

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA



Tese de Doutorado

Percursos no Mawa Yuxyn:
conexões e reflexões sobre o xamanismo feminino Yawanawa

Josiane Abrunhosa da Silva Ulrich

PELOTAS
2022

Josiane Abrunhosa da Silva Ulrich

Percursos no Mawa Yuxyn:
conexões e reflexões sobre o xamanismo feminino Yawanawa

Tese apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Antropologia do
Instituto de Ciências Humanas da
Universidade Federal de Pelotas,
como requisito parcial para à
obtenção do título de Doutor(a) em
Antropologia

Orientador: Prof. Dr. Rogério Reus Gonçalves da Rosa

PELOTAS
2022

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

U45p Ulrich, Josiane Abrunhosa da Silva

Percursos no Mawa Yuxyn : conexões e reflexões sobre o xamanismo feminino Yawanawa / Josiane Abrunhosa da Silva Ulrich ; Rogério Reus Gonçalves da Rosa, orientador. — Pelotas, 2022.

202 f. : il.

Tese (Doutorado) — Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, 2022.

1. Xamanismo feminino. 2. Medicinas da floresta. 3. Epistemologias ameríndias. 4. Dieta do muká. I. Rosa, Rogério Reus Gonçalves da, orient. II. Título.

CDD : 305.8

Elaborada por Leda Cristina Peres Lopes CRB: 10/2064

Josiane Abrunhosa da Silva Ulrich

Percursos no Mawa Yuxyn:
conexões e reflexões sobre o xamanismo feminino Yawanawa

Tese aprovada, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutora em Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas.

Data da defesa: 31/03/2022

Banca examinadora:

Prof. Dr. Rogério Reus Gonçalves da Rosa (Orientador)

Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Miguel Alfredo Carid Naveira

Doutor em Antropologia pela Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Sergio Baptista da Silva

Doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo

Profa. Dra. Lori Altmann

Doutora em Teologia pela Faculdade EST

*Dedico essa Tese para a guerreira Waxy Yawanawa,
fonte de inspiração na minha jornada.*

*Aprendi que a verdade de uma situação não se encontra
através de uma observação cotidiana, e sim nesta
destilação paciente e fracionada que o equívoco do
perfume me levava talvez a pôr em prática, sob a forma
de um trocadilho espontâneo, veículo duma lição
simbólica que eu não me encontrava capaz de formular
com clareza.*

Claude Lévi - Strauss (Tristes trópicos)

AGRADECIMENTOS

Esta tese possivelmente não teria se concretizado se Waxy Yawanawa e a sua família não tivessem me acolhido com disposição e alegria. Minhas palavras não alcançam a beleza do encontro e os aprendizados que obtive com a sábia xamã que constrói, cotidianamente, o futuro de jovens Yawanawa. Meu coração está contigo Waxy! Muito obrigada!

Meus agradecimentos a Wasaru, Hukê Netê, Panã, Sana, Tuxi e Matsini pelo carinho e amizade. Fica meu reconhecimento às lideranças Yawanawa que bravamente lutam pelo seu povo: Tashka, Biraci, Iskukua, Sales e Muischuinu. E às mulheres Yawanawa, que espero estar prestando uma homenagem com este estudo.

Agradeço a colaboração do jornalista Leandro Altheman e da líder Nedina Luiza Yawanawa coordenadora da SITOAKORE¹ pela disponibilidade de compartilharem os seus conhecimentos. Grata pela generosidade!

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pelotas, a seus professores, que, por intermédio dos seminários e convívio, contribuíram para a minha formação profissional e a todos os meus colegas de curso.

Agradeço também à Universidade de Santa Cruz do Sul, principalmente, pelo apoio que obtive há alguns anos atrás quando viajei para o exterior em busca de qualificação e por terem abraçado meu retorno às salas de aula. Um agradecimento, em especial, aos meus colegas do antigo Departamento de Ciências Humanas, que me acompanham já há algum tempo, e à atual Chefia do Departamento de Ciências, Educação e Humanidades, Profa. Claudia Mählmann e Marcos Moura Baptista dos Santos.

Da mesma forma reitero meus agradecimentos aos integrantes do Grupo de Estudos Peabiru UFRGS/UNISC pelas trocas efetuadas nos seminários que participei.

¹ Organização das mulheres indígenas do Acre, Sul do Amazonas e Noroeste de Rondônia)

A vida tem me oportunizado encontrar mulheres maravilhosas, Iris Graciela Germano (UsheShahu) é uma delas. Reencontramo-nos depois de muitos anos e foi quem me apresentou à Waxy, incentivou minha pesquisa, me ajudou a compreender os circuitos xamânicos urbanos, compartilhando suas experiências. Foram muitas horas de boas conversas. Gratidão, Irís, pela generosidade e amizade.

Minha decisão de frequentar novamente os bancos acadêmicos em Pelotas provavelmente não teria ocorrido se minha amiga Rosângela Schulz (Rô) não tivesse me apoiado de diferentes formas. Primeiro, quero agradecer à amizade que se estende por décadas desde a graduação na UFRGS. Em Pelotas, ela me acolheu em sua casa, me recebendo com carinho e um bom copo de vinho da melhor qualidade, o que era um alento depois de percorrer horas de estrada. Feminista e intelectual perspicaz, incentivou-me todo o tempo, mesmo quando o período de cumprimento dos créditos cessou. Obrigada, querida amiga, pelo companheirismo e pelas boas risadas. Já estou com saudades!

Não tenho palavras para expressar minha profunda gratidão à minha amiga Rosana Jardim Candeloro, que, com desprendimento, dedicação e excelência realizou a revisão técnica e morfossintática desta tese. Tu me acompanhas há muito tempo e és testemunha de minhas peripécias na vida. Teu apoio, carinho e amizade foram fundamentais para a finalização do trabalho. Adorei os ensinamentos e os mantras. Muito obrigada, Rô, por seres minha amiga!

Agradeço ao meu querido amigo César Góes pelo carinho, incentivo, apoio e amizade (obrigada Cesinha!). À Clarice Lia Scherer, a querida Clá, que sempre esteve disposta a me ajudar “quebrando meus galhos” como profissional que é. Nunca vou me esquecer do carinho em me presentear com uma mochila quando viu a minha correria entre sair de uma aula e correr para embarcar no ônibus rumo a Pelotas. Agradeço por seres minha amiga, Clá!

Agradeço à minha linda amiga Rosimara Reis e ao meu amigo Moacir Viegas (MOA) que me brindaram com uma fogueira xamânica quando retornei do Acre e aos meus amigos(as) da Sociedade Recreativa Núcleo Duro (SERNU).

No final do ano de 2021, recebi suporte e apoio emocional das monjas do Mosteiro da Santíssima Trindade, que me acolheram em sua hospedaria. Ali

recuperei minhas forças e retomei a redação da tese. Nos intervalos, fui conhecendo a linda e significativa história de vida na periferia de Salvador da Abadessa Paula Ramos e das demais irmãs. Meu agradecimento especial a vocês: Madre Paula, Madre Roberta Peluso, irmã Andrea Freire, irmã Isabel Teixeira de Souza, irmã Maria de Lourdes. Irmã Michele Barbosa dos Santos e irmã Maria José Monteiro Galvão.

Agradeço à banca avaliadora da qualificação deste trabalho, Prof. Dr. Rafael Noleto e Profa. Dra. Lori Altmann, pelas sugestões que foram fundamentais para a continuidade da pesquisa.

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Rogério Réus Gonçalves da Rosa por ter aceitado ser meu orientador, pela leitura atenta e crítica e pelos ensinamentos. Aproveito também para agradecer a todos colegas que participaram das discussões do Núcleo de Etnologia Ameríndia - UFPel, coordenado pelo Prof. Rogério.

Por fim, agradeço aos meus pais (Carlos e Neida) e aos meus irmãos pelo apoio. Meu agradecimento especial ao meu marido, Mauro Ulrich, companheiro de tantas jornadas, e ao meu filho Luan, que está tomando gosto pela vida acadêmica. Obrigada por compreenderem minhas ausências.

RESUMO

A tese que ora se apresenta é uma etnografia que aborda o tema do xamanismo feminino Yawanawa, cuja pesquisa foi realizada a partir da composição da análise da literatura antropológica, do material disponibilizado na mídia pertinente ao tema, especialmente de entrevistas e vídeos, das vivências da autora no centro Mawa Yuxyn (Montanha dos espíritos) na Terra Indígena Rio Gregório no Acre, no município de Tarauacá, aliada às participações em cerimônias xamânicas realizadas em cidades do Estado do Rio Grande do Sul. Os Yawanawa se autorreconhecem como “povo Yawanawa” e pertencem à família linguística Pano. O objetivo fundamental da investigação etnográfica foi refletir sobre a ascendência do xamanismo feminino e os seus significados, visto que no xamanismo Yawanawa preponderava o exercício masculino. O envolvimento das mulheres com as práticas xamânicas nas aldeias e nas cerimônias realizadas em centros urbanos é relativamente recente, pois não completou ainda duas décadas. Portanto, a proposta de pesquisa problematizou as possíveis particularidades deste xamanismo. Abordam-se, na sequência, alguns aspectos da cosmologia Yawanawa com ênfase nas transformações que aconteceram desde que as mulheres passaram a realizar a *dieta do muká* e a participar das cerimônias xamânicas com o consumo de *uni* (ayahuasca). Pode-se inferir que a participação das mulheres no xamanismo Yawanawa, especialmente em relação à sua visibilidade, foi crescendo, concomitantemente, ao período denominado de revitalização cultural Yawanawa, o que coincide com a intensificação das alianças realizadas entre os Yawanawa e os *nawas* (de uma forma geral, em uma relação de alteridade, *nawa* significa *homens brancos*), ampliando conseqüentemente a inserção das xamãs em cerimônias nos centros urbanos de cidades transnacionais. Ao que tudo indica, a entrada das mulheres no xamanismo Yawanawa tem provocado transformações nos processos de iniciação e de aprendizagem do xamanismo, constituindo-se em um processo de busca de autonomia financeira e de legitimidade feminina em um espaço até então predominantemente masculino, que ditava as regras sobre as escolhas do gerenciamento da vida. Muitas destas mudanças são expressas nas cerimônias, nos cantos, na estética e na corporeidade, em que a reativação dos *kene* Yawanawa é um exemplo.

Palavras-chave: Xamanismo feminino Yawanawa. Medicinas da floresta. Epistemologias ameríndias. Dieta do Muká.

ABSTRACT

The thesis proposed herewith is an ethnography that addresses the theme of Yawanawa female shamanism, whose research was carried out from the composition of the analysis of anthropological literature, the material available in the media relevant to the theme, specially interviews and videos, the experiences of the author at the Mawa Yuxyn Center (Mountain of the spirits) in the Rio Gregório Indigenous Land in Acre, in the municipality of Tarauacá, combined with participation in some shamanic ceremonies held in cities in the State of Rio Grande do Sul, adding to the analysis of anthropological literature and material available in the media relevant to the topic, especially interviews and videos. The Yawanawa are self-recognized as the “Yawanawa people” and belong to the Pano linguistic family. The main aim of the ethnographic investigation was the reflect on the ascendancy of the female Shamanism and its meanings, considering that in Yawanawa Shamanism the male exercise prevaleid. The involvement of women with shamanic practices in villages and ceremonies performed in urban centers is relatively recent, it has not yet reached two decades. Therefore, the research proposal problematized the possible particularities of that Shamanism. Next, some aspects of Yawanawa cosmology are addressed, with an emphasis on the changes that have taken place since women began to perform the Muká Diet. It can be inferred that the participation of women in Yawanawa Shamanism, especially in relation to their visibility, grew concomitantly with the period called Yawanawa cultural revitalization, which coincides with the intensification of alliances between the Yawanawa and the Nawa (from in a general way, in a relation of alterity, *Nawa* means white people), consequently expanding the insertion of shamans in ceremonies in the urban centers of transnational cities. Apparently, the entry of women into Yawanawa Shamanism has caused transformations in the processes of initiation and learning of Shamanism, constituting a process of seeking financial autonomy and female legitimacy in a space that until then was predominantly male, which dictated the rules about life management choices. Many of these changes are expressed in ceremonies, in the songs, in aesthetics and in corporeality, of which the reactivation of the Yawanawa *kene* is an example.

Keywords: Yawanawa female Shamanism. Forest Medicines. Amerindian Epistemologies. Muka’s Diet.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Árvore genealógica (parcial) dos descendentes de Raimundo Luís a partir das uniões estabelecidas com três irmãs -----	26
Figura 2 - Flyer da divulgação-----	30
Figura 3 - Pote do Centro Mawa Yuxyn utilizado para queimar o <i>sepã</i> -----	38
Figura 4 - Vista do Juruá, Cruzeiro do Sul-----	40
Figura 5 - Casas da Vila de São Vicente localizada ao lado da BR 364 entre o município de Tarauacá e Cruzeiro do Sul no Acre-----	42
Figura 6 - Vista do Rio Gregório e do barco de motor de rabeta, principal meio de transporte das aldeias Yawanawa.-----	45
Figura 7 - Mapa I da Terra Indígena do Rio Gregório-----	46
Figura 8 - Mapa II adaptado da Terra Indígena Rio Gregório dos municípios mais próximas da TI e da Vila de São Vicente-----	47
Figura 9 - Aldeias da TI Rio Gregório e o Centro Mawa Yuxyn. -----	48
Figura 10 - Mapa III adaptado a partir da imagem de satélite.-----	48
Figura 11 - Fogueira de troncos secos ao amanhecer-----	58
Figura 12 - Parte interna do <i>shuhu</i> (em construção)-----	60
Figura 13 - Detalhe do teto do segundo andar (em construção).-----	64
Figura 14 - Detalhe da <i>palha</i> da cobertura-----	65
Figura 15 - Detalhe da <i>palha</i> da cobertura-----	65
Figura 16 -Material da campanha para a finalização do <i>shuhu</i> .-----	66
Figura 17 - Parte externa do <i>shuhu</i> -----	68
Figura 18 – <i>Shuhu</i> em fase de finalização (com as telas de proteção para insetos).-----	68
Figura 19 - Casa em que fiquei hospedada grande parte do tempo-----	69
Figura 20 - Casa da Sana (filha da Waxy) durante a <i>alagação</i> -----	70
Figura 21 – Final da cerimônia no <i>Shuhu</i> ao amanhecer-----	78
Figura 22 – Urucum-----	108
Figura 23 - Folder de divulgação do Festival Yawa-----	115

Figura 24 - Cocar exposto no <i>shuhu</i> do Mawa Yuxy-----	117
Figura 25 - Cocar exposto no interior de uma das casas do Mawa Yuxyn----	118
Figura 26 - Waxy e Wasaru portando cocares de penas de Japó-----	124
Figura 27 - Divulgação das dietas -----	128
Figura 28 -Banner de divulgação de cerimônia -----	129
Figura 29 - Dona Nega (Tsaka yawanawa) com Nani Yawanawa-----	130
Figura 30 - Cerimônia em Porto Alegre no espaço Teia da Lua_-----	135
Figura 31 - Waxy e Tatá no Mariri da aldeia Mutum -----	152
Figura 32 - <i>Feitio</i> de rapé (<i>nawë/rumê</i>)-----	154
Figura 33 - Tuvã (milho torrado consumido nas <i>dietas</i>)-----	155
Figura 34 - Waxy passando o <i>nawë</i> -----	163
Figura 35 - Waxy Yawanawa agradecendo no início de uma cerimônia-----	167
Figura 36 - À esquerda, o urucum; à direita, o jenipapo-----	169
Figura 37 - Kene do <i>corpo da cobra</i> desenhado com jenipapo nas pernas---	170
Figura 38 - Runuã mapu (cabeça de cobra de sucuri).-----	171
Figura 39 - Composição da <i>pintura</i> do “Runuã Kene-----	171
Figura 40 - Pulseiras <i>Yawa</i> -----	177
Figura 41 - Pulseira Awavãna e Runuã Mapu-----	177
Figura 42 - Jovem da aldeia Tibúrcio confeccionando um Colar - Awavãna--	178
Figura 43 -Colares Awavãna kene -----	178
Figura 44 -Waxy Yawanawa e sua filha Hukê Netê-----	180
Figura 45 - Pulseira de miçangas confeccionadas segundo a técnica do entretecido com fios de nylon-----	180
Figura 46 - Pulseira de miçangas com motivos geométrico-figurativos da Awavãna (da borboleta aberta)-----	181
Figura 47 - Detalhe da vestimenta Yawatari-----	182
Figura 48 - Hukê Netê desenhando um <i>kene</i> no centro Mawa Yuxyn-----	182
Figura 49 - Divulgação da Vivência do Centro Awavãna-----	184
Figura 50 - Awavãna no centro Mawa Yuxyn -----	185

LISTA DE SIGLAS

ASCY - Associação Sociocultural Yawanawa

CIMI- Conselho Indigenista Missionário

COOPYAWA- Cooperativa Agroextrativista Yawanawa

CPI- Acre - Comissão Pró-Índio-do Acre.

ECO-92- Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento

FUNAI- Fundação Nacional do Índio

MNTB - Missões Novas Tribos do Brasil

OXFAM - Oxford Committe for Famine Relief

OAEYRG- Organização dos Agricultores Extrativistas Yawanawa do Rio Gregório

PARANACRE- Companhia Paranaense de Colonização Agropecuária e Industrial do Acre.

SITOAKORE- Organização das Mulheres Indígenas do Acre, Sul do Amazonas e Noroeste de Rondônia.

TBAS -Terras Baixas da América do Sul

TI- Terra Indígena

UDV- União do Vegetal

UFPeI - Universidade Federal de Pelotas

UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul

UNI- União das Nações Indígenas

UNISC – Universidade de Santa Cruz do Sul

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
1 CONEXÕES YAWA	22
1.1 Flertando com o xamanismo Yawanawa	29
1.2 Aportando na cidade de Cruzeiro do Sul e na Vila de São Vicente	38
1.3 Subindo o Rio Gregório	44
1.4 O Centro Mawa Yuxyn	55
1.5 A primeira cerimônia no Shuhu	72
1.6 Descendo o rio	78
2 NARRATIVAS E INTERCONEXÕES DA ASCENSÃO DAS MULHERES XAMÃS YAWANAWA	84
2.1 Composição das narrativas do passado	89
2.2 Sobre o “tempo do contato com os <i>nawas</i> ”	93
2.3 Sobre o tempo do cativo e das Missões Novas Tribos do Brasil	97
2.4 Do barracão à cooperativa: o reconhecimento do território e da autonomia econômica	103
2.5 Antes do Brasil da coroa, existe o Brasil do cocar	110
2.6 Contextualizando o uso do termo pajé	119
2.7 O retorno ao território	131
3 XAMANISMO FEMININO: O CONTRA-EXEMPLO DAS XAMÃS YAWANAWA	137
3.1 Sobre o monopólio masculino no xamanismo amazônico: algumas considerações teóricas	137
3.2 O samakei do muká	146
3.3 As filhas do Muká	158
3.4 Iniciação ao grafismo Yawanawa	168
3.5 Awavãna	176
CONSIDERAÇÕES FINAIS	186
REFERÊNCIAS	190
ANEXO A – Fotos do alojamento construído em 2021	199
ANEXO B- Waxy com as suas filhas	200
ANEXO C – A xamã Waxy massageia a testa de um jovem que experimentou a Sananga	201

INTRODUÇÃO

Grande parte da motivação para a realização da pesquisa que apresento nas páginas que seguem se deu a partir do momento que conheci a xamã Waxy Yawanawa em 2018, a interlocutora central deste trabalho. Ela foi aos poucos me conduzindo ao universo dos *Yawa*, de seus cantos e de suas cosmologias. Portanto, não foi por acaso que parte da pesquisa foi realizada no Centro Mawa Yuxyn, na Terra Indígena Rio Gregório (Acre), idealizado por ela, nos meses de janeiro e fevereiro de 2019, quando lá estive. Desde que nos conhecemos constituímos uma amizade que espero que perdure durante a nossa existência terrena e talvez mais além. Nossos laços foram aos poucos se consolidando em suas breves vindas a Porto Alegre (RS), conversando inúmeras vezes pela Internet, alcançando algum suporte quando necessário, como na ocasião da criação do Instituto Mawa Yuxyn, em 2020, de forma a acompanhar suas peripécias e desafios pelo mundo afora.

Os meus objetivos iniciais, elencados no projeto de pesquisa, sofreram modificações. As mudanças não incidiram sobre o objetivo de analisar e refletir a ascendência das mulheres ao xamanismo Yawanawa² e sim sobre o delineamento da pesquisa que foi se processando entre o término de 2019 até o final de 2020. Pois estava previsto meu retorno ao campo no mês de julho de 2020, inclusive eu contava com arranjos prévios combinados com Waxy. No entanto, esses planos foram interrompidos devido à pandemia e às medidas sanitárias instauradas pelas lideranças Yawanawa, que restringiram a entrada de visitantes nas aldeias durante o ano de 2020. Os Yawanawa também foram instruídos para não saírem das aldeias de forma a coibir a propagação do coronavírus. No ano de 2021 enfrentei diversos problemas de saúde na família que mobilizaram meu tempo, tendo em vista a urgência daqueles.

Portanto, resolvi refletir a partir do material alcançado em 2019 acrescido da análise das cerimônias que participei nas cidades no Rio Grande do Sul desde

²A grafia da língua indígena empregada no texto, segue a convenção promovida pela Associação Brasileira de Antropologia de 1953 e, desde então, adotada por antropólogos e linguistas. Esta convenção que o nome dos povos e de suas línguas serão empregados sem flexão de gênero e número (RODRIGUES, 2002, p. 9).

2018 as quais contaram com a presença dos Yawanawa, da literatura pertinente ao tema, das entrevistas realizadas com interlocutores que gentilmente se dispuseram a conversar comigo pela internet. Além das cerimônias nas cidades com a Waxy e a sua profícua colaboração nas ocasiões em que ela esteve em Porto Alegre entre 2019-2021, estive com ela alguns dias na cidade de Cruzeiro do Sul (AC) por ocasião do meu retorno em 2019 para o Sul. Nestes dias frequentamos um salão de beleza, passeamos pela cidade, acompanhei-a na consulta de um oftalmologista, conhecemos a sede da União do Vegetal (UDV), realizamos compras para a sua família, bem como recepcionamos um estrangeiro que foi posteriormente para o Mawa Yuxyn.

Waxy e as suas irmãs Hushahu e Putanny, desde que realizaram a formação xamânica, em especial a *dieta do muká*, vêm contribuindo de forma significativa para a visibilidade global alcançada pelos Yawanawa na atualidade e para o xamanismo praticado na Amazônia com ênfase no consumo da ayahuasca.

Portanto, a pesquisa problematizou as possíveis particularidades do xamanismo feminino e a sua contribuição para o coletivo Yawanawa. A problematização do tema referido está associada a diferentes intencionalidades em um circuito complexo, que relaciona temas caros à Antropologia como o xamanismo e as suas conexões com as relações de gênero, uma vez que o foco recai sobre o xamanismo exercido pelas mulheres. Também são enfatizadas as sociocosmologias ameríndias com ênfase nas transformações que aconteceram, a partir do momento em que as mulheres começaram a realizar o processo de formação xamânica e passaram a ser reconhecidas como pajés. São mudanças possíveis de serem observadas tanto no âmbito interno das aldeias no que se refere às mulheres e à ascendência do feminino em muitos dos rituais, assim como na compreensão das relações constituídas com o neoxamanismo praticado nos centros urbanos, pois algumas das modificações são expressas nos cantos, na corporeidade e na reativação dos *kene* Yawanawa.

As aproximações teóricas efetuadas são desdobramentos de um eixo analítico cujo epicentro busca compreender no âmbito mais geral as epistemologias ameríndias na contemporaneidade. Desta forma, os Yawanawa nos desafiam a refletir sobre o xamanismo feminino e suas características dada a importância que ele adquiriu nesta última década. Além disso, alguns trabalhos

de cunho etnográfico destacam que os Yawanawa vivem um momento de “revitalização cultural” ou “retomada da cultura” por conta da reativação dos *kene*³, dos cantos tradicionais (*saiti*) e dos festivais (Mariris), entre outros fatores apontados (SOUZA, 2015; OLIVEIRA, 2012).

Podemos inferir que a participação das mulheres no xamanismo Yawanawa, especialmente em relação à sua visibilidade, foi crescendo concomitantemente ao período denominado de revitalização cultural Yawanawa, o que coincide com a intensificação das trocas e os trânsitos entre indígenas para a realização de cerimônias xamânicas nos centros urbanos em circuitos nacionais e internacionais. De outra forma, também é destacado que a análise efetuada problematiza na sua extensão o conceito de gênero e as suas transposições para a análise das relações de gênero em sociedades ameríndias, bem como as possibilidades analíticas das relações de gênero via o xamanismo.

Atualmente, parte dos estudos etnológicos sobre o xamanismo situados nas terras baixas da América do Sul apontam a importância e a centralidade da discussão do dualismo natureza e cultura e o trânsito pela teoria do perspectivismo ameríndio, desenvolvida por Tânia Stolze Lima (1995;1996) e Eduardo Viveiros de Castro (1996;2004), que problematiza essa dualidade defendendo a ideia de que a humanidade é uma questão de perspectiva (VIVEIROS DE CASTRO,1996; 2004).

Para o autor, o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos e pessoas, humanos e não humanos que o apreendem (assimilam/captam) segundo pontos de vistas distintos (VIVEIROS DE CASTRO,1996;2004), denotando que é possível perceber as relações entre humanos e não humanos a partir de um campo relacional em que a natureza passa a ser concebida entre diferentes perspectivas, provocando a superação de modelos explicativos dicotômicos (naturalistas ou culturalistas) pela compreensão das relações entre sociedade e natureza (VIVEIROS DE CASTRO,1996; 2004). o que pode ser constatado, particularmente, nos estudos do xamanismo na Amazônia⁴. As

³ Grafismos dos povos indígenas que são desenhados/pintados nos corpos e faces. Os *kene* também estão presentes em diversos artefatos dos Yawanawa (pulseiras, colares, roupas cerimoniais etc.)

⁴ “O xamanismo amazônico pode ser definido como a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades alo-específicas, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos. Vendo os seres não

perspectivas mais recentes estão em consonância com o perspectivismo ameríndio, que busca analisar as interações das cosmologias ameríndias nas relações sociais em diferentes domínios, evitando a dualidade entre natureza e cultura através da ideia de interação entre os diversos domínios (humanos e não humanos), percebidos como parte de uma totalidade (CREPEAU, 1997).

A intenção foi tematizar o pensamento ameríndio a partir da análise da cosmologia Yawanawa com um olhar para as possíveis configurações do masculino e feminino, suas transformações e os significados agregados nas relações com o xamanismo, podendo ser percebido como sistema que expressa um determinado coletivo, suas representações e cosmologias (LANGDON, 1996; PEREZ GIL, 1999), mas também como uma instituição social/um complexo xamânico (LANGDON, 1996; ROSA, 2005) na medida em que o xamanismo possibilita compreender as relações de troca entre humanos e não humanos e super-humanos (ROSA, 2011)⁵, destacando seu dinamismo visto os sistemas de trocas estabelecidos entre as sociedades ameríndias e o estado (ROSA, 2005). No caso dos Yawanawa encontramos a etnografia pioneira de Laura Perez Gil (1999), que aborda o xamanismo em consonância com a perspectiva acima referida e desenvolvida pela sua orientadora (LANGDON, 1996), em seu aspecto terapêutico concebido como um sistema cosmológico que envolve a sociedade como um todo (PEREZ GIL, 1999). A autora analisou o campo de atuação dos Yawanawa, que realizavam as práticas xamânicas de cura. De outra forma, pareceu-me pertinente explorar as possibilidades analíticas como as fornecidas por Vilaça (2000) e Chaumeil (2015), já que as modificações operadas no xamanismo no decorrer dos séculos foram diversas e, para além de pensarmos sua extinção nas Terras Baixas da América do Sul, o constante processo de revitalização desse é propositivo para refletir a ascensão do xamanismo feminino.

A pesquisa valeu-se da observação participante, método clássico da Antropologia e de seus procedimentos metodológicos que ressaltam que o

humanos como esses se veem (como humanos), os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico ; eles são capazes, sobretudo, de voltar para contar a história, algo que os leigos dificilmente podem fazer.” (VIVEIROS DE CASTRO: 2004, p. 231)

⁵Interpretação livre realizada a partir da leitura do texto do referido autor. Neste texto, encontramos uma instigante relação entre o xamanismo e as relações de gênero a partir da análise junto aos coletivos Inuit e Kaingang, nos quais o super-humano é o xamã.

pesquisador é também parte constituinte da própria pesquisa. A observação por intermédio do trabalho de campo, a descrição densa dos comportamentos, valores, formas de sociabilidade, enfim, o registro do cotidiano cancelaram a procura do sentido dos significados por intermédio do texto etnográfico (GEERTZ, 1978).

Na tentativa de compreender um pouco do universo pesquisado, elaborei um diário de campo no qual registrei algumas impressões sobre as experiências vivenciadas nas cerimônias xamânicas que participei⁶ e na viagem realizada rumo a floresta amazônica. Também realizei algumas entrevistas com roteiros abertos e coletei o maior número possível de depoimentos tanto no período em que estive no Mawa Yuxyn quanto posteriormente com os Yawanawa que se dispuseram a conversar comigo pela Internet, conforme já mencionado.

Os relatos orais foram coletados levando em consideração as premissas de Pierre Bourdieu (1986), que critica a forma como frequentemente é pensada tanto a história de vida quanto alguns depoimentos, como uma sequência linear que tem um início e um fim. O autor propõe que se utilize a noção de trajetória a qual possibilita compreender as diferentes posições ocupadas por um mesmo sujeito, ou grupo dentro de um espaço social e as relações constitutivas deste espaço (BOURDIEU, 1986).

Ainda menciono que, infelizmente, não consegui conversar com Putanny e nem com Hushahu. Quando estava no Mawa Yuxyn cheguei a ir à aldeia Nova Esperança verificar a possibilidade de conversar com Putanny e ela colaborar com a pesquisa. Entretanto, quando lá cheguei fiquei sabendo de seu retorno para Rio Branco. No entanto, as relações com ela eram mediadas pela Waxy e dadas as circunstâncias do início da obra da construção do centro, muitas relações com seus parentes, naquele momento, estavam tensionadas. Waxy, de uma forma sutil, fez-me internalizar o recado de que para que nossa relação fosse para a frente eu deveria manter minha pesquisa no centro de forma contar com a sua autorização e que, em ocasião oportuna, ela me apresentaria Putanny. Acredito que possa acontecer em minha próxima ida ao Mawa Yuxyn, infelizmente não a tempo do fechamento das intenções contempladas no texto que segue. Já Hushahu, nos últimos dois anos, passou quase todo o tempo

⁶ Cerimônias realizadas em contexto urbano quanto nas vivências do Centro Mawa Yuxyn.

viajando pelo exterior cumprindo uma vasta agenda de cerimônias e a oportunidade de conseguir conversar com ela não aconteceu. O máximo que consegui foi assistir a algumas *lives*, que foram direcionadas a um público envolvido com o xamanismo que é selecionado mediante a contribuição financeira e contato prévio com os organizadores.

O texto apresentado é o resultado da confluência da pesquisa realizada a qual foi constituída, conforme já mencionado, de fontes diversas, não estando circunscrita a um único território no sentido geográfico, considerando o tema do xamanismo feminino Yawanawa. Os principais interlocutores do texto apresentado e os seus conhecimentos circulam em um contexto intercultural, o que significa reconhecer que as xamãs Yawanawa conquistaram a aldeia global, por mais clichê que isto possa parecer, levando os seus ensinamentos, beleza e dádivas para o mundo. Isso não diminui a minha experiência vivenciada “na floresta”. Ao contrário, nesse sentido esclareço que o título da tese é uma homenagem a minha principal interlocutora, que sonhou e concretizou a construção do Mawa Yuxyn, e expressa as conexões com o xamanismo realizadas por mim, do qual o esforço reflexivo da escrita é uma das possibilidades do percurso iniciado.

Durante a pesquisa de campo, por intermédio da fotografia, registrei algumas imagens. Estando ciente das potencialidades e dos recursos da fotografia e da discussão que podem resultar no âmbito da Antropologia Visual, ressalto que nessa pesquisa ela foi utilizada mais como um recurso da etnografia e não como foco analítico de estudo. Assim, resolvi incluir no texto algumas das minhas fotos, outras de fontes pesquisadas, em sua maioria já disponibilizadas na internet com os devidos créditos e as fornecidas pelos meus interlocutores de seus arquivos.

No primeiro capítulo, apresento os percursos que me levaram até os Yawanawa, o encontro com Waxy e a *subida* do Rio Gregório rumo ao território Yawanawa. Procuro situar o leitor em relação à localização do centro Mawa Yuxyn e aos Yawanawa, que preferem ser chamados de “povo Yawanawa”, os *queixadas*, os *Yawa*. Reporto-me, então, à construção do centro e do *shuhu*. É um capítulo de conexões com as pessoas, com a família de minha principal interlocutora, com a floresta e, sobretudo, com o xamanismo.

No segundo capítulo, a partir da leitura das etnografias existentes que me precedem sobre os Yawanawa procuro situar as narrativas com o objetivo de compreender o contexto sociocultural em que se deu a ascensão das mulheres na formação xamânica. Portanto, de forma sintética, refiro algumas das informações da etno-história dos Yawa do Rio Gregório, até mesmo porque o assunto já foi contemplado em quase todas as etnografias que li sobre os Yawanawa. Em decorrência dos desafios encontrados durante minha pesquisa no que diz respeito à adequação dos termos, por vezes usuais, que são empregados, discorro algumas linhas sobre o termo pajé.

No terceiro capítulo abordo a discussão teórica sobre o xamanismo feminino, nos estudos etnológicos amazônicos pelo viés particular do tema desta tese. Por intermédio da *dieta do muká*, contextualizo a formação xamânica das três xamãs, Hushahu, Putanny e Waxy, e contemplo aspectos da cosmologia que acessei a partir da pesquisa. Por fim, faço uma incursão ao grafismo relacionando-o às mudanças em curso no que dizem respeito ao empoderamento feminino das mulheres Yawanawa.

1 CONEXÕES YAWA

Desde que retornei da floresta amazônica, na metade do mês de fevereiro de 2019, foi necessário iniciar um processo de recomposição das experiências vivenciadas entre os Yawanawa com o intuito de refletir sobre as diversas informações etnográficas da pesquisa, muitas das quais resultam do desafio reflexivo colocado pelo exercício da escrita. Portanto, este capítulo busca explicitar a aproximação realizada por mim com os Yawanawa, que se autorreconhecem como “povo Yawanawa”, os *Yawa*, o *povo da queixada*, especialmente, a partir da interação com a família de Waxy Yawanawa e impressões que influenciaram o desenvolvimento da pesquisa sobre o xamanismo feminino Yawanawa com o viés analítico intercultural.

É oportuno observar que nos trabalhos pioneiros de cunho etnográfico, quanto nos dos contemporâneos sobre os Yawanawa, a referência é de que *Yawa* significa queixada (porco do mato) e de que *nawa* designa povo (ou outro povo), o estrangeiro, o branco ou o inimigo e, na atualidade, para a maior parte dos povos indígenas das Terras Baixas da América do Sul, que são do tronco linguístico Pano, entre esses os Yawanawa, o sufixo *nawa* significa os *brancos*, e os não indígenas, de uma forma geral (PEREZ GIL, 1999; CARID NAVEIRA, 1999; OLIVEIRA, 2012; SOUZA, 2015).

O percurso da pesquisa começou a ser delineado no mês de outubro de 2018, quando conheci Waxy Yawanawa na cidade de Farroupilha (RS). Ela estava participando de um roteiro de cerimônias organizado por congregações urbanas de caráter terapêutico-espiritual nos estados brasileiros de São Paulo, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Uma amiga com a qual há muito tempo não tinha contato ficou sabendo que eu estava estudando o xamanismo praticado pelas mulheres Mbyá Guarani e convidou-me a participar de uma das cerimônias para conhecer, segundo ela, *uma pajé especial*. Na ocasião, Íris, essa amiga em comum, explicou-me que o convite representava uma forma de retribuir um auxílio que eu propicie a ela no passado e que, na ocasião, foi fundamental para o desenvolvimento da pesquisa que ela estava realizando.

Naquele momento eu não tinha a noção do que estava sendo ofertado e o quanto a volatilidade da fumaça do *sepã*⁷ e de seu perfume inebriante, composto por uma profusão de aromas cítricos com uma mistura amadeirada levemente adocicada, conduzir-me-ia a aprendizados especiais de forma a redirecionar os meus planos acadêmicos da pesquisa de doutoramento.

Era a terceira vez que Waxy vinha ao Rio Grande do Sul. Ela estava acompanhada de sua filha Hukê Netê e do seu companheiro⁸ Wasaru. Todos eram responsáveis por ajudar na condução das cerimônias, que foram realizadas nos estados já citados. Essas se estenderam por várias cidades ao longo do período de três meses, aproximadamente. O trio retornou para o Acre somente no final do mês de dezembro de 2018, após o término de um amplo roteiro de cerimônias. No período em que estiveram viajando, seguiram o seguinte percurso: São Paulo, Rio Grande do Sul, Santa Catarina e São Paulo, novamente, em diversos municípios desses estados. No Rio Grande do Sul, foram realizadas três cerimônias entre os dias 11 e 13 de outubro, todas organizadas pelo responsável que representa a Associação Espiritualista Aya⁹. Como foi referido anteriormente, o meu primeiro contato com a Waxy foi na cerimônia realizada na cidade de Farroupilha no dia 12 de outubro de 2018. Entretanto, a oportunidade de me aproximar efetivamente dela aconteceu quando viajamos juntas para ficarmos hospedadas por dois dias na casa de minha amiga na praia de Xangri-lá¹⁰. Na ocasião, também participei de uma cerimônia de rapé (*nawë/rumê*) mais restrita, que teve a intenção de homenagear a anfitriã proprietária da casa e os seus convidados. Algumas vezes, perguntei-me como fui *afetada* por este encontro no sentido elucidado por Favred-Saada

⁷ Resina vegetal utilizada na forma de defumação pelos Yawanawa nas cerimônias e outras atividades xamânicas. Quando a resina é queimada nas brasas exala um aroma intenso. Considerado “o perfume dos espíritos” (expressão que me foi fornecida por Waxy Yawanawa).

⁸ Menciono a palavra companheiro, pois minha interlocutora gostava de destacar que Wasaru “era seu companheiro”. Em certa ocasião, contou-me que tinha escutado como os *nawas* se referiam a palavra “companheiro” e o seu significado. Ela então passou a designar Wasaru como seu companheiro.

⁹ O centro representado por uma associação foi criado por um terapeuta (denominado de *facilitador*) na cidade de Ivoti - Rio Grande do Sul, há mais de seis anos com larga experiência em práticas xamânicas denominadas “medicinas da floresta”, as quais mais adiante explicitarei no texto. Quando iniciei minha pesquisa, a associação era denominada “Hermanitos da Floresta”, tendo seu nome sido alterado, posteriormente, para “Aya - Consciência e Ancestralidade”.

¹⁰ Naquela ocasião, nossa amiga em comum convidou Waxy Yawanawa para passar alguns dias no Litoral com o intuito de descansar. Além de mim, Hukê Netê, Wasaru e mais três amigos da anfitriã ficaram hospedados na mesma casa, localizada no Litoral Norte do RS.

(1990), quando se deixou tocar pelo sistema da feitiçaria em um vilarejo no Sul da França ao aceitar a posição de enfeitiçada, que necessitava de cura. Ao refletir sobre a modalidade de *ser afetada*, a autora menciona que “nem a observação participante” e a premissa básica do processo de empatia, recomendado no trabalho de campo, mostraram-se, assim, tão significativos quanto a dimensão do *afeto* que possibilitou que ela refletisse sobre o lugar ocupado pelo pesquisador, como a relevância dos momentos de “comunicação não intencional”, que, em sua pesquisa, adquiriram *status* metodológico. Em decorrência disso, a participação passou a ser um instrumento de conhecimento (FAVRED-SAADA, 1990).

Ao questionar-me sobre as motivações para a produção de um certo fascínio que me dominou nos meses subsequentes, após conhecer a Waxy, passei a vislumbrar as correlações relativas às problematizações na produção de etnografias que me ajudassem a refletir sobre os desafios encontrados no trabalho de campo, tanto que, quando relato minha experiência de aproximação com o xamanismo, neste texto, eu me vejo sentada em uma noite fria no mês de outubro de 2018, em um círculo oval com pessoas totalmente desconhecidas, em um lugar ermo localizado na periferia da cidade de Farroupilha. Na sequência, dois meses após essa primeira cerimônia, eu estava imersa na escuridão da floresta amazônica, no Centro Mawa Yuxyn (Montanha dos Espíritos), cantando canções Yawanawa (*saitis*) sob o efeito do consumo de *uni* (ayahuasca)¹¹.

✕ Ao recuperar parte das lembranças vivenciadas na elaboração deste capítulo, com a premissa do “deixar-se afetar” em campo, alguns aspectos mencionados nas páginas que seguem foram dimensionados. Entre eles, cito aqueles fornecidos por intermédio da percepção, seja ela visual ou olfativa, os que desafiam a compreensão da experiência realizada de imersão – especialmente os constituídos pelos elos de um processo subjetivo e experiencial com o xamanismo Yawanawa, aqueles relativos à compreensão do campo analítico em que a pesquisa está situada. ↘

¹¹Uni (Huni) é o nome atribuído à ayahuasca pelos Yawanawa. A ayahuasca é uma palavra de origem quíchua e significa *líana dos espíritos* ou ainda cipó da alma, dos mortos (LUNA, 1986; 2005). É uma bebida sagrada psicoativa preparada, geralmente, com duas plantas, o cipó (*Banisteriopsis caapi*) e as folhas do arbusto denominado chacrona (*Psychotria viridis*). (ARAÚJO; LABATE, 2004).

Inicialmente, o convite e a curiosidade de conhecer uma mulher xamã Yawanawa notória, especialmente por *nawas*, que utilizam muitas vezes a denominação de pajé¹², serviram de combustível para sair da cidade de Santa Cruz do Sul¹³, situada na região central, e viajar para Farroupilha que fica localizada na região serrana do Rio Grande do Sul¹⁴. Até então, esse percurso tinha como intenção a possibilidade de entrevistar Waxy com o objetivo de subsidiar a pesquisa, referida anteriormente, que eu desenvolvia na época. Assim, passei a buscar informações sobre os Yawanawa e, com o tempo, percebi que a história de Waxy e de suas irmãs, que foram as primeiras mulheres a realizarem a formação xamânica destinada aos pajés Yawanawa, tinha mobilizado a minha atenção. Sua ascendência na sociedade contemporânea no âmbito do xamanismo contrasta com as narrativas que escutei em relação ao passado, no qual as mulheres Yawanawa não tinham acesso às práticas xamânicas de uma forma geral.

Nesse sentido, não era somente a história das três irmãs, mas o que estava sendo mobilizado sobre o significado da ascendência feminina para as gerações atuais e futuras gerações de mulheres Yawanawa face às inter-relações com a sociedade local e global. Waxy Yawanawa, juntamente com suas irmãs Hushahu e Putanny, fazem parte de uma geração de mulheres que têm influenciado as jovens que hoje estão se lançando como *estudantes* (aprendizes) do xamanismo e começam a viajar pelo mundo acompanhando as *comitivas* Yawanawa. Vislumbrar parte da história de vida da principal interlocutora desta tese remete-nos aos elos de narrativas já registradas em etnografias

¹²Utilizo o termo pajé a partir da denominação usual encontrada no trabalho de campo para referir aqueles que são reconhecidos como *líderes espirituais* dos Yawanawa. Ao que tudo indica o termo (pela origem Tupi) forjado nas relações com os não indígenas (com os *nawas*) passou a ser utilizado para distinguir aqueles que exerciam a liderança, tinham formação xamânica e dominavam técnicas de cura. No próximo capítulo, abordarei como o termo é utilizado na contemporaneidade, bem como realizarei uma análise tendo como interlocução as etnografias já realizadas sobre os Yawanawa e a argumentação que desenvolvo sobre a participação das mulheres no xamanismo Yawanawa, que inclui o reconhecimento do termo pajé, xamã e, mais recentemente, “guardiã”, sendo que não são excludentes. Mais recentemente, Waxy tem se identificado como Guardiã do Mawa Yuxyn.

¹³A cidade de Santa Cruz do Sul, local de residência da autora, está situada a 151,2 km da capital do Estado do Rio Grande do Sul e a 142 km da cidade de Farroupilha, local da cerimônia referida.

¹⁴O convite inicial tinha sido para a cidade de Novo Hamburgo, mas não consegui ir devido a compromissos profissionais. Quando contatei o organizador do evento, ele me informou que em todas as cidades as cerimônias estavam lotadas, mas como eu tinha ganho a participação de presente de minha amiga, referida anteriormente, meu lugar estava garantido na cidade de Farroupilha.

anteriores¹⁵, visto que os Yawanawa têm como referência central em relação ao passado o líder Antônio Luís, avô de Waxy, Ele exerceu a liderança política e xamânica até o final de sua vida. Abaixo, situo o leitor no que se refere a descendência das três xamãs a partir de Antônio Luís.

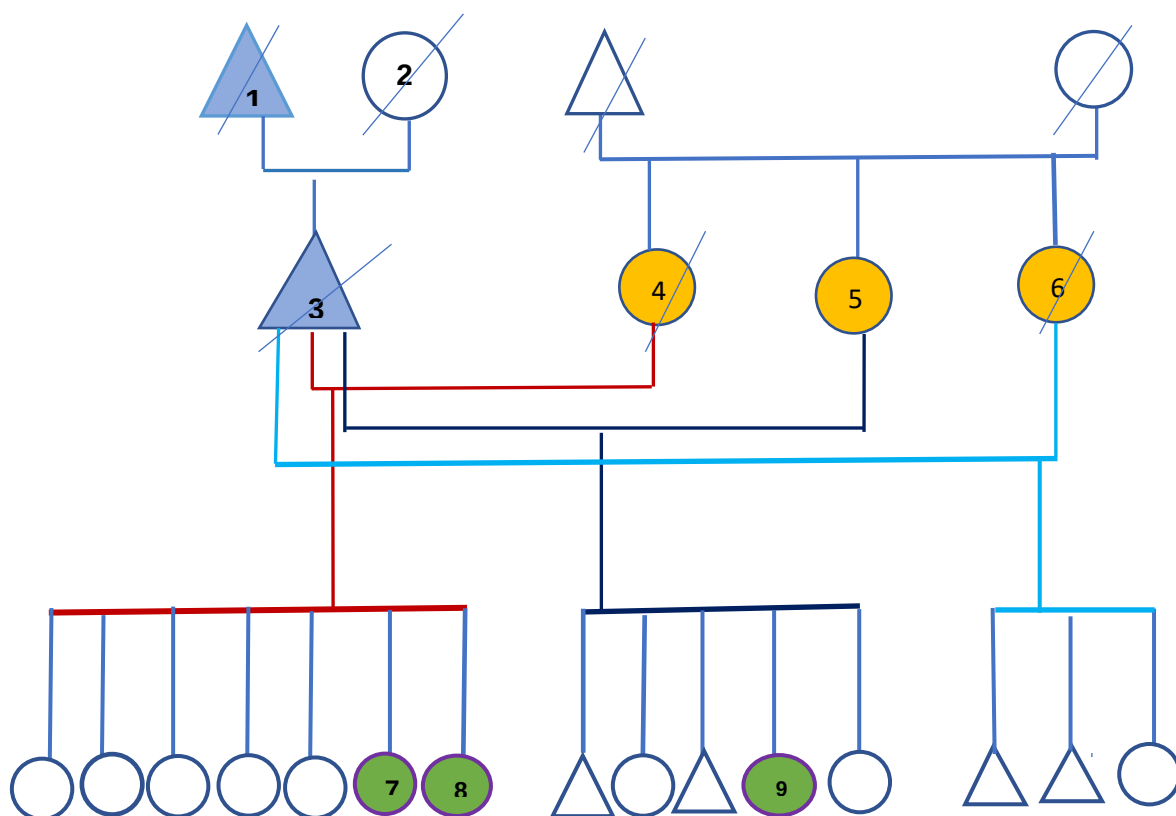


Figura 1 - Árvore genealógica (parcial) dos descendentes de Raimundo Luís a partir das uniões estabelecidas com três irmãs

Fonte: Orlinda e Waxy Yawanawa (2019).

¹⁵CARID NAVEIRA, Miguel. *Yawanawa: da guerra à festa*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, Dissertação de Mestrado, 1999. PÉREZ GIL, Laura. *Pelos caminhos de Yuve: cura, poder e conhecimento no xamanismo Yawanawa*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, Dissertação de Mestrado, 1999. Ambas são as etnografias pioneiras, que serão referidas diversas vezes ao longo desta tese, considerando a importância e a atualidade de ambas.

Legenda:

- 1- Antônio Luís (azul) – Líder dos Yawanawa, falecido, pai de Raimundo e de mais de 20 filhos de várias uniões; avô de Waxy, Putanny e Hushahu.
- 2- Angélica 1 - Mulher de Antônio Luís e mãe de Raimundo. Teve outros filhos com Antônio Luís.
- 3- Raimundo/TuiKuru (azul) - Filho primogênito (falecido) de Antônio Luís com Angélica, que sucedeu seu pai na liderança dos Yawanawa. Teve outros irmãos, entretanto eles não estão representados nesta genealogia.
- 4- Anália (laranja) - Mulher de Raimundo, mãe de Waxy e Putanny . Irmã de Maria e Angélica 2. Teve somente filhas mulheres.
- 5- Maria (laranja) - Mulher de Raimundo e irmã de Anália e Angélica 2. Mãe de Hushahu.
- 6- Angélia (laranja) - Tem o mesmo nome da primeira mulher de Antônio Luís. Mulher de Raimundo e Irmã de Anália e Maria.
- 7- Waxy (verde) - A principal interlocutora da Tese, filha de Raimundo e Anália.
- 8- Putanny (verde) - Filha de Raimundo e irmã de Waxy e Hushahu.
- 9- Hushahu - (verde) Filha de Raimundo com Maria.
- 10- Cor laranja - As três irmãs que foram mulheres de Raimundo; Cor verde - As três irmãs que são xamãs.

Waxy (Luzia) Yawanawa juntamente com suas irmãs Hushahu (Kátia) e Putanny (Raimunda) são reconhecidas como lideranças no âmbito do xamanismo Yawanawa. As três são filhas do líder indígena Raimundo Luís (TuiKuru)¹⁶, que faleceu em 2010, filho primogênito do grande líder Antônio Luís. Consta nos relatos dos mais velhos, como nas etnografias, que Antônio Luís teve muitas mulheres, assim como seu filho Raimundo que o sucedeu e protagonizou cinco uniões. Todavia, na genealogia acima, represento somente Raimundo com as três irmãs, que foram suas mulheres (1, 2 e 3) e seus descendentes, em destaque a minha principal interlocutora (Waxy) e as suas irmãs Putanny e Hushahu. Observe-se que as três irmãs que foram mulheres de Raimundo são da etnia Shawanawa (atualmente, Arara Shawãdawa também referida como Arara do Acre, Shawanaua, Shawanauá) e que Angélica, mãe de

¹⁶Tinha 81 anos quando faleceu e teve 16 filhos.

Raimundo, era Katukina¹⁷, o que corresponde à etnodiversidade dos Yawanawa (CARID NAVEIRA, 1999).

Cabe lembrar que, no diálogo com as abordagens teóricas preexistentes sobre o xamanismo, é no contexto das inter-relações com os não indígenas que grande parte da reflexão analítica sobre os dados etnográficos procede, inclusive, porque foi no âmbito desse que conheci Waxy. O reconhecimento do xamanismo feminino promovido neste texto objetiva situar o tema sem a intencionalidade de perseguir uma narrativa de referência diacrônica linear. No entanto, é necessário considerar que a visibilidade alcançada por Hushahu e Putanny, após a primeira década deste século, é significativa em nível local, nacional e global e coincidiu com o período em que os Yawanawa, em especial, muitas vezes acompanhados de familiares, começaram a estar presentes em cerimônias nas cidades marcadas pelo consumo da ayahuasca¹⁸. Tal fenômeno ao que tudo indica não está dissociado de análises da produção antropológica já realizadas, as quais abordam as múltiplas relações efetivadas pelos povos indígenas do tronco linguístico Pano, que saíram das aldeias em direção aos centros urbanos nacionais e de diversas cidades europeias, norte-americanas, russas, entre outras, para a participação ou realização de cerimônias xamânicas (COUTINHO, 2011; LABATE; COUTINHO, 2014; OLIVEIRA, 2012; MENESES, 2018).

Nas linhas que seguem neste capítulo, o leitor encontrará os primeiros indícios fornecidos por intermédio do trabalho de campo que, posteriormente, serão explorados na continuidade do texto, contribuindo, assim, para os argumentos desenvolvidos no que se refere às abordagens teóricas adotadas sobre o xamanismo. Uma dessas sugere que para compreender a ascendência do xamanismo feminino Yawanawa e a proeminência das pajés Yawanawa, faz-se necessário desenvolver um olhar apurado para o conjunto das inter-relações

¹⁷ Katukina (Pano) - do Rio Gregório, os quais têm como território a Terra Indígena Rio Gregório. O nome Katukina é um nome genérico que mais recentemente tem sido substituído por Noke Ko`í (gente verdadeira). Em meu trabalho de campo, as referências que ouvi ainda utilizam a denominação Katukina. Como meu trabalho de campo foi sediado no Centro Mawa Yuxyn, não visitei os Katukina (aldeia Sete Estrelas). Conheci somente um senhor idoso, que é casado com uma mulher Yawanawa, os mais antigos moradores da aldeia Tibúrcio.

¹⁸ Os Huni Kuin iniciaram este processo em meados dos anos 2000 e, na atualidade, “os Yawanawa dividem com os Huni Kuin o protagonismo indígena nos circuitos xamânicos contemporâneos” (FERNANDES, 2018, p. 300).

ou *alianças* construídas entre os Yawanawa ao longo do tempo com os não indígenas (os *nawas*); por isso, o destaque acima.

De outra forma, a minha percepção constituída a partir da vivência com conhecimentos, até então desconhecidos, levou-me a considerar a importância da manifestação do xamanismo na vida ordinária tanto dos Yawanawa quanto dos *nawas*, que estão em busca de conhecimentos e de aproximações com práticas, que possibilitem o autoconhecimento e a formação no âmbito da *espiritualidade*. Quando me dei conta, estava imersa em uma seara de saberes partilhados através de sons, canções, aromas, pinturas, cores, floresta, rio Gregório, das *medicinas* e do Mawa Yuxyn. Todo este universo foi fundamental para me conectar com o xamanismo Yawanawa.

1.1 Flertando com o xamanismo Yawanawa

Na primeira cerimônia Yawanawa de que participei havia um desconhecimento total do que eu encontraria. Tinha recebido algumas instruções que me foram fornecidas via aplicativo WhatsApp pelo *facilitador*, tais como: que eu deveria chegar ao local, na cidade de Farroupilha preferencialmente até às 21h, levar uma manta ou coberta, frutas ou algo de confeitaria para compartilhar no café da manhã, vestir uma roupa confortável, levar dinheiro em espécie para acertar o pagamento, caso não tivesse feito anteriormente. Também recebi informações de que seria possível sair do local somente após o término da cerimônia pela manhã.

Meu coração batia forte quando me aproximei da casa na qual ocorreria a cerimônia¹⁹, pois, apesar de ter chegado mais cedo na cidade de Farroupilha e ter me hospedado em um hotel, eu passei algumas dificuldades até encontrar o local tendo em vista a escuridão das ruas, a ausência de placas e, para completar, o sinal da Internet móvel era instável. Aliado a tudo isso, tentava dar conta da ansiedade, o medo frente ao desconhecido que eu tentava conter; no

¹⁹ No local da residência, funciona o “Shumu Terapia e Ancestralidade”.

entanto, por alguma razão, resolvi seguir adiante já que ali estava. A seguir, encontra-se o *flyer* de divulgação das cerimônias no RS:

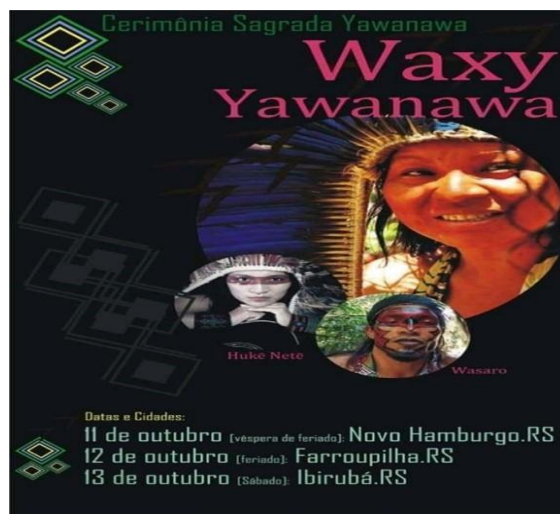


Figura 2 – Flyer da divulgação

Fonte: Hermanitos (2018).

Na frente da casa estavam estacionados alguns carros e a entrada ficava em um portão lateral de uma casa de esquina de dois andares. O imóvel, pelo que foi possível observar, era utilizado como residência e para a realização de cerimônias, o qual costuma-se nomear como uma casa mista (madeira e alvenaria). O primeiro andar foi construído de alvenaria e a parte superior de madeira ao estilo de um chalé. Adentrando o portão, encontrei várias pessoas sentadas em um pequeno espaço ao redor de uma fogueira feita no chão com troncos grossos. Cumprimentei a todos de forma a estabelecer um primeiro contato e conhecer as pessoas que ali estavam. Logo em seguida, perguntei onde poderia encontrar o *facilitador*, que ora em diante designarei de *Tigre*.

Ao encontrá-lo, apresentei-me e conversamos um pouco sobre minha intenção de conhecer a Waxy e de participar da cerimônia. Ele explicou-me que ela estava descansando e que a cerimônia da noite anterior, que aconteceu na cidade de Novo Hamburgo, fora muito intensa. Na ocasião, tive a leve impressão de que ele não se mostrou muito receptivo em me auxiliar a ter acesso à Waxy²⁰,

²⁰Na medida em que fui conhecendo o funcionamento das *cerimônias* e o quanto todos participantes desejam estabelecer contatos com os indígenas responsáveis pela condução dessas, a minha impressão inicial foi se dissipando.

o que não significa que não tenha me recebido com gentileza. Ao contrário, pois eu estava ali por uma recomendação de uma amiga em comum, quem forneceu algumas informações sobre mim. Na continuidade de nossa conversa foram passadas algumas instruções sobre os lugares disponíveis no salão, bem como me apresentou outros participantes.

Na entrada da ampla sala na qual ocorreu a cerimônia, conheci a esposa do Tigre, que é sua parceira na organização das cerimônias. Naquela noite, ela era a responsável pelo controle das pessoas que entravam no local. Assim que entrei na casa, após a área externa em que estava a fogueira, recebi orientações sobre onde deveria colocar a comida, a minha mochila e os calçados, que deveriam ser retirados. Na sequência, ela verificou se meu nome constava em uma lista disposta sobre um balcão e se estava tudo certo com o pagamento. Esse já tinha sido realizado anteriormente, pois foi cobrado \$190, 00 Reais de cada pessoa que tinha se inscrito com antecedência para a cerimônia cujo número de participantes, geralmente, é definido a partir dos objetivos de cada cerimônia e do tamanho do local.

A divulgação e as combinações que a antecederam foram realizadas pelas redes sociais. No caso específico desta, todas as vagas expiraram logo após o anúncio postado no *Facebook* pelo organizador. Esta informação eu escutei de vários participantes, inclusive de minha amiga, quem me convidou para a cerimônia. Ela garantiu minha participação na cidade de Farroupilha, o que, em princípio, me causou certa insegurança uma vez que não poderia contar com sua companhia, já familiarizada com as *cerimônias* promovidas pelo Tigre. Não era o meu caso, mas isso não foi considerado um empecilho, tendo em vista minha determinação em conhecer a Waxy.

Na ampla sala, estavam dispostos vários colchonetes e na frente dessas pequenas lixeiras de plástico, rolos de papel higiênico para serem utilizados pelos participantes, se, no caso, necessitassem *fazer limpeza*²¹, após a ingestão da *uni* (ayahuasca). Eu procurei um lugar para me acomodar, entre os poucos que sobraram, posto que cheguei quando quase todos os colchonetes já estavam reservados com mantas e cobertas colocadas sobre eles. Consegui um lugar bem próximo à porta, provocando um certo alívio, pois dada a minha

²¹*Fazer limpeza*: os efeitos como vômitos, náuseas ou diarreias no plano espiritual após a ingestão da *uni* (ayahuasca) são percebidos como parte de um processo que auxilia a cura.

dificuldade de ficar em ambientes em que a circulação do ar é restrita - e também porque fiquei imaginando que o vômito de outrem me causaria um mal-estar e na sequência eu vomitaria -, visto que todas as janelas estavam, hermeticamente, fechadas, pois a única saída do ambiente era a porta.

Do meu lado esquerdo estava sentada uma professora de uma escola infantil, que aparentava não ter 30 anos e, do lado direito, uma profissional da área da saúde de meia idade, acreditei. No geral, todas as pessoas já se conheciam de alguma forma, de outras cerimônias que são organizadas pelo Tigre e, pelo que foi possível observar, muitas delas vieram de Porto Alegre para participar dela, pois não tinham conseguido lugar na que aconteceu na noite anterior. Quase todos usavam roupas confortáveis como batas, vestidos, saias no estilo hippie-chique e calças de inspiração indiana- tailandesa (*calças Thai*). Alguns dos participantes, incluindo homens e mulheres, fumavam tabaco em cachimbos de artesanato indígena Guarani (*petynguá*) do lado de fora da casa ao redor da fogueira e vestiam mantas e casacos coloridos ao estilo tradicional andino. O cheiro do tabaco misturava-se ao ar frio da noite serrana e com as conversas animadas que antecederam a cerimônia e que perduraram por um longo tempo.

Aproveitei a longa espera para me acalmar e conversar com a jovem posicionada ao meu lado, a qual se mostrou muito receptiva comigo. Escolhi um lugar próximo à porta e de uma pequena escada circular de metal, que conduzia ao andar de cima no qual estavam os Yawanawa. Perdi o controle do tempo nesta espera. Acredito que foi depois das 23h que o Tigre desceu do andar superior já com o rosto *pintado*²² com desenhos gráficos (*kenes*), portando um cocar preto imponente. Quando desceu, circulou o salão e muitos saudaram-no com a expressão: Hihuuu!

Ele avisou a todos que a cerimônia estava prestes a se iniciar. Logo após, desceram pela pequena escada Hukê Netê e Wasaru; foi possível, então, vislumbrar a beleza física de ambos. Eles estavam com os rostos cobertos de *kene* feitos a partir da tintura do jenipapo e do urucum. A beleza estava na composição da forma de caminhar, na elegância, na altivez que eles transmitiam e nas *pinturas*. Cumprimentaram a todos com um leve curvar de cabeça e se

²²Os Yawanawa utilizam também utilizam a palavra *pintura(s)* e *desenho (s)* para nomear os *kene*.

sentaram no centro no qual um tapete e um pequeno colchão tinham sido colocados além de alguns instrumentos musicais, garrafas *pet*, contendo *uni*, e potes de cerâmica com as brasas nos quais o *sepã* foi queimado. Wasaru vestia uma calça preta e uma camiseta da mesma cor. Hukê Netê, um vestido cerimonial na forma de túnica longa e solta; ambos estavam descalços. O preto das vestimentas destacava as pulseiras e os colares coloridos de miçangas que eles usavam e que são confeccionados pelas mulheres Yawanawa.

Transcorridos cerca de alguns minutos, Waxy desceu as escadas e caminhou com a mesma leveza, que, na ocasião, observei em sua filha Hukê Netê. Ela, então, realizou uma saudação na língua Yawanawa. Estava com um vestido branco longo e na cabeça portava um majestoso cocar de penas brancas (*Vixtumayti-vixtu*), que quase alcançava o chão, contrastando com sua estatura e porte delicado. Posteriormente, descobri a importância dos cocares no movimento empreendido por eles, que ficou conhecido como “revitalização da cultura”. Seu rosto estava coberto de *kene* e os seus lábios também foram pintados de preto. Ela estava de pés descalços; caminhando lentamente pelo salão com um leve movimento de cabeça cumprimentava, de forma silenciosa, ao passar por quem estava próximo.

Ela acomodou-se entre Wasaru e Hukê Netê e conversou brevemente com o público, realizando saudações pontuais direcionadas aos conhecidos e amigos. Comentou que sua filha estava a acompanhando pela primeira vez nas *cerimônias* e que se sentia muito feliz por poder contar com ela. O tom de sua voz era pausado e suave e todos estavam atentos à sua fala. Uma espécie de veneração tomou conta do ambiente. A seguir, perguntou se todos estavam bem-acomodados e revelou que a cerimônia do dia anterior foi *muito forte*, promovendo muitas curas. Ela agradeceu a presença de todos e desculpou-se pelo fato de não saber se comunicar muito bem em Português. Sentada no pequeno colchão de pernas cruzadas, convidou Tigre e sua esposa, um amigo seu, que soube depois que era estudante universitário e que já a conhecia, e o casal de proprietários da casa para ficarem próximos. No centro, à sua frente, estavam dispostas duas garrafas de plástico com *uni*, os potes de cerâmica para o *sepã* e dois lindos *tipis* (peças feitas de ossos longos de macaco enfeitados com miçangas), para, posteriormente, *passar o rapé*, algumas velas e água. Após a acomodação de todos, ela solicitou ao Wasaru para preparar o *sepã* e

mencionou que, para o povo Yawanawa, o *sepã* é muito importante nas cerimônias.

As luzes são apagadas parcialmente e o *sepã* é colocado nas brasas para queimar; seu perfume começa a dominar o ambiente. O *sepã* é passado em cada um dos participantes de forma que todos possam usufruir de suas propriedades de purificação, captação de boas energias e proteção. É realizada uma espécie de saudação na língua Yawanawa, uma das garrafas de *uni* é aberta e Waxy toma um copo. Em seguida, sua filha, Wasaru e Tigre tomam a *medicina sagrada*, que tem a cor marrom do barro. Na sequência, cada um dos participantes recebe uma dose de *uni* - a medida é um pequeno copo de vidro praticamente cheio (aproximadamente 100 ml). Todos ficam sentados e as demais luzes são apagadas. Waxy entoia uma canção (*saiti*) na sua língua.

Respiro fundo e, passado algum tempo após ter ingerido *uni*, começo a perceber que meu coração acelerou e, apesar da dificuldade, ansiedade e medo eu tentei me acalmar e usufruir daquele momento. A cerimônia transcorreu noite adentro com diferentes momentos. Inicialmente, Waxy cantou *saitis* sem o acompanhamento dos instrumentos; depois, os instrumentos foram acionados (violão e tambores). Posteriormente, foi ofertada uma segunda dose de *uni*, ficando a critério de cada um dos participantes aceitá-la ou não. No final da noite, foi *aberta* uma rodada de rapé (*nawë/ rumê*) e, posteriormente, já próximo do amanhecer, foi disponibilizada a *sananga*²³ para os que desejassem conhecer e fazer uso dela.

Nesse período, vários participantes vomitaram, após o efeito da *uni*; posteriormente, fiquei sabendo que esses²⁴ são designados como *força*. Ou seja, após a *força*²⁵ se manifestar no corpo, muitos se levantaram e foram ao banheiro vomitar e, em algumas situações, receberam ajuda do Tigre, que circulava entre os participantes.

²³ Colírio cujo princípio ativo é a Ibogaína, utilizado no passado para ampliar a visão dos caçadores e na atualidade é uma das medicações da floresta/medicinas sagradas. É recomendado para ampliar a percepção e visão do ambiente e para curar enxaquecas.

²⁴ Potência da medicina sagrada/da floresta.

²⁵ “*Estar na força*”: caracteriza um estado xamânico em que a potência da *uni* (ayahuasca), ou de outras substâncias, manifesta-se de forma a produzir curas, potencialidades de comunicação e aprendizados recebidos por intermédio das *mirações*.

As canções provocaram em mim um impacto auditivo-emocional surpreendente, dada a beleza da sonoridade das vozes femininas²⁶ de Waxy e de Hukê Netê, as quais reverberaram toda a noite no ambiente de forma a me conduzir por caminhos a serem descobertos, propiciados pelas *medicinas*²⁷, naquele momento, voláteis como a fumaça do *sepã*, intensas como o seu perfume inebriante e potentes na condução do conhecimento e cura. Afinal, este era o objetivo que congregava muitos dos participantes da cerimônia naquela noite fria.

No amanhecer, após o término, foram compartilhados o que cada um trouxe de alimento em uma espécie de café da manhã coletivo. Tive a oportunidade de conversar brevemente e me apresentar à Waxy, que estava cercada por muitos dos participantes que desejavam conversar com ela. Depois de tomar um café preto, me despedi das pessoas e retornei ao hotel no qual estava hospedada. Quando entrei no quarto do hotel, observei que eram quase oito horas da manhã. Não sei quanto tempo fiquei acordada, pois foi necessário lidar com um turbilhão de emoções.

A partir dessa experiência conjugada, minha participação posterior em outras cerimônias promovidas pelos Yawanawa com acesso às *medicinas da floresta* como *uni* e rapé, por exemplo, passei a considerar que “ser afetada” no trabalho de campo representava, em parte, um processo individual de entrega subjetiva-experiencial de aproximação com o xamanismo. Este fio condutor tênue já estava presente quando comecei a sentir os efeitos da *uni* no meu corpo durante a cerimônia, que vão desde o amortecimento e formigamento, até a sensação de me ver fora do corpo sem perceber o quanto eu estava travando uma luta árdua com o medo, que me impedia de me entregar à experiência e fluir no conhecimento proporcionado pelas *medicinas*. Percebi na cerimônia acima descrita que, nos momentos em que não relaxei, os batimentos cardíacos

²⁶Até aquele momento, eu não tinha a menor noção da importância das canções nos rituais e os seus significados na condução das curas.

²⁷O termo *medicinas* (*medicinas da floresta* ou *medicinas sagradas*) é amplamente utilizado em contextos do xamanismo urbano e por indígenas da região amazônica, especialmente no Brasil, entre eles os da etnia Pano como os Huni Kuin e os Yawanawa. No caso dos Yawanawa, inclui um conjunto de substâncias conhecidas como: a *uni*, o *muká*, a *sananga*, o *rapé* (*nawê/rumê*) e o *kapum* (“vacina do sapo”), entre outras. No ano de 2018, a revista *Horizontes Antropológicos* do PPGAS/UFRGS publicou dois textos sobre as “medicinas da floresta”, em especial as dos Huni Kui. A este respeito ver: MENESES, G. *Medicinas da Floresta: conexões e conflitos cosmo ontológicos*. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, v. 24, n. 51, maio/ago. 2018, p. 229-258.

aceleraram e senti fortes enjoos. Saí desse estado quando voltava a me concentrar nas canções e na profusão de cores e imagens, que emergiam quando eu fechava os olhos. Portanto, o que aqui denomino de *entrega* exprime, por um lado, o sentido de adesão individual voluntária à experiência a qual compõe parte do que possa ser considerada uma imersão e expõe a densidade do tema na etnografia em que as substâncias consideradas psicoativas estão presentes.

Posteriormente, fui descobrindo que parte das experiências xamânicas relatadas com a *uni* reportam às *mirações*²⁸, um estado associado às curas e à aprendizagem espiritual, sendo ambos os processos indissociáveis na maioria das vezes, tema profícuo já abordado em etnografias, que retratam as religiões ayahuasqueiras brasileiras como Santo Daime, União do Vegetal e outras congregações urbanas de caráter terapêutico-espiritual descritos como ayahuasqueiras ou neoxamânicas (LABATE, 2004).

Se considerarmos que “a escrita etnográfica cria um segundo campo”, conforme ressalta Marilyn Strathern (2017, p. 312), e que a relação entre esses dois campos é complexa por diversos motivos, entre eles o fato de o pesquisador ter de administrar diferentes ordens de fenômenos fornecidos pela observação e pela análise, após o retorno do campo. Isso constituiu-se em um amplo debate na área da Antropologia. Na realidade, o reordenamento da minha pesquisa tem sido constante e abarcar os diferentes novos elementos que surgiam, desde a minha estadia no Centro Mawa Yuxyn, colocavam-me em constante alerta, dada a dinâmica permanente do estudo. Primeiro porque a imprevisibilidade da pesquisa rompeu com uma espécie de imaginário preconcebido sobre as metodologias de um roteiro construído antes da viagem, que se mostrou ineficaz. Por exemplo: perseguir a ideia de que deveria visitar todas as aldeias Yawanawa e compreender as especificidades e o modo de vida de cada localidade. Não que isso não seja relevante, todavia a dinâmica inscrita nas relações sociais vivenciadas no período em que estive no Mawa Yuxyn evidenciou-se fértil e foi delineando o foco da minha pesquisa, que não estava circunscrita ao território

²⁸Mais adiante no texto exploro o assunto, pois os Yawanawa utilizam a palavra “miração”, sendo atribuído ao mestre Irineu o emprego do termo a partir dos preceitos do Santo Daime. A este respeito Beatriz Caiuby Labate menciona: “A miração é o estado visionário do chá. Num sentido mais amplo, significa todo o efeito obtido a partir do seu consumo; equivale mais ou menos a *trabalhar espiritualmente*” (2004, p. 309).

dos Yawanawa. Ou a meta de dar conta do estudo de uma totalidade de uma “cultura” e poder traduzir algo sobre as especificidades dos Yawanawa. Apesar de muitas vezes ter escutado explicações do tipo: “é a nossa cultura” na forma de objetivação, o que requer atenção analítica a ser explicitada posteriormente, quando alguns dos Yawa que conviveram comigo recorriam para explicar o porquê de certa ação ou prática quando eu lançava alguma pergunta sobre um tema. O que eu quero dizer é que correr das armadilhas de reificação do conceito de “cultura” tem se constituído em uma tarefa árdua, considerando atual a crítica lançada pela autora acima mencionada de que as reificações mais poderosas nos últimos tempos são os conceitos de “cultura” e “sociedade” por se comportarem como se fossem coisas (STRATHERN, 2017, p. 326). Assim, quando destaco as possibilidades de estabelecimento de conexões, procuro perseguir as vertentes analíticas do conhecimento relacional, que denotam aproximações com formas de agir e de se expressar no mundo evidenciadas pela alteridade, mesmo correndo o risco de mencionar o óbvio.

O que experienciei, nesta primeira cerimônia Yawanawa, foi determinante para a definição da minha pesquisa, talvez pelo fato de não ser considerada uma *ayahuasqueira*, até mesmo porque meu contato anterior com a *ayahuasca* tenha sido esporádico. Tentei compreender por intermédio da *miração* que tive e a qual demorei muito tempo para elaborar, relatar e escrever, depois que retornei ao hotel naquela manhã.

No momento em que tive a sensação de ver meu corpo em uma espécie de alternância em que podia sentir que tinha me afastado dele (o corpo), eu olhei para o lado e enxerguei uma ave de porte médio molhada olhando-me. Abri meus olhos várias vezes na tentativa de tentar “sair” deste estado, pois uma sensação profunda de solidão estava presente. Quando fechava novamente minhas pálpebras, todavia, ali estava ela fixando seu olhar em mim ou sobre a sensação mais próxima do pronome da primeira pessoa do singular. Foi extremamente perturbador, uma vez que não conseguia perceber onde estava. Depois, encontrei-a novamente voando majestosamente de uma margem à outra do Rio Gregório em um dia ensolarado, o que me levou a acreditar que estava entrando no território Yawanawa. A seguir, na Figura 3, as cinzas do *sepã*, que é utilizado nas cerimônias:



Figura 3 - Pote do Centro MawaYuxyn utilizado para queimar o *sepã*

Fonte: Foto da autora (2019).

1.2 Aportando na cidade de Cruzeiro do Sul e na Vila de São Vicente

Quando passava da meia-noite, ocasião em que desci do avião no aeroporto na cidade de Cruzeiro do Sul (Acre), no dia 21 de janeiro de 2019, lembrei-me do aroma do *sepã*. Vi-me envolvida pela brisa levemente fria e suave que trazia consigo o cheiro do mato e o frescor das folhas úmidas, que me acompanharam na jornada que ali se iniciava na floresta amazônica. Respirei fundo de forma a sentir o frescor do aroma. Estava cansada, pois embarquei às 17h na cidade de Porto Alegre, com conexão em Brasília, e tivemos de ficar mais de uma hora à espera dentro do avião, tendo em vista que uma passageira estava passando mal e foi necessário acionar o atendimento médico. Além disso, quando o voo chegou à capital Rio Branco, enfrentei mais uma longa espera.

No aeroporto, estava a Paty (Patrycia Braun) com um largo sorriso no rosto acompanhada do filho do proprietário do hotel em que ficamos hospedadas na cidade de Cruzeiro do Sul. Ela desembarcou um dia antes, procedente de São Paulo, e estava aguardando minha chegada para viajarmos juntas ao encontro de Waxy e sua família. Nos conhecemos pela Internet por intermédio

da Waxy, quem me colocou em contato com ela quando soube da confirmação de minha viagem até o Acre, naquele mês de janeiro. Formada em Nutrição, Paty é professora. Ela conheceu Waxy no mês de novembro em uma cerimônia na cidade de Jundiaí, município em que reside no Estado de São Paulo. Quando soube que eu estava indo para o Mawa Yuxyn, considerou ser uma boa oportunidade realizarmos juntas o percurso de Cruzeiro do Sul até a Terra Indígena Rio Gregório. Ela organizou-se para passar 10 dias na floresta com os Yawanawa determinada a realizar uma *dieta*.

As tratativas com Waxy para viabilizar minha viagem iniciaram-se após as conversas que tivemos durante o período que passamos juntas na praia²⁹, em que manifestei meu interesse de pesquisa. Assim, no dia posterior à primeira conversa expliquei-lhe novamente os meus objetivos no que se referia a conhecer o xamanismo realizado pelas mulheres e, naquela ocasião, Waxy reagiu positivamente sobre minha intenção de pesquisa. Foi enfática em dizer que eu receberia uma formação espiritual e que isso, em sua concepção, era o que ela considerava importante. Explicou-me longamente algumas das possibilidades que eu tinha, se tudo desse certo quanto aos planos de realizar minha pesquisa, e que mesmo que eu não fosse realizar nenhuma *dieta* eu deveria ter claro que teria que colaborar com as despesas de alimentação, transporte e o que fosse necessário, considerando o tempo que pretendia ficar por lá. Alertou-me que o período que eu desejava ir não era o melhor devido à intensidade das chuvas. O período de maior atividade pluviométrica na região amazônica ocorre entre os meses de novembro a março, sendo popularmente conhecido como o “inverno amazônico”.

As combinações para a viagem transcorreram ao longo do mês de novembro com Waxy e, posteriormente, também com Paty, sendo realizadas via Internet. O que significava inicialmente a possibilidade de ter companhia e estrategicamente dividir as despesas com o transporte até a beira do Rio Gregório, acabou se transformando em uma valiosa amizade devido às trocas efetivadas durante os escassos dias em que estivemos juntas. Após as apresentações no saguão do aeroporto da cidade de Cruzeiro do Sul e algumas horas de sono no Swamy Hotel, acordei-me às 6h da manhã com uma bela vista

²⁹Xangri-lá, Litoral Norte do RS.

para o Rio Juruá, que contorna parte da cidade de Cruzeiro do Sul. O barulho das pequenas embarcações que navegam pelo rio, as conversas ao longe, a cantoria dos passarinhos e a brisa úmida da manhã anunciavam-me o início do dia e do deslocamento que eu tinha realizado, posto que a paisagem, a sensação térmica e os odores me informavam de um Brasil que eu desconhecia. Abaixo, temos uma imagem do rio:



Figura 4 - Vista do Juruá, Cruzeiro do Sul

Fonte: foto da autora (2019).

No café da manhã, com a descoberta dos sabores locais, eu e a Paty estabelecemos algumas combinações sobre a melhor forma de transporte para chegarmos ao Rio Gregório. Acabamos optando pela viagem de ônibus, tendo em vista que os funcionários do hotel mencionaram que era uma viagem tranquila. Então, seguimos para a rodoviária de forma a embarcar no ônibus da Viação TransAcreana. Nas comunicações que tivemos com Waxy, antes de embarcarmos para o Acre, foram-nos repassados contatos com motoristas que realizam a viagem até a beira do Rio Gregório, na medida em que Waxy considerava perigoso, especialmente, para quem não conhece a região, utilizar o transporte de ônibus. Entretanto, como a Paty chegou um dia antes, combinamos de checar a possibilidade de irmos de ônibus até as proximidades do rio.

O percurso até a Vila de São Vicente durou cerca de três horas e meia pela BR-364, que liga Cruzeiro do Sul a Rio Branco, capital do Estado do Acre. Até chegar ao nosso destino, o ônibus parou em diversas localidades ao longo da estrada, possibilitando o desembarque de passageiros em um restaurante de beira de estrada por cerca de 15 minutos para quem desejasse tomar café ou alimentar-se.

Desembarcamos em uma parada da estrada próxima do acesso à vila, abaixo de chuva e com as bagagens, que, apesar de terem sido cuidadosamente pensadas quanto ao que tínhamos de levar, acabaram se constituindo em um peso extra já que carregamos quatro pacotes de água mineral. Meus itens incluíam roupas apropriadas para o clima da floresta, botas de chuva, capa de chuva, rede, barraca, entre outros indispensáveis como repelentes, lanternas, faca, cordas, papel higiênico, câmera fotográfica, mochila, cobertas e cadernos de anotações. Um arsenal de itens, que foram recomendados pela minha amiga Íris e por conhecidos e amigos que já tinham realizado viagens para as aldeias indígenas da Amazônia.

Até nossa chegada à Vila de São Vicente, não contávamos com a informação de quem iria nos levar à Terra Indígena do Rio Gregório, pois havia mais de duas semanas que a nossa anfitriã e a sua família estavam incomunicáveis devido ao fato de que, naquele período, não havia ainda Internet no Centro Mawa Yuxyn³⁰. Somente duas aldeias, naquela ocasião, tinham acesso à Internet e a comunicação ocorria quando Waxy se deslocava até a aldeia Mutum ou à cidade de Tarauacá. Ficamos com os nossos pertences esperando nesta localidade em uma pequena casa de comércio local, que vendia lanches e bebidas na rua central, de forma a lembrar um filme antigo em rotação de câmera lenta porque eu tinha a impressão de que o tempo custava a passar provavelmente pela ansiedade que antecede a espera e a expectativa de que tudo transcorresse conforme o que tinha sido combinado, pois não tínhamos pensado em um plano alternativo no caso de termos de passar a noite ali.

A Vila de São Vicente que conheci era composta por uma rua central que se estendia até as margens do rio, local de desembarque e de onde saem os

³⁰Após a finalização da construção das casas e melhorias da infraestrutura do centro, em 2020 foi instalado o acesso à rede (via sinal de satélite), oportunizando a comunicação, especialmente, durante a pandemia.

barcos de motor de rabeta conhecidos como *voadeiras*, que transitam continuamente pelo Rio Gregório. Nesta rua central, encontramos pequenas casas de madeira pintadas com cores vibrantes de amarelo e azul, as quais comercializam desde produtos alimentícios a utilidades domésticas como baldes e panelas de alumínio, que ficam dispostos e pendurados no teto desses estabelecimentos comerciais. Muitos ribeirinhos que, em sua maioria, vestem-se de forma simples com bermudas e calçam chinelos de dedos ou botas de borracha transitam pela rua central na qual cães magros farejam à procura de comida. Outros ficam conversando defronte às casas de comércio local, sendo possível escutar o sotaque acreano forjado nas relações interétnicas.

Muitas vezes, era necessário prestar atenção redobrada às conversas, pois, geralmente, os ribeirinhos falavam muito rápido e fazendo uso de expressões locais desconhecidas para quem não é residente ou não está habituado com o sotaque. São essas pessoas que logo percebem a chegada dos que não pertencem ao local, especialmente de outros brasileiros e dos *gringos* (estrangeiros), que costumam passar por ali para ir até as aldeias³¹. Na sequência, pode-se observar o comércio local:



Figura 5 - Casas da Vila de São Vicente localizada ao lado da BR 364 entre o município de Tarauacá e Cruzeiro do Sul no Acre

Fonte: Foto da autora (2019).

³¹Adoto no texto o termo *aldeia* empregado pelos Yawanawa para referir os distintos povoamentos construídos ao longo da Terra Indígena do Rio Gregório. Entretanto, vale lembrar que a terminologia foi forjada no processo colonial e, no período em que realizei, a pesquisa não identificou uma denominação nativa que pudesse significar aldeia - como local coletivo de coabitação.

Posteriormente, fui alertada pelos Yawanawa de que não deveria ter vindo de ônibus, pois não consideravam seguro ficar esperando nesta vila. A justificativa fornecida foi de que a localidade não pertencia ao território indígena sobre o qual exerciam controle e que, segundo eles, existia muita violência na Vila de São Vicente. Quando chegam os grupos de estrangeiros³² ou mesmo os grupos de brasileiros que vão para as aldeias para participar dos festivais, eles recomendam que não viajem de ônibus e não fiquem muito tempo na localidade.

Supus que, além dos cuidados que os Yawanawa têm com as pessoas que visitam as aldeias, talvez seja possível intuir a existência de uma animosidade velada entre os Yawanawa e os ribeirinhos. Quando perguntei para o atendente do comércio se ele conhecia as aldeias, respondeu-me que não conhecia e que tampouco tinha vontade de conhecer, enunciando sua fala com um certo tom de desdém como quem quer passar uma mensagem de desprezo. As impressões que encontrei neste lugar, que delimitam a passagem até a entrada que conduz ao território Yawanawa pelo Rio Gregório, sorrateiramente, atestavam meu olhar que enxergou brasileiros esquecidos do Poder Público e que ali viviam em uma temporalidade cadenciada pelos que chegam e pelos que embarcam. Entretanto, estas impressões alertavam para a gama de preconceitos a que os moradores desses vilarejos estão submetidos, considerando as promessas preestabelecidas de um futuro que não chega, pois aquele “progresso” fornecido por uma concepção de urbanidade instalada por padrões europeus e pelos colonizadores, nunca chegou e os arranjos caóticos dos traçados das ruas foram seguindo de acordo com as necessidades locais. Semelhante a isso são os estereótipos, ainda presentes, que insistem em reificar os povos ameríndios como seres do passado, que andam seminus, portando arco e flecha.

O tempo de nossa espera, após quase duas horas, terminou quando avistamos de longe a chegada de HuKê Netê Yawanawa com Panã e a filha pequena do casal, que se chama Waxy (recebeu o nome como forma de

³²Ao longo do ano, algumas aldeias organizam vivências culturais para os não indígenas, que são concebidas por agentes locais em parceria com as associações indígenas, sendo que tais atividades se constituem em fonte de renda para as aldeias. Por ocasião dos festivais, conhecidos como Mariris, muitos estrangeiros e brasileiros chegam à Vila de São Vicente embarcam para a aldeia que sedia o festival.

homenagear a avó, sendo carinhosamente chamada de Waxyzinha). Vislumbrei uma linda menina-mulher, que, com seu porte altivo, nos recebeu com tranquilidade. Assim, depois da felicidade de nosso reencontro com HuKê Netê, nos informou: “Vocês vão *subir* o rio com Panã e eu vou ficar alguns dias na cidade”. Nesse caso, ela se referia a Tarauacá, o município mais próximo da Terra Indígena do Rio Gregório no qual algumas famílias residem e recebem seus parentes. Alguns dos Yawanawa, como é o caso de Waxy, que já morou em Tarauacá, mantêm a residência que é utilizada pela família. Nesta breve conversa, ficamos sabendo que iríamos direto para o Mawa Yuxyn e que eles haviam saído de lá ao amanhecer para poderem chegar naquele horário. Como já tinha transcorrido um certo tempo que tínhamos conversado com nossa anfitriã e combinado a data que chegaríamos, eu estava em dúvida se ela lembraria do exato dia da nossa viagem, pois quando ela tinha acesso à Internet, muitas vezes, não conseguia responder a todas as mensagens acumuladas de dias ou até semanas³³. Entretanto, tudo transcorreu bem, dadas as distâncias percorridas e a ausência temporária de comunicação.

1.3 Subindo o Rio Gregório

O barco movido pelo motor de rabeta com estrutura e casco de metal fabricado na cidade de Cruzeiro do Sul, foi reabastecido com gasolina comprada no local que é vendida em grandes galões de plástico transportados até a Vila de São Vicente para a venda e o abastecimento das embarcações. Panã, após reabastecer o barco, chamou-nos para entrarmos na pequena embarcação. Caminhamos, então, até a beira do rio. Ele nos ajudou a colocar as bagagens e a subir no barco que estava preso por uma corda na ribeira. Ainda chovia quando embarcamos e havia muito barro na beira do rio de forma que tivemos de exercitar um certo malabarismo para não cair, uma vez que o chão estava escorregadio. Naquele momento, a mochila cargueira e mais uma sacola de rodinhas de tamanho médio começaram a me incomodar pelo peso e,

³³A comunicação de Waxy é realizada, na sua totalidade, pela rede (aplicativo What'sApp).

constantemente, eu me perguntava sobre o sentido de trazer tantas coisas apesar de tudo ter sido cuidadosamente organizado e pensado de acordo com a sua utilidade. A seguir, fotografia do barco utilizado:



Figura 6 - Vista do Rio Gregório e do barco de motor de rabeta, principal meio de transporte das aldeias Yawanawa.

Fonte: Foto da autora (2019).

O Rio Gregório é um afluente do Rio Juruá, rio que nasce no Peru, atravessa o estado do Acre e deságua no Rio Solimões. Tem o comprimento de 350km, sendo que a Terra Indígena Rio Gregório fica localizada na parte Sul do rio. A viagem pode durar de 4 a 6 horas ou mais até as aldeias, pois tudo depende das condições do motor e da época do ano, o que influi nas condições do trânsito no rio devido aos troncos das árvores que caem nas águas, formando os *balseiros*. Panã avisa-nos que vamos *subir* o rio já que estávamos nos locomovendo no sentido contrário à correnteza. Nos meses de janeiro-fevereiro, chove muito e o volume da água acumulado é maior, fazendo com que a navegação tenha uma maior fluidez e foi o que aconteceu na nossa *subida*, conforme a expressão local.

No percurso, aceitei as folhas de coca que me foram ofertadas por Panã para mascar e comecei a imersão no verde da floresta, que nos envolve pelos dois lados na sua extensão de forma a entrarmos em um corredor suntuoso e verde. O Gregório é um rio estreito e sinuoso com as suas margens repletas de árvores em quase todo o trajeto, muitas das quais caem dentro do rio nesta época do ano devido ao assoreamento de suas margens, que podem ocasionar a interrupção do trânsito dos barcos, o que é relativamente comum no período

de chuvas. Não posso dizer que a paisagem não seja linda, mesmo querendo evitar o romantismo; não ficamos imunes ao esplendor do verde e do frescor que inundam o ar. A chuva cessou tendo transcorrido cerca de uma hora e retiramos nossas capas de chuva para enfrentarmos um sol escaldante. A roupa gruda na pele e se mistura com o suor inevitável devido às roupas que temos de usar – calças compridas e mangas longas – para não sermos devoradas pelos mosquitos quando o pequeno barco diminui a velocidade ou para no caminho, seja para reabastecer ou desviar de algum tronco grande que caiu dentro do rio, dificultando a passagem. Abaixo, duas imagens de satélite da Terra Indígena Rio Gregório:

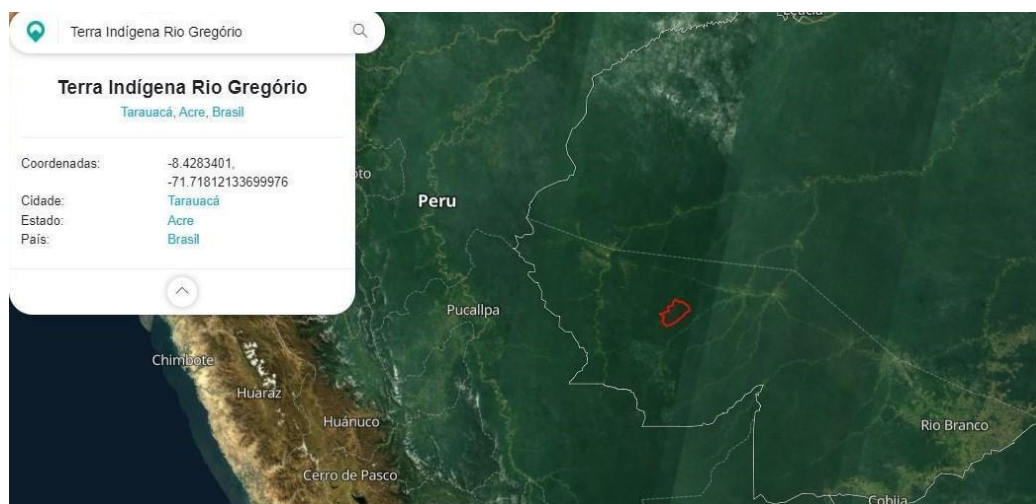


Figura 7 - Mapa I da Terra Indígena do Rio Gregório e suas coordenadas

Fonte: Gosur Maps- Satélite 2021 (satellite-map.gosur.com/pt/?ll=-8.890331556091198,-71.45786562568742&z=5.7875931319263785&t=satellite)

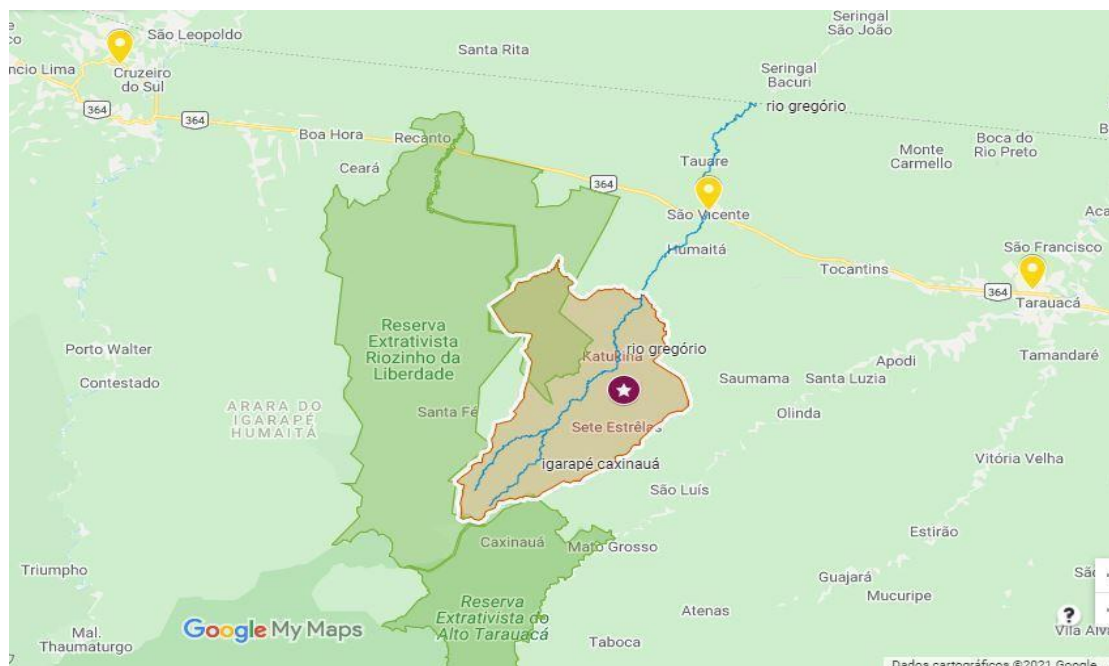


Figura 8 - Mapa II adaptado da Terra Indígena Rio Gregório dos municípios mais próximos da TI e da Vila de São Vicente

Fonte: CPI ACRE- Terras Indígenas do Acre (Terras Indígenas do Acre - Comissão Pró-Índio do Acre (www.cpiacre.org.br) (2021).

Portanto, *subindo* o Gregório, conforme o uso local, a partir da Vila de São Vicente, já referida, localizada no ponto em que o rio cruza a BR 364, seguimos em direção ao território Yawanawa. Não percebi o tempo, creio que foram quase duas horas quando avistamos a primeira aldeia Matrinxã (Matrinchã). Ao longo do Rio Gregório estão localizadas nove aldeias que fazem parte da TI Rio Gregório³⁴. Na sequência, temos as seguintes aldeias: Matrinxã, Amparo, Yawarani, Sete Estrelas (antiga aldeia Katukina)³⁵, Tibúrcio, Escondido, Mutum, Nova Esperança e a Aldeia Sagrada (o antigo seringal Kaxinauwá/Caxinauá). O Centro Mawa Yuxyn fica localizado entre a aldeia Tibúrcio (aldeia mais próxima do Centro) e a aldeia Escondido. A seguir, pode-se verificar o mapeamento das aldeias:

³⁴A Terra Indígena do Gregório (Katukina Pano e Yawanawa) é demarcada e tem a extensão de 187, 400 ha. Conta com uma população segundo os dados de 2016 de 942,00 pessoas, sendo que as lideranças Yawanawa mencionam cerca de 1000 pessoas ou mais que hoje vivem na TI. (SESAI; CPI-ACRE, 2016).

³⁵ Na atualidade, somente algumas famílias Katukina residem na aldeia Sete Estrelas. Grande parte das famílias migrou para o Igarapé Apiuri na TI do Rio Gregório, onde provavelmente está sendo *aberta* outra aldeia. Não acessei maiores informações sobre esse assunto. Assim, mantenho as aldeias que foram indicadas pelos meus interlocutores.



Figura 9 - Aldeias da TI Rio Gregório e o Centro Mawa Yuxyn. A primeira aldeia no sentido de quem embarca na vila de São Vicente é Matrixã e a última a Aldeia Sagrada.

Fonte: Foto da autora do Rio Gregório (2019).

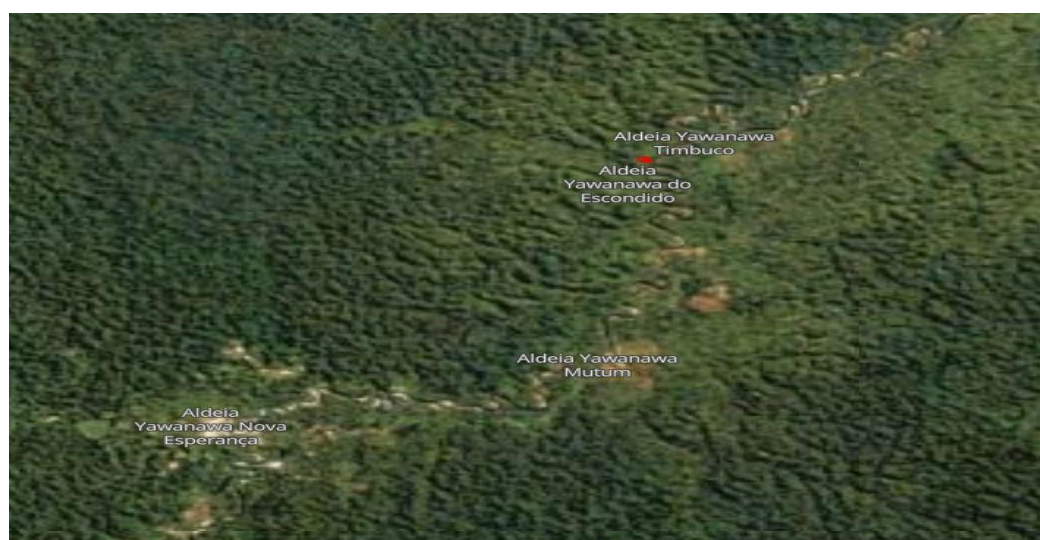


Figura 10 - Mapa III adaptado a partir da imagem de satélite. O ponto vermelho indica a localização aproximada do Centro Mawa Yuxyn

Fonte: Gosur Maps (2021).

Panã é um exímio e experiente navegador, como muitos jovens Yawanawa, que aprendem a conduzir os barcos com motor de rebeta com destreza e muita habilidade. Para isso é necessário ter familiaridade com o rio, seus *balseiros*, as suas inumeráveis curvas, percursos de forma a identificar as possíveis paradas seja para abastecer ou descansar e tomar um banho, o que requer o reconhecimento do território. Como o Rio Gregório é um rio estreito e sinuoso, pode ocorrer acidentes em que os barcos colidem nas curvas; é preciso, assim, estar sempre atento para desviar de embarcações que porventura venham em sentido oposto. A navegação dos barcos é uma atividade masculina exercida pelos meninos desde muito cedo, pelo que foi possível observar. Geralmente, na proa, os meninos ficam próximos ao responsável pela condução e ajudam o condutor. Os percursos entre aldeias são momentos de brincadeiras jocosas, cumplicidade, risadas que foram sendo reveladas na medida em que passavam a conviver comigo. Quando transportam os *nawas* são gentis e mencionam os lugares do trajeto. Dessa forma, fomos *subindo* o rio com Panã, que conversava conosco e nos indicava as aldeias quando passávamos por elas. Entretanto, era visível o seu cansaço, pois navegara desde a madrugada e teve de retornar no mesmo dia, sem a oportunidade de descansar.

Com o tempo fui conhecendo esse jovem condutor, um pai amoroso e muito ativo na construção do Mawa Yuxyn, sempre disposto a ajudar e com paciência para responder a algumas das minhas perguntas. Durante o trajeto, sempre que possível, ele perguntava sobre São Paulo³⁶, pois manifestou que gostaria de conhecer essa cidade, assim como muitos dos jovens Yawanawa. Já no que se refere ao Rio Grande do Sul, ele tem algumas informações esparsas como as dos principais times de futebol, o que me chamou a atenção, posto que o futebol é uma das paixões dos meninos e jovens que se divertem jogando, geralmente nos finais de semana e, ao longo do ano, promovem campeonatos entre os times das aldeias.

Depois de algumas paradas e quase seis horas sentada com o que restou de minha coluna, escutamos a saudação de Panã (Hihuuu!), avisando que estávamos chegando ao Centro Mawa Yuxyn (Montanha dos Espíritos).

³⁶Posteriormente ao meu retorno, fiquei sabendo que, no mês de agosto de 2019, Panã acompanhou Hukê Netê em algumas cerimônias que ela realizou em São Paulo. Foi a primeira vez que Hukê Netê conduziu uma cerimônia sozinha (sem a presença da Waxy).

Descemos do barco com uma certa dificuldade devido à quantidade de barro argiloso escorregadio acumulado na beira do rio e encostas, afundando nossos pés no barro. Assim, as botas de borracha, nesse período do ano, são importantes, mas, na ocasião, ainda estávamos calçando tênis e os pés afundavam na areia argilosa. Ele nos informou que não era necessário carregar as nossas bagagens, pois ele mesmo as carregaria até a casa na qual nossas redes seriam colocadas. No momento, eu não imaginava que teria de subir uma trilha íngreme aberta no meio da plantação de milho e de macaxeira para encontrar nossos anfitriões. Olhei e pensei: Vamos lá! Imediatamente comecei a rir ao olhar para a Paty, pois ambas estávamos cansadas, mas ainda na adrenalina. Chegamos ao cume onde encontramos Waxy Yawanawa e Wasaru, que nos receberam com um sorriso acolhedor. Conhecemos o *shuhu*, uma bela e imponente construção, ainda em obras, e a deslumbrante vista para as copas das árvores e do Rio Gregório. Waxy abraçou-nos e confidenciou-nos que estava em dúvida se era esta semana ou na subsequente a nossa chegada, mas que estava feliz com a nossa presença. Explicou-nos que sempre no final da tarde ela estava por ali para observar a construção do prédio.

Respirei o ar puro da floresta e senti o cheiro de terra com inúmeras combinações dos aromas das folhas que a brisa conduzia até onde estávamos. Também passei a escutar alguns sons diferentes de pássaros que nunca havia escutado. Mal conseguia prestar atenção no que Waxy dizia, já que estava imobilizada pela beleza daquele momento translúcido com os diversos tons alaranjados que compõem um belo entardecer aliado à sinfonia dos inúmeros sons dos pássaros ³⁷.

Hoje, percebo que, de alguma forma, esta memória sensorial-olfativa continua presente e a intencionalidade de recuperá-la aqui me parece propositiva tendo em vista o objetivo de tensionar a narrativa etnográfica de forma a evitar o colonialismo e suas reificações na escrita; de certa forma significa admitir as limitações da escrita etnográfica. Neste sentido, é instigante a crítica ao construtivismo e ao modo representacional de conhecer, os quais se contrapõem o sujeito ao objeto do conhecimento. Por extensão, produzem uma

³⁷ O Estado do Acre tem um fuso horário de duas horas de diferença do horário oficial de Brasília. Nos meses de janeiro-fevereiro de 2019, foram três horas de diferença devido ao horário de verão.

espécie de deslocamento em relação ao ambiente como se o mundo fosse externo a nós. Construímos uma representação do ambiente com externalidade, esquecendo-nos de senti-lo. Tal crítica é exemplar, especialmente, quando Tim Ingold (2000), no capítulo *Globes and spheres: the Topology of Environmentalism*, propõe uma reflexão sobre as imagens do globo na linguagem do espaço contemporâneo e o seu uso como caracterização do ambiente. Ele sugere que a noção de ambiente global sinaliza um processo de separação entre “nós” do domínio da experiência vivida tendo em vista que para conhecer o mundo passamos a operar com a reconstrução cognitiva do observador externo, que observa a superfície e aprende a representar aquilo que observa na forma de um mapa (INGOLD, 2000).

O autor acima mencionado estabelece uma analogia entre a imagem do globo presente na mente e no imaginário de quem passou por uma escolaridade ocidental, com a visão do astronauta que observa o globo da janela de uma aeronave, ou seja, o mundo como objeto de contemplação (INGOLD, 2000). Argumenta que o ambiente global tal qual representado acima é um mundo separado da vida, o que significa que conhecer o mundo e, por correlação, agir sobre o mesmo passa a ser uma questão de reconstrução cognitiva. O mundo passa a ser uma espécie de tábua rasa pré-formada, que pressupõe um mundo já constituído (INGOLD, 2000).

A visão da floresta e do Rio Gregório a partir de um mapa por analogia pode provocar *a priori* uma dissociação em relação ao ambiente. A grandiosidade da floresta amazônica, nesta região do Acre, vista a partir das imagens de um drone nas áreas preservadas, revelava um imenso tapete verde. Isso pode ofuscar a tragédia cotidiana, que tem assolado os povos ameríndios ao longo dos séculos, assim como se distancia dos elementos do ambiente que nos remetem às texturas, aos cheiros, à percepção corporal, aos sons, aos cantos dos pássaros e ao xamanismo.

Essa separação ontológica bem-percebida por Claude Lévi-Strauss (1994) - especialmente, quando viajou pelo Brasil, na segunda metade dos anos 30 na qual desenvolveu suas pesquisas etnológicas com os Kadiwéu e Nambikwara -, sinaliza que o povoamento da Amazônia remonta a 10000 a.C. e que a exuberância dos povos que habitavam a Amazônia foi documentada pelos viajantes nos últimos 500 anos. No entanto, isso foi negligenciado,

resultando na negação do genocídio operado continuamente pelos colonizadores, espanhóis e portugueses (LÉVI-STRAUSS, 1994). Sobre esse ocultamento, ele depõe:

Estes testemunhos, entre outros que o confirmam ou os completam, foram senão ignorados pelos historiadores e etnólogos, pelo menos mantidos sob suspeita. Era mais cômodo, e mais repousante para a consciência europeia, ver nisso exageros imputáveis à ingenuidade ou à bazófia de aventureiros, do que medir por relatos a extensão dos massacres. Quando começaram, no século XIX, as viagens de exploração científica e as investigações etnográficas, havia se instalado firmemente a ilusão de que a condição então das comunidades indígenas era um prolongamento do período do descobrimento. Viajantes e cientistas o homologavam (LÉVI-STRAUSS, 1994, p. 12).

A etno-história dos Yawanawa pode ser compreendida a partir do panorama mais amplo do grupo etnolinguístico Pano. Philippe Erikson (1992) menciona 30 povos da língua Pano, distribuídos em uma ampla área que se entende nas regiões fronteiriças entre Brasil, Peru e Bolívia, abrangendo rios importantes como Solimões, Javari, Purus, Ucayali, Juruá e seus afluentes, respectivamente. O autor referido realiza uma classificação desses povos a partir de critérios linguísticos, classificando-os em sete subconjuntos, sendo que os Yawanawa estão entre os categorizados como Pano medianos, do qual fazem parte outras etnias da região do Alto Tapiche e do Alto Ipixuna como os Poyanawa, Capanawa, Katukina (Waninawa, Shanenawa), Yawanáwa, Remo (atualmente reduzidos a uns 50, Iskonawa e algumas famílias Xukuini) e Marubo (ERIKSON, 1992). Na sequência, sinaliza que, “durante o século XVII, a atividade missionária, apesar de basicamente concentrada nos grandes rios, estendeu-se também aos Pano Interfluviais, como os Capanawa, os Mochovo, os Comavo e os Remo” (ERIKSON, 1992, p. 250).

Ainda, segundo o autor referido, as epidemias e o alcoolismo assolaram os povos indígenas do grupo linguístico Pano; entretanto, a mortalidade advinda do “boom da borracha seria maior”, tanto que menciona que nas missões, no século XIX de Ucayalli, em 30 anos, constatou-se a redução da população para um terço do que existia (ERIKSON, 1992, p. 251).

De outra forma, chama a atenção ao destaque dado pelo autor às relações interétnicas, mencionando que:

Devido à limitação de espaço, e porque a maior parte dos panólogos contemporâneos trataram do assunto em relação à etnia pela qual se interessaram, não entraremos em detalhes da história do século XX. Insistiremos apenas numa de suas consequências raramente evocadas e que se pode chamar de concentração sincrética dos sobreviventes. Boa parte das "etnias" Pano contemporâneas parece resultar de fusões (ERIKSON, 1992, p. 251).

Adentrar no território do povo Yawanawa, saindo do Sul do país sem familiaridade alguma com o Estado do Acre e a floresta Amazônica significava estar atenta a não reproduzir as reificações do imaginário do senso comum direcionadas aos povos ameríndios, até mesmo porque orgulhosos do que são e do que conquistaram os Yawanawa subvertem esse imaginário. Quando entrevistei Nedina Yawanawa, uma das minhas interlocutoras, ela já começou sinalizando “somos um povo misturado que nem os brasileiros”, explicitando de alguma forma as dificuldades de classificação que os panólogos enfrentam, quando buscam compreender o emaranhado da formação dos diversos “grupos indígenas”, assim denominados de família linguística Pano.

O autor supracitado afirma que, boa parte das etnias Pano, parece resultar de fusões (ERIKSON, 1992). Tal desafio, no meu entender, foi bem-explicitado em relação aos Yawanawa na etnografia de Carid Naveira (1999), quando revelou a etnodiversidade na formação da sociedade Yawanawa por intermédio das mulheres que estabeleceram uniões com Antônio Luís e a exterioridade delas em relação à ascendência. A composição ou a até mesmo a (re)composição do que veio posteriormente a ser denominado povo Yawanawa deu-se por um intrincado sistema de trocas, rapto de mulheres, guerras e formação de alianças intergrupais entre os diferentes grupos indígenas da família linguística Pano como os Iskunawa, os Sainawa, os Katukina, os Rununawa e os Shawanawa, entre outros grupos (CARID NAVEIRA, 1999).

No que concerne às relações de alteridade e às conformações do sufixo *nawa* e dos etnônimos, que resultam de suas combinações ou que ele forma nos grupos Pano, especialmente na região do Juruá-Purus, as considerações

mencionadas tanto por Carid Naveira (1999), quanto por Saez (2002), de que *nawa* significaria “estrangeiro”, por extensão o inimigo, na atualidade utilizado, como já referido anteriormente, para designar o branco (PEREZ GIL, 1999; CARID NAVEIRA, 1999; SAEZ, 2002; OLIVEIRA, 2012; SOUZA, 2015). Isso não exclui os diversos arranjos já que *nawa* ao designar “gente” ou “povo”, como marcador de alteridade, é encontrado nos diversos nomes das etnias do grupos linguísticos Pano, considerando que muitos não representam “os nomes verdadeiros”, conforme destaca Saez (2002), mas assim são conhecidos como, por exemplo: Shawãnawa (“gente Arara”), Yaminawa (“gente do machado”), ou ainda Kãmãnawa (povo da onça), Iskunawa (“povo do japó”), Shanenawa (“povo do pássaro azul”), Rununawa (“povo da cobra”), entre outros nomes (SAEZ, 2002; OCHOA; TEIXEIRA; VINNYA, 2007).

Enquanto *nawa*, na relação de alteridade, em mais de uma ocasião alguns dos meus interlocutores me perguntaram se eu sabia que *Yawa* era o nome “dos queixadas que gostavam de andar em bando” por analogia à designação de que “eles” eram os queixadas. Portanto, a referência e menção ao deixar-me *afetar*, presente no início deste capítulo, não implicava uma presunção de me identificar com o ponto de vista nativo até porque eu estava longe de qualquer intencionalidade deste tipo. O que a etnografia começava a evidenciar era a dimensão de responsabilidade de minhas escolhas e as possibilidades fornecidas a partir do lugar que passei a ocupar em uma cadeia de acontecimentos, que foram se sucedendo desde que conheci Waxy Yawanawa. Esses acontecimentos sinalizavam o exercício de realizar aproximações de forma a romper com possíveis representações, que me informavam um “mundo já constituído” e representado. O caminho trilhado tornou-se perceptível meses após o meu retorno e com a passagem dos dias passei a refletir sobre o processo de transformação pessoal em curso, o qual provavelmente tenha sido potencializado nos dias em que passei no Mawa Yuxyn.

1.4 O Centro Mawa Yuxyn

O Mawa Yuxyn - Centro de Cura Yawanawa - foi concebido pela Waxy e começou a ser construído no segundo semestre de 2018 quando ela decidiu sair da aldeia Mutum com a sua família (filhas e genros) e começou a preparar o espaço para a construção de um imponente *shuhu*, no interior da mata virgem, localizado entre a aldeia Tibúrcio e a aldeia Escondido. O motivo da escolha do lugar para a construção do Mawa Yuxyn geralmente é tratado com reverência pela Waxy e familiares próximos (filhas e genros). No entanto, a mentora da construção relatou a mim que ela teve que pedir permissão aos espíritos (*yuxyn*) que habitam o lugar, ato realizado em um dia que estava na *força* devido à energia espiritual do local ser muito poderosa. Nesse dia, ela cantou e caminhou sozinha no local, pedindo a permissão.

O significado do nome do centro em Português é composto da seguinte forma: mawa=montanha e *yuxyn*³⁸=espírito. Disso decorre que o nome Mawa Yuxyn é traduzido como “montanha dos espíritos”. Em um final de tarde, Waxy chamou-me para conversarmos na parte baixa do terreno do Mawa Yuxyn. Entre outros assuntos, contou-me que quando ela era criança ouvia os mais velhos falarem que, quando passavam naquele local, escutavam vozes e conversas de crianças brincando, bem como o barulho de lenha sendo cortada. Entretanto, quando olhavam na direção dos sons para verificar quem estava ali não viam ninguém e só encontravam a floresta. Ainda em seu relato, mencionou que, posteriormente, sonhou que neste local deveria ser construído um centro de cura. Assim, explica-se a motivação para a construção do prédio e sobre a escolha do nome do centro, o qual já era conhecido pelos seus antepassados como “montanha dos espíritos”. Ela entende a sua construção como *um chamado* para ser a guardiã do Mawa Yuxyn³⁹.

Escutei essa narrativa sem tantos detalhes em outras ocasiões, especialmente, quando lhe perguntavam sobre o significado do nome. Aos

³⁸A palavra Yuxyn também pode ter a grafia de Yuxin, significando as potências das plantas, animais e demais, podendo ser percebidos como espíritos que se comunicam e agem sobre o cosmo.

³⁹Desde o término da construção do *shuhu*, a Waxy tem manifestado que ela prefere ser conhecida como a guardiã do Mawa Yuxyn.

poucos, a guardiã do centro foi me colocando a par da extensão do que representava a sua decisão, sobre a coragem que precisou para criar o centro, das dificuldades que enfrentou e os desafios que tinha pela frente. Inúmeras vezes deixou claro para mim que não pretendia criar uma *aldeia*, denotando o ineditismo do empreendimento, pelo menos para os Yawanawa, que, até então, não contavam com um espaço concebido para receber os *nawas* que buscam a cura, aprimorar seus conhecimentos xamânicos, realizar o que se denominou de vivências com a cultura e espiritualidade Yawanawa ou todas essas motivações que não são excludentes⁴⁰.

No período em que estive no Mawa Yuxyn ali estavam morando o casal Waxy e Wasaru e os três filhos da minha anfitriã. Hukê Netê com o marido Panã e a filha do casal carinhosamente chamada de Waxyzinha e Matsini⁴¹ que na época estava solteiro. Anália Sana, filha caçula da Waxy com o marido Tuxi e Isxtinshahu e Kumahu, filhos do casal. Mais alguns parentes que estavam envolvidos na construção do shuhu como o Romário, irmão do Wasaru.

Portanto a oportunidade de poder passar um período no centro e acompanhar a construção dele mostrou-se estratégica para a minha pesquisa. Devido à construção do *shuhu*, havia um grande trânsito de parentes que vinham conversar ou visitar a família de Waxy. Como o centro, literalmente, estava em processo de construção, acompanhei as dificuldades enfrentadas ao realizar uma obra tão grandiosa no meio da floresta amazônica, distante de um centro urbano. Além disso, também consegui conhecer os primeiros *nawas* que ali aportaram em busca da cura ou formação espiritual. No período de meu trabalho de campo, o centro ainda não contava com praticamente nenhuma infraestrutura de alojamentos, banheiros etc. Ocorreu, em parte, com a finalização do *shuhu* e a continuidade da construção no decorrer de 2019 até 2021. Portanto, foram poucos os *nawas* que chegaram ao Mawa Yuxin nos primeiros meses de 2019. Além da Paty, quem me autorizou a mencionar seu nome e que ficou nove dias no centro, consegui conversar em diferentes oportunidades com o mineiro Paulo

⁴⁰Até então, os *nawas*, que procuram os Yawanawa com a intenção acima comentada, o que inclui a realização de *dietas*, como explicitarei mais adiante, são recepcionados nas aldeias. No ano de 2021, fiquei sabendo que um outro Centro estava sendo construído a partir da concepção de Hushahu.

⁴¹Tem o mesmo nome de seu tio (seu nome é uma forma de sua mãe homenageá-lo), o cacique da aldeia Mutum.

(codinome), que lá estava há dois meses, segundo ele, em busca da cura e ajudando a família da Waxy a plantar mandioca e hortaliças como forma de retribuir o tratamento que estava recebendo. Também conheci um casal que chegou uma semana após eu estar por lá e que manifestaram que preferiam não participar da minha pesquisa (concedendo entrevistas ou depoimentos, visto que consideravam a vivência no centro de caráter particular) por isto mantenho a discrição em relação a eles no texto.

Depois que ao casal e a Paty foram embora fiquei cerca de 20 dias convivendo somente com a família da Waxy, seus parentes e o Paulo. Quando o *shuhu* estava quase pronto, e eu estava retornando para a cidade de Cruzeiro do Sul, entrei em contato com duas paulistas e um estrangeiro⁴² que foram até o centro com a intenção de realizarem as *dietas*. Como constituí com o tempo um elo de amizade com a Waxy, após o meu retorno ao Rio Grande do Sul posso dizer que consegui acompanhar as diferentes etapas da construção do centro, tanto pelo relato de sua idealizadora, que reencontrei pessoalmente no final de 2019, quando estive de passagem por Porto Alegre, e por intermédio de comunicações realizadas pela Internet.

Lembro que, ao aportamos no Mawa Yuyxn, não foi possível conhecer a totalidade do espaço já que o anoitecer estava próximo e tínhamos que estender as redes, jogar uma água no corpo⁴³ e tentar descansar. A viagem tinha testado a nossa resistência física e emocional dada a ansiedade cultivada ao longo de dois meses. Romário, irmão de Wasaru, amarrou, rapidamente, as duas redes em um cômodo de uma pequena casa coberta de *palha* que não tinha portas, janelas e móveis. A única peça com aberturas era a primeira peça em que elas estavam cobertas de uma fina tela de plástico para evitar a entrada de insetos. Romário demonstrava familiaridade e habilidade em estender e amarrar as redes, testando se estavam firmes e suspendendo-as a uma altura razoável do chão de forma que não corrêssemos o risco de tombar à noite.

Depois disso, ele começou a montar uma fogueira na entrada com toras secas. A partir deste momento, vi-me diante de um dos elementos fundamentais

⁴²Na cidade de Cruzeiro do Sul, enquanto aguardava para retornar a Porto Alegre, ajudei a Waxy na comunicação com um comerciante inglês, que desejava realizar um tratamento específico de cura com ela.

⁴³Nos primeiros dias, não tive coragem de entrar no igarapé para tomar banho.

para os Yawanawa - o fogo (*txi*). Esse está presente no cotidiano das aldeias desde o sol nascente, bem como é parte fundamental das cerimônias que acontecem nos *terreiros* das aldeias. É o elemento que agrega, ilumina e aquece, pois ao redor do fogo os Yawanawa sentam-se para conversar e celebrar. É responsável pela transformação dos alimentos, espanta os animais perigosos e é símbolo de proteção nos rituais xamânicos. Na primeira cerimônia de *uni* realizada no *shuhu*, foram montadas várias fogueiras de troncos de forma a configurar um círculo protetor em volta desse.



Figura 11 - Fogueira de troncos secos ao amanhecer.

Fonte: Foto da autora (2019).

O Centro Mawa Yuxyn estava literalmente sendo *aberto*, expressão usada quando um novo espaço de ocupação é constituído para habitação, e foi notável perceber como rapidamente ele foi se transformando. Primeiro, o terreno da entrada do igarapé foi limpo e foram construídas três pequenas casas das quais uma dessas serviu-me de moradia. A parte mais alta do terreno foi preparada para a construção do *shuhu* e paralelamente à finalização desse, a casa de uma das filhas da Waxy (Sana) começou a ganhar forma. Além disso, entre 2020 e 2021 foram realizadas mais algumas benfeitorias como uma ampla residência de dois andares para hospedar os visitantes, a casa da Hukê Netê e a instalação da Internet.

Durante minha estada, meus limites foram sendo gradativa e cotidianamente testados. Primeiro, em relação às necessidades fisiológicas. Tínhamos de realizá-las no *mato* e eu tinha de controlar o medo das cobras. Foram dias até que meu corpo estivesse pronto para tal acontecimento. Depois, tive de superar o medo delas ao ter de tomar banho gelado no igarapé, pois ficava imaginando que uma cobra desceria o pequeno e lodoso barranco, picando-me. O desafio em relação às serpentes ocorria quando eu tinha de subir até o *shuhu* sozinha. Era necessário percorrer uma trilha aberta no meio da vegetação e da plantação de macaxeira e foi exatamente ali que me deparei com uma delas. Felizmente, sob um pânico atávico, assustei-a e ela ignorou-me. Depois desse pequeno susto, comecei a ficar mais tranquila, pois o que realmente me tirava do sério eram os mosquitos (*piuns*) e suas inumeráveis picadas. Os repelentes, com o tempo, apresentam um limite, já não suportamos reaplicá-los várias vezes ao dia, seja pelo fato de esquecermos ou porque o cheiro deles começa a ser repulsivo. Assim, os mosquitos rondavam a minha cabeça, picavam meus braços, minhas pernas, se não estivessem protegidas, orelhas, mãos, rosto. Costumavam dar uma trégua à noite, gerando um grande alívio.

O Mawa Yuxyn está localizado na parte direita de quem *sobe* o rio em direção às aldeias. A aldeia mais próxima é Tibúrcio e a mais distante à Aldeia Sagrada, sendo que Nova Esperança fica a, aproximadamente, 30 minutos na direção contrária à Vila de São Vicente no curso de quem *sobe* o Rio Gregório. O espaço *aberto* apresenta duas divisões espaciais: a parte de baixo, nas quais ficavam as primeiras moradias que mencionei da família da Waxy; a parte de cima, na qual está localizado o *shuhu*, local onde se pretende construir pequenas *cabanas* para quem for realizar o *samakei*, o futuro refeitório e o banheiro (possivelmente ecológico).

Na parte de baixo, o terreno é circundado pelo igarapé, o que significa que, para começar a subir o morro que leva ao *shuhu*, localizado na parte mais alta do terreno, era necessário primeiro atravessar uma pinguela improvisada ou caminhar equilibrando-se por cima de um tronco que ali fora colocado para facilitar a passagem pelo igarapé. Após passar a pinguela, seguia-se por uma trilha para chegar ao cume do morro no qual está o *shuhu*, correspondendo a

um razoável exercício físico, pois o terreno era íngreme e quando chovia ficava muito escorregadio.

Quando cheguei ao Mawa Yuxyn, a estrutura externa do *shuhu* estava quase pronta. Estavam terminando o assoalho e o segundo andar já tinha sido coberto com a *palha*⁴⁴, por ocasião de um grande mutirão que ocorreu no mês de novembro de 2018. Pesquisando a respeito do *shuhu*, encontrei a narrativa do professor Nani Yawanawa:

No passado, as casas construídas tinham cerca de 20 metros de altura, em forma de círculo. Havia apenas a cobertura de palha e o assoalho era no chão. As madeiras da armação das casas eram colocadas no chão e findavam amarradas no teto da altura das casas. Essas casas eram chamadas de *shuhu* e eram ocupadas por uma ou duas famílias (OCHOA; TEIXEIRA; VINNYA, 2007, p. 117).



Figura 12 - Parte interna do *shuhu* (em construção).

Fonte: Foto da autora (2019).

O *shuhu* é uma construção considerada pelos Yawanawa como *tradicional* e, atualmente, combina elementos utilizados nas antigas construções, como os troncos de árvores e a cobertura de *palha*, e materiais contemporâneos (pregos, telas, madeiras cortadas e cerradas). A inspiração são as antigas

⁴⁴Nas coberturas de *palha* das habitações indígenas dos Yawanawa, são utilizadas as folhas dos *palheiros* conhecidas como Paxiubão, Paxiúbinha e Cocão.

construções de povos indígenas da Amazônia, possivelmente uma construção muito antiga de saberes compartilhados que estão de alguma forma presentes em muitas etnias, entre elas a dos Yawanawa, as quais mantêm o formato da planta baixa circular e a cobertura em forma de cone.

No segundo volume da *Suma Etnológica Brasileira* (1987), encontramos um texto *Habitação Indígena Brasileira*, assinado por Costa e Malhano (1987), em que os autores destacam a morfologia das moradias indígenas, sinalizando a recorrência da planta baixa circular entre os Makuxí, do Rio Rupununi, Wapitxâna, Patamona e Arekuna (Taulipáng), conforme a citação abaixo:

Planta baixa circular, com cobertura cônica (independente da parede) colocada sobre esteios verticais. Foi vista por Roth entre os Makuxí, do rio Rupununi, e ainda por Friel entre os Tiriyó. Às vezes, segundo Roth, a parede não chega a ser revestida, conforme observou na mencionada aldeia Makuxí (Roth 1924:255/6, fig. 72, pranchas 56 e 59; Friel 1973:280, fig. 4). Tais casas são também encontradas entre os Wapitxâna, Patamona e Arekuna (Taulipáng). Estes índios, aliás, têm também outras, de planta baixa elíptica, apresentando cobertura em duas águas. Das duas extremidades da cumeeira partem secções cônicas verticais que atingem as paredes nas extremidades circulares da elipse (COSTA; MALHANO, 1987, p. 30).

A planta baixa circular e a cobertura cônica são características constantes recorrentes dos diferentes *shuhu*, que podem ser encontradas nas aldeias Yawanawa, independentemente do tamanho que elas tenham. São os significados agregados e referenciados que a construção evoca que os torna tão especiais para os Yawanawa. Em muitas das aldeias, que não contabilizam ainda com pelo menos um, seus líderes têm se empenhado em erguer um *Shuhu*⁴⁵. Mutum e Nova Esperança já contam há algum tempo em seus respectivos domínios com essa construção. Na época que estive no Mawa Yuxyn, recebi informações de que na Aldeia Sagrada (antigo seringal Kaxinawá) estava sendo construído um *shuhu* espaçoso. Mushuinu, cacique da aldeia Escondido, e com quem tive a oportunidade de conversar em diversas ocasiões,

⁴⁵Na aldeia Matrixã, a construção iniciou no primeiro semestre de 2021 com o apoio financeiro da Conservação Internacional(CI), sendo que a execução ficou a cargo da Associação Sociocultural Yawanawa (ASCY).

contou-me que a construção do *shuhu* em sua aldeia foi concluída no final de 2018. Na ocasião, expressou a seguinte analogia: *o shuhu é o coração da aldeia*.

Ele foi concebido como um espaço de vivências coletivas no qual acontecem as celebrações nas aldeias, inclusive dos aniversários de suas lideranças. Nesse espaço, são realizadas reuniões para discutir assuntos de interesse comum e de formação - oficinas promovidas pelas associações. É considerado um espaço sagrado no qual acontecem as cerimônias de cura com o uso das *medicinas*. Também podem servir de local para abrigar os *nawas* de diferentes nacionalidades que vêm para as aldeias para participar do *Mariri* (Mamã NukuNai - o encontro da *caçuma*- bebida fermentada preparada geralmente à base de mandioca ou milho)⁴⁶ também conhecidos como na atualidade como “festival Yawa”.

Também encontramos nas narrativas sobre *o shuhu* os aspectos relacionados à união da família e à educação dos jovens. Especialmente quando o passado é referido de forma a realizar uma analogia com a antiga “casa” em que seus antepassados moravam *todos juntos* no antigo seringal Kaxinauá (atual Aldeia Sagrada). No vídeo gravado para a organização *Florest Association*, em 2020, Matsini Yawanawa, irmão de Waxy e liderança da aldeia Mutum, realiza uma explicação que transcrevo a seguir, visto ser oportuna, ilustrando alguns aspectos acima mencionados. Segundo Matsini Yawanawa:

O shuhu é uma casa muito grande. Ele faz parte da nossa história, da nossa vida e da união. Antes do contato, o povo tá morando tudo dentro de uma casa. Faz uma casa muito grande para ficar todos dentro. Então isto chama shuhu. É grande para uma aldeia, um povo. O que é o shuhu para nós? O shuhu representa a união porque ali dentro do shuhu é um espaço, o shuhu não só como uma casa, mas também como uma escola. Porque dentro do shuhu, como tem muitas pessoas, dentro os líderes tão falando coisas e tem muita gente que tá ouvindo. Shuhu é lugar pra tá junto, aonde o povo vai tá como reunido para conversar. Há onde se faz trabalho de cerimônia, de cura também pode ser debaixo do shuhu, e também no mariri que chama “Mamã NukuNai”- o encontro da *caçuma*, para poder celebrar a vida, a saúde, a família, para transmitir o amor a união. Também se encontra embaixo do shushu muitas pessoas. Então o shuhu não pode ser uma construção pequena (...). Também dentro do shuhu tem o casamento, a pessoa pode

⁴⁶É um evento de celebração da “cultura Yawa” promovido pelos Yawanawa aberto à participação dos *nawas* no qual ocorrem diversas práticas festivas xamânicas. A respeito da celebração e da terminologia, ver: (CARID NAVEIRA,1999; OLIVEIRA, 2018).

ser corrigida se tá fazendo coisa errada. Pessoa pode dizer uma coisa para fortalecer, para ajudar. E, todas as coisas mais importantes do povo é decidido dentro do shuhu. Quando vai sair uma liderança, quando vai mudar uma liderança, então vai ter reunião debaixo, então é um centro comunitário, onde todas as pessoas vão estar ali dentro para poder compartilhar. A liderança poder colocar a sua posição o que é melhor para o povo. A educação para nós é preservar o que nós temos(..). Dentro vamos poder passar para nossos filhos, nosso povo preservar a floresta. Assim como os antigos deixaram esta mensagem para cuidar para trabalhar, para você não fazer derrubadas grandes para não prejudicar a floresta, não prejudicar o rio (..). Tudo precisa de uma direção. Se nós não educarmos o povo, as pessoas podem mudar de pensamento e seguir outra direção e mudar de pensamento. Principalmente neste tempo, onde tá chegando um momento que tudo tá ficando mais difícil. Até a terra indígena sempre ameaçada, a floresta, pessoas olhando. Para a gente poder educar nosso povo, nossos filhos. Esta casa representa muito para nós, porque é um espaço de união. Ele traz este fortalecimento para nós para continuar com a história. Para seguir os passos dos antigos, para a gente fortalecer o povo trazendo a construção deste centro” (YAWANAWA, 2020).

Desde a concepção do *shuhu* até o término da obra no Mawa Yuxyn, o empreendimento foi marcado pelo trabalho cotidiano e árduo realizado pela família de Waxy, com atribuições diversas que vão desde a compra do material ao trabalho de construção propriamente dito, o qual foi realizado com a participação ativa dos homens do núcleo da família de Waxy que residiam com ela, conforme já mencionado, no centro (Matsini, Wasaru, Panã e Tuxi), junto com trabalhadores temporários. O responsável pela obra foi o Txaí Gerson, que aparentava não ter mais que 30 anos e que, segundo a Waxy, “é o engenheiro”, que aprendeu com seu pai o ofício.

Muitas das atividades de construção civil exigiam um esforço físico considerável. Primeiro, foi necessário *abrir* o terreno com a motosserra e *limpá-lo*; isso incluía a derrubada da mata nativa. Alguns dos troncos das árvores foram aproveitados para a construção. Parte do que sobrou das árvores, principalmente dos tocos que posteriormente serviriam de lenha, estavam no chão ao redor da construção. O trabalho começava pela manhã, após a primeira refeição⁴⁷ e seguia até o almoço. Próximo ao final da tarde, os trabalhadores temporários, muitos dos quais parentes distantes ou ribeirinhos, que já tinham

⁴⁷ Denominada *quebra-jejum* (expressão usada nesta região do Acre).

trabalhado em outras obras com o construtor, retornavam aos seus parapeiros de origem. O trabalho era interrompido aos finais de semana, quando chovia ou quando faltava material.

Na ocasião, foi possível acompanhar parte do cotidiano de trabalho da construção. Escutava-se de longe o barulho do motosserra, das batidas do martelo e do esforço das empreitadas coletivas para subir o material quando chegava, especialmente das madeiras, até a parte alta do terreno. Como o terreno era muito íngreme, exigia muito esforço e habilidade para levar as madeiras (em grande quantidade) até o cume do morro. Quando lá chegava, tinha de ser descarregada na margem do rio após ser transportada nas pequenas embarcações, o que demandava tempo e habilidade devido ao peso. Posteriormente, era necessário levá-la até a construção, ocorrendo em vários dias de trabalho. Houve uma ocasião em que a obra foi suspensa por falta de prego e para comprá-lo era necessário ir até Tarauacá, pois nas aldeias próximas ninguém tinha o tamanho necessário para continuar o trabalho. Ou seja, era um ato de perseverança construir um *shuhu* no meio da floresta amazônica porque para se chegar à vila mais próxima, com sorte, se faria em quatro horas. A seguir, um detalhe do piso superior do *shuhu*:



Figura 13 - Detalhe do teto do segundo andar (em construção).

Fonte: Foto da autora (2019).

Nas narrativas que escutei sobre as construções dos *shuhu*, cabe destacar a importância atribuída à confecção do telhado de *palha* que, geralmente, envolve a realização de um mutirão (especialmente de jovens) de diversas aldeias que participam do que é denominado *bater palha* - trabalho de organizar as folhas dos *palheiros* (palmeiras nativas) e dispô-las no telhado, realizado com a ajuda e a supervisão de quem já esteve envolvido na atividade anteriormente. Pode perdurar mais de um dia, dependendo do tamanho da cobertura. É um momento de alegria devido à importância e simbologia da construção. Nas fotos a seguir, cedidas pela família de Waxy, é possível constatar a primeira cobertura do telhado colocado no final de 2018:



Figura 14 - Detalhe da *palha* da cobertura

Fonte: Foto do arquivo pessoal da Waxy (2018).



Figura 15 - Detalhe da *palha* da cobertura

Fonte: Foto do arquivo pessoal da Waxy (2018).

Grande parte do recurso financeiro para viabilizar a construção do *Shuhu* no Mawa Yuxyn foi proveniente do trabalho da Waxy, realizado nas cerimônias nos centros urbanos, especialmente, do intenso roteiro que realizou nos três últimos meses do ano de 2018, dos atendimentos individuais, da venda do artesanato e da venda do rapé no circuito neoxamânico de São Paulo e de outras cidades. O rapé elaborado por ela é conhecido e altamente valorizado, nos centros urbanos, especialmente na cidade de São Paulo onde ela já conta com pessoas de sua confiança que compram e revendem o produto. Somado a isso, quando os recursos estavam acabando e a construção ainda não tinha sido finalizada, também foi realizada uma campanha de arrecadação compartilhada na Internet entre os amigos e participantes das cerimônias ocorridas nos diferentes centros terapêuticos-xamânicos, que mantêm alguma parceria com os Yawanawa. Abaixo, segue o flyer da campanha de arrecadação de fundos:



Figura 16 - Material da campanha para a finalização do *shuhu*.

Fonte: Waxy Yawanawa (2018).

Quando referimos acima à simbologia que o *shuhu* representa para os Yawanawa, pode-se inferir alguns dos significados adquiridos e transmitidos por suas lideranças, como a do líder Matsini (irmão) e Mushuinu (tio). A partir disso, destacam-se o elo de continuidade entre o passado e o presente e a recuperação da memória da antiga “casa”, que ficava no antigo Kaxinawá (Aldeia Sagrada) na qual várias famílias conviviam no mesmo espaço. Importante notar que este movimento de recuperação do sentido conviver, expresso pelas antigas casas comunais ameríndias, não é exclusivo dos Yawanawa. Na pesquisa realizada por Adriana Russi Tavares de Mello (2014), sobre a casa *tamiriki* dos Kaxuyana, que vivem às margens do Rio Cachorro em Oriximiná, no Pará, ficamos conhecendo que, além de terem a planta baixa circular, a construção da casa *tamiriki* tinha sido abandonada por mais de 40 anos.

Em um processo recente, os Kaxuyana passaram a reconstruir esse modelo de construção que no passado eram as casas dos líderes das aldeias, agregando outros usos como o espaço de vivências e celebrações coletivas vindo estas a se constituírem expressão de fortalecimento e de resgate das tradições dos Kaxuyana (MELLO, 2014).

No Mawa Yuxyn o *shuhu* foi construído, especialmente, como um espaço de uso cerimonial para realizar as cerimônias coletivas xamânicas e eventualmente de caráter festivo, podendo, ainda, o espaço vir a servir de abrigo temporário para grupos de visitantes que aportem no Centro à procura de uma vivência ou formação xamânica.⁴⁸ Naquele período foram organizadas diversas cerimônias de *uni*⁴⁹, cinco dessas no *shuhu* e as demais no *terreiro* (localizado na parte baixa do terreno - uma espécie de pátio) com um caráter mais reservado para os familiares e parentes. Participei praticamente de quase todas as cerimônias, inclusive em algumas delas eu era a única *nawa* presente.

Abaixo, tem-se uma imagem da parte externa do *shuhu*:

⁴⁸No mês de novembro de 2019, a Waxy e sua família receberam um grupo de 10 pessoas que foram levadas pelo *Tigre* para participarem de uma *dieta* de dez dias no Mawa Yuxyn.

⁴⁹Também participei de uma cerimônia no *shuhu* da aldeia do Mutum.



Figura 17- Parte externa do *shuhu*

Fonte: Foto da autora (2019).



Figura 18 – *Shuhu* em fase de finalização (com as telas de proteção para insetos).

Fonte: Waxy Yawanawa (2019).

Durante o tempo que permaneci no território dos Yawanawa, consegui visitar a aldeia Mutum e a aldeia Nova Esperança. Também fiquei hospedada na aldeia Tibúrcio na casa de Maxivakã (Orlinda), irmã de Waxy, o que me possibilitou acessar o cotidiano da aldeia. Todavia, meu porto permanente foi o Centro Mawa Yuxyn- *locus*, no qual centralizei minha pesquisa de campo com a permissão e o acolhimento de sua guardiã com quem, no decorrer dos dias, os laços de amizade foram sendo constituídos a partir das vivências, trocas e experiências de um tempo único, que significava acompanhar a feitura de um sonho que ganhava forma na amplidão da floresta.

Fui abrigada durante grande parte da minha estadia no centro, conforme já referido, em uma pequena casa coberta com *palha* relativamente próxima à entrada de quem chega na primeira margem, que dá acesso ao centro. Foi neste local que foram colocadas as redes e onde eu e a Paty recebemos aprendizados e vivenciamos emoções, muitas das quais permaneceram latentes durante muito tempo. Quando a Paty retornou a São Paulo, permaneci ali sozinha por um certo tempo. Além desse local, conforme já referido, estive na aldeia Tibúrcio e dormi algumas noites dentro do *shuhu*, pois foi necessário migrar em certo momento da minha permanência na floresta para o *shuhu* devido às águas do Rio Gregório terem aumentado de volume, em decorrência das chuvas, vindo a provocar o transbordamento do igarapé e a inundação, denominada de *alagação* – de toda a parte de baixo do terreno que circunda o igarapé e no qual estavam localizadas as primeiras moradias do Mawa Yuxyn. A seguir, imagem da casa na qual fiquei hospedada e da casa de uma das filhas da Waxy:



Figura 19 - Casa em que fiquei hospedada grande parte do tempo.

Fonte: Foto da autora (2019).



Figura 20 - Casa da Sana (filha da Waxy) durante a *alagação*.

Fonte: Foto da autora (2019).

Permaneci, portanto, cerca de cinco dias dormindo no *shuhu*, sozinha em minha rede, quando as águas do Rio Gregório subiram devido às chuvas intensas que inundaram a casa na qual eu estava e toda a parte do terreno próximo ao igarapé. Na parte baixa do terreno, além da casa que me abrigou, havia mais duas casas. Em uma dessas, estava acomodada Sana, Tuxi e filhos; na outra, Hukê Netê, Panã e a pequena Waxy. Também existia um espaço improvisado construído com os troncos das árvores, que foi desmatado e no qual era realizada a preparação dos alimentos. Na frente desta “cozinha”, havia uma barraca na qual dormiam Waxy e Wasaru. Não podíamos contar com banheiros, poço artesiano, chuveiros ou Internet. Havia, sim, um gerador que era ligado (cerca de uma hora, geralmente, à noite).

Naquele período não era possível guardar alimentos perecíveis e quando havia alguma fonte de proteína essa tinha de ser consumida no mesmo dia ou deveria ser cozida. Minha maior preocupação era com a água potável, posto que a água vinha do igarapé e os galões de água que tínhamos transportado, quando embarcamos na Vila de São Vicente, já estavam no final. Foi preocupante quando o rio subiu e o igarapé transbordou, pois não havia como utilizar a água e foi necessário buscá-la nos poços da aldeia mais próxima (Tibúrcio) em bacias e baldes e transportá-la no pequeno barco.

A ausência de Internet não chegava a me incomodar, exceto pelo fato de não poder transmitir notícias à minha família; foi fundamental me libertar do uso

do celular. Esse passou a ser usado para registrar algumas imagens quando necessário e para gravar algumas das conversas. À noite, quando o gerador era ligado eu aproveitava para recarregar o celular e as pilhas recarregáveis da minha lanterna. Descobri quando cheguei que as pilhas eram valorizadas pela funcionalidade, tanto que era comum me questionarem se eu tinha pilhas sobrando para doar.

Quanto à alimentação, experimentei praticamente todos os alimentos que me foram ofertados, muitos dos quais eu não conhecia. Minha única exceção foi em relação à carne de macaco, que não fiz questão de provar, talvez pelo fato de ter visto o processo de preparo ou simplesmente porque meu estranhamento se sobrepunha, fazendo com que eu a rejeitasse. Também fiquei dias bebendo somente caçuma de milho quando tentei acompanhar a Paty em sua *dieta* (a dieta da caçuma), que comentarei mais adiante. Houve ocasiões que meu corpo reagiu e passei mal e fui assistida pela Waxy. Nos primeiros dias, uma ansiedade tomou conta de mim visto que estava me sentindo dependente, uma vez que minha locomoção estava vinculada ao transporte dos barcos, do auxílio da família ou de parentes, que circulavam no centro. No entanto, essa sensação, aos poucos, foi se dissipando posto que, de alguma forma, passei a realizar as primeiras conexões com o ambiente. Assim, escrevi em meu diário:

O dia começou cedo, muito cedo, pois acordei logo que percebi a claridade entrar pelas enormes frestas da casa. Entre me situar na rede com o mosquiteiro e tentar conseguir uma posição confortável adormeci na noite anterior, tentando identificar diferentes sons que cortavam o silêncio da floresta. Assim que acordei escutei uma profusão de sons. Aos poucos os sons ficam mais nítidos e começo a diferenciar. São diferentes cantos de pássaros, ruídos da floresta, motor de um barco que passa no rio Gregório, das folhas e de vozes vindo de longe (...). É como se todos fossem despertando juntos (22/01/2019).

O centro estava sendo construído e, além do *shuhu*, a obra da casa da Sana era visível e o terreno na qual ficaria a futura casa da Hukê Netê começava a ser *limpo*. As atividades de construção eram alternadas e não ocorriam de forma simultânea, pois os trabalhadores temporários estavam trabalhando no *shuhu*, o que resultava no envolvimento de todos nas atividades que ali aconteciam no transcorrer das semanas. No final do dia, quando o

trabalho cessava, era o momento em que todos se reuniam para conversar, cantar os *saitis*, muitas vezes ao redor do fogo noite adentro. Foi nessas ocasiões que tive a oportunidade de estabelecer relações com a família da Waxy e usufruir do que estava sendo ofertado.

1.5 A primeira cerimônia no Shuhu

Em um sábado do mês de janeiro de 2019 foi realizada a primeira cerimônia no *shuhu*. Não se constituía em uma inauguração oficial, digamos assim, pois o piso do assoalho ainda não estava totalmente pronto e faltavam as telas protetoras para os insetos, o que impossibilitava que muitas pessoas participassem. No entanto, todos estavam empolgados durante o dia, pois efetivamente era a primeira cerimônia e os preparativos começaram cedo para a organização do espaço. O terreno ao redor do *shuhu* foi limpo, assim como o espaço interno foi decorado com folhas de jarina e as madeiras do assoalho restante foram cuidadosamente dispostas em um canto de forma que o espaço ficasse livre para a circulação. Na parte circundante, foram preparadas várias fogueiras de toras de árvores secas.

Além da família da Waxy e dos *nawas* que estavam no centro (eu, Paty, o casal e o mineiro Paulo), vários parentes que, cotidianamente, costumavam circular pelo centro, foram convidados. Entre eles, estava o cacique Muschuinu da aldeia Escondido, conhecido como Batchom. Seu irmão Matsini (cacique da aldeia Mutum) também foi convidado, mas não conseguiu comparecer, porque no mesmo dia recebeu alguns estrangeiros *nawas* na aldeia.

Já fazia alguns dias que a Paty estava de *dieta* e eu, na medida do possível, observava a restrição alimentar, uma vez que compartilhava na maioria das vezes as mesmas refeições, quase todas elas à base de alimentos com milho, incluída a caçuma de milho, como já referida anteriormente. Não estava me sentindo debilitada; entretanto, Waxy fez questão de nos avisar que era importante nos resguardarmos e descansarmos durante o dia visto que iríamos beber a *uni* à noite e que, provavelmente, estaríamos mais sensíveis aos seus efeitos da *medicina*. Assim, além de descansar, aproveitei para conversar com

o casal que ali estava, arrumar minhas roupas enquanto a Paty organizava suas bagagens. Após a chegada do casal, passamos a dividir o espaço da pequena casa em que estávamos e a rotina mudou visto que eles estavam curiosos em conversar conosco e compartilhar algumas de suas experiências. Eram simpáticos; ele já conhecia a Waxy e os Yawanawa, inclusive de cerimônias na cidade. Ela estava pela primeira vez na floresta amazônica em contato com o xamanismo.

Fomos instruídos a levar uma manta ou um agasalho quando fôssemos para a cerimônia, na medida em que à noite, normalmente, a temperatura caía no interior da floresta. Eu levei meu saco de dormir para no caso de adormecer me cobrir com ele; todavia, não foi necessário, pois algumas redes foram dispostas no interior do *shuhu*. Antes de subirmos para a parte alta do terreno no qual está localizado o *shuhu*, Waxy chegou com a sua lanterna para nos buscar e seguirmos a trilha que conduzia à parte alta do terreno. Acompanhamos nossa anfitriã, que estava vestida com um traje cerimonial branco e portava um pequeno cocar amarelo na cabeça. A Paty também colocou um lenço entrelaçado na forma de turbante na cabeça e a jovem recém-chegada portava uma linda manta sobre os ombros. Vesti uma espécie de túnica que tinha comprado há alguns anos em uma loja especializada em produtos indianos e, até então, nunca tinha tido coragem de usá-la, talvez pelo exotismo que ela evocava. No entanto, após arrumar a minha bagagem, incluí a peça com uma echarpe que trouxe de presente para a Waxy. Por baixo da túnica, vesti umas calças e levei minha mochila com um casaco e o saco de dormir.

Era estranho sairmos vestidas assim no breu da floresta e caminhar pela trilha íngreme no silêncio envolvente da noite, que era entrecortado pelo estalar de galhos. No percurso procurei não tropeçar de forma a não cair e o que me ajudava nessas ocasiões era um galho que me foi fornecido de apoio, após escorregar algumas vezes na trilha úmida. No início da trilha, o Paulo nos esperava com mais uma lanterna e, devido à sua familiaridade com o percurso, ele seguia na frente. Assim, quando chegamos, deparamo-nos com o *shuhu* iluminado pelas labaredas das diversas fogueiras acesas em seu entorno, que transmitiam uma sensação de aconchego e embelezavam aquela ocasião especial.

Alguns dos convidados estavam em volta da primeira fogueira, que ficava disposta na entrada do espaço e, quando chegamos, todos nos cumprimentaram sendo que alguns conhecidos vieram conversar e perguntar como estávamos. Havia tranquilidade e serenidade naquela noite presentes nos semblantes de todos. Aparentemente, ninguém estava ansioso. O interior do *shuhu* era iluminado apenas pela claridade produzida pelas lanternas e pelo fogo das labaredas das fogueiras, que circulavam todo o entorno do *shuhu*. No espaço interno do amplo salão, estavam dispostas algumas cadeiras e colchonetes, além de tocos de árvores que serviam de bancos, em formato circular, nos quais, aos poucos, os convidados e a família da Waxy foram sentando-se. Próximo ao colchonete no qual a Waxy se sentou, foi instalado um grande pote de cerâmica, contendo o *sepã* e mais duas garrafas de *uni*. Neste espaço de tempo, entre o acomodar-se das pessoas e a espera de Sana (filha da Waxy) chegar, que estava aguardando as crianças dormirem para poder participar da cerimônia, aproveitei para conversar com Batchom, que já me conhecia.

Já passava das 22h quando a cerimônia se iniciou. A Waxy sentou-se com suas filhas HuKê Netê, de um lado, e Anália Sana, de outro. Mais de um pote de cerâmica contendo a fumaça do *sepã* estava circulando entre os presentes os quais contabilizei em cerca de 20 pessoas no total, contando que o Wasaru chegou posteriormente, já tarde da noite, visto que no dia anterior tinha saído com outros parentes para caçar. Todas as três estavam vestindo roupas confeccionadas para as cerimônias xamânicas. Waxy estava com um vestido branco longo e as suas filhas com túnicas soltas (pretas) e portavam colares e miçangas coloridas confeccionadas pelas mulheres Yawanawa.

Após um longo silêncio quando ela percebeu que todos estavam confortáveis e que já tinham sido defumados com *sepã*, ela iniciou uma saudação na língua com as mãos juntas soprando o *sepã*. Depois agradeceu a todos, manifestando que este era um dia muito especial para a sua família e que graças ao grande espírito estávamos todos ali realizando a cerimônia e que, em breve, a construção estaria terminada e que o *shuhu* era a casa de todos. Na continuidade, realizou mais uma saudação com a garrafa de *uni* na sua frente. Abriu a garrafa, encheu um pequeno copo, soprou e ingeriu a *medicina*. Após esse momento, ela foi chamando os presentes pelo nome e serviu a *uni* soprando para cada um. Primeiro, chamou o cacique da aldeia Escondido;

depois os cinco *nawas* que ali estavam (contando comigo) e, na sequência, os demais parentes. Por fim, serviu as suas duas filhas e ingeriu um pouco mais.

Todos novamente ficaram em silêncio na quase total escuridão, pois nenhuma vela ou lanterna estava acesa. Penso que após uns dez minutos, a Waxy começou a cantar sem os instrumentos uma canção que eu nunca tinha escutado antes e que era diferente dos *saiti* já conhecidos dos *nawas*, que frequentam as cerimônias xamânicas realizadas com os Yawanawa nas cidades. Canções como Raminô, Tomguere, Pairatove, Tonandê, entre outras. Durante uns minutos, ela cantou sozinha até soarem as vozes de suas filhas.

A música, especialmente as canções (*saiti*), são fundamentais nos rituais xamânicos Yawanawa nos quais, segundo o antropólogo Domingos Aparecido Bueno da Silva (2021), que estudou a musicalidade Yawanawa: “A palavra *sai* pode ser traduzida por cantoria, cantar, gritar ou grito, sempre associada a uma ação sonora vocal, que quando é sufixada por --ti passa a significar canto ou canção: *saiti*” (SILVA, 2021, p. 233). O autor também menciona que, como um conceito aglutinador, o *sai* poderia significar as diferentes formas de musicalidade Yawanawa. No entanto, é empregado com maior ênfase, segundo o autor, no *saiti* das rodas dos *mariris* (SILVA, 20221, p. 233-234). O *Mariri* é uma celebração com cantos e envolve o consumo da caiçuma e da *uni* (ayahuasca), atividade coletiva aberta a participação dos *nawas*, conforme já referido anteriormente. É um evento de celebração da “cultura Yawa” promovido pelos Yawanawa no qual ocorrem diversas práticas festivas e xamânicas. A partir da minha etnografia, retenho o sentido coletivo do *saiti*, que é cantado tanto nos *Mariris* quanto no espaço do *shuhu*, bem como nas cerimônias realizadas nas cidades e, atualmente, repassado e reproduzido exaustivamente por muitos jovens nas aldeias de forma a adquirirem o domínio das canções, entonações, variações, interpretações e múltiplas sonoridades associadas às composições aos instrumentos de corda e percussão.

É difícil descrever a beleza e o estado sensorial vivenciados dada a subjetividade experienciada. A sonoridade potente das vozes femininas ultrapassava nossos corpos e mentes e perpassava o espaço cerimonial interno do *shuhu*, adentrando a floresta. Na medida em que os efeitos da *uni* se faziam presentes, era possível perceber a energia coletiva que emanava no ambiente. Todos que ali estavam permaneceram por, aproximadamente, quase duas

horas escutando vários *saiti* Yawanawa sem levantar-se das cadeiras ou do chão. Não percebi ninguém vomitando (*fazendo limpeza*) neste primeiro momento da cerimônia e, sim, uma concentração envolvente em que as vozes percorriam nossas mentes e corpos, provocando uma espécie de vácuo temporal em que o relógio cotidiano estava suspenso. A sensação pessoal experienciada é a de que nada importava a não ser a beleza e a emoção do presente.

Na sequência, a Waxy chama seu filho Matsini e alguns de seus sobrinhos que se sentaram ao lado da Hukê Netê com os instrumentos de percussão e de corda, no caso dois violões, sendo que um deles ficou com Hukê Netê. Assim que levantou, a Waxy liberou a *uni* para quem desejasse beber mais um pouco. Não lembro quem repetiu a dose.

Quando Matsini começou a cantar, senti um mal-estar (muitas vezes traduzido pelos Yawanawa como *peia*) e tive de recorrer ao *sepã* e sair do círculo oval, pois, ao fechar os olhos, a *miração* de um índio já mais velho dominava meu campo de visão e o som do tambor que ele tocava acelerava meus batimentos cardíacos a ponto de provocar em mim uma espécie de falta de ar. Esta *miração* reportava-me a um passado desconhecido em que a sonoridade dos tambores conjugada às vozes masculinas me levava a algo que não conseguia definir, posto ser uma sensação *déjà vu*.

Desloquei-me para a parte de fora do *shuhu* de forma a aliviar a sensação de mal-estar e percebi que a Waxy tinha começado a realizar uma espécie de atendimento individual, conversando, individualmente, com os convidados. A cerimônia continuou noite adentro até o amanhecer. Em algum momento, deitei-me em uma rede e ali fiquei até que a Paty me chamou e me disse que a Waxy me esperava. Ainda sonolenta fui encontrá-la e percebi que a Sana já tinha retornado à sua casa na parte baixa do terreno.

Waxy estava sentada no lado oposto do salão do *shuhu*, na parte mais alta na qual não tinha sido colocada a proteção de madeira. Amanhecia e uma espécie de névoa dominava a incipiente claridade. Ela pediu para que eu me sentasse com ela e ficou algum tempo em silêncio. Perguntou-me se eu queria rapé e eu manifestei que não. Então, ela pediu que eu me aproximasse mais e soprou várias vezes na minha direção com as mãos juntas. Proferiu palavras na sua língua e em português muito carinhosas a meu respeito e expressou o

quanto estava feliz. Explicou-me que com o sopro (assopro) não existiam divisões, pois ele perpassava os corpos. Posteriormente, fiquei sabendo que ela tinha feito um *Vekuschi* em mim, técnica xamânica de cura em que o propósito de cura é depositado no sopro e no poder do domínio que o xamã detém do *Vekuschi*, o qual é potencializado com o uso da *uni*.

Em situações em que o aprendiz ou quem busca a cura está realizando alguma das *dietas*, o corpo fica mais sensível a diferentes intervenções de cura seja pelo uso de substâncias ou do sopro. Na *dieta da caiçuma*, ela age como veículo das canções e dos aspectos sinestésicos promovidos pela *uni*, que levam ao corpo conhecimento e cura. O *Vekushi* tem efeito quando realizado pelos pajés/xamãs, que têm o domínio da técnica. Após a realização do *Vekushi*, uma estranha paz dominou-me, pois qualquer resquício de agitação mental ou medo desapareceu de forma que eu poderia ficar horas sentada ao seu lado sem proferir palavra alguma. Entretanto, tinha de me despedir da Paty, que começava a recolher seus pertences, uma vez que ela embarcaria ainda naquela noite de volta a São Paulo⁵⁰ e para chegar a Cruzeiro do Sul tinha de *descer* o rio cedo.

Assim, “a inauguração” do *shuhu* ficou gravada em minha memória dada a dimensão do que ele representava para a Waxy e sua família, que reportava aos aspectos xamânicos promovidos pelos Yawanawa com os *nawas* que ali estavam, mas sobretudo pela concretização da obra, viabilizando que inúmeros outros visitantes aportassem no Mawa Yuxyn.

⁵⁰Alguns meses depois, após o meu retorno ao Rio Grande do Sul, ela me contou que perdeu o voo naquele dia devido à queda de um tronco de uma árvore no Rio Gregório (o que é comum), que impediu a passagem dos barcos.



Figura 21 – Final da cerimônia no *Shuhu* ao amanhecer. Matsini (filho de Waxy com o pandeiro) e jovens Yawanawa

Fonte: Foto da autora (2019).

1.6 Descendo o rio

Após acompanhar a partida da Paty, fui dormir na rede com uma sensação estranha de cansaço e melancolia. Tinha passado nove dias convivendo intensamente com ela, foram tantos os acontecimentos e as descobertas, que não consegui contabilizar, desde os momentos em que nos encontramos em Cruzeiro do Sul

Acordei no meio da tarde resgatando os dias anteriores os quais com a sua presença passei a refletir sobre os desafios do meu campo de pesquisa, pois a Paty compõe o rol dos primeiros *nawas* que foram para Mawa Yuxyn com o objetivo de realizar uma *dieta*.

Ela contou-me que teve as suas primeiras experiências com a ayahuasca em 2009, mas foi a partir de 2016, depois de participar de “um retiro espiritual” a convite de amigos, é que entendeu que sentiu o *chamado* para o seu despertar

espiritual e passou, segundo ela, a *consagrar*⁵¹ de forma mais constante e participar de cerimônias xamânicas na cidade em que reside (Jundiaí). Portanto, sua viagem para o centro era percebida como um *propósito* de autoconhecimento e busca de possíveis resoluções de situações de sua vida pessoal de forma que, quando conheceu a Waxy, sentiu que era uma oportunidade de realizar isso longe da cidade.

Tendo em vista que o centro Mawa Yuxyn foi construído com objetivo de oferecer *vivências* e *dietas* para grupos de *nawas* (brasileiros e estrangeiros) que desejassem receber formação xamânica, cura ou almejassem experiências na floresta amazônica com a “cultura” Yawanawa. A Paty representa, de certa forma, muitos dos visitantes ou aprendizes que, posteriormente, foram para o centro. Geralmente, são pessoas de classe média que detêm um certo poder aquisitivo e são frequentadores de religiões ayahuasqueiras (Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal), como já referido anteriormente, ou de grupos urbanos que se distinguem pelas abordagens terapêuticas ou esotéricas que professam as quais utilizam a ayahuasca em seus ritos. Além disso, estão em busca do autoconhecimento, aprimoramento espiritual e cura, considerando que essas intenções não são excludentes e, sim, complementares.

Grande parte da bibliografia que aborda o xamanismo contemporâneo, especialmente aquele realizado nos centros urbanos, destaca o fenômeno da expansão-internacionalização da ayahuasca já há várias décadas e seus usos para além do contexto das religiões ayahuasqueiras. Desde o estudo de Luis Eduardo Luna (1986) em que enfatiza o *vegetalismo*⁵² nas províncias do Peru onde o conhecimento indígena sobre a ayahuasca tem centralidade em contextos interculturais com a população mestiça.

Algumas décadas depois, encontramos a tese de doutorado de Beatriz Caiuby Labate (2011) em que retoma o tema do vegetalismo com ênfase na relação dos estrangeiros, os “gringos” que viajam ao Peru em busca do consumo da ayahuasca e ayahuasqueiros peruanos que viajam à Europa e aos EUA para

⁵¹Consagrar - Nos circuitos xamânicos de grupos urbanos, a ação de ingerir a ayahuasca é percebida como um contato com uma dimensão da ordem do sagrado, que propicia um encontro (com a medicina sagrada e consigo mesmo); por isso, consagrar é uma forma de reverenciar a ayahuasca, considerada uma medicina sagrada.

⁵²Vegetalismo - Trata-se de um conhecimento que inclui práticas e interações com diferentes plantas (maestras) em que a ayahuasca ocupa um papel central. É utilizado para a comunicação com os espíritos de plantas e animais, entre outros usos (LUNA, 1986; LABATE, 2011).

oferecer *whorskshops* a clientes de classe média. A autora analisa os centros de ayahuasca de Pucallpa e as duas ordens de curandeiros, os mestiços e os Shipibo (LABATE, 2011).

A partir dos anos 90, no Peru, as cerimônias de ayahuasca, que tinham um caráter mais informal, com a intensificação da participação dos estrangeiros passam a ganhar um caráter mais formalizado. Os *maestros* concebem uma espécie de construção circular de inspiração indígena para as cerimônias de ayahuasca, passando posteriormente a construir os centros para receber os estrangeiros (LABATE, 2011).

Ainda que minha pesquisa não tenha como foco a análise da criação dos centros de ayahuasca, a concepção de Mawa Yuxyn aponta, com suas especificidades, para uma tendência consolidada no Peru, em Pucallpa, nas cidades em que os *maestros* Shipibo-Conibo constituíram centros para estrangeiros realizarem *dietas*. Os Yawanawa, já há algumas décadas, vêm recebendo os *nawas* nos festivais (*Mariris*) para realizarem *vivências* e *dietas* nas aldeias, especialmente naquelas que contam com uma maior estrutura física (Mutum e Nova Esperança⁵³).

A trajetória realizada por Paty até o Mawa Yuxyn, a criação de inúmeros grupos e espaços holísticos-terapêuticos-espiritualistas nos centros urbanos no Brasil e na Europa e EUA, os centros ayahuasqueiros de Pucallpa, a busca dos estrangeiros na floresta amazônica, especialmente no Brasil e no Peru, pelos rituais denominados xamânicos com o consumo da ayahuasca e, mais recentemente, pelas *medicinas da floresta* fazem parte de um movimento denominado por muitos autores de neoxamanismo, o qual se expandiu a partir da década de 90 do século passado, considerado um movimento que compreende um desdobramento do movimento da Nova Era, principalmente no que se refere ao xamanismo urbano, evocando novas éticas, filosofias e subjetividades.

⁵³Na Aldeia Sagrada um imponente *shuhu* estava em fase de finalização no ano de 2019. A aldeia estava sendo remodelada para abrigar um grande contingente de pessoas que participam dos festivais. Tanto as lideranças de Mutum quanto Nova Esperança desde a primeira década deste século recebem os *nawas* que desejam realizar *vivências* ou *dietas*. Entretanto, o Mawa Yuxyn não pertencia a nenhuma das aldeias em que os caciques detêm o poder político e ditam as regras dos residentes das aldeias (dos Yawanawa).

Segundo Alhena Caicedo (2007), a noção de (neo) xamanismo transpassou o espaço disciplinar das Ciências Sociais, uma vez que o conceito de xamanismo teria se popularizado, podendo estar representado nas prateleiras das livrarias desde que a referência ao xamânico se tornou popular, nos espetáculos de arte, nas ofertas turísticas, na psicologia transpessoal, no vegetarianismo e nas novas terapias cujos xamãs são percebidos como modelos alternativos às concepções ocidentais hegemônicas, o que inclui tratamentos e curas (CAICEDO, 2007). Para a autora:

Es precisamente la confirmación de este hecho que dio lugar a la noción de neochamanismo o espirituaoccidental moderno como fenómeno global a partir del cual se están convocando nuevas subjetividades, espiritual, éticas y estéticas de vida bajo el referente de la espiritualidad indígena como alternativa al modelo hegemónico (CAICEDO, 2007, p.116).

Portanto, o neoxamanismo, como movimento global, a partir da perspectiva acima, evidenciaria a crise da modernidade e a busca de novos espaços para experiências coletivas, caracterizando-se como uma das correntes da Nova Era, movimento ideológico da contracultura em que os saberes tradicionais são recursos simbólicos e as diferentes técnicas terapêuticas ou xamânicas possibilitariam ascender a outras dimensões nas quais as pessoas se converteriam nos próprios agentes responsáveis pela cura (CAICEDO, 2007).

No contexto das pesquisas realizadas no Brasil, Beatriz Labate (2004), ao abordar o tema da reinvenção da ayahuasca nos centros urbanos, faz menção ao termo neo-ayahuasqueiros para caracterizar o que acima é descrito como neoxamanismo, posto que indicaria as novas formas de consumo da ayahuasca nos centros urbanos, protagonizando uma intersecção entre as redes que compõem o universo da Nova Era e as religiões ayahuasqueiras (LABATE, 2004). Segundo ela, o termo dimensionaria uma configuração *sui generis*, combinando o uso urbano de psicoativos de origem indígena com os usos modernos e urbanos de consumo da ayahuasca (LABATE, 2004).

Tal profusão de sentidos e de estudos constituídos sobre os usos da ayahuasca em contextos urbanos têm tensionado diferentes análises e suas categorizações, especialmente, quando as pesquisas são desafiadas a

compreender o xamanismo praticado por indígenas nas cidades em que o público que frequenta os rituais xamânicos é composto, em sua grande maioria, por frequentadores que se encaixam nas categorizações do neoxamanismo.

Recentemente, Saulo Conde Fernandes (2018) propôs algumas modalidades de xamanismo/neoxamanismo no consumo de substâncias psicoativas conhecidas, referidas anteriormente, como *medicinas da floresta* (FERNANDES, 2018). Refletindo sobre as matrizes do circuito xamânico contemporâneo, o autor mantém a distinção já realizada anteriormente por Labate (2004), entre as religiões ayahuasqueiras, neste caso, do Santo Daime, aproximando esta religião ao que é denominado de práxis xamânica. Menciona o neoxamanismo a partir do que já foi referido acima e, por fim, refere o xamanismo Pano, distinguindo esse dos demais (FERNANDES, 2018). O autor atesta que várias das etnias do grupo linguístico Pano, que fazem uso da ayahuasca, entre eles os Huni Kuin e os Yawanawa, incluem-se no que o autor denomina de *xamanismo pano*, independentemente deste ser praticado no contexto das aldeias ou dos circuitos urbanos da ayahuasca, sendo o mesmo que agregaria elementos de outros complexos culturais realizados por intermédio de alianças como, por exemplo, com o Santo Daime e o neoxamanismo com ênfase no desenvolvimento da espiritualidade e da cultura (FERNANDES, 2018).

No que se refere aos Yawanawa, a etnografia de Aline Ferreira Oliveira (2012), ao analisar o que denomina de rede *Yawa-Nawa*, composta por indígenas da etnia Yawanawa e não indígenas (*nawas*), engendrou o conceito de *novo campo xamânico* com a intenção de romper com uma visão essencializada de que o neoxamanismo é uma prática de não indígenas (OLIVEIRA, 2012). No *novo campo xamânico* “indígenas e não indígenas estão em diálogo e têm construções sociocosmológicas comuns” (OLIVEIRA, 2012, p. 33).

Considerando o exposto acima, meu campo de pesquisa não está dissociado, no sentido de estabelecimento de relações e proposições dialógicas de análises da produção antropológica já realizadas, as quais me precedem e abordam as múltiplas relações efetivadas pelos povos indígenas da família linguística Pano, que saíram das aldeias em direção aos centros urbanos nacionais e de diversas cidades europeias, norte-americanas, russas, entre

outras, para a participação ou realização de cerimônias xamânicas (COUTINHO, 2011; LABATE; COUTINHO, 2014; OLIVEIRA, 2012; MENESES, 2018, FERNANDES, 2018). Ao abordar o xamanismo feminino Yawanawa, no âmbito das relações e alianças estabelecidas nas cidades em que esse adquire visibilidade a partir da ascensão das mulheres no xamanismo Yawanawa, especialmente, é claro, de Hushahu, Putanny e Waxy, que consolidaram o caminho para as novas gerações de mulheres.

Entretanto, não parto de uma categoria como o neoxamanismo por considerar que, além de uma possível essencialização do xamanismo urbano, em oposição a um xamanismo “mais autêntico” praticado nas “aldeias”, o xamanismo feminino pode ser mais bem-compreendido a partir do marco conceitual do xamanismo Yawanawa, o qual tem na realização de *dietas* (*samakei*) um de seus fundamentos de tratamento-cura e iniciação-formação em que as intervenções sobre o corpo são constantes a depender dos objetivos (propósitos) a serem alcançados. As *dietas* podem, portanto, durar de um período mínimo de 10 dias até um ano, podendo incluir um isolamento (resguardo) mais intenso ou parcial e, conforme a dieta, uma série de prescrições como não comer doce e determinados alimentos como carnes de caça, se abster por determinado período de relações sexuais, além do uso de substâncias psicoativas conhecidas na contemporaneidade por muitas das etnias Pano como *medicinas da floresta*, o que inclui o uso da ayahuasca (*uni*).

Os *nawas* têm buscado os Yawanawa, há algumas décadas, para realizar *dietas*, entre as mais conhecidas, a *dieta* da caçuma, do rapé (*nawê/rumê*), do *kapum* (vacina do sapo/kambô), do jenipapo (*nana*), da pimenta (*yutxi*) e, em algumas circunstâncias, a *dieta* do *muká*, que abordarei na continuidade da tese. Não nego a existência de um *novo campo xamânico*, tal qual é apresentado por Oliveira (2012), como explicitado acima. O que temos visto é o constante processo de revitalização do xamanismo indígena para além de pensarmos na extinção desse das Terras Baixas da América do Sul (VILAÇA, 2000; CHAUMEIL, 2015). No entanto, argumento que a análise do xamanismo feminino Yawanawa expõe as potencialidades desse expressas na corporeidade, nas alianças com os *nawas* e nas transformações em curso para as novas gerações de mulheres Yawanawa, o que poderá ser acompanhado no Capítulo 2.

2 NARRATIVAS E INTERCONEXÕES DA ASCENSÃO DAS MULHERES XAMÃS YAWANAWA

Neste capítulo, busco trazer narrativas que existem tanto do passado quanto do momento contemporâneo no que diz respeito ao contexto sociocultural e às relações dos Yawanawa com o xamanismo. O objetivo é estabelecer um diálogo com a produção acadêmica que me antecede, de forma a subsidiar a reflexão sobre a ascensão das mulheres xamãs e vislumbrar possibilidades analíticas que estão em curso no que concerne a esse tema. Para isso recorro a bibliografia acadêmica, em especial e a literatura disponível produzida pelos Yawanawa, ressaltando que utilizo as demarcações temporais sinalizadas por eles como significativas.

Desde as primeiras etnografias sobre os Yawanawa, de Laura Perez Gil (1999) e Miguel Carid Naveira (1999), há mais de duas décadas, muito já foi dito e repetido sobre o “Povo Yawanawa”, inclusive por iniciativas de publicações gestadas por eles, fato que é louvável. Portanto, ao expor uma narrativa constituída, a partir do meu encontro com Waxy Yawanawa, fez-se necessário seguir o percurso da constituição de “uma mulher-pajé”, de forma a me aproximar da literatura etnográfica, balizada pelo que foi possível observar e o que me foi relatado no desenvolvimento da pesquisa. Isso inclui contextualizar a utilização do termo “pajé”, considerando o que ele informa neste momento.

Em particular, a etnografia de Perez Gil (1999) aborda o xamanismo como um marco conceitual-cosmológico, no qual se enquadram diversas práticas de cura, sendo essas descritas com precisão, o que nos remete a conhecer os pilares do xamanismo Yawanawa constituído por um conjunto de especialistas, que, detalhadamente, é referido pela autora. Em linhas gerais, o marco da concepção teórica foi constituído por intermédio de um diálogo com sua orientadora Jean Langdon, etnóloga de referência nos estudos sobre xamanismo e povos indígenas, que concebe esse como um sistema cosmológico, o qual envolve a sociedade na sua totalidade (LANGDON, 1996). O que é realizado em seu tempo de forma a criar uma distinção do xamanismo entre religião e magia, reconhecendo a heterogeneidade do xamanismo. Segundo a autora, “implica

falar de política, medicina, de organização social e de estética.” (LANGDON, 1996, p. 24).

Como já referido, no contexto da realização de sua pesquisa, Perez Gil (1999) identifica um conjunto de especialistas envolvidos nas práticas de cura Yawanawa, seja pelo conhecimento das plantas, pela ingestão de substâncias psicoativas ou pelo domínio de técnicas, de cantos e rezas. A autora menciona que algumas das técnicas e capacidades xamânicas estão relacionadas às tradições de outros grupos Pano, tendo em vista as características de suas relações interétnicas (PEREZ GIL, 1999).

No primeiro capítulo da dissertação, Perez Gil (1999) descreve a atuação de especialistas, seus saberes e suas relações de poder. Entre eles, encontramos Antônio Luís (avô de Hushahu, Putanny e Waxy), Tuinkuru⁵⁴, ambos já referidos anteriormente no primeiro capítulo, conhecido como Raimundo Luís Yawanawa (pai de Hushahu, Putanny e Waxy), Vicente Yawaraní (reconhecido como pajé Yawá), João Ferreira (o Tatá), Tsaka Yawanawa, e Dona Nega⁵⁵, assim referida pelos Yawanawa por conhecer as plantas medicinais - *folhas* ou remédios do mato- *rau*, sendo considerada uma *niipuya*⁵⁶ (PEREZ GIL, 1999, p. 14-31).

Por sua vez, tratando-se ainda das pioneiras etnografias acima mencionadas, no segundo capítulo da dissertação de Carid Naveira (1999), as interlocuções das narrativas apresentadas focalizam a etnodiversidade dos Yawanawa, mostrando, desse modo, a constituição do grupo retratado a partir dos relatos dos mais velhos, entrevistados na época. Em termos da diacronia, as narrativas têm como referência a família de Antônio Luís, como já referido no capítulo anterior. Isso nos leva a perceber que a distinção e a legitimidade herdadas, no que concerne ao exercício da liderança política⁵⁷ e xamânica transmitidas por intermédio do parentesco entre os Yawanawa permanecem até

⁵⁴ Tuin Kuru - outra forma que aparece nos registros de seu nome.

⁵⁵ Opto por utilizar a referência usual de “Dona Nega” utilizada pelos Yawanawa para referir essa conhecida *niipuya*. Não foi possível identificar o ano em que ela faleceu; entretanto, meus interlocutores mencionaram que ela tinha mais de 80 anos por ocasião de seu falecimento que ocorreu neste século.

⁵⁶ Especialista em “remédios medicinais”, conhecedoras das *folhas* – plantas/ervas medicinais.

⁵⁷ Duas das lideranças políticas da aldeia Mutum Tashka Peshaho Yawanawa - Presidente da Associação Sociocultural Yawanawa e o Cacique Matsini Yawanawa, ambos filhos de Raimundo Luís.

os dias atuais, pois as três irmãs a que refiro neste texto (Hushahu, Putanny e Waxy) são descendentes diretas de dois grandes líderes (Antônio Luís e Raimundo Luís), respectivamente, avô e pai delas.

Além disto, Carid Navieira (1999) explicita a etnodiversidade por intermédio das mulheres que estabeleceram uniões com Antônio Luís, por um intrincado sistema de trocas e formação de alianças intergrupais entre as diferentes etnias do grupo linguístico Pano (Iskunawa, Sainawa, Katukina, Rumunawa e Shanawa), visto que as mulheres de Antônio Luís pertenciam às etnias acima, sendo Elsa e Dona Nega consideradas Yawanawa (CARID NAVEIRA, 1999).

Dona Nega, por exemplo, é uma das mulheres de Antônio Luís, conhecida entre os Yawanawa pelos seus poderes de cura; é considerada uma Yawanawa. Entretanto, note-se que sua mãe pertencia à etnia Sainawa visto a passagem que segue. Segundo Carid Naveira, ela é: “filha de uma das mulheres trazidas por Antônio Luís em uma das guerras contra os Sainawa, além de ser sobrinha de Elsa, que foi *entregue* por esta ‘a seu marido quando ainda era criança” (1999, p. 49).

Em 1998, quando Carid Naveira (1999) realizou sua etnografia, Dona Nega era uma das principais especialistas entre os Yawanawa no uso de plantas medicinais. Supõe-se que, no período em que o trabalho de campo foi realizado, ao que tudo indica, ela foi uma das raras mulheres reconhecidas entre os Yawanawa com conhecimentos utilizados para curar. Esse dado é confirmado por Perez Gil, quando ela afirma que “era raro encontrar entre os Yawanawa uma mulher com conhecimentos xamânicos” (PEREZ GIL, 1999, p. 27).

Considerando o que nos propomos analisar neste capítulo, a citação a seguir de Perez Gil (1999) registra valiosas informações no que diz respeito à Dona Nega e à formação das mulheres no xamanismo Yawanawa:

Ela aprendeu de seus dois maridos: Antônio Luiz, com que se casou quando era muito nova; e Antônio Luiz ‘novo’ - a quem chamaremos doravante com seu nome na língua Kamã Shaka, para não o confundir com seu pai -, filho deste último, com quem se casou quando o anterior morreu. Entre suas outras mulheres, Antônio Luiz escolheu Dona Nega, a mais nova de todas, para acompanhá-lo quando ia na mata para caçar ou realizar outras atividades. Era lá na mata que lhe ensinava as folhas e explicava cada uso. Dona Nega não ingeriu o *rarë*, mas fez uma prece para

que esta planta lhe permitisse aprender o uso dos remédios da mata. A preze, planta do *rarë*, e não apenas sua ingestão, era outra das maneiras em que se podiam obter benefícios dela. Antônio Luiz assoprava sobre sua mulher e pedia para ela poder aprender (PEREZ GIL, 1999, p. 27).

Ao que tudo indica, baseado nos depoimentos expressos em entrevistas publicadas e em estudos etnográficos anteriores (PEREZ GIL, 1999; CARID NAVEIRA, 1999), até o final dos anos 90 do século XX, nenhuma mulher Yawanawa tinha a formação xamânica semelhante a que é atribuída ao pajé, tendo essa forma, o *samakei* do *rarë muká*, como um de seus fundamentos, que posteriormente passou a ser conhecido como *dieta*⁵⁸ do *muká* ou *juramento sagrado*, já mencionado no capítulo anterior, além do domínio de outras técnicas xamânicas.

Em parte, isso significa que, na época, o exercício do xamanismo era majoritariamente realizado por homens, pois as mulheres não tinham acesso ao uso nem à *uni* (ayahuasca) e à dieta do *muká*, reservada à formação das lideranças espirituais. Porém, isso não significa que o conhecimento xamânico fosse de uso exclusivo dos pajés, considerando a existência de um conjunto de pessoas que, no passado, receberam em algum grau o conhecimento xamânico, especialmente, o relacionado às curas dada a existência de diferentes especialistas como *xinaya*, *shuintia*⁵⁹, *niipuya*.

Ou seja, embora Dona Nega não seja considerada uma pajé entre os Yawanawa, ela estava envolvida com o xamanismo já que era uma *niipuya*. Os conhecimentos sobre as *folhas* (plantas) foram repassados por Antônio Luís, por intermédio da técnica da preze (palavra relacionada ao prezar, que significa ter em alto preço; ter em grande consideração ou respeito; estimar muito; apreciar), da planta do *muká* que é considerada sagrada para os Yawanawa.

⁵⁸ Desde que as inter-relações com os *nawas* se intensificaram com os Yawanawa, os *samakei* passaram também a ser reconhecidos pela denominação de *dieta*, especialmente, em contextos interculturais em que os brancos, os *nawas*, procuram as práticas xamânicas Yawanawa. O *samakei* (dieta) é caracterizado por ser um período de reclusão-formação. Atualmente, a denominação *dieta* em contextos interculturais é usual, tanto pelos Yawanawa quanto os *nawas*.

⁵⁹ *Xinaya*- aquele que tem o pensamento e domina a reza e outras técnicas de cura; *Shuintia*-aquele que domina a reza (Shuãka/ Shuanka), especialmente a reza do *pote* (PEREZ GIL, 1999; 2001) . Na sequência do capítulo explico melhor as informações existentes sobre os especialistas.

Como menciona acima Perez Gil (1999), “Antônio Luiz assoprava⁶⁰ sobre sua mulher e pedia para ela poder aprender”.

Para acessar esses conhecimentos era necessário ter algum grau de parentesco com as lideranças Yawanawa ou tê-los recebido por retribuição a algo realizado. Como exemplo disso a iniciação de Vicente Yawaraní (o pajé Yawá) foi realizada por seu cunhado Antônio Luís (o avô de Hushahu, Putanny e Waxy), o grande líder político dos Yawanawa responsável também pela formação de Dona Nega (PEREZ GIL, 1999).

Portanto, quando nos referimos ao passado, à memória coletiva dos Yawanawa, dois grandes pajés são referenciados na atualidade. São eles: João Ferreira, conhecido como Tatá (Txanu Natasheni Yawanawa), que faleceu em dezembro de 2016 com aproximadamente 100 anos de idade e Vicente Yawarani (o Yawá, que faleceu em março de 2018). Esses dois pajés são responsáveis, em grande parte, pela formação xamânica de mais de uma geração de lideranças, incluindo Hushahu, Putanny e Waxy.

A seguir, reporto alguns dos registros presentes nas narrativas que compõem a etno-história dos Yawanawa, permitindo de forma fragmentária espiar o passado e o contexto sociocultural em que os principais personagens, no que se refere ao exercício da liderança e xamanismo, transitaram de forma a estabelecer correlações com o período de autonomia social e econômica, que se iniciou após a década de 1980 e se estende até os dias atuais. Além disso, a explicitação realizada sinaliza algumas transformações desde o exercício do xamanismo realizado pela *niipuya* Dona Nega até a ascensão de Hushahu, Putanny e Waxy.

⁶⁰ Provavelmente trata-se da técnica de roer a *batata* (*muká*) e assoprar em direção à pessoa tendo em mente um propósito (ou um pedido). Atualmente, essa técnica ainda é realizada durante a *dieta do muká*.

2.1 Composição das narrativas do passado

As distintas narrativas que compõem o passado do “Povo Yawanawa”, como geralmente é referido nas etnografias já realizadas e nos relatos das lideranças, são agregadas em três temporalidades ou períodos. O primeiro agrega as lembranças dos anciões sobre o que foi dito relacionado ao contato com os brancos, principalmente quando Antônio Luís era muito jovem.

Um segundo período marcado pela evocação da exploração do trabalho nos seringais, incluindo a década de 70 do século passado, período em que a Companhia Paranaense de Colonização Agropecuária e Industrial do Acre (PARANACRE) contratava a mão de obra indígena para trabalhar nos seringais. Acrescente-se a isso a presença dos missionários da Missão das Novas Tribos do Brasil (MNTB), que, com objetivos humanitários, levavam medicamentos para as aldeias, criavam escolas e pregavam a conversão dos povos indígenas ao Evangelho.

O terceiro período, que se inicia na década de 80, ocorre com a delimitação da Terra Indígena Rio Gregório, a expulsão dos patrões da Paranacre e dos missionários das Missões Novas Tribos do Brasil, alcançando os dias atuais. Neste período, ao longo de mais de três décadas, ocorreram diversas ações com o objetivo de promover a autossuficiência econômica dos Yawanawa e de resgate ou fortalecimento da “cultura”, as quais ficaram conhecidas como o “tempo da revitalização cultural”, coincidindo com a retomada de práticas xamânicas como a *dieta do muká*, que passou a ser um marco para o xamanismo Yawanawa e, conseqüentemente, para a ascensão do xamanismo feminino.

A divisão acima utiliza informações, em grande parte, procedentes de duas publicações que foram produzidas pelos próprios Yawanawa aliadas às informações de meus interlocutores. A mais recente destas publicações, intitulada “Plano de Vida Yawanawa”, é de 2016⁶¹. Ela foi editada com apoio da organização *Forest Trends* em parceria com a Associação Sociocultural Yawanawa - ASCY, em que vários líderes denominados de “contadores”

⁶¹ YAWANAWA HĀU XINĀSHU RAIÁ - PLANO DE VIDA YAWANAWA. *Forest Trends*/Associação Sociocultural Yawanawa. Terra Indígena Rio Gregório, Tarauacá, AC, 2016.

recuperaram as histórias e os acontecimentos do passado. A outra publicação, já referida no capítulo anterior, foi denominada “Costumes e Tradições do Povo Yawanawá”, publicada em 2006 e produzida pela Organização dos Professores Indígenas do Acre e Comissão Pró-Índio-do Acre (CPIC), com a participação e pesquisa realizada pelos próprios Yawanawa.⁶²

Em ambas as publicações é notória a existência de “divisor de águas”; trata-se da expulsão dos missionários das Novas Tribos do Brasil e dos *patrões da borracha* na década de 80, especialmente, após a declaração⁶³ da Terra Indígena Rio Gregório em 1983 e de sua demarcação em 1984. Estes acontecimentos entre “antes” e “depois” da expulsão dos missionários marcam o início de um período de autonomia financeira dos Yawanawa e da intensificação das alianças com os *nawas* os quais também estão parcialmente presentes nos relatos etnográficos lidos (CARID NAVEIRA, 1999; PEREZ GIL, 1999; RIBEIRO, 2005; OLIVEIRA, 2012; SOUZA, 2015; BOMFIM NETO, 2016; PLATERO, 2018; SILVA, 2021).

Algumas das etnias Pano eram conhecidas desde o século XVII, conforme referido no capítulo anterior já que a atividade missionária na região estava concentrada em grandes rios como Solimões, Javari, Purus e Juruá e seus afluentes (ERIKSON, 1992). Entretanto, ao que tudo indica e pelo que foi registrado nas etnografias, entre meados do século XIX e início do século XX, teriam ocorrido os primeiros encontros com os Yawanawa.

O contexto socioeconômico na região - em que atualmente fica localizado o estado do Acre no qual ocorreram os primeiros encontros entre os *brancos* (posteriormente, denominados de *nawas*) e os indígenas de diferentes etnias, entre essas, os Yawanawa -, foi o da exploração da borracha.

O Estado do Acre que está localizado na região Norte do Brasil possui área territorial de 164.123 km², sendo o 16º estado brasileiro em extensão. Faz fronteira com o Peru a Oeste e a Bolívia, a Sudeste. Atualmente tem uma população de 894.470 habitantes com a densidade demográfica de 4,4 hab/km

⁶² OCHOA, M.L.P.; TEIXEIRA, G.A. VINNYA, A.L. (Org.). *Costumes e tradições do povo Yawanawá*. Comissão Pró-Índio do Acre. – Belo Horizonte: FALE/UFGM : SECAD/MEC , 2006.

⁶³ A terra indígena do Rio Gregório foi declarada por decreto presidencial em 28/12/83. Após oito anos do início do processo de reconhecimento de áreas indígenas no Estado do Acre, a FUNAI demarcou a do Rio Gregório, destinada aos Yawanawá e Katukina - a primeira TI demarcada no Acre (Aquino; Iglesias, 2005).

considerado o estado menos povoado do Brasil (IBGE, 2020). No passado, parte do território do Acre pertencia à Bolívia e, aos poucos, foi ocupada por brasileiros, majoritariamente por seringueiros, o que incidiu em conflitos com os bolivianos. A partir da assinatura do tratado de Petrópolis no ano de 1903, o Brasil passou a ter a soberania do território. Assim, o período de colonização da região compreende o Primeiro Ciclo (ou surto) da Borracha no Acre, que vai do ano de 1880 até 1920, quando o colonizador João Gabriel Carvalho de Mello teria aportado nas terras então conhecidas como Boca do Acre. Desde essas referências, começou a produzir borracha sendo acompanhado na sequência por outros seringalistas.

Considera-se, portanto, que o Primeiro Ciclo da borracha abarca desde a chegada dos desbravadores na região, a formação dos seringais, a migração nordestina de mão de obra, até o aumento da produção da borracha da Ásia, o que culminou com o declínio da produção brasileira (PONTES, 2014).

Estima-se, assim, que os primeiros encontros entre as diversas etnias indígenas que hoje compõem o Estado do Acre ocorreram com os peruanos seringueiros, muitos dos quais denominados “caucheiros peruanos”¹⁰. Foi uma época marcada por expedições armadas com o objetivo de ocupar os territórios tradicionais dos povos indígenas; ficou conhecida pelas *correrias*, posto que é a denominação atribuída à perseguição e à morte da população indígena promovida pelos antigos proprietários de terra, os seringalistas. Considera-se mais que uma denominação de um fato histórico e, sim, um conceito como destaca Ernesto Martinez Rodrigues (2016) já que envolve desde ações de expulsão dos indígenas dos territórios, represálias quanto às formas de resistência, diferentes conflitos entre indígenas e não indígenas, rapto de mulheres, atuação duvidosa de militares peruanos e brasileiros na região, findando as *correrias* somente após 1945 com a desativação de vários seringais (RODRIGUES, 2016). Na etnografia realizada por Lori Altmann (1995) sobre os Kulina, a autora menciona as *correrias*:

A exploração mais intensiva da borracha e do caucho se deu a partir da segunda metade do século XIX, com a chegada dos primeiros nordestinos e amazonenses. Já a penetração dos caucheiros peruanos iniciou-se a partir de 1870. O fluxo de nordestinos a se integrarem à empresa extrativista foi se intensificando a tal ponto que em 1913 estima-se que tenha

atingido 40 mil pessoas na bacia do Juruá e 60 mil na bacia do Purus. Nesta época, os Kulina e outros grupos indígenas da região passaram a ser prensados pelos exploradores peruanos de um lado e pelos brasileiros do outro. Ocorreram, então, as famosas “correrias”, expedições punitivas organizadas pelos patrões seringalistas, visando o extermínio das populações indígenas, liberando assim a mata para a exploração de riquezas naturais (ALTMANN,1995,p.27).

Constam também alguns registros, em uma das publicações já referidas acima, das lembranças sobre o que contavam os mais velhos do passado do “Povo Yawanawa”. A seguir, reproduzo partes dos relatos fornecidos sobre as *correrias* pelo líder Raimundo Luís (filho do líder Antônio Luís) nas quais menciona:

Antigamente, era difícil ficar muito tempo em um lugar certo. Passavam dois a três anos num local e depois mudavam. Nesse meio vieram os peruanos. Nesse tempo, o caucho dava muito como seringa também. Aí os peruanos vinham tirar caucho. Chegavam, faziam tapiri e os índios vinham, topavam com os caucheiros. Os índios pegavam as coisas, derramavam farinha, e as coisas que tinham lá carregavam tudo. E os peruanos diziam: - Vamos matar os índios. Pegavam o rastro até encontrar e faziam fogo, matavam. Esses conflitos e massacres realizados pelos caucheiros peruanos ficaram conhecidos como o tempo das correrias (OCHO; TEIXEIRA; VINNYA, 2007, p. 16).

Portanto, a exploração da borracha e a ocupação do território ao longo da bacia do rio Juruá constituem o cenário em que teriam ocorrido os primeiros contatos dos Yawanawa com os *nawas* por volta do final do século XIX; ao longo do tempo redefiniram-se as mudanças das localidades de assentamento e moradia dos Yawanawa até chegarem ao antigo seringal kaxinauá, considerado o primeiro assentamento de referência dos Yawanawa às margens do Rio Gregório. Atualmente, localiza-se ali a Aldeia Sagrada (área na qual encontra-se o cemitério dos antepassados dos Yawanawa). Nos últimos anos, o espaço da Aldeia Sagrada está sendo organizado para a realização dos festivais (*Mariris*) e um grande *shuhu* foi concluído nesta aldeia no final de 2019.

2.2 Sobre o “tempo do contato com os *nawas*”

As referências sobre o contato com os *nawas* encontram-se relatadas em diversos textos etnográficos e na bibliografia produzida pelos Yawanawa. A história que é recontada tem como referência central o líder Antônio Luís (quando muito jovem) narrada para os seus descendentes e, posteriormente, transmitida pelas lideranças. Entretanto, há um roteiro recorrente que é composto por uma narrativa desenvolvida entre o final do século XIX e início do XX quando os Yawanawa já conheciam os seringueiros e evitavam a aproximação dada a violência exercida, especialmente, pelos “caucheiros peruanos” representados na narrativa por um homem que se chamava Baixico em oposição a outro seringalista de nome Ângelo Ferreira, que tinham contato e passaram a realizar escambos.

Segundo consta nos relatos, entre os peruanos, o Baixico matava muitos “povos” (indígenas de diferentes etnias) e ficava com as mulheres dos homens que matava. Ele reunia em seu entorno muitos “capangas”. O que dificultava o enfrentamento, pois todos tinham medo, segundo contava Antônio Luís, que, na época, era um adolescente. Na narrativa que segue, os Yawanawa teriam conhecido Ângelo Ferreira, que agregava indígenas de outras etnias com o objetivo de manter as mediações e comunicações com esses.

O seringalista Ângelo Ferreira teria *amansado*⁶⁴ os Yawanawa, mas depois de um longo tempo ele teria sido morto em decorrência de disputas entre os seringalistas. Com a morte de Ângelo Ferreira, os Yawanawa deixaram de frequentar as margens dos rios (Tarauacá e Gregório), voltando somente algum tempo depois quando o seringalista cearense Abel Pinheiro teria se instalado nas proximidades do Rio Gregório no Seringal Marinha, sendo esse na sequência substituído por outro seringalista conhecido como Carioca, que teria constituído o Seringal Kaxinauá (na qual está localizada a Aldeia Sagrada).

Existem muitos detalhes na narrativa registrada e que é recontada, segundo as interpretações das lideranças, mas o ponto central culmina quando Antônio Luís ainda muito jovem (praticamente criança), acompanhado de seu

⁶⁴ Denominação utilizada pelos Yawanawa para os indígenas que passaram a ter contato com os *nawas* em contraste com os “índios brabos”, que não mantêm contato.

primo, teria se aproximado do *barracão* dos *brancos* no qual teriam deixado um veado e, em troca, receberam farinha como retribuição. A partir disso, as trocas de alimentos por mercadorias tornaram-se constantes e Antônio Luís com o tempo teria se tornado protagonista das intermediações realizadas com os seringalistas, tornando-se líder e referência central dos Yawanawa (CARID NAVEIRA, 1999).

Em entrevista fornecida por Biraci Brasil Nixiwaká⁶⁵, reconhecido como uma das principais lideranças dos Yawanawa, a Felipe Milanez também encontramos informações sobre seu avô. É um registro importante considerando a história do grupo. Na narrativa, é mencionado que Antônio Luís foi quem estabeleceu o contato com os seringalistas, que criaram o Kaxinauwá. Assim, relata o cacique Nixiwaká:

De lá, veio depois o tempo que chegaram os Cariocas, outros seringalistas, e expulsaram à custa de bala o Abel Pinheiro (seringalista). Mataram todos os seus bichos, os porcos, galinhas, bois, e mandaram ele embora. O Abel Pinheiro foi embora, expulso pelos Cariocas. Meu avô fez esse contato com os cariocas, ainda menino. Isso já foi aqui no Seringal Kaxinawá, a nossa aldeia sagrada. Ele havia caçado um veado. Era menino novo, e foi lá e fez amizade com os Cariocas. Sem falar uma palavra de português. Desde lá, meu avô assumiu o comando do nosso povo. Não sei que fim que deu a família do Pykaruá e nem do Tymá, porque até hoje, em cima dessa terra, só existe a família do Antônio Luís, batizado em português, Ivaiestevo Ushunawa Tepunty, que era o nome dele. Juntou todo o seu povo e veio para esse lugar aqui. Para trabalhar em parceria de seringalista que batizou ele em nome de seu pai e foi padrinho dele, os Cariocas (NIXIWAKÁ; MILANEZ, 2018, p. 102-103).

No futuro, quando Antônio Luís já era adulto, ele teria conduzido a mudança de “seu povo” da localidade de Palheral para a sede do Seringal Kaxinauwá. Antônio Gilberto Yawanawa, líder da aldeia Escondido, contou-me que:

Os *nawas*, moravam de um lado do Gregório e nosso povo do outro e passaram a trabalhar para o patrão Carioca e quem mandava era o velho Antônio Luís. Faziam roçado, trabalhavam

⁶⁵ Quando eu estava em campo (janeiro-fevereiro de 2019), fui até a aldeia Nova Esperança quando soube que o Cacique Nixiwaká tinha chegado de uma de suas viagens. Logo que cheguei à aldeia, acompanhada de um amigo seu de São Paulo, que também pretendia visitá-lo, fomos informados de que ele estava “fora”, visitando outra aldeia e que não voltaria neste dia. Lamentei na ocasião, pois posteriormente, não consegui retornar à aldeia Nova Esperança e conversar com Nixiwaká.

na seringa, faziam farinha (...). (Entrevista com Antônio Gilberto Yawanawa em janeiro de 2019).

Cabe observar que essas relações, conduzidas por Antônio Luís com os seringalistas, muitos dos quais oriundos do Rio de Janeiro chamados “cariocas”, são descritas como pacíficas pelos Yawanawa. O líder Antônio Luís teria sido batizado pelo chefe do seringal de Antônio *Carioca* e disso deriva a procedência de seu nome em Português. Ele tinha acesso aos *nawas* e teria arrecadado prestígio junto aos seus parentes, pois intermediava as negociações com os seringalistas.

É possível supor que essas relações estabelecidas por Antônio Luís, percebidas como pacíficas e a forma como são narradas, mesmo que possam ser contraditórias diante da exploração da mão de obra pelos patrões seringalistas, nesse período inicial, são narradas como amigáveis. A narrativa é invertida e ganha expressão, pois não foram os *nawas* que buscaram o contato e, sim, os Yawanawa por intermédio de uma oferta de alimentos, o que certamente surpreendeu visto a necessidade destes primeiros seringalistas de poderem contar com o trabalho de quem conhecia a floresta. Por outro lado, remete à forma como os Yawanawa percebem esse relato do passado.

Por intermédio desta aproximação, obteve-se acesso a uma série de itens valorizados como facas, facões, chapéus, roupas e utensílios diversos. Waxy, minha principal interlocutora, alertou-me quando lhe perguntei sobre a relação com os *nawas*. Ela relatou que seu avô era um homem muito sábio e que tinha “preparado a todos para o convívio com os *nawas* e que quando foram realizados os primeiros contatos “eles” já estavam preparados. Explica-me que seu avô (Antônio Luís) era um conhecedor das plantas e um homem “de muita sabedoria do seu povo” tendo formado seu pai Raimundo Luís (Tuinkuru).

A narrativa épica sobre Antônio Luís faz parte da memória dos Yawanawa como um marco de referência, mesmo que essas sejam esparsas devido ao fato de os antigos anciãos já terem falecido. Elas já fazem parte de um conhecimento partilhado, especialmente, aquele que se refere ao contato com os *nawas*, o qual é reproduzido nas publicações e circula entre todos. Foi ele quem realizou o contato com os *nawas*, conseguiu realizar as mediações com os seringalistas. Foi um grande guerreiro, um excelente caçador, teve 12 uniões com mulheres

de distintas etnias que foram capturadas em guerras intertribais ou “recebidas” em trocas das relações de aliança. A partir dessas uniões, Antônio Luís constituiu uma extensa família da qual grande parte dos Yawanawa descendem (CARID NAVEIRA, 1999).

A denominação mais usual na atualidade utilizada para quem exerce a liderança política nas aldeias é cacique. Segundo meus interlocutores, *Shaneihu* pode ser traduzido como “aquele que é líder/o que manda na aldeia”. Já na etnografia de Carid Naveira (1999), a denominação aparece com grafia diferente, *Shanaihu*. De forma que Shana é contraposto a pêsch (casa) e Niai hu (nia/sombra, sombra, ihu/dono), o que significaria “dono da sombra ou “o que fica em pé já que *nia* também pode remeter a “ficar em pé” ou o sentido de viver (CARID NAVEIRA, 1999, p. 67). Assim, creio que a utilização do nome *Shaneihu*, contemporaneamente, mantém a intenção que, muitas vezes, é explicitada pelas lideranças da necessidade do resgate de expressões/termos da língua Yawanawa. Exemplo disso é que *Shaneihu* é o nome de um dos filhos do líder Birací Brasil (Nixiwaká). Ele que é uma das lideranças da nova geração dos Yawanawa e um cantor reconhecido no circuito musical, o qual foi referido por Domingos Aparecido Bueno da Silva (2021) na pesquisa que aborda a musicalidade Yawanawa como “*haux music*”⁶⁶. Em relação à denominação Tuxauá, meu interlocutor Gilberto Yawanawa (Bachon Mushuino) menciona que era como denominavam as antigas lideranças e que, antes de Antônio Luís, os Yawanawa tiveram um líder que se chamava Tuxauá Kumahu. O que coincide com as informações de Gilberto da própria Waxy, incluindo o relato encontrado na dissertação de May Rodrigues (2005) quando faz menção ao exercício da chefia de Antônio Luís e a existência em um período anterior de um grande líder que, supostamente, teria liderado o “grupo de Antônio Luís”, antes de ele tornar-se líder dos Yawanawa - o Tuxauá⁶⁷ Pekarua (RODRIGUES, 2005, p.114).

Antônio Luís veio a falecer em 1974 e dizia-se que já era centenário⁶⁸. O que se deduziu disso é que sua liderança foi longa. Já no que diz respeito à sua formação xamânica, a informação apurada é de que parte do conhecimento de

⁶⁶ Designa a hibridação das canções de *saiti* com MPB, jocosamente conhecidas como “*haux music*” (SILVA, 2021, p. 234).

⁶⁷ Termo adotado pelos Yawanawa para descrever o líder (RODRIGUES, 2005).

⁶⁸ Consta que teria falecido com aproximadamente 116 anos (CARID NAVEIRA, 1999).

Antônio Luís procedeu de um antigo “pajé” chamado João Grande, quem *deu* sua filha para ele. Em retribuição a essa aliança, Antônio Luís também teria dado uma de suas mulheres para João Grande. Assim, os ensinamentos e as mulheres teriam sido uma forma de retribuição pelos ensinamentos. Apesar das esparsas informações sobre a forma como adquiriu conhecimentos xamânicos, ficamos sabendo pelos relatos das etnografias e de interlocutores que era um grande conhecedor das *folhas* – ervas medicinais/remédios da floresta (“mato”). Transmitiu esses conhecimentos para o filho Raimundo (Tuinkuru), que o sucedeu após seu falecimento em 1974 tendo exercido, por sua vez, a “chefia”, a liderança dos Yawanawa por um longo período.

Raimundo Luís, por sua vez, não teria concluído a formação xamânica na sua totalidade, pois não completou um *samakei* (CARID NAVEIRA, 1999). Entretanto, conhecia várias técnicas terapêuticas e remédios medicinais (*folhas*). Durante o período que exerceu a liderança, vivenciou as transformações que redefiniram as relações políticas entre os Yawanawa e a revitalização do xamanismo.

2.3 Sobre o tempo do cativo e das Missões Novas Tribos do Brasil

O segundo recorte efetuado acima, que delimita o registro da etno-história dos Yawanawa, no qual é mencionada a presença das Missões Novas Tribos do Brasil nas aldeias, encontra correspondências nas lembranças de lideranças e de quem hoje nas aldeias está próximo ou já completou meio século de vida.

Observei que, ao falar do passado, e isso ocorria somente em determinadas situações em que meus interlocutores tinham adquirido certa confiança, posto que remetia a um tempo de dificuldades e sofrimentos, nem sempre estavam dispostos a se debruçar sobre o que tinham vivido. Ficou cunhado nos relatos das lideranças “como o tempo do cativo” ou da “escravidão”, principalmente pela exploração a que estavam submetidos ao trabalharem para os *patrões* da borracha.

De outra forma, o passado remete ao tempo em que os mais velhos moravam no Kaxinauá (Cachinauá/Kaxinauá)⁶⁹ e a memória afetiva do que foi repassado oralmente. Com o objetivo de tentar situar “o tempo do cativo”, visto que, recorrentemente, essa é a forma como é referido em oposição ao “tempo de revitalização cultural”, recorri às análises anteriores.

Nas etnografias pioneiras, principalmente, a referência aos *patrões*, é realizada desde os primeiros contatos com os seringalistas, entre eles o cearense Ângelo Ferreira, e, posteriormente, aqueles que se estabeleceram no Rio Gregório e foram chamados de “cariocas”. Existem menções de que as relações com os “cariocas” pareciam não ter sido das piores se contrastadas com o tempo das *correrias* (CARID NAVEIRA, 1999). No entanto, se formos olhar para a inserção e participação da mão de obra indígena nos empreendimentos de produção da borracha no Acre, ao que tudo indica, esta foi crescendo e se especializando com o tempo, mesmo após 1910, data convencionada que marca o declínio do monopólio da borracha brasileira.

No “Caderno Temático Povos e Terras Indígenas do Estado do Acre”, elaborado com a finalidade de produzir um diagnóstico para o Programa Estadual de Zoneamento Ecológico-Econômico do Estado do Acre do ano 2005, consta que a partir da primeira década do século XX, com a instalação de profunda crise na economia da borracha e diversificação produtiva ocorrida nos seringais, os povos indígenas foram gradualmente incorporados à empresa seringalista (AQUINO; IGLESIAS, 2005). Ainda, sobre isso os autores mencionam:

Atrelados a redes de aviamento engendradas pelos patrões nos barracões, as famílias indígenas continuaram suas atividades de subsistência e passaram a produzir borracha, pagar renda das estradas de seringa. Também na base do sistema de “diária”, passaram a desempenhar uma ampla gama de atividades fundamentais ao funcionamento dos seringais: abrir e bater campos, cultivar e limpar roçados do patrão, fazer farinhadas, movimentar engenhos de cana e produzir rapadura, “gramixó”, melado e aguardente, construir casas, currais e cercas, reabrir colocações e “estradas de seringa” desativadas, “roçar”, “empausar” e “pontear” “estradas de seringa”, acompanhar comboios de boi até as “colocações de centro”, tirar borracha do centro nas costas, varejar balsas de borracha até as cidades,

⁶⁹ Nos registros etno-históricos encontramos estas duas outras grafias. Optei por manter a grafia que me foi indicada em campo como correta.

extrair e transportar madeiras de lei e, ainda, caçar e pescar para o abastecimento do barracão. Esta inserção nos seringais, marcada por dívidas impagáveis, roubo nos preços e no peso da borracha e das mercadorias, constantes ameaças de expulsão das colocações e pesado preconceito associado à categoria genérica de "caboclo", perdurou até fins da década de 1970, configurando uma situação histórica hoje categorizada pelos índios acreanos como "o tempo do cativo" (AQUINO; IGLESIAS, 2005, p. 2).

Algumas das lembranças do passado estão associadas às dificuldades enfrentadas pela ausência de remédios e exploração do trabalho pelos *patrões da borracha* nos *barracões*, já que no passado muitos dos Yawanawa trabalharam nos seringais. O seringal de referência presente na memória dos mais velhos é o Seringal Kaxinauá, como referido anteriormente. Além de *cortarem seringa*, trabalhavam em diversas atividades como na confecção de farinha, ou limpando o terreno para roçados e estradas.

O seringal Kaxinauá, à semelhança de outros, era constituído pelo *barracão*, residência do seringalista organizado na forma de um armazém. No local, ficavam os produtos necessários para o corte da seringa e utilidades como facas de cortar seringa, tigelas, machados, espingarda bem como farinha, arroz, feijão, açúcar, entre outros itens de alimentação. As mercadorias eram "vendidas" aos seringueiros e sua família, criando o endividamento progressivo de forma que esses ficassem vinculados aos *patrões* (PONTES, 2014).

No final da década de 60 do século XX, os *cariocas* venderam o Seringal Kaxinauá a Pedro Correia que, por sua vez, vendeu-o a Altevi Leal, que arrendou as terras e os Yawanawa passaram a trabalhar de forma independente como seringalistas. Entretanto, Altevi Leal, que era um grande proprietário de terras do Acre em 1974, vendeu as terras que arrendava para a PARANACRE - Companhia Paranaense de Colonização Agropecuária e Industrial do Acre.

A partir do domínio dessa empresa, a exploração se intensificou visto que exigia que os Yawanawa trabalhassem em troca do arrendamento da terra em que viviam, ficando proibidos de terem seus próprios *roçados*. Nesse contexto, ocorreu o falecimento do líder Antônio Luís, em 1974, momento em que seu filho Raimundo Luís assumiu a liderança dos Yawanawa (BOMFIM NETO, 2016). Sobre esses anos, o grande salto positivo deu-se a partir de 1977, quando a FUNAI realizou os primeiros levantamentos demográficos e socioeconômicos

das populações indígenas acreanas dentre elas, a dos Manchineri, Jaminawa, Kulina e Kaxinawá no alto Rio Purus. Os Kaxinawá nos rios Envira, Tarauacá e Jordão e Yawanawá e Katukina no Rio Gregório (AQUINO; IGLESIAS, 2005).

Sinalizo como salto positivo tendo em vista que, a partir destes mapeamentos realizados, os Yawanawa no final da década de 70 do século XX, entraram em contato com o antropólogo Terri Aquino (Txaí Terri⁷⁰, como é conhecido), sendo a atuação desse fundamental para denunciar os abusos cometidos pela PARANACRE, quanto para a criação da Terra Indígena Rio Gregório, em 1984, como relatarei na sequência do texto.

Em outra temporalidade, entre janeiro-fevereiro de 2019, por ocasião da minha estadia no Centro Mawa Yuxyn, tive a oportunidade de passar alguns dias na casa de Maxivakã mais conhecida como Orlinda Luiza, uma das irmãs da Waxy que reside na aldeia Tibúrcio. Nessa ocasião, seu marido estava em Tarauacá e, por intermédio da Waxy, ela me recebeu em sua casa, o que na época foi uma excelente oportunidade de acompanhar o cotidiano de uma das aldeias e de conhecer os Yawanawa da aldeia Tibúrcio. Foi possível conversar longamente com a minha anfitriã, que autorizou a gravação de algumas das nossas conversas. Depois de se sentir mais à vontade comigo, Orlinda que, em 2019, estava com 53 anos fez questão de me contar que era evangélica e forneceu-me informações sobre o tempo em que seu pai estava vivo e as dificuldades enfrentadas para suprir a alimentação dos Yawanawa dada a exploração dos seringalistas. Reportou também à atuação dos missionários das MNTB que a seguir reproduzo. Também destacou, na ocasião, que ela respeitava a *uni*, embora não participasse mais das cerimônias, sendo que ela relata que no passado quase todos Yawanawa, em algum momento de suas vidas, foram evangélicos. Segundo ela:

Jô!- Eu nunca gostei de cantar *sites*, nem de dançar. Sempre gostei de ficar quieta. Meu pai (Raimundo Luís) foi evangélico, depois minha mãe, as outras mulheres dele e os filhos. Me lembro deles (os missionários) por causa da escola. Eu cheguei a ir até a escola (na aldeia Nova Esperança) com minha mãe (..) eu devia ter 10 ou 11 anos, eu acho. Não fui muito tempo, pois

⁷⁰ Txaí – Utilizado nas relações de parentesco, especialmente, para os homens que são primos. Conforme a explicação de meu interlocutor Panã pode ser compreendido como: metade de mim que há em você e metade sua que há em mim. Na atualidade, os Yawanawa utilizam para os amigos que consideram grandes parceiros e apoiadores políticos.

me casei com 14 e logo tive filho. Eles estavam aprendendo nossa língua, faziam curativos em quem se machucava. O Bira (líder Biraci Brasil) mandou eles embora (5/02/2019).

As narrativas sobre a atuação dos missionários das MNTB, especialmente, na década de 70 do século passado, fazem parte do contexto em que Raimundo Luís estava na liderança, pois, segundo as informações obtidas pelas minhas interlocutoras, os primeiros missionários teriam se instalado no Kaxinauá e na aldeia Sete Estrelas (Katukina) alguns anos antes do falecimento de Antônio Luís, ou seja, no início da década de 70. Muitos desses missionários eram norte-americanos, pastores evangélicos das MNTB. os quais viviam nas aldeias e se envolviam em diferentes atividades do cotidiano, desde utilizar a mão de obra indígena nos trabalhos gerais da missão e pagar com donativos que recebiam como roupas usadas. Também se envolviam nas atividades educacionais, de saúde e promoviam uma forma permanente de aproximação com os Yawanawa, inclusive, de atividades recreativas como dos jogos de futebol das aldeias (RIBEIRO, 2005).

A Missão Novas Tribos foi fundada por Paul Flemming, um jovem californiano oriundo de uma família evangélica no final dos anos 30, sendo que no Brasil passaram a atuar a partir de 1947 quando realizaram contato com o Marechal Rondon, recebendo, segundo consta na história explicitada no site da organização⁷¹, apoio para “trabalharem junto aos indígenas”, institucionalizados no Brasil em 1953. A maioria das agências missionárias, que passou a atuar no Brasil desde esse período, como o MNTB, é evangélica-pentecostal e recebia recursos financeiros de diferentes igrejas como a batista, a metodista e a presbiteriana. Com a intenção de evangelizar, atuavam, especialmente, nas áreas da saúde e educação junto a diferentes etnias indígenas.

As recordações que ficaram dos missionários para os Yawanawa, como as verbalizadas, estão relacionadas em sua grande maioria à assistência, à saúde e às proibições dos rituais, especialmente aqueles com a *uni*. Nesse sentido, Waxy reconhece as dificuldades de acesso que tiveram a alguns medicamentos que eram fornecidos pelos missionários. Entretanto, ela destaca

⁷¹A este respeito é possível obter maiores informações no site <https://www.novastribosdobrasil.org.br/>

que as cerimônias com *uni*, as *pinturas (kene)*, as danças, os rituais xamânicos, as antigas festas (*Mariris*) e a poligamia passaram a ser vistas como *coisas do diabo* e que os missionários interferiam nas famílias, especialmente naquelas em que os homens tinham mais de uma mulher⁷². Essa situação Waxy vivenciou, pois ela lembra que seu pai morava em uma grande casa com suas mulheres, incluindo, sua mãe e que os missionários não aprovavam isso de forma a interferir nas famílias, tanto que, por um período, Raimundo teria acatado a recomendação de manter casas separadas e sua mãe teria na ocasião se mudado.

Segundo os relatos que li e escutei, durante o período que os missionários das Novas Tribos do Brasil estavam presentes nas aldeias Yawanawa, as práticas xamânicas foram enfraquecidas, pois eram consideradas impróprias visto estarem relacionadas ao demônio, conforme já mencionado.

Na entrevista fornecida a Felipe Milanez em 2012, já referida anteriormente, o cacique Nixiwaká (Biraci Brasil) menciona:

Todo mundo foi crente aqui. Todo o nosso povo se converteu. Várias igrejas estiveram aqui. Uma perto do cemitério. Outra bem aqui na nossa sede sagrada, onde o vovô Antônio Luís se acabou. Na casa dele! Tiraram a casa dele e fizeram uma igreja ali em cima mesmo, num lugar central. Para nos oprimir. Esse espaço em que nós estamos sentados agora, antes era barro da igreja. Nunca ninguém trabalhou mais para a preservação da nossa cultura. Eu descobri que até os pajés Yawá e o Tatá, por um tempo, também foram crentes. Então todo mundo passou a ser crente. E aí eu fui embora. Uma saída sofrida. Com o meu primo Sales. E com o apoio do meu tio Raimundo, que era a principal liderança. Lá na cidade eu vi que nosso povo estava não apenas perdendo a língua, mas perdendo o nosso espírito. Nossa conexão espiritual com nós mesmos, com a natureza, com o nosso mundo, com os nossos ancestrais. E eu assumi isso para dentro de mim. Como um filho desse povo, o meu pensamento era dizer: os filhos de uma grande liderança, o velho Antônio Luís, que foi o grande responsável pela nossa história de fazer o contato com os brancos, de sustentar o povo, de fazer o povo Yawanawa ainda estar vivo em cima dessa terra. Antônio Luís foi meu avô materno, pois ele era pai biológico de minha mãe, mas também, ao mesmo tempo, ele era meu avô paterno, pois ele criou meu pai. (...)

Essa foi a minha compreensão a partir da minha vinda para a cidade, onde eu fui estudar. Eu voltei para a aldeia para poder

⁷² A poligamia foi uma prática usual no passado entre os Yawanawa. Na atualidade, não é muito frequente. Observei uma situação relacionada a uma liderança política de uma das aldeias que tem duas esposas, que moram em casas separadas.

fazer uma discussão ampla, para alcançarmos o resgate espiritual e cultural. Mas tinha que afastar alguns maus que estavam na nossa frente: a missão religiosa e os seringalistas que nos escravizavam. Tinha que afastar a Missão Novas Tribos do Brasil, instalada há 30 anos no meio do nosso povo, que convenceu todo mundo a ser crente, que botou uma ameaça no nosso coração, dizendo que sem essa religião todo mundo iria para o inferno, que nós não teríamos salvação, não seríamos capaz de ser um povo feliz. Que nós vivíamos com o demônio. Que nossos rituais e nossas crenças eram coisas do demônio (NIXIWAKÁ; MILANEZ, 2018, p. 102-103).

Raimundo Luís teria realizado alianças para a entrada dos missionários nas aldeias pelo que foi comentado por Orlinda. Ele teria conhecido a atuação desses alguns anos antes de seu pai Antônio Luís falecer na aldeia Sete Estrelas (Katukina) e teria ficado interessado em se relacionar com os missionários devido ao interesse dele em propiciar o acesso à escolarização na aldeia Kaxinauá. Não significa que essa adesão tenha sido definitiva no exercício de sua liderança, pois sua filha conta que ele lia a Bíblia, rezava na língua Yawanawa, utilizava os conhecimentos xamânicos de cura e tomava *uni*. Posteriormente, com a expulsão dos missionários, ele passou a se dedicar com entusiasmo pela “revitalização da cultura” e a retomada dos *samakeis* (dietas), incentivando os parentes próximos e seus filhos a realizarem-nas. O principal responsável pela retirada dos missionários das aldeias foi o líder Nixiwaká (Biraci) quando passou a se constituir como importante liderança política, percebendo o quanto a presença da MNTB era danosa para os Yawanawa, como mencionou na citação acima.

2.4 Do barracão à cooperativa: o reconhecimento do território e da autonomia econômica

O terceiro período da sistematização diacrônica aqui realizada abrange mais de três décadas, iniciando-se nos anos 80 do século XX, e engloba um conjunto de eventos significativos, que ocorreram após a demarcação da Terra Indígena do Gregório em 1984 como a expulsão dos patrões da borracha e os missionários, a formação de cooperativas e a efetivação de parcerias como a que foi realizada com a empresa americana de cosméticos AVEDA, entre

outras parcerias com a sociedade do entorno. A partir dos anos 2000, o envolvimento crescente das líderes Yawanawa no engajamento da “revitalização da cultura” com a realização dos festivais *Yawa*, conhecidos como *Mariris*, evento que, além de promover a “cultura Yawanawa”, tinham como centralidade os rituais com o uso de *uni* e outras *medicinas da floresta*, servindo este como um atrativo para os *nawas* no âmbito nacional e internacional, propiciando o estabelecimento de alianças com a sociedade local e global.

A luta pela demarcação do território apresenta várias confluências que viabilizaram a criação da Terra Indígena Rio Gregório. A primeira delas ocorreu após o final dos anos 70 em que a FUNAI estava realizando os primeiros levantamentos das áreas indígenas situadas no Estado do Acre e entraram em contato com o líder Raimundo Luís e outros moradores das aldeias, iniciando um processo de esclarecimento dos direitos à terra. Posteriormente, tiveram contato com o antropólogo Terri Aquino, ativista dos direitos indígenas e fundador da Comissão Pró-Índio do Acre (CPI-Acre), quem denunciou à imprensa as condições de exploração impostas pela PARANACRE. Após, com ajuda de jovens líderes que passaram a ir à FUNAI reivindicar seus direitos, os seringalistas retiraram-se das áreas indígenas já identificadas, fazendo com que o movimento pela demarcação da TI ganhasse corpo e apoio de outras organizações como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI).

A Comissão Pró-Índio do Acre (CPI-Acre) é uma organização da sociedade civil brasileira fundada em 1979, sem fins lucrativos, com sede em Rio Branco, capital do Estado do Acre que tem como objetivo apoiar os povos indígenas que vivem no Acre em suas lutas pela conquista e o exercício de seus direitos coletivos territoriais, ambientais, linguísticos, socioculturais⁷³. Esta instituição intermediou e repassou recursos para os indígenas e suas organizações canalizados de órgãos governamentais (FUNAI e Ministério da Justiça), embaixadas e agências humanitárias, especialmente a OXFAM/Inglaterra, possibilitando a realização de reuniões de formação sobre direitos para indígenas de diversas etnias, cursos de formação de professores indígenas para a implantação e o financiamento de cooperativas indígenas no

⁷³ Sobre a CPI-Acre ver: <https://cpiacre.org.br/>

Acre e no Sul do Amazonas a partir da metade dos anos 80, estendendo-se à década posterior do século XX (AQUINO; IGLESIAS, 2005, p. 4).

O apoio recebido das entidades acima listadas e a atuação de jovens líderes Yawanawa, entre esses menciono Raimundo Sales (filho do líder Raimundo Luís) e Biraci Brasil, liderança ímpar, que conquistou articulações no âmbito nacional e internacional para apoio e demarcação da TI do Rio Gregório, bem como se mostrou hábil nas negociações políticas em favor de empreendimentos que visavam à autonomia econômica dos Yawanawa. Ambos os jovens foram para a cidade estudar com o apoio do líder Raimundo Luís e passaram a atuar na conquista da demarcação da terra. Eles teriam entrado em contato com Terri Aquino, quem apoiou a formação, em especial, de Biraci no que se refere aos direitos indígenas, vindo a ter participação ativa no movimento indigenista. A luta desses jovens Yawanawa, que tiveram acesso às informações jurídicas e à formação política com o apoio do CIMI, CPI-ACRE e do ascendente movimento indigenista, foram fundamentais para a demarcação da terra no ano de 1984. Assim, em 1983, a terra é identificada e demarcada em 1984 (OCHOA; TEIXEIRA; VINNIYA, 2007). No início do século XXI, os Yawanawa retomam a luta pela terra, solicitando a revisão dos limites da demarcação. Inicialmente, a Terra Indígena Rio Gregório⁷⁴ possuía 92.860 ha. No processo de revisão dos limites, foi justificado diante da argumentação de que vários locais sagrados (como a atual aldeia Sagrada - local do antigo cemitério dos antepassados) e sítios importantes de caça-pesca não tinham sido inseridos na demarcação de 1984. Portanto, no ano de 2005, obtiveram êxito e tiveram os limites expandidos da TI para 187.400 ha.

Segundo consta nos depoimentos após a demarcação da TI, o líder Biraci, no ano de 1986, retornou à aldeia e, com o suporte financeiro recebido para formar uma cooperativa, reuniu o apoio necessário para retirar os missionários⁷⁵ do Kaxinauá (Aldeia Sagrada), sendo que eles permaneceram na aldeia Katukina-Sete Estrelas por mais alguns anos; posteriormente, retiraram-se desta aldeia também (BOMFIM NETO, 2018).

⁷⁴ A TI Rio Gregório foi a primeira terra indígena demarcada no Estado do Acre e primeira que teve êxito na revisão dos limites da área demarcada.

⁷⁵ No ano de 1987, os missionários são expulsos do Kaxinauá.

O apoio veio da CPI-ACRE, que possibilitou a criação da cooperativa alavancando sua autonomia na produção e comercialização da borracha. Na ocasião, as lideranças Yawanawa contaram também com o suporte dos Katukina com quem compartilham a TI do Rio Gregório. Esses com os Yawanawa passaram a forçar a saída dos patrões da borracha do território de forma a garantir a autonomia sobre o mesmo, possibilitando o abandono das agruras da exploração a que foram submetidos durante décadas principalmente pela empresa PARANACRE.

Em entrevista para “A ciência que eu faço”, disponível no Youtube, o Txaí Terri descreve a sua experiência de mais de 35 anos de atuação em defesa dos povos indígenas do Acre e menciona a importância da autonomia financeira que as cooperativas propiciaram. Conta sua trajetória desde quando era estudante de Antropologia da Universidade de Brasília (UnB), ocasião em que a FUNAI começou a realizar os primeiros levantamentos das áreas indígenas no Acre. Como na época faltavam profissionais da área de Antropologia que fossem especialistas em regularização fundiária, a FUNAI convidou estudantes para participarem dos levantamentos de identificação e ele desde então começou a ter contato com diferentes etnias, tendo começado a sua pesquisa com os Kaxinauás (Huni Kuin) da área do Jordão.

A partir desta experiência e das demandas indígenas pela demarcação das terras indígenas, ele relata ter percebido a necessidade de criar alternativas, que viabilizassem a autonomia indígena diante dos seringalistas. Foi, então, que observou que era necessário ter o domínio sobre a comercialização de mercadorias (produtos diversos como sal, farinha, utensílios) que era representado pelo *barracão*, que mobilizava a distribuição de mercadoria e mantinha os indígenas na dependência dos patrões da borracha. A partir disso, surgiu a ideia de criar projetos e arrecadar recursos para a criação das cooperativas, que, segundo Terri Aquino, foram fundamentais para a mobilização indígena e, conseqüentemente, para a luta pela terra. Era um modelo de “gestão” que, gradativamente, foi sendo replicado em diversas etnias, pois ajudou a impulsionar as demarcações de várias TIs já identificadas no Estado do Acre devido à contínua mobilização e pressão junto ao Governo Federal (conferir o vídeo: https://youtu.be/cVGV2m3m_RU, 2014).

Na sequência temporal, é fundada, em 1993, a primeira “Organização dos Agricultores Extrativistas Yawanawa do Rio Gregório” (OAEYRG). A associação passou a ampliar as alianças e a interlocução com a sociedade do entorno por intermédio das parcerias com as organizações governamentais, não governamentais e com empresas privadas com o objetivo de buscar recursos para o desenvolvimento de melhorias na saúde e educação. Nesse mesmo ano, foi instaurada a parceria com a empresa americana de cosméticos AVEDA para o projeto de implantação e plantio consorciado de urucum, pupunha e castanha na aldeia Nova Esperança, vindo, posteriormente, a se estender para a aldeia Mutum, mantida até hoje (YAWANAWA HÃU XINÃSHU RAIÁ- PLANO DE VIDA YAWANAWA, 2016).

Tal parceria foi realizada a partir da participação de Biraci Brasil⁷⁶ que, a convite de Ailton Krenak, foi para a ECO-92, tendo ali a oportunidade de estabelecer relações com Horst Rechelbacher, fundador e proprietário da AVEDA, que tinha interesse em utilizar matérias-primas isentas de agrotóxicos e que não fossem derivadas do petróleo. A esse respeito, May Ribeiro (2005), em sua tese de doutorado, que versa sobre o projeto desenvolvido pela AVEDA com os Yawanawa, analisa extensivamente o tema, descrevendo as condições que propiciaram o encontro dos Yawanawa com a empresa, as tendências do capitalismo e dos consumidores no que diz respeito às questões ambientais no mercado consumidor e os grandes desafios da implementação do projeto desenvolvido no que se refere às lógicas de gerenciamento e compreensão tanto do lado empresarial quanto dos Yawanawa, incluindo uma análise sobre as disputas internas desses pelo poder nas aldeias (RIBEIRO, 2005).

A parceria com a AVEDA está completando 29 anos e os Yawanawa continuam plantando e exportando urucum, que serve de matéria-prima para os cosméticos da AVEDA. A imagem que segue é o registro do urucum que foi transportado para o Mawa Yuxyn por ocasião da colheita desse na aldeia Mutum. Waxy foi até a aldeia com alguns jovens parentes, e eu acompanhei-a, para buscar urucum, pois necessitava estocar o corante retirado das sementes que é utilizado nas pinturas corporais.

⁷⁶ Na ocasião tinha 28 anos.



Figura 22 - Urucum

Fonte: Foto da autora (2019).

Posteriormente, os Yawanawa passaram a desenvolver outros projetos de desenvolvimento com a AVEDA, como por exemplo o “projeto da andiroba”, que, segundo as informações etnográficas, durou cerca de dois anos e foi desativado devido às dificuldades operacionais e formação de mão de obra. A parceria com a AVEDA tem possibilitado ao longo dos anos muitas ações nas aldeias. Alavancou a formação profissional dos Yawanawa como cursos técnicos de informática e enfermagem, oficinas de marcenaria, subsidiou a construção de casas, geradores de energia, compra de barcos, ferramentas, um imóvel na cidade de Tarauacá, projetos diversos revitalização da cultura em andamento e inúmeras outras benfeitorias nas aldeias. Sobre a parceria, o líder Tashka Yawanawa, atual presidente da ASCY, na publicação “Plano de Vida Yawanawa”, já referida anteriormente, assevera:

[...] quando surgiu a ECO 92, a Rio-92. Foi quando se fez o contato com a empresa AVEDA, com uma parceria onde os Yawanawa iriam produzir um corante natural de urucum que a empresa iria usar nos seus cosméticos. A parceria foi fechada e, em 1993, fizemos um grande plantio de urucum. Isso fez com que os Yawanawa, que viviam todos na aldeia Kaxinawa, fundassem a aldeia Nova Esperança, onde todos vieram morar. Junto com esse projeto social surgiram também outros projetos sociais, como a escola, educação e saúde (YAWANAWA HÃU XINÃSHU RAIÁ, 2016, p. 34).

Na continuidade do projeto com a AVEDA, destaco ainda que, já no final dos anos 90, Raimundo Luís (Tuinkuru) conseguiu enviar dois jovens Yawanawa para estudar na Califórnia (EUA). Na ocasião, receberam bolsas de estudo o filho de Raimundo mencionado acima, Tashka Yawanawa e Nedina Yawanawa, atual coordenadora do Departamento de Educação Indígena do Acre, setor da Secretaria de Educação do Estado do Acre. Nedina, que é graduada em Letras, atualmente é uma ativista importante tanto nas demandas da Educação Indígena, quanto nos movimentos sociais das mulheres indígenas do Acre. Ela também se destaca como artista e incentivadora da “arte Yawa”, que compreende desde o resgate dos *kene* tradicionais e a recriação desses a partir das novas possibilidades de usos estéticos, que têm colaborado para ampliar a divulgar a “cultura Yawanawa”⁷⁷. O respaldo para aprender o Inglês e passar a dominar os códigos dos *nawas* foi um fator fundamental para a autonomia dos Yawanawa, tanto do ponto de vista de eles poderem conversar diretamente com profissionais de empresas ou organizações não governamentais, sem necessitarem de intermediação, quanto no sentido de incentivo para as novas gerações, especialmente aos jovens líderes Yawanawa, que dominam o idioma.

Após os Yawanawa já terem angariado visibilidade na mídia devido ao processo de revitalização cultural, o qual incluiu a implementação de um conjunto de ações de resgate de práticas xamânicas e da cultura Yawanawa, explicitadas mais adiante, o líder Raimundo resolveu sair da aldeia Nova Esperança com sua família (esposas e muitos dos filhos seus 15 filhos) para a aldeia Mutum. Nesse mesmo ano, após uma série de conflitos protagonizados pelas lideranças, foi fundada uma nova associação na aldeia Mutum comandada por Taska Yawanawa. Com a criação da Associação Sociocultural Yawanawa (ASCY), o poder político ficou dividido entre as duas aldeias e se mantém desde então. Hoje, outras aldeias constituíram associações; entretanto, os dois polos do exercício político são representados pela Cooperativa Agroextrativista Yawanawa (COOPYAWA) fundada em 2003 a partir de uma dissidência da primeira cooperativa (OAEYRG). Já a ASCY, que representa a aldeia Mutum dirigida por Tashka Yawanwa e a família de Raimundo (filhos e

⁷⁷ Mais adiante no texto explicitarei o motivo do uso de aspas.

filhas), tem influência sobre as aldeias Amparo, Matrixã, Tibúrcio, Escondido, Sete Estrelas e o outro polo de poder é constituído pelo líder de Biraci Brasil (Nixiwaká) e seu filho Biraci Júnior Yawanawa (Iskukua), que divide a administração da aldeia Nova Esperança e da Aldeia Sagrada. Na atualidade, Matsini Yawanawa é o cacique da aldeia Mutum.

Desde 1993, muitas parcerias de desenvolvimento socioeconômico foram realizadas até o presente nas aldeias coordenadas pelas associações como projeto do óleo de andiroba, produção do colorau, criação de uma grife Yawanawa conjuntamente com a empresa FARM sediada no Rio de Janeiro, criação da cooperativa de mulheres para produção e venda do artesanato, formação de agentes de saúde e agentes agroflorestais, plantação de açaí para consumo e venda, manejo florestal e da fauna, incluindo controle da caça e pesca, construção de sanitários ecológicos, construção de açudes, projetos educacionais de fortalecimento da língua Yawanawa, implementação do etno-turismo, promoção dos festivais e, mais recentemente, a construção de *shuhus* nas aldeias, entre outros projetos. Essas ações vieram acompanhadas por um amplo processo denominado de revitalização cultural, ou de retomada da cultura ou, ainda, como definido pela mídia de “renascimento cultural”, o qual, segundo Waxy e meus interlocutores, foi gestado pelas lideranças Yawanawa e, desde então, tem sido implementado, registrado e documentado por eles (YAWANAWAHÃU XINÃSHU RAIÁ PLANO DE VIDA YAWANAWA, 2016).

2. 5 Antes do Brasil da coroa, existe o Brasil do cocar

No final do mês de setembro de 2021, nas redes sociais do mundo globalizado, foram disponibilizadas lindas imagens da live do DJ Alok, que consagrou a sua participação no festival organizado pela ONG Global Citizen. A promoção de shows em várias cidades ao redor do mundo, incluindo o Central Park em Nova York, visou a mobilizar a atenção global para as grandes ameaças ambientais e a mudança climática, que assolam o nosso planeta, de forma a sensibilizar as pessoas sobre a necessidade de preservação deste. Participaram dos shows cantores famosos e bandas conhecidas com Elton John, Jennifer

López, Andrea Bocelli, Ricky Martin, Coldplay, entre tantos outros nomes⁷⁸. Em um palco ancorado em uma balsa no Rio Amazonas, o DJ Alok apresentou um belíssimo show acompanhado por jovens artistas de três etnias: Mapu Huni Kuin, Rasú Yawnawa, com as jovens da aldeia Mutum, e o rapper Owerá Kunumi, Guaraní Mbyá (conferir o vídeo: <https://youtu.be/3GIGj6j3SFU>, 2021) .

O vídeo inicia-se com Alok contando que conheceu os Yawanawa da aldeia Mutum quando lá esteve em 2015 e como esse encontro o impactou, seguido pela evocação da ancestralidade realizada por Rasú Yawanawa e da significativa fala sobre a atualidade da cultura indígena realizada pelo rapper Owerá. Na sequência do show, quase no final, uma pequena pausa é realizada na música e entra a voz da líder indígena Célia Xacriabá, mencionando “antes do Brasil da coroa, existe o Brasil do cocar”. A *live* é uma potente mensagem a favor da preservação ambiental do planeta e sobre a necessária superação dos preconceitos direcionados aos indígenas. De outra forma, repõe no cenário o atual momento de visibilidade dos Yawanawa e do movimento realizado por esses e outras etnias Pano de revitalização cultural⁷⁹, os quais apresento como movimento, visto o processo instaurado pelos Yawanawa desde o final do século passado e que continua em ascensão. Nesse, internamente, entre os Yawanawa também é percebido como um projeto, pois foi gestado e implementado pelos seus líderes. Pode-se perceber o desdobramento dos usos da categoria *cultura* em contextos interculturais com os *nawas*, evidenciando alteridades, transformando e ressignificando o xamanismo, em especial, nas festividades, rituais e aprendizados com o uso das medicinas sagradas/da floresta com ênfase na uni (*ayahwasca*).

Considerando os desafios analíticos do emprego da palavra cultura, é oportuno recorrer ao conhecido texto de Manuela Carneiro da Cunha (2009), em que, de forma auspiciosa, aborda o termo “cultura”, delineando possíveis distinções de usos e empregos por parte dos povos indígenas e caracterizando o que entende por cultura com aspas e sem aspas. A autora chama atenção para o que denomina o uso pragmático de “cultura” de forma a compreender como os

⁷⁸ Fonte: Global Citizen - Join the Movement changing the World.

⁷⁹ Opto por utilizar “revitalização cultural”, muitas vezes referida por “revitalização da cultura”, por ser a forma contemporânea de como as lideranças referem, também usualmente denominado de “resgate da cultura”.

indígenas utilizam a *performance* cultural e a própria categoria de “cultura”, destacando que “a lógica interétnica não equivale à submissão da lógica externa nem à lógica do mais forte”, sendo necessário prestar atenção à ênfase da diferença e sugere a utilização de “cultura” com aspas em um sistema interétnico (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 356).

Mesmo que o foco desta tese não seja a análise das relações interétnicas, a autora sugere que a utilização de cultura com aspas tem a propriedade de uma metalinguagem, destacando a reflexividade dos usos da categoria cultura (CARNEIRO DA CUNHA, 2009). Um desses “usos” é a objetivação da cultura, que, muitas vezes, pode ser observada quando os Yawanawa delimitam as alteridades com os *nawas*, principalmente em situações em que expressam, “isto é, da cultura”, “faz parte da cultura” ou expõem a “cultura” Yawanawa nos festivais (*Mariris*) ou nas *vivências* em que os artefatos e ritos são apresentados. No entanto, como veremos a seguir, o movimento de revitalização cultural está relacionado a um conjunto de transformações pelo qual os Yawanawa passaram nas duas últimas décadas ao qual estão associados os múltiplos significados dos usos da cultura. Um desses é que, ao exporem a “cultura Yawanawa” no jogo de alteridades com os *nawas*, estão referindo não somente aspectos “exóticos”, mas a dimensão xamânica e suas práticas, o que de certa forma condiz com os argumentos desenvolvidos pela autora acima mencionada quando toma de empréstimo o que Ian Hanking, filósofo canadense, chamou de “efeito *looping*”. Segundo a autora:

Note-se o paralelo à autorreflexão implícita na discussão de Hanking e o movimento reflexivo implicado na “cultura” como metadiscorso sobre a cultura. O que estou sugerindo aqui é que a reflexividade tem efeitos dinâmicos tanto sobre aquilo que ela reflete - cultura, no caso - como sobre as próprias metacategorias, como cultura (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 363).

Reitera-se que Carneiro da Cunha (2009) não está se referindo à essencialização da cultura e à totalidade, tema extensivamente discutido por autores da virada ontológica na Antropologia, que questionaram a categoria nos estudos antropológicos da Melanésia e a forma como vários povos indígenas amazônicos usam o termo “cultura” (incluindo os Yawanawa) nas relações de

alteridade, visto que “falar da “invenção da cultura” não é falar sobre cultura e, sim, sobre “cultura”, o metadiscurso reflexivo” sobre a cultura (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 373).

Portanto, de forma a situar os usos da “cultura”, explicito uma síntese do movimento de revitalização cultural, o qual se constitui a partir dos anos 80 com a luta pela terra, a expulsão dos missionários da MNTB, após a ECO 92, e a parceria com a AVEDA. Os jovens líderes Yawanawa, que tinham contato com o emergente movimento indigenista nacional, especialmente na época, Biraci Brasil, Sales Yawanawa e, posteriormente, Tashkã Yawanawa, quando retorna dos EUA, perceberam a necessidade de resgatar práticas consideradas ancestrais, que estavam sendo esquecidas. Segundo as narrativas, esses reuniram os líderes mais velhos Yawanawa como Raimundo, Tatá, Yawá, Dona Nega, entre outros, e discutiram a necessidade de voltar a praticar os antigos costumes. Segundo Nedina Yawanawa, já referida acima, na época eram realizadas reuniões, principalmente com os homens que discutiam “os projetos”. Ela lembra que seu avô Raimundo contava as histórias (*shenipahus*) para os netos e filhos. Nedina (sobrinha de Waxy) foi morar na cidade de Tarauacá quando adolescente, pois seu pai foi um dos enviados por seu avô para a cidade na década de 80 para estudar (realizou um curso de Protético). Nas férias escolares, ela retornava para a aldeia, todos os anos, mantendo o contato permanente com seus parentes.

Nesse processo, os Yawanawa passaram a realizar novamente as *dietas*, as rodas de *uni* (ayahuasca)⁸⁰, a cantar os *saitis*, a recuperar a arte plumária com a confecção de cocares, a reproduzir novamente os *kenes* e brincadeiras coletivas das antigas festas. Também se empenharam em inserir o ensino da língua nativa por intermédio de projetos educacionais e a criação da escola bilíngue nas duas principais aldeias (Nova Esperança e Mutum), posto que, no final do século XX, muitos jovens já não falavam fluentemente o idioma. No ano de 1995, foi fundada uma Escola na Aldeia Nova Esperança, tendo recebido apoio do Governo do Estado do Acre para o desenvolvimento de projetos educacionais e produção de material didático bilíngue. Hoje, muitos dos jovens dominam a língua e são incentivados pelas famílias a mantê-la. Observei que

⁸⁰ Até a formação xamânica de Hushahu e Putanny, somente os homens tinham acesso à *uni* (ayahuasca).

Waxy conversava com seus parentes na língua Yawanawa, corrigia as filhas e o filho quando não pronunciavam corretamente as palavras, principalmente, nas reproduções dos *saitis*. No “Plano de vida Yawanawa”, publicação mencionada anteriormente, Tashkã Yawanawa relata que, no ano de 2002, a partir de uma consulta aos mais velhos surgiu a ideia de organizar uma grande festa anual de celebração “do canto, da arte, da cura e da manifestação espiritual”, a qual teve um grande impacto entre eles e na mídia com a produção do documentário “Yawa, a história do Povo Yawanawa”, que circulou em diversos países, fator considerado fundamental para impulsionar o “renascimento cultural Yawanawa”⁸¹ e a criação do Mariri Yawanawa, em 2009, na aldeia Mutum e, posteriormente, em outras aldeias (YAWANAWAHÃU XINÃSHU RAIÁ. PLANO DE VIDA YAWANAWA, 2016).

Na dissertação de Bomfim Neto (2016) sobre a égide do que chamou “renascimento cultural amazônico”, o autor analisa extensivamente o “renascimento cultural Yawanawa” e a criação dos festivais. Também menciona o ano de 2002 como o início dos festivais Yawa, destacando a importância do apoio que receberam do governo do Estado do Acre por intermédio do governador Sebastião Viana para a realização dos festivais e da abertura da festividade para os *nawas* (BOMFIM NETO, 2016). Cabe ressaltar que, na atualidade, várias aldeias organizam as festividades abertas aos *nawas*, seguindo um calendário próprio de cada aldeia. Quando é organizado pela aldeia Mutum o festival é chamado de *Mariri*, cuja denominação, segundo Carid Naveira (1999), é um neologismo Kulina que teria sido importado por intermédio dos Katukina utilizado para as antigas festividades, em que participavam povos indígenas de diferentes etnias (CARID NAVEIRA, 1999). Já a aldeia Nova Esperança tem denominado as festividades abertas de “festival Yawa”. Segundo meus interlocutores, o nome é uma homenagem ao falecido pajé Yawaraní. Os festivais, desde 2002, gradativamente foram crescendo e ampliando o público.

Na atualidade, com exceção de 2020, ano em que esses não foram realizados devido à pandemia e, em 2021, que ocorreu o festival com um número bem menor de pessoas, essas festividades têm recebido nos últimos anos grande número de participantes em sua maioria de outros países e dos estados

⁸¹ Denominação atribuída pela mídia nacional.

do Sul e Sudeste do Brasil. Na sequência, segue o *folder* de divulgação de um dos festivais:

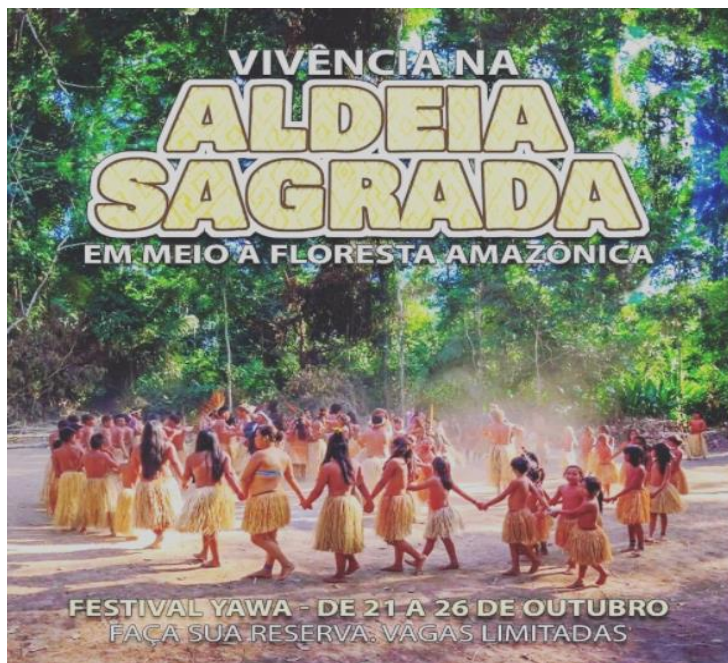


Figura 23 - Folder de divulgação do Festival Yawa

Fonte: Instagram/https://www.instagram.com/p/CTDJ_zNI8D3/?utm_source=ig_web_copy_link

No movimento de revitalizar a cultura, sem dúvida, os festivais alavancaram a constituição de alianças com os *nawas* e a geração de recursos econômicos para as aldeias, potencializando o etno-turismo na região. O formato realizado pelos Yawanawa foi replicado, com especificidades, em outras etnias da família linguística Pano, como os Huni Kuin⁸² e Puyanawa. As festividades evidenciam a partir da reflexão desenvolvida por Carneiro da Cunha (2009), referida acima, nos termos sugeridos por Aline Ferreira Oliveira (2018) no artigo que analisa os festivais Yawanawa e Huni Kuin um modo diverso de produzir “cultura” em que ocorre a “apresentação da cultura” (por meio de uma performatividade que se comunica com o “externo”) em que os envolvidos têm consciência de como são percebidos (ou classificados, segundo a autora) os quais passam a se comportar de modo “estereotipado” (OLIVEIRA, 2018).

⁸² No ano de 2010, os Huni Kuin do Rio Jordão iniciaram os festivais (OLIVEIRA, 2018).

Deduz-se que a autora esteja referindo os comportamentos associados às vestimentas e artefatos como os longos cocares utilizados tanto nos festivais quanto nas cerimônias conduzidas por eles nos centros urbanos.

No âmbito do movimento de revitalização da cultura, os espaços de alteridade como os festivais ou as cerimônias xamânicas realizadas nas cidades são espaços privilegiados dos usos da “cultura” ou, como muitos preferem denominar, da “invenção da cultura”. Outros estudos mostraram a fase interna desta reorganização dos usos da “cultura” no cotidiano como foi demonstrado na pesquisa realizada por Ingrid Weber junto aos Huni Kuin do Huni Kuin do Rio Humaitá ao acompanhar o desenvolvimento da Educação Indígena e implantação do ensino bilíngue entre os Huni Kuin, que resultaram em sua dissertação de mestrado, também envolvidos no que foi denominado por ela de “movimento pró-cultura”, em que a “cultura” no ambiente escolar era percebida como uma categoria nativa. Nesse sentido, práticas tradicionais foram “resgatadas”, como os mitos, as músicas, os rituais relacionados à ayahuasca foram pesquisados e reproduzidos no programa de educação bilíngue pelos professores indígenas (WEBER, 2004). Foi uma contribuição valiosa realizada a partir de uma etnografia em uma aldeia Huni Kuin. Outras etnias da família linguística Pano no Acre, de forma semelhante, vivenciaram a experiência de ver seus antigos costumes adentrarem na escola. Da mesma forma, explicitada em sua pesquisa desenvolvida no início deste século, os Yawanawa também foram incentivados a pesquisar seus antigos costumes e a trazê-los para o espaço da escola. Na época, a CPI-AC desenvolveu com êxito um extenso projeto de educação indígena em diferentes etnias do Acre, por mais de uma década, incentivando a produção de materiais didáticos e a documentação realizada por integrantes (muitos dos quais professores indígenas).

Os resultados do processo de revitalização da “cultura”, enquanto um projeto político, é expressivo o exemplo dos Yawanawa e as articulações realizadas junto às organizações governamentais e não governamentais no que se refere às ações realizadas de desenvolvimento socioeconômico nas aldeias. Portanto, em contextos de alteridade com os *nawas*, a “cultura” pode se apresentar como um potente recurso político de afirmação da diferença e reconhecimento em que os cocares, lanças, saias de palha de buriti (*shapatis*), rituais e brincadeiras são acionados por evocarem a ancestralidade como a

frase: “Antes do Brasil da coroa, existe o Brasil do cocar”. O que se sabe ordinariamente pelos registros é que, gradativamente, os Yawanawa foram recuperando a arte de confeccionar cocares tanto a partir do que alguns os anciões ensinaram quanto foram apreendendo com outras etnias. Os cocares não são comercializados. São muito utilizados pelos Yawanawa nas aldeias, especialmente nas rodas de *uni*, nos festivais, nas cerimônias realizadas nas cidades e pelas lideranças nas representações políticas nacionais e fóruns internacionais. Podem ser presenteados como forma de homenagear-retribuir as pessoas que os apoiam. No dia a dia, é comum encontrar cocares (os maiores) expostos nas residências ou nos *shuhus*. Abaixo, fotos de cocares:



Figura 24 - Cocar exposto no *shuhu* do Mawa Yuxyn

Fonte: Foto da autora (2019).



Figura 25- Cocar exposto no interior de uma das casas do Mawa Yuxyn

Fonte: Foto da autora (2019).

Existe um inventário de cocares, mas hoje em dia nem todos são confeccionados. Muitos são utilizados nas cerimônias xamânicas nas cidades e alguns são reservados aos que exercem a liderança política, principalmente, os longos cocares confeccionados com as penas do gavião real⁸³ que os caciques costumam utilizar e que, segundo me foi dito, representa a força, o poder e a sabedoria.

Os Yawanawa são conhecidos pela beleza das composições dos adornos corporais (miçangas)⁸⁴, *kenes* e cocares que utilizam, especialmente, nas relações de alteridade com os *nawas*. No período em que ocorreu a ascensão das primeiras pajés na primeiros anos deste século, o processo de revitalização, conforme exposto acima, estava ganhando impulso enquanto projeto coletivo. O fator determinante foi o rompimento emblemático promovido pelos Yawanawa com a expulsão dos missionários das MNTB, pois esses reprimiam as práticas xamânicas com a *uni* nas aldeias por considerarem coisa do diabo e as

⁸³ A espécie está ameaçada por conta da caça predatória. Em algumas aldeias, como a Mutum, estão procurando conscientizar os moradores acerca da necessidade de realizar o manejo da caça.

⁸⁴ No próximo capítulo, abordarei o tema.

mulheres, no passado, eram proibidas de *tomar uni*, o que não significa que elas não tivessem acesso à formação xamânica, mesmo que essa fosse majoritariamente masculina, conforme os relatos já mencionados da atuação de Dona Nega (*niipuya*), que atuava realizando curas.

Desta forma, tendo como referência o contexto acima descrito, busco situar a utilização do termo “pajé”, considerando que a utilização desse nos oferece uma via de acesso às transformações ocorridas desde o processo de revitalização da cultura e as possíveis ressignificações do termo empregado ao gênero feminino, os quais informam as dinâmicas das práticas xamânicas que estão em curso a partir das alianças realizadas com os *nawas* e a intensificação da participação dos Yawanawa, especialmente, na primeira década deste século em rituais xamânicos (*cerimônias*) praticados em centros urbanos, promovidos tanto nos espaços das religiões ayahuasqueiras como no Santo Daime ou pelo denominado movimento (neo)xamânico, que inclui diversos grupos e pessoas que podem estar organizadas em centros terapêuticos ou xamânicos⁸⁵. Nas *cerimônias*, fazem uso (*consagram*) as *medicinas da floresta*, principalmente, a *uni* (ayahuasca) e o *nawë* (rapé).

2.6 Contextualizando o uso do termo pajé

A utilização do termo pajé e os seus usos é um daqueles desafios que nos leva a refletir sobre as transformações forjadas em contextos interculturais dinâmicos. Primeiro porque já de antemão, quando iniciei a pesquisa, chamava a atenção a utilização do termo para se referir a Waxy como “a pajé” ou “a xamã”⁸⁶ especialmente nas cerimônias realizadas nas cidades. Na medida em que fui intensificando meu convívio com minha interlocutora, em especial, notei que ela não se reconhecia como pajé, chegando a expressar seu incômodo em relação a isso, mesmo compreendendo as circunstâncias em que geralmente os *nawas* utilizavam o termo.

⁸⁵ Constituídos geralmente na forma de Associações Espiritualistas.

⁸⁶ Os estrangeiros, geralmente, utilizam *shaman* (xamã).

Quando acompanhei Waxy e parte de sua família que se deslocaram do centro até a aldeia Mutum para buscar uma grande quantidade de urucum o qual seria descascado e guardado para futuras pinturas corporais (Figura 21), no retorno para o Mawa Yuxyn - depois de termos passado a tarde na aldeia ajudando e acompanhando a coleta do urucum -, fiz a seguinte observação no meio de nossa conversa: “ -Waxy! Todos te conhecem e gostam de ti na aldeia”. Estávamos acompanhadas por Raimunda e mais dois jovens Yawanawa.

Minha fala deu-se em decorrência de ter notado a forma carinhosa com que os moradores da aldeia Mutum e as crianças paravam no caminho para falar com ela, tanto quando chegou na aldeia como quando estava indo embora, pois vários moradores foram ao encontro dela para se despedirem. Na sequência, diante de um curto espaço de tempo, a Waxy começou a me explicar que isso se devia ao fato de ela ter morado muito tempo no Mutum e que tinha sido seu pai (o líder Raimundo) que tinha *aberto* a aldeia. Raimunda, que tinha o mesmo nome dado à particularidade de gênero que o pai da Waxy, o que não deveria ser uma coincidência já que os Yawanawa homenageiam seus parentes atribuindo o nome de algum familiar como forma de perpetuar a lembrança deste após o falecimento, estava atenta às nossas conversas e manifestou-se de forma eloquente: - “É porque a Waxy é pajé!” E, de imediato ela (Waxy) respondeu: - “Não é bem assim, eu não sou pajé”!

Este breve diálogo, a partir do que foi possível conversar posteriormente com a minha interlocutora, resume uma pequena parte dos possíveis desdobramentos dos múltiplos significados do que informa em contextos relacionais o termo pajé. Nas *cerimônias* nas cidades, geralmente, os organizadores dessas referem-se ao termo pajé com destaque, como uma espécie de título hierárquico dentro do xamanismo, informando para os *nawas* que quem conduz o ritual é alguém que tem conhecimento e domínio das técnicas xamânicas, o que passa a ser evidentemente valorizado pelos frequentadores. Note-se que a recorrência de tal atribuição já tem algum tempo, e passou a ocorrer após os anos 2000 quando a participação dos Yawanawa nas *cerimônias* realizadas nos centros urbanos se tornou mais constante, o que compreende também outras etnias do grupo linguístico Pano.

Segundo os dados da etnologia, podemos encontrar variações do termo pajé como “payé, pagé ou ainda de pantché. É uma palavra originária do idioma

tupi-guarani sendo que os indígenas que falam estas línguas assim designariam o ‘médico-feiticeiro’ ” (BALDUS; WILLEMS, 1939). A denominação também é referida para quem é capaz de prever acontecimentos, curar doenças e exercer poder de convencimento sobre seus pares. É possível que as variações pagi, pay, payni, pai, pa, piaec e pantch tenham sido formadas a partir da raiz pa-y = profeta, adivinho (CUNHA, 1982).

Da mesma forma, encontramos referências que os xamãs na literatura etnológica, em muitas situações, são denominados de pajés, sendo aqueles indivíduos que fazem a mediação entre o chamado mundo sobrenatural e o humano, os quais são os responsáveis pela cura, predições, entre outras funções (CLASTRES, 1978).

A percepção do pajé como curandeiro, xamã ou homem-medicina⁸⁷ que tem atributos de praticar curas, capacidade de comunicar-se com o mundo invisível dos espíritos, exercendo um lugar de liderança entre os seus e detendo conhecimentos visionários, é diversificado nas pesquisas etnográficas, pois o termo pajé passou a ser uma palavra que adquiriu uma amplitude de referência no contexto do xamanismo ameríndio sul-americano.

Segundo Ramos (2015) - quem desenvolveu uma pesquisa sobre um encontro entre xamanismo e catolicismo, com foco no Brasil, entre os séculos XVI e XVII, envolvendo mais diretamente missionários europeus, especialmente os jesuítas, e os xamãs tupinambás -, a ampliação do termo pajé indicaria uma certa predominância adquirida pela cultura tupinambá, o que compreendo como: “aquilo que nos foi relatado sobre os tupinambá”⁸⁸ ou seja, uma disseminação de termos provenientes do tupi-guarani, ao longo da história do Brasil, tanto na historiografia, no folclore e, de certa forma, em estudos etnológicos quanto na tradição popular (RAMOS, 2015, p. 12). Um exemplo disso é a definição dessa categoria no Dicionário de Palavras Brasileiras de Origem Indígena, de autoria de Clóvis Chiaradia:

Pajé – 1) Chefe espiritual dos indígenas, misto de sacerdote, profeta e médico-feiticeiro; mari dos Franceses (Tupi) e mbai dos Espanhóis (Guarani); Bajé, majé, bará, piaga, piagé, piaxa, piaxé, mananga, caraíba, paié e baré (Tapuia). 2) Manda-chuva. 3) Amaz. –

⁸⁷ É possível encontrar referências a este termo entre os frequentadores de centros xamânicos urbanos.

⁸⁸ Grifo meu.

benzador, curandeiro. 4) Folclore – Amaz. – chefe de pajelança. 5) v. Guajara. 6) lagoa do–no município de Araiões, MA. 7) afluente da margem esquerda do Aracatiaçu, CE. 8) localidade do alto Surumu, RR. 9) arroio afluente da margem esquerda do Taquari, município de Estrela, RS. a) do T.G. contr. De mbaí – o solitário; o solitário sobrenatural; com as formas mbaíé, maié, bajé (TS). b) do T.G. pajé – aquele que diz o fim, profeta (BC) (2008, p. 491).

É um termo, portanto, que se espalhou com o colonialismo e passou a responder a diferentes situações relacionais, transposto pelo empreendimento colonial e aplicado de forma extensiva para indicar no contexto ameríndio aqueles que detinham conhecimentos xamânicos relacionados à cura, predições e trânsitos entre os mundos visível e invisível preconizados pelos estudos historiográficos e etnológicos de longa data, que têm tematizado não somente em relação ao termo pajé, mas sobre a aniquilação, a perda de conhecimentos ou as resistências e reinvenções das práticas xamânicas desde o século XVI a partir da presença da Companhia de Jesus, ordem religiosa que almejava a conversão dos povos nativos⁸⁹.

A fala de Raimunda remete-nos ao uso do termo que é conhecido entre os Yawanawa referido no contexto acima para distinção e apreço. No entanto, as diferentes conotações do uso do termo são adequadas aos interlocutores e às situações relacionais. Exemplo disso, refiro ao que foi possível observar em algumas das *cerimônias* realizadas por Waxy para os *nawas*. Nos momentos em que ela conversava com os participantes e contava sobre os seus aprendizados, ela se referia ao seu *mestre*, o Tatá, como um grande sábio que detinha muito conhecimento sobre o seu povo. Manifestava, invariavelmente, para os participantes das cerimônias que ela era apenas uma *estudante das medicinas sagradas*, analogia do ambiente escolar que os Yawanawa se valem para explicitar aos *nawas* o processo de aprendizagem xamânica, que ocorre entre aqueles que detêm o conhecimento e seus aprendizes, ou seja, mestres e estudantes. Os aprendizes, os novatos, aqueles que se dedicam a apreender alguns dos conhecimentos disponibilizados e realizam as *dietas*, são muitas vezes em contextos interculturais referidos como estudantes das *medicinas da floresta*.

⁸⁹CARNEIRO DA CUNHA (1998); PERRONE-MOISÉS (2002).

Tal postura, mesmo que aparentemente possa parecer contraditória, é perfeitamente ajustada na sua conduta quando a identificam como pajé nas cerimônias realizadas nos centros urbanos. Para Waxy, Tatá e Yawá foram os grandes pajés e grandes mestres do povo Yawanawa. Nas cerimônias, as menções realizadas ao Tatá são percebidas como uma oportunidade de reverenciar a memória do seu mestre e esclarecer que ela tinha tido o privilégio de poder contar com os seus ensinamentos, o que conferia distinção, credibilidade e confiança para o conjunto mais amplo de frequentadores das cerimônias xamânicas, muitos dos quais sabem que Tatá foi um pajé reconhecido. Nos momentos que antecedem as cerimônias ou em pequenos círculos de conversas, muitas vezes, ela destacava que Tatá prezava a humildade, predicado percebido como um valor inestimável que ela aprendeu com seu mestre.

Mesmo que muitas vezes Waxy não se sinta confortável com a distinção de pajé, ela domina e conhece muito bem a simbologia utilizada pelos organizadores das cerimônias nas cidades em que a *ancestralidade* passa a ser um recurso simbólico constantemente evocado nas cerimônias xamânicas, assim como ser descendente de um líder importante como o seu pai e ter recebido os ensinamentos do Tatá. Muitas vezes os organizadores das cerimônias destacam nos convites que circulam pelas redes sociais a vinda de uma pajé, portando longos cocares confeccionados a partir das penas dos pássaros Japó (Isku mayti)⁹⁰ ou do gavião real (Tetepãwa mayti) - no caso do cacique também ter conhecimentos xamânicos. Esses fazem parte do acervo dos cocares já referidos acima. Ambos estão destinados às lideranças, especialmente o cocar das penas do Japó às lideranças espirituais; no passado somente os homens podiam fazer uso deste cocar que representa a sabedoria. A seguir, observe-se a postagem do Facebook, que divulga uma das vivências com o povo Yawanawa:

⁹⁰ O pássaro Japu (em algumas regiões da Amazônia, é denominado Japó) é conhecido como Gralha ou Estorninho Grande.



Figura 26 - Waxy e Wasaru portando cocares de penas de Japó

Fonte: Facebook - Kene Rauti Yawanawa (2021).

De outra forma, a manifestação de Waxy enquanto *estudante*, a qual continua se considerando uma aprendiz, remete à compreensão do xamanismo Yawanawa em que a formação e o aprimoramento xamânico são processos contínuos visto que mesmo aqueles que já realizaram vários *samakeis* (dietas), o que inclui as lideranças dependendo do que necessitam aprimorar ou por motivações de saúde, continuam se submetendo a eles.

Na dissertação realizada por Aline Ferreira Oliveira (2012), que aborda a rede “Yawa-Nawa” e as relações com os pajés nas cidades, a autora dedica um capítulo em que retrata a trajetória de “Yawa Kuni”, um pajé Yawanawa reconhecido assim pelos frequentadores das cerimônias na cidade, mas que, segundo a autora, “não se autodenomina pajé, não hesita em negá-lo – “eu não sou pajé, não”- e relaciona isso às etapas que lhe faltariam para ser considerado como tal (...)” (OLIVEIRA, 2012, p. 112).

Na continuidade do texto, Oliveira (2012) menciona que Kuni não realizou a *dieta do Muka*. A importância do *samakei do rarë muká*, também conhecido como *samakei do muká* e, mais recentemente, *dieta do muká* ou *juramento sagrado*, é destacada e recorrente pelos meus interlocutores e nas etnografias já realizadas sobre os Yawanawa como um *samakeí* reservado à formação xamânica de quem já detém outros conhecimentos e realizou outras dietas,

sendo considerada a dieta dos pajés, pois para atuar e dominar grande parte das técnicas xamânicas é necessário ter realizado a *dieta do muká*. Entretanto, isso não garante o status de pajé no sentido contemporâneo e, ao que tudo indica, também em relação ao passado.

Em sua etnografia, Laura Perez Gil (1999), quando refere a prática xamânica e os nomes dos especialistas entre os Yawanawa, menciona *xinaya*, *tsimuya*, *shuintia*, *rumèya*, *niipuya*, *yuvehu* e *kushunti*, relacionando os termos às técnicas de cura e com as substâncias. Na continuidade do seu texto menciona:

Junto com o *rumèya*, o *yuvehu* e o *tsimuya* são os únicos termos agrupados pelos Yawanawa sob o rótulo de “pajé”. A razão deste fato fica obscura. Poderia-se pensar, pelos depoimentos dos próprios Yawanawa, que se deve exclusivamente a que estes eram considerados mais poderosos (PEREZ GIL, 1999, p. 34)

O termo *rumeya* sobre o qual Perez Gil (1999) não obteve muitas informações por não existir mais especialista algum na ocasião em que realizou sua pesquisa, está relacionado à técnica de sugar objetos do corpo dos doentes e retirar ou ainda introduzir pedras no corpo. Por sua vez, o termo *yuve* ou *yuvehu* era recorrente entre os grupos Pano; esse é especialista que transmite os conhecimentos para um aprendiz das técnicas xamânicas e quem domina os cantos de cura *mekas*. É uma palavra relacionada à sabedoria (PEREZ GIL, 1999, p. 33-35). Já em outra publicação, a mesma autora explica que *tsimuya* é o especialista que tem o amargo⁹¹ (das substâncias xamânicas) cuja referência é projetada no passado, pois seus interlocutores não conheceram pessoalmente nenhum (PEREZ GIL, 2001).

Considerando as dinâmicas das transformações já reportadas acima, tratando-se de uma análise antropológica, parece-me inapropriado estabelecer uma oposição entre os termos utilizados no passado – ao referir aqueles que detinham o domínio sobre as diversas técnicas xamânicas relacionadas à cura – e o pajé contemporâneo, haja visto a complexidade da categoria “pajé”. O processo histórico da categoria “pajé” demonstra muito bem as transformações do xamanismo yawanawa.

⁹¹ No próximo capítulo, explicitarei a relação das substâncias utilizadas nas dietas (especialmente na *dieta do muká*).

Pelo que me foi reportado e observado, os termos *niipuya*, *shuintia* /*shuintya*, *kushuntia* são conhecidos daqueles que têm mais de 40 anos. No caso (*shuãka/shuanka*), denominação atribuída a quem tem o poder da reza também conhecida como *reza do pote* pelo fato de o rezador utilizar um pote de cerâmica com caiçuma. Após estar sob o efeito de *uni* ou *nawë* (rapé) e ter escutado os sonhos de quem deseja a cura, o *shuintya* inicia a reza, técnica xamânica que persiste entre os Yawanawa. Todavia, segundo a Waxy, são “poucos que sabem rezar hoje” e refere seu irmão Matsini como um dos que aprendeu a técnica.

As suposições de ordem analítica sobre o uso do termo pajé, nas relações de alteridade com os *nawas*, são diversas, podendo ter se constituído a partir da necessidade de “traduzir” para os *nawas* quem detinha conhecimento xamânico e legitimidade e agregava o domínio de várias técnicas xamânicas. Na memória Yawanawa, destacam-se os pajés Yawa e Tatá, conforme já referido, que dominavam várias técnicas xamânicas e conduziam as rodas de *uni*. Dona Nega era uma *niipuya* e dominava as técnicas de cura das *folhas*; entretanto, como não tinha acesso à *uni* (ao menos, do que se sabe publicamente) não conduzia as rodas. No modelo contemporâneo, aqueles que recebem a denominação de pajé dominam as técnicas do xamanismo, que adquiriram de seus mestres, incluindo as *medicinas da floresta*, entre elas o uso da *uni* e *nawë* (rapé); são aqueles que realizaram várias dietas de formação e a *dieta do muká*, são capazes de transitar entre o mundo visível-invisível, dominam os cantos (*saitis*), são sábios e possuem capacidade de realizar curas, mobilizam recursos financeiros, entre outras qualidades. Além disso, construíram legitimidade e prestígio entre os parentes e nas relações de alteridade com os *nawas*, sejam essas constituídas nas cerimônias realizadas nas cidades, nas vivências ofertadas nas aldeias, na condução das dietas (realizadas para os Yawanawa e *nawas*), nas viagens internacionais, no reconhecimento público da mídia, na capacidade de mobilizar recursos econômicos e relações de aliança com os *nawas*, o que Oliveira (2012) designou de a “carreira do pajé” ao explicitar a trajetória de Kuni (OLIVEIRA, 2012).

De outra forma, no passado dos Yawanawa, é possível observar que a liderança política e o conhecimento xamânico não estavam dissociados visto Antônio Luís foi um grande líder e que tinha conhecimentos xamânicos, bem como seu filho Raimundo (CARID NAVEIRA, 1999). A transmissão de poder

político e conhecimento xamânicos estava associada. Isso não impedia o exercício do xamanismo de forma independente do exercício da liderança política, tanto que Tatá e Yawa atuaram enquanto pajés e alcançaram reconhecimento no período em que Raimundo exerceu a liderança política e Antônio Luís e seu filho Raimundo (TuinKuru) são reconhecidos segundo meus interlocutores pelo exercício dessa. Particularmente, não escutei nenhuma analogia a pajé, considerando esses líderes, o que não significa que não possam ser assim reconhecidos. Pelo que foi possível conhecer, a partir das narrativas de meus interlocutores, algumas das lideranças das aldeias continuam recebendo uma formação xamânica contínua ao exercício do poder político. Menciono como exemplo um dos líderes políticos da aldeia Mutum, conhecido como Cacique Matsini, que realizou o *samakei do muká*, entre outras dietas, assim como o líder Biraci (Nixiwaká), reconhecido como Cacique Nixiwaká.

Quando Hushahu e Putanny realizaram o *samakei do muká*, o que foi algo inédito, pois foram as primeiras mulheres a realizar a dieta, receberam o reconhecimento de todos e a legitimidade como *líderes espirituais*, como são comumente referidas pelas lideranças e ganharam espaço na mídia nacional, que utilizou o termo “as pajés” não somente para ressaltar o ineditismo, mas por ser facilmente compreendido pelos *nawas*, além do que a referência equipara ao que majoritariamente era exercido pelos homens, ou seja, a formação xamânica. Para além de uma apropriação de um termo espraído pelo colonialismo, o termo foi se adequando às formas relacionais de emprego, inclusive, para expressar quem são os/as xamãs convidados(as) para realizarem as cerimônias nos centros urbanos.

No entanto, isso não resume à forma como as pajés se reconhecem ou como se apresentam para os *nawas*. Faço referência ao que foi possível acessar por intermédio da convivência com a Waxy, acompanhando os percursos das cerimônias que realizou desde que a conheci em 2018. A partir do término da construção do Mawa Yuxyn em 2019, nas postagens de divulgação ou falas que foram disponibilizadas na Internet, ela passou a se identificar como guardiã do Mawa Yuxin. Também é possível observar no próprio grupo do Mawa Yuxyn, que foi criado nas redes sociais (Instagram e Facebook), a partir do momento que se instalou a Internet em 2020, muitas postagens em que os *nawas* se referem carinhosamente à Waxy como *mãe/mãezinha*, estabelece um vínculo

simbólico de filiação como filhos/filhas no âmbito da *espiritualidade*, expressando as relações de filiação já consolidadas e, ainda, encontramos referência à Waxy como *rainha do Mawa Yuxyn*. Abaixo, vemos o banner de divulgação das dietas dos Yawanawa:



Figura 27- Divulgação das dietas

Fonte: Conta do Instagram do Centro Mawa Yuxny (2021).

Pode-se dizer que o uso do termo no gênero feminino “a pajé” continua sendo um marcador de distinção, frequente nas redes sociais, que, muitas vezes, é utilizado de forma genérica como equivalente a xamã. O termo empregado a Hushaho e Putanny, especialmente, tem uma inscrição simbólica expressiva, pois são as *primeiras pajés do povo Yawanawa*. Entretanto, se nos dedicarmos a acompanhar as postagens ou pelo menos grande parte dessas que circulam nas redes sociais, podemos, frequentemente, observar uma oscilação visto que cada vez mais tanto Waxy quanto Hushaho e Putanny, nos materiais de divulgação, utilizam o nome próprio acompanhado da referência aos integrantes da *comitiva Yawanawa*, os quais vão auxiliar na condução das *cerimônias* nas cidades, conforme a imagem que segue:



Figura 28 – Banner de divulgação de cerimônia

Fonte: Instagram, Conta da Arte Ameríndia(2021).

As variações das formas que Waxy, Hushahu e Putanny são referidas não significam que não sejam reconhecidas por muitos *de seu povo* como pajés. Opto por utilizar o termo *xamã* na análise efetuada por entender que, como categoria analítica no âmbito dos estudos antropológicos, nos quais minha pesquisa se insere, possibilita refletir sobre o termo como uma categoria-chave e pelo que informa no contexto por mim vivenciado.

A palavra *xamã* tem sua origem associada à Sibéria e América do Norte, que, segundo as abordagens etimológicas, *xamã* vem da língua tungue, proveniente do ramo tungue-manchu da família altaica, que comporta dois outros ramos: mongol e turco. Ressalte-se que Herbert Baltus (1965) já comentava as controvérsias mencionadas sobre o vocábulo por Mircea Eliade⁹² (2002, [1951]) na obra *O Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*: a “raiz do termo no manchu e mongol *sam*, significando *saman* uma pessoa excitada, irrequieta e saltando para cá e acolá (...)” (ELIADE, 1951/2002 apud BALTUS, 1965, p. 188).

⁹² As devidas singularidades da obra de Eliade (2002), em que o xamanismo é considerado uma técnica de êxtase, ademais suas interpretações e contribuições para a Antropologia, não são o foco da análise aqui.

Partindo para uma aproximação do contexto de meu campo e dada a multiplicidade de expressões que o xamã pode adquirir e expressar, mais recentemente, em uma revisão bibliográfica sobre os estudos do xamanismo nas Terras Baixas da América do Sul (TBAS), Óscar Calavia Sáez (2018) mencionou o seguinte:

O perfil do xamã das TBAS é assim, impossível de traçar: pode ser um especialista iniciado ou um sujeito comum, pode recorrer a técnicas de êxtase ou plantas de poder, ou servir-se apenas dos sonhos; pode ser um caçador ou um morador da cidade; pode ser o representante do paganismo resistente ou reivindicar-se como um seguidor, ou até mesmo um agente, de uma religião universalista. Pode ser membro de uma comunidade indígena ou um “xamã gringo”, um espírito, um cipó, um objeto. E, enfim, um ser concreto ou apenas um tipo ideal. De ser o ponto de partida de uma abstração (o xamanismo), o xamã passaria assim a ser a personificação de uma potência (p. 19).

Na citação acima, o autor referido desenvolve um conjunto de argumentações pertinentes em relação à compreensão do xamanismo; uma dessas é o abandono de critérios definidores, visto “que não há xamanismo, mas xamanismos” (SAEZ, 2018). Outra, ser possível inferir que esta abertura e fluidez para as mais diversas expressões do xamanismo possibilita a compreensão de que o xamanismo agrega uma multiplicidade de atributos configurados nas figuras dos xamãs, podendo ser extensivos ao conjunto de especialistas que dominam, por exemplo, diferentes técnicas de cura como é o caso daqueles que curam por intermédio das *folhas* como a *niipuya* Dona. Nega.



Figura 29 - Dona Nega (Tsaka yawanawa) com Nani Yawanawa

Fonte: Internet Flyer. Reproduzido de Oliveira (2012, p.74)

Quando identifico Waxy, minha principal interlocutora, como xamã, mesmo que em situações relacionais como as que foram mencionados anteriormente, como a analogia xamã-pajé presente, vislumbro a possibilidade de refletir sobre as demais dimensões observadas em minha pesquisa relacionadas a ela e que, possivelmente, possam ser estendidas a Hushahu e Putanny. Uma delas é a que diz respeito ao percurso trilhado desde a sua iniciação ao xamanismo.

2.7 O retorno ao território

A trajetória de vida de Waxy, pelo menos aquela que ela considera significativa de ser relatada, é dividida em dois eixos temporais e exemplifica a importância do processo de iniciação ao xamanismo. Ela reporta o espaço-temporal no que diz respeito ao seu passado a partir da percepção de ser uma “simples mulher medrosa” em oposição ao momento presente que, segundo ela, é resultado do *muká*, “do juramento sagrado”.

Waxy passou grande parte da sua infância na antiga aldeia Caxinauá/Kaxinawá (atual aldeia sagrada) morando em uma *casa grande* que era compartilhada com a sua família extensa - irmãos(as), com a sua mãe Anália e as suas tias, irmãs de Anália, que também eram mulheres de seu pai, Raimundo. Pois somente após a demarcação da terra indígena (1984) que os Yawanawa por estratégia política de ocupação foram criando (*abrindo*) novas aldeias que hoje compõem, conforme mencionado no capítulo anterior, as atuais aldeias, entre elas Nova Esperança e Mutum. Na década de noventa, especialmente entre o período de 1992-1994 foram criadas as aldeias Nova Esperança, Escondido, Tibúrcio, Mutum, Matrinchã e Amparo (SILVA, 2021).

Filha de um grande líder, os acontecimentos de sua vida como, a de seus irmãos e irmãs, devem ser contextualizados levando-se em consideração a influência de seu pai e o conjunto de alianças que foram realizadas com os *nawas*, principalmente após a metade de década de noventa do século passado, sendo, portanto, de conhecimento coletivo, inclusive já registrado em etnografias que Sales, irmão mais velho de Waxy e sua irmã Mariazinha, foram empregados

pela FUNAI. Ela, que atualmente é aposentada, teve acesso a um curso de agente de saúde indígena. E ele foi contratado pela FUNAI na sede de Tarauacá passando a morar na cidade com a esposa e filhos e a sua residência passou a servir de referência para integrantes da família (especialmente dos irmãos e sobrinhos) que foram estudar na cidade. Além de Sales, Geraldina, a irmã mais velha de Waxy, também se estabeleceu em Tarauacá conforme me contou sua filha Nedina Yawanawa pois sua mãe se casou com Gildo que tinha parentes na cidade. Esta casa⁹³ também se transformou no pouso e referência das filhas, netos e sobrinhos de Anália, consequentemente para a Waxy na adolescência e as suas irmãs.

No auge do movimento indigenista do Acre e das lutas pelas demarcações das Terras Indígenas após a criação da União das Nações Indígenas do Acre e do Sul do Amazonas (UNI- ACRE) em 1986, o movimento indígena do Acre que já contava com apoio do Comissão Pró-Índio do Acre (CPI-Acre) e do CIMI é fortalecido e os líderes indígenas adquirem prestígio junto aos 16 povos indígenas que a UNI-Acre passou a representar. Sempre atento a formação de alianças e acúmulo de prestígio político entre o final da década de oitenta e o início dos anos 90 do século passado, Raimundo resolveu por intermédio do casamento unir duas das filhas que teve com Anália com líderes indígenas de outras etnias que atuavam na UNI-Acre, inclusive com mandatos na presidência da organização.

Waxy evitou comentar a idade que se casou com Zé Correia Jaminawá (José Correia da Silva), liderança reconhecida no movimento indígena acreano, pois era muito nova. Zé Correia começou muito jovem a trabalhar com os sertanistas da FUNAI na década de setenta. Quando se casou com Waxy, era um líder experiente bem mais velho que ela, já tendo filhos de outras uniões com mulheres indígenas da sua etnia.

Tanto Waxy quanto a sua irmã (Letícia) a partir das uniões com as lideranças indígenas da UNI foram morar em Rio Branco e ambas as residências das irmãs passaram a ser referência para os Yawanawa na capital. Enquanto esteve casada com Zé Correia por conta de suas lutas, principalmente em prol do povo Jaminawá do Caeté que migraram para Rio Branco e Sena Madureira,

⁹³ Poder contar com uma residência nos municípios próximos como ponto de referência é fundamental visto a necessidade de realizar consultas médicas, acessar serviços ou estudar.

Waxy residiu em ambas as cidades. Em Sena Madureira, Zé Correia passou a trabalhar na sede na FUNAI em 1997.

A decisão de Waxy de realizar a formação xamânica se deu após a sua separação de Zé Correia, quando retornou para Tarauacá e posteriormente para a aldeia Mutum antes de 2010. Na ocasião, seus filhos mais velhos estavam na adolescência. Ela disse que sentia muitas saudades de sua família e que nunca gostou de morar na cidade. Alega ser este um dos motivos do seu retorno para a aldeia Mutum. Após o falecimento de seu pai, em 2010, ela iniciou seus *estudos na espiritualidade* vindo a realizar a *dieta do muká*, em 2012, diferentemente de suas irmãs Hushahu e Putanny que realizaram na primeira década do século XXI.

Sua *dieta* foi conduzida pelo pajé Tatá e pelo seu irmão Matsini, atual cacique da aldeia Mutum. A decisão de aprofundar seus conhecimentos xamânicos deu-se após ter sofrido muito com a perda de seus pais. Na época, ela precisou convencer o pajé Tatá e seu irmão Matsini. Foi necessário solicitar a interferência da esposa do Tatá, que atendeu a um pedido seu e ajudou-a a convencê-los a conduzir a sua iniciação.

Quando pesquisou as transações econômicas de trocas entre os Yawanawa André Vereta-Nahoum (2017) argumentou que o regime de trocas de serviços e bens econômicos envolvem diferentes formas de retribuição que denominou de “conversão da dívida”. Elas estão envoltas em relações sociais e políticas que, para além de uma satisfação utilitária, envolvem afetos, direitos e obrigações que “geram um fluxo de serviços, bens e dinheiro como formas apropriadas de prestação de serviços recebidos” (VERETA-NAHOUM, 2017, p. 46).

O autor acima referido explica que:

Conversão da dívida significa a sequência de prestações que procuram reciprocamente os valores recebidos em diferentes registros e esferas sociais, unindo mercado, comunidade, autoridade política, família e ritual. Nessas operações, para compensar uma dívida, o valor recebido é transformado em outro de natureza diversa, circulando em diferentes regimes de troca – por exemplo, bens são frequentemente doados entre parentes para recompensar tarefas de cuidado e criação. Por conversão, entende-se uma transformação que não extingue a dívida, mas dá continuidade à relação e ao fluxo de transações; por dívida, entende-se uma obrigação moral com extensão e

forma de cumprimento específicas, ainda que não se estabeleça uma equivalência necessariamente quantitativa entre prestação e contraprestação (VERETA-NAHOUM, 2017, p. 45-46).

Tal concepção de conversão da dívida é propositiva para refletir sobre parte da trajetória de iniciação da Waxy no xamanismo. O autor identifica dois pares de conversão da dívida, um deles sediado na liderança e lealdade política; e o outro na conversão por compartilhamento do conhecimento espiritual. Portanto, os serviços de formação xamânica recebidos por Waxy desencadearam após o seu término a necessidade de forma análoga de converter a sua dívida compensando o seu irmão e Tatá com cuidados e com fornecimento de recursos econômicos para que esses pudessem ser usufruídos pelos demais parentes na aldeia. O que significa que ao lançar-se rumo as cidades para realizar cerimônias possibilitou que ela, por um lado, angariasse legitimidade enquanto xamã. De outra forma correspondeu a necessidade de cumprir com normas socioculturais prescritas que deveriam ser observadas desde que obteve o compartilhamento de conhecimentos espirituais.

Após o término da *dieta*, Waxy me relatou que foi morar com seu irmão Matsini na aldeia Mutum por dois anos para lhe auxiliar nas práticas xamânicas e a obter recursos financeiros para a aldeia. Depois desse período, ela passou a ajudar a Putanny nas *dietas* e vivências ofertadas para os *nawas* na aldeia Nova Esperança. O tempo que viveu entre as duas aldeias até 2018, foi ampliando seus conhecimentos, experiências e começou a planejar a construção do Mawa Yuxyn.

Gradativamente, Waxy começou a realizar cerimônias nos centros urbanos, especialmente em São Paulo, posteriormente em Minas Gerais, Santa Catarina e no Rio Grande do Sul, vindo a constituir uma rede de alianças com os *nawas*. A seguir um flyer de divulgação de quando começou a realizar as suas primeiras cerimônias no Rio Grande do Sul em 2013, mais especificamente, na cidade de Porto Alegre.



Figura 30- Cerimônia em Porto Alegre no espaço Teia da Lua.

Fonte: Facebook (página Teia da Lua- 2013)

Assim, o retorno de Waxy para a aldeia Mutum se deu em um contexto em que o processo de revitalização cultural já demonstrava seus efeitos, pois neste período muitos jovens passaram a se interessar em realizar as *dietas*, aprender os *saitis*, os *kene*, as danças. Os Yawanawa já tinham angariado a visibilidade na mídia devido a retomada dos festivais abertos para os *nawas*, os estrangeiros aportavam nas aldeias em busca de experiências com a ayahuasca(*uni*), as mulheres podiam participar das cerimônias com *uni*. Putanny e Hushahu já eram conhecidas como as “primeiras pajés” e circulavam nas cidades, nos centros holísticos, acompanhadas de jovens aprendizes, daí advém o termo “comitiva” empregado pelos organizadores das cerimônias nas cidades.

Ao analisar a rede *Yawa-nawa*, Oliveira (2012) destaca uma articulação entre o Rio Gregório (AC), o Rio de Janeiro onde os Yawanawa constituíram alianças com o Santo Daime⁹⁴, principalmente, com Centro Céu do Mar, a cidade de Curitiba, São Paulo e Florianópolis. Estes locais “constituem-se como os polos de “expansão da cultura yawanawa”, seja através do deslocamento de sujeitos yawanawa para os centros urbanos, seja por meio da ida de não indígenas às aldeias yawanawa”(OLIVEIRA, 2012, p. 61).

⁹⁴ Em sua tese de doutorado Platero (2018) realiza uma profícua pesquisa mostrando a aliança entre os Yawanawa do rio Gregório e uma igreja do Santo Daime.

Voltar a residir no território onde nasceu, possibilitou o reencontro com a ancestralidade⁹⁵ e com a sua família. Tanto que após a sua separação, insistiu com os seus filhos para que eles iniciassem o processo de aprendizagem xamânica. O seu filho Matsini iniciou a sua formação praticamente no mesmo período que o dela.

Recuperando, as dimensões analíticas sobre a ascensão das mulheres ao xamanismo, outra é a que se dá entre o exercício do xamanismo e a maternidade, tendo em vista que, em estudos etnográficos realizados entre os Shipibo-Conibo por Colpron (2005), a autora refere-se às interdições relacionadas à participação das mulheres no xamanismo e à menstruação, sendo que a iniciação idealmente deveria ocorrer após a menopausa. Ao realizarem o *samakei* do *muká* Hushahu, Putanny e Waxy conseguiram transpor barreiras, muitas das quais estão relacionadas ao domínio do corpo e a transformação desse, temas que serão abordados no próximo capítulo.

⁹⁵ O sentido empregado de ancestralidade para os Yawanawa diz respeito aos conhecimentos que foram passados de geração em geração. Muitas vezes é empregado de forma genérica e por vezes específica, principalmente quando se trata de lembrar ou recuperar determinada prática xamânica, cantos, técnicas de cura, etc.

3 XAMANISMO FEMININO: O CONTRA-EXEMPLO DAS XAMÃS YAWANAWA

3.1 Sobre o monopólio masculino no xamanismo amazônico: algumas considerações teóricas

Quando Ane Marie Colpron (2005), já referida anteriormente, escreveu o artigo “Monopólio masculino do xamanismo amazônico: o contra-exemplo das mulheres xamãs Shipibo-Conibo” - cuja inspiração permeia este capítulo, destacou que nos estudos etnológicos das Terras Baixas Sul-Americanas (TBSA), às expensas de evidências etnográficas sobre a existência de mulheres xamãs nas sociedades da Amazônia, as quais eram percebidas como casos excepcionais -, o papel da mulher foi negligenciado. Associava-se, assim, a função do xamã ao posto de caçador-guerreiro, paradigma da masculinidade, e as mulheres xamãs, recorrentemente, não foram reconhecidas nos estudos etnológicos, em especial, na Amazônia. Na continuidade do texto, a autora discorre que tais negligências teriam ocorrido também porque, ao tratarem de homens e mulheres, muitos estudos estariam ancorados, segundo a autora, sobre o “marcador” que cria a diferença, ou seja, a biologia. Os homens e as mulheres são considerados em oposição, a partir da dessemelhança biológica em que a mulher é posta ao lado da natureza, sendo excluída de ocupar postos ou “papéis sociais” de maior prestígio, inclusive, no xamanismo (COLPRON, 2005).

Portanto, a passagem acima dimensiona, apesar de não ter sido explicitado, que é a categoria analítica de gênero, em grande parte, que é transposta para os estudos realizados nas sociedades indígenas das TBAS, sem as ressalvas necessárias que ela inclui. No meu entender, o questionamento, muitas vezes subentendido nos textos, talvez se dê considerando os dados etnográficos esparsos sobre o tema, ou seja, se o binarismo de gênero e suas expressões servem para a análise das relações sociais em sociedades indígenas no âmbito do xamanismo (COLPRON, 2005).

Tendo em vista a extensão do tema e a densidade das perspectivas teóricas, procuro tecer considerações sobre alguns delineamentos que levam a refletir sobre as problematizações que estão presentes na revisão da literatura concernente a essa temática com o intuito de qualificar a minha etnografia. Busco cercar a discussão sobre o binarismo de gênero de forma a sistematizar a compreensão do tema a partir da perspectiva euroamericana, em seus aspectos mais gerais, e a forma como alguns autores que o abordaram, no âmbito dos estudos etnográficos de sociedades indígenas da Amazônia, o que corresponde a acessar a crítica até então realizada e algumas das possibilidades analíticas que influenciaram a minha etnografia.

O binarismo de gênero tal qual foi gestado pelas sociedades euroamericanas ditas modernas, e que é expresso pelas composições masculino-feminino, podendo corresponder ao binômio homem-mulher, encontra em sua base de referência a composição sexo e gênero. Por sua vez, essa é ancorada pela dualidade natureza e cultura, correspondendo a uma ampla discussão que acompanha e precede tais composições.

A observação de que a construção do conceito de gênero se constituiu no âmbito do determinismo biológico identificou o dimorfismo sexual humano, caracterizando o sexo biológico (macho-fêmea) como um atributo da natureza (portanto, universal). Por oposição dicotômica nesta relação, gênero é considerado como uma construção sociocultural, perspectiva defendida, entre outros, pelo sexologista John Money⁹⁶, através da teoria dos papéis sexuais (apud MACHADO, 2005).

Neste caso, o gênero passou a ser usado em oposição ao sexo para descrever o que é socialmente construído em oposição ao que é biologicamente dado, já que gênero é tipicamente pensado como referência à personalidade e comportamento, (NICHOLSON, 2000). Um dos aspectos que o binarismo de gênero produz, na forma como foi formulado pelos construcionistas, diz respeito às atribuições associadas ao masculino e ao feminino. À condição de macho e

⁹⁶ John Money (psicólogo/sexologista), considerado pioneiro nos estudos de gênero ao questionar o determinismo biológico e enfatizar que os papéis de gênero são construídos socialmente. Ficou conhecido pelo caso de David Reimer (1965-2004), indivíduo de sexo biológico masculino, que tinha um irmão gêmeo idêntico, e que teve sua identidade sexual modificada sendo criado como uma menina, após seu pênis ser acidentalmente destruído durante uma circuncisão.

fêmea, são predicadas as características do masculino-feminino desde o nascimento, da oposição binária dos papéis do homem e da mulher e as expectativas correspondentes aos comportamentos de cada um deles. O contraste, para ser efetivo, ocorre na medida em que se é reconhecido por homem ou por mulher, implicando delimitar e afirmar os referenciais ou marcadores identitários de um ou de outro (SEGATO, 1988).

Outro aspecto destacado pelo feminismo construcionista do final dos anos 60 e década de 70, posteriormente criticado, diz respeito aos padrões universais das atribuições “da mulher” e “dos homens” de forma a observarem um padrão de dominação e submissão nas relações binárias entre homens e mulheres em diferentes sociedades, nas quais as mulheres ocupam, invariavelmente, as posições inferiores (SEGATO, 1988).

Dadas as circunstâncias contextuais e históricas, que acompanham a discussão conceitual sobre gênero, cabe destacar que, mesmo identificando um determinismo natural para a ideia de sexo, a percepção de gênero como uma forma de organização dos sexos, diferenciada pelo contexto sociocultural em que o indivíduo se insere, foi fundamental para os estudos situados no tema gênero, especialmente para as análises que agregam à discussão do gênero o crivo racial e de classe social, ou seja, da observação das interseccionalidades⁹⁷.

Segundo Linda Nicholson (2000), ao mencionar que o caráter é socialmente formado, rejeitando, portanto, a ideia de que ele emana da biologia, os estudos feministas dos anos 70 não necessariamente rejeitaram a pressuposição de que a biologia é o lugar da formação do caráter. Em outras palavras, percebiam o sexo (percepção fisiológica) como um “dado” no qual características específicas são sobrepostas. Tal “concepção” do relacionamento entre biologia e socialização, denominada de *noção porta-casacos*, segundo a autora, colaborou para que as feministas por meio do conceito de gênero

⁹⁷ O conceito de interseccionalidade surgiu a partir de círculos sociológicos no final dos anos 60 e início dos anos 70 em conjunto com o movimento feminista multirracial. É o estudo da intersecção de identidades sociais e sistemas relacionados de opressão, dominação ou discriminação. A teoria procura examinar como diferentes categorias biológicas, sociais e culturais, tais como gênero, raça, classe, capacidade, orientação sexual, religião, casta, idade e outros eixos de identidade interagem em níveis múltiplos e muitas vezes simultâneos. A respeito deste tema ver PISCITELLI (2008).

expandissem a discussão sobre a construção das identidades (NICHOLSON, 2000).

Nesta perspectiva, o corpo é pensado como o suporte sobre o qual os significados culturais são constituídos e isso resulta na tendência em pensar a identidade sexual como algo dado e comum entre as culturas. Um grupo de teóricas/pesquisadoras contribuiu para essa discussão do conceito de gênero face às diferenças de classe social, raça e etnia, sinalizando que é preciso rever a ideia de subordinação universal das mulheres, especialmente, dentro das linhas radicais ou socialistas do feminismo. Portanto, a perspectiva interseccional passou a oferecer ferramentas para analisar ou perceber as diferenças e desigualdades de forma articulada e relacional, e não por sobreposições acumulativas (BRAH, 2006; PISCITELLI, 2008).

Este conjunto de proposições, acima mencionado, serve de panorama para as abordagens de gênero, que questionam o binarismo a partir do sexo como um “dado da natureza”, visto que sexo passa a ser percebido como um produto da cultura tanto quanto gênero, conforme propõe Butler (2003), quando problematiza a descontinuidade entre um dado natural (sexo) e outro socialmente construído (gênero), considerando que o entendimento sobre a existência de um macho e de uma fêmea é um “dado” culturalmente localizado, estabelecido para designar a natureza dos corpos, a partir da linguagem que o significa (BUTLER, 2003).

Diante disso, algumas das críticas em relação às pesquisas de etnologia sul-americana, que abordam as relações entre homens e mulheres, mencionam que, até meados da década de 80, alguns trabalhos pioneiros de Yolanda e Robert Murphy (1987) sobre os Mundurucu; de J. Siskind (1980) sobre os Shahanahua; e de T. Gregor (1985) sobre os Mehinaku, teriam, conforme Cavalcante (2010), abordado as relações de gênero segundo os pressupostos sob os quais essas eram institucionalizadas, sugerindo que a transposição do conceito a partir do binarismo tenha sido realizada sem as devidas contextualizações. No âmbito dos ritos indígenas, em especial, as relações entre homens e mulheres eram assim interpretadas; entretanto, no cotidiano, as relações de gênero ocorriam de forma hierarquizada, sendo que as mulheres assumiam uma posição de subordinação em relação aos homens e eram

relegadas às atividades de procriação e domésticas, seguindo a divisão de trabalho institucionalizada (CAVALCANTE, 2010).

Retomando as colocações acima, pode-se afirmar que a composição masculino-feminino fornecida pelo determinismo e pelo construtivismo reiteram a separação entre natureza e cultura. De outra forma, é possível argumentar que talvez nem todas as sociedades percebam as diferenças entre os sexos de forma dicotômica. É possível que, desde o princípio, a “natureza do sexo” esteja definida pelo gênero ou “por um olhar de gênero” na forma como ressalta Machado (2005, p. 261), colaborando de certa forma para flexibilizar esta dualidade.

Ao constatar a existência de mulheres Shipibo-Conibo, que são xamãs, Colpron (2005) lembra que se os estudos, conforme o inferido anteriormente, abordam as diferenças entre mulheres a partir da biologia de forma que os homens e mulheres são tratados em polos opostos a partir da dessemelhança biológica. As mulheres enquanto procriadoras são dispostas ao lado da natureza, do doméstico e da submissão com acesso restrito ao xamanismo; os homens, como criadores, com acesso ao espaço público simbolicamente valorizado. Isso se deve a uma simplificação das manifestações sociais de gênero já que restringe a mulher uma categoria genérica independente da época e da sociedade, que a reduz ao seu papel reprodutivo (COLPRON, 2005), o que reitera a posição destacada acima pelos autores já mencionados. Sua reflexão repõe, assim, a crítica da proeminência do biológico nas relações de gênero no espaço do xamanismo. Segundo ela:

Essa ótica é de tal modo enraizada em nossa herança científica ocidental, que se manteve no estudo do xamanismo: mesmo se o xamã é, o mais das vezes, descrito como transgressor de fronteiras (animal/humano, morte/vida etc.), apenas o homem, que não é constrangido por sua biologia, pode ultrapassar suas barreiras corporais. O par mulher/homem é assim considerado através da dualidade natureza/cultura própria ao Ocidente (COLPRON, 2005, p. 97).

A partir dessa explicitação, Colpron (2005) menciona a discussão da teoria que envolve a visão binária do par homem-mulher, ou seja, é o binarismo das categorias natureza/cultura remetendo à discussão sobre a forma como concebemos “a natureza”, presente na obra de Philippe Descola (1986),

citada por Colpron (2005), sendo também recorrente nos demais autores⁹⁸ da virada ontológica na antropologia. Portanto, tal dualismo é percebido como inapropriado para a análise das sociedades indígenas da Amazônia, como é o caso dos Shipibo-Conibo, etnia da família linguística Pano já que “a associação da mulher à natureza e do homem à cultura provêm de nossa própria tradição cultural, considerando-as categorias inoperantes e “uma ideia bem-estabelecida na antropologia” posto que Colpron (2005) ressalta que as categorias (natureza-cultura) mostraram-se inadequadas para descrever a relação entre seres humanos e animais. Assim, ela pergunta: “Por que o seria para descrever as relações entre homens e mulheres?” (COLPRON, 2005, p. 98) .

A abordagem acima está em consonância com a crítica que a antropóloga Marilyn Strathern (2006) desenvolveu a partir das análises de gênero na Melanésia e das relações promovidas por extensão às sociedades ameríndias. A autora tensiona as relações hierárquicas entre sociedade e indivíduos, masculino e feminino e os processos de dominação de homens sobre as mulheres, entre outros aspectos, problematizando-os frente às concepções nativas em um trabalho pioneiro (STRATHERN, 2006).

Ao abdicar de usar o conceito de sociedade, Strathern (2006) não nega sua importância, mas destaca, metodologicamente, as possibilidades de conhecimento para a pesquisa que desenvolve ao correlacionar compreensões diversas através da comparação e estende essa operação para vários conceitos em sua análise. Portanto, as contribuições de Marilyn Strathern (2006) foram fundamentais para desconstruir noções e pressuposições de que o gênero, enquanto categoria, é algo que ocorre antes de outras relações sociais, tensionando as supostas relações de dominação masculina e subordinação feminina como universal em favor de configurações analíticas próprias dos contextos estudados.

A transposição da perspectiva acima mencionada começa a ganhar uma maior ressonância nos estudos antropológicos quando alguns antropólogos, diante de uma nova abordagem analítica dos estudos das TBAS, conforme foi mencionado por Cecília McCallum (1999), beneficiaram-se do diálogo da

⁹⁸ Dadas as suas especificidades e divergências, a discussão sobre as categorias natureza e cultura e/ou natureza e sociedade em três teorias pós-estruturalistas: a antropologia simétrica de Bruno Latour, a antropologia da natureza de Philippe Descola e o perspectivismo de Eduardo Viveiros de Castro.

etnografia da Melanésia com a dos povos amazônicos, os quais passaram a evitar pressupostos *a priori* associados “às oposições conceituais natureza/cultura, indivíduo/sociedade, biológico/social ou domínio doméstico/domínio público” (MCCALLUM, 1999, p. 157-175). Entre esses trabalhos, está inserida a pesquisa realizada pela autora citada sobre aquisição de gênero entre os Kaxinawá (Huni Kuin), da família linguística Pano. Nela estabelece-se um diálogo com seus predecessores, que tiveram um olhar mais apurado para o tema gênero como Peter Gow (1991), o qual considera pioneiro o dado que aborda a relação entre comida e sexo na pesquisa com os Piro da Amazônia peruana. A partir dessa influência, ela analisa a nomeação das crianças e a produção da pessoa a partir do que denominou de generalização na sociedade Kaxinawá, que se inicia após a cerimônia de nomeação (*nixpo pima*), ocorrendo por volta dos sete anos (MCCALLUM, 1999).

Tais considerações resultam do amplo questionamento sobre a transposição dessas categorias nos estudos de gênero das sociedades indígenas da Amazônia. Algumas já foram apontadas por Cecilia McCallum (2013) quando se refere ao enquadramento da temática da sexualidade em uma dicotomia, que opõe modernidade à tradição, o que, para a autora, resulta em uma violência epistemológica maior do que o uso da categoria analítica de gênero (MCCALLUM, 2013, p. 55) nos estudos com as populações indígenas. Para Colpron (2005), a definição dicotômica do binarismo de gênero não permitiu a possibilidade de muitos autores perceberem o xamanismo exercido pelas mulheres até porque, nesse âmbito, persistiu durante muito tempo o pressuposto de que apenas o homem poderia se tornar um xamã com poderes seja de curar ou regenerar, manifestando a possibilidade de reproduzir cosmicamente a sociedade (COLPRON, 2005). Destaca, perspicazmente, sobre tal concepção: “retorna então, implicitamente, a ideia de que apenas o homem, o caçador, o guerreiro, pode ser doador de morte; de que apenas o homem, enquanto o contrário da mulher, situa-se do lado da cultura, do público e da dominação (COLPRON, 2005, p. 98).

Entendo tais pressupostos teóricos como desafiadores especialmente quando transpostos para o âmbito do xamanismo feminino. As observações realizadas são fundamentais no que dizem respeito às possíveis correlações a serem observadas, como veremos entre as mulheres xamãs

Yawanawa, especialmente as relacionadas às diversas atribuições desempenhadas como mães e xamãs, e que não são excludentes. Além disso, aquelas relativas à análise da corporalidade, no que concerne ao processo de aprendizagem de formação propriamente dita, das mulheres xamãs, veremos a seguir.

Ao dimensionar as críticas acima (MCCALLUM, 1999; COLPRON, 2005), explicitou-se a centralidade que a reflexão sobre a corporeidade adquire em ambas as análises, o que não é novidade alguma nos estudos ameríndios sul-americanos. No entanto, são propositivos para a minha pesquisa dada a abordagem direcionada a recuperar um olhar sobre a construção do corpo-pessoa na organização social Kaxinawá, envolvendo as diferenças de gênero (MCCALLUM, 1999) ou a forma como o processo de aprendizagem xamânico atua sobre o corpo das mulheres xamãs Shipibo-Conibo.

Portanto, considerando a importância do processo instaurado no âmbito do xamanismo feminino pelas três irmãs xamãs que realizaram o *samakei do muká*, e de modo a fazer justiça à abordagem propositiva do título deste capítulo, é necessário contextualizar aspectos que dizem respeito à cosmologia Yawanawa. Um deles diz respeito ao conceito de *yuxin* que, conforme autores que analisaram o xamanismo Pano, esse é compreendido com um conceito-chave da cosmologia desses povos indígenas, entre eles os Yawanawa. Aqui não exploro a densidade da discussão que é ampla, mas busco salientar alguns aspectos que considero importantes de forma a correlacionar meus dados etnográficos tendo em vista a amplitude de significados que esse conceito comporta nas diferentes etnografias (LAGROU, 1991; PEREZ GIL, 1999, MCCALLUM, 1999; LOPES, 2010).

O suporte desse conceito, geralmente, refere o pressuposto teórico que parte da compreensão do xamanismo como um sistema cosmológico (LANGDON, 1996) dada a existência de “conceitos-chave”, que permitam compreender as dimensões relacionadas à produção e à reprodução da vida. Por isso a menção ao complexo cosmológico, que afirmaria esse princípio de acordo com os múltiplos contextos; assim, *yuxin* (*yochĩ*, *yushin*, *yoshi*, *yoshin*) passou a ser compreendido como um conceito nativo (LOPES, 2010).

Els Lagrou (1991), que estudou os Kaxinauá (Huni-Kuin), refere que o *yuxin* pode se manifestar tanto como força vital quanto como alma ou espírito

com vontade e personalidade. É um termo polivalente que é traduzido como alma, encantado, espírito. No entanto, a autora percebe que essas traduções não captam o significado de *yuxin*, visto a carga representativa de nossa cultura. Os aspectos como força e energia seriam, segundo ela, mais adequados para a compreensão do significado de *yuxin*. Portanto, para os Kaxinauá, as pessoas são uma combinação de vários *yuxins*, os animais comportam um lado *yuxin* assim como as plantas, sendo que o *yuxin* pode aparecer como gente “assim como na forma de certos animais” (LAGROU, 1991, p. 28-29). Já Cecília McCallum (1999), referida anteriormente, e que também realizou pesquisas com os Kaxinauá, expressa:

Pode-se traduzir o termo *yuxin* como 'alma' ou 'espírito' (os próprios Kaxinawá o fazem). Em estados normais de consciência, o *yuxin* é um ser intangível, semelhante a uma 'força' ou poder, já que afeta o estado dos corpos, dos objetos e das substâncias inanimadas que habita (por exemplo, as pessoas morrem quando seus *yuxin* deixam seus corpos). Mas em estados alterados de consciência (quando se está dormindo, doente, morto ou alucinado), o *yuxin* é tangível e visível, e possui forma humana. Também à noite, quando a visão normal é obstruída pela escuridão, as almas invadem o espaço em volta dos vivos, tornam-se audíveis, e quase visíveis. (...)O termo *yuxin* é usado também para se referir a seres normalmente invisíveis da floresta e do rio (MCCALLUM, 1999, p. 202).

Quando a seguir explicito o *samakei do muká*, algumas dessas acepções sobre o xamanismo Pano, referidas à concepção de *yuxin*, são perceptíveis no xamanismo Yawanawa, principalmente aquelas relacionadas às qualidades do *yuxin* presentes nos alimentos, plantas, substâncias e *medicinas da floresta* as quais agem sobre o corpo, possibilitando a transformação. Considere-se, portanto, *yuxin* “como um princípio vital que permeia toda a realidade e do qual participam todos os seres animados e inanimados” (PEREZ GIL, 1999, p. 53).

3.2 O *samakei* do muká

O aprendizado xamânico para os Yawanawa pode ser considerado um processo contínuo de aprendizagem que ocorre ao longo da vida a depender dos objetivos a serem alcançados. O acesso e a transmissão desse conhecimento que, de uma forma ampla, são denominados de *yuve*⁹⁹ e valorizados, dependendo de uma série de fatores, especialmente, para os aprendizes (*estudantes*) que pretendem se tornar xamãs reconhecidos e respeitados. Pelo que foi possível observar e pelos trabalhos etnográficos que me precederam, já referidos, é possível dizer que parte desse está ancorado na concepção do *samakei* que, contemporaneamente, é designado por *dieta*.

As *dietas* (*samakei*) são realizadas com o objetivo de aprimoramento xamânico e cura, ou ambos. Todos os Yawanawa têm acesso a elas a depender das finalidades, das relações de parentesco e das alianças políticas. No caso de formação xamânica, que envolva a transmissão de poder de um xamã (pajé) para outro, na atualidade, pelo que se notou, ocorre dentro das relações familiares. Por exemplo: Waxy está iniciando suas filhas (Hukê Netê e Sana) e pretende com o tempo iniciar as suas netas (Ixtin e Waxyzinha) com quem procura falar somente na língua nativa. De outra forma, algumas das *dietas* também são realizadas pelos *nawas* mediante pagamento ou convites a depender das relações de aliança preestabelecidas com os Yawanawa.

A *dieta* é definida por um período de isolamento¹⁰⁰, restrição alimentar tanto em termos de quantidade quanto de interdições de determinados alimentos; de total abstinência sexual; de consumo intenso de substâncias psicoativas¹⁰¹, que possibilitem a *abertura* para a interação com os *yuxins* e a potencialização dos sonhos; de aprendizados dos *saitis*, *pinturas* (*kenes*), *shenipahus* (histórias que foram repassadas pelos anciãos), podendo nesse

⁹⁹ Na etnografia de Perez Gil (1999), a autora indica que pode ser traduzido como conhecimento; no entanto, se reserva ao especialista quando está imerso no processo de ensinamento de um iniciando.

¹⁰⁰ Nas dietas realizadas por *nawas*, especialmente, para aqueles que estão realizando a primeira *dieta* geralmente, é ofertada a *dieta da caiçuma*, a partir da qual há um relativo isolamento, podendo o aprendiz circular em determinados espaços e participar de cerimônias coletivas.

¹⁰¹ Denominadas de medicinas sagradas/da floresta, principalmente, o *nawê* (rapé) e a *uni* (ayahuasca).

período desenvolver alguma técnica terapêutica de cura e de conhecimento, que, geralmente, não são compartilhados¹⁰². Em relação aos alimentos, cabe destacar ser comum em todas as *dietas* a restrição ao consumo de doces, incluindo a maioria das frutas¹⁰³. Neste período, o aprendiz faz uso constante de *uni* e *nawë* (rapé) e demais medicinas da floresta, pois conforme já referido anteriormente, existem diversas *dietas* e o acesso a elas vai depender em uma espécie de graduação até chegar à *dieta do muká*, que é mais controlada no sentido de que, para realizá-la, é necessário já ter realizado outras *dietas*. Existem dietas de iniciação como a *dieta da caiçuma* (*sheki mamã*), que tem um tempo menor de duração (10 a 30 dias) e *dietas* que duram de dois a três meses como a *dieta do nanê* (jenipapo), entre outras, como a *dieta do nawë* (rapé Yawanawa) e do *yutxi* (pimenta).

A realização dessas vai depender dos objetivos a serem alcançados pelos aprendizes, que são orientados pelos seus *mestres* (xamãs-pajés) responsáveis por conduzir a *dieta*. Muitas vezes a recomendação de qual *dieta* o aprendiz deverá realizar parte da interpretação de um sonho, de uma *miração* vivenciada durante o desenvolvimento de uma *dieta*, fazendo com que, posteriormente, seja *aberta* outra *dieta* e, assim, sucessivamente, isso no caso de um *samakei*, que tem uma duração maior.

O *samakei do rarë muká*, a *dieta do muká*, também conhecido como o *juramento sagrado*, é envolto de sacralidade sendo considerado, pelo que foi possível observar e pelo que me foi relatado, o *samakei* mais importante de formação xamânica dos antigos especialistas - os *xinaya*¹⁰⁴. No contexto de revitalização cultural em que o xamanismo foi considerado como “cultura”, conforme já exposto no segundo capítulo, a *dieta do muká*, assim como as demais *dietas*, foram retomadas com a ajuda dos antigos anciãos, como Raimundo (Tuinkuru) e os pajés Tatá e Yawa, que passaram a incentivar os jovens a realizarem as *dietas*, bem como as rodas de *uni* foram resgatadas no final dos anos 90.

¹⁰² Neste caso, refiro-me às *dietas* que são realizadas por Yawanawa. Atualmente, os *nawas* deslocam-se para as aldeias ou centros como o Mawa Yuxyn para realizarem *vivências* e *dietas*.

¹⁰³ O limão é uma exceção por ser ácido e contrasta com o que é doce.

¹⁰⁴ Nome utilizado no passado ao processo de formação xamânica Yawanawa para os homens que realizaram o *samakei* com duração de mais de um ano, o *samakei do muká* (PEREZ GIL, 2001).

No início do novo milênio, alguns jovens líderes como Nixiwaká e Matsini (filho de Raimundo), entre outros como Nani Yawanawa, realizaram a *dieta do muká* sem interrompê-la durante o período recomendado de 12 meses, conduzida pelos pajés Yawá e Tatá (OLIVEIRA, 2012), o que foi fundamental dada a necessidade de formação xamânica e ampliação desse conhecimento para os descendentes de Antônio Luís, visto o projeto implementado de revitalização cultural.

Quando a Hushahu e a Putanny realizaram o *samakeí do muká*, praticamente juntas entre 2004-2005 após o término da *dieta* foi significativo o número de entrevistas¹⁰⁵ concedidas por elas para as mídias nacional e internacional. Uma destas entrevistas que utilizo como fonte foi gravada em vídeo pelo jornalista Altino Machado e disponibilizada na página de seu blog e na íntegra no Youtube no ano de 2006, logo após Hushahu e Putanny terem completado o *samakei do muká*, na época também conhecido como *rarë*. Além de serem muito jovens, observa-se a espontaneidade de ambas ao explicar alguns detalhes do processo de formação pelos quais passaram.

O percurso de iniciação de Hushahu começou quando ela teria conseguido a ajuda de sua cunhada (Laura Soriano, esposa do líder Tashka Yawanawa) para convencer seu pai (líder indígena Raimundo) a tomar *uni*, sem ter que ficar escondida nos rituais. Esse fato possibilitou que outras mulheres da sua aldeia (Mutum) no futuro pudessem fazer o mesmo, ou seja, participar das cerimônias com *uni*. Posteriormente, Hushahu, com a ajuda de sua cunhada Laura, conseguiu convencer seu pai e o pajé Tatá a realizarem o *samakei do muká*. Na época, Hushahu tinha 25 anos e filhos, pois se casou muito cedo, segundo o que já relatou em várias entrevistas. Ela tinha cerca de 11 anos quando teve o primeiro filho. Já Putanny tinha 26 anos e dois filhos¹⁰⁶. Por intermédio dos relatos tanto de Hushahu quanto de Putanny, realizados nas entrevistas e nas narrativas expressas pelos meus interlocutores, ficamos sabendo que tal atitude encontrou muita resistência por parte de todos na aldeia.

¹⁰⁵ Na introdução da tese, explico as escolhas realizadas de forma a viabilizar a minha pesquisa e as possibilidades de acesso tanto à Putanny e à Hushahu, que se apresentaram durante o meu campo.

¹⁰⁶ Putanny é casada com o líder Biraci Brasil (Nixiwaká) e tem quatro filhos.

A seguir cito uma pequena passagem da entrevista de Putanny concedida para o jornal *O Globo*:

Por sermos mulheres tivemos uma preparação ainda mais rigorosa, como se tivéssemos que provar duas vezes mais que éramos capazes — lembra. — Meu pai, que na época era o cacique, dizia que não podíamos voltar atrás, se não envergonharíamos o nosso povo e traríamos uma maldição. As pessoas na aldeia tinham a certeza de que não suportaríamos, pensavam que íamos desistir. Mas a gente passou por todas as provas (O GLOBO, 2020).

Hushahu e Putanny ficaram mais de um ano isoladas em um pequeno *tapiri* (choupana provisória) construído para o *samakei* e seguiram todas as prescrições alimentares previstas, o que incluía a interdição de sexo, de alimentos considerados doces e ingestão de água conforme já mencionado. Durante o período usaram *nawë* e a *uni* e passaram por diversos aprendizados e foram testadas na capacidade de resistir às agruras da *dieta*. Parte desta experiência de formação está na entrevista para o jornalista Altino Machado, a qual mencionei anteriormente. Putanny, quando questionada sobre as dificuldades enfrentadas, comenta:

Fui viver isoladamente. Ficamos um ano apenas na companhia do meu pai e do pajé Tatá. A gente começou a tomar rapé e ele me dava muito porre. Uma vez cheguei a cair, a desmaiar mesmo. A pressão dele dá muita sede, causa falta de fôlego, o corpo adormece completamente e o coração fica a mil por hora. A gente não podia tomar água. Até o momento a gente não toma água. Agora começamos a tomar água com limão. Tem que ser algo azedo, que não contenha doce. Isso é para que nossas palavras e nossas mãos fiquem sempre com poder. O doce corta o poder. É como se algo estivesse pegando fogo e alguém jogasse água. O fogo apaga. Dessa forma, o nosso pensamento, a nossa palavra, tem poder para o que a gente falar acontecer (MACHADO, 2006).

Além disto, Hushahu e Putanny teriam recebido a saliva da *cobra* durante este período, segundo relatam na continuidade da entrevista: “tinha dois meses que mexia com o *rarë* que meu pai levou a jiboia. Tomamos o cuspe dela, o conhecimento. É mais uma *dieta*” (MACHADO, 2006). O que destaco aqui e que mais adiante no texto faço menção à relação entre o conhecimento e a jibóia no processo de aprendizagem xamânico dos Yawanawa. Assim, quando as

duas irmãs retornaram à aldeia, após este longo período de aprendizado a que somente os homens tinham acesso, elas começaram a ganhar legitimidade perante àqueles que eram céticos e que consideravam que elas não suportariam os rigores desta *dieta*.

O *muká* é considerado uma planta sagrada do povo Yawanawa e de outras etnias da família linguística Pano como os Huni Kuin. Quando Putanny refere que elas tomaram o cuspe da jiboia, e que esta é mais uma *dieta*, destaca a existência da *dieta da jiboia*. Segundo consta, essa dieta foi incorporada durante o longo *samakei* realizado por elas. Na análise de etnografias que abordam o xamanismo dos povos indígenas Pano, é possível observar que é uma dieta também praticada pelos Huni Kuin assim como a do *muká*, entre outras *dietas*.

Alice Haibara (2016) descreve o ritual *nixpupima*, que é praticado pelos Huni Kuin e que está associado às *dietas*. Nesse, a partir da substituição dos dentes permanentes, os jovens têm os seus dentes raspados e pintados por uma espécie de cipó também conhecido como pimenta longa. Após esse período ficam de três a sete dias cumprindo um resguardo no qual são submetidos às restrições alimentares e recebem infusões de plantas que têm como objetivo a proteção de doenças e aprimoramento para serem bem-sucedidos na vida adulta (HAIBARA, 2016).

Já o tema das cobras grandes (sucuris e jiboias), na etnologia ameríndia, especialmente nos estudos amazônicos que estão relacionados à cosmologia-xamanismo, é extenso e recorrente para os Katukina, Kaxinawa, Yaminawa, Shipibo-Conibo e Yawanawa, principalmente¹⁰⁷, mas não exclusivo a eles, segundo Ruth Danielle Beirigo Lopes (2010), que escreveu sobre o assunto a partir de uma análise das pesquisas etnográficas dos povos indígenas falantes da língua Pano. A *dieta da jiboia* praticada pelos Huni Kuin teria algumas diferenças das realizadas pelos Yawanawa, especialmente no passado. Os Huni Kuin relatam que acessavam os conhecimentos transmitidos, rezando para a jiboia e tirando a sua pele ou ainda tirando os seus olhos e, posteriormente,

¹⁰⁷ A jiboia é responsável pelos *kenes*, pelas curas, transmissão de poder e aspectos visionários de diferentes ordens no xamanismo Pano, existindo diferentes práticas xamânicas de acessar o conhecimento que “elas” transmitem; a *dieta da jiboia* é uma das formas. Mais adiante, desenvolverei o tema em relação aos *kene* Yawanawa.

guardavam seu couro em cima de um tear para que a jovem que fosse tecer aprendesse seus desenhos (HAIBARA, 2016). Já nos relatos sobre o passado, é comum escutar dos Yawanawa que uma das *provas* desse *samakei* consistia em comer o coração da jiboia e que somente os antigos pajés teriam realizado tal proeza. Na dieta de Puttany e Hushahu, elas engoliram a saliva da jiboia para receberem (reterem) o conhecimento.

O *muká* é um arbusto rasteiro que produz uma espécie de *batata*, cujo sabor amargo é uma característica do sumo do *muká*. Entre os Yawanawa, é ingerido *in natura* a partir do momento em que a pequena batata é colhida e ofertada ao iniciante, que deve mastigá-la de forma a extrair o seu sumo, dispensando o que sobrou de sólido na boca. O *muká* provoca sonhos e mirações que permitem o contato com os *yuxins*, que conduzem o processo de aprendizagem e o desenvolvimento de habilidades xamânicas, conforme o *propósito* desejado de quem está realizando a *dieta*. No caso dos Huni Kuin, a *dieta do muká* pode variar de um a seis meses¹⁰⁸ e o uso da batata é realizado de diferentes formas: mastigada, ralada e usada nos banhos, engolida, passada nos olhos ou aspirando a *folha*¹⁰⁹ (HAIBARA, 2016). As interdições em relação ao doce e às relações sexuais são semelhantes às praticadas pelos Yawanawa, bem como as demais recomendações no que se refere à necessidade de cumprir a *dieta* até o final tendo em vista as consequências que podem resultar (especialmente o adoecimento) se a dieta for interrompida. Por isso muitos Yawanawa alegam as dificuldades de realizar a *dieta do muká*, principalmente devido às severas restrições alimentares e à abstinência sexual, além do isolamento social e a necessária dedicação para passar pelas diferentes provas em que a resistência física e emocional são, gradativamente, testadas e aprimoradas.

Nas etnografias encontramos algumas referências sobre a utilização do *muká*. Laura Pérez Gil (1999) descreve que aqueles que passavam pelo

¹⁰⁸ Quando os Yawanawa realizam a dieta para os *nawas*, dependendo da disponibilidade de tempo de quem vai fazer a dieta, oferecem a possibilidade de realizá-la em um período menor que 12 meses. A recomendação é que após o período de retorno para os centros urbanos é a de que a pessoa complete a *dieta*, mesmo não estando no ambiente da floresta, o que significa manter as restrições alimentares, especialmente em relação à interdição ao doce e ao sexo.

¹⁰⁹ No passado, os Yawanawa, conforme já mencionado anteriormente, segundo o aprendizado de Dona Nega, utilizavam a folha que era amassada nas mãos e depois assopravam próximo às narinas do aprendiz que deveria aspirar o *muká*.

resguardo de um ano aproximadamente com o objetivo de se transformar em um *xinaya*, utilizavam o *muká*. Descreve a utilização deste a partir da experiência do pajé Yawá. Segue uma passagem de seu texto:

Tomar o *rarê* implica o cumprimento de um rigoroso resguardo que consiste no retiro a um tapiri longe da aldeia, e na restrição sexual e alimentar - só pode comer um pouco cada dia, não pode beber água, apenas um pouco de caçuma azeda de macaxeira ou de milho, não pode comer doce -. A duração deste resguardo depende das intenções de quem ingere o *rarê* e determina o poder que adquirirá o aspirante (PEREZ GIL, 1999, p. 18).

O aprendiz que se submete à *dieta* do *muká* deve segui-la rigorosamente sob o risco de que, ao interrompê-la, poderá trazer infortúnios para a sua vida de ordens diversas e doenças. Um número restrito de pessoas tem acesso a quem realiza a *dieta*. Normalmente, o iniciado tem contato com quem é responsável pelo processo de iniciação e algum auxiliar do xamã que já tenha realizado a *dieta*.

Durante o período em que estive com ela no Mawa Yuxyn, foi possível conversar sobre a sua experiência e o quanto era grata ao Tatá e a seu irmão Matsini, que conforme já mencionado conduziram a sua formação. Segue uma foto de Waxy com Tatá alguns meses antes de sua *passagem* (falecimento).



Figura 31 - Waxy e Tatá no Mariri da aldeia Mutum

Fonte: acervo pessoal de Waxy (2016).

Em uma das vezes em que conversamos sobre a *dieta do muká*, Waxy permitiu que eu gravasse algumas passagens de sua experiência, a qual transcrevo a seguir.

O juramento sagrado é muito forte. Eu passei um ano na *dieta* sem relação sexual, sem doce, sem nada... O Wasaru (companheiro de Waxy)¹¹⁰ fez uma casinha (*tapiri*) para mim e eu disse para ele que a partir daquele dia ele tava (estava) livre para arranjar outra família. Eu o deixei livre para ele escolher [pausa]. Ele falou que queria me ajudar. O Wasaru me ajudou muito. Foi muita noite de *uni* forte, de rapé forte. *Passar rapé* forte. Uma vez meu primo me *passou rapé* forte e ele me derrubou. Meu corpo não estava preparado, meu espírito não estava preparado e ele me derrubou e eu caí e eu ouvia meu filho de oito meses (filho de Putanny). E... em minha visão ele já tava um menino grande e dizia: “levanta mamãe! levanta!” Eu fiquei com muita raiva, pois senti que colocaram muito forte (25/01/2019).

Na perspectiva do xamanismo Yawanawa, durante o período de reclusão, o aprendiz passa a fazer uso da *uni* e do *rapé* (*rapé*) de forma mais constante e intensa. O rapé é considerado amargo (tabaco) e, segundo meus interlocutores, fortalece o corpo e amplia a sabedoria e a conexão com o ambiente. Waxy aprimorou, entre outras habilidades, a técnica do *feitio* do *nawë* e na atualidade o rapé produzido por ela é valorizado e vendido para vários Estados do Brasil. Na passagem abaixo, ela relata sobre o aprendizado:

Depois que eu entrei para fazer o juramento sagrado, eu tava só estudando e o Tatá disse: - “Vá experimentar a força espiritual da sua mão!”.

-Vai fazer rapé [nesta passagem ela fala na língua].

Daí eu mandei o Wasaru comprar o tabaco e queimar o *tinü* (*tsunu*) e passei depois o dia fazendo o rapé. Daí Tatá passou e eu dei um potinho para ele e ele experimentou e disse:

-Teu rapé tá muito bom, Waxy!

-Eu fiquei muito feliz e passei a fazer rapé com a nossa força do feminino [pausa].

-Eu era muito medrosa, tinha medo de rapé, de *uni*. Eu era uma simples mulher. Eu não tomava *uni* e não passava rapé. Eu era muito gordinha! De muito gordinha eu tava passando a ficar doente. Minhas roupas ficaram muito frouxas e como eu não tinha muito preparo quando levantava tinha tontura. Sempre nós tomamos água e de repente você passa a tomar só caiçuma. Durante sete meses eu tomei caiçuma. Depois passei a tomar

¹¹⁰ Estou utilizando a denominação atribuída por Waxy.

água com limão. Eu passei muito tempo fazendo caiçuma para mim. Eu enjoei e queria que outra pessoa fizesse para mim, mas tinha medo da energia da pessoa que fica na caiçuma (25/01/2019).

Durante as *dietas* são transmitidos, conforme já mencionado, os diversos ensinamentos e as técnicas xamânicas, como aprender os cantos, os *saitis* (cantos diversos utilizados nas cerimônias), as rezas, as histórias (*shenipahus*), as saudações e as técnicas como o *vekusch/vekuxi* (sopro/assopro), entre outras. Aqui é importante destacar que a participação das mulheres no xamanismo possibilitou um maior contato com as antigas canções de cura e dos *saitis*, os quais são cantados nas cerimônias e repassados para as novas gerações, que são estimuladas a cantarem no cotidiano das aldeias.

Em diversas ocasiões no Mawa Yuxyn, inclusive em algumas cerimônias da *uni* comandadas por Waxy com a presença de parentes próximos de que participei, com o tempo passei a perceber que quando algumas canções não eram pronunciadas corretamente ela intervinha cantando e mostrando para as suas filhas HuKe Netê (Natan) e Sana a forma correta da letra, a empostação da voz etc. Geralmente é no período do *samakei* que as letras dos *saitis* são decoradas, repassadas inúmeras vezes de forma incansável até que recebam a aprovação de quem é responsável pela condução da iniciação. A seguir, uma fotografia da Waxy pintada de urucum finalizando um *feitio* de nawë:



Figura 32 - Feitio de rapé (*nawë/rumê*)

Fonte: acervo pessoal de Waxy Yawanawa (2021).

As interdições alimentares são diversas durante a *dieta do muká*. As carnes vermelhas e de caças grandes são proibidas, assim como a carne de porco. Em relação aos peixes, somente algumas espécies pequenas não são interditadas. De forma geral, o não consumo de *doces* perpassa o seu cotidiano inclusive quando está viajando para realizar cerimônias nas cidades. A explicação fornecida é que o doce enfraquece o espírito e que prejudica a espiritualidade e a cura.



Figura 33 - Tuvã (milho torrado consumido nas *dietas*)

Fonte: Foto da autora (2019).

Na publicação organizada pela Comissão Pró-Índio do Acre, do ano de 2007, já referida anteriormente, encontramos informações sobre diferentes aspectos do modo de vida, costumes, hábitos, brincadeiras e alimentação dos Yawanawa no passado recente e que se constituem em uma fonte de ampliação dos dados, tendo em vista a qualidade do que foi registrado. Em uma parte do livro acima mencionado, encontramos uma seção dedicada à alimentação com uma descrição sobre as interdições alimentares na qual é possível acessar algumas das percepções relacionadas à alimentação-gênero, que, provavelmente, estavam vigentes no *senso comum* no período anterior à participação das mulheres no xamanismo Yawanawa. A seguir cito como exemplo:

Os pais têm que ter cuidado para não dar o primeiro cacho ou fruta às suas filhas. Desse jeito os pais controlam as meninas, e estas podem comer coisas doces. Quem come o primeiro cacho são as velhas, as criancinhas também podem comer. Os meninos também podem comer, só até essa idade de aprender a caçar, depois vão tomar mingau de milho ou de macaxeira, que são azedos. Alimentam-se mais com o azedo que com o doce. O doce fica para as mulheres, crianças, velhas e qualquer pessoa comum. Porque nem todo o mundo é preparado para ser pajé, para ser matador de caça, para aprender alguma coisa. Os pajés não comem essas coisas doces para não serem fracos. O doce não faz a pessoa ficar forte. O poder da palavra, o poder de rezar, o poder de curar, se você come doce não vale nada. Você pode até saber, mas não vai ter poder de curar. No lugar de comer doce, você come pimenta forte. Come também uma batata amarga que tem no mato. Quando vai tomar caiçuma de banana tem que misturar com outro alimento que não seja doce. Essa é a dieta que fazem os pajés, eles não provam o doce. Comem huakekara, xiri (batata), milho, se alimentam com azedo e amargo. Só para ter poder. Se você descasca uma banana madura e coloca na boca, vai ficar como uma mulher, mulher não tem poder (OCHO; TEIXEIRA; VINNYA, 2007, p. 65).

Durante a *dieta do muká*, um dos principais alimentos consumidos é o milho, seja ele tostado (*tuvã*) ou cozido. Não é permitido beber água pura. A caiçuma de mandioca deve ser a bebida preferencial, se for de milho deve ser acompanhada por algo azedo ou amargo de forma a *cortar* o sabor doce. No caso da *dieta* de Waxy, ela menciona que passou um ano comendo o milho e explica o motivo:

Tudo que nasce debaixo da terra não tem leveza. A mandioca nasce debaixo. A espiga do milho fica em cima.
Assim também é o espírito, ele tem que ter leveza (..) Ele tem que abrir, tem que ter abertura espiritual.
Um dia, Tatá me perguntou:
- Waxy você quer dançar nas nuvens?
- Eu quero!
- Me diga o preço que eu faço.
- Tatá: É assim, então (..).
- Você tem de abrir e mergulhar.
(Registro do diário de campo em: 25/01/2019)

A procura por parte dos não indígenas pela *dieta do muká* tem aumentado nas últimas décadas. No entanto, o acesso à mesma é controlado pelas lideranças, pois antes de realizar essa dieta é necessário,

preferencialmente, já ter passado por outras *dietas*. Em algumas situações que envolvem a constituição de alianças, os Yawanawa convidam pessoas que os têm apoiado e que têm interesse no xamanismo. Como exemplo, menciono o antropólogo Terri Vale Aquino, o Txai Terri, que atuou nos processos de reconhecimento da TI do Gregório; da mesma forma, o jornalista Leandro Altheman que realizou uma série de vídeos sobre os primeiros festivais. Ambos realizaram a *dieta do muká* em 2010 na aldeia Sagrada dos Yawanawa (antiga aldeia Kaxinauá, na qual está localizado o cemitério). Leandro Altheman com quem tive a oportunidade de conversar no ano de 2021, já tinha realizado outras *dietas* antes de entrar em contato com o *muká*.

Em seu livro relata parte de sua experiência, permitindo uma aproximação com a sua vivência a qual também compartilhou comigo. A seguir cito uma passagem deste registro no qual ele descreve o momento em que recebeu o *muká* das mãos de Vicente Yawaraní (pajé Yawá) e de Nixiwaká (Biraci Brasil), responsáveis pela condução do processo de aprendizagem:

Começamos a roer. O gosto amargo logo tomou conta da minha boca. Um amargo tão forte e poderoso que parecia penetrar em meu sangue, em minha carne, nos meus ossos e em meus pensamentos. Um amargo indelével, inesquecível, cuja presença hoje eu ainda sinto em mim.

Enquanto engolia a saliva com todo o seu amargor eu fixava o pensamento naquilo que mais desejava: a realização plena das minhas potencialidades. (...)

Havia em mim tão somente um estado de silêncio profundo de onde podia observar meus pensamentos. Vi-as surgindo do fundo de minha mente para tomar forma e passar no campo consciente (ALTHEMAN, 2013, p. 111).

As dificuldades encontradas durante a *dieta do muká* são recorrentes, assim como o *amargo*, aspectos percebidos como fundamentais para o aprendizado xamânico na medida em que elas provocam modificações corporais de forma a possibilitar a recepção dos aprendizados. A partir do que foi explicitado acima procuro destacar alguns aspectos como os que estão relacionados às categorias de doce e amargo, às *medicinas da floresta*, ao acesso ao conhecimento e às transformações operadas desde o momento que

as três irmãs foram iniciadas no xamanismo, inclusive subvertendo a crença de que a partir do da dieta do *muká* não poderiam mais procriar.

3.3 As filhas do Muká

Nas narrativas sobre as experiências com as *dietas*, especialmente a do *muká*, que escutei dos meus interlocutores, é comum manifestações que evoquem as mudanças que ocorreram em suas vidas a partir da *dieta*. Muitas dessas estão diretamente relacionadas às modificações corporais, que incluem desde a perda de peso corporal, apuração dos sentidos, ampliação da resistência física ao desenvolvimento de habilidades. Nesse sentido, a perspectiva teórica antropológica, já consagrada em relação aos povos indígenas sul-americanos de que o corpo é socialmente produzido, adequa-se à análise do xamanismo feminino Yawanawa. Portanto, vale lembrar os dois conhecidos textos da etnologia brasileira dadas suas valiosas contribuições. O primeiro é resultado do convívio de Anthony Seeger (1980), nos anos 70, com os Suyá do Norte do Mato Grosso, sobre o significado dos ornamentos corporais dessa etnia. As informações para os Suyá são processadas por todos os sentidos do corpo, os quais enfatizam a audição e a fala como faculdades eminentes sociais. Os discos labiais e auriculares (perfurações) estão associados à importância cultural atribuída à audição e à fala e são considerados uma representação conceitual visto que por intermédio de seu uso o corpo é socializado (SEEGGER,1980).

O segundo, denominado “*A fabricação do corpo na sociedade xinguana*”, de Viveiros de Castro (1979), é uma fonte de inspiração permanente, especialmente, por tematizar os processos culturais de construção do corpo (fabricação) relacionados às transformações de identidade social e à constituição da *pessoa* (VIVEIROS DE CASTRO, 1979), A afirmação de que o social não se deposita sobre o corpo Ywalapiti, mas cria o corpo (VIVEIROS DE CASTRO,1979, p.42), sugere uma concepção de corpo além de uma espécie de tela onde os ornamentos e as pinturas passam emitir significados, central para a compreensão da *pessoa* e *locus* onde as transformações acontecem.

Refletindo sobre a *noção de pessoa* no panorama do conhecimento antropológico Marcio Goldman (1996) traça alguns aspectos relevantes para fins de situar esta categoria analítica. Ele, refere que esta noção tem uma importância fundamental na antropologia e que ela parece representar uma perspectiva alternativa acerca da diversidade social e cultural, especialmente quando a noção de pessoa é percebida como uma categoria de pensamento nativo (GOLDMAN, 1996). O que significa que os processos de produção da *pessoa*, de subjetividade relacionados ao *corpo*, são expressivos para a compreensão das cosmologias indígenas. O que encontra correspondência com outras etnografias que abordaram o tema da corporeidade no âmbito das análises dos Yawanawa e de outras etnias Pano (MCCALLUM, 1999, 2010; PEREZ GIL, 1999, 2003; OLIVEIRA, 2012; SOUZA, 2015; SÀENZ, 2017).

As restrições alimentares vivenciadas durante a *dieta do muká*, especialmente, ocasionam a perda de peso corporal, pois a proibição de alimentos é significativa contando que a partir do início da *dieta* praticamente quase todas as proteínas de fonte animal são vetadas, o consumo de arroz, os alimentos processados e os doces (inclusive a maioria das frutas). Waxy menciona que ela era muito gordinha e que já estava ficando doente devido ao peso. A restrição alimentar que leva ao emagrecimento do corpo tem por objetivo prepará-lo de forma a possibilitar o fluxo de substância que o fortaleça e a comunicação com os *Yuxins*, pois o corpo tem de ser leve de forma que possibilite “*dançar nas nuvens*”, lembrando a expressão proferida por minha interlocutora. Os alimentos “doces” enfraquecem o corpo, os quais, no passado recente, eram destinados preferencialmente às mulheres e às crianças. Até por volta dos 10 anos de idade, os meninos eram desestimulados a comer doce em decorrência de que, para serem bons caçadores, não deveriam consumi-lo. Tal associação entre a restrição do doce, a caça e a formação xamânica está presente na citação da qual destaco a seguinte passagem:

O doce fica para as mulheres, crianças, velhas e qualquer pessoa comum. Porque nem todo o mundo é preparado para ser pajé, para ser matador de caça, para aprender alguma coisa. Os pajés não comem essas coisas doces para não serem fracos (OCHO; TEIXEIRA; VINNYA, 2007, p. 65).

O sabor percebido como “doce” dos alimentos está associado à fraqueza e à ausência de poder, pois as mulheres Yawanawa não caçam e, no passado, não detinham o poder xamânico, posto que, majoritariamente, o xamanismo era exercido por homens. Por sua vez, os alimentos considerados “amargos” e azedos são alimentos que fortalecem o corpo, com destaque especial para as substâncias amargas - associadas aos homens, ao aprendizado xamânico e ao poder de cura dos xamãs. De forma a explicitar a importância da *dieta do muká*, recorro às profícuas contribuições realizadas tanto sobre os Yawanawa quanto os Yaminawa no que diz respeito à produção dos corpos e do conhecimento xamânico relacionadas à ingestão das substâncias amargas como a ayahuasca, o tabaco e a pimenta (LAGROU, 1988; SÁEZ; CARID NAVEIRA; GIL, 2003¹¹¹; PEREZ GIL, 2001; 2003).

Como trata-se aqui de acessar possíveis significados da *dieta do muká*, os quais estão relacionados à conformação do corpo, cabe mencionar o conceito de *yura*, conforme abordado por Perez Gil (2003) encontrado tanto entre os Yaminawa quanto entre os Yawanawa, considerando as suas especificidades e as formas de emprego:

Grosso modo, yura tem três possíveis traduções: "pessoa", enquanto condição de humanidade e que adquire significação se oposto a outro tipo de seres diferentes, por exemplo, animais ou yuxin (espíritos, almas); "parente", enquanto definindo um conjunto de pessoas com as quais se reconhece relação de parentesco, seja dentro ou fora do próprio grupo; e, finalmente, "corpo" (PEREZ GIL, 2003, p. 26-27).

Na acepção do corpo (*yura*), destacado pela autora supracitada, esse é o *locus* de interação entre as diferentes entidades que o conformam (o corpo), bem como a referência de ligação que une ao coletivo (PEREZ GIL, 2003). Assim, na iniciação xamânica, o consumo de alimentos azedos-amargos, de substâncias amargas e de outras como as secreções e extratos retirados de animais e plantas, na atualidade, compreende o conjunto de substâncias

¹¹¹ Sigo a referência do artigo de SÁEZ, Oscar Calavia; CARID NAVEIRA, Miguel; GIL, Laura Pérez. O saber é estranho e amargo - Sociologia e mitologia do conhecimento entre os Yaminawa. *Revista de Antropologia*, [S.l.], v. 4, p. 9-28, dez. 2003. ISSN 2317-6830. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/1596>>. Acesso em: 27 fev. 2022. doi:<http://dx.doi.org/10.5380/cam.v4i0.1596>.

psicoativas denominadas de *medicinas da floresta*, entre elas como já referido anteriormente aquelas de longa data percebidas como amargas- xamânicas como a pimenta (yutxi), o tabaco¹¹² (nawë/rume) e a uni (ayahuasca).

Tanto o *nawë* (rapé), quanto a ayahuasca, possibilitam a *abertura* para o aprendizado. O *nawë* amplia a conexão com o ambiente, retira a sensação de fome, propicia discernimento e memorização dos aprendizados. No cotidiano, muitas vezes é utilizado de forma a descongestionar as vias aéreas, como um estimulante para retirar o cansaço e potencializar a atenção nas atividades a serem realizadas. As lideranças Yawanawa costumam utilizar antes de uma reunião entre pares ou com os *nawas*, pois o *nawë* ajuda, segundo meus interlocutores, o *pensamento*¹¹³. Nas cerimônias de *uni* quase sempre há um momento em que é *aberta* uma rodada de *nawë*¹¹⁴

Quando analisou o sistema terapêutico Yawanawa, Perez Gil (1999; 2001) menciona a existência de vários especialistas, conforme já referido anteriormente. Um desses é o *tsimuya* que, segundo ela, é “aquele que tem o amargo”, alertando que é uma denominação projetada no passado (PEREZ GIL, 2001, p. 337). Portanto, o amargo é uma categoria que não passou despercebida dos etnógrafos que estudaram os Yawanawa, abrangendo também os Kaxinawa e os Matis (LAGROU, 1998; ERICKSON, 1992 apud PEREZ GIL, 2001) de forma a argumentar que o poder xamânico está associado ao amargo, sendo esse “imprescindível para o xamã desenvolver e adquirir seu poder” (PEREZ GIL, 2001, p. 337).

Se o amargo remete ao poder, ou melhor, à aquisição do poder xamânico, o doce, por contraposição, à ausência e perda de poder, o que justifica o medo

¹¹² Atualmente, a forma mais utilizada do tabaco é pelo processo de inalação que é o rapé (nawë/rume). Entretanto, existem outras formas, como, por exemplo, preparar uma espécie de sumo extraído da folha do tabaco. Essa técnica raramente é utilizada, pois os Yawanawa deixaram de plantar o tabaco. Na preparação do rapé, costumam comprar grandes quantidades de folhas já prensadas que são revendidas nas cidades próximas (Tarauacá e Cruzeiro do Sul); a partir disso realizam o *feitio* do nawë. Também presenciei em um atendimento de cura a Waxy inserir o pó do rapé (duas colheres de sopa aproximadamente) embaixo da língua da pessoa, que buscou o solicitou; ela me informou, todavia, que utiliza essa técnica raramente.

¹¹³ São muitas as formas de utilizar o rapé no cotidiano. No entanto, os Yawanawa alertam que pode levar ao vício. Durante a pandemia assisti a uma *Live* da Hushahu em que ela alertou os *nawas* que era necessário conhecer e saber as *medicinas*; e forneceu o exemplo do rapé.

¹¹⁴ O rapé (*nawë*) é utilizado nas cerimônias para interferir no efeito (*cortar*) da ayahuasca quando ocorre o que é denominado de *peia* (mal-estar onde quem ingeriu se sente muito mal). Esta forma de uso é controlada e somente quando necessário e com orientação de quem conduz a cerimônia é praticado já que alguns efeitos são interpretados como parte do aprendizado que a *uni* está mostrando ou do processo de cura, ou ambos).

de Waxy dos alimentos que consome quando viaja para as cidades para participar das cerimônias. em que controla todo o tempo o que está consumindo e sua recusa em aceitar alimentos doces que, porventura, *nawas* desavisados possam lhe ofertar.

Na dissertação de Cynthia Inés Carrillo Sáenz (2017) que aborda a aprendizagem xamânica das pajés Yawanawa, tendo como foco o corpo com ênfase nas transformações vivenciadas por Hushahu, a autora desenvolve uma explanação de que o corpo feminino Yawanawa e a agência feminina estão associados à produção de seres humanos através dos processos de gestação e nutrição, e associados à categoria bata (doce), enquanto o corpo masculino é formado com mais tsimu (amargo). Segundo a autora:

Também, como vimos, a partir da abordagem das categorias gustativas, o corpo feminino estaria associado ao bata (doce), enquanto o corpo masculino estaria mais associado ao tsimu (amargo). Um corpo de mulher, mais suave e arredondado, seria menos amargo, por ter sido formado desde a infância com maioria de alimentos e atividades bata para favorecer sua agência feminina de nutridora e gestadora de seres humanos. Um corpo masculino teria sido formado para ser mais endurecido e de natureza mais tsimu (SÁENZ, 2017,p.100).

A autora citada argumenta que o uso de substâncias amargas seria uma condição para ter o xinã- pensamento e capacidade dos pajés agirem sobre a realidade. O que possivelmente explicaria que as mulheres *“fossem consideradas como ‘fracas de pensamento’, pois seu corpo seria formado principalmente com alimentos bata (doce) e a agência feminina, associada ao bata* (SÁENZ, 2017, p. 100-101).

De forma diversa, para exemplificar por contraste os significados associados ao sabor (o que inclui a percepção do doce e amargo) e a relação com a corporeidade, já que o tema é prolixo e requer uma análise comparativa dada as suas especificidades, refiro aqui à pesquisa realizada por Martín Tempass (2010) sobre as práticas alimentares dos Mbyá Guarani do Sul do Brasil. O autor revela como o consumo do doce (o sabor adocicado dos

alimentos) é fundamental para atingir o estado de perfeição (*aguyje*)¹¹⁵. Ele menciona que o sabor doce provoca os comportamentos doces de todos que estão envolvidos na produção dos alimentos doces, principalmente dos alimentos tradicionais à base de milho e que a convivência com o doce provoca a alegria e o saber viver de forma que os Mbyá Guarani “consomem os sabores doces - o sabor define o comportamento, e vice-versa” (TEMPASS, 2010, p. 361).

Durante o período de isolamento na *dieta do muká*, praticamente todos os dias o aprendiz tem contato com o *nawë* (rapé) e com a ayahuasca. Gradativamente, a quantidade de rapé de quem está de dieta vai aumentando, de forma que a resistência física do iniciado é testada. Além da quantidade inalada de rapé, a intensidade do sopro também aumenta. A técnica de *passar nawë/rumê* é adquirida por intermédio de um treinamento realizado entre os parentes próximos, pois, segundo meus interlocutores me informaram, ao soprar (*passar*) a energia de quem *passa* pode interferir em quem recebe. Nas *dietas*, somente quem é próximo ou foi autorizado por quem conduz a *dieta* pode passar o rapé por intermédio do *tipi*. Se o sopro é muito forte pode-se perder temporariamente os sentidos. Segundo Waxy, pode acontecer, especialmente, durante a *dieta do muká*, uma vez que, depois de um processo de restrição alimentar rigorosa e de emagrecimento, o aprendiz está mais suscetível e pode acontecer do rapé *derrubar o aprendiz* se quem está *passando* não tomar os devidos cuidados. A seguir, Waxy passando o *nawë*:



Figura 34 - Waxy passando o *nawë*

Fonte: acervo Waxy - Centro Mawa Yuxyn (2020).

¹¹⁵ *Aguyje* (perfeição do ser). O estado de perfeição do ser possibilita a passagem desse mundo para o sobrenatural (divindade). Na cosmologia Mbyá Guarani, a perfeição do ser só é alcançada se o corpo e alma estiverem “perfeitos”, pois não é apenas a alma que “vai” para a morada dos deuses, o corpo precisa “ir” junto (TEMPASS, 2010).

Assim, no processo de aprendizagem da *dieta do muká* pelo qual as três xamãs passaram é possível afirmar que a aquisição de conhecimento, entre outros fatores, ocorre pelo processo contínuo do corpo estar receptivo a receber os aprendizados fornecidos pelas *medicinas* (substâncias das plantas e animais), pois: “Os sentidos e em geral o corpo são receptáculos e fatores do saber” (SÁEZ; CARID NAVEIRA; GIL, 2003, p.10).

No que diz respeito ao *muká*, é significativo que uma das designações da dieta seja *Juramento Sagrado*, o que costuma ser referido por *jurar o muká*, que, conforme os relatos de meus interlocutores, significa que você se entrega ao *muká*. Em uma dieta bem-conduzida, em que o aprendiz cumpre com as prescrições, o *muká* é *plantado* dentro do seu corpo e esse processo é profundamente transformador da pessoa que implica aquisição de conhecimento e, conseqüentemente, de poder. A noção de pessoa aqui utilizada parte da conceituação de que o corpo forma a pessoa, ou seja, de que o social não se deposita sobre o corpo, conforme já referido, mas cria o corpo¹¹⁶ (VIVEIROS DE CASTRO, 1979).

Quando Hushahu e Putanny realizaram a dieta, acreditava-se que não poderiam ter mais filhos depois, considerando-se, além dos rigores da *dieta*, que teriam doado seu espírito (*yuxin*) ao *muká*, fato que é conhecido por grande parte dos Yawanawa, uma vez que, após a dieta, Putanny engravidou e teve dois filhos de sua união com o líder Biraci (Nixiwaká). Eles receberam os nomes de Mukaveine (*muká* homem) e MukaShahu (*muká* mulher) e, segundo Aline Oliveira (2012), que relata essa passagem em sua dissertação, explica que a gravidez de Putanny só seria possível em decorrência de que seus dois filhos teriam sido cedidos ao *muká*, sendo esses considerados “filhos do *muká*” (OLIVEIRA, 2012, p. 99).

Posteriormente, confirmei com Waxy a informação acima. Nessa oportunidade, ela me falou da ligação espiritual que tem com Mukaveine (filho de sua irmã Putanny) reconhecido entre os Yawanawa como caciquinho, desde muito cedo. Quando eu estava revendo os áudios que consegui gravar a partir das conversas realizadas com meus interlocutores, encontrei as passagens,

¹¹⁶ A análise da corporeidade definida a partir da compreensão simbólica do corpo passa a ser fundamental para o entendimento das cosmologias e a organização social nas sociedades ameríndias. Sobre a noção de pessoa ver: (MAUSS, 1974; GOLDMAN, 1996).

citadas acima, em que Waxy relata algumas das suas lembranças da dieta do muká quando ficou inconsciente e o significado associado ao muká, o qual destaquei em negrito, quando ela menciona:

Meu corpo não estava preparado, meu espírito não estava preparado e ele me derrubou e eu caí e eu ouvia meu filho de oito meses (filho de Putanny). E... **em minha visão ele já tava um menino grande e dizia: “levanta mamãe! levanta!”** Eu fiquei com muita raiva, pois senti que colocaram muito forte (25/01/2019).

Existe uma concepção, identificada por Perez Gil (1999) e por outros antropólogos, que estudaram a cosmologia dos Pano, que percebe a existência do *rao* nas plantas (*folhas*) utilizadas pelos Yawanawa para curar¹¹⁷, sendo que pode ser definido como uma propriedade que as plantas (*folhas*) têm, mas não somente isso: são suas propriedades curativas/xamânicas que contêm ou expressam. De forma semelhante, Colpron (2005) faz menção à ação do *rao* visto que para os Shipibo-Conibo a fonte do poder e do conhecimento, seja ele cosmológico ou terapêutico, é o *rao*. Esse se refere sobretudo às plantas, mas pode ser de origem animal na forma de medicamento, veneno ou de substâncias, conforme a autora. O *rao* atua na formação do corpo e no comportamento, pois o de determinadas plantas pode interferir na inteligência e nas virtudes, entre outros atributos (COLPRON, 2005).

A citação acima do relato da Waxy remete às agruras físicas e de superação da *dieta do muká*, aos vínculos de parentesco já que Mukaveine¹¹⁸ é também seu filho e neste caso me parece que indica uma filiação também no campo xamânico considerando que Mukaveine é o filho do muká pois Putanny o concebeu após ter realizado a *dieta do muká*. Por analogia e aqui me arrisco a supor que é o próprio muká com os atributos do *rao* “dizendo” no plano visionário para ela retornar; ou melhor a ação do *rao* no seu corpo.

¹¹⁷ A autora faz referência aos “remédios da mata” com ressalvas ao termo. Ela identifica três formas de tratamento para tratar as diferentes doenças (*rao* - ação das folhas, *meka* - canto de cura e *shuanka* - reza (PEREZ GIL, 1999, p. 69)

¹¹⁸ Waxy explicou-me que é também seu filho porque é filho de sua irmã materna, o que significa que os filhos de sua irmã são também seus filhos e que ela tinha um vínculo especial com Mukaveine.

Uma das expressões utilizadas por quem realizou a *dieta do muká* é a de que ele é *plantado dentro do corpo* e que isso acontece durante a dieta em que os cantos, os sonhos e visões passam a atuar em conjunto com o *rao* do *muká* de forma a fixar as suas potencialidades no corpo do aprendiz, que age conforme algumas características *do muká*. É importante que, durante a *dieta*, o iniciado focalize a habilidade/conhecimento o qual deseja adquirir, pois nesse período seu corpo está recebendo-o de forma que a semente *plantada* seja cultivada para, posteriormente, agir e se expressar. Quando perguntei ao jornalista Leandro Altheman sobre o que significava *plantar o muká*, ele me respondeu e sua resposta - dadas as especificidades do fato de ser um *nawa*, é muito significativa, pois antes de realizar a *dieta do muká* passou cerca de três anos realizando outras *dietas* -, expressa de certa forma sua experiência e familiaridade com os Yawanawa e com os Shipibo-Conibo. Recentemente, realizou uma pesquisa sobre as *dietas*¹¹⁹ em um centro Shipibo. Conforme suas palavras:

Essa ideia de plantar é muito forte no xamanismo amazônico peruano que eu encontrei do lado de lá e que os Yawanawa também fazem parte. É uma ideia que ao dietar uma planta você vai plantar ela no seu coração, no seu interior. É como se a essência dela, ela passa a enraizar dentro de você com todas as potencialidades que essa planta tem. Além de tomar a substância dela, ela penetra profundamente no corpo e através da dieta ela fica para sempre no corpo da pessoa (28/10/2021).

Quando Hushahu assevera nas entrevistas que já concedeu para a mídia que foi quebrado um tabu quando realizaram sua formação, isso nos faz refletir sobre a ausência das mulheres no xamanismo, tema abordado por Colpron (2005), entre outras etnografias, que mostram que as substâncias corporais relacionadas, especialmente, ao ciclo reprodutivo das mulheres em algumas etnias são percebidas como indesejáveis para o desenvolvimento da capacidades cinegéticas e para o poder xamânico dada a crença de que as mulheres podem se servir das substâncias para seduzir ou prejudicar o poder dos xamãs (PEREZ GIL, 2006). Além disso, existem as interdições alimentares e de substâncias que poderiam ocasionar prejuízo à formação dos bebês, como é o caso entre os Yawanawa que acreditavam que, após realizarem a *dieta do*

¹¹⁹ Ver ALTHEMAN (2021).

muká, as mulheres ficariam inférteis. Desta forma, as mulheres passariam a ter acesso à formação xamânica após a menopausa. No entanto, o que as autoras acima supracitadas reportam, após os dados etnográficos sobre o tema na Amazônia, é a observação de que a suposta inaptidão de as mulheres “desenvolverem capacidades xamânicas não decorre de uma inferioridade em termos morais ou intelectuais, que, no Ocidente, tem marcado a exclusão das mulheres de determinados âmbitos de valor (PEREZ GIL, 2006, p. 217). O que se pode supor disso em relação às mulheres Yawanawa é que o binarismo de gênero, que reifica as diferenças no âmbito da biologia, não serve como parâmetro comparativo imediato, o que deduzo ser semelhante à análise efetuada pela autora que inspirou este capítulo das diferenças: “Elas não são concebidas por suas funções reprodutivas, como mais próximas da “natureza” — um tal conceito não faz sentido em uma sociedade onde os seres humanos vivem em continuidade e interação com seu meio socializado (COLPRON, 2005, p. 110).

Após o término da *dieta do muká*, Hushahu começou a criar *kene*, inspirados pelas *mirações* que teve depois de *jurar o muká*, como veremos a seguir. Waxy me relatou que sua intenção foi adquirir sabedoria. Ela interpreta que a construção do Mawa Yuxyn é resultado do seu aprendizado de formação xamânica. O impacto que a formação de Hushahu e Putanny e, posteriormente, de Waxy causou nas mulheres Yawanawa foi extenso e é difícil de dimensionar. As mulheres começaram a participar das rodas de *uni*, a experienciar as potencialidades dessa *medicina* que é considerada sagrada, entre outras, reativaram os cantos (*saitis*), os *kene*, as vestimentas e ampliaram suas relações com os *nawas*.



Figura 35 - Waxy Yawanawa agradecendo no início de uma cerimônia.

Fonte: Foto da autora (2019)

3.4 Iniciação ao grafismo Yawanawa

No segundo dia em que estava no Centro Mawa Yuxyn, fui pintada com *kene*, no corpo e na face. Na atualidade, isso se constitui em uma prática recorrente em muitas das aldeias que recebem visitantes *nawas*, especialmente, aqueles que procuram as aldeias para realizar *vivências ou dietas*. Para os Yawanawa, os *kene* existem desde que o criador (*Nukê Shenî*)¹²⁰ constituiu o universo. Os *kene* para eles são expressão da vida e todos possuem o *Yuxin*¹²¹. São utilizados para a proteção desde a infância, nas rodas de *uni*, nas *dietas*, nas festas (*mariris*), no cotidiano e fazem parte do aprendizado xamânico. Os jovens das aldeias são incentivados a *desenhar/pintar* os *kene* e aprender os significados tanto no espaço da escola quanto nas oficinas¹²² promovidas nas aldeias. Na publicação organizada pelos professores Yawanawa, encontramos a seguinte definição:

Kene é o nome que damos para cada pedaço que encaixa nas partes do nosso corpo e em nossas faces. Estão escritas em nossas memórias e registradas em nossos corações as palavras ditas pelos nossos antigos avós, “sepã ikashe, pax ti, kenewahãyniy”. Palavras recomendadas a filhos e netos que querem dizer: faça a pintura em seu corpo com urucum misturado com sepa. A pintura nas partes do corpo e na face nos traduzem proteção dos maus espíritos, das doenças e das más intenções do seu próximo. A pintura na face e no corpo significam a beleza e o orgulho do seu corpo com diferentes traçados. Os lugares que recebem o feitio são os braços e as pinturas descem de cima do ombro até as mãos, dependendo do tipo de desenhos. Também as costas, a barriga e o peito são lugares reservados, onde as pinturas e os desenhos aparecem em destaque (OCHO; TEIXEIRA; VINNYA, 2007, p. 136).

Quem realizou a pintura foi o filho da Waxy, o Matsini. Ele explicou-me que geralmente quem *desenha* é sua irmã Hukê Netê e que, como ela ainda não tinha retornado de Tarauacá, ele ficou com a tarefa de fazer o *desenho* em mim, pois, segundo Matsini, não era bom *eu ficar sem o desenho*. Quando me explicou que quem deveria realizar a “tarefa” era sua irmã, achei que estivesse

¹²⁰ Os Yawanawa fazem referência a *Nukê Shenî* como “o grande espírito”, responsável pela criação da vida.

¹²¹ O que significa dizer que os *kene* têm potência ou, segundo os Yawanawa, *têm força*.

¹²² Na aldeia Mutum tanto em 2021 quanto em janeiro de 2022 foram organizadas oficinas de *desenho* promovidas pela Associação Sociocultural Yawanawa (ASCY) com a presença de professores Yawanawa e anciãos que conhecem os *kene*.

constrangido. Entretanto, ele se sentia aparentemente muito à vontade. O desenho dos *kene* geralmente é delegado às meninas jovens da aldeia que aprendem desde cedo observando e reproduzindo. Mais recentemente, com os aprendizados recebidos nas oficinas e com o acesso ao registro do grafismo no celular, alguns jovens têm se interessado em aprender a *desenhar*, mas não é a regra.

Ele utilizou um líquido de cor azul-acinzentado extraído do jenipapo¹²³. Além do jenipapo pode ser utilizada a tintura da semente do urucum de coloração vermelha ou de ambos. A tintura do urucum, principalmente no passado, era misturada com o *sepã*¹²⁴ e colocada a ferver com água e sementes de urucum até secar, produzindo uma espécie de “pasta” cheirosa que era armazenada. Hoje em dia o urucum é descascado e sua semente é utilizada para preparar uma mistura com um pouco de água. Ajudei a Waxy a descascar uma quantidade considerável de urucum e a primeira coisa que ela fez foi abrir um deles e pintar meu rosto com o vermelho retirado das pequenas sementes.



Figura 36 - À esquerda, o urucum; à direita, o jenipapo

Fonte: Foto da autora (2019).

¹²³ Jenipapo é o fruto do jenipapeiro (*Genipa americana*), uma árvore que chega a 20 metros de altura e é da família Rubiaceae, a mesma do café. É encontrada em toda a América tropical. No Brasil, encontramos pés de jenipapo nativos na Amazônia e na Mata Atlântica, principalmente em matas mais úmidas, ou próximos a rios. O jenipapo é usado por muitas etnias da América do Sul como pintura corporal e some depois de, aproximadamente, duas semanas. A bela coloração azul-escura formada deve-se ao contato da genipina contida nos frutos verdes com as proteínas da pele, sob ação do oxigênio atmosférico (JENIPAPO. In: WIKIPÉDIA, a enciclopédia livre. Flórida: Wikimedia Foundation, 2019. Disponível em: <<https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Jenipapo&oldid=56979319>>. Acesso em: 17 dez. 2019).

¹²⁴ Resina vegetal utilizada para defumar, o *sepã* está presente em todas as *cerimônias* realizadas pelos Yawanawa.

Já os *desenhos* realizados com o jenipapo demoram para ficar bem-definidos, pois os traços pintados aos poucos começam a escurecer em contato com a pele. Geralmente, somente após 12 horas, em média, os traços pintados passam da cor azul-esverdeada para a cinza e, posteriormente, para o preto. A pele tem que estar limpa e seca de forma que o jenipapo não escorra, o que pode acontecer devido ao calor e ao suor do corpo ou da face. O processo de *desenhar o kene* é lento, requer habilidade, concentração e pode durar horas, o que aconteceu comigo, pois a atividade iniciou-se no início da manhã e terminou no início da tarde, pois, além da minha face, os *kene* foram desenhados em todo o corpo.



Figura 37 - Kene do *corpo da cobra* desenhado com jenipapo nas pernas da autora.

Fonte: Foto da autora (2019).

Existem muitos *kene*, entre os mais conhecidos estão a escama de peixes (vashu shaha kene - do peixe Tamuatá), paspi (paspy - ponta da lança Yawnawa), os das *cobras*, que são diversos, os da borboleta (Awa Vena/Awavena), aqueles produzidos pelas *mirações* de *uni*, ou de sonhos, entre tantos outros. O *kene* escolhido por Matsini para me *pintar* é uma das expressões gráficas da *cobrav*- a cabeça da sucure (runuã mapu), que, segundo ele, a *cobra* é forte. Este *kene* é bem-conhecido assim como todos aqueles que dizem respeito às *cobras* principalmente da jiboia e da sucure (cobras grandes), que são

consideradas sagradas para os Yawanawa e para grande parte das etnias Pano. A seguir, reproduzo o *kene* da Runuã mapu (cabeça de cobra de sucuri) de Aldaiso Vinnya Yawanawa.



Figura 38 - Runuã mapu (cabeça de cobra de sucuri).

Fonte: Reproduzido de OCHO; TEIXEIRA; VINNYA (2007, p. 137).

No dia posterior à pintura, quando o preto estava mais intenso, possibilitando uma definição mais apurada do *kene*, Matsini passou por mim e disse: “*agora sim tu és outra pessoa e complementou: já viu? Está bom!*” Após isso, ele sorriu e me estendeu a mão para me cumprimentar. Quando enxerguei minha imagem refletida na câmera do celular, senti o impacto visual do *kene* – talvez pelo fato de não conseguir perceber minhas feições, pois o desenho capturava meu olhar.



Figura 39 - Composição da *pintura* do “Runuã Kene”

Fonte: fotos da autora (2019).

A partir desta experiência, comecei a observar o crescente interesse despertado pelos *kene* às novas gerações. Nas aldeias Yawanawa, encontramos adultos, jovens e crianças com o rosto pintado com os *kene* sem necessariamente ter acontecido uma cerimônia, seja de celebração ou cura. No entanto, são as meninas e as jovens mulheres em grande parte das aldeias que estão envolvidas com os *desenhos*, tanto na produção dos colares, brincos e pulseiras quanto na confecção de *pinturas* em tecidos que posteriormente servem para vestimentas utilizadas nas cerimônias, nas quais os *kenes* são expostos, muitas vezes gerados a partir das *mirações* processadas após o consumo de *uni*.

Assim, nas linhas que seguem, tomo como referência as reflexões teóricas já consolidadas na Antropologia, que partem da observação de que os grafismos dos povos indígenas podem exprimir aspectos que dizem respeito às manifestações simbólicas e estéticas que remetem à ordem cósmica e à concepção da pessoa, permitindo “a compreensão da vida em sociedade” (VIDAL, 2000, p. 13). As valiosas contribuições realizadas por Els Lagrou (1991; 1998; 2007; 2009; 2010; 2018) em sua profícua pesquisa com os Kaxinauá (Huni Kuin), com ênfase nos aspectos cosmológicos e xamânicos, não somente possibilitou inúmeras comparações que se fazem presente em muitos estudos já realizados em etnias da família linguística dos Pano, muitas das quais já referidas anteriormente, bem como a autora trouxe para o âmbito da etnologia ameríndia¹²⁵ os pressupostos de Alfred Gell (1998), no que concerne à Antropologia da Arte, às relações sociais envoltas, por assim dizer, nos objetos, e à eficácia dos artefatos e imagens ameríndias (LAGROU, 2010).

O grafismo corporal entre os Yawanawa dia a dia vem sendo revitalizado por intermédio dos jovens que fotografam seus *kene*, vão aperfeiçoando e os divulgam pelas redes. Waxy contou-me que lembra de dois *desenhos* que sua mãe fazia no rosto das filhas com o objetivo de protegê-las das doenças, utilizados nas crianças. Seus netos (Ixtin, Waxyzinha e Kumaru), geralmente, também são pintados com os *desenhos* sempre que uma das filhas da Waxy

¹²⁵ Cabe aqui destacar a discussão abordada pela autora entre arte e artefato. Ao tomar como referência a contribuição de Gell (1998) no que diz respeito à ênfase da agência (intencionalidade de ação dos objetos/ grafismos), destacando a eficácia do objeto/imagens, o que permite um distanciamento da concepção estética de arte com ênfase na representação quando analisadas as imagens ameríndias.

realiza algum *desenho*. Ao *desenhar*, formula-se uma espécie de segunda pele que pode ser usada para proteger dos *yuxin* que causam as doenças, pois os *kene* atuam como uma espécie de disfarce que possibilita a proteção. No caso dos Huni Kuin, as pinturas também são utilizadas em rituais de iniciação de meninos e meninas (LAGROU, 2010). Entre os Yawanawa, não observei isso e, sim, o uso cotidiano da proteção. O *desenho* realizado por Matsini além das boas-vindas e aproximação com a “cultura” Yawanawa, sendo uma prática usual direcionada para os *nawas*, protegia-me tanto no cotidiano quanto nas rodas de *uni* de uma possível ação das potencialidades indesejáveis (como das doenças) em um universo relacional em que humanos e não humanos estão interagindo. Nas cerimônias com o consumo de *uni* (ayahuasca), os *kene* são utilizados, pois possibilitam proteção, comunicação, conhecimento e transformação, entre outros aspectos. Esse efeito de proteção remeteu-me à lembrança da ocasião em que participei de uma roda de *uni* e não me senti bem¹²⁶. Waxy disse-me no outro dia que eu não tinha sido *pintada* e que a cerimônia tinha *sido muito forte*, pois todos sentiram de alguma forma os efeitos da *uni*.

No universo ameríndio, a onipresença da figura da anaconda ou da jiboia primordial nos diversos motivos decorativos – pintura corporal, cerâmicas, trançados dos cestos e tecelagem de tecidos – indica “que se trata de algo mais do que uma simbologia idiossincrática de uma cultura particular, trata-se de um dado transcultural amazônico, um símbolo-chave da região” (LAGROU, 2009, p. 76). O que se pode inferir, já de domínio da etnologia, é que a onipresença *das cobras* pode ser ampliada para os povos da Tradição Polícroma Amazônica¹²⁷, considerando a pesquisa de fôlego apresentada por Sérgio Baptista da Silva (2011) ao analisar os grafismos guarani-mbyá e guarani-nhandeva. A partir de um contexto mito-cosmológico comum, o autor discorre os sistemas

¹²⁶ Segundo eles, eu tive uma *peia*, reações da *uni* muito desagradáveis fisicamente. O que interpretam é que a ação da substância, neste caso da medicina, estava “testando” minha capacidade de persistência antes de revelar as possibilidades de conhecimento que eu poderia vir a ter.

¹²⁷ A Tradição Polícroma da Amazônia é uma unidade taxonômica, criada pelos arqueólogos, para definir um conjunto de cerâmicas da pré-história sul-americana, mais especificamente da Amazônia Legal. Alguns arqueólogos acreditam que essas fases cerâmicas possuem um mesmo centro de origem e que estariam fortemente ligadas ao surgimento dos grupos indígenas da família linguística Tupi Guarani. A esse respeito ver HECKENBERGER, Michael et al. *De onde vem os modelos? A arqueologia da origem Tupi e Guarani*. *Revista Antropologia da USP*, São Paulo, v, 41, n. 1, 1998.

classificatórios nativos dos grafismos, levando-nos a conhecer as representações gráficas das cobras (de diversas espécies) as quais estão associadas às narrativas mitológicas que reportam à origem do cosmo (SILVA, 2011).

Se formos recorrer às cosmologias dos Pano, encontramos análises que referem os mitos sul-americanos, que revelam cobras grandes e as nomeiam de *tulupele*, *moju*, *boiuna*, *boiassu*, *sucuriju*, *sucuruju* e, em muitas das versões, podem ser identificadas com uma característica fundamental: o tamanho das cobras geralmente agrupadas sob a categoria de sucuri e jiboia (LOPES, 2010). Nos processos de iniciação xamânica dos Yawanawa, a jiboia ou a sucuri transmitem conhecimento e poder para o aprendiz, potencializando o trânsito pelo mundo invisível, o que vem ao encontro da fala de Hushahu proferida na entrevista, já referida anteriormente, na qual relata que ela e sua irmã Putanny ingeriram a saliva da jiboia para adquirir conhecimento. Já Carid Naveira (1999) menciona que:

A aprendizagem dos desenhos vincula-se ao encontro de uma mulher com a cobra grande d'água, ou com seu rasto, a *sucuruju* que é de cor verde oliva com manchas arredondadas dispostas em pares e pode chegar aos dez metros de comprimento, ou também, com a cobra jiboia de uns quatro metros e cor cinza-violácea, faixas escuras no dorso e desenhos rômnicos e ovóides nos laterais. É ao espírito deste animal, qualificado de muito forte, a que se pediria, através de preces, que desse a faculdade de desenhar para a dita mulher. É a mesma cobra que aparece nas provas que os iniciados devem passar para inteirar sua aprendizagem como pajés. Eles deveriam chupar o coração da cobra que, depois de espremido, produziria um líquido branco. Se a pessoa respeitar os resguardos certos, o *yuxin* da cobra voltaria mais tarde para completar seu poder; se não cumprisse os resguardos, o indivíduo poderia adoecer (CARID NAVEIRA, 1999, p. 120).

Para os Kaxinawa (HuniHuin), a jiboia é conhecida como *Yube*, que é o maior xamã, que vive viajando do mundo da água para a terra e da terra para a água. Também é fonte de sorte na caça, tendo esta uma função importante nos processos de iniciação (LOPES, 2010). Ao analisar as relações entre imagem e som na experiência do xamanismo dos Huni Kuin, associado à utilização do *nixi pae* (ayahuasca), Lagrou (2018) menciona que os *kene* que cobrem os corpos

de certos seres humanos, animais e artefatos apontam para sua relação e capacidade transformacional Huni Kuin, “de forma a revelar propriedades xamanísticas” (LAGROU, 2018, p. 21-22).

Desta forma, entendo minha iniciação com o grafismo Yawanawa como paradigmática para refletir sobre o xamanismo, a partir da teoria do perspectivismo desenvolvida por Eduardo Viveiros de Castro (2004). Essa problematiza a dualidade natureza-cultura, defendendo a ideia de que a humanidade é uma questão de perspectiva, tendo em vista que, para o autor, o mundo é habitado por diferentes espécies de pessoas, humanas e não humanas que as apreendem (assimilam/captam) segundo pontos de vistas distintos (VIVEIROS DE CASTRO, 2004). Significa que é possível perceber as relações entre humanos e não humanos a partir de um campo relacional em que a natureza passa a ser concebida entre diferentes perspectivas, provocando a superação de modelos explicativos dicotômicos (naturalistas ou culturalistas) pela compreensão das relações entre sociedade e natureza (VIVEIROS DE CASTRO, 2004). Isso pode ser constatado, particularmente, nos estudos do xamanismo na Amazônia.

No período em que a pintura permaneceu na minha face, foi possível observar alguns dos aspectos transformacionais relacionados a ela no universo cosmológico vivenciado, pois existia uma intencionalidade manifesta de a pintura conduzir à transformação da pessoa (no caso, eu). Por exemplo: ao “tornar-se outro”, pela vivência da alteridade, estamos falando de uma mudança de perspectiva induzida por intermédio dos *kene*, uma vez que o efeito *de me transformar em outra pessoa*, naquele momento, começava a funcionar na medida em que provocava uma possibilidade de vivência de alteridade da cobra, que, por analogia, poderia ser como uma pessoa. Ao desfocar a minha imagem usual, eu passava a interagir com as potencialidades da cobra. Era a própria agência do *kene* com sua *força*, ensinando-me e possibilitando conexões.

Se considerarmos as contribuições de Gell (1998), os artefatos são percebidos como materializações complexas de agentes sociais os quais estão envoltos, conforme já referido, em redes de relações que cercam as pessoas. Em sua teoria, os objetos têm agência (GELL, 1998).

3.5 Awavãna

Retenho a capacidade ou a potencialidade transformacional presente nos *kene* e em práticas xamânicas como um dos fios condutores analíticos, que permitem por analogia refletir sobre o xamanismo praticado pelas mulheres pajés Yawanawa. Mesmo identificando que a transformação seja um aspecto recorrente na literatura etnológica, que aborda o tema do xamanismo em sociedades ameríndias, sua atualização é instigante para refletir sobre os processos de transformação em curso entre as mulheres Yawanawa. Além das pinturas corporais, o grafismo está presente na arte de confecção das miçangas produzidas pelas mulheres, constituindo-se em fonte de renda em todas as aldeias e comercializadas em parcerias realizadas por intermédio da Cooperativa de Mulheres Yawanawa, criada em 2013. Meus interlocutores não sabiam muito bem desde quando os Yawanawa começaram a produzir as miçangas. Waxy informou-me que, no passado, eles conheciam as contas e que, provavelmente, foi no início deste século que passaram a confeccionar desde que uma Yawanawa aprendeu a técnica com os Ashaninka. Atualmente, a expressão utilizada para os colares, pulseiras, brincos e tiaras é Rauti (Rautihu). Segundo Júlia Yawanawa Kenemeni, presidente da cooperativa: “Rauti não se define em uma pulseira, não se define em uma pintura. É tudo aquilo que te embeleza. Rauti para a gente traz toda essa energia de autoproteção de beleza, de espiritualidade, de fortalecimento. Eu tô no Rauti! Eu não tenho medo de nada!” (KENEMENI, 2018)¹²⁸.

A cooperativa mantém parceria com a FARM - empresa sediada no Rio de Janeiro, e com a TUCUM - Marketplace de artes indígenas. Além disso, as miçangas são comercializadas nos festivais e, às vezes, individualmente pela Internet. Nos colares, pulseiras, brincos e adornos para a cabeça (tiaras), que são feitos com contas de vidro trançadas no fio de nylon, encontramos inúmeras figurações e composições gráficas com as asas das borboletas. A seguir, temos

¹²⁸ O vídeo está listado nas Referências.

a *Awa Vana/Awavãna*, que é desenhada em uma composição, com o corpo da serpente ou sozinha:



Figura 40 - Pulseiras Yawa

Fonte: Foto da autora (2019).



Figura 41 - Pulseira Awavãna e Runuã Mapu

Fonte: Foto da autora (2020).



Figura 42 - Jovem da aldeia Tibúrcio confeccionando um Colar Awavãna kene

Fonte: Foto da autora (2019).



Figura 43- Colares Awavãna kene

Fonte: Instagram -Arte Ameríndia (2020).

Hushahu Yawanawa é reconhecida pelo seu talento em desenhar e pintar quadros. No caso específico dos *kene*, os quais são atualmente reproduzidos nas aldeias por jovens e adultos é de conhecimento de todos Yawanawa a influência que Hushahu exerceu para a renovação e a popularização deles não somente em relação às composições, mas também em relação às cores, especialmente, das miçangas. O antropólogo Renan Reis de Souza (2015), que analisou a obra de Hushahu mais especificamente com os *kene*, refere os

desenhos da borboleta (*Awavãna*) que ora denominarei de *Awavãna*. Ele considera o motivo da borboleta como um marcador cultural, que fortalece a identidade Yawanawa. Menciona que este motivo não tem grande força no xamanismo, mas que funcionaria como guia para o encontro dessas forças com a Runuã e com a Vanã - mulher, conhecimento (SOUZA, 2015). Ele analisa os *kene*, relacionando-os à construção dos corpos dos Yawanawa. Segundo o autor:

Em suma, a figuração é sempre presente em diversos Kene. Entre os Yawanawa, os Kene aparentam sempre inspirar-se em formas encontradas na natureza e, ainda que possam ser totalmente não-figurativas aos olhos não-Yawanawa, para os mesmos são estas relações específicas entre traços e preenchimentos que os comunica uma forma ou outra. É justamente na operação coordenada entre diversos traços e motivos mais elementares que outros vão surgindo somando-se em complexidade e detalhes. É possível encontrar diversos trabalhos com miçangas e jenipapo nos quais estão presentes diversas “partes” de Kene completos. A asa da *Awavãna* pode ser usada sem o corpo, que pode, por sua vez, ser o corpo da Runuã. Também é possível dividir toda a cobra, e colocar a Runu Mapu (cabeça), o Kate Yuve (costas) e o Shanu Pana/rabo (SOUZA, 2015, p. 47-48).

As miçangas e os *kene* reproduzidos nas faces tornaram-se conhecidos dos *nawas* por intermédio dos festivais e das cerimônias realizadas nas cidades. O acesso à Internet em duas das principais aldeias possibilitou que os posts circulassem entre eles e, principalmente, fora das aldeias. Se olharmos com cuidado as fotos postadas das cerimônias, podemos observar a profusão de colares e pulseiras coloridos que compõem o corpo dos Yawanawa, que participam destas, e também dos *nawas* que as frequentam:



Figura 44 -Waxy Yawanawa e sua filha Hukê Netê

Fonte: arquivo Hukê Netê (2019).

A Awavãna tornou-se uma espécie de marca registrada dos Yawanawa, que reivindicam a ascendência deste *kene*. As pulseiras são disputadas pelos *nawas*, que circulam pelas aldeias, e tudo que é produzido, geralmente, é comercializado. No *kene* da Awavãna, em muitos deles em que a figuração da borboleta não se sobressai, predomina um espécie de jogral em que a partir da forma da borboleta (asas, corpo, cabeça, traços de uma das asas) incorporam-se as formas da Runuã (cobra) e/ou do peixe (*washushaka*). Vamos percebendo as composições conforme olhamos numa espécie de jogral em que se desvendam as formas.



Figura 45- Pulseira de miçangas confeccionadas segundo a técnica do entretecido com fios de nylon e motivos geométricos da jiboia, desenho do peixe e asa da borboleta

Fonte: Acervo do Museu do Índio (2020).



Figura 46 - Pulseira de miçangas com motivos geométrico-figurativos da Awavãna (da borboleta aberta)

Fonte: foto da autora (2020).

Na etnografia de Souza (2015), é mencionado que alguns Yawanawa consideram os *kene* com o motivo da borboleta (Awavãna) um símbolo do “revival Yawanawa”. Não observei isso e, sim, uma simbologia reivindicada e expressa do feminino, o que é possível observar no que foi me dito pelos meus interlocutores e também está explicitado nos vídeos que circulam na Internet da empresa (FARM), uma das empresas que comercializa as miçangas. Elas são confeccionadas pelas mulheres Yawanawa, muitas das quais fazem parte da Cooperativa de Mulheres Yawanawa e tem se constituído em uma importante fonte de renda. Além das pulseiras, colares e brincos, as mulheres passaram a reproduzir os *kene* nos *tipis* e nos tecidos que depois são utilizados para confeccionar uma espécie de túnica utilizada nas cerimônias xamânicas, bolsas e vestidos. Nedina Yawanawa contou-me que criou os Yawatari a partir de uma inspiração das vestimentas dos Ashaninka. Ela relatou que sua filha mais velha, que é fruto de uma união com um homem Ashaninka, pensando na união das duas etnias, já que a sua filha “é Yawanawa com Ashaninka”, teve a ideia de criar essa vestimenta e hoje seu irmão tem uma confecção e comercializa os Yawatari na cidade de Tarauacá.



Figura 47 - Detalhe da vestimenta Yawatari

Fonte: Site de Nedina Yawanawa (2020).

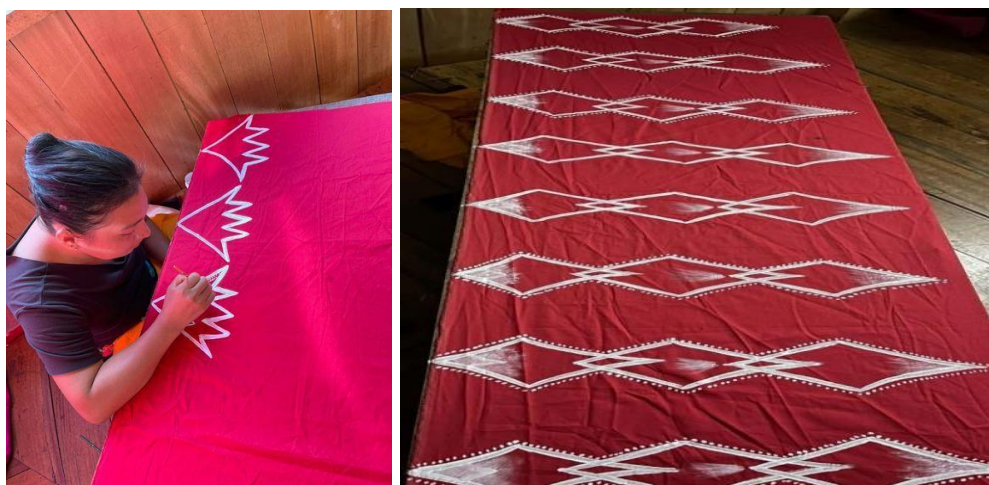


Figura 48 - Hukê Netê desenhando um *kene* no centro Mawa Yuxyn

Fonte: Fotos de Hukê Netê (2021).

As filhas de Waxy (Hukê Netê e Sana) desde 2020 começaram a *desenhar* nos tecidos a partir das inspirações, segundo elas, das *mirações*. As vestimentas (Yawatari) são usadas nas cerimônias e, muitas vezes, presenteadas aos *nawas* com quem mantêm alianças/amizades e comercializadas. A renovação dos *kene*, introduzida por Hushahu,

especialmente, da Awavãna, os quais foram incorporados nas miçangas e, mais recentemente, nas vestimentas, foi fundamental para as jovens meninas que passaram a confeccionar as tão desejadas miçangas. O trabalho de confecção envolve tempo, habilidade e muita paciência. Durante minha estadia na casa da Maxivakã (Orlinda), acompanhei o trabalho realizado por sua neta adolescente, que estava ensinando sua prima a confeccionar as miçangas. As contas são minúsculas e qualquer erro na posição das cores que vai compor o *desenho* obriga a retirada das contas, iniciando-se o processo novamente. É necessário se reportar a um *kene* anterior e, a partir dele, criar as composições. Isso acontece geralmente com o tempo quando adquirem mais habilidade.

Recentemente¹²⁹, Hushahu, nas raras ocasiões em que não está cumprindo um amplo roteiro de cerimônias no exterior, ofertou na aldeia Mutum uma vivência somente para as mulheres *nawas*, que, segundo me foi informado, pois não tive oportunidade de participar da oficina, constitui-se em um momento de trocas em que ela compartilha as suas experiências como xamã e algumas das mulheres da aldeia Mutum, como sua irmã Julia, e outras mulheres Yawanawa relatam passagens de suas vidas. Além disso, são momentos de aprendizados xamânicos por intermédio das cerimônias promovidas, do uso das *medicinas da floresta* e dos cantos. Esta última vivência foi realizada em homenagem ao Centro Awavãna, que, recentemente¹³⁰, foi finalizado na aldeia Mutum, o que considero muito significativo pelo nome atribuído ao centro e porque vai ser mais um destinado a receber os *nawas* que desejarem realizar vivências e *dietas* comandadas por uma xamã. A seguir, o *flyer* da próxima vivência:

¹²⁹ No ano de 2017, foi realizada uma destas vivências e no início deste ano de 2022.

¹³⁰ Pelo que foi possível acompanhar, a partir das informações que recebi, o centro foi finalizado no mês de dezembro de 2021.



Figura 49 - Divulgação da Vivência do Centro Awavãna

Fonte: Instagram da Arte Ameríndia (2022).

No que se refere às miçangas, Lagrou (2013) lembra que a grande maioria dos povos indígenas usa miçangas e as incorporam em suas manifestações rituais mais significativas, de forma a desconstruir o que denomina de uma abordagem purista, que percebe a miçanga como resultado de uma poluição estética que resultaria da substituição da matéria-prima extraída do ambiente natural por materiais industrializados. Acredito que a renovação dos *kene* e a introdução desses nas miçangas Yawanawa pode ser visto como um processo de ressignificação estética porque expressa pelo Rautihu (o que é belo), o qual, além dos componentes estéticos, ressignificam elementos presentes na cosmologia Yawanawa como os *kene* das cobras, introduzindo a simbologia da borboleta que tem a força do feminino, da transformação e do xamanismo feminino, que conecta alteridades, pois, conforme menciona a autora acima referida, “os fios de miçanga agem sobre o mundo social, objetificando ou tornando visíveis as redes de relações” (LAGROU, 2013, p. 36).

De outra forma, a análise dos Awavãna *kene* (asas, o corpo das borboletas ou outras composições gráficas relacionadas às borboletas) contém por analogia aspectos transformacionais relacionados às mulheres Yawanawa e às xamãs, que conquistaram espaços até então não imaginados pelas suas mães e avós.

A anaconda, nos mitos dos Wayana, tem uma dupla identidade: uma aquática, em que é a cobra-grande; e outra, terrestre, em que é a larva de borboleta, animal com essência predatória, semelhante à da cobra e que, depois da transformação, assumem belas cores e voam (LAGROU, 2009). Assim, de uma profunda metamorfose, surge a borboleta que voa, o que me remeteu novamente às palavras de Julia Yawanawa:

Quando eu consigo ver a borboleta é como se ela tivesse de braços abertos conseguindo abraçar todas as mulheres jovens. Então tudo isso foi uma conquista que agora tem espaço. Foi conquistado o lugar. Foi muito especial assim quando eu lembro... a gente tava colhendo urucum. Uma chuva muito grande, o tempo tava fechado e alguém falou assim: - Ah...eu não queria ganhar dinheiro com esse trabalho. Eu queria ganhar uma bacia para lavar roupa. (Julia explica) - Dinheiro não vale muita coisa na aldeia. A nossa maior força é a humildade, é o respeito, é a consideração, é o carinho por cada uma delas (as mulheres) É isso que move esse trabalho...é o amor.

Sobre Rautihu:

De pensar que hoje isso pode ser visto, essa era a intenção. Esse era o grande sonho que a gente tinha e agora a gente que que ela voe e leve esse colorido, essa força que onde estiver com quem estiver que ela possa sentir tudo que a gente sente porque é muito especial . Aqui é especial! (KENEMENI, 2018)

Assim, de uma profunda metamorfose, surge Awavãna, lembrando uma borboleta-mulher, equiparando-se às xamãs que passaram por um profundo processo de metamorfose corporal desde que plantaram o *muká* em seus corações que voam, conectando-se com os *nawas* e com tantas outras alteridades deste planeta.



Figura 50 - Awavãna no centro Mawa Yuxyn

Fonte: Foto da autora (2019).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ascensão das mulheres ao xamanismo Yawanawa tem características únicas, pois são três irmãs que passaram por um processo de formação xamânica e tornam-se xamas reconhecidas tanto entre seus parentes como entre os *nawas*. Hushahu e Putanny geralmente são lembradas pelo pioneirismo e pelo grande desafio visto quer eram jovens quando iniciaram a formação xamânica, o que as conduziu a *dieta do muká*. Já waxy não era tão jovem se comparado as suas irmãs, pois já tinha completado três décadas e meia de vida.

Quando escutamos algum dos seus relatos percebemos o quanto ela estava determinada a adquirir conhecimentos que redefiniram a trajetória de sua vida. Em diversas ocasiões ela frisou para mim: “eu era uma simples mulher, Jô! O que significa que ela não tinha noção das conquistas que vieram desde que passou a se dedicar ao xamanismo. No ano de 2021 ela esteve pela segunda vez em várias cidades de países europeus (Espanha, Portugal, Islândia, entre outros) levando-os as *medicinas*, os cantos, os *kene* e o encantamento do xamanismo Yawanawa.

O ineditismo em romper com as regras vedadas às mulheres chama a atenção para a análise das circunstâncias que impulsionaram a busca de autonomia por parte delas. Elas têm uma história familiar em comum, considerando que são filhas do mesmo pai que foi casado com três irmãs. Elas tiveram casamentos “arranjados” quando eram muito jovens. Tanto que Waxy se casou, conforme já mencionado, quando recém tinha saído da adolescência, e teve duas filhas e um filho. Da mesma forma, as suas irmãs estabeleceram uniões que Raimundo determinou. O que era comum entre os Yawanawa, sendo considerado um costume; tanto que Hushahu teve a sua filha aos 12 anos de idade, seguindo uma regra de casamento preferencial praticada, especialmente, no passado, entre primos cruzados (casou-se com o filho da irmã de Raimundo). A única que permanece casada com o homem que seu pai aprovou é Putanny (casada com o cacique Biraci/Nixiwaká).

De outra forma, se observarmos que após o término da *dieta do muká* a Hushahu começou a criar novos *kene*, inspirados pelas *mirações* que teve após *jurar o rarë*, Mariazinha (filha de Raimundo) torna-se cacique da aldeia Mutum, as miçangas são comercializadas e ganham visibilidade em parcerias comerciais e é criada uma cooperativa de mulheres. As jovens começaram a participar das rodas de *uni* e passaram a ter mais liberdade para a escolha de seus parceiros.

Podemos inferir, portanto que a participação das mulheres no xamanismo Yawanawa, especialmente em relação a sua visibilidade, foi crescendo concomitantemente ao período denominado de “revitalização cultural” Yawanawa. O término da *dieta do muká* realizado por Hushahu e Putanny no final de 2005 coincide com o período que alguns Yawanawa começaram a receber convites para a participação em cerimônias xamânicas, especialmente com o consumo da ayahuasca. Pelo que meus interlocutores relataram inicialmente Hushahu e Putanny, pela visibilidade alcançada, foram convidadas para essas cerimônias no eixo do Rio de Janeiro e São Paulo em decorrência de várias alianças estabelecidas com os *nawas*.

O acesso ao conhecimento xamânico é árduo devido aos fatores já mencionados relacionados as restrições alimentares e sexuais, entre outros, enfrentados nas *dietas*. Entretanto, isto não garante que os aprendizes vão se tornar xamãs respeitados e reconhecidos tanto no âmbito interno das aldeias quanto externo. Ao conhecer a trajetória de vida de Waxy podemos perceber que para ascender ao xamanismo Yawanawa enquanto mulher foi necessário constituir alianças com os *nawas* de forma a mobilizar recursos econômicos e angariar legitimidade e prestígio tanto no âmbito interno das aldeias quanto externamente.

A beleza, o *Rauti* dos *kenes* mostrados nas cerimônias aliado a sonoridade dos *saitis* evocados pelas vozes potentes e afinadas das xamãs, impulsionou as relações a conectividade com os *nawas*, pois como lembra Largrou (2013), o xamanismo Pano conecta mundos, o que me faz acreditar que o xamanismo feminino “conecta mundos”, pela beleza e pela potência transformadora que ele evoca e que as xamãs designaram como: *força do feminino*.

Menciono, ainda, que desde 2019 ocorreram várias mudanças no centro Mawa Yuxyn. No ano de 2020 foi criado o Instituto Mawa Yuxyn, pois Waxy não

desejava depender da mediação das associações ou de intermediários que organizam a entrada de visitantes nas aldeias. Além disso, poderia pleitear verbas públicas ou de ONGs que destinam recursos para a sustentabilidade e empreendimentos nas aldeias. Em uma das suas passagens por Porto Alegre me solicitou ajuda, pois não tinha ideia de como constituir um instituto e registrar o mesmo de forma a obter um CNPJ. Na ocasião me reuni com mais um dos seus amigos, morador de São Paulo, e com uma de suas sobrinhas (Nedina Yawanawa) e a partir daí elaboramos um estatuto e os devidos encaminhamentos burocráticos foram finalizados. Logo após, outro amigo criou o logotipo do Mawa Yuyxn.

Durante o ano de 2021 Waxy e a sua família realizaram várias melhorias no centro. Construção de um grande alojamento¹³¹ com refeitório, terminou a construção da casa de sua filha HuKê Netê, construiu acessos de madeira que substituíram as pinguelas improvisadas dos troncos das árvores para atravessar o igarapé, iniciou a construção de um viveiro para criação de peixes, instalou a internet e passou durante a pandemia a realizar pequenas lives. Pelas informações que obtive, grande parte dos recursos financeiros que subsidiaram as melhorias do centro foram obtidos por intermédio das cerimônias realizadas nos centros urbano, pela venda do rapé, pois o rapé da Waxy é valorizado pelos *nawas ayauasqueiros* e frequentadores de grupos neoxamanico. Tem uma clientela fiel nos grandes centros, especialmente em São Paulo. Além disso em 2021 ela passou a receber grupos de pessoas que desejavam realizar vivências e *dietas*, e viajou para o exterior.

Receber grupos de visitantes *nawas* não é uma novidade nas aldeias Yawanawa, tanto a aldeia Sagrada, Mutum e Yawaraní recebem visitantes. A novidade é a criação do centro da Waxy. E, ao que parece, já não vai ser o único já que Hushahu no final de 2021 finalizou o Centro Awavãna na aldeia Mutum. Existem trabalhos que abordam o tema do “turismo xamânico” ou “turismo étnico-xamanico”¹³². No trabalho aqui apresentado, optei por não analisar a construção do centro sobre essa ótica, até mesmo porque esse não era meu foco de pesquisa. Me arrisco a deduzir que a criação de Centros com fins semelhantes ao Mawa Yuxyn nas terras dos Yawa talvez indique uma tendência

¹³¹ Ver o anexo A.

¹³² Vide: (HONORATO,2020)

já consolidada em cidades do Peru, principalmente em Pucallpa. Leandro Altheman (2021), que realizou recentemente uma pesquisa etnográfica sobre as *dietas* oferecidas para estrangeiros em um centro Shipibo-Conibo de Pucallpa, mostra a existência de vários centros nos arredores de Pucallpa cuja atividade central é a realização de *dietas*, no caso especialmente para estrangeiros (ALTHEMAN, 2021). O autor destaca que a concepção do vegetalismo, concepção presente em várias etnias amazônicas, o qual é caracterizado pela utilização de plantas “*maestras* onde a ayahuasca ocupa o papel central” (ALTHEMANN, 2021, p.14)

Recentemente a Waxy organizou uma semana de aprendizados para a sua família, uma espécie de oficina com um dos seus tios que tem conhecimento das *plantas*, um *niipuya*. Ainda não tive oportunidade de conversar sobre o assunto com ela. Mas fiquei me perguntando: será que o xamanismo implementado pelas xamãs Yawanawa em breve podem mostrar o que denomino de uma certa tendência de exercer o *vegetalismo*, agregando e ampliando os conhecimentos sobre as *plantas*? Não que ele não esteja operante nas práticas de iniciação do xamanismo Yawanawa, ao contrário, vide a *dieta do muká*.

Enfim, espero que a minha pesquisa possa estimular novos estudos sobre o tema aqui abordado. Existem muitos aspectos a serem explorados, especialmente em relação as novas gerações de mulheres que já nasceram no vibrante universo dos Yawanawa.

REFERÊNCIAS

A CIÊNCIA QUE EU FAÇO. Terri Valle de Aquino. 2014. Youtube. Disponível em: <https://youtu.be/cVGV2m3m>.

AQUINO, Terri Valle; IGLESIAS, Marcelo Piedrafila. *Povos e terras indígenas no Estado do Acre* (Caderno temático). Rio Branco, 2005.

ALTHEMAN LOPES, Leandro. *Muká - A raiz dos sonhos*. São Paulo/Rio de Janeiro: Livre Expressão, 2013.

_____. *Sama nete: o mundo das dietas - interculturalidade em iniciação xamânica shipibo para estrangeiros*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2021.

ALTMANN, Lori. Madija – *Um povo entre a floresta e o rio*. 1994. Dissertação (Mestrado em Ciências da religião) – Instituto Metodista de Ensino Superior de São Bernardo do Campo, São Paulo, 1995.

BALDUS, H; WILLENS, E. *Dicionário de sociologia e etnologia*. Biblioteca Pedagógica Brasileira. São Paulo: Cia. editora nacional, 1939.

BALDUS, H. *O xamanismo: sugestões para pesquisas etnográficas*. Revista do Museu Paulista, Vol. XVI (Biblioteca Curt Nimuendaju). São Paulo Cia. editora nacional, 1965.

BONFIM NETO, Virgílio. *Renascimento cultural amazônico: relações interétnicas e dinâmicas culturais entre os Yawanawa*. 2016. Dissertação de Mestrado em Antropologia. PPGA/UFPE, Pernambuco, 2016.

BOURDIEU, Pierre. L'illusion biographique. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. L'illusion biographique, v. 62-63, p. 69-72, jun. 1986. Disponível em: <http://www.persee.fr/issue/arss_0335-5322_1986_num_62_1>. Acesso em: set. 2019.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 26, p. 329-376, abr. 2006. ISSN 1809-4449. Disponível em: <<http://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8644745>>. Acesso em: 18 jun. 2021.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Record, 2003.

CARID NAVEIRA, Miguel. *Yawanawa: da guerra à festa*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Florianópolis. Universidade Federal de Santa Catarina, 1999.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela Carneiro da. *Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução*. Mana [online]. 1998, v. 4, n. 1, pp. 7-22. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-93131998000100001>>. Acesso em: 13 mar. 2022. Epub 04 Set 2000. ISSN 1678-4944. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131998000100001>.

_____. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
CAICEDO, A. *Neochamanismos y modernidad: lecturas sobre la emancipación. Nómadas*, Bogotá, n. 26, p. 114-127, 2007.

CAVALCANTE, Olendina de C. Gênero e agência feminina Makuxi. *Textos & Debates*, Boa Vista, v. 01, n. 18, p. 93-111, 2010.

CHAUMEIL, Jean-Pierre. Xamanismos de geometria variável na Amazônia. *Campos - Revista de Antropologia*, [S.l.], v. 16, n. 1, p. 148-159, jun. 2015. ISSN 2317-6830. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/51655>>. Acesso em: 22 janeiro 2022. doi:<http://dx.doi.org/10.5380/campos.v16i1.51655>.

CHIARADIA, Clóvis. *Dicionário de palavras brasileiras de origem indígena*. São Paulo: Limiar, 2008.

CLASTRES, Helene. *Terra sem mal: o profetismo Tupi-Guarani*. São Paulo: Brasiliense, 1978.

COLPRON, Anne-Marie. Monopólio masculino do xamanismo amazônico: o contra-exemplo das mulheres xamãs shipibo-conibo. *Mana* [online]. 2005, v. 11, n. 1. Acesso em: 30 dez. 2021, pp. 95-128. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-93132005000100004>>. Epub 27 Set 2005. ISSN 1678-4944. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132005000100004>.

COSTA, M. Heloísa Fénela; MALHANO, H. Botelho. *Habitação indígena brasileira. Suma etnológica brasileira*. Edição atualizada do Handbook of South American Indians. São Paulo, editor Darcy Ribeiro et al., v. 2, 1987, p. 27-94.

CRÉPEAU, Robert R. Le chamane croit-il vraiment à ses manipulations et à leurs fondements intellectuels? Canadá: *Recherches Amérindiennes au Québec*, v. XXVII, n° 3-4, 1997.

COUTINHO, T. *Xamanismo da floresta na cidade: um estudo de caso*. Tese de Doutorado em Sociologia e Antropologia – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

CUNHA, Antonio Geraldo da. *Dicionário histórico das palavras portuguesas de origem tupi*. 2. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1982

ELIADE, Mircea. *O xamanismo e as técnicas arcaicas de êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ERIKSON, Philippe. Uma singular pluralidade: a etno-história Pano. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (Org.). *História dos índios do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/ FAPESP, 1992. p.239-252 .

FAVRED-SAADA, Jeanne. Être Affecté. *Gradhiva:Revue d'Histoire e d'Archives de l' Anthropologie*, Paris, n. 8, 1990, pp. 3-9.

FERNANDES, Conde Saulo. Xamanismo e neoxamanismo no circuito do consumo ritual das medicinas da floresta. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 24, n. 51. p. 229-258. maio/ago. 2018.

GLOBAL CITIZEN LIVE AMAZON: ALOK. Youtube. 2021. Disponível em: <https://youtu.be/3GIGj6j3SFU>.

GELL, Alfred. Art and Agency. *An anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1998.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GOLDMAN, M. Uma categoria do pensamento antropológico: a noção de pessoa. *Revista de Antropologia*, [S. l.], v. 39, n. 1, p. 83-109, 1996. DOI: 10.11606/2179-0892.ra.1996.111620. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/111620>. Acesso em: 15 mar. 2022.

GOW, Peter *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford, Clarendon Press, 1991.

INGOLD, Tim. *The Perception of the Environment*. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill. London: Routledge, 2000.

JENIPAPO. In: *WIKIPÉDIA*, a enciclopédia livre. Flórida: Wikimedia Foundation, 2019. Disponível em: <<https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Jenipapo&oldid=56979319>>. Acesso em: 17 dez. 2019.

KENEMENI, Júlia Yawanawa. FARM= RAUTI YAWANAWA. Acre, Mutum, 2018. Disponível em:< <https://youtu.be/xqDcgogNm>>;Acesso em: 10 jun. 2021.

HAIBARA, Alice. *Já me transformei*: modos de circulação e transformação de pessoas e saberes entre os Huni Kuin. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais (Antropologia Social). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

HECKENBERGER, Michael et al. De onde vêm os modelos? A arqueologia da origem Tupi e Guaraní. *Revista Antropologia da USP*, São Paulo, v. 41, n. 1, 1998. p.24-56.

HONORATO, Bruno Eduardo Freitas. Título: *Turismo étnico e xamânico na terra indígena do Rio Gregório*: um estudo sobre a construção da aldeia Yawarani.Tese de Doutorado em Administração. Universidade Federal de Minas Gerais, Centro de Pós-Graduação e Pesquisas em Administração., 2020,438p

LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas: Mercado das Letras, 2004.

_____. ; ARAÚJO, W. S. (Org.). *O uso ritual da ayahuasca*. 2. ed. São Paulo: Mercado de Letras, 2004.

_____. *Ayahuasca Mamancuna merci beaucoup: internacionalização e diversificação do vegetalismo ayahuasqueiro peruano*. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011.

LABATE, B.; COUTINHO, T. O meu avô deu a ayahuasca para o mestre Irineu: reflexões sobre a entrada dos índios no circuito urbano de consumo de ayahuasca no Brasil. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 57, n. 2, p. 215-250, 2014.

LAGROU, Els Maria. *Uma etnografia da cultura Kaxinawá: Entre a Cobra e o Inca*. Dissertação de Mestrado, PPGAS/Universidade Federal de Santa Catarina, 1991.

_____. *Caminhos, Duplos e Corpos*. Uma Abordagem Perspectivista da Identidade e Alteridade entre os Kaxinawa. Tese de Doutorado. (Traduzida da versão inglesa: Cashinahua Cosmovision. A Perspectival Approach to Identity and Alterity. Ph.D. Dissertation, Universidade de São Paulo, 1998., 355 p.

_____. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*, Rio de Janeiro, TopBooks, 2007, 565 p

_____. *Arte indígena no Brasil: agência, alteridade e relação*. Belo Horizonte: C. Arte. 2009.

_____. Arte ou artefato? Agência e significado nas artes indígenas. IN: Proa – *Revista de Antropologia e Arte* [on-line]. Ano 02, vol.01, n. 02, nov. 2010. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/proa/DebatesII/elslagrou.html> , acesso em: Acesso em: 30 jun. 2021.

_____. Anaconda-becoming: Huni Kuin image-songs, an Amerindian relational aesthetics. *Horizontes Antropológicos* [online]. 2018, v. 24, n. 51 [Accessed 7 June 2022] , pp. 17-49. Available from: <<https://doi.org/10.1590/S0104-71832018000200002>>. ISSN 1806-9983. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832018000200002>

_____. No Caminho da Miçanga: arte e alteridade entre os ameríndios. *Enfoques - Revista dos Alunos do PPGSA-UFRJ*, v.12(1), junho 2013. [on-line]. pp. 18 - 49. Disponível em: http://issuu.com/revistaenfoquesufrj/docs/vol12_1, acesso em: : Acesso em: 30 jun. 2021.

_____. Anaconda-becoming: Huni Kuin image-songs in a Amerindian relational Aesthetics. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 24, n.51 , maio/ago. 2018, p. 17-49.

LANGDON, Esther Jean Matteson. *Xamanismo no Brasil*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Saudades do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

LIMA, Tânia Stolze. *A Parte do Cauim*. Etnografia Juruna. Tese de Doutorado, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, 1995.

_____. *O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi*. *Mana* [online]. 1996, v. 2, n. 2 [Acessado 13 Junho 2022], pp. 21-47. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200002>>. Epub 08 Maio 2007. ISSN 1678-4944. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200002>.

LOPES, Ruth Danielle Beirico. *Lições da cobra: uma leitura da etnologia Pano*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro, 2010.

LUNA, Luís Eduardo. *Vegetalismo: shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*. Estocolmo, Almquist and Wiksell International, 1986.

_____. Narrativas da alteridade: a ayahuasca e o motivo de transformação em animal. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra. *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras-FAPESP, 2005. p. 333-352.

MACHADO, Altino. *As pajés Yawanawa*. Entrevista, 4 de março de 2006. Disponível em: <<https://youtu.be/8m60Wzf3mrc>>. Acesso em: 28 out. 2021.

MACHADO, Paula Sandrine. O sexo dos anjos: um olhar sobre a anatomia e a produção do sexo (como se fosse) natural. *Cad. Pagu*, Campinas, n. 24, p. 249-281, jun. 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332005000100012&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 30 jun. 2021.

MAUSS, Marcel. *As técnicas do corpo*, Sociologia e Antropologia. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.

MCCALLUM, Cecília. Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 7, n. 1 e 2, 1999. P.157-175.

_____. Escrito no corpo: gênero, educação e socialidade na Amazônia numa perspectiva Kaxinawá. *Revista da FAEEBA: Educação e Contemporaneidade*. v. 19, n. 33, p. 87-104, jan. /jun. 2010.

_____. Nota sobre as categorias "gênero" e "sexualidade" e os povos indígenas. *Cadernos Pagu* [online]. 2013, n. 41 [Acessado 10 Junho 2021], pp. 53-61. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-83332013000200006>>. Epub 12 Mar 2014. ISSN 1809-4449. <https://doi.org/10.1590/S0104-83332013000200006>.

MELLO, Adriana Russi Tavares de; TAMIRIKI, Pata Yotono. *Kwama: a reconstrução de uma casa, a valorização de uma cultura e o protagonismo dos ameríndios Kaxuyana às margens do rio Cachorro (Oriximiná/PA)*. Tese de Doutorado do Programa de Pós- Graduação em Memória Social. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

MELATTI, Júlio César. *Índios do Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1985.

MENESES, G. Medicinas da Floresta: conexões e conflitos cosmo ontológicos. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 24, n. 51 maio/ago. 2018, p. 229-258.

MURPHY, Yolanda & MURPHY, Robert. *Women of the forest*. Nova York: Columbia University Press, 1987.

NICHOLSON, Linda. Interpretando o gênero. *Rev. Estud. Fem.*, São Paulo, v. 2, n. 8, 2000, p. 9-42. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/11917>>. Acesso em: 18 jun. 2021.

NIXIWAKA, Biraci Brasil; MILANEZ, Felipe. *Uma nova era, a era do amor: espiritualidade e luta por liberdade do povo Yawanawá*. In: DORRICO et al. (Org.). *Literatura Indígena Brasileira Contemporânea: criação, crítica e recepção*. Porto Alegre: 2018, p. 85-113. Disponível em: <<http://www.editorafi.org>>01. jan. 2021.

OCHOA, M. P; TEIXEIRA, G.A.; VINNYA, A.L. (Org.) *Costumes e tradições do Povo Yawanawa*. Comissão Pró-índio do Acre. Belo Horizonte: UFMG/SECAD/MEC, 2007.

OLIVEIRA, Aline Ferreira. *Yawa-nawa: alianças e pajés nas cidades*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

_____. Os outros da festa: um sobrevoo por festivais Yawanawa e Huni Kuin. *Horizontes Antropológicos* [online]. 2018, v. 24, n. 51. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-71832018000200007>>. Acesso em: 01. jan. 2021. ISSN 1806-9983. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832018000200007>.

PEREZ GIL, Laura. *Pelos caminhos de Yuve: cura, poder e conhecimento no xamanismo yawanawa*. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 1999.

_____. *O sistema médico Yawanáwa e seus especialistas: cura, poder e iniciação xamânica*. Cadernos de Saúde Pública [online]. 2001, v. 17, n. 2 [Acessado 15 Março 2022], pp. 333-344. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0102-311X2001000200008>>. Epub 16 Jul 2001. ISSN 1678-4464. <https://doi.org/10.1590/S0102-311X2001000200008>.

_____. Corporalidade, ética e identidade em dois grupos Pano. *Ilha - Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 5, n.1, p. 23-45, 2003.

_____. *Metamorfoses Yaminawa: xamanismo e socialidade na Amazônia peruana*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina, 2006.

PERRONE-MOISÈS, Beatriz 2002 Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: Cunha, Manuela Carneiro da (org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

PISCITELLI, Adriana. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. *Sociedade e Cultura*, São Paulo, v. 11, n. 2, jul./dez. 2008. p. 263- 274.

PLATERO, Lígia Duque. *Reinvenções daimistas: uma etnografia sobre a aliança entre uma igreja do Santo Daime e o povo indígena Yawanawá (Pano)*. 2018. Tese de Doutorado em Ciências Humanas. PPGSA/UFRJ. Rio de Janeiro, 2018.

PONTES, C. J. F. O primeiro ciclo da borracha no Acre: da formação dos seringais ao grande colapso. *South American Journal of Basic Education, Technical and Technological*, [S. l.], v. 1, n. 1, 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufac.br/index.php/SAJEBTT/article/view/100>. Acesso em: 7 mar. 2022.

RAMOS, Antonio Martins. *Priests and pajés: tupinamba shamanism in colonial religious meeting*. 2015. 190 f. Dissertação de Mestrado em História. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

RIBEIRO, May Waddington Telles. *Uma tribo vai ao mercado*. Os Yawanawa: sujeitos ou objetos do processo? Dissertação de Mestrado. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Departamento de Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade. Rio de Janeiro, 2005.

RODRIGUES, Ernesto Martinez. *Correrias: índios, caucheiros e seringueiros (Acre 1942/1983)*. Dissertação de Mestrado em História. Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2016.

RODRIGUES, Aryon Dallpigna. *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Loyola, 2002.

ROSA, Rogério Réus Gonçalves da. *Os Kujà São Diferentes: um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2005.

_____. Mitologia e xamanismo nas relações sociais dos Inuit e dos Kaingang. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 5, n. 3, p. 98-122, jul./dez. 2011.

SAEZ, Oscar Calávia. Nawa, Inawa. *Ilha, Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. , n.1, p.35-57, 2002. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/15030/15581>>. Acesso em : 01 jan. 2022.

_____. Xamanismo nas terras baixas: 1996-2016. *B/B*, São Paulo, n. 87, dez. 2018, pp. 15-40.

_____; CARID NAVEIRA, Miguel; PEREZ GIL, Laura. O saber é estranho e amargo: Sociologia e mitologia do conhecimento entre os Yaminawa. *Revista de Antropologia*, [S.l.], v. 4, p. 9-28, dez. 2003. ISSN 2317-6830. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/1596>>. Acesso em: 27 fev. 2022. doi:<http://dx.doi.org/10.5380/cam.v4i0.1596>.

SÁENZ, Cynthia Inés Carrillo. *De mulher a pajé: aprendizagem das mulheres pajés Yawanawa como transformação*. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-graduação em Educação: Conhecimento e Inclusão Social Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

SEGATO, Rita. Os percursos do gênero na antropologia e para além dela. *Série Antropologia*. 22p. Brasília: Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 1998.

SEEGER, Anthony. *O significado dos ornamentos corporais*. In Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1980, p. 41-57.

SILVA, Sérgio Baptista da. Iconografia e ecologia simbólica: retratando o cosmos guarani. In: PROUS, A.; LIMA, T.A. *Ceramistas Tupiguarani*. IPHAN, 2011.

SILVA, Domingos Aparecido Bueno da. *Os Yawanawa do Rio Gregório: Transformações e Musicalidade*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Gr A 1 a aduação em Antropologia e Arqueologia. Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2021.

SISKIND, Janet To hunt in the morning. Londres: Oxford University Press, 1980.

SOUZA, Renan Reis de. *Arte, corpo e criação-vibrações de um modo de ser Yawanawa*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas/São Paulo: Editora da Unicamp, 2006.

_____. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Ubu, 2017.

TEMPASS, Martim. *Quanto mais doce, melhor: um estudo antropológico das práticas alimentares da doce sociedade Mbyá-Guarani*. 2010. 395 p. Tese de

Doutorado em Antropologia Social. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, [2010]. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.ufrgs.br/da.php?nrb=000748441&loc=2010&l=9a05df39af9a9caf>. Acesso em: 20 fev. 2018.

VERETA-NAHOUM, André. *Conversões da dívida entre os Yawanawá: Um modelo de análise dos fundamentos culturais, sociais e políticos da troca*. Tempo Social [online]. 2017, v. 29, n. 1 [Acessado 30 de fevereiro 2022], pp. 45-68. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/0103-2070.ts2017.119612>>. ISSN 1809-4554. <https://doi.org/10.11606/0103-2070.ts2017.119612>.

VIDAL, L. *Grafismo indígena: estudos de antropologia estética*. 2. ed. São Paulo: Studio Nobel/FAPESP/EDUSP, 2000.

VILAÇA, Aparecida. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 15, n. 44, p. 56-72, out. 2000. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092000000300003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 22 jan. 2020. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092000000300003>.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, v. 3, 1979. p. 40-49.

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* [online]. 1996, v. 2, n. 2 [Acessado 12 junho 2021], pp. 115-144. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>>. Epub 08 Maio 2007. ISSN 1678-4944. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>.

_____. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena: o que nos faz pensar. *Cadernos do Departamento de Filosofia da Puc-Rio*, Rio de Janeiro, v.14, n.18, set. 2004. p. 225-254.

WEBER, Ingrid. *Escola Kaxi: História, cultura e aprendizado escolares entre os Kaxinawa do rio Humaitá*; Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2004.

YAWANAWA, Putanny. Vem aí a era da verdade, diz pajé Putanny Yawanawa. *O Globo*. 01 jan. 2020. Disponível em: <blogdacidadania.com.br/2020/01/vem-ai-a-era-da-verdade-diz-paje-putanny-yawanawa/>. Acesso em: 10 jan 2020.

YAWANAWA, Matisini. EXPLAINING OUR CURRENT PROJECT IN MUTUM, ACRE/BRAZIL: WHAT IS A SHUHU? Floresta Association. 2020. Youtube. Disponível em: <<https://fb.watch/6e6YmzXf26/>>. Acesso em: 18 jun. 2021.

YAWANAWAHÃU XINÃSHU HÃU XINÃSHU RAIÁ- PLANO DE VIDA YAWANAWA. *Forest Trends/Associação Sociocultural Yawanawa*. Terra Indígena Rio Gregório, Tarauacá, AC, 2016.

ANEXO A – Fotos do alojamento construído em 2021

Foto 1



Fonte: acervo de Waxy Yawnawa-2021

Foto 2



Fonte: acervo de Waxy Yawnawa-2021

ANEXO B- Waxy com as suas filhas

Foto 3



Fonte: acervo de Waxy Yawnawa-2021.

ANEXO C – A xamã Waxy massageia a testa de um jovem que experimentou a Sananga



Fonte: Foto da autora no Mawa Yuxyn (2019).