

Novas configurações do xamanismo na cidade de São Gabriel da Cachoeira (AM)

Samir Ricardo Figalli de Angelo

Doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo

samirangelo@usp.br

Resumo

O artigo procura apresentar novas configurações do sistema xamânico no alto rio Negro no contexto urbano. A etnografia realizada na cidade de São Gabriel da Cachoeira com o coletivo Desana aponta para transformações nas formas de circulação de conhecimentos. Utilizando como pano de fundo o processo histórico de educação salesiana e como contra ponto a etnografia realizada em comunidade dos Taiwano no rio Apaporis na Colômbia, percebem-se mudanças que resultam em abrandamentos nas prescrições, aumento na quantidade de benzedores e uma nova reconfiguração da atuação dos kumuá como marcadores da contemporaneidade do xamanismo. Verifica-se que no contexto urbano há um adiamento no processo de aprendizado e um aumento na circulação dos benzimentos.

Palavras-chave: xamanismo; circulação de conhecimentos; Desana; São Gabriel da Cachoeira.

Abstract

The article seeks to present new configurations of the shamanic system in the upper Rio Negro particularly in the urban context. The ethnography carried out in the city of Sao Gabriel da Cachoeira with the Desana points to the transformations of the circulation of knowledge. The historical process of Salesian education is presented at the background. Based on information from an ethnography among the Taiwano of Apaporis river in Colombia, a contrast with the urban center shows that softening of prescriptions, increase number of shamans, and a new reconfiguration of the Kumuá's performance mark the present day of shamanism. In the urban context there is a postponement in the learning process and the increase of the circulation of spells.

Key-words: shamanism; circulation of knowledge; Desana; Sao Gabriel da Cachoeira.

Os Desana e os Taiwano são grupos dos Tukanos Orientais e vivem na região do Vaupés e do Uaupés (entre a Colômbia e o Brasil), localizada no extenso território do noroeste amazônico. Nesta área habitam grupos indígenas que formam um mosaico socio-cultural dentro de um macro sistema de trocas, se configurando em uma complexa rede de trânsito em que circulam pessoas, línguas, conhecimentos, rituais e narrativas míticas.¹ Este sistema social aberto é o resultado de um complexo de relações intercomunitárias, caracterizado pela exogamia linguística e pelas trocas festivas entre grupos denominados dabucuris e caxiris (Hugh-Jones 1979: 24; Århem 1981: 19-22; Jackson 1983: 5-81; Andreello 2010: 8).

Mas, ao viajar no lado brasileiro pelos rios Uaupés e seu afluente Tiquié no alto rio Negro, tem-se a impressão de que as comunidades indígenas estão quase desabitadas. O aumento significativo da população da cidade de São Gabriel da Cachoeira (AM)² ocorre devido ao contínuo fluxo de moradores que chegam destas comunidades. É fenômeno constante o crescimento desta cidade ao oferecer serviços e oportunidades que incluem trabalho, educação escolar, assistência médica bem como infraestrutura para as relações que o cidadão desempenha frente ao governo.

O fluxo constante a um centro urbano crescente pode levantar questões sobre as práticas xamânicas e de circulação de conhecimentos - se elas se perdem, se são alteradas ou se até mesmo poderiam se tornar incompatíveis com as mudanças entre espaços que apresentam distinções significativas na dinâmica da vida cotidiana.

Procura-se a seguir demonstrar de que forma o xamanismo floresce no contexto urbano com base em pesquisa de campo realizada junto ao coletivo Desana na cidade de São Gabriel da Cachoeira. O pano de fundo deste quadro é a aparente desorganização das formas de circulação de conhecimentos e das próprias práticas xamânicas decorridas pelo processo colonizador salesiano no alto rio Negro. E, apenas como contraponto, serão utilizados dados da mesma pesquisa etnográfica realizada em uma comunidade dos Taiwano localizada no rio Apaporis na Colômbia, sem a pretensão de entrar em detalhes específicos sobre este grupo tukano.

Partindo da atuação de interlocutores que são respeitados xamãs tanto em suas comunidades como em São Gabriel da Cachoeira, pretende-se apresentar novas configura-

1 Estes grupos indígenas pertencem a três famílias linguísticas: tukano oriental, arawak e maku.

2 Localizada a cerca de 850 km de Manaus.

rações do xamanismo, o qual passa por transformações tanto nas formas de circulação de saberes quanto por meio de suas práticas. Estes interlocutores são de três grupos desana, os *Kehíriporã*, os *Dihputiro-Porã* e os *Guahari Dihputiro-Porã*. No rio Apaporis, o interlocutor é o taiwano Viviano, *kumu* e chefe da comunidade Villa Real.³ O texto também dialoga com outras etnografias dos Desana e com pesquisas realizadas em outros grupos dos Tukano Orientais com finalidade comparativa. Estes outros grupos apresentam muitas afinidades, pois se encontram dentro do mesmo sistema social aberto que os Desana, compartilhando práticas sociais, rituais e narrativas míticas similares.

Assim como ocorre entre os outros grupos Tukano Orientais, a descendência patri-linear, a exogamia linguística e a hierarquia são traços sociais dos Desana. Estão divididos em grupos hierárquicos ordenados por ordem de nascimento. Circulação, aprendizagem e controle de conhecimentos são elementos fundamentais deste modelo hierárquico.

A mobilidade na transformação humana

A mobilidade sempre foi relatada na literatura etnológica do noroeste amazônico como fator preponderante dos grupos que habitam a região. Pode-se primeiramente constatar a dinâmica do deslocamento no pensamento rionegrino através da narrativa mítica da origem da humanidade. O mito apresentado abaixo é baseado na versão desana do livro *Antes o Mundo Não Existia* escrito pelos narradores Firmiano e Luís Lana (Pãrökumu & Kêhíri 1995: 19-41). Embora esta seja a versão do grupo desana *Kehíriporã*, em essência, todos os grupos dos Tukano Orientais possuem a mesma narrativa com suas respectivas variações.

No capítulo “Origem do mundo e da humanidade”, Firmiano e Luís Lana explicam como a vida surgiu através dos objetos. Depois que os demiurgos *Yebá Gõãmũ* e *Umukomasũ Boreka* receberam os objetos para criar a humanidade e aprenderam como acesar os poderes necessários para fazer as transformações (“benzimentos”), *Yebá Gõãmũ* e *Boreka* se tornaram os comandantes da cobra-canoa que viajou desde o centro da terra até emergir no Lago de Leite onde se localiza o Pão de Açúcar no Rio de Janeiro. A cobra canoa ou o barco de transformação em formato de cobra passou a viajar desta região pelo

3 As informações apresentadas neste texto sobre os interlocutores desana Luís e Feliciano Lana *Kehíriporã*, Américo Fernandes *Dihputiro-Porã* e Raimundo Galvão *Guahari Dihputiro-Porã* bem como do *kumu* Viviano do grupo taiwano *Jaibas* sobre a pesquisa no Apaporis, encontram-se contextualizadas e em maiores detalhes na tese “Transmissão e Circulação de Conhecimentos e Políticas de Publicação dos *Kumuá* do Noroeste Amazônico”, fruto do trabalho de campo realizado na cidade de São Gabriel da Cachoeira, nas comunidades São João Batista e Pari-Cachoeira no rio Tiquié e na comunidade Villa Real no rio Apaporis entre 2011 e 2015 (Angelo, 2016).

Atlântico até atingir o rio Amazonas sempre parando nas chamadas Casas de Transformação, locais em que os objetos que viajavam no barco saíam e se transformavam, através de rituais, em humanos e depois voltavam ao barco como objetos. Navegando pelo rio Amazonas, a viagem continuou com as constantes paradas até adentrar no rio Negro, passando por São Gabriel da Cachoeira e, por fim, no rio Uaupés onde os ancestrais da humanidade desembarcaram na Cachoeira de Ipanoré. Neste local, o barco de transformação emergiu à superfície e os grupos saíram da embarcação. A partir do momento em que pisaram em terra, os viajantes se encontraram em pleno estado humano. Após o desembarque, os Desana se dispersaram pela região do Uaupés e seus afluentes, o Tiquié e o Papuri.

Este breve olhar para uma das versões do mito sobre o surgimento da humanidade demonstra que o deslocamento, o movimento e a viagem são processos centrais na transformação de vida realizados pelos xamãs. Estes mesmos processos de deslocamento encontram-se em operação durante a realização dos rituais, na transmissão de conhecimentos e na formação da pessoa através da mediação realizada entre os xamãs humanos e não humanos.

Além da narrativa mítica contribuir para a compreensão da importância do deslocamento no pensamento rionegrino, é notável que nas últimas décadas este movimento aumentou significativamente em direção aos centros urbanos de São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do Rio Negro e Manaus bem como aos antigos centros missionários situados em comunidades maiores, como as de Pará-Cachoeira, Taracuá e Iauaretê (Lasmar 2005: 65). Dentre os motivos que justificam a mudança para estes centros, a educação escolar é o fator preponderante (Andrello 2006: 30). A partir da década de 80, com a redução dos internatos salesianos situados em algumas comunidades indígenas, aqueles que desejavam dar prosseguimento aos seus estudos precisaram se mudar para São Gabriel da Cachoeira.

O núcleo urbano de São Gabriel da Cachoeira, hoje considerado o mais expressivo de todo o alto rio Negro, recebeu nas últimas décadas uma quantidade razoável de migrantes não indígenas que modificou definitivamente o seu perfil. A década de 70 foi marcada por um enorme contingente de trabalhadores vindos de outras regiões do país com a finalidade de trabalhar no projeto de construção da rodovia Perimetral Norte (Lasmar 2005: 155-159). O número da população continuou subindo com a militarização das fronteiras e a descoberta das jazidas de ouro contribuindo para o aceleração do processo de urbanização.

Atualmente, cerca de 80% da população da cidade de São Gabriel da Cachoeira é

indígena e oriunda de diversas partes do noroeste amazônico⁴. Algo notório é que este processo migratório trouxe um contingente crescente de *kumuá*⁵, espécie de xamã dos Tukano Orientais⁶.

A função primária do *kumu* é assegurar a socialização através das transições do ciclo de vida da pessoa: nascimento, puberdade e morte (Jackson, 1983: 195). Estas passagens são momentos críticos em que o corpo fica em estado vulnerável e o *kumu* exerce um papel fundamental em prevenir doenças (Hugh-Jones 1996: 38). Num mundo permeado por hostilidades entre humanos e não humanos, o *kumu* atua politicamente por meio do controle da relação entre pessoas que habitam domínios distintos. Da mesma forma que os grupos tukano, os pajés-espírito organizam-se também em seus próprios grupos, habitando esferas dos mundos aquático e subterrâneo bem como o domínio do espaço, de forma que o papel do *kumu* é realizar um trabalho de tradução e mediação entre a sua comunidade e estes xamãs de outros domínios.

O *kumu* atinge estes objetivos através do chamado “benzimento” ou *bayiri* em *desana*,⁷ meio utilizado para acessar conhecimentos e possuir a agência necessária para a proteção e a cura. O *kumu* também atua através do *dohari* (“agressão”). Todo *kumu* sabe tanto curar quanto prejudicar. O *bayiri* também é utilizado para descontaminar o local onde será construída uma casa, para a proteção durante a queimada para a plantação da roça, ou ainda, para interferir nos fenômenos naturais (Buchillet 1990: 327). O *kumu* não está agindo diretamente contra ou a favor destes fenômenos, mas em direção aos xamãs invisíveis que os comandam.

Para atuar, o *kumu* precisa demonstrar uma atitude reflexiva (Hugh-Jones 1996: 38; 41). Suas habilidades e reputação baseiam-se em seu profundo conhecimento e maestria da mitologia que operam como base do *bayiri* e que visam deter as agências que atuam no plano mítico e continuam produzindo efeitos no plano terrestre (Jackson 1983: 196; Buchillet 1990: 327; Lolli 2010: 78). “Não adianta saber as rezas se não conhecer os mitos”, como me disse Feliciano Lana *Kehíriporã*, *kumu*, artista e escritor que mora em São Gabriel da Cachoeira (Angelo, 2016: 114). “Os mitos são o tronco ou a raiz” do *bayiri* (Buchillet 1990: 330). Assim, é fundamental aprender como cada *bayiri* se articula com a mitologia (Buchillet 1987: 12-13; 1990: 330; Hugh-Jones 1996: 41).

4 O restante da população é composto por missionários, militares, profissionais de saúde, membros de ONGs, pesquisadores, comerciantes e funcionários do governo.

5 *Kumu* no singular.

6 A figura do *kumu* apresenta similaridades entre os xamãs dos grupos maku e arawak.

7 O termo benzimento foi introduzido pelos salesianos em referência às encantações xamânicas e hoje é utilizado pelos próprios *kumuá*.

Fruto de grupos hierarquizados e pertencendo a uma “elite” de conhecedores (Hugh-Jones, 1996: 33), o *kumu* usufrui alto prestígio e desempenha um papel essencial na liderança de rituais. Parte de seus conhecimentos baseado num cânon mitológico é secreto e ensinado principalmente dentro do grupo hierárquico a que pertence e complementado por meio de outros veículos de transmissão de conhecimentos (Angelo 2016: 140-154).

Além do *kumu*, o xamanismo no alto rio Negro inclui as figuras do *ye’e* que se assemelha ao que é denominado em outras regiões das Terras Baixas como pajé e a do *bayá* que desempenha o papel de mestre de cerimônias durante as festas de dabucuri.⁸ No entanto, devido à ação dos missionários católicos no alto rio Negro não se tem notícias dos *ye’e* no lado brasileiro, particularmente entre os grupos tukano. Por realizarem seu trabalho em público, os *ye’e* tiveram seu material destruído enquanto os *kumuá*, por desempenharem suas atividades de forma mais discreta e solitária, sofreram menos perseguição por parte dos salesianos (Buchillet 1992: 228, nota 4)⁹.

A tentativa de desorganização nos modos de circulação de conhecimentos pelos salesianos

A colonização educacional salesiana trouxe mudanças no sistema de circulação de conhecimentos e nas práticas xamânicas assim como o deslocamento para os centros urbanos ou comunidades maiores no alto rio Negro contribuiu para o aparecimento de novas configurações do xamanismo.

O fim do século XIX e as primeiras décadas do século seguinte foram marcados pela exploração violenta dos povos indígenas por parte de comerciantes inescrupulosos principalmente pelo trabalho de extração do látex (Wright, 1992: 265-266). Em meio ao trabalho forçado, ao endividamento eterno, a violência e a epidemias, a Ordem Salesiana chegou ao rio Negro em 1914 com a proposta de colocar um fim a este sofrimento (Chernela 2014: 118). Talvez, por serem vistos como seus salvadores, os indígenas do alto rio Negro foram receptivos, pois diferentemente dos missionários carmelitas e franciscanos

8 O *bayá* organiza a festa e lidera as danças. Profundo conhecedor dos cantos, o *bayá* também é responsável pelo conjunto de adornos cerimoniais utilizados nestes eventos.

9 Contudo, entre os Hupd’äh (Ramos 2013: 18) ainda é possível encontrá-los assim como entre os grupos Arawak (Wright 2013: 63). É importante ressaltar que quando as categorias *kumu* e *ye’e* são encontradas em outros grupos, elas não são vistas de forma absoluta. Tudo depende dos processos, percursos de relações e interlocutores que o xamã encontra durante seu aprendizado. Este texto focará na figura do *kumu* por ser a especialidade xamânica atualmente presente entre os Desana e entre os demais grupos dos Tukano Orientais. Mas, de forma alguma a figura do *ye’e* perdeu importância para estes grupos. Há qualquer momento podem ressurgir a partir da possibilidade dos interessados acessarem os conhecimentos próprios desta especialidade.

que os antecederam, foram os salesianos os responsáveis em reprimir a atuação dos comerciantes se opondo veementemente às práticas de exploração pelos seringueiros.

Os salesianos estabeleceram a economia do escambo. A missão adiantava alimentos e bens de consumo em troca do trabalho a ser realizado. O processo de política assimilacionista proporcionava aos povos indígenas acesso às mercadorias que muito apreciavam e assistência médico-hospitalar. Mas, o valor dos bens era estritamente estabelecido pelos padres. No entanto, em um contexto de violência e de doenças, os centros missionários cumpriram uma importante função e os Tukano se aliaram a eles (Chernela 2014: 122-125).

O início da adolescência era o momento em que os filhos entravam para o internato e lá permaneciam em média entre cinco e sete anos. Através deste sistema, procurava-se eliminar os modos de transmissão de conhecimentos por serem impedidos falar em suas próprias línguas, de aprender seus mitos e por interromperem o contato com os *kumuá* da comunidade. As famílias eram forçosamente “estimuladas” a entregar seus filhos. Confinados às missões, homens e mulheres eram treinados e empregados em diversas profissões (Nas Fronteiras do Brasil 1950: 25). A ideologia salesiana visava a conversão do “selvagem” em cidadão produtivo (Chernela 2014: 102). Seus objetivos eram claros. Vieram para, uma vez por todas, converter os índios ao catolicismo, introduzir os costumes europeus, ensinar a língua portuguesa e transformá-los em cidadãos brasileiros.

É importante ressaltar que a aproximação dos grupos tukano pelos salesianos em um primeiro momento se deu pela facilidade ao acesso a mercadorias e a proteção contra os comerciantes. No entanto, após a formação das primeiras turmas dos internatos, a educação escolar se tornou a principal fonte de motivação para uma relação consolidada com os salesianos, a despeito das tentativas de destruição dos modos de transmissão dos conhecimentos indígenas. Os detentores dos conhecimentos dos brancos passaram a ser recebidos nas comunidades com maior prestígio (Lasmar 2005: 36-37).

Entretanto, visando eliminar as formas de circulação de conhecimentos, os salesianos estabeleceram como requisito inegociável para a participação dos benefícios do escambo que fossem entregues aos padres as caixas de adornos cerimoniais, abandonados os rituais, principalmente o jurupari, considerado um culto aos demônios, bem como quaisquer práticas relacionadas com o xamanismo. As malocas ou casas comunais, consideradas os “templos do mal”, deveriam ser derrubadas (Andrello 2006: 59; 93-105; 2014: 178) e a habitação passou a ser em casas individuais.

Transmissão de conhecimentos nas comunidades do rio Apaporis, Colômbia

Antes da chegada dos missionários, a transmissão inicial de conhecimentos era comum aos três especialistas (*kumu*, *ye'e* e *bayá*). A transmissão de conhecimentos naquela época e, mesmo hoje, se relaciona inicialmente com o *baiyri* da nomeação após o nascimento. De acordo com os *kumuá*, há por um lado uma interação entre a atitude e a motivação do aprendiz e, por outro, a influência do *kumu* e de seus pais que se inicia logo após o nascimento quando o filho recebe um nome que pode estar relacionado com o papel de *kumu* ou *bayá*. A mera intenção de um filho se especializar em uma destas categorias já seria suficiente para que o treinamento de uma criança se iniciasse cedo em sua vida.

Durante trabalho de campo em algumas comunidades do rio Apaporis, região do Vaupés na Colômbia, presenciei o momento em que os jovens se afastavam de suas malocas para receber o treinamento realizado por um respeitado conhecedor¹⁰. De acordo com Viviano da comunidade Villa Real¹¹, durante este período o aprendiz passa por restrições alimentares, realiza sessões de limpeza estomacal através de vômitos induzidos (Buchillet 1983: 99-100; 1987: 10; 1992: 213; Goldman 2004: 307), inala pimentas e toma banhos matinais de madrugada com a finalidade de se tornar forte. São-lhe ensinadas técnicas que seriam semelhantes ao que conhecemos como meditação com o objetivo de torná-lo capaz de manter o controle sobre si mesmo, de se concentrar e de permanecer num estado contínuo de serenidade (Hugh-Jones 1979: 87; 111).

De acordo com Feliciano Lana e João Paulo Lima Barreto¹², neste momento, consome-se uma variedade de *caapi*¹³ que proporciona visões indicando ao jovem qual dessas três modalidades ele deve seguir. Através do *caapi* e dos benzimentos, é possível o acesso aos *Waimahsã*, seres invisíveis que se encontram em diferentes domínios da natureza e são os detentores de conhecimentos esotéricos¹⁴. Por isso, há o interesse do *ye'e* e dos

10 A atuação missionária na Colômbia causou efeitos menos drásticos que no lado brasileiro. Enquanto os salesianos no alto rio Negro ainda exerciam significativa influência, os missionários na Colômbia já tinham se enveredado para a corrente da teologia da libertação promovendo práticas interculturais (Jackson, 1995: 9-12).

11 As informações coletadas neste campo foram dadas pelo interlocutor Viviano recebem apoio de outras etnografias desta região do noroeste amazônico que abrangem tanto o Brasil quanto a Colômbia.

12 Em comunicação pessoal. João Paulo é tukano do grupo *Huremiri Sararó Yupuri Buberã-porã* e atualmente vive em Manaus e é doutorando em antropologia na UFAM.

13 Bebida alucinógena preparada a partir do cipó *Banisteriopsis caapi* que permite a transmissão de conhecimentos diretamente através das entidades míticas.

14 De acordo com alguns mitos, os *Waimahsã* eram pré-humanos que não conseguiram por diferentes razões se transformar em verdadeiros humanos. Eles compartilham as mesmas características dos seres humanos embora não sejam visíveis aos olhos de pessoas comuns. Habitam diferentes esferas da natureza e quando seu local de domínio sofre interferência humana, contra-atacam lançando doenças sobre

kumuá em se comunicar com eles, seja para a aquisição de conhecimentos, seja para a formação de novos especialistas.

Um dos objetivos deste processo de isolamento é dar a oportunidade para que o jovem seja lembrado da nomeação ocorrida após o seu nascimento e do papel que o seu nome representa. Se, por exemplo, aparecesse em sua mente um recipiente com água e quatro folhas indicando as janelas do universo, o jovem havia sido escolhido para ser *ye'e*. Se em sua visão visse a cuia de *ipadu*,¹⁵ o cigarro e o breu, entende-se que deverá ser um *kumu*. Mas se visse o cetro maracá e o bastão de ritmo, significava que havia sido escolhido para desempenhar o papel de *bayá*. Por fim, se em suas visões esses objetos não lhe fossem revelados, era uma indicação de que não possuía as habilidades necessárias para dar continuidade ao seu treinamento. Aos escolhidos a partir de então se iniciava a formação específica do *ye'e*, do *kumu* ou do *bayá* (Barreto 2013: 72), que vale destacar, na prática não possui limites dicotômicos estanques entre as funções.

Explica Viviano que o treinamento corporal é fundamental para aprender. Enquanto o jovem se encontrar por este período isolado com seu mestre, o futuro *xamã* permanecerá em abstinência sexual e sujeito a uma dieta alimentar rigorosa. A prática da dieta visa a purificação do corpo do futuro *kumu* (Hugh-Jones 1996: 42) para permitir que o conhecimento penetre e se espalhe pelo seu corpo¹⁶ (Buchillet 1987: 11; 1992: 214). Durante o treinamento, a comida deve ser preparada por meio de um *bayiri* antes de consumida, caso contrário, poder causar doenças e até mesmo a morte. Alimentos quentes, apimentados e pratos feitos com grandes quantidades de peixe ou caça debilitam o corpo, causam vômitos, febre e induzem o aprendiz a comer enorme quantidade de terra, levando-o à loucura (Goldman [1963] 1979: 264; Hugh-Jones 1979: 92).

O principal momento da transmissão de conhecimentos durante este período de retiro começa ao anoitecer. As noites são ocupadas com o aprendizado de músicas e danças, fumo de tabaco e consumo de substâncias alucinógenas. Diferentes espécies de *caapi*

os humanos e seduzindo as mulheres. Estes seres invisíveis, em ocasiões específicas, se “vestem” de roupas de peixes, árvores, pássaros, por exemplo, com o intuito de se apropriarem das características destes outros seres. O seu relacionamento com os humanos é ambíguo, marcado por uma forte inveja por terem sido preteridos durante a viagem pelo barco de transformação ou no momento da saída por terra na cachoeira de Ipanoré (Barreto, 2013, Capítulo 3; Buchillet, 1988:31-33).

15 Pó formado pela mistura de folhas torradas de coca (*Erythroxylon coca*) com folhas queimadas de embaúba (*Cecropia adenopus*), usado para estimular a capacidade de memorização dos mitos e benzimentos e de concentração do *kumu* e do *ye'e*. Embora não produza visões, o *ipadu* é consumido durante o treinamento e durante os rituais de cura para facilitar a concentração.

16 Feliciano Lana confirma este ponto destacado por Viviano ao afirmar que caso um aprendiz apresente dificuldades em absorver ou memorizar o ensino, seu mestre pode diagnosticar se tal dificuldade é fruto da inobservância das regras alimentares.

são consumidas quase que diariamente junto com *paricá*¹⁷, para os *Waimahsã* transmitirem seus conhecimentos diretamente ao aprendiz. Todas as substâncias utilizadas funcionam como meio de preparação do corpo para a conexão que lhes permitirá acessar os conhecimentos dos mitos e *bayiris*. A dieta junto com o consumo de *paricá* diariamente altera a percepção de mundo do aprendiz a ponto de ser modelada pelo instrutor que prepara o corpo aos seus ensinamentos.

Este período longo que compreende restrições alimentares, ausência de sono e os efeitos dos produtos alucinógenos produz um profundo estresse emocional e físico. Ao retornar para a maloca¹⁸, o novo xamã se encontra num estado delicado que demanda certas precauções tanto sobre si mesmo quanto daqueles que se encontram ao seu redor. A abstinência sexual deve continuar e o contato com mulheres grávidas ou menstruadas deve ser evitado. As restrições alimentares permanecem ainda por algum tempo. O consumo de qualquer alimento assado e de caça continua proscrito. A dieta se limita a sopas leves, pedaços de biju e a algumas espécies de peixes miúdos e formigas.

Embora este momento específico e importante possa definir a trajetória de vida da pessoa, a transmissão de conhecimentos se inicia muito antes e continua depois, independentemente do que aconteça nesta ocasião.

Nos dois lados da fronteira, o aprendizado paulatino e periódico nas comunidades se inicia nas rodas que se formam no final do dia. Ao escurecer e ao som do pilão socando *ipadu*, na comunidade taiwano Villa Real, as pessoas vão se aproximando aos poucos e se sentando na parte da frente da maloca. O primeiro a se sentar em seu banco é o *kumu* Viviano. Logo à sua direita se senta seu filho Faustino, que atualmente está recebendo treinamento para suceder-lhe como chefe e *kumu* da maloca. Viviano conduz a rodada da cuia que contém o *ipadu*, colocado nas extremidades da boca para ser mascado. Junto com o *ipadu*, circulam também o cigarro de tabaco e o rapé. A maioria dos sentados nas rodas são homens mais velhos, embora as mulheres e as crianças circulem livremente pela maloca. Atrás, como se formasse outro círculo de homens, envolvendo o primeiro, ficam os mais jovens escutando a conversa, sem muito participar dela e cooperando para que não falte *ipadu* e tabaco. As conversas giram em torno de assuntos cotidianos, mas há

17 Alucinógeno preparado a partir da casca da árvore *paricá* (*Piptadenia* ou *Adenantha peregrina*) que é inalado usado com a finalidade de aprender a ver.

18 O período de isolamento, segundo meus interlocutores no rio Apaporis varia entre 15 a 30 dias. Reichel-Dolmatoff (1975: 78), falando particularmente sobre o treinamento do *ye'e*, menciona que o período de isolamento junto a um xamã de renome chegava a meses. Os aprendizes não eram necessariamente do mesmo grupo hierárquico e podiam incluir membros de outros grupos tukano devido ao seu caráter multilinguista. Em São Gabriel da Cachoeira, Feliciano Lana confirmou esta informação alertando que hoje quase não se fala mais em isolamento nas comunidades do Tiquié, mas no passado o período era longo.

momentos em que são entrecortadas por menção aos mitos, rituais e benzimentos¹⁹ que se relacionavam ao que era dito sobre o cotidiano. Mas, é neste espaço e momento em que o conhecimento circula junto com o tabaco e o *ipadu* e é também o momento em que a maioria dos “benzimentos” é solicitada²⁰. Mas, o processo não termina nas rodas. Os sonhos desempenham papel fundamental no complemento deste aprendizado por ativarem estes conhecimentos. Feliciano explica que após o consumo do *ipadu*, ao deitar-se na rede o *kumu* aprende os *bayiris* que ouvira parcialmente durante o dia e que são complementados por meio dos sonhos.

Transmissão de conhecimentos tardia e abrandamento das restrições na cidade de São Gabriel da Cachoeira

A formação da maioria dos *kumuá* nas últimas décadas inclui conhecimentos heterogêneos a partir da educação não indígena ensinada pelos missionários salesianos. O jovem é atraído pelos estudos escolares e depois ou pelo ingresso no exército ou pelas possibilidades de trabalho como professor ou assistente de saúde. Poderia se pensar que estas interrupções no treinamento revelariam um desinteresse nos conhecimentos xamânicos. Mas, se assim fosse, o número de *kumuá* teria diminuído com o advento das escolas e, principalmente, com os deslocamentos para os centros urbanos. Mas, como mencionado, as etnografias mostram que o aprendizado heterogêneo é valorizado na formação do *kumu*, que quando jovem, procurará receber seus conhecimentos em outra fase de sua vida (Lasmar 2005; veja exemplos entre os Hupd’äh em Ramos 2013; sobre os Tuyuka em Cabalzar, 2010; e Desana em Angelo, 2016).

Além de conferir prestígio e de usufruir de um estatuto superior (Carneio da Cunha 1998: 11), a educação permite que o chefe de família tenha melhores condições de criar seus filhos. A partir do momento em que a vida se estabiliza, o homem já maduro volta suas preocupações para reaprender as histórias que ouvira quando criança. A maioria se torna o que comumente se chama de “benzedor”, mas alguns, por levarem a sério e com afinco tal empreitada, vão além do aprendizado de um número limitado de *bayiri* de uso cotidiano e se esforçam a ponto de serem considerados *kumuá* por suas comunidades. Voltarei a este ponto mais adiante.

19 Em uma ocasião, Viviano falou por horas sobre a relação entre dietas alimentares, restrições sexuais e poder de ações eficazes do *kumu*.

20 Rodas de *ipadu* similares a esta onde o conhecimento xamânico aflora também são eventos diários nas comunidades do alto rio Negro (lado brasileiro) como as pesquisas de Lolli (2010) e Ramos (2013) demonstram sobre os Yuhupdeh e os Hupd’äh respectivamente.

A maioria dos *kumuá* de hoje começou a aprender os mitos e os *bayiris* antes de ir para o internato e somente retomou este treinamento quando voltou para a sua comunidade. No entanto, parte considerável não retornou. Alguns viajaram, se deslocando para outros lugares em busca de trabalho e de outros conhecimentos. Feliciano Lana no início de sua adolescência interrompeu o processo de aquisição de conhecimentos por vontade própria porque entendia que “precisava aprender as coisas do branco” (Angelo 2016: 147). Estudou por cinco anos no internato de Parí-Cachoeira e permaneceu na missão trabalhando como assistente de aula. Foi viver com seu avô no rio Papuri e trabalhou nas jazidas de ouro na Serra do Traíra e algum tempo na cidade de Mitú, na Colômbia. Depois de casado e com filhos, Feliciano resolveu que aquela era hora de retomar o seu treinamento inicial há muito interrompido. Nesta época, contudo, seu pai e seus tios já haviam falecido. Mas, seu sogro, Manuel, tukano, era um *kumu* e *bayá* respeitado em sua comunidade. Para o seu desgosto, os filhos de Manuel não demonstraram interesse algum em adquirir seus conhecimentos. Frente à impossibilidade de transmitir o que lhe era mais caro e, depois de muita insistência de Feliciano, Manuel aos poucos foi compartilhando parte do que sabia.

Ao perceber que o conjunto de *bayiri* que até então aprendera de seu sogro não lhe era suficiente, Feliciano que nesta altura morava na cidade, se empenhou em aprimorá-lo com outros *kumuá*. É comum a troca de conhecimentos durante visitas pessoais, encontros em festas de caxiris e dabucuris mesmo entre membros de outros grupos. A despeito da diminuição da ocorrência destes eventos, principalmente em São Gabriel da Cachoeira, a troca de conhecimentos entre os *kumuá* ocorre durante encontros regulares informais sem que haja a necessidade de um evento específico que os reúna. A vida na cidade não alterou esta forma de circulação de conhecimentos. Pelo contrário, ela propicia maior movimentação de troca. A circulação aumenta porque a cidade permite que haja um conglomerado maior de *kumuá* de diferentes grupos dividindo o mesmo espaço em comparação aos que se encontram nas comunidades ao longo dos rios, criando oportunidades para o aprendizado, para as discussões, comparações e trocas. Reconhece Feliciano que a continuidade do aprendizado com seu sogro fora importante para a retomada do que aprendera quando criança, mas enfatiza que hoje a maior chance que os *kumuá* têm de se encontrar por viverem no mesmo centro urbano são fundamentais para a continuidade permanente de seu aprendizado.

Trajetória distinta é a de Raimundo Galvão, *bayá* e *kumu* desana, que embora tenha vivido na época dos salesianos, não passou pelo internato. Raimundo se orgulha das vantagens de ter recebido seus conhecimentos diretamente com seu pai durante décadas

e hoje utiliza a sua formação para conferir maior legitimidade em relação àqueles que se encontram acima de sua posição hierárquica. Da mesma forma que Raimundo Galvão, os *kumuá* desana Luís Lana e Américo Fernandes, iniciaram seu treinamento cedo na vida. Mas, a transmissão de conhecimentos destes últimos foi mais aberta e incluiu os tios tukanos, os avôs e, no caso de Américo, a própria mãe, também tukano. Por outro lado, tiveram o processo de aprendizagem interrompido pelo internato salesiano. Enquanto Raimundo Galvão enfatiza as vantagens de seu treinamento do tipo “tradicional”, Luís, Américo e também Feliciano, reconhecem os inúmeros benefícios de terem aprendido com os salesianos outros conhecimentos que complementam os conhecimentos do *kumu* e afirmam que estes conhecimentos foram úteis em seu trabalho de registro e publicação de livros²¹. Feliciano Lana aprendeu noções de proporção, perspectiva, construção geométrica, composição, luz e sombra (Freire 2009: 9) e tem utilizado estas técnicas na produção de seus desenhos. Luís Lana aprendeu a falar em público com confiança e desembaraço após o internato e isto o ajudou, afirma, a desempenhar suas atividades como chefe da comunidade (Angelo 2016: 125). Não tiveram a formação de Raimundo que permaneceu aprendendo com seu pai. Mas, por outro lado, usufruíram outros benefícios através do contato com a educação promovida pelos salesianos. De forma que há por parte dos *kumuá* de hoje um sentimento ambíguo em relação ao internato, um paradoxo que ora pende para um misto de revolta e angústia ora para uma expressão de reconhecimento pelos benefícios adquiridos.

O percurso de Luís Lana também é revelador porque ele não teve a oportunidade de passar pelo período de isolamento e logo cedo ter decidido que seria um *kumu*. Mas, enquanto vivia na Colômbia, através de um sonho, Luís teve a oportunidade entrar em contato novamente com os conhecimentos que aprendera quando jovem. Luís entendeu por meio deste sonho que deveria retornar para a sua comunidade e continuar seu aprendizado (Angelo, 2016: 168). De forma que a ausência do ritual de iniciação não impediu o acesso aos conhecimentos nem mesmo impossibilitou que a especialização xamânica de Luís viesse ocorrer posteriormente porque os sonhos operam como uma continuidade do aprendizado.

Difícilmente o jovem que vive na cidade terá a oportunidade de passar por um período de isolamento em que se mantém apartado do contato com outros e se dedica ao consumo do *ipadu* e do *caapi* que lhe permitem se concentrar e ter acesso aos *Waihmasã*. Entretanto, é importante ressaltar que não é o momento de isolamento que garante o aprendizado. A transmissão de conhecimentos é um processo longo e gradual através do

21 Ambos os *kumuá* publicaram alguns mitos de seu extenso repertório na coleção de livros *Narradores Indígenas do Rio Negro*.

convívio diário, via de regra mas não necessariamente, entre pai e filho ou avô e neto. São as rodas de *ipadu* realizadas no fim do dia nas comunidades que criam o contexto para a circulação de conhecimentos de forma mais sistematizada e o aprendizado nas cidades também se dá em encontros mais esporádicos entre pai e filho e com maior oportunidade de troca de conhecimentos com outros *kumuá*.

Dedicar-se em adquirir estes conhecimentos após ter uma família constituída e ter atingido certa maturidade tornam difíceis os cuidados com os resguardos²². Ademais, nem sempre a esta altura a figura paterna estará à disposição para ensinar o jovem. É consenso entre os *kumuá* de hoje que esta nova dinâmica traz sérias consequências na preparação do corpo do futuro *kumu*, implicando na redução da eficácia de seus atos. Feliciano explica que devido à vida mais corrida na cidade, as prescrições só duram após o dia de aprendizado. Mas, o contato com mulheres menstruadas continua prejudicial e é uma prática difícil de ser seguida no âmbito urbano. No tempo em que moravam nas malocas, ou mesmo hoje nas comunidades do Apaporis, por exemplo, as pessoas ao redor do aprendiz geralmente sabem da sua condição e por si mesmas se esforçavam para que nada possa atrapalhar a sua formação. Uma mãe ficaria atenta para que nenhuma mulher menstruada servisse alimento ao seu filho. Enquanto na cidade, o aprendiz pode ir a um bar ou a um restaurante e ser atendido por uma mulher que se encontre nesta situação.

No entanto, as possibilidades oferecidas em contextos urbanos não alteraram a consideração pelos resguardos alimentares e sexuais. Ao invés de uma desconsideração por parte dos mais jovens, parece que há um equilíbrio diante do que lhes é possível. Como mencionado, as viagens pelo mundo afora e a possibilidade de educação recebem primazia diante da valorização e do prestígio que concebem. Esta alteração na dinâmica do ciclo de vida resulta em um abrandamento (Cabalzar 2010: 129-141)²³ no nível das proscricões alimentares e sexuais e uma consequente redução do nível de eficácia de atuação dos *kumuá*. O abrandamento se faz necessário porque a violação de tais regras corporais coloca em risco a vida do aprendiz, tornando-o vulnerável ao ataque de outros xamãs.

De forma que o abrandamento não é visto como ação negativa por parte dos jovens, pois embora se reduza em um lado, se ganha em outro como a educação escolar. As viagens tornam o xamã um tradutor hábil de construir uma síntese em que diferentes códigos ganham consistência e sentido (Carneiro da Cunha 1998: 14). Renato Lana, sobri-

22 Mesmo nas comunidades do Apaporis e do Tiquié, os resguardos e abstinências não possuem a mesma permanência de antes.

23 Utilizo aqui o termo abrandamento cunhado por Cabalzar (2010, parte II) referente à circulação de conhecimentos entre os Tuyuka do alto Tiquié por me parecer o mais apropriado às mudanças que são feitas nas práticas xamânicas no âmbito dos centros urbanos.

nho de Feliciano aprendeu os *bayiris* para obter mais confiança da sua comunidade para poder exercer o papel de chefe na comunidade São João Batista no rio Tiquié. Todavia, sua atuação no campo político e xamânico foi significativamente reforçada porque antes de assumir esta posição, Renato viveu e estudou na cidade (Angelo, 2016: 210).

Assim, não só se verifica uma transformação no sistema xamânico nos centros urbanos, mas pode-se dizer que de certa forma as possibilidades oferecidas na cidade alteraram a dinâmica de vida também das comunidades e adiaram significativamente o processo de aprendizado do *kumu* sem impedir a circulação dos conhecimentos. Isto não quer dizer que os abrandamentos existem por causa da vida na cidade. Estão sendo feitos em toda a região, pois os perigos da quebra da dieta e dos resguardos podem acometer qualquer um, independentemente se a pessoa se encontra na comunidade ou num centro urbano. Porém na cidade este controle se torna mais difícil.

A reconfiguração dos *bayiris* no contexto urbano

Antes da vinda dos salesianos, cada maloca possuía um *kumu* que atendia às necessidades da comunidade. A derrubada das malocas foi um golpe duro empregado visando o fim da transmissão de conhecimentos porque sabiam que os rituais acontecem na maloca (Buchillet, 1992: 212; Angelo, 2016: 272-284). No entanto, se o objetivo dos salesianos era eliminar os *kumuá*, ocorreu, ao contrário do que se esperava, uma proliferação de benzedores. Da mesma forma que se verifica em outros lugares da Amazônia, o fortalecimento do xamanismo é concomitante ao enfraquecimento de instituições políticas (Carneiro da Cunha 1998: 8). Era exatamente isso que os salesianos estavam produzindo.

A mobilidade constante conjugada com a reconfiguração espacial através do surgimento das casas individuais em substituição às malocas aumentou o interesse no aprendizado dos *bayiris*. Algo comum e verificável nos grupos tukano é que tanto no passado quanto hoje, os *bayiris* não são prerrogativa exclusiva do *kumu*, pois muitos deles podem ser aprendidos e usados por qualquer homem (Reichel-Dolmatoff 1975: 91; veja Goldman [1963] 1979: 266 sobre os Cubeo).

De forma que todos os homens possuem e, isto também é visível hoje em São Gabriel da Cachoeira, certos conhecimentos atribuídos aos *kumuá* a ponto de serem capazes de realizar os *bayiris* mais comuns (Hugh-Jones 1979: 32). Como conclui Goldman sobre os Cubeo, se considerarmos que quase todo homem pode fazer uso dos “benzimentos” com propósitos terapêuticos e profiláticos, é razoável pensar que as ações de um *kumu* e de uma pessoa comum diferem principalmente em grau (Goldman 2004: 367).

Superficialmente, pode-se dizer que a distinção entre um benzedor e um *kumu* se dá por duas vias: a primeira diz respeito às complexidades do *bayiri*. Um benzedor é capaz de descontaminar alimentos, objetos e espaços enquanto um *kumu*, além de atuar nas passagens do ciclo de vida de uma pessoa, realiza a proteção da comunidade e atua durante eventos especiais como os *dabucuris* e *caxiris*. A segunda diferença diz respeito à capacidade de fazer relações entre o *bayiri* e o seu fundo mitológico. Como mencionado, o *kumu* é uma figura que se distingue do *ye'e*, entre outras coisas, por causa do seu profundo conhecimento mitológico que lhe dá condições de extrair poderes ou elementos de eventos míticos na formulação dos *bayiris*. Explica Feliciano Lana, que ao escutar um mito, um mero benzedor não faz estas relações (Angelo, 2016: 114).

Argumenta Buchillet (1990: 328-329, nota 9; 1992: 229, nota 6) todavia, que esta busca pelos *bayiris* mais simples não é motivada pelo desejo de aprender com o intuito de se tornar um *kumu*, mas se limita a circunstâncias do âmbito familiar e, portanto, estes não poderiam ser considerados *kumuá* pela comunidade. Mas, a pesquisa em campo com os Desana (Angelo, 2016: 147 e ss.) revelou que muitas vezes o interesse limitado por conhecimentos relativos ao cotidiano pode resultar na busca de conhecimentos mais profundos quando o homem atinge uma idade madura e, conseqüentemente, poderá vir a ser reconhecido por sua rede de relações como *kumu*.

A vida num centro urbano como São Gabriel da Cachoeira potencializa o aparecimento de “benzedores” porque aumenta a distância entre parentes e seus *kumuá* que se encontram nas comunidades. Embora boa parte dos pais se esforce para aprender um repertório, *bayiris* que apresentam maior complexidade requerem a atuação do *kumu*. É o caso da nomeação. O nome cria um elo direto entre a pessoa e o ancestral mítico, conferindo a vitalidade desta entidade ao recém-nascido, além do pertencimento ao grupo.

A nomeação é complexa porque durante este *bayiri*, o *kumu* viaja em pensamento por retomar o deslocamento realizado pela proto-humanidade, ainda em processo de formação (a mesma condição que se encontra o recém-nascido), que parava nas Casas de Transformação com a finalidade de se humanizar por meio de rituais. De acordo com Luís Lana, a princípio, por requerer um conhecimento específico que é de propriedade daquele grupo hierárquico, a nomeação deve ser feita por *kumuá* do mesmo grupo do recém-nascido²⁴.

Por reunir habitantes de diversos grupos tukano, a nomeação aparece como um problema para os *kumuá* da cidade de São Gabriel da Cachoeira, pois nem sempre é possí-

24 Veja Oliveira (2016: 203-219) para a descrição detalhada de um parto contemporâneo e a atuação xamânica em uma comunidade tukano no rio Tiquié.

vel encontrar de imediato um *kumu* do mesmo grupo hierárquico e, às vezes, nem mesmo do grupo dos tukano ao qual os pais pertencem. No entanto, esta contingência não elimina a possibilidade deste *bayiri*, mas permite um abrandamento da nomeação. Feliciano Lana, que é desana, tem em sua rede de relações uma clientela regional e ampla, sem distinção de origem étnica (Carneiro da Cunha 1998: 8). Embora reconheça não saber o *bayiri* de nomeação de outros grupos de forma “completa”, como diz, acaba atendendo seus clientes por entender que os filhos deles não podem correr o risco de ficar sem este benzimento que dá vida às pessoas.

O *bayiri* de nomeação acaba sofrendo alterações também devido à dificuldade de se seguir as prescrições alimentares e sexuais aplicadas aos que vierem a se tornar especialistas. Ao fazer a nomeação, Feliciano procura não preparar o corpo da criança para ser *kumu* ou *bayá* porque sabe que as constituições de corpos com estes *bayiris* requerem uma aderência maior às práticas que são mais difíceis de serem seguidas no contexto urbano e podem causar danos à saúde e ele próprio poderia ser responsabilizado. Desta forma, aqui ocorre novamente um abrandamento no que tange aos poderes transmitidos pelo *kumu* através do *bayiri* da nomeação.

A cidade de São Gabriel da Cachoeira é o porto de entrada para um número crescente de mercadorias que de lá saem para as comunidades. Este fluxo e consequente consumo de bens faz com que os *kumuá* vejam a necessidade de atualizar as narrativas míticas tanto quanto o seu repertório de *bayiri*. Luís Lana explica que o mito precisa ser “modernizado” e, em consequência, o *bayiri*.

Enquanto nossos antepassados usavam as personagens do mito nos benzimentos, hoje o branco trouxe outros problemas que funcionam como personagens que nos atacam. São venenos que vieram com a industrialização do branco. Precisamos usar esses novos personagens e desarmá-los nos benzimentos. Meus antepassados viram que a caneta era a arma do branco. As canetas e os lápis causavam cólica, dor de barriga muito forte em nós. Então os sábios tinham que modernizar para este problema, tinham que desmanchar.

Os *bayiris* não só são atualizados por incorporarem novos agentes ou elementos, mas também por sofrerem modificações em sua estrutura. Em geral, possuem a mesma estrutura básica e há dois movimentos que os definem. O primeiro serve para identificar os protagonistas da doença e o segundo procura atuar na restauração da integridade do indivíduo (Buchillet 1983: 177-191; 1987: 20-25; 1990: 335-344; 1992: 220-224). São

constituídos de ações de desconstrução e de neutralização. O *kumu* está preocupado em cessar os efeitos nocivos do corpo de seu paciente causados por agências que operam no plano mítico²⁵. Para tanto precisa saber quem age nocivamente para produzir a doença que podem ser pessoas ou afecções de pessoas, de animais ou de seres míticos. Os protagonistas envolvidos nos mitos que dão origem à doença precisam ser invocados. Isso ocorre, geralmente, no início da enunciação e implica na identificação por nome dos animais, espíritos, plantas e substâncias, as suas cores e até mesmo o seu *habitat*. Citar o nome de quem causou o mal por meio de ataques (*doreri*) equivale a interagir com o xamã que está atuando por meio dele. Através da menção do nome, o *kumu* assume o controle do animal ou da planta, que o capacita a manipular as suas propriedades de uma maneira que possa intervir na pessoa com a finalidade de neutralizar seus poderes ou atributos nocivos (Hugh-Jones 1996: 43). Após neutralizar os efeitos da doença, o *kumu* trabalha para que o corpo de seu paciente seja recomposto.

Assim, podem-se identificar três elementos em sua estrutura: primeiro, o nome do animal, planta ou qualquer elemento do protagonista que causa o dano; segundo, as armas utilizadas para o ataque e, terceiro, a ação do *kumu* por meio de comandos que visam a neutralização e recuperação.

De acordo com os *kumuá*, o *bayiri* produz efeitos imediatos. Geralmente, o *kumu* assegura a eficácia quando finaliza com as palavras: “eu o acalmo”, “eu o faço ficar quieto”, “eu o deixo em paz” (Buchillet 1987: 26; 1992: 224). Estas expressões demonstram o alcance das suas palavras em dominar a doença. A eficácia também é o resultado da própria forma com que o *kumu* profere o *bayiri*. Quanto mais rápido falar, maior o poder de ação das palavras (Ramos 2013: 188). Feliciano pronuncia as palavras de forma rápida, pois como explica, “o *kumu* deve falar rápido para “pegar”” – ou produzir efeitos. Os Desana nunca questionam o poder dos *bayiri*. Quando alguém não se recupera ou seu estado piora, ou quando um *bayiri* de prevenção não garante proteção, a falha nunca é atribuída ao conteúdo ou à estrutura do *bayiri*, pois estes remontam aos tempos míticos quando as doenças surgiram e as curas foram desenvolvidas. No entanto, a ineficácia de proteção ou terapêutica é geralmente a consequência de um equívoco do *kumu* que, ao proferi-lo, esqueceu-se de mencionar um dos seus elementos ou objetos relacionados à doença (Buchillet 1987: 25-26; 1992: 224).

Ocorre que mencionar nome por nome de cada elemento faz com que o *bayiri* se torne excessivamente longo e demorado, condição que não se encaixa na dinâmica de vida de uma cidade como São Gabriel da Cachoeira. Explica Feliciano que sua clientela é for-

25 Veja Lolli (2010: 72-80) para uma série de exemplos da atuação do benzimento entre os Yuhupdeh.

mada por pessoas que trabalham em horário comercial e que o procuram logo cedo pela manhã ou antes do anoitecer quando transitam entre suas casas e o local de trabalho.

Há, portanto, a necessidade de uma reconfiguração. Para exemplificar, utilizarei o *bayiri* para a alimentação conhecido como “benzimento das pimentas”. Após o parto, no período de três a quinze dias, deve ser feito este *bayiri* para que a mãe possa se alimentar sem prejudicar a si mesma ou ao bebê, pois os alimentos encontram-se envenenados. A função do *kumu* é lavá-los, descontaminá-los e transformá-los.

Este *bayiri* apresenta a seguinte estrutura: menciona-se o nome do alimento e depois a ação do *kumu* para neutralizar os seus efeitos e, por fim, o nome da criança a quem se procura conferir proteção.

“[nome do alimento]
Eu debulho os dentes, as nadadeiras e os espinhos;
Elimino todos os venenos, pitiús, a gordura, o mal cheiro
E transformo a comida com sumo de leite e suco de buiuu
Misturo com pimenta e dou de comer ao [nome da criança].”

O *kumu* deve mencionar este corpo do *bayiri* para *cada* alimento a ser benzido. Os alimentos estão divididos em partes que incluem peixes classificados de acordo com seus *habitats* (peixes do igarapé, peixes do rio, por exemplo) e os parasitas que neles vivem, bem como as suas características corporais externas (cores e formas geométricas das escamas). A lista inclui animais de caça, aves e animais domésticos e que, por sua vez contêm subdivisões. Caso o *kumu* venha a elencar todos os animais comestíveis, pronunciará este parágrafo mais de 250 vezes. O parágrafo acima se refere apenas a quase a totalidade dos peixes. No entanto, a situação se torna ainda mais complexa quando o *kumu* deve acrescentar outros comandos ao entrar nos grupos de outros animais como os de caça, o das aves e dos animais domésticos de acordo com suas peculiaridades que envolvem diferentes comandos de neutralização. A citação exaustiva de todos os nomes é fundamental para prevenir o aparecimento de doenças.

No entanto, por motivos de ordem prática, Feliciano reconfigura este *bayiri* por classificar e reagrupar os animais que são mencionados de acordo com suas subdivisões em espécies. Assim, menciona todos os 74 peixes classificados como peixes do igarapé e entra com o texto do *bayiri*. Na sequência, elenca os 118 nomes dos peixes classificados como peixes do rio e menciona o *bayiri* e assim por diante. De forma que em vez de enunciar o *bayiri* para cada animal, com esta reconfiguração, o *kumu* reduz a menção para

apenas 38 vezes por mencionar o *bayiri* para cada grupo de espécies. De qualquer forma, os nomes de todos os animais são sempre mencionados para eliminar qualquer possibilidade de ataque. A diferença é que por meio desta reconfiguração é criada uma nomenclatura de acordo com as classificações dos alimentos e o *kumu* apenas menciona o parágrafo acima transcrito uma vez para cada grupo ao invés de mencionar para cada nome. Quando alguma coisa sai errado, a explicação dada é que faltou a menção daquele animal que efetuou o ataque. Feliciano consegue assim atender as demandas de seus clientes diante das circunstâncias que se encontram no contexto urbano sem menosprezar a importância de mencionar todos os nomes que o *bayiri* requer.

Considerações finais

Pode-se dizer que a implantação dos internatos de certa forma desorganizou, pelo menos no início, o sistema de circulação de conhecimentos dos *kumuá*. Em vez de se afastarem da comunidade para o ensinamento em grupo através dos rituais de iniciação, os jovens passaram a se afastar em direção aos internatos para receber educação escolar. Mas, por meio da comparação sobre os modos de circulação de conhecimentos nas comunidades do Apaporis e São Gabriel da Cachoeira, argumento que estas modificações não devem assumir o sentido de perda e sim o de transformações. O isolamento dos jovens deixou de ser prática na maioria das comunidades do Tiquié e aqueles que vivem em São Gabriel da Cachoeira provavelmente não terão esta oportunidade. No entanto, a ausência desta dinâmica social não implica na impossibilidade de acesso ao campo de comunicação cosmológico, que pode ocorrer por meio dos sonhos, bem como ao acesso a entidades que são fontes de conhecimentos. Ademais, a diminuição da prática do isolamento resultou no fortalecimento do *bayiri* de nomeação como demonstra Andrello (2004: 46) sobre os Tukano e os Tariana de Iauaretê. De qualquer forma, tanto as prescrições quanto as proibições necessárias ao treinamento do *kumu* continuam a vigorar hoje nas comunidades afastadas como as dos Taiwano no Apaporis e em São Gabriel da Cachoeira, embora por períodos mais reduzidos.

Os salesianos sabiam da centralidade da maloca no pensamento rionegrino para a sua organização social e como o centro do mundo. Entretanto, o desaparecimento das malocas com o intuito de eliminar a circulação de conhecimentos, ao invés de conduzir à extinção dos *kumuá*, produziu a sua proliferação, mas “com menos poderes”, afirmam hoje os mais velhos. Como aponta Carneiro da Cunha (1998:8) “observa-se o extraordinário florescimento do xamanismo em situações do tipo colonial”. A cidade de São Gabriel da

Cachoeira confirma esta asserção. Os *kumuá* desta cidade são respeitados por suas redes de relações porque se deslocaram e aprenderam. Entende-se que viagens, percursos por novos processos e dinâmicas potencializam os conhecimentos.

Embora esta tentativa tenha levado à destruição das malocas (que agora ressurgem em outro contexto) bem como o roubo dos objetos rituais, os resultados não foram os esperados porque os salesianos não perceberam o caráter corpóreo dos conhecimentos. Pensavam que os conhecimentos estavam separados de quem os possuía. As preocupações dos *kumuá* de hoje nas comunidades e nas cidades em relação à preparação do corpo e das dificuldades encontradas no contexto urbano demonstram que o conhecimento reside no corpo e não no intelecto. De forma que a escola, que trabalha com o intelecto, atuou mais para agregar outros conhecimentos do que para destruir.

A vida na cidade é diferente da vida nas comunidades, mas o pensamento ameríndio não traça dicotomias estanques entre estes locais. O xamanismo não desaparece nem deixa de ser considerado “autêntico” ou menos indígena no contexto urbano pelos grupos tukano. Ao contrário, o xamanismo se molda em razão de sua flexibilidade, se adaptando e se transformando em novas configurações.

Referências

- ANDRELLO, Geraldo. Iauaretê: transformações sociais e cotidiano no rio uaupés (alto rio Negro, Amazonas). Tese (Doutorado em Ciências Sociais, UNICAMP), 2004.
- _____. *Cidade do Índio. Transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: UNESP. 2006.
- _____. Falas, Objetos e Corpos. Autores Indígenas no Alto Rio Negro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, volume 25, n.73, 2010.
- _____. Cultura ou parentesco? Reflexões sobre a história recente do alto rio Negro. *Revista de Antropologia da UFSCar*. ROU, 6(1), janeiro/junho: 175-189, 2014.
- ANGELO, Samir Ricardo Figalli de. *Transmissão e Circulação de Conhecimentos e Políticas de Publicação dos Kumuá do Noroeste Amazônico*. Tese (Doutorado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo), 2016.
- ÅRHEM, Kaj. *Makuna Social Organization: A study in Descent, Alliance and the Formation of Corporate Groups in the North-Western Amazon*. Stockholm: Uppsala University, 1981.
- BARRETO, João Paulo Lima. *Wai-Mahsã: Peixes e Humanos. Um Ensaio de Antropologia Indígena*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas) Manaus, 2013.
- BOLETIM SALESIANO. *Nas Fronteiras do Brasil – Missões Salesianas do Amazonas*. Rio de Janeiro, Novembro/Dezembro, 1930.
- BUCHILLET, Dominique. *Maladie et Mémoire des Origines chez les Desana du Uaupés (Bré-*

sil). Tese (Doutorado em Antropologia Social) Universidade de Paris-X, Nanterre, 1983.

_____. "Personne n'est là pour écouter". Les conditions de mise en forme des incantations thérapeutiques chez les Desana du Uaupés brésilien. *Amérindia* 12, pp. 9-32, 1987.

_____. Los Poderes de Hablar. Terapia y Agresión Chamánica entre los Indios Desana. In: BASSO, E.; SHERZER, J. (eds). *Las Culturas Nativas Latino-Americanas Através de su Discurso*, pp. 319-354. Quito: Abya Yala. Roma: MLAL (Colección "500 años" no. 24), 1990.

_____. Nobody Is There to Hear. Desana Therapeutic Incantations. In: LANGDON, E; MATTESON, Jean & BAER, Gerhard. *Portals of Power*. New Mexico: University Press, pp. 211-230, 1992.

CABALZAR, Flora Dias. *Até Manaus, até Bogotá. Os Tuyuka vestem seus nomes como ornamentos. Geração e transformação de conhecimentos a partir do alto Tiquié (noroeste Amazônico)*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade de São Paulo, 2010.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. *Mana*, Volume 4, Número 1, pp. 7-22, 1998.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. De 'Cantos - Sujeito' a 'Patrimônio Imaterial': Considerações Sobre a Tradição Oral Marubo. *Revista do IPHAN* volume 32 - Patrimônio Imaterial, 2005.

_____. A escrita e os corpos desenhados: transformações do conhecimento xamanístico entre os Marubo. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 55, n.1, pp.147-197, 2012.

CHERNELA, Janet. Atividade missionária e trabalho indígena no Alto Rio Negro, 1680-1980: Uma Abordagem Histórico-Ecológica. *Ensaio em Interculturalidade: Literatura, Cultura, e Direitos de Indígenas. Época de Globalização* 1, pp.103-131, 2014.

FREIRE, José Ribamar Bessa. Desenhando os sonhos. In: LANA, Feliciano. *A Origem da Noite & Como as Mulheres Roubaram as Flautas Sagradas*. Manaus: EDUA, 2009.

GOLDMAN, Irving. Tribes of the Uaupés-Caquetá Region. In: STEWARD, Julian H. (Ed.), *Handbook of South American Indians*, Volume 3. Washington: Smithsonian Institution, 1948.

_____. *The Cubeo: Indians of the Northwest Amazon*. Illinois: University Press, [1963] 1979.

_____. *Cubeo Hehénewa Religious Thought. Metaphysics of a Northwestern Amazonian People*. Columbia: University Press, 2004.

HUGH-JONES, Stephen. *The Palm and the Pleiades*. Cambridge: University Press, 1979.

_____. Shamans, Prophets and Pastors. In: THOMAS, Nicholas & HUMPHREY, Caroline. *Shamanism, History and the State*. Michigan: University Press, 1996.

JACKSON, Jean. *The Fish People. Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*. Cambridge: University Press, 1983.

_____. Culture, genuine and spurious: the politic of Indianness in the Vaupés, Colombia. *American Ethnologist*, 22 (1): 3-27, 1995.

LASMAR, Cristiane. *De Volta ao Lago de Leite. Gênero e transformação no Alto rio Negro*. São Paulo: UNESP, 2005.

LOLLI, Pedro. *As Redes de Trocas Rituais dos Yuhupdeh no Igarapé Castanha, Através dos*

Benzimentos (mihd̃id) e das Flautas Jurupari (Tí). (Doutorado em Antropologia Social), Universidade de São Paulo, 2010.

OLIVEIRA, Melissa Santana. *Sobre casas, pessoas e conhecimentos: uma etnografia entre os Tukano Hausirõ e Ñahuri porã, do médio Tiquié, Alto rio Negro*. (Doutorado em Antropologia Social), PPGAS-UFSC, 2016.

PÃRÕKUMU, Umusĩ (Firmiano Arantes Lana) & KĒHÍRI, Tõrãmũ (Luiz Gomes Lana). 1995. *Antes o Mundo Não Existia - Mitologia dos Antigos Desana - Kĕhĩriporã*. São Gabriel da Cachoeira: UNIRT/FOIRN.

RAMOS, Danilo Paiva. *Círculos de coca e fumaça. Encontros noturnos e caminhos vividos pelos Hupd'äh (Maku)*. (Doutorado em Antropologia Social), Universidade de São Paulo, 2013.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerard. *The Shaman and the Jaguar*. Philadelphia: Temple University Press, 1975.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WRIGHT, Robin. *Mysteries of the Jaguar Shamans of the Northwest Amazon*. Nebraska: University Press, 2013.

_____. "História Indígena do Noroeste da Amazônia. Hipóteses, questões e perspectivas." In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *História dos Índios do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 253-266, 1992.

Recebido em 30 de março de 2018.

Aceito em 14 de maio de 2018.