

Em busca de uma visão, em busca de uma grafia¹

Rodrigo Iamarino Caravita²

Doutorando em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas

rcaravita@gmail.com

Resumo

Tenho participado de diversos rituais e cerimônias nos quais não é permitido fotografar ou fazer anotações, ou então nos quais o estado vivenciado torna impossível o registro instantâneo (e mesmo após um tempo) em caderno de campo. Este texto é uma tentativa, um experimento de grafia para relatar algumas destas experiências. Trata-se de um texto polifônico no qual estão presentes diversas vozes, momentos e grafias, que busca tecer um conjunto complexo capaz de descrever um cenário igualmente complexo, apreendido, muitas vezes, por meio de sensações, emoções, sonhos e visões. E, sobretudo, corporalmente. Um texto que mescla diversos elementos gráficos com o objetivo de alcançar uma melhor tradução, ou descrição, para uma experiência que, reiteradamente, nos lança para fora de nós mesmos e nos faz perder nossas amarras.

Palavras-chave: práticas xamânicas contemporâneas; busca da visão; caminho vermelho; modos de conhecimento.

-
- 1 Este texto é o desenvolvimento de um trabalho apresentado no GT “Etnografia e o Desafios das Grafias” na “Reunión de Antropología del Mercosur” (RAM), em dezembro de 2017, intitulado “como des(es)crever experiências xamânicas?”. Agradeço aos participantes do GT pelo rico intercâmbio ocorrido, em especial às coordenadoras Dr^a Suely Kofes, Dr^a Mariana Petroni e Dr^a Fabiana Bruno.
 - 2 Para a realização desta pesquisa, agradeço ao financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) por meio do processo nº 2016/13244-3.

Abstract

I have participated in many rituals and ceremonies in which it is not allowed to take pictures or take notes, or else in which the experienced sensations makes it impossible to record instantly in a notebook – and even after a while. This text is an attempt to narrate this experience through a writing experiment. It is a polyphonic text with several voices, moments and graphic elements. I try to weave a complex ensemble capable to describe an equally complex scenario, often apprehended through sensations, emotions, dreams, visions, and mainly through an embodiment experience. A text that mixes various graphic elements in order to achieve a better translation, or description, for an experience that repeatedly throws us out of ourselves and makes us lose our moorings.

Keywords: contemporary shamanic practices; vision quest; red road; modes of knowledge.

Uma breve explicação

A vida foi isso de sentir o corpo, contorno, vísceras, respirar, ver... mas nunca compreender. Por isso é que me recusava muitas vezes. Queria o fio lá de cima, o tenso que o OUTRO segura, o OUTRO, entendes?

Hilda Hilst

Em um texto tão emblemático quanto provocativo, Bruno Latour (2006: 341) dá alguns conselhos sobre como escrever uma tese de sociologia: “descreva, simplesmente, o estado dos fatos que estão à mão”. Para ele, uma boa descrição não necessita explicação. Isto é, todas as tipologias, comparações, explicações e generalizações seriam produzidas pelos próprios atores em questão. Caberia então ao sociólogo (e ao antropólogo) descrever esta rede na qual estão envolvidos uma diversidade de atores humanos e não-humanos.

Você só deve entrar em pânico se seus atores não tiverem feito tudo isso da mesma forma, constantemente, ativamente, reflexivamente, obsessivamente: eles também comparam, eles também produzem tipologias, eles também elaboram padrões, eles também disseminam suas máquinas, bem como suas organizações, ideologias e estados mentais. Por que você seria aquele que faz o trabalho inteligente enquanto eles agiriam como um bando de retardados? O que eles fazem para expandir,

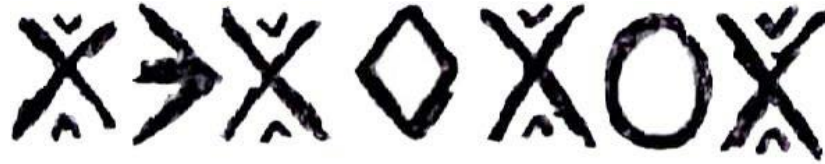
para relacionar, para comparar e para organizar é também o que você tem a descrever. Não há outra camada a ser adicionada à “mera descrição”. Não tente trocar a descrição pela explicação: simplesmente continue com a descrição (*ibidem*: 346).

Trata-se, no caso de Latour, de uma postura sociológica e epistemológica, e, no nosso caso, antropológica. Uma postura próxima à famosa ideia *wagneriana* (Wagner 2010) – todos somos antropólogos – atualizada por Viveiros de Castro (2002a, 2002b, 2015) quando ele afirma que todas as teorias antropológicas são versões, ou traduções, de teorias nativas, do próprio esforço inventivo, isto é, criativo, dos nativos. Há ainda uma outra influência fundamental desta antropologia chamada pós-estruturalista – as ideias de Deleuze & Guattari (1996b), que propõem uma substituição da interpretação (ou explicação) pela experimentação. Temos assim, muito brevemente, uma linha teórica a seguir. Mais do que fazer uma discussão teórica e/ou epistemológica desses autores e suas concepções, o que este texto propõe é, justamente, um experimento. Um experimento de grafia baseado em uma experiência de pesquisa. Várias experiências que compartilham de um mesmo suposto: a minha participação em rituais e cerimônias ditas xamânicas.³ É claro que, de uma forma ou de outra, os antropólogos estão sempre participando do contexto no qual estão inseridos. Trabalhos recentes têm sugerido uma inversão do clássico termo teórico-metodológico consagrado por Malinowski (1992). Falamos agora em uma “participação observante” (Villela 2002; Ingold 2016; Albert 2014; Scuro 2016).⁴ Mas, mais do que a participação, o que está em jogo aqui é a experiência, sobretudo a minha própria experiência. Nos primeiros contatos que realizei para fazer a pesquisa fui logo advertido: “você pode fazer sua pesquisa desde que participe dos rituais e das cerimônias”. E, logo veio a explicação: “para você poder falar sobre a Busca da Visão você

3 Mais pontualmente, trata-se da minha participação em rituais e cerimônias de uma certa linha (ou linhagem, como também se diz) de xamanismo. Rituais e cerimônias que foram criados em um contexto específico, como veremos a seguir, e que, depois de uma série de alianças e atualizações, começam a ser praticados em algumas aldeias guarani no sul do Brasil. Muitas vezes o próprio termo xamanismo não é utilizado por estes actantes (para usar o termo de Latour), ainda que em alguns momentos sim. Optei, por hora, por deixar o termo em suspenso até que eu faça um melhor mapeamento de seus usos.

4 “Com efeito, não pode haver observação sem participação – ou seja, sem uma composição íntima, na percepção como na ação, entre observador e observado (...) É isso que se entende por compromisso ontológico” (Ingold 2016: 407). “Siendo sintético, diría que el modelo etnográfico clásico de la ‘observación participante’, es invertido en la cartografía por una ‘participación observante’. La diferencia no es un simple juego de palabras, es la posibilidad de perderse dentro del campo, de verse ‘transformado’ por el mismo, sin que esto signifique perder ‘rigor científico’ ni correr el temido riesgo de ‘convertirse’ en ‘nativo’, aunque esa posibilidad siempre forma parte del quehacer antropológico” (Scuro 2016: 28).

deve vivê-la, experimentá-la em seu próprio corpo”.



Tratam-se, para citar dois exemplos, a Busca da Visão, e as cerimônias com ayahuasca, de casos nos quais o que entendemos por observar, e também por participar, antropológica e epistemologicamente, ganha novos sentidos. No primeiro caso, porque não há nada a observar (*sic*). A Busca da Visão é um ritual no qual ficamos sozinhos no meio da floresta, em um espaço delimitado, em jejum completo (sem água e sem comida) por quatro dias e com o mínimo de apetrechos possíveis. Justamente aí o suposto observador se torna o que há de mais interessante a ser observado – as sensações corporais que nos atingem, as emoções e os traumas que vem à tona, os sonhos, as visões... um profundo processo de autoconhecimento, como escutamos muitas vezes antes de iniciarmos o ritual – além, claro, de todo o entorno, a paisagem, os símbolos, as cores, os sons.



No segundo caso, tratam-se de cerimônias nas quais tudo aquilo que entendemos por observar ganha, de outra forma, também novos significados. Afinal, como observar uma cerimônia em que, muitas vezes, por conta da ingestão da ayahuasca, mas não necessariamente, nossos sentidos ordinários estão profundamente alterados? Muitas vezes somos “pegos” por visões e emoções que “impedem” que capturemos todo o corpo cerimonial ou ritualístico. Ou, novamente, que nos fazem mergulhar em nós mesmos, e já não há mais cerimônia acontecendo mas apenas uma criança revivendo sua infância, ou então uma cobra se contorcendo, um pássaro voando no céu – há toda uma questão de “devires-animais” (Deleuze & Guattari 1997) em jogo. Mas também estes devires, estas visões, sensações, emoções... não fariam elas parte do corpo cerimonial? Como, então, dar conta de todos estes afetos e afecções⁵ que me perpassam em campo sem com isso me esquecer da tarefa antropológica na qual estou envolvido, e, sobretudo, sem me esquecer da antropologia na qual acredito? Uma antropologia, seguindo algumas ideias de Deleuze & Guattari, que busca multiplicar ontologias, multiplicar mundos e maneiras de habitar estes mundos. Nietzsche nos ajuda a responder algumas dessas indagações:

de agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um “puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo”, guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como “razão pura”, “espiritualidade absoluta”, “conhecimento em si”; – tudo isso pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido. Existe apenas uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo; e quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”. Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? – não seria castrar o intelecto? (Nietzsche 1998: 109).

É com esta preocupação que este texto foi escrito – “multiplicar olhos”, expor os afetos todos. Mas como exatamente fazer isso? Buscamos uma “boa descrição”, uma “narrativa adequada” (cf. Latour) para a experiência vivida. Mas, ainda assim, como

5 Compreendemos afeto no sentido dado por Espinosa (1992): “por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída” (Ética III, def. 3). Poderíamos dizer que as afecções são encontros: encontros de um corpo com outro, encontro de corpos com o mundo.

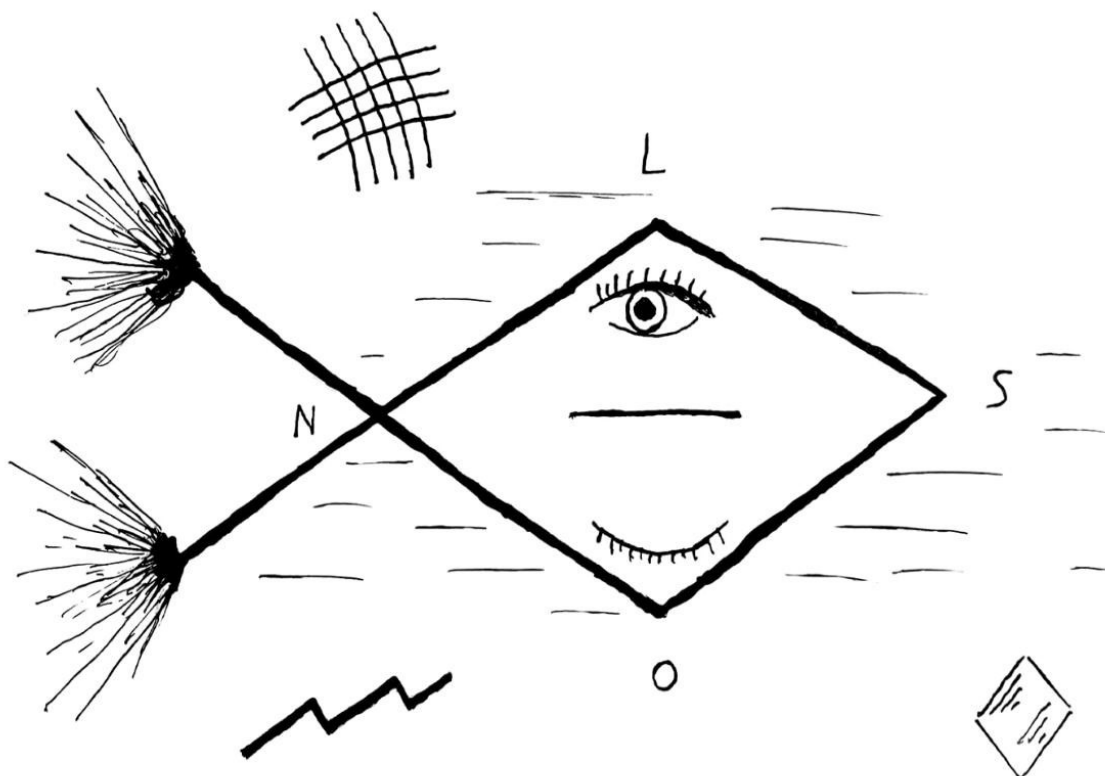
descrever estes encontros? Encontros que são, amiúde, encontros de mundos tão distintos. Com estas preocupações em mente é que busco, neste texto, não apenas múltiplas vozes e olhos, mas, principalmente, múltiplas possibilidades, múltiplas saídas – um texto que permita múltiplos olhares. É neste sentido que entendo a proposta de polifonia e montagem de Taussig (1991), como uma “contra-representação da ciência ocidental”, um tipo de antropologia em oposição “ao que ele identificaria como uma antropologia da ordem preocupada em submeter o caos produtivo e libertário da vida cotidiana à ordem ascética da ciência” (Fausto 1988: 187).



Busco reproduzir a multiplicidade da experiência vivida em texto: vozes, sons, cheiros, sensações, sonhos, tensões, fricções. A polifonia aqui proposta é contra uma ideia autoral (e de autoridade) de um texto. Ainda que, por razões editoriais, este texto tenha a minha autoria, as ideias contidas nele são, em grande medida, provenientes de uma multiplicidade de relações, de encontros, de vozes. Obviamente, pode-se argumentar que eu, o suposto autor, possuo o domínio do que entra e do que não entra no texto. Por isso os desenhos, do qual falarei um pouco mais na sequência, foram tão importantes. No processo criativo, muitas vezes, percebemos que eles escapam ao nosso controle, principalmente quando buscamos falar sobre sensações tão fugidias. Tentamos⁶ tecer este texto da mesma

6 Alternamos, em diversas partes do texto, a primeira pessoa do singular, EU, e a primeira pessoa do plural, NÓS. Há muitos motivos para essa alternância. Muitas vezes queremos chamar a atenção dos leitores, incluí-los no contexto. Outras vezes o contexto é ainda mais amplo: “nós, os antropólogos”, “nós, os ocidentais” (sic). Porém, o motivo mais forte de tal alternância é suscitar a dúvida sobre a autoria do texto. Esse texto foi escrito a muitas mãos. As citações, por vezes extensas, as epígrafes, as notas de rodapé, os trechos do diário de campo, os desenhos – todos esses elementos compõem o texto não de forma secundária, não como meros exemplos, demonstrações, explicações. Sonharíamos poder dizer, e foi isto que buscamos a todo momento: **“escrevemos [...] a dois. Como cada um de nós era vários, já era muita gente.** Utilizamos tudo o que nos aproximava, o mais próximo e o mais distante. Distribuímos hábeis pseudônimos para dissimular. Por que preservamos nossos nomes? Por hábito, exclusivamente por hábito. Para passarmos despercebidos. Para tornar imperceptível, não a nós mesmos, mas o que nos faz agir, experimentar ou pensar. E, finalmente, porque é agradável falar como todo mundo e dizer o sol nasce, quando todo mundo sabe que essa é apenas uma maneira de falar. **Não chegar ao ponto em que não se diz mais EU, mas ao ponto em que já não tem qualquer importância dizer ou não dizer EU.** Não somos mais nós mesmos. Cada um reconhecerá os seus. **Fomos ajudados, aspirados, multiplicados**” (Deleuze & Guattari 1996a: 10, grifos meus).

maneira, deixando algumas ideias e conexões fluírem livremente, seguindo os atores (*cf.* Latour), seguindo os fluxos das coisas vivas (*cf.* Ingold 2012). Neste emaranhado, claro, eu também sou um actante, também faço conexões e traço linhas. Aqui, algumas destas linhas ganharam corpo na forma de desenhos.



O uso de imagens combinadas ao texto não é algo exatamente novo na disciplina antropológica, sobretudo quando pensamos em fotografias. Mas quando pensamos em desenhos e em seus usos intencionais na busca de novas grafias o cenário muda consideravelmente. Pode-se dizer que sempre existiu na disciplina uma valorização da escrita em detrimento de outras grafias (*cf.* Azevedo 2016a). Há, evidentemente, todo um sistema de produção e valorização de conhecimento que nos leva a isso. Recentemente, porém, como nos mostra o excelente dossiê “Antropologia e Desenho” (Kuschnir 2016), temos visto uma crescente discussão sobre o tema. Dois livros são fundamentais nessa discussão. O primeiro, do próprio Taussig, *I swear I saw This* (2011), autor já citado aqui pelo seu projeto de escrita polifônico, que parece agora se alargar com a inclusão dos desenhos – livro este antecedido por um artigo no qual ele se pergunta “o que os desenhos

querem?”:

a questão central da antropologia é ser lançado para fora de si mesmo, perder suas amarras e, igualmente, e talvez mais importante, descobrir um caminho – uma poética – para “traduzir” essa nova experiência em termos nos quais o leitor possa se agarrar. Idealmente esta tradução está incompleta. Ela não dissolve o mistério do novo e do desconhecido nas certezas do conhecido, simplesmente porque isso desviaria a atenção do real mistério: aquilo que é conhecido. Desenhos em cadernos de campo, em companhia de seus pedaços de texto em anexo e colagem de recortes e palimpsestos de camadas de anotações em cima de anotações anteriores, são uma maneira de fazer isso (Taussig 2009: 271–72)⁷.

O segundo livro é publicado no mesmo ano, *Being Alive* de Tim Ingold (2011), no qual o antropólogo defende o desenho como uma “técnica de descrição inigualável”, capaz de reconectar a observação ao tão famoso afastamento (distância) do etnógrafo na escrita. Ingold propõe então uma “antropografia” para substituir a oposição entre a etnografia escrita e a antropologia visual – nesta “antropologia gráfica” o antropólogo deveria mesclar diversos elementos visuais a fim de escapar da polaridade entre imagem e texto.

Atualmente, existe uma grande discussão sobre o uso dos desenhos nos escritos antropológicos (Azevedo 2016b; Fausto & Severi 2016; Hendrickson 2008; Martins 2013). A intenção aqui, para somar a essa discussão, é fazer uma escrita polifônica que, no sentido apontado por Ingold, mescle diversos elementos gráficos com o objetivo de, como apontado por Taussig, alcançar uma melhor tradução, ou descrição (como diria Latour), para uma experiência que, reiteradamente, nos lança para fora de nós mesmos e nos faz perder nossas amarras.

Escuso dizer que não possuo nenhuma formação na área, nenhum curso, e os desenhos aqui não têm nenhuma pretensão neste sentido. São, antes, repito, uma experiência de busca de novas grafias. Acontece, com frequência, dos desenhos mostrarem algo que, de alguma forma, não estava lá (no texto) mas, que, por outro lado, sempre esteve lá (nas entrelinhas). O desenho, assim como as linhas, como nos lembra Ingold, possibilita sempre uma saída, ou, no melhor dos casos, múltiplas saídas. Nesse sentido, optei por não colocar legendas nas imagens, tentando mesclá-las da melhor forma possível ao fluxo do texto, nesta tecitura ou emaranhado gráfico. Alguns desses desenhos foram esboçados em meu diário de campo⁸, mas muitos deles foram feitos *a posteriori*, quando já não estava

7 Minha tradução do original em inglês.

8 Ainda que nos rituais e nas cerimônias eu não pudesse estar com o diário de campo, muitas vezes, passado o período ritualístico, eu corria para o diário com a intenção de anotar tudo o que tinha

em campo. Como esta pesquisa se insere no campo de uma antropologia multisituada ou multilocal (Marcus 1995), os desenhos cumpriram um importante papel para, de alguma forma, manter-me conectado ao campo, para diminuir estas distâncias, não apenas entre observação e descrição⁹, como já alertara Ingold, mas sobretudo distâncias temporais de participação, de experiências; e também distâncias espaciais, entre rituais que, ainda que semelhantes enquanto seu “desenho”, são oferecidos, muitas vezes, em locais, paisagens e contextos variáveis.

Um antropólogo em Busca da Visão¹⁰

*Na montanha, vocês não precisam levar nada para anotar.
Caderno, caneta, nada. Tudo aquilo que vocês viverem lá
ficará guardado para sempre no coração de vocês.*

Wherá Tupã

Estamos sentados na *opy* (casa de reza guarani) tomando chimarrão, conversando em volta da fogueira e, Geraldo e Giovanna, fumando seus *petynguas* (cachimbo sagrado guarani). Geraldo (Karái Okenda) é filho de Seu Alcindo (Wherá Tupã), famoso *tcheramoi* (ancião, avô) com hoje cerca de 108 anos de idade, e de dona Rosa, *tchedjuaryi* (anciã,

experenciado. Na maior parte das vezes faltavam-me palavras, e os desenhos se mostraram um excelente método, ou técnica, descritivo(a). Os desenhos aqui presentes possuem propósitos distintos. Alguns, como os do temazcais, são mais representativos/figurativos. Outros são símbolos e grafismos inspirados nos símbolos guarani, na Busca da Visão, no Caminho Vermelho (ver adiante). Outros, por fim, são desenhos que buscam dizer de outra forma aquilo que as palavras não alcançaram: sensações de calor e clausura em um temazcal, o medo da morte, a importância e a beleza do fogo, etc.

9 Muitos relatos aqui presentes foram extraídos quase que integralmente do diário de campo. Aqui há dois caminhos possíveis: apontar ou não estes trechos. Anteriormente, tinha escolhido diferenciar esses longos trechos com o intuito de mostrar que os relatos estão cheios de ponderações teóricas e conceitos dos quais não podemos nos afastar, mesmo quando estamos em profundas imersões etnográficas. A suposta distância entre observação e participação e entre descrição e teoria não é tão evidente assim. Muitas vezes é uma distância produzida com o suposto de uma racionalidade. Sem embargo, ao apontar visualmente esta diferenciação, estava corroborando, e mesmo criando, essa distância. Não queremos dizer que não há momentos distintos de escrita ou mesmo propostas diferentes – um diário de campo, na maior parte das vezes, não é pensado para ser publicado. De qualquer forma, queremos aqui experimentar algo distinto a fim de diminuir, e mesmo tensionar, estes afastamentos. Sendo assim, optei por não diferenciar trechos do diário de campo de escritos feitos em outros momentos.

10 Este relato está baseado na minha participação em três rituais de Busca da Visão entre os anos 2017 e 2018, e em diversas cerimônias que acompanham estes rituais.

avó)¹¹. Giovanna é sua companheira. São eles os responsáveis por conduzir o ritual da Busca da Visão. Cheguei ontem na aldeia Mymba Roka (Amaral), localizada no município de Biguaçu, em Santa Catarina. Tive apenas tempo de montar minha barraca, comer alguma coisa, conhecer Geraldo e Giovanna e descansar. Cheguei aqui através de uma amiga em comum que, sabendo da minha intenção de pesquisa, me recomendou esta aldeia. Somos, no momento, oito não-indígenas, *juruá*, como somos chamados os brancos pelos Guarani, e seis indígenas que realizarão o ritual. Há ainda mais gente para chegar, já que a cerimônia de abertura será somente amanhã. Temos tempo para conversar com calma e sanar todas as dúvidas a respeito.

Entre um gole e outro de chimarrão, sempre fumando seu *petyngua*, Geraldo nos conta como o ritual começou a ser praticado entre eles. Um dia, há mais de 20 anos, Seu Alcindo teve um sonho. Ele sonhou que um homem branco viria trazer um novo conhecimento e ajudá-los a fortalecer e a recuperar sua cultura, já que muitos jovens não estavam mais interessados pelos conhecimentos ancestrais, não frequentavam mais a *opy*, não se interessavam mais pelas canções, pelo modo de vida guarani... Anos se passaram e esta visão, esta profecia de Wherá Tupã não se cumpria. As pessoas já duvidavam dela. Mas um dia, um Guarani ficou muito doente e precisou de atenção médica no hospital. Lá, esse Guarani observou a presença de um médico diferente que às vezes se retirava para fumar um cachimbo semelhante ao *petyngua* guarani. Logo eles se tornaram amigos e começaram a fumar juntos. O Guarani com seu *petyngua*, e o médico, com sua *chanupa* (cachimbo sagrado dos Lakota). Esse médico era Haroldo Evangelista Vargas, que anos antes conhecera a Igreja Nativa do Fogo Sagrado, o Caminho Vermelho e a Aurelio Díaz Tekpankalli. Haroldo estava começando a trazer os rituais para o Brasil, em Segualquia, sede da Igreja Nativa no país. Ele começou a frequentar a aldeia para realizar projetos de saúde e também para falar sobre os rituais que tinha aprendido com Aurélio. Wherá Tupã e Geraldo o acolheram, e logo outras aldeias da região também o fizeram. Assim, os Guarani começaram a se interessar pelos rituais trazidos por Haroldo: temazcal, busca de visão, dança do sol, cerimônia da meia lua. Em pouco tempo os rituais e cerimônias começaram a ocorrer nas aldeias, principalmente depois que Geraldo fez a Busca da Visão em Segualquia e ganhou a permissão para realizá-la em sua própria aldeia. Nesta aliança, obviamente, muitas variações ocorreram – as cerimônias, que entre os Lakota são

11 Apesar dos termos estarem, ao que tudo indica, relacionados com uma terminologia de parentesco, eles são usados, cotidianamente, para expressar outras relações (incluindo aqui o apadrinhamento de diversos não-indígenas), sobretudo para indicar uma posição de respeito – sábio, sábia, ancião, anciã –, e, frequentemente, é um termo traduzido como pajé, sobretudo o termo masculino *tcheramoi*. Porém, a palavra usada pelos Guarani para se referir ao que, grosso modo, seria o equivalente de pajé/xamã é *karai* (Rose 2010: 177).

realizadas com a ingestão de peyote, aqui são realizadas com ayahuasca, as danças e as canções guarani, o *petyngua*, etc¹².

Haroldo Evangelista Vargas começou a organizar as atividades da Igreja Nativa do Fogo Sagrado no Brasil, em meados dos anos 1990, depois de ter conhecido Aurelio Díaz Tekpankalli, fundador da igreja nos Estados Unidos. No começo dos anos 2000, Haroldo foi reconhecido como chefe e líder espiritual do Fogo Sagrado de Itzachilatlan no Brasil. Ainda que a Native American Church of the Sacred Fire of Itzachilatlan tenha sido fundada nos Estados Unidos, seu líder, Tekpankalli, nasceu no México e influenciou várias correntes no país. Desde a fundação da igreja nos anos 80 até os dias atuais o cenário tem se ampliado consideravelmente, sobretudo com a nomenclatura mais genérica de Caminho Vermelho (*Camino Rojo* ou *Red Road*)¹³, e seus rituais principais (Busca da Visão e Dança do Sol) tem sido praticados por diversos grupos em toda América Latina, indígenas ou não, ligados oficialmente ou não a Igreja Nativa do Fogo Sagrado.



12 Apesar do ritual da Busca da Visão estar relacionado com a Igreja Nativa do Fogo Sagrado, nestas aldeias guarani ele já ganhou certa autonomia. Em uma aldeia vizinha, por exemplo, Hyral, sobrinho de Geraldo e cacique da aldeia, fundou uma Igreja Nativa Guarani. A nomenclatura Caminho Vermelho é usada de forma mais ampla para abarcar conjuntos rituais que começaram a se espalhar por toda a América como um complexo de saberes e rituais dos povos originários, que, segundo aqueles que seguem estes ensinamentos, compartilham ideias, práticas e espiritualidades semelhantes.

13 O Caminho Vermelho é visto, neste contexto, como o caminho correto da vida, segundo diversos ensinamentos de nativos norte-americanos, sobretudo os Lakota. A Igreja Nativa segue, majoritariamente, estes ensinamentos, este caminho. Há vários outros grupos que também se dizem seguidores do Caminho Vermelho, grupos não oficialmente ligados à igreja criada por Aurelio – há, inclusive, vários outros líderes, no Brasil, no México, nos Estados Unidos e em toda América Latina.

A Igreja Nativa do Fogo Sagrado de Itzachilatlan surge nos EUA a partir da *Native American Church*¹⁴ (NAC). De acordo com Ressel (2013: 79), a fundação da NAC ocorreu mais por “necessidade de reconhecimento como associação oficial pelo Estado do que por opção” já que este registro garantiria “ao grupo o direito legal de realizar suas cerimônias”. A NAC se fundamenta a partir de uma mescla “de cerimônias nativas antigas, a catequização pelo cristianismo dos indígenas norte-americanos e o contato com nativos mexicanos que consumiam o cacto peyote” (*ibidem*: 33). Ela conta, atualmente, com uma grande quantidade de seguidores e, embora tenha um “corpo” cerimonial mais ou menos estruturado, possui também grandes variações – cada grupo indígena tem liberdade para fazer as adaptações que desejarem.

Tekpankalli nasceu em 1954 no estado de Michoacán, México, onde viveu durante sua infância e começo de juventude. Ele se autodenomina um indígena Purepecha que teve uma forte influência de seu avô, descendente de indígenas, em sua formação. Durante a adolescência, mudou-se com seus pais para os Estados Unidos e começou a participar de cerimônias a partir de encontros com “irmãos indígenas” nos Estados Unidos, em Dakota do Sul, nos anos 1980. Assim ele teria conhecido alguns líderes indígenas importantes, como Henry Crow Dog, Leonard Crow Dog e Black Elk. Tekpankalli se propôs então a expandir este conhecimento além das fronteiras indígenas, re combinando os elementos que reuniu ao longo de sua trajetória, o que culminou com a fundação da Igreja Nativa Americana do Fogo Sagrado de Itzachilatlan. Segundo o estatuto da igreja, *Itzachilatlan* significa, em *nahuatl*¹⁵, “terra dos gigantes vermelhos”. Um dos intuitos da Igreja Nativa é realizar a união dos povos do norte (na figura da águia) com os do sul (condor). Uma das ideias principais de Tekpankalli (2005, 1996), e também de outros atores importantes do Caminho Vermelho, como Leonard Crow Dog¹⁶, é a de que todos somos “filhos da terra”, ou seja, de alguma maneira, todos somos indígenas.

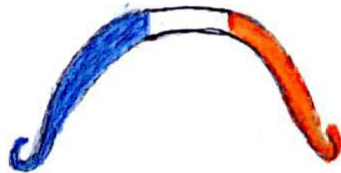
Seguimos na *opy* tomando chimarrão e conversando. A maior parte do tempo ficamos em silêncio. Esse silêncio tão característico dos Guarani. Já é quase fim de tarde e em breve a janta será servida. A comida é preparada por uma equipe formada por algumas mulheres indígenas e por algumas pessoas que se voluntariam para a chamada

14 Tema de alguns estudos de Thomas Csordas (2013) entre os Navajo.

15 Língua pertencente à família uto-asteca, falada no território atualmente correspondente à região central do México. No México, é o idioma símbolo da “mexicanidade” – um movimento de recuperação e (re)valorização das raízes pré-colombianas. O mestre (maestro) de Tekpankalli, Tlakaelel, foi um dos principais líderes deste movimento no país.

16 Leonard Crow Dog é considerado um importante “*medicine man*” lakota que tem buscado unificar os povos indígenas das Américas. É um dos principais líderes de cerimônias de Busca da Visão e Dança do Sol nos EUA.

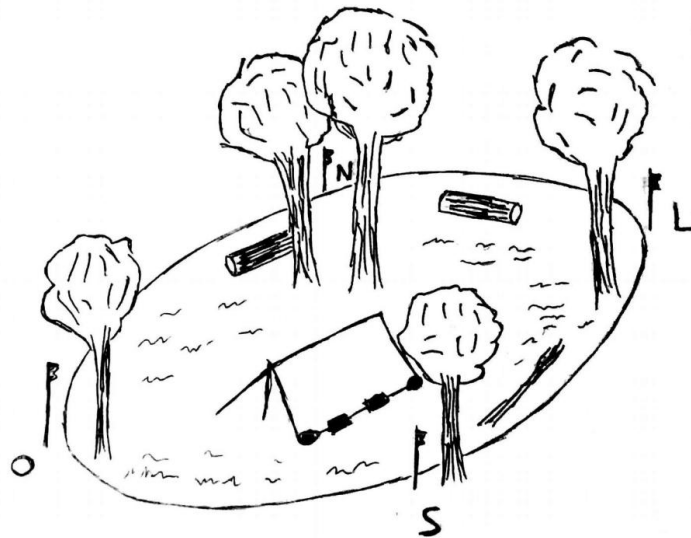
“equipe de apoio”. São pessoas que não subirão a montanha, porém participam de uma série de atividades necessárias ao bom andamento do ritual. Com a chegada da noite, comemos uma saborosa sopa. Não há luz na aldeia, não ao menos nessa área onde estamos acampados, perto da *opy*. O céu, como de costume, dá seu espetáculo. Milhões de estrelas nos iluminam. Voltamos à *opy* para aproveitar um pouco mais da fogueira e do chimarrão. Eu estou cansado e apreensivo. Amanhã, pela noite, será o início oficial do ritual – uma cerimônia que durará toda a noite, com toma de ayahuasca, cânticos, danças e rezos¹⁷. Depois da cerimônia, os que subirão a montanha, os chamados “buscadores”, deveremos arrumar nossas coisas, descansar um pouco e nos preparar para o temazcal de início.



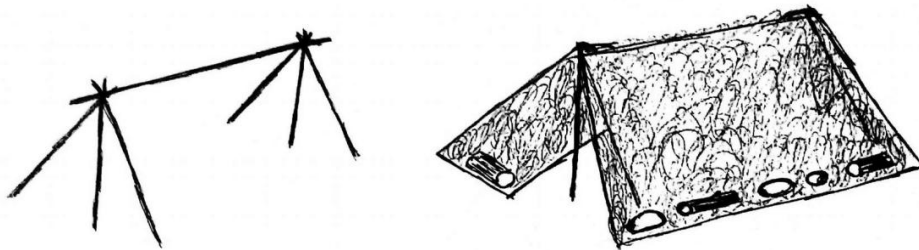
Busca da Visão é um ritual de retiro, de jejum e silêncio em um espaço previamente definido na montanha. Durante este período, os buscadores ficamos em jejum completo (de água, comida e palavras) por períodos variáveis: quatro dias no primeiro ano em que se faz o ritual; sete, nove e treze, respectivamente, nos anos seguintes.¹⁸ Cada ano é representado por uma cor e uma direção cardeal. Começamos pela direção leste, a chamada porta leste, representada pela cor vermelha. Logo depois, em sentido horário, temos a porta sul, representada pela cor amarela, depois a porta oeste/preta e, por fim, a porta norte/branca. Um conjunto de 365 rezos deve ser preparado de antemão para circular e proteger nosso local na montanha. Tais rezos são elaborados com um pedaço de tecido na cor correspondente ao ano de participação, preenchidos de tabaco e atados em uma linha da mesma cor. Além disso, há também as cores das bandeiras, que são confeccionadas com pedaços de bambu e tecidos maiores presos a ele, também cheios de tabaco: a bandeira do céu (azul), da terra (verde) e do coração (lilás) – totalizando assim sete direções. O espaço é formado por um círculo feito com os rezos e pelas bandeiras fincadas na terra. A direção correspondente ao ano é a “porta” do nosso espaço, e nela são plantadas as bandeiras do céu, da terra e do coração. Caso o buscador queira abandonar a Busca, basta pegar a bandeira do coração e se dirigir a *opy*, que fica a cerca de 10 minutos de caminhada da montanha.

17 Em geral, neste contexto de Busca da Visão Guarani, o termo “rezo” aparece no masculino. Pode se referir tanto a uma prece quanto a algo físico, material, palpável – como os 365 rezos que confeccionamos com tabaco para demarcar nosso espaço na montanha.

18 São quatro anos de ritual, uma vez que se complete o ciclo em cada ano.

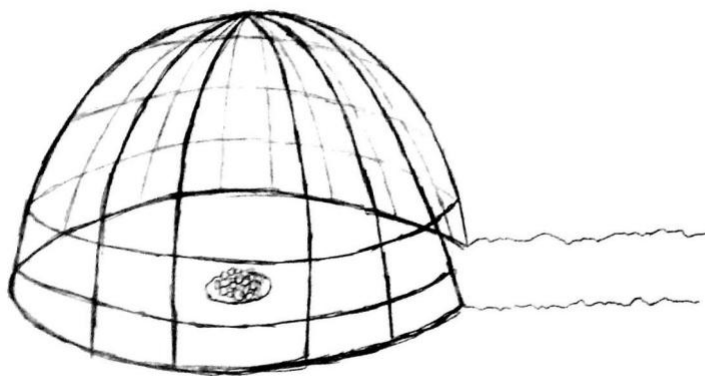


O dia amanhece tranquilo na aldeia. Devo visitar meu espaço para preparar algumas coisas, limpá-lo e montar uma pequena estrutura que servirá de abrigo durante os próximos quatro dias. Seguindo a recomendação, penso em levar o mínimo de coisas possível. A estrutura eu construo com pedaços de madeira fincados no chão, que logo cubro com um pedaço de lona preso por algumas pedras. O espaço não é dos melhores, mas logo consigo limpá-lo razoavelmente bem e montar a “barraca” da melhor forma possível. Percebo que há uma grande quantidade de mosquitos na densa mata que cobre a montanha. Apesar de ser permitido levar repelente e mosquiteiro¹⁹, decido encará-los sem. Depois de algumas horas preparando meu espaço volto para a aldeia para comer alguma coisa, tomar um banho e esperar pela cerimônia.



19 Geraldo nos contou que na época que ele realizou a Busca da Visão em Segualquia, junto com Haroldo, as coisas eram bem mais rígidas. Não era permitido levar lona, repelente. Apenas a roupa do corpo, uma troca e alguns agasalhos. Mas com o tempo, e principalmente entre os Guarani, esta rigidez se flexibilizou – hoje é permitido levar lona e repelente, e, a partir do segundo ano, uma rede. Alguns confortos (*sic*) que em nada amenizam a dura prova corporal e psicológica a que somos submetidos.

Depois da cerimônia, que durou toda a noite, eu praticamente não descansei. Arrumei as últimas coisas para subir a montanha, tomei bastante água, almocei com os outros buscadores e comecei a me preparar para o temazcal. A jornada começaria ao entrarmos na tenda, quando tomaríamos o último copo de água e iniciáramos o jejum. Deixamos os *petyngua* cheios de tabaco no altar construído próximo à entrada da tenda. Estes só voltariam a ser acesos no temazcal de retorno de cada buscador, quando também teríamos devolvida a palavra – marcada pelo retorno do tabaco, do fogo. Durante todo o período na montanha deveríamos cuidar deles e mantê-los cheios do tabaco consagrado agora nesse altar. O temazcal, também chamada de Tenda do Suor, *Sweat Lodge* ou *Inipi* (em diversas tradições), é um ritual de purificação e renascimento. A tenda, o calor, a escuridão (já que a estrutura, normalmente de bambu, é coberta por diversos cobertores) são elementos que marcam o retorno ao ventre materno, à Mãe Terra. Há uma vasta bibliografia explicando as origens do temazcal²⁰, que em *nahuatl* significa: “TEMAZ” = banhar-se com vapor; “CALLI” = casa/lugar. Ou seja, “casa/lugar de banho com vapor” (Sánchez 2010).



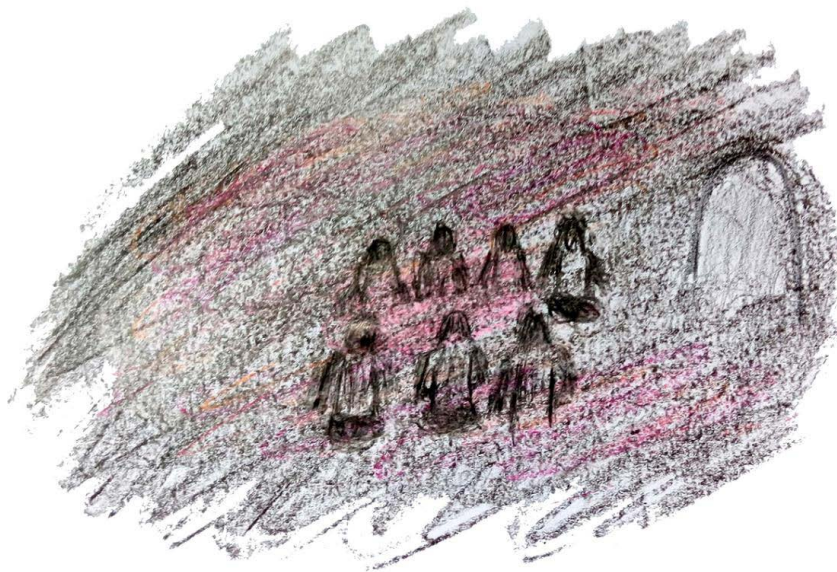
Entramos em ordem. Primeiro os que conduziram o temazcal, formando o primeiro círculo, mais próximo ao buraco central (chamado de ventre ou coração) no qual são depositadas as pedras quentes. Os outros entravam em ordem de maior “experiência”²¹ no ritual e formavam o segundo círculo, mesclado com muitos Guarani que também participavam da tenda. Todos e tudo entravam, sempre, em sentido horário.

20 Para uma visão mais ampla e detalhada do temazcal, ver, por exemplo, a dissertação de Karina Rachel Guerra Braga (2010). Para uma abordagem histórica, ver o livro de Soustelle (1962).

21 Os que estão fazendo o período de 13 dias entram primeiro, depois os de nove, sete e quatro dias, sucessivamente.

Logo na primeira porta senti que a experiência seria pesada. Em geral são realizadas quatro portas, com um intervalo maior entre a segunda e a terceira. Apesar de não ser permitido sair da tenda, a abertura da porta para a saída dos instrumentos e para a entrada de mais pedras alivia a temperatura. Os buscadores, neste caso, saímos após a terceira porta, para nos prepararmos para a subida da montanha. Aqueles que não participariam da Busca ficaram até o encerramento das quatro portas.

Perdi a conta de quantas pedras entraram logo na primeira porta. O calor era muito intenso para mim, mas a pior sensação foi a falta de ar. Uma sensação sufocante. A tenda estava cheia e muito quente. Várias vezes fui literalmente ao chão, cavando um pouco a terra na busca de ar mais “fresco”. O temazcal, conforme ouvi diversas vezes, é um poderoso ritual de limpeza e renascimento. O formato e o calor nos levam ao útero materno, que neste caso é a Mãe Terra. Este útero estava, de alguma forma, me sufocando. Pensei diversas vezes em desistir. Tentava buscar algum lugar mental ou emocional para me acalmar. Mas nada parecia surtir efeito. Enquanto isso as sensações de calor, abafamento, claustrofobia e falta de ar só faziam aumentar. “Só mais um pouco”, pensava eu; “logo esta porta termina”; “você não pode desistir aqui, logo no começo do ritual”. Meu corpo, não obstante, não acompanhava estes pensamentos. Se muito do que estava experimentando como práticas xamânicas me colocava a questão “**o que pode um corpo?**” a sensação que experimentava então me mostrava com clareza “**o que não pode um corpo**”. O ritual estava apenas começando, e uma mensagem já estava bastante clara para mim – “é daqui que você vai sair: do chão”.



Passada esta primeira experiência “traumática”, fui me preparar, junto aos outros buscadores, na *opy*, para a subida. Troquei de roupa, que estava toda enlameada e suada. Ficamos em silêncio aguardando o fim do temazcal. Cerca de meia hora depois somos então chamados e os grupos são divididos. Seremos “plantados” na montanha. Os lugares de cada buscador, embora próximos, ficavam a uma distância razoável para evitar qualquer forma de contato visual. Ao chegar em meu lugar, aguardo enquanto Marlon²² constrói o círculo com os rezos e coloca todas as bandeiras em seus lugares. Terminada esta preparação, recebo as instruções finais: “boa Busca; depois de quatro dias e quatro noites, viremos te buscar”.

Estou sentado em meu espaço onde acabei de ser “plantado”. Ao leste, a bandeira vermelha, ao sul a amarela, ao oeste a preta e ao norte a branca. Ao lado da vermelha, minha “porta” nesta primeira Busca da Visão, a verde (a terra), a azul (o céu), e a lilás, a bandeira do coração. Meus 365 rezos alinhados circulam as quatro bandeiras fincadas no chão e formam um círculo de mais ou menos 3,5 m de raio. Arrumo um pouco a estrutura que construí no dia anterior colocando mais pedras para segurar a lona no chão. Esta será minha casa por quatro dias.

O espaço é pequeno e eu mal caibo por inteiro, na diagonal. “São apenas quatro dias” – penso comigo – “será suficiente”. Não trouxe mosqueteiro ou isolante térmico. Segui à risca a recomendação de trazer o mínimo necessário: uma calça, um agasalho, duas camisetas, uma coberta, um pano para cobrir o chão e um lenço leve para cobrir o rosto. A mata é bastante fechada e me protege do sol. É quase fim de tarde, e agora devo passar 4 dias e 4 noites sozinho na mata, absorto em meus pensamentos, sem água e sem comida. Quatro dias, 96 horas, 5760 minutos... não parece tanto.



22 Marlon é um Guarani com 17 anos de idade, que recém tinha terminado de realizar os quatro anos da Busca. Uma vez terminado este período de formação, a pessoa está apta para participar do chamado “conselho”, e pode então realizar atividades como estas: cuidar do fogo da cerimônia, levar os buscadores para a montanha, realizar visitas etc.

O espaço é levemente inclinado no sentido norte-sul. Há duas árvores maiores ao norte, uma mais ao sul e outras menores espalhadas ao longo do espaço. A parte norte é mais fechada, com troncos e uma vegetação rasteira que não fiz questão de limpar tão bem. Já ao sul, área onde instalei minha tenda, fiz um trabalho de limpeza melhor, e a área está mais aberta. Ao sudeste há uma grande raiz exposta que forma uma área um pouco mais plana, onde consigo passar alguns momentos do dia olhando para a densa floresta que me cerca. Raros são os momentos nos quais os pernilongos dão alguma trégua.

Agora, poucas horas depois de ter sido plantado, a noite se aproxima. Ouço os cantos²³ das pessoas que não subiram a montanha, do grupo de apoio, na aldeia. Logo deve anoitecer, penso comigo. Gasto algum tempo arrumando o espaço e minha “cama”. Não tarda a anoitecer, e logo pego no sono. Sinto o cansaço da cerimônia da noite anterior e do temazcal. Consigo me acomodar relativamente bem, apesar de dois pequenos troncos que incomodam vez ou outra.

Acordo já cansado de tanto dormir, com o corpo dolorido, pedindo algum movimento. Os pernilongos já estão em polvorosa. Visto o meu lenço e me levanto, buscando me alongar para diminuir um pouco as dores corporais. Não sinto fome, apenas alguma sede, mas nada que chegue a incomodar. A noite durou mais do que imaginava. Acordei em vários momentos para trocar de posição. Começo a perceber que estes quatro dias custarão a passar. Resolvo então fortalecer os meus rezos: peço sobretudo força, coragem e firmeza nos propósitos para continuar esta jornada antropológica e pessoal ao mesmo tempo. Estas dicotomias me atordoam e sei que serão temas de muitas indagações. Busco não pensar nisso, não agora, e deixo-me guiar pelas sensações, pela experiência, pelo momento. Rezo para cada uma das direções: ao leste pela abertura, pela disponibilidade, pelo nascimento, pela força (física e mental); ao sul pelo autoconhecimento, pelas emoções, pelos sentimentos (o crescer da criança interna); ao oeste pelo mistério, pelo poder; e ao norte pela sabedoria dos anciãos, pela aceitação, pelo silêncio. Tudo como ensinado pelos Guarani. Rezo também para as outras três direções: à terra²⁴ pela cura, pela cura interna e pela cura do planeta; ao céu pela liberdade; e ao coração pelo entendimento, pela cura das emoções, das relações. Quando me concentro na bandeira verde, a da terra, muitas emoções vêm à tona. Logo me pego pensando em minha relação com o planeta Terra. Qual é meu lugar, meu propósito de vida? Ou o propósito desta pesquisa? Há algum tempo estas questões me atormentam, ao mesmo tempo em que me fascinam as histórias de

23 Estes cantos, como perceberia nos próximos dias, são entoados sempre ao amanhecer e ao anoitecer. Depois do meu período na montanha, também me juntei ao grupo de “apoiadores” e participei de muitos cantos até o final da Busca.

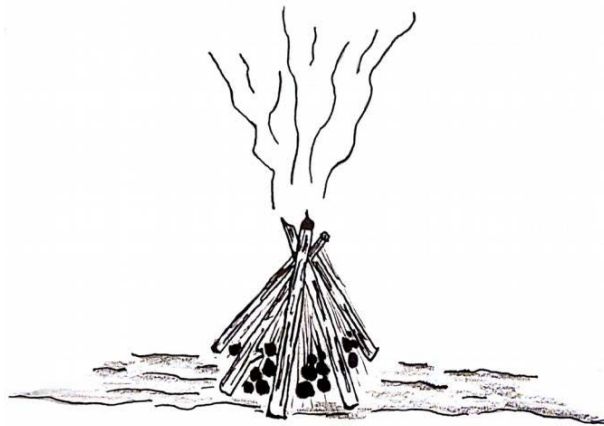
24 Também chamada de *Pachamama*.

muitos povos indígenas, que em uma profunda identificação com o seu território, com a sua terra, lutam arduamente para mantê-los. Eles sabem quem e de onde são. Esse senso de pertencimento me soa encantador.



Passo muito tempo, imagino, pensando nestas questões. Mas, na busca de algo mais “prático”, mais “palpável”, decido retirar os dois troncos que me incomodaram a noite toda. Preciso cavar cerca de 30 cm, com as mãos, para conseguir retirá-los. Isso deve ter me tomado uma hora do dia e também o pouco de minha energia que ainda restava. Pensamentos inevitáveis começam a aparecer: “falta muito para terminar?”, “que raios eu estou fazendo aqui?”, “será que eu vou aguentar, física e psicologicamente?”. Os pernilongos seguem cruéis e não dão trégua. O início da manhã e o fim de tarde são piores. Busco me movimentar nestes períodos, mas o corpo começa a dar cada vez mais sinais de cansaço. Imagino que cada um desses períodos dure cerca de duas horas, pelo menos o ápice da ação frenética dos pernilongos. Duas horas que parecem durar quatro, ou mais. Começo então a perceber que o tempo, além do corpo, será também uma questão central. Dizem que a busca de quatro dias, a primeira do “período de formação”, é a que mais cobra em termos físicos, corporais, enquanto as outras trabalham aspectos outros do ser: emocional, espiritual, etc.

As horas costumam a passar. Não vejo o céu, não vejo o sol. O dia parece nublado, acho que vai chover. Mais uma vez começo a pensar em desistir. Lembro das razões e motivos que me trouxeram até aqui e busco, uma vez mais, fortalecer o meu “intento”²⁵, encontrar forças para continuar. Razões de pesquisa. Divago. Foco-me na experiência. Se ela é, essencialmente, uma experiência de autoconhecimento, devo estar aberto para realizar estas passagens, sempre perigosas, entre o Mesmo e o Outro, entre o Subjetivo e o Objetivo. Divago novamente. Tento achar um espaço por entre as árvores para olhar o céu. Nublado. O sol parece não ter se movido muito. Quantas horas teriam se passado? Deito-me. Cubro meu rosto. Nuvens de pernilongos logo aparecem e não me deixam descansar. Tento descobrir, de novo, e de novo, quantas horas teriam se passado. Imagino que algumas. O céu está cada vez mais nublado e o cheiro de chuva e o vento na copa das árvores anunciam a chegada de água. Uma chuva fina e leve começa a cair do céu. Consigo, ao menos, durante a chuva, descansar um pouco, já que os pernilongos praticamente desaparecem nesse momento. Chego a desejar, até mesmo a pedir e rezar ao Grande Espírito²⁶ por mais chuva, por chuvas mais fortes. Imediatamente lembro da advertência de Geraldo e de Seu Alcindo: “cuidado com aquilo que deseja, com aquilo que pede a *Nhanderú*”.



-
- 25 Intento é um termo recorrente nos ensinamentos de Dom Juan a Carlos Castañeda, um dos autores mais famosos e controversos neste ambiente de práticas xamânicas contemporâneas. Possui um significado complexo e vasto em sua obra. No nível pessoal, intento pode ser entendido como aquilo que nos move, diferente de uma “intenção” ou de um “querer”, mas como uma força imponderável. Há todo um treinamento para se harmonizar com esta força, embora, em última instância, sejamos todos escravos dela (cf. Castañeda 1981). A impecabilidade (ver nota 31) é umas das formas para torná-la disponível (acessível). Cabe dizer que Castañeda, apesar de todas as críticas possíveis a sua obra, foi um dos autores que me influenciaram e ajudaram a acercar-me desta pesquisa, sobretudo pela vasta influência que possui nesse contexto.
- 26 Grande Espírito é também um termo recorrente no Caminho Vermelho, termo que seria oriundo de *Wakǵ áŋ Tháŋka* (lakota), e pode ser traduzido também como Grande Mistério. Os Guarani também utilizam o termo, assim como, mais recorrentemente, *Nhanderú* (ou *Nhanderú etẽ* – o “nosso pai verdadeiro”).

Finalmente ouço os cantos do fim de tarde. Aquilo me dá uma força extra para continuar – tantas pessoas lá embaixo, rezando por nós, cantando todos os dias, mantendo o Fogo Sagrado²⁷ aceso durante todo o ritual²⁸. O sol logo deve se pôr – imagino – e os pernilongos que voltaram famintos após a chuva devem diminuir ao cair da noite. Sei que o pôr do sol ocorre às 18:00, e que até o anoitecer de fato devo ter mais duas horas ainda. Penso na minha vida cotidiana e em quanta coisa consigo realizar em duas horas: assistir a um filme, ler algumas páginas de um livro, assistir uma partida de futebol, ou então escrever algumas poucas páginas, ou nenhuma, de um artigo. Lembro de dias cheios e corridos nos quais desejava mais algumas horas para terminar todos os afazeres que tinha me proposto. Mas aqui, já se passaram duas horas, talvez quatro, talvez seis e nada de anoitecer, e muito menos dos pernilongos se acalmarem. Quantas horas cabem em um dia? Penso, novamente, em desistir. As oscilações de pensamentos e desejos não me abandonam. Tenho muita sede. O diálogo interno custa a parar.²⁹ Mas finalmente, sem que eu perceba, a noite chega e os pernilongos começam a diminuir (até eles devem dormir).

Com o chão sem os troncos, o espaço para dormir, apesar das irregularidades do solo, é bem melhor. Consigo acomodar-me bem, dadas as circunstâncias. Sei que ainda é cedo e que a noite há de ser tão longa quanto o dia. Depois de um longo período absorto em vários pensamentos, adormeço, mas não consigo dormir sequer uma hora na mesma posição sobre o chão duro e irregular. Minhas costas doem. Viro de lado. As pernas doem. Viro para o outro lado. A cada momento de curtos adormeceres muitos sonhos ocorrem. Sonho sobretudo com a minha infância, com velhos amigos de tempo de escola que não tenho mais contato. Cenas há muito esquecidas me vêm à memória: sonho com as festas de criança, com as férias de verão que passava quase sempre no sul de Minas, na casa de minha vó (recém-falecida) e no sítio de meu tio. Começo a visualizar possibilidades de encontrar um lugar, construir um território, descobrir pequenos locais, emocionais, onde meu coração se encontra. Em meio a memórias de infância, umas mais dóceis que outras, semiacordado, escuto dois passos firmes se aproximando do meu círculo, pela entrada

27 Uma das características da Igreja Nativa do Fogo Sagrado é a chama do fogo, que deve ser mantida sempre acesa para lembrar a união entre os povos nativos da América e também a união com o Grande Espírito.

28 Depois do período de quatro dias na montanha, fiquei até o fim do ritual na aldeia, juntando-me ao grupo de apoio, responsável, por exemplo, em manter o fogo sempre aceso. O que incluía um revezamento durante a noite e também um árduo trabalho de coleta de lenha.

29 Parar o diálogo interno é um dos modos propostos por Dom Juan para se tornar um guerreiro, ou um homem de conhecimento. É uma das técnicas para conseguir formular novas descrições (concepções) de mundos possíveis: “já lhe disse que o diálogo interno é o que nos prende à terra – disse Dom Juan, – o mundo é isso e aquilo somente porque falamos conosco dizendo que ele é isso e aquilo” (Castañeda 1974: 16).

oeste³⁰, para a qual estou virado naquele momento. Acordo rapidamente. Meu coração dispara. Abro os olhos. Apesar da escuridão percebo um vulto negro, em pé, parado em frente da bandeira preta. Ele não adentra o meu espaço. Não olho profundamente para ele e também não tento trocar nenhuma comunicação. Logo percebo que não se trata de nenhuma pessoa e também de nenhum animal. Meu corpo é todo arrepio, meu coração dispara e minha respiração está extremamente ofegante. Sou tomado por uma sensação de morte, mas sinto que devo manter a calma e me fortalecer para não ser subjugado por aquela força, aquele ser, aquele mau encontro. Respiro mais fundo e assertivamente. Tento controlar o imenso pavor que sinto. Algo em mim sabe que não devo responder ao chamado da morte. A cada respiração busco fortalecer este sentimento e aos poucos esta sombra, este espírito, começa a se afastar. Meu coração começa aos poucos a voltar ao normal e tento então interpretar o que este encontro poderia me dizer. No momento só consigo pensar em manter toda a minha atenção voltada para o lado oeste, a fim de não vacilar em nenhum momento e não permitir que tal sombra se aproxime novamente. Não há tempo para interpretações. Sombras, medos. Passo o resto da noite meio dormindo, meio acordado, sempre atento a direção oeste de minha “barraca”. A noite custa a passar e sou desperto por qualquer barulho da mata. O corpo dói cada vez mais. A sensação de boca seca só faz aumentar. Penso em desistir e voltar assim que amanhecer. Já fui longe demais. Mas, logo que amanhece, escuto os tambores e os maracás, as músicas cantadas para as quatro direções, o grito de bom-dia... Tudo isso me fortalece uma vez mais. Recebo a “visão” noturna como um aviso – sei que deveria entrar em contato mais profundo com o meu ego, com a dissolução do ego (como escutei repetidas vezes antes do início da Busca, tanto por parte de Geraldo como de outros buscadores), ou, em termos antropológicos que me fazem mais sentido, com a descolonização do pensamento (Viveiros de Castro 2015). E tal descolonização passava, neste caso, obrigatoriamente pelo corpo (e pela morte).

30 A entrada oeste, da cor preta, é a entrada do poder: dos ancestrais, dos espíritos, dos mortos.



Acordo com a boca e a garganta ainda mais secas e com o corpo todo dolorido; costas, pernas e braços, principalmente. Olho para algumas bromélias em meu espaço e resolvo molhar um pouco a garganta com a água armazenada em seu receptáculo.³¹ Tomo um ou dois goles. Sinto o gosto da flor, e, apesar de não ser nem um pouco agradável, a água serve, principalmente, para aplacar a sensação de boca seca. Gargarejo um bom tempo e me animo. Começo a me movimentar, a andar por meu espaço circulando os meus rezos, lembrando das intenções ali colocadas, para cada cor, para cada direção.

Olho novamente para o céu. Poucas horas se passaram. Talvez apenas uma, no máximo duas. Percebo que o tempo passa cada vez mais lentamente. Dias antes de subir a montanha lia “Porta para o Infinito”, de Castañeda, e Dom Juan, ao falar sobre a impecabilidade³², enfatiza a questão temporal. Segundo ele, a chave para a impecabilidade do guerreiro, isto é, fazer o máximo de tudo em que empreender, consiste em saber que não temos tempo. Para Dom Juan a morte é a melhor conselheira do guerreiro³³ porque ela o lembra a todo momento que não temos tempo a perder, que “não há sobreviventes neste mundo”. Mas, como ser impecável aqui, onde pareço, de fato, ter todo o tempo do mundo³⁴? Lembro-me então da visão sombria da noite, sinto profundamente a fome e a sede, escuto atentamente os barulhos e perigos da floresta e me sinto fraco e impotente. Sinto a morte muito próxima, como nunca antes a senti. Ela me lembra que, mesmo aqui, não tenho, de fato, tempo.

Por fim terminei o período de quatro dias (que pareceram semanas). Após descermos da montanha, todos os buscadores de 4 dias que tinham finalizado o processo (em silêncio e evitando contato visual, conforme recomendado) ainda entramos em mais um temazcal antes de termos “devolvida” a nossa palavra e podermos tomar água e comer. Somos 5 buscadores a completar o período de 4 dias: 3 *jurúas* e 2 Guarani. Entramos um a um na tenda, após a roda central, que é formada pela “mulher medicina” (Giovanna), o condutor (Geraldo) e por mais três ou quatro pessoas mais experientes, que em geral entoam os cantos. Outras pessoas entram após nós, completando o círculo maior. São

31 Apesar de ser um jejum completo, era “permitido” consumir tudo que estivesse em nosso espaço. Então, caso chovesse, poderíamos beber a água da chuva, por exemplo.

32 “Não é tão complicado assim como você quer fazer parecer. A chave para todos esses assuntos de impecabilidade é o sentido de não ter tempo. Via de regra, quando você sente e age como um ser imortal que tem todo o tempo do mundo, você não é impecável; nessas ocasiões, você devia virar-se, olhar em volta e aí compreenderia que sua impressão de ter tempo é uma idiotice. Não há sobreviventes neste mundo!” (Castañeda 1974: 188).

33 Interessante paralelismo: guerreiro é um termo recorrentemente utilizado por Dom Juan/Castañeda e também aqui, entre os Guarani.

34 “Você não tem tempo, e no entanto está cercado pela eternidade. Que paradoxo para a sua razão!” (Castañeda 1974: 220).

sobretudo Guarani da aldeia e outros apoiadores. Muitas crianças e até mesmo um bebê participam.



Começam a entrar as pedras quentes, uma a uma, trazidas pelo “homem fogo”. A cada pedra colocada no círculo central, a “mulher medicina” coloca sobre elas um punhado de ervas ou então óleos essenciais – as medicinas – que são queimadas/defumadas. O começo é suave e o cheiro das ervas é refrescante e revigorante. Após entrarem todas as pedras da primeira porta (o número varia de acordo com o propósito), sai a “caixa” com as medicinas e os chifres de veado utilizados pelo condutor para colocar as pedras no círculo central. Tudo sempre girando em sentido horário, seja para entrar, seja para sair. Entram então os instrumentos (um tambor e um *mbaraka mirĩ*³⁵) e por fim o balde de água. Fecha-se a porta. A escuridão é praticamente total, graças aos muitos cobertores que cobrem a estrutura de bambu. Lá fora, o “homem fogo” e seu ajudante são os responsáveis por trazer as pedras quentes, as medicinas, os instrumentos etc. Assim que a porta se fecha os cantos começam, em geral quatro cantos por porta. O condutor, de tempos em tempos, despeja um bom tanto de água por sobre as pedras, liberando vapor e muito calor. A maioria dos

35 Sobre a importância do chocalho/maracá na cosmologia guarani, ver a tese de Deise Montardo (2002) e o TCC de Mariano Ortega (2015). Em outros rituais e cerimônias que participei ligados ao Fogo Sagrado de Itzachilatlan, o maracá também ocupa um lugar de destaque. Aqueles que puxam os cantos estão sempre em posse dele e dão o ritmo da música – considerado com um instrumento sagrado ele “dá a voz” ao portador, ao mesmo tempo que o conecta com espíritos e divindades

cantos é entoado em guarani. Dona Rosa, a anciã da aldeia, com 102 anos, esposa de Seu Alcindo, participa desta tenda e entoa alguns cantos. Impressiona a sua força e a sua voz. Fecho os olhos e tento receber um pouco da força de seus cantos e rezos.

Após os quatro cantos a porta é aberta. Sai a água e os instrumentos. Repete-se a mesma estrutura. O calor aumenta. Meu corpo sua sem parar, como que esgotando os últimos estoques de água. Ao final da segunda porta, em geral, o intervalo é um pouco maior. Neste caso, o intervalo é ainda maior porque a água é servida aos buscadores e os *petynguas* são acesos e passados, um a um, a cada buscador, devolvendo assim nossa palavra. Uma Guarani começa a falar. Não pude entender quase nada de suas palavras, mas, mesmo assim, as sensações chegavam de forma clara através da sua postura corporal (a cabeça baixa, tanto de quem fala quanto de quem escuta), a voz suave (e firme ao mesmo tempo), o ritmo lento e pausado, a serenidade, alegria e respeito. Um a um, em sentido horário, começamos a falar. No começo a voz custa a sair, e o mais difícil é conseguir encontrar as palavras justas para serem ditas naquele momento. Os Guarani, guardiões das palavras que foram concedidas por *Nhanderú*, as proferem como flechas certeiras. Nós, *juruás*, esforçamo-nos para ser retos, justos, precisos.



Referências

- ALBERT, Bruce. 2014. “‘Situação Etnográfica’ e Movimentos Étnicos. Notas Sobre o Trabalho de Campo Pós-Malinowskiano”. *CAMPOS - Revista de Antropologia Social*, 15(1):129–44. doi:10.5380/campos.v15i1.42993.
- AZEVEDO, Aina Guimarães. 2016a. “Um Convite à Antropologia Desenhada”. *METAgraphias*, 1(1):194–208. Universidade de Brasília: <http://periodicos.unb.br/index.php/metagraphias/article/view/15821>.
- _____. 2016b. “Desenho e Antropologia: Recuperação Histórica e Momento Atual”. *Cadernos de Arte e Antropologia*, 5(2):15–32. doi:10.4000/cadernosaa.1096.
- BRAGA, Karina Rachel Guerra. 2010. *Modelando Xamãs: O Caso Da Tenda Do Suor*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
- CASTAÑEDA, Carlos. 1974. *Porta Para o Infinito*. Rio de Janeiro: Editora Record.
- _____. 1981. *The Eagle’s Gift*. New York: Washington Square Press.
- CSORDAS, Thomas. 2013. “Dispelling Dispute in Native American Church Healing”. In: F. Benda-Beckmann, K. Benda-Beckmann, M. Ramstedt & B. Turner (ed.), *Religion in Disputes: Pervasiveness of Religious Normativity in Disputing Processes*. New York: Palgrave Macmillan US. pp. 19–35 doi:10.1057/9781137318343_2.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 1996a. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia (Vol. 1)*. São Paulo: Editora 34.
- _____. 1996b. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia (Vol. 2)*. São Paulo: Editora 34.
- _____. 1997. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia (Vol. 4)*. São Paulo: Editora 34.
- ESPINOSA, Baruch de. 1992. *Ética*. Lisboa: Relógio de Água.
- FAUSTO, Carlos. 1988. “A Antropologia Xamanística de Michael Taussig e as Desventuras Da Etnografia”. *Anuário Antropológico*, 86:183–98.
- FAUSTO, Carlos; SEVERI, Carlo. 2016. “Introdução: de imagens e palavras”. In: C. Fausto & C. Severi (ed.), *Palavras Em Imagens: Escritas, Corpos e Memórias*. Open Edition Press. doi:10.4000/books.oep.1292.
- HENDRICKSON, Carol. 2008. “Visual Field Notes: Drawing Insights in the Yucatan”. *Visual Anthropology Review*, 24(2):117–32. doi:10.1111/j.1548-7458.2008.00009.x.
- INGOLD, Tim. 2011. *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. London: Routledge.
- _____. 2012. “Trazendo as Coisas de Volta à Vida: Emaranhados Criativos Num Mundo de Materiais”. *Horizontes Antropológicos*, 18(37):25–44.
- _____. 2016. “Chega de Etnografia! A Educação Da Atenção Como Propósito Da Antropologia”. *Educação*, 39(3):404–11. doi:10.15448/1981-2582.2016.3.21690.
- KUSCHNIR, Karina. 2016. “A Antropologia Pelo Desenho: Experiências Visuais e Etnográficas”. *Cadernos de Arte e Antropologia*, 5(2):5–13. Doi:10.4000/cadernosaa.1095.

- LATOUR, Bruno. 2006. "Como terminar uma tese de sociologia: pequeno diálogo entre um aluno e seu professor (um tanto socrático)". *Cadernos de Campo*, 14/15:339–52. doi:10.11606/issn.2316-9133.v15i14-15p339-352.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1992. *Argonauts of the Western Pacific*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- MARCUS, George E. 1995. "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography". *Annual Review of Anthropology*, 24:95–117. doi:10.2307/2155931.
- MARIANO, Cláudio Ortega. 2015. *A Nossa História Sobre o Mbaraka Mirim Ou Mba'epu Mirim (o Chocalho Guarani)*. TCC. Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina.
- MARTINS, Humberto. 2013. "Sobre o Lugar e Os Usos Das Imagens Na Antropologia: Notas Críticas Em Tempos de Audiovisualização Do Mundo". *Etnografica*, 17(2):395– 419. doi:10.4000/etnografica.3168.
- MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. 2002. *Através Do 'Mbaraka': Música e Xamanismo Guarani*. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- NIETZSCHE, Friedrich. 1998. *Genealogia Da Moral: Uma Polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras.
- RESSEL, Henrique da Costa. 2013. *Cerimônias Nativas: Tradição e Inovação No Fogo Sagrado de Itzachilatlan*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná.
- ROSE, Isabel Santana de. 2010. *Tata Endy Rekoe – Fogo Sagrado: Encontros Entre Os Guarani, a Ayahuasca e o Caminho Vermelho*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.
- SÁNCHEZ, Ángela María Martínez. 2010. *Temazcal, Una Disciplina Ancestral*. Morelia: Consejo de la Ciudad de Morelia.
- SCURO, Juan. 2016. *Neochamanismo en América Latina. Una cartografía desde el Uruguay*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- SOUSTELLE, Jacques. 1962. *Daily Life of the Aztecs: On the Eve of the Spanish Conquest*. New York: The Macmillan Company.
- TAUSSIG, Michael. 1991. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man : A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 2009. "What Do Drawings Want?" *Culture, Theory and Critique*, 50(2–3): 263–74. doi:10.1080/14735780903240299.
- _____. 2011. *I Swear I Saw This: Drawings in Fieldwork Notebooks, Namely My Own*. Chicago: The University of Chicago Press.
- TEKPANKALLI, Aurelio Díaz. 1996. *Una Voz Para Los Hijos de La Tierra. Tradición Oral Del Camino Rojo*. Chicago: P.S. Graphics.
- _____. 2005. *El Regreso Al Camino de Mis Antepasados*. Morelia: Impresos Hurtado.

VILLELA, Jorge Mattar. 2002. "Corpo e Alma: Notas Etnográficas de Um Aprendiz de Boxe". *Mana*, 8(2):220-22. doi:10.1590/S0104-93132002000200015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002a. *A Inconstância Da Alma Selvagem - e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

_____. 2002b. "O Nativo Relativo". *Mana*, 8(1):113-48. http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132002000100005&script=sci_arttext&tlng=pt.

_____. 2015. *Metafísicas Canibais: Elementos Para Uma Antropologia Pós-Estrutural*. Rio de Janeiro: Cosac Naify.

WAGNER, Roy. 2010. *A Invenção Da Cultura*. São Paulo: Cosac Naify.

Recebido em 20 de janeiro de 2019.

Aceito em 27 de maio de 2019.