



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE CIÊNCIAS ECONÔMICAS
CENTRO DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISAS EM ADMINISTRAÇÃO**

BRUNO EDUARDO FREITAS HONORATO

**TURISMO ÉTNICO E XAMÂNICO NA TERRA INDÍGENA DO RIO GREGÓRIO:
Um estudo sobre a construção da aldeia Yawarani**

BELO HORIZONTE

2020

Bruno Eduardo Freitas Honorato

**TURISMO ÉTNICO E XAMÂNICO NA TERRA INDÍGENA DO RIO GREGÓRIO:
Um estudo sobre a construção da aldeia Yawarani**

Tese de Doutorado apresentada ao Centro de Pós-Graduação e Pesquisa em Administração da Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Administração.

Orientador: Prof. Luiz Alex Silva Saraiva, Dr.

Área de concentração: Estudos Organizacionais e Sociedade.

BELO HORIZONTE

2020

Ficha catalográfica

H774t
2020
Honorato, Bruno Eduardo Freitas.
Turismo étnico e xamânico na terra indígena do Rio Gregório
[manuscrito]: um estudo sobre a construção da aldeia Yawarani /
Bruno Eduardo Freitas Honorato . – 2020.
438 f.: il., gráfs. e tabs.

Orientador: Luiz Alex Silva Saraiva .
Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Centro de
Pós-Graduação e Pesquisas em Administração.
Inclui bibliografia (393-406) e apêndice.

1. Cultura e turismo – Teses. 2. Índios da América do Sul – Brasil –
Teses. 3. Índios – Cultura – Teses. I. Barbosa, Allan Claudius Queiroz.
II. Universidade Federal de Minas Gerais. Centro de Pós-Graduação e
Pesquisas em Administração. III. Título.

CDD: 658

Elaborado por Rosilene Santos CRB-6/2527
Biblioteca da FACE/UFMG. –RSS28/2020



Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Ciências Econômicas
Centro de Pós-Graduação e Pesquisas em Administração
Programa de Pós-Graduação em Administração

ATA DA DEFESA DE TESE DE DOUTORADO EM ADMINISTRAÇÃO do Senhor **BRUNO EDUARDO FREITAS HONORATO**, REGISTRO Nº 245/2020. No dia 02 de março de 2020, às 14:30 horas, reuniu-se na Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG, a Comissão Examinadora de Tese, indicada pelo Colegiado do Centro de Pós-Graduação e Pesquisas em Administração do CEPEAD, em 12 de fevereiro de 2020, para julgar o trabalho final intitulado "**TURISMO ÉTNICO E XAMÂNICO NA TERRA INDÍGENA DO RIO GREGÓRIO: um estudo sobre a construção da aldeia Yawarani**", requisito para a obtenção do **Grau de Doutor em Administração**, linha de pesquisa: **Estudos Organizacionais e Sociedade**. Abrindo a sessão, o Senhor Presidente da Comissão, Prof. Luiz Alex Silva Saraiva, após dar conhecimento aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra ao candidato para apresentação de seu trabalho. Seguiu-se a arguição pelos examinadores com a respectiva defesa do candidato. Logo após, a Comissão se reuniu sem a presença do candidato e do público, para julgamento e expedição do seguinte resultado final:

APROVAÇÃO;

REPROVAÇÃO.

O resultado final foi comunicado publicamente ao candidato pelo Senhor Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, o Senhor Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 02 de março de 2020.

NOMES

Prof. Dr. Luiz Alex Silva Saraiva
 ORIENTADOR (CEPEAD/UFMG)

Prof. Dr. Álvaro Banducci Junior
 (PPGAS/UFMS)

Prof. Dr. Pedro Jaime de Coelho Júnior
 (PPGA/FEI)

Prof^a. Dr^a. Ana Paula Baltazar dos Santos
 (NPGAU/UFMG)

Prof^a. Dr^a. Karenina Vieira Andrade
 (PPGAN/UFMG)

ASSINATURAS

[Assinatura]

[Assinatura]

[Assinatura]

[Assinatura]

[Assinatura]

Aos meus pais,
João Honorato de Souza e Teresa Cristina Freitas Honorato

AGRADECIMENTOS

É difícil separar aqueles que foram importantes para a construção da tese daqueles que todos os dias nos apoiam e nos sustentam com amor e cuidado. Na verdade, os afetos, os acolhimentos e, sobretudo, o apoio são recursos inefáveis que tornam a produção do trabalho humano mais leve e, por isso, mais rico e prazeroso. Nesse sentido, agradeço a todos que participaram direta ou indiretamente deste trabalho.

Primeiro a Deus e às forças que me conduziram para e por este trabalho. Sejam elas espirituais ou materiais, nos vieses que encontrei, sempre me restauraram e me tornaram mais forte para concluir meu propósito.

Aos meus pais a quem dedico este trabalho pelo empenho com que cuidaram e cuidam de mim até o presente momento. Exemplos do impossível que torna a vida um fardo leve e suave diante de tanta complexidade, dureza e violência do mundo. Deixar minha cidade natal sempre foi um motivo de angústia pra mim, por ter que viver longe deles e de minha irmã Karla. Mas, hoje, mais do que nunca, reconheço ter sido minha escolha correta e meu destino cúmplice. Como dizem os Iorubás, destino e caráter precisam estar alinhados. Espero que esse desígnio continue a me surpreender com novas aventuras.

À minha esposa com quem pude ter longas e boas conversas durante o percurso da tese. Ter alguém com quem conversar e dividir um trabalho acadêmico é privilégio de poucos.

À minha irmã Karla pelo apoio generoso de sempre. Cúmplice de vida, seguimos juntos desvendando os caminhos da vida.

Meu orientador Luiz Alex Silva Saraiva pela liberdade que me proporcionou para conduzir o trabalho e pelo profissionalismo de sempre.

Aos amigos indígenas Shaneihu, Nani, Fátima, Roque, Teska, Marizete, Sandy e tanto outros com quem pude compartilhar momentos incríveis de aventura e aprendizado. Experiências como as que tive são formadoras tanto em aprendizado intelectual quanto moral. As histórias que ouvi, as pescarias na floresta, as cerimônias e as festas são inesquecíveis. Cada momento

deste trabalho valeu a pena. Voltei da aldeia outro. Espero continuar crescendo e evoluindo nessa relação para contribuir mais com o propósito dos Yawanawá.

Aos amigos novos e antigos que me apoiaram nessa jornada: Jack, Markito, André, Teresa, Kaká, Rafa, Aritana, Manoel, Tom e tanto outros que estiveram, de perto ou de longe, torcendo por mim.

Aos amigos feitos na aldeia que ajudaram diretamente na construção da tese: Diego Gazolla, Vanessa e Mineiro.

Aos membros da banca do projeto de tese pelas contribuições. Ao professor Francisco Coutinho e à Rebecca pelas instruções indispensáveis à continuidade da tese.

A companheira de tese Clara pelas inúmeras vezes que me salvou nos “planos materiais de desenvolvimento da tese”. (rsrs)

E a tantos outros que contribuíram para a construção da tese.

Desejo a todos felicidades e paz sem fim.

RESUMO

O objetivo central deste trabalho foi identificar as conexões, as partilhas e as práticas sociais associadas ao turismo na aldeia Yawarani na terra indígena do Rio Gregório. Para cumprir esse objetivo, foi feita uma pesquisa etnográfica, organizada no sentido de remontar um cosmograma que compreenda as conexões, desvios, composições e traduções feitas na composição social do mundo que surge na interação entre os atores. O material coletado e construído observou os critérios oferecidos pela Teoria Ator-Rede de Bruno Latour. Já se sabe que o turismo é um processo social que dinamiza as transformações culturais. Entretanto, argumento que o turismo, nas formas particulares como os indígenas o oferecem, não apenas dinamiza a transformação cultural, mas também aciona a capacidade de entendimento entre os diferentes e proporciona aos Yawanawá o aprendizado de *operações de gerenciamento da etnicidade* que garantem aos indígenas a manutenção de suas práticas sob custódia controlada da etnia – o que é desejável e indispensável para a construção da autonomia indígena em uma perspectiva de etnodesenvolvimento — ao mesmo tempo em que insere os indígenas como atores políticos altamente capazes de comunicar suas demandas a um novo conjunto de ouvintes, seja em redes sociais ou por meio das alianças e visitas aos centros urbanos. Esse mundo novo, que nasce “na relação”, é configurado como uma rede de conexões, alianças, parcerias e acessos que são de interesse mútuo entre indígenas e *nawas*; é um mundo que sustenta viva a posição política dos indígenas no diálogo sobre a Amazônia, sobre o uso das terras indígenas e a importância da floresta no debate sobre as condições atuais planeta. Esta tese discute, sobretudo, o turismo na terra indígena e a manutenção dos modos de existência indígena passando por temas como a “divulgação da cultura” indígena; processos de dinâmica cultural de *resgate* e *invenção* da cultura; interlocução com atores de religiões espiritualistas, ayahuasqueiras e adeptos da Nova Era; formalização do turismo na Terra Indígena; ayahuasca, “medicinas da floresta” e seus desdobramentos; *indigenização da modernidade* no caso dos Yawanawá; comunicação e tradução das práticas indígenas nos meios urbanos, entre outros temas.

Palavras Chave: Turismo étnico; Turismo xamânico; Ayahuasca; Teoria Ator-Rede; Cosmogramas; Yawanawá;

ABSTRACT

The main objective of this work was to identify the connections, shares and social practices associated with tourism in the Yawarani village on the indigenous land of Rio Gregório. To fulfill this objective, an ethnographic research was carried out, organized in the sense of reassembling a cosmogram that comprises the connections, deviations, compositions and translations made in the social composition of the world that appears in the interaction between the actors. The collected and constructed material met the criteria offered by Bruno Latour's Actor-Network Theory. That tourism is a social process that dynamizes cultural transformations is already known. However, I argue that tourism, in the particular ways that the indigenous people offer it, not only stimulates cultural transformation but also triggers the capacity for understanding between the different and provides the Yawanawá with the learning of *ethnicity management operations* that guarantee the maintenance of the indigenous people of its practices under controlled ethnic custody - which is desirable and indispensable for the construction of indigenous autonomy in an ethnodevelopment perspective - at the same time that it inserts indigenous people as political actors highly capable of communicating their demands to a new set of listeners, either on social networks or through alliances and visits to urban centers. This new world, which is born "in the relationship", is configured as a network of connections, alliances, partnerships and accesses that are of mutual interest between indigenous and *nawas*; it is a world that sustains alive the political position of the indigenous people in the dialogue on the Amazon, on the use of indigenous lands and the importance of the forest in the debate on current planet conditions. This thesis discusses, above all, tourism in the indigenous land and the maintenance of indigenous modes of existence, passing through themes such as the "dissemination of indigenous culture"; cultural dynamics processes for the *rescue* and *invention* of culture; interlocution with actors from spiritualist religions, ayahuasca and New Age adherents; formalization of tourism in the indigenous land; ayahuasca, "medicines of the forest" and its consequences; indigenization of modernity in the case of the Yawanawá; communication and translation of indigenous practices in urban environments, among other topics.

Keywords: Ethnic tourism; Shamanic tourism; Ayahuasca; Actor-Network Theory; Cosmograms; Yawanawá;

SUMÁRIO

LISTA DE ABREVIACÕES	13
LISTA DE ILUSTRAÇÕES	14
LISTA DE QUADROS	16
PRÓLOGO.....	17
PARTE I - A PESQUISA E O PESQUISADOR	20
CAPÍTULO 1 – APROXIMAÇÕES COM O CAMPO – ESTABELECENDO PARÂMETROS PARA A RELAÇÃO	21
APRESENTAÇÃO	21
O povo Yawanawá	24
<i>Primeiros contatos com os nawas e o tempo da seringa</i>	24
<i>Religião, escravidão e liberdade</i>	26
<i>Um nova gestão dos recursos: cooperativas, projetos e associações indígenas</i>	28
<i>A década de noventa e o “resgate da cultura”</i>	31
<i>A retomada das festas e festivais Yawanawá</i>	33
<i>A organização de rituais e “mostras de cultura”: a inserção no circuito urbano da ayahuasca</i>	37
<i>Novas experiências: turismo como fonte de renda e manutenção do patrimônio cultural e ambiental conquistado pelos indígenas</i>	40
Área do estudo e contexto da pesquisa	44
QUALIFICAÇÃO DO PRINCIPAL PROBLEMA A SER ABORDADO	49
CAPÍTULO 2 – CONSTRUINDO MEU CAMINHO COMO PESQUISADOR	55
ASPECTOS TEÓRICOS	55
Conexões, práticas sociais e partilhas na Teoria Ator-Rede	56
Cosmogramas e a composição dos mundos	65
Turismo em terras indígenas	69
<i>Indigenização da modernidade e sua interface com a atividade turística</i>	76
Turismo xamânico, neoxamanismo e o circuito urbano da Ayahuasca: entrelaçamentos	81
<i>A ayahuasca e Uni: discursos científicos</i>	84
<i>Novas práticas espirituais no Brasil: Nova Era, Neoayahuasqueiros e Neoxamanismo</i>	90
ASPECTOS METODOLÓGICOS	97
Ontologia: formas de ser e estar no mundo	99
Epistemologia: formas de ver e conhecer o mundo	104
Etnografias em contextos específicos	106
Proposta etnográfica deste estudo	112
PARTE II - OS YAWANAWÁ	120
CAPÍTULO 3 – IMERSÕES NO MUNDO YAWANAWÁ	121
RETIRO NA ALDEIA YAWARANI	121
Primeiro contato e articulação da pesquisa: dilemas e dimensão material da pesquisa	122
A chegada na aldeia: o teste do Rapé	128
Pai Nani: a escola tradicional e a língua yawanawá	135
Fátima: a mãe que protege	144
Roque: liderança e política	147
Os caminhos da pesquisa	155
Turismo e mudanças culturais	161
Relações entre as famílias: dilemas, obrigações e separações	173
Música indígena: preservação, criação e exportação	178
Outros aspectos da cultura	194

CAPÍTULO 4 – DIVULGAÇÃO DA CULTURA E TURISMO NA TERRA INDÍGENA	197
Rituais, comitivas e shows dos Yawanawá	197
Retiros e visitas às aldeias: a formação de grupos de viagem e agências turísticas	211
Festivais na terra indígena	227
CAPÍTULO 5 – FESTA DE ANIVERSÁRIO DO MACILVO SHANEIHU – CONSTRUINDO A ALDEIA YAWARANI	237
A liderança de Shaneihu	239
Dietas, conhecimento e poder	242
Construção do banheiro seco: necessidade de <i>nawa</i> , necessidade de indígena	245
Bens materiais, trocas e conversão da dívida	250
Festa de aniversário, interlocuções religiosas e reconhecimento (comitivas na aldeia)	255
Vida coletiva, conflitos e soluções	263
PARTE III - TURISTAS, PARCEIROS E PARTICIPANTES DOS RITUAIS.....	267
CAPÍTULO 6 – OLHARES EXÓGENOS	268
PERSPECTIVAS DOS PARTICIPANTES DOS RITUAIS, DOS TURISTAS E DOS PARCEIROS DOS INDÍGENAS	268
Formas de conceber a experiência com o Uni	269
O <i>Rapé</i> e o Uni	279
Comunicação, tradução e equivocação controlada das categorias	283
Cultura e espiritualidade	285
Interlocução com rituais de outras religiões e etnias	296
Público que frequenta os rituais e o turismo na terra indígena	301
Comercialização das medicinas e aporte de políticas públicas	304
<i>Ayahuasca</i> como patrimônio imaterial da cultura brasileira	311
Drogas e <i>Ayahuasca</i>	314
<i>Ayahuasca</i> e estigma	317
A relação com outras fontes de informação sobre bebida	319
Relações de troca e investimento	323
Xamãs autoproclamados	328
Conflitos interculturais na visão dos entrevistados	330
Impacto do turismo nas aldeias	336
Organização de novas práticas espirituais a partir do contato com os Yawanawá	339
Relações com a música	342
Relação com o turismo/concepção de turismo (passeio)	345
Turismo como visibilidade da terra indígena e valorização dos indígenas	356
Relação com parceiros	359
Processos organizativos	365
Representações dos indígenas	370
PARTE IV - CONSIDERAÇÕES	374
CAPÍTULO 7 - DO COSMOGRAMA AO COSMO	375
GERENCIAMENTO DA ETNICIDADE	375
RECONSTRUINDO O PERCURSO DA TESE	378
UM BREVE MEMORIAL: FIM DE UM PRIMEIRO RELATO	391
REFERÊNCIAS	394
DOCUMENTOS	405
MATÉRIAS DE JORNAIS E REVISTAS	406
OUTRAS REFERÊNCIAS DE WEBSITES	407
ANEXOS	408
ANEXO I - Instrução Normativa nº 3, de 11 de junho de 2015	409
ANEXO II - Modelo de autorização individual de ingresso	420

ANEXO III - Modelo de termo de responsabilidade individual	421
ANEXO IV - Modelo de termo de responsabilidade para parceiros	424
APÊNDICES	427
APÊNDICE A - Roteiro para a entrevista semiestruturada - Versão turistas e participantes dos rituais	428
APÊNDICE B - Roteiro para a entrevista semiestruturada - Versão parceiros e organizadores de cerimônias	434

LISTA DE ABREVIACÕES

ASCY - Associação Sociocultural Yawanawá

CONAD - Conselho Nacional sobre Drogas

CONFEN - Conselho Federal de Entorpecentes

COOPYAWA - Cooperativa Agroextrativista Yawanawá

CPI-ACRE - Comissão Pró-Índio do Acre

FUNAI - Fundação Nacional do Índio

Ibama – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

OAEYRG - Organização dos Agricultores e Extrativistas do Rio Gregório

TI – Terra Indígena

UDV – União do Vegetal. Religião tradicionalmente ligada ao consumo de ayahuasca.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1 - NANI E SEU FILHO NO FESTIVAL	33
FIGURA 2 - LOCALIZAÇÃO DA TERRA INDÍGENA RIO GREGÓRIO.....	45
FIGURA 3 - CASAS NA ENTRADA DA ALDEIA NOVA ESPERANÇA	45
FIGURA 4 - DADOS DEMOGRÁFICOS DA TERRA INDÍGENA RIO GREGÓRIO.....	46
FIGURA 5 - ESCOLA INDÍGENA CONSTRUÍDA EM NOVA ESPERANÇA	48
FIGURA 6 - RUAS DE TARAUACÁ.....	128
FIGURA 7 - PONTE SOBRE O RIO GREGORIO NO VILAREJO SÃO VICENTE	129
FIGURA 8 - TRANSPORTE UTILIZADO PELOS INDÍGENAS NO TRAJETO ENTRE TARAUACÁ E SÃO VICENTE	131
FIGURA 9 - PORTO DA ALDEIA YAWARANI	132
FIGURA 10 - PÔR DO SOL NA ALDEIA YAWARANI	133
FIGURA 11 - CASA DE NANI E FÁTIMA EM JANEIRO 2018	135
FIGURA 12 - NOVA CASA DE NANI E FÁTIMA EM OUTUBRO 2018.....	136
FIGURA 13 - ESCOLA INDÍGENA NA ALDEIA YAWARANI.....	138
FIGURA 14 - CARTAZ DE DIVULGAÇÃO COM RETIRO PARA OFICINA METODOLÓGICA DA ESCOLA TRADICIONAL YAWANAWÁ.....	140
FIGURA 15 - NANI AOS PÉS DA SAMAÚMA.....	141
FIGURA 16 - CRIANÇA BRINCANDO E FÁTIMA AO FUNDO	145
FIGURA 17 - SUBINDO O RIO NO BARCO A MOTOR	149
FIGURA 18 - CANDIDATURA DE ROQUE YAWANAWÁ.....	153
FIGURA 19 - ESPAÇO CONSTRUÍDO PARA RITUAIS PRÓXIMO A SAMAÚMA	162
FIGURA 20 - TURISTAS MEXICANOS FILMANDO ENQUANTO OS INDÍGENAS CANTAM MÚSICAS YAWANAWÁ.....	163
FIGURA 21 - SHANEIHU NO FEITIO DO UNI ENQUANTO TURISTA OBSERVA	166
FIGURA 22 - NANI NA PORTA DA CASA DO CACIQUE BIRACI.....	175
FIGURA 23 - TERREIRO UTILIZADO COMO PRAÇA E PARA A REALIZAÇÃO DO FESTIVAL YAWANAWÁ	176
FIGURA 24 - ESCOLA INDÍGENA CONSTRUÍDA EM NOVA ESPERANÇA.....	177
FIGURA 25 - CARTAZ DE DIVULGAÇÃO DA RODA DE MEDICINAS OFERECIDA PELA BANDA SARAVASHIVAYA.....	182
FIGURA 26 - CARTAZ DE DIVULGAÇÃO DA RODA DE MEDICINAS PARA MULHERES OFERECIDA PELAS CANTORAS DA BANDA SARAVASHIVAYA	183
FIGURA 27 - CARTAZ DE DIVULGAÇÃO DO SHOW DE SHANEIHU YAWANAWÁ EM UBERLÂNDIA COM A BANDA SARAVASHIVAYA	185
FIGURA 28 - CARTAZ DE DIVULGAÇÃO DOS FESTIVAIS GAIA CONNECTION, MANTIQUEIRA SAGRADA E MUNDO SOL.....	188
FIGURA 29 - LOGO DA VIRADA MUSICAL XAMÂNICA	191
FIGURA 30 - LOGO DO I ENCONTRO BRASILEIRO DE XAMANISMO	191
FIGURA 31 - POST NO FACEBOOK	193
FIGURA 32 - MACACOS MORTOS PARA O ALMOÇO	195
FIGURA 33 - CARTAZ DE DIVULGAÇÃO DOS RITUAIS COM OS YAWANAWÁ SHANEIHU, NANI E ÚTXI.....	198
FIGURA 34 - CARTAZ DE DIVULGAÇÃO DA TURNÊ DE SHANEIHU EM 2019	198
FIGURA 35 - CARTAZ DE DIVULGAÇÃO DO RITUAL FORÇA FEMININA YAWANAWÁ	202

FIGURA 36 - FOTO DE DIVULGAÇÃO DO SHOW DE SHANEIHU EM FLORIANÓPOLIS	210
FIGURA 37 - DIVULGAÇÃO DE VIVÊNCIA PARA MULHERES NA ALDEIA YAWARANI.....	214
FIGURA 38 - CALENDÁRIO DE VIAGENS GRUPO VIAGEM BRASIL PARA 2018 E 2019	217
FIGURA 39 - DIVULGAÇÃO DO CALENDÁRIO ANUAL DE VIAGENS NO SITE DO GRUPO DE VIAGEM BRASIL.....	218
FIGURA 40 - DIVULGAÇÃO DAS ATIVIDADES NA ALDEIA NO SITE DO GRUPO DE VIAGEM BRASIL	218
FIGURA 41 - CONSTRUÇÃO (EM ANDAMENTO) DE ESPAÇO PARA CERIMÔNIA NA ALDEIA YAWARANI POSTADA PELO CACIQUE NAS REDES SOCIAIS EM 2019	219
FIGURA 42 – ESQUEMA DE DESVIO E TRADUÇÃO NA COMPOSIÇÃO DA AÇÃO DOS TURISTAS NA TERRA INDÍGENA	221
FIGURA 43 - ESQUEMA DE DESVIO E TRADUÇÃO NA COMPOSIÇÃO DA AÇÃO DOS TURISTAS NA TERRA INDÍGENA	222
FIGURA 44 - ESQUEMA DE DESVIO E TRADUÇÃO NA COMPOSIÇÃO DOS OBJETOS SOCIOTÉCNICOS	226
FIGURA 45 - ESQUEMA DE ACESSO ÀS PRÁTICAS E SABERES INDÍGENAS PELOS TURISTAS	227
FIGURA 46 - FOTO DE DIVULGAÇÃO FESTIVAL MARIRI NO FACEBOOK	230
FIGURA 47 - ESQUEMA DE DESVIO E TRADUÇÃO NA COMPOSIÇÃO DA AÇÃO DOS TURISTAS QUE ALMEJAM CHEGAR AOS FESTIVAIS	232
FIGURA 48 - DIVULGAÇÃO DOS FESTIVAIS INDÍGENAS NO SITE DO GRUPO DE VIAGEM BRASIL	232
FIGURA 49 - SITE DO FESTIVAL YAWANAWÁ EM OUTUBRO DE 2018	234
FIGURA 50 - DIVULGAÇÃO DA FESTA DE ANIVERSÁRIO DE SHANEIHU EM OUTUBRO DE 2019	236
FIGURA 51 - INDÍGENAS E <i>NAWAS</i> CARREGANDO MADEIRAS PARA A CONSTRUÇÃO DO BANHEIRO SECO	246
FIGURA 52 - MUTIRÃO PARA A CONSTRUÇÃO DO BANHEIRO SECO	247
FIGURA 53 - FOTO DO CONVITE PARA O FESTIVAL MARIRI FEITO POR UM GRUPO DE VIAGENS	248
FIGURA 54 - BANHEIRO SECO FINALIZADO	249
FIGURA 55 - PLACAS DE IDENTIFICAÇÃO INSTALADAS NA ALDEIA PARA A FESTA DE ANIVERSÁRIO DO SHANEIHU	256
FIGURA 56 - CONSTRUÇÃO DOS BANCOS E PALCO NO CAMPINHO DE FUTEBOL PARA A CELEBRAÇÃO DAS FESTIVIDADES	257
FIGURA 57 - CULTO REALIZADO NA PRIMEIRA NOITE DE FESTA.....	258
FIGURA 58 - FOGÃO CONSTRUÍDO PELOS INDÍGENAS PRÓXIMO AO <i>SHUHU</i>	259
FIGURA 59 - PESCARIA PARA OS DIAS DE FESTA	260
FIGURA 60 - BRANCOS E INDÍGENAS SE MISTURAM NAS BRINCADEIRAS DA FESTA.....	261
FIGURA 61 - BOLOS DE ANIVERSÁRIO OFERECIDOS A SHANEIHU.....	262
FIGURA 62 - INDÍGENAS NO PALCO MONTADO PARA A FESTA DE ANIVERSÁRIO.....	264
FIGURA 63 - ESQUEMA DE INTERCÂMBIO ENTRE CATEGORIAS DO CONJUNTO DE REFERÊNCIA DA NOVA ERA E PRÁTICAS INDÍGENAS.....	272
FIGURA 64 - ESQUEMA DE INTERAÇÕES ENTRE OS YAWANAWÁ, OS <i>NAWAS</i> E OUTROS ATORES	376
FIGURA 65 - NANI E SUA FAMÍLIA NO MOMENTO DA MINHA DESPEDIDA	391

LISTA DE QUADROS

QUADRO 1 - ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS NA REGIÃO DA TERRA INDÍGENA RIO GREGÓRIO	29
QUADRO 2 - HISTÓRICO JURÍDICO DA TERRA INDÍGENA RIO GREGÓRIO.....	47
QUADRO 3 - PRINCÍPIOS PARA A REALIZAÇÃO DO ECOTURISMO INDÍGENA.....	73
QUADRO 4 - DIRETRIZES E CRITÉRIOS PARA SELEÇÃO DE ÁREAS PARA A REALIZAÇÃO DO ECOTURISMO INDÍGENA	73
QUADRO 5 - PLANO DE VISITAÇÃO REQUERIDO ÀS COMUNIDADES INDÍGENAS BRASILEIRAS QUE EXERCEM ATIVIDADES TURÍSTICAS NA TERRA INDÍGENA	75
QUADRO 6 - IDENTIFICAÇÃO DOS ENTREVISTADOS E MODALIDADE DE PARTICIPAÇÃO NAS ATIVIDADES JUNTO AOS YAWANAWÁ.....	118
QUADRO 7 - SABERES E PRÁTICAS INDÍGENAS COBIÇADAS PELOS TURISTAS	224
QUADRO 8 - CONVERSÕES DA DÍVIDA YAWANAWÁ	252

PRÓLOGO

Eu me chamo Shaneihu da tribo Yawanawá lá do estado do Acre. Nós estamos, hoje, localizados na terra indígena Rio Gregório, no município de Tarauacá. Eu venho da linhagem de liderança. Meus pais, meus avós, que também são da linhagem de xamãs conhecidos como os pajés, os curandeiros, homens que se dedicaram a essa linha xamânica. A linha espiritual da qual chamamos é... yura pãlia: pessoa que não está simplesmente com seu corpo, despreparado, ele tem já uma condução do espírito das plantas de poderes. Ele interpreta a Vaná. A Vaná é o espírito feminino dentro da espiritualidade Yawanawá que rege todas as flores, todas as plantas, os kenês, as mirações, as geometrias que vêm, que se formam e o conhecimento da cura, por um determinado tipo de doença. Então, eu venho dessa linhagem e não é à toa que, pra você viver esses processos, você tem que abdicar de certas coisas.

A primeira coisa que entra é seu ego e, depois, sacrifício do seu corpo. Você ficar durante um ano sem tomar água e sem sexo, sem carne, sem doce, restrição nos mínimos detalhes. Até no seu falar, no seu comportamento. Você está retido longe. Você está no seu silêncio. Samacúi quer dizer silêncio. Então, a partir daí, você começa a ter uma introspecção mais profunda dentro desse universo dessa medicina. Para você se conhecer primeiro você. Como é que você vai tratar um outro se você não sabe nem se curar. Você, mesmo com o potencial que você tem, você... Com MUITA humildade... Nesse caminho, meu avô, meu pai me pediram muito pra eu plantar dentro do meu coração amor, alegria e saber que nós não somos nada diante desse plano. Nós somos mais um ser. E que, na nossa filosofia Yawanawá, nós estamos unificados ao bando, ao povo, ao grupo, à família. Por isso que nos denominamos “Povo da Queixada” que são os animais que vivem em bando, em torno de trezentos a quatrocentos porcos. Onde os queixadas passam, onça nenhuma fica perto. Animais peçonhentos, tudo entra num buraco, corre com os queixadas. Eles vivem em bando, e, assim, nós somos muito fortes. Nós somos um dos animais mais preparado. Em todos os sentidos, nessa forma de filosofia em bando.

E hoje nós trouxemos, nós carregamos dentro dos nossos espíritos um processo coletivo. Um modo de viver coletivo. E isso tem me inspirado a deixar certos hábitos e costumes que muitas vezes meu próprio ego, meu individualismo, me corrompe. Aprendendo a cada ano, a cada

situação, a cada problema, a cada dificuldade e a cada batalha vencida. Dentro desse meu próprio ser e com as adversidades que vão acontecendo no decorrer da minha vida.

Dentro da nossa história, Ruá foi o primeiro homem que fez a passagem. Dentro da nossa história, Ruá é como se fosse o rei. Ruá era uma liderança muito, muito, muito bom. Mas, a inveja foi um dos primeiros atos de maldade entre os seres. Em uma época em que os seres humanos e os animais se comunicavam na mesma língua. Mesma frequência.

Kushãshawe, uma tartaruga do Igapó junto com um shaya putxyuhu, a libélula. Eles não quiseram ir participar desse trabalho coletivo que era fazer uma caçada. Eles não quiseram ir. As pessoas, quando não tão participando daquele processo coletivo, eles tão aprontando alguma coisa. Coisa boa não é. Em toda sociedade, se nós estamos pensando num processo coletivo, comum, pro bem de toda família, se tem dois ou três que não vão nós já estamos desconfiando. Essa pessoa está tramando alguma coisa. E foi exatamente o que fizeram. Tramaram, sabotaram, a morte de Ruá. E Ruá, por sua vez, fez a passagem. Depois da passagem de Ruá, nós seres humanos nos submetemos a esse rito de passagem. Então virou um processo natural que todos nós vamos fazer.

É a única certeza ser humana que nós temos. É que nós vamos fazer a passagem. É índio, é branco, é negro, é mulato, sem distinção de religião, corpo, classe social, eticétera. É a única certeza que nós vamos ter. De lá pra cá – quando Ruá fez a passagem – no túmulo de Ruá nasceram quatro plantas maestras. Nasceu o uni, o uni que nós chamamos é o cipó conhecido como a ayahuasca. Ela nasceu em diversas partes do corpo de Ruá. Nasceu também o Xupá, uma medicina, um tipo de mamão da qual não cheguei a conhecer, nem meus avós. Nós não temos mais essa planta de poder. Mas eu tive a nossa história até uns tempos atrás. Nasceu também a pimenta. Pimenta histórica, poder da palavra. E, por sua vez, nasceu o tabaco. Olha só de onde o tabaco nasceu: do pensamento, do xinã, da parte da cabeça do Ruá, da parte da cabeça de nós seres humanos.

Então, no nosso relato histórico nós temos quatro medicinas que nasceram a partir do surgimento da morte, no caso Ruá. Em história, a partir dessas plantas, os Yawanawá começam ter visões a partir dos sonhos – preste muita atenção –, o sonho é um link muito importante da relação espiritual com nós material. Quando nós, seres humanos, não estamos sonhando é

porque tem uma desconexão. Pode ser por conta do alimento. Pode ser por conta da falta de descanso. Nós precisamos ter esse equilíbrio em saber e perceber em que momento nós estamos precisando... "Não... tô muito cansado (exaustivo) preciso descansar... minha alimentação... Como é que tá?" pra gente não poder não perder essa nossa frequência.

Homem e matéria... HOJE... muito mais ainda em uma só frequência. Não existe não... Não existe... Isso aqui é só matéria. O plano espiritual é outro canto, não é um só. Nós estamos linkados. Se não está linkado — o espiritual com o material —, nós estamos perdidos. É onde nós estamos: muito suscetíveis e abertos a doenças e à chamada depressão. Porque você está perdido de você mesmo. Quando você está perdido de você mesmo, você está perdido de Deus. Você está perdido da tua família. Você está perdido do teu bando. Quando nós temos isso muito claro, nós temos a segurança dentro de nós.

Por mais dificuldades que a vida seja em alguns momentos, às vezes, em VÁRIOS momentos... Mas, nós estamos seguros. Nós estamos bem. A melhor coisa de nós é quando a gente tem a segurança dentro do nosso coração. Pode acontecer um assalto, um roubo, uma morte na família. São coisas que mexem muito. Uma separação. Mas, a gente está bem. No fundo a gente está bem. São coisas superadas. Quando você não tem isso, o ser humano, geralmente, não consegue se equilibrar sozinho. Fica igual uma barata tonta.

As medicinas, elas têm essa capacidade de nos sanar, de nos curar, de abrir a percepção, de dar força, de dar poder... Só nos resta agradecer: gratidão... Gratidão por compartilhar desse momento tão especial que é a terra. Gratidão por ter oportunidade de vir aqui nessa nave linda maravilhosa que é tão surreal e fazer parte desse momento em matéria. Então, meus amados irmãos, são medicinas que o meu povo conseguiu atravessar muitos, milhões, centenas de anos. E, com relatos históricos, nós conseguimos dentro dessa medicina chegar ao céu Yama vai niti. O caminho do céu se abriu.

(Fala de Shaneihu Yawanawá na “conversa sobre a cultura” que precedeu o ritual Yawanawá na cidade de Varginha-MG em 23 de fevereiro de 2019)

Parte I

A PESQUISA E O PESQUISADOR

Os diplomatas se apresentam quando as partes afetadas são exauridas pelo conflito – ou, melhor dizendo, quando a capacidade de conflito é exaurida. (...)

Estamos hoje em uma situação de guerra de mundos com relação à composição, aos seres do mundo, às cosmologias. Fala-se sempre em globalização, mas não existe globalização. Estamos em uma situação de não globalização. O que existe é uma guerra de mundos. A questão é que a diplomacia só existe porque há guerra.

*Bruno Latour*¹

¹ Trecho retirado da entrevista com Bruno Latour na USP em 2012 publicada por Dias (2014).

CAPÍTULO 1 – APROXIMAÇÕES COM O CAMPO – ESTABELECENDO PARÂMETROS PARA A RELAÇÃO

APRESENTAÇÃO

Qual é a contribuição dos mundos indígenas para o mundo das mercadorias², do capital, dos aviões, das indústrias? Como o diálogo com outras cosmovisões ou sistemas de conhecimento pode ser útil à compreensão das diferenças? Como o contato com o diferente pode ser produtivo para a construção de novos mundos³ – não comuns, mas compatíveis?

Meu trabalho de tese nasceu – e se prolonga até este momento – da reflexividade gerada por essas perguntas desde o meu primeiro contato com os indígenas Yawanawá em 2014. Daquele momento em diante, minha vida se transformou e minhas reflexões ganharam um peso de urgência que só a diferença e a necessidade de compreensão podem gerar. Estar com os Yawanawá nesses últimos cinco anos, passando por momentos de imersão na aldeia e momentos de profunda conexão nos rituais dos quais participei em diferentes cidades, me fez rever muitos aspectos da minha vida. Voltei diversas vezes à minha infância na “roça” de meus avós no interior de Minas Gerais. Relembrei meus momentos de pesca e caminhada na mata com meu pai e meu avô. Eu me voltei para minha religião, a Umbanda. Fortaleci meus vínculos familiares, assim como previram os anciões indígenas na minha primeira imersão na aldeia.

Antes de começar meu trabalho de doutorado, eu ainda não havia formulado claramente essas perguntas. Porém, no momento em que eu as formulei, junto com os referenciais que me indicaram o caminho para elas, eu percebi que eram elas que definiriam minha jornada nessa complexa aventura de conhecer e conviver com os Yawanawá. Essas perguntas acompanharam todo o desenvolvimento deste trabalho, do início ao fim. Na esperança de prolongar o desafio de respondê-las de maneira adequada, esta tese não se propõe diretamente a respondê-las, mas ser um espaço de hesitação, como sugere Stengers (2005), em que elas possam insistir em

² “Mundo das mercadorias” é o termo utilizado pelo xamã Yanomami Davi Kopenawa para se referir ao mundo dos brancos cf. em KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. 729 p.

³ Utilizo o termo “mundos” em conformidade com a visão de Stengers (2005).

aparecer e desacelerar a ansiedade por uma verdade comum, unificada e unilateral. As perguntas da pesquisa virão a seguir, em consonância com essas primeiras, mas de forma menos ambiciosa.

A fala de Bruno Latour que abre esta parte do trabalho é enfática: há uma guerra entre os mundos. Não é uma globalização que chega aos povos ameríndios, mas uma tentativa de domínio e incorporação de valores do Sistema Mundial (cf. Dussel, 2005) e uma tentativa de supressão dos seres que povoam esses mundos. É a redução do cosmos, no sentido proposto por Stengers (2005), a um mundo supostamente comum. A fala de Latour também é endossada por líderes e intelectuais indígenas como Ailton Krenak e Davi Kopenawa. No que tange à narrativa que faço ao longo desta tese, cabe acrescentar que, se os mundos estão em guerra, os Yawanawá são grandes guerreiros e sabem muito bem como defender sua cosmovisão e indigenizar os seres que lhes chegam. Pretendo ser fiel a essa assertiva durante a construção desse texto e espero que o leitor compreenda junto comigo o que me leva a afirmá-la.

Na condição de não indígena, meu estar como pesquisador — nesses quatro anos de doutorado — foi muito bem definido pela visão de Bruno Latour do que são os diplomatas na investigação dos modos de existência a que ele se propõe em livro homônimo: “o diplomata não é um cara simpático que dá um jeito nas coisas. Ele é enviado para defender valores nos quais não sabe se acredita” (DIAS; SZTUTMAN; MARRAS, 2014, p. 508). Estar em contato com a diferença é sempre desafiador. Mas há uma margem do aprendizado que passa pelo desconhecido. Para aprender, é preciso se arriscar no desconhecido. É preciso se colocar à prova para compreender os limites dos nossos valores e, quando descobrimos os nossos limites, é preciso aprender a negociar termos que permitam uma coexistência entre os diferentes. No limite, estamos sempre expostos a experiências que nunca tivemos e, ao nos lançarmos “de cabeça” em novas experiências, nos lançamos também em um cálculo quase sempre caótico de novas respostas. No caos, há, sobretudo, criatividade. Ampliar o repertório de respostas, abrir possibilidades, negociar mundos: estas são tarefas que implicam o pesquisador da diferença.

A ideia de negociar valores e possibilitar uma margem de manobra para negociações não foi um privilégio meu na pesquisa. Shaneihu, o principal ator desta pesquisa, a quem eu segui e com o qual negociei os principais termos do estudo, também assume o papel distinto de um grande diplomata entre os Yawanawá e os não indígenas. Trata-se de uma figura classicamente

colocada entre o passado e futuro da etnia. A tradição e as novidades da interação com os diferentes. Entre os anciões e a nova geração de indígenas que buscam abarcar as demandas de um mundo em construção. Um líder, um guia para as novas gerações e um grande guerreiro para adentrar junto nos campos da Força⁴.

Shaneihu, assim como seus familiares e eu, somos seres entremundos, híbridos. Como tantos outros que tem acesso à etnia e ao modo de vida indígena sobrevivente hoje nas aldeias, nós procuramos respostas para uma coexistência produtiva. Uma compatibilidade entre o mundo Yawanawá e o mundo ocidental que não erradique os saberes – e a vida – de cada uma das partes. Nesse sentido, esta tese se coloca como um exercício diplomático de compreender e participar da diferença. Agir e se permitir mudar em meio a essas diferenças. Crescer e diminuir-se quando necessário para aprender o que é preciso.

O convite que faço nesta apresentação da pesquisa é, sobretudo, uma provocação sobre as possibilidades de traçar novos repertórios para o entendimento das questões levantadas pela pesquisa: em especial o turismo na terra indígena e a manutenção do modo de existência indígena. Questões que pretendo abarcar durante minha narrativa ao longo do texto.

Esta tese foi estruturada em quatro partes, a saber: i) A pesquisa e o pesquisador, que compreende as reflexões iniciais, uma breve apresentação da história da etnia Yawanawá, a qualificação do problema de pesquisa, aspectos teóricos e metodológicos da tese; ii) Os Yawanawá, que trata mais especificamente das experiências vivenciadas em campo em um relato etnográfico composto a partir dos registros do cosmograma; iii) Turistas, parceiros e participantes dos rituais, que trata das visões dos turistas, parceiros dos indígenas e participantes dos rituais sobre o turismo na terra indígena e outras questões que emergem na relação interétnica; e, ao fim, iv) as considerações finais deste trabalho.

⁴ A Força é um dos termos utilizados pelos indígenas para se referir ao estado alterado de consciência produzido pela ingestão da bebida *Uni*, comumente conhecida como *ayahausca*. Os indígenas, assim como nas comunidades ayuaqueiras, utilizam o termo “força” para se referir aos efeitos do *uni*. Diz-se que “a força chegou” quando a pessoa começa a entrar em estado alterado de consciência após ingerir a bebida.

O povo Yawanawá

Nesta primeira seção, eu apresento uma breve história do povo Yawanawá segundo as histórias com que tive contato na aldeia e com os amigos indígenas da etnia durante o período da pesquisa, em especial retomando o passado recente e os desafios atuais dos que vivem na comunidade. Essas histórias são lembradas pelos Yawanawá em diferentes situações e, geralmente, são usadas como fonte de ensinamentos para os mais novos e para os recém-chegados na aldeia, como eu. Em torno do fogo em um ritual de *Uni*⁵ ou à noite em um jantar com os mais velhos enquanto se comem as carnes da caça recém-chegada, esses foram alguns dos contextos em que tive contato com tais histórias. Como na aldeia, as narrativas muitas vezes são fragmentadas e se inserem em outros contextos nos quais nem sempre é possível gravar – como um ritual de *Uni*, por exemplo –, eu relatei e desenvolvi os depoimentos que obtive principalmente com Shaneihu e com seu pai de criação Nani Yawanawá com os estudos etnográficos já desenvolvidos sobre a etnia e com escritos dos próprios indígenas sobre a vida e a história deles. Foram de especial ajuda para a construção dessa seção as etnografias de Pérez Gil (1999), Carid (1999) e Oliveira (2012; 2018). O livro organizado pelos professores indígenas do Acre – Comissão Pró-Índio do Acre – *Costumes e Tradições do Povo Yawanawá* foi basilar na reconstrução da minha escrita. Como essas, outras referências de caráter etnográfico, em especial, sobre os Huni Kuin, como os textos de Weber (2004) e Coutinho (2011), foram utilizadas de forma complementar.

Primeiros contatos com os nawas e o tempo da seringa

Os Yawanawá são um povo acolhedor, alegre e profundamente envolvido com os ensinamentos espirituais que receberam de seus ancestrais. Pertencentes ao tronco linguístico *pano*, ocupam as cabeceiras do Rio Gregório, afluente do Rio Juruá, desde tempos imemoriais. Também conhecido como povo da queixada, o povo Yawanawá teve seu primeiro contato com brancos há mais de cem anos, conforme conta a história que lembram os anciões. Peruanos e

⁵ Chá produzido a partir da decocção de duas plantas nativas da floresta tropical, o cipó *Banisteriopsis caapi* (caapi, douradinho ou mariri) e folhas da rubiácea *Psychotria viridis* (chacrona) que contém o princípio ativo dimetiltriptamina, o DMT. É também conhecida por santo daime, caapi, yagé, nixi Huni Kuin, hoasca, vegetal, daime, kahi, natema, pindé, dápa, mihi, 'vinho da alma', 'professor dos professores', 'cipó da pequena morte', entre outros (COUTINHO, 2011, p. 1). O nome mais conhecido para o chá é ayahuasca, que significa "liana" (cipó) dos espíritos. Para os Yawanawá, chama-se *uni*, enquanto para outras etnias pode variar, como para os Huni Kuin, cujo termo é *Nixi Pae*.

brasileiros penetraram na região do Rio Gregório para explorar o caucho e a borracha. Primeiro foram os peruanos que entraram em guerra com os Yawanawá, no que ficou conhecido como “o tempo das correrias”. Segundo contam os Yawanawá, os peruanos mataram muitos indígenas até o momento em que eles tiveram que fugir da cabeceira do Rio Gregório e procurar morada floresta adentro.

Ainda nessa época, Angelo Ferreira, um seringalista brasileiro, chegou à aldeia dos Yawanawá acompanhado de outros indígenas. Em uma situação inusitada, o chefe Yawanawá da época disse que só confiaria em Angelo se ele tomasse o rapé⁶ indígena. Contam os indígenas que, ao tomar o rapé, Angelo caiu, “mas levantou”, e, então, formou-se ali uma primeira parceria entre brancos e os Yawanawá que, em seguida, daria início a um longo período de trabalhos nos seringais. Foi nesse momento que os Yawanawá descobriram que quem estava matando os indígenas não eram seringueiros ou seringalistas brasileiros, mas os caucheiros peruanos. Em uma articulação posterior a esse encontro, os indígenas, em parceria com outra etnia, os Rununawa, conseguiram matar o chefe peruano e depois todos os peruanos caucheiros que ali restavam.

Os Yawanawá trabalharam durante muito tempo para os seringalistas. As histórias da fase de trabalho para os “patrões” seringalistas são violentas, cheias de traições e momentos de desespero e submissão dos indígenas. Um personagem importante que surge nessa época é o então garoto Antonio Luiz velho. Antonio Luiz ficou conhecido por ser um grande negociador com os brancos. Os brancos tinham muito respeito e confiança nele, e não falavam com outros indígenas, apenas com Antonio Luiz. Por isso, ele também foi muito respeitado pelos Yawanawá e se tornou um grande chefe para a etnia, referência para os outros na sua capacidade de comunicação e negociação.

Antonio Luiz também fora muito respeitado entre os Yawanawá por nunca ter abandonado sua cultura em favor da cultura dos brancos. Segundo contam os indígenas, ele soube lidar muito bem com as duas culturas, tendo sido batizado em Manaus por um patrão seringalista chamado

⁶ O rapé é uma mistura de tabaco e outras madeiras selecionadas como a casca do *tsunu* no caso dos Yawanawá. O tabaco é moído e pilado até virar pó, assim como o *tsunu*. Após a preparação do pó, elas são misturadas em uma média de cinquenta por cento de cada e assopradas no nariz da pessoa. O rapé é consumido por meio de grandes canudos em forma de “V” chamados tepí usados para soprar no nariz de outra pessoa pela outra extremidade do aplicador, ou pela curipe, artefato menor também em forma de “V” usado para autoaplicação.

Antonio Carioca, o qual o tomou por afilhado. Ainda hoje, Antonio Luiz velho, como é chamado, é motivo de histórias e orgulho para os Yawanawá, sendo considerado um dos principais chefes da etnia a ser lembrado e referenciado.

Os Yawanawá são resultado de uma dinâmica sociológica de muitos grupos, que inclui migrações de famílias, alianças por meio de casamento e rapto de mulheres no contexto de conflitos, além de uma séria de mudanças decorrentes do contato com o homem branco no contexto da economia da borracha na Amazônia (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2017). A comunidade Yawanawá, para representar sua forma de organização, invoca o símbolo do porco do mato (*yawa*, “queixada”, *nawa*, “povo”): “como os queixadas, andamos sempre em bando” (SOUZA, 2013, p 30). Como afirmou o cacique Biraci Brasil ao jornal *Papo de Índio*, a cada povo da região foi dado um talento, ou missão; os Yawanawá, diferente dos parentes indígenas da região, foram beneficiados com o dom de cantar e dançar a noite toda com muita disposição (VINNYA; OCHOA; TEIXEIRA, 2006).

Religião, escravidão e liberdade

No início dos anos 1970, a empresa PARANACRE — Companhia Paranaense de Colonização Agropecuária e Industrial do Acre — adquiriu os seringais à margem do Rio Gregório. Os indígenas contam que essa foi uma época de muitos problemas para eles. Segundo contam, os indígenas foram surpreendidos com “patrões” chegando de batelão e helicóptero. Raimundo Luiz, filho de Antonio Luiz velho, ao procurar os “patrões” da PARANACRE, foi informado de que a terra não pertenceria mais aos indígenas e eles teriam que viver e trabalhar para pagar a renda da terra plantando milho, arroz, feijão, legume e capim. Os indígenas contam que, nessa época, tiveram que trabalhar muito e sem nenhum retorno para si mesmos. Foi um momento sombrio da história dos Yawanawá, que eram perseguidos por patrões e escravizados. Os indígenas ainda não haviam feito contato com a FUNAI.

Foi por meio do antropólogo Terrí Vale de Aquino, conhecido como Txai⁷ Terrí, que os Yawanawá tiveram informações sobre a FUNAI e sobre seus direitos. Os indígenas nessa época

⁷ O termo txai significa algo parecido com "cunhado", refere-se aos cunhados reais ou possíveis de um homem e, quando usado como um vocativo amigável para falar com estrangeiros, a implicação é que esses últimos são tipos de afins. Para uma discussão sobre o termo txai, ver VIVEIROS DE CASTRO, E. *Perspectival anthropology and*

eram impedidos de caçar, pescar e fazer roçado em suas terras. A chegada de Terrí, por meio do contato que já mantinha com os Kaxinawá do Jordão, foi o que desencadeou a luta pela demarcação de terras e o esclarecimento dos Yawanawá em relação aos direitos sobre a terra. A Comissão Pró-Índio do Acre foi montada e passou a reivindicar as terras para os indígenas (VINNYA; OCHOA; TEIXEIRA, 2006).

Encontrando dificuldades em lidar com a FUNAI em Rio Branco, essa época foi marcada por viagens dos Yawanawá para Brasília, a fim de reivindicar seus direitos sobre a terra. O imenso latifúndio de 463 (quatrocentos e sessenta e três) mil hectares de terra, que a empresa PARANACRE alegava possuir, incluía as terras dos Yawanawá e de seus parentes Katukina que viviam à margem do Rio Gregório. Em uma entrevista dada ao jornal Varadouro de 1981, conduzida pelo Txai Terrí, os indígenas afirmavam não ter direito a nada em suas terras, nem mesmo à área onde sempre viveram e morreram seus ancestrais.

Os indígenas eram duplamente explorados enquanto seringueiros: no alto preço das mercadorias adquiridas nos barracões da PARANACRE e no baixo preço que lhes era pago pela borracha produzida, além de terem que pagar “tara” e outras “comissões” para os gerentes da PARANACRE (VINNYA; OCHOA; TEIXEIRA, 2006).

Nessa época, os missionários norte-americanos das Novas Tribos do Brasil já moravam na aldeia com os Yawanawá. Entretanto, não houve por parte dos missionários nenhuma preocupação em auxiliar os indígenas na luta pela demarcação da TI (Terra Indígena). Os missionários levavam remédios para a aldeia, entretanto, eles eram vendidos para os indígenas, não tendo outra finalidade a presença dos missionários a não ser a conversão religiosa e a pregação do deus branco.

Se os indígenas eram proibidos de praticarem suas atividades laborais tradicionais como a caça e a pesca pelos “patrões” da PARANACRE por um lado, eram proibidos de fazer suas festas, o *mariri*⁸ e tomar o cipó pelos missionários por outro. As práticas indígenas eram consideradas

the method of controlled equivocation. **Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v. 2, n. 1, p. 3–22, 2004.

⁸ Mariri é o termo geralmente utilizado para as grandes festas ou aglomerações que reúnem os indígenas por vários dias seguidos em uma sequência de festas, danças, brincadeiras e rituais (CARID, 1999). O termo também

“coisas do diabo” pelos missionários, que lhes proibiam de praticá-las. Nesse momento, os “rezos” foram guardados apenas pelos pajés mais antigos e ficavam em segredo para não gerar conflitos.

Apenas entre 1981 e 1982, os Yawanawá conseguiram a demarcação das terras junto a FUNAI de Brasília. Após essa década de sofrimento, os indígenas, junto ao Cacique Biraci resolveram – num ato de bravura lembrado pelas histórias dos mais antigos – expulsar os “patrões” e os missionários, ocupando definitivamente todo o território conquistado.

Um nova gestão dos recursos: cooperativas, projetos e associações indígenas

Após o período sombrio marcado pela presença dos “patrões” e dos missionários no domínio das atividades laborais e espirituais da comunidade, os Yawanawá entraram em um período de mudanças principalmente relacionadas à forma como geriam os recursos e as atividades na terra indígena. Com a demarcação das terras, os Yawanawá conseguiram autonomia para criar sua própria forma da gestão por meio da Organização dos Agricultores Extrativistas Yawanawá do Rio Gregório (OAEYRG). Embora acreditassem, de início, que viveriam da fatura proporcionada pela seringa, plantando, caçando e pescando, em 1985 a economia da borracha entrou em crise, e os Yawanawá tiveram que procurar outras formas de renda para a população (VINNYA; OCHOA; TEIXEIRA, 2006).

Uma primeira tentativa foi feita por intermédio da FUNAI com um projeto de extração de madeira e pecuária. Entretanto, os Yawanawá abandonaram o projeto quando perceberam que por conta dele estavam espantando as caças, abrindo as matas e tirando madeiras de lei. Os baixos preços da borracha e a situação econômica do país após o Plano Collor acirraram o problema econômico da comunidade.

Foi a partir da criação da Organização dos Agricultores Extrativistas Yawanawá do Rio Gregório (OAEYRG), em 1993, que os Yawanawá conseguiram recursos para diversificação

se refere a um momento de união dos indígenas em roda durante o ritual do *uni* em que os indígenas cantam e dançam de braços dados.

das atividades produtivas e para a melhoria dos programas de saúde e educação nas aldeias. A OAEYRG, com a liderança do Cacique Biraci podendo representar politicamente a etnia, conseguiu parcerias com órgãos indigenistas, entidades humanitárias e ambientalistas, além de empresas privadas, que trouxeram prosperidade à comunidade e nova força para lidar com os desafios econômicos que se apresentavam. O projeto implantação e plantio consorciado do urucum, castanha e outros feitos com a AVEDA cosméticos foi uma dessas iniciativas.

Quadro 1 - Organizações Indígenas na região da Terra Indígena Rio Gregório

Nome	Sigla
Associação Katukina do Sete Estrelas Rio Gregório	AKSERG
Associação Sociocultural Yawanawá	ASCY
Cooperativa Agroextrativista Yawanawá	COOPYAWA
Organização de Agricultores e Extrativistas Yawanawá do Rio Gregório	OAEYRG
Organização de Mulheres Indígenas do Acre, Sul do Amazonas e Noroeste de Rondônia	SITOAKORE
Organização dos Povos Indígenas de Tarauacá e Rio Jordão	OPITARJ
Organização dos Povos Indígenas do Acre, Sul do Amazonas e Noroeste de Rondônia	OPIN
Organização dos Povos Indígenas do Rio Tarauacá	OPITAR

Fonte - Terras Indígenas no Brasil (2017).

Durante o evento Eco-92 realizado no Rio de Janeiro, os Yawanawá selaram uma parceria econômica com a empresa norte-americana de cosméticos AVEDA intermediada pela antropóloga May Waddington. A extração do urucum vinculada à produção de batons e outros cosméticos bem como a imagem de produto ecologicamente correto e de responsabilidade social da empresa foram utilizados como fonte de recursos dos Yawanawá durante um longo período. Além disso, imagens dos Yawanawá, vídeos e textos sobre a “cultura” Yawanawá foram utilizados pela empresa como forma de evidenciar sua imagem de responsabilidade social.

Essa parceria trouxe vários benefícios de ordem econômica e estrutural para a aldeia, como a construção de locais para serviços públicos, materiais para agentes de saúde, entre outros, e

possibilitou a construção de boa parte da aldeia Nova Esperança (CARID, 1999; OLIVEIRA, 2012). A relação entre os Yawanawá e a empresa de cosméticos AVEDA também foi marcada por laços de confiança construídos a partir de um tratamento espiritual feito pelo ancião Yawá no presidente da empresa. Segundo contam os Yawanawá, após esse tratamento, houve um acordo feito entre o Cacique Biraci e o presidente da AVEDA, em que os norte-americanos viriam estudar as práticas xamânicas e os indígenas ganhariam bolsas de estudo para ir aos Estados Unidos estudar a língua inglesa.

No momento da gestação dessa parceria, houve muito interesse dos norte-americanos na dieta do *rarë muka*⁹, configurando um sistema de intercâmbio entre indígenas que foram para o exterior e os brancos que vinham para estudar as práticas xamânicas com os indígenas (OLIVEIRA, 2012). Oliveira (2012) analisa a situação enquanto uma troca de conhecimento xamânico espiritual, ofertado pelos indígenas, por conhecimento político, por meio da aprendizagem da língua inglesa, que viria a ser utilizada como ferramenta de inserção política dos indígenas nos debates indigenistas internacionais.

De acordo com Oliveira (2012), esse episódio teve repercussões relevantes para os próprios Yawanawá, que a partir desse momento se voltaram para as práticas xamânicas guardadas, até então, apenas pelos anciões. Sem as restrições impostas pelos missionários e com o recente interesse dos norte-americanos pelos conhecimentos xamânicos, os indígenas mais novos começaram a buscar as práticas xamânicas e a se interessar pelos conhecimentos dos mais velhos. Nesse sentido, a história do “resgate cultural” dos Yawanawá se cruza com a história dos novos projetos econômicos/comerciais que foram feitos na época. As parcerias “globais” e as práticas “locais” dos Yawanawá estão intrincadas num caminho de revitalização da cultura indígena.

Ainda nessa época, o Cacique Biraci surge como grande mediador das parcerias e incentivador do discurso de empoderamento dos indígenas. Após perceber que, para se sustentar os

⁹ *Rarë Muka*, ou apenas *muka* como falam alguns dos Yawanawá, é uma planta não identificada da qual os Yawanawá fazem vários usos. O principal uso, definido como verdadeiro, é utilizado na iniciação xamânica para aprender os rezos e instruir quanto ao uso das plantas e remédios do mato. Tomar o *rarë* implica um resguardo rigoroso que pode chegar a um ano de isolamento e restrições alimentares e sexuais. A duração deste resguardo depende das intenções de quem ingere o *rarë* e determina o poder que adquirirá o aspirante (PEREZ GIL, 1999, p. 18).

Yawanawá precisariam de uma economia equilibrada, e que os brancos começavam a se interessar pelas práticas indígenas, ele assume a liderança dos indígenas sustentando uma interação dialógica entre brancos (*nawas*¹⁰) e indígenas. Como afirma Carid (1999), a associação da imagem “indígena” com a ideia da “cultura” por meio de vetores indigenistas, empresariais e científicos passa a instigar o discurso da revitalização de práticas consideradas tradicionais. O início da década de 1990 no Brasil também é um momento de irrompimento de ideias como “sustentabilidade”, “espiritualidade”, “autonomia”, “resgate da cultura” que fortaleceram o discurso de autoafirmação e valorização da cultura yawanawá (OLIVEIRA, 2012).

A experiência dos indígenas em se relacionar com os *nawas* e de tomar *uni* com eles nos rituais realizados nas cidades também começa a ser valorizada, dando início a uma espécie de “carreira” indígena que se desenvolverá ao longo da década de noventa e persistirá até os dias atuais, a de xamã nas cidades, ou condutor de rituais fora das aldeias. Enquanto nas aldeias os mais velhos assumem o poder sobre o conhecimento terapêutico e espiritual, nas cidades começam a surgir novos atores indígenas que vão participar de um movimento de divulgação e distribuição das medicinas indígenas (*Uni*, rapé, *kambo*). Essa é a carreira que atualmente concorre com a carreira de liderança nas aldeias, embora hoje haja novos mediadores que forcem os indígenas mais novos a se qualificarem como xamãs e legitimarem suas práticas junto aos anciões e familiares.

A década de noventa e o “resgate da cultura”

O poder local dos indígenas, a partir da década de noventa, começa a ser produzido dialogicamente na relação com as atividades extralocais e globais dos Yawanawá (OLIVEIRA, 2012). Poder político e prestígio xamânico disputam o interesse dos mais novos, enquanto a comunidade começa a desenvolver práticas econômicas distintas daquelas do período da borracha. A dieta do *muka* passa a ser um indicador de legitimidade das práticas dos novos

¹⁰ Habitualmente se utiliza o termo *nawa* para se referir ao homem branco, embora etimologicamente signifique “povo” sendo precedido por um outro termo que qualifica uma etnia, como os Yawa-nawá (povo da queixada), os Ushu-nawa (povo da garça), Kaxi-nawa (povo do morcego), Shane-nawa (povo pássaro azul) e assim por diante. O termo *nawa* será preferido nesse texto em relação ao termo “homem branco” para designar – na forma como os Yawanawá o fazem – as pessoas que se relacionam com eles e que são parte de nenhuma outra etnia indígena.

xamãs que adentram as cidades e começam a fortalecer as parcerias com os *nawas* dentro e fora do país.

Desde a experiência com o projeto comercial do urucum com a AVEDA, muitos indígenas resolveram fazer a dieta do *muka*, incluindo o cacique Biraci Brasil, para se tornar reconhecido como curandeiro e iniciado nas práticas espirituais¹¹ da etnia. A partir desse momento, também houve, por parte dos indígenas, uma iniciativa para produção de cocares, artesanatos e outros elementos tradicionalmente produzidos pelos Yawanawá, embora esquecidos no período em que estiveram sob as restrições dos missionários. As festas tradicionais, o uso do rapé, as cantorias, as pinturas corporais e faciais, bem como os cocares e outros elementos voltaram a fazer parte do cotidiano das aldeias.

Aos poucos, os Yawanawá convertidos em “crentes” pelos missionários também foram dando espaço às práticas tradicionais da etnia, e hoje é possível notar que, embora alguns Yawanawá continuem cristãos, as práticas tradicionais e as que foram incorporadas pelo contato convivem em outros termos, não naqueles esperados pelos missionários. A produção de cocares, dos *kenês*¹² e do artesanato está intrincada à retomada das práticas xamânicas que guardam no cipó e nas visões suas maiores inspirações. Os Yawanawá afirmam que os primeiros cocares produzidos após a retomada das práticas tradicionais foram inspirados em sonho (VINNYA; OCHOA; TEIXEIRA, 2006).

¹¹ Os termos “espiritual” e “espiritualidade” são utilizados pelos *nawas*, em especial os adeptos do movimento da Nova Era, para designar práticas e filosofias espirituais, entretanto, entre os Yawanawá esses termos também são utilizados para se referirem a interações xamânicas encontrando ressonâncias com os usos entre os *nawas* (OLIVEIRA, 2012, p. 35).

¹² Os *kenês* são pinturas corporais realizadas pelos Yawanawá que podem ser utilizadas para proteção contra maus espíritos, contra doenças e contra más intenções de outras pessoas. Os *kenês* podem ser traçados de diversas maneiras, sendo comuns as *vashu Shaka* (escamas do tamanduá), as *runuã mapu* (cabeça de sucuri) *itxiyka kene* (pintura da cobra coral), *paspi* (ponta de lança), *vesãru* (pintura da cobra salamanta), *axuyka kene* (pintura da cobra *axuyka*), *mãnã puyãwma kene* (pintura da jiboia); além de misturas que podem dar origem a pinturas diferentes. As pinturas corporais e os desenhos corporais Yawanawá também são inspiradas em sonhos nos processos de pajelança das novas gerações (VINNYA; OCHOA; TEIXEIRA, 2006, p. 135–136).



Figura 1 - Nani e seu filho no Festival

Fonte - Vinnya; Ochoa e Teixeira (2006, p. 125).

A partir daí retornaram à produção das cerâmicas, colares, brincos, saias de buriti, pulseiras, cestos, paneiros, tecelagem de palhas e de algodão, que ficam sob a responsabilidade das mulheres. Arcos, flechas, bordunas, cocares, saias de envira, lanças, vassouras, chapéu de taboca ficam sob a responsabilidade dos homens. Essas práticas foram praticamente esquecidas e só foram retomadas a partir dos processos de retomada cultural dos indígenas. As festas, danças e cantorias foram cruciais para a retomada da produção de quase todos os outros elementos. As danças, muitas vezes, envolvem representações da guerra, e os rituais em geral envolvem uma produção dos corpos para adentrar os domínios da Força.

A retomada das festas e festivais Yawanawá

Para os Yawanawá, as festas não têm dia específico para acontecer. Conforme afirmam os indígenas, basta que a comunidade esteja em harmonia e haja a vontade de fazer a festa para

que tudo comece. O nome *saiti*¹³ é utilizado para se referir a festas em geral, enquanto o *mariri* é o termo geralmente utilizado para as grandes festas ou aglomerações que reúnem os indígenas por vários dias seguidos em uma sequência de festas, danças, brincadeiras e rituais (CARID, 1999). A partir de 2002, os Yawanawá retomaram também a prática de fazer grandes festivais para convidar a comunidade, parentes de outras etnias da região e não indígenas. A primeira experiência ocorreu como forma de celebrar a libertação dos missionários e “revitalizar a cultura” esquecida durante o período. Nessa primeira edição, a celebração foi mais “interna” para os indígenas, celebrando especialmente o orgulho de serem indígenas e suas terras. Nas edições seguintes, o festival, também conhecido posteriormente como Festival Yawanawá ou Festival Yawa, tomou proporções maiores, sendo aberto a visitantes *nawas* (OLIVEIRA, 2018).

Os festivais, para os Yawanawá, têm um caráter tanto lúdico, em termos de ser uma festa para diversão, e não uma festa sagrada ou secreta, quanto um caráter educativo, que convoca os indígenas mais novos a se interarem das práticas dos mais antigos. Esse segundo elemento do *mariri*, educativo, também é evocado a partir da relação de valorização da cultura indígena pelos *nawas*. As festas são momentos de grande alegria para os Yawanawá e fazem os indígenas produzirem seus corpos para as danças e rituais. Também toda espécie de produção artesanal, desde elementos como cocares e adornos para os corpos quanto de comidas e bebidas específicas, como a *caíçuma de mandioca*¹⁴ e o *uni*, é confeccionada nesses momentos. Esse sistema de produção/resgate da “cultura” se retroalimenta ainda mais a partir da abertura dos festivais para os *nawas*.

Os Yawanawá são referência nesse tipo de festival e criaram um formato de festival que parece agradar a indígenas e convidados, um modelo que tem ganhado espaço entre os parentes de outras etnias que também estão envolvidos no processo de resgate cultural (OLIVEIRA, 2012). Os festivais duram em média cinco dias com danças, cantorias, brincadeiras, pinturas, cocares, rituais de *uni* e atividades conduzidas pelos indígenas. Os Huni Kuin do Rio Jordão, seguindo os Yawanawá, realizaram seu primeiro festival em 2010. Outros festivais como os dos

¹³ Nome geral utilizado para festas (*sai*/gritar, *ti*/nominalizador) (CARID, 1999)

¹⁴ A *caíçuma de mandioca/macaxeira* é uma bebida produzida pelo cozimento da mandioca em pequenos pedaços. Após o cozimento, as mulheres podem mascar a mandioca que, com a ajuda da saliva, vai fermentar durante dias para produzir o *naka*, ou, quando as mulheres não mascam a mandioca, produzir o *matxu*. O *matxu* não fermentado é utilizado pelas pessoas que tomam o kambô (vacina do sapo) e nas curas em que os pajés rezam na bebida que será ingerida (VINNYA; OCHOA; TEIXEIRA, 2006, p. 81).

Puyanawa, Nukini, Shawadawa e Shanenawa surgiram depois, bem como novos festivais em diferentes aldeias Huni Kuin (OLIVEIRA, 2018). Os Yawanawá contam com dois grandes festivais bem-sucedidos: o festival Yawanawá (ou festival Yawa¹⁵) que acontece na aldeia Nova Esperança, sob liderança do cacique Biraci Yawanawá, entre os meses de outubro e novembro; e o festival Mariri Yawanawá que acontece na aldeia Mutum geralmente entre os meses de julho e agosto. A festa de Aniversário do cacique Shaneihu na aldeia Yawarani, que vem sendo realizada com convidados *nawas* desde 2017, também tem se baseado na concepção dos festivais para criar um ambiente de festa e aprendizado da cultura para os indígenas e *nawas* convidados. Alguns Yawanawá atribuem o pioneirismo dos festivais aos Ashaninka, embora este seja apenas para convidados dos indígenas, tanto parentes, quanto não indígenas brasileiros e do exterior.

Quanto à primeira iniciativa, o festival Yawa, são, em geral, cinco dias de brincadeiras, danças, cantos, rituais de cura e convivência diária com a comunidade. Após a fundação da COOPYAWA — Cooperativa Yawanawá — em 2003 e, atualmente, administrada pelo cacique Biraci Brasil, o festival Yawa foi viabilizado como um projeto econômico e cultural de etnoturismo dos Yawanawá (QUEM SOMOS, 2016). Esse festival surge após 2002, ano em que, na luta pela revitalização da cultura yawanawá, todo o povo foi reunido na aldeia Nova Esperança para lembrar as danças, os cantos, as brincadeiras, as comidas tradicionais e os rituais do povo da queixada (O FESTIVAL YAWA, 2016). A partir daí, todos os anos são convidados parentes e outros povos para celebrar as tradições yawanawá. Além das atividades tradicionais como as danças, brincadeiras e os rituais do *uni* e do *Humê* (rapê) com os pajés Yawanawá, são também parte da programação as comidas da culinária tradicional Yawanawá, a exposição de artesanatos e as pinturas corporais com os *kenês* Yawanawás (O FESTIVAL YAWA, 2016). Também se cede espaço para que os outros povos apresentem suas músicas e danças.

O Festival Yawa acontece a cada ano desde 2001, ano do primeiro encontro entre os próprios Yawanawá, completando no ano de 2017 seu aniversário de 16 anos. Entre os convidados dos

¹⁵ Festival Yawanawá, festival Yawa ou festival de cultura são formas com que os indígenas se referem ao Festival Yawanawá sediado na aldeia Nova Esperança. O termo Mariri Yawanawá ou festival Mariri se refere ao festival sediado na Aldeia Mutum.

festivais se encontram desde outros povos indígenas a indigenistas, assim como políticos, autoridades locais, turistas do Brasil e do mundo. A décima quinta edição, em 2016, contou com uma homenagem ao cacique Biraci Brasil. O site construído para a divulgação do festival contém informações diversas sobre o festival, os Yawanawá, histórias da população e até mesmo sobre acomodações, opções de viagem, inscrições, preços e formas de pagamento (O FESTIVAL YAWA, 2016). Há um esforço de organização pré-evento e uma demonstração da capacidade adaptativa dos Yawanawá em relação às tecnologias atuais. Na aldeia Mutum, também houve um festival que ficou conhecido como “Manifestação da Cultura Yawanawá” (SOUZA, 2013) ou “Festival Mariri”.

No ano de 2018, o festival Yawa não aconteceu, embora o festival Mariri tenha acontecido normalmente na aldeia Mutum. Segundo os indígenas, o cacique Bira preferiu não oferecer o festival Yawa, porque os gastos com gasolina e alimentação estavam ficando caros. Além disso, segundo informaram os indígenas, a aldeia Sagrada, primeira aldeia construída pelos Yawanawá, estaria sendo reformada para receber os turistas em um local adequado para danças, brincadeiras, festas e rituais.

Os festivais foram baseados em diversas influências como a participação da liderança Yawanawá Tashka em um *pow-wow*¹⁶ nos Estados Unidos, um encontro de lideranças promovido por Ailton Krenak na Serra do Cipó em Minas Gerais e outros “Eventos de Cultura” que ocorriam no Acre (OLIVEIRA, 2018). Os festivais, além disso, estão conectados a um movimento de “apresentação da cultura” em que os Yawanawá e outras etnias do Acre se envolveram após a demarcação das terras e a mudança das configurações de poder na aldeia, em que os indígenas assumiram protagonismo após terem reconquistado sua autonomia financeira e espiritual. A retomada dos festivais também tem uma forte ligação com o contato com a ayahuasca, a qual muitos indígenas tomaram em primeiro lugar nas igrejas da religião Santo Daime fundada pelo seringueiro consagrado mestre Raimundo Irineu Serra.

Os grupos ayuasqueiros são comuns na região próxima às aldeias nos municípios de Tarauacá, Cruzeiro do Sul e Rio Branco, por exemplo. Dentre esses grupos, os mais tradicionais são a

¹⁶ O *pow-wow* são reuniões periódicos de caráter festivo e religioso dos indígenas norte-americanos que podem durar até uma semana inteira com celebrações e atividades como danças coletivas, música entre outras (LANTERNARI, 1974).

Barquinha, o Santo Daime e a União do Vegetal que se constituíram como religiões em que a bebida é servida como aspecto central da cerimônia. A partir de determinado momento, entretanto, vários grupos ayuasqueiros foram surgindo no Acre, no Brasil e, atualmente, no mundo todo, em que a bebida é consumida sem necessariamente ter um vínculo religioso. Algumas lideranças indígenas, após tomarem a bebida, reconheceram a importância e a oportunidade de levar o chá novamente para as aldeias (OLIVEIRA, 2018). A ayahuasca, enquanto elemento distintivo da cultura yawanawá hoje, foi uma peça fundamental da reconstrução do atual panorama de “resgate cultural” em que vivem as comunidades indígenas acreanas.

Muitos outros coletivos indígenas tiveram uma relação profunda de identificação e reconstrução identitária a partir do uso da ayahuasca. No caso dos Yawanawá e de outros grupos indígenas, a reconstrução das identidades se constitui emaranhada ao resgate de práticas culturais até então esquecidas ou deixadas apenas aos mais velhos da etnia, à definição e homologação da terra indígena e aos processos de fortalecimento da autonomia financeira e espiritual da etnia. Casos como o dos Guarani do sul do Brasil também são emblemáticos na importância do chá na reconstituição de elementos da cultura e na apropriação de outros elementos (DE ROSE, 2010). Segundo afirmou Panjota (2008), a respeito do processo de (re)emergência dos Kuntanawa, é sobre a experiência visceral da bebida sagrada para estes povos que os indígenas Kuntanawa afirmam acessar dimensões mais profundas da indianidade Kuntanawa. O mesmo ocorre com os Yawanawá quando citam suas experiências com a bebida e os *kenês* que acessam durante os períodos de alteração de consciência gerado pela bebida ou os artesanatos que aprendem a fazer também durante a experiência.

A organização de rituais e “mostras de cultura”: a inserção no circuito urbano da ayahuasca

O movimento de “apresentação da cultura”, ou “mostra da cultura”, empreendido pelos Yawanawá especialmente a partir dos anos 2000, não cessa na organização e preparação dos festivais para receber brasileiros e estrangeiros. Outras formas de atrair os visitantes e de “mostrar a cultura” aos *nawas* têm sido desenvolvidas. Os rituais dos *pano* — dos quais são pioneiros os indígenas Huni Kuin do Rio Jordão — são outra forma bem-sucedida de inserção dos Yawanawá nas cidades no Brasil e no exterior. Com a ideia de levar a “cultura” para os

nawas, os indígenas têm se destacado como condutores de rituais de ayahuasca, rapé e outras medicinas da floresta como o colírio *sananga* e a vacina do sapo, o *kambo*.

Os rituais urbanos dos indígenas, em geral, são organizados em parceria com não indígenas. A estrutura não varia muito na forma, mas no conteúdo dependendo do indígena que conduz os rituais, ou da comitiva, que se apresenta. As ações dos indígenas nas cidades geralmente variam entre oferecer uma mostra da cultura por meio da contação de histórias e apresentando os indígenas aos participantes da reunião; reuniões ou festas para cantorias e danças, que podem acontecer em grandes festivais de cultura indígena ou ligados aos parceiros *neoxamanicos*; e, por fim, em rituais que são oferecidos especialmente para o contato dos *nawas* com as medicinas indígenas, além de atendimentos particulares de pajelança. Esses últimos — as cerimônias de medicina — são também entendidos pelos indígenas como uma forma de “divulgar a cultura” e mostrar aos brancos o poder das medicinas e das curas que os indígenas podem oferecer. A intenção de mostrar ou divulgar a cultura é parte de um projeto maior dos Yawanawá de abertura das terras indígenas aos *nawas* e de uma tentativa de interação que não seja violenta, mas respeitosa e reconhecida por ambas as partes. Fátima, mãe de Shaneihu e liderança da aldeia Yawarani, me disse uma vez que a tentativa de abrir as portas para o diálogo com os *nawas* dessa vez era importante para que a história da colonização não se repetisse e que a violência não chegasse mais da mesma forma às aldeias, como já havia ocorrido em outras épocas.

A presença de indígenas em cerimônias de ayahuasca em eventos e retiros nas grandes cidades já era comum no Peru quando os indígenas adentraram o circuito urbano da ayahuasca no Brasil (COUTINHO; LABATE, 2014). Os Kaxinawa, ou Huni Kuin, foram os primeiros a chegar ao Rio de Janeiro e a São Paulo a partir de 2002. Segundo Coutinho (2011), os jovens Fabiano e Leopardo Yawa Bane, filhos de uma importante liderança conhecedora dos motivos gráficos Huni Kuin e de uma família com bastante tradição no xamanismo, foram muito bem acolhidos nos centros de espiritualidade Nova Era. Coutinho (2011) acompanhou de perto o processo de transposição de um rito Kaxinawa de consumo de ayahuasca das aldeias para as cidades. Segundo ele, os ritos Huni Kuin nas cidades acionam um modelo de comunicação que se baseia em uma forma controlada de reordenar equívocos ou mal-entendidos, conforme propõe Viveiros de Castro (2004), havendo interesses em jogo de ambas as partes. A categoria crucial aqui é o “xamanismo”, como mediador do diálogo entre os indígenas e os participantes dos

rituais nas cidades. É por meio dessa categoria que Coutinho (2011), ao acompanhar o processo de formação do jovem Fernando como pajé nesses rituais, propõe o entendimento mútuo entre uma psicóloga jungiana, organizadora do ritual, e os indígenas em uma interação que produz e mantém discursos, práticas e ritos que se conectam por meio do ritual de ayahuasca em uma cadeia de equívocos e mal-entendidos.

O interesse da classe média urbana pela ayahuasca parece vir ao encontro de movimentos de “mostra de cultura” ou “divulgação da cultura”, bem como afirmação étnica dos povos indígenas do Acre (OLIVEIRA, 2012). Conforme apontam Sáez e Arisi (2013, p. 206), longe de serem inautênticos, esses rituais para turistas, inclusive em suas versões mais comerciais, operam um “padrão tradicional de captura e absorção de elementos externos”, sendo para os indígenas um “instrumento de divulgação” de sua identidade étnica e fortalecimento de suas práticas frente ao Sistema Mundial.

Um circuito aldeia (festivais)/cidades (rituais de *Uni*) do Yawanawá foi traçado por Oliveira (2012) e aponta para o que ela chamou de “rede yawa/nawa” a partir das alianças entre indígenas e brancos. Configuram essa rede: 1) as religiões ayahuasqueiras; 2) grupos neoayahuasqueiros vinculados ao movimento da Nova Era; 3) agremiações neoxamânicas que envolvem grupos indígenas de inspiração norte-americana ou em etnias brasileiras que habitam os centros urbanos. Os Yawanawá, dessa forma, estão inseridos no campo religioso brasileiro da ayahuasca e conectados a várias cidades acreanas e em outros estados e países.

A experiência dos Yawanawá em outros países é vasta, havendo notícias de indígenas das aldeias Mutum, Nova Esperança e Yawarani entre outras em turnês ou comitivas que viajam por vários países fazendo rituais, formando alianças e “mostrando a cultura” indígena fora do país. Segundo Coutinho e Labate (2014), no Brasil, embora inicialmente os movimentos *New Age* e neoxamânico bebesses nas fontes do conhecimento indígena norte-americano, atualmente observa-se a passagem para uma nova etapa em que os indígenas do Acre brasileiro ganham destaque. As cosmologias ameríndias estão cada vez mais entrelaçadas aos usos religiosos e urbanos da ayahuasca no Brasil. Nesse mesmo sentido, os indígenas passam a reivindicar legitimidade e propriedade sobre o uso da ayahuasca como patrimônio imaterial cultural já atribuído às religiões tradicionalmente ayahuasqueiras como Santo Daime e UDV (União do Vegetal). Os discursos sobre o patrimônio imaterial cultural da ayahuasca agora

passam pela questão indígena e assumem outro formato que inclui etnias que habitam nos países da América Latina. Os grupos neoxamânicos e o movimento *New Age*, nesse ínterim, assumiram e assumem um papel central na defesa dos povos originários, da diversidade cultural e das minorias étnicas – principalmente se considerarmos que boa parte dos participantes dos rituais indígenas descendem de religiões ayahuasqueiras com as quais entraram em desconformidade, seja pelo formato religioso cristão do ritual, seja por questão ligadas a outra ordem.

Atualmente os Yawanawá seguem se apresentando em ritual e fazendo cerimônias de *uni* nas cidades. O neoxamanismo e o movimento *New Age* abriram portas para os “usos originários” da ayahuasca, enquanto crescem cada vez mais o número de pessoas que procuram rituais com o chá sem a necessidade de vinculação religiosa. Todo um contexto de novas práticas espiritualistas no Brasil endossam as formas menos estruturadas de religiosidade contemporânea na qual também se inserem os indígenas Yawanawá com as cerimônias de ayahuasca. O problema da regulamentação¹⁷ continua a ser uma interrogação para indígenas e participantes dos rituais, uma vez que a regulamentação nacional está voltada para a ayahuasca e não dispõe sobre as outras medicinas que os Yawanawá e outros povos indígenas utilizam em suas práticas culturais (cf. RESOLUÇÃO CONAD, 2010; LABATE E FEENEY, 2012; MACRAE, 2008).

Novas experiências: turismo como fonte de renda e manutenção do patrimônio cultural e ambiental conquistado pelos indígenas

Se a produção de festivais e a inserção dos indígenas no circuito urbano da ayahuasca são formas eficazes de “divulgação da cultura” por um lado, elas também são duplamente importantes pelo caráter “atrativo” e “convidativo” que exercem sobre os participantes para se “aprofundarem” na experiência com os indígenas na aldeia. Tomar ayahuasca “na floresta”

¹⁷ O CONFEN (Conselho Federal de Entorpecentes) foi criado na época da ditadura militar para deliberar sobre o uso de drogas ilícitas no Brasil e vinculado ao Ministério da Justiça. Posteriormente chamado de CONAD (Conselho Nacional sobre Drogas), foi o órgão em que se deliberou a Resolução 01/2010 em que foi concluído que “há muitas décadas o uso da ayahuasca vem sendo feito, sem que tenha redundado em qualquer prejuízo social conhecido”. Essa resolução foi fruto de um amplo estudo social com acadêmicos das áreas de psicologia, direito, medicina, farmacologia, sociologia, antropologia, além de líderes das religiões brasileiras (NEVES, 2017, p. 15). Entretanto, mesmo no caso da ayahuasca que está regulamentada e reconhecida como manifestação cultural e religiosa pelo Estado, diversos setores ainda promovem campanhas negativas e ataques essa resolução (NEVES, 2017, p. 143).

parece ter uma dimensão completamente diferente daquela dos rituais nos centros urbanos. Desconsiderando as horas de voo (em torno de seis se o turista se localiza no Sudeste brasileiro), de transporte rodoviário (em torno de nove horas de Rio Branco a Tarauacá/São Vicente) e mais quatro a oito horas de barco dependendo da aldeia que irá visitar, a ideia de visitar uma aldeia indígena e beber a medicina indígena na floresta é um atrativo singular que coloca o etnoturismo como atividade em ascensão nas terras indígenas do Acre brasileiro.

Em termos de abertura das terras indígenas para os turistas, os Yawanawás foram os pioneiros. Outras etnias do Acre também oferecem estadias nas aldeias como o caso dos Huni Kuin e Noke Kuin (Katukina). O turismo em terras indígenas, embora tenha sido incentivado como importante meio de desenvolvimento econômico e local (BRASIL, 1973; 2004; 2012a; 2012b), especialmente considerando o desenvolvimento do protagonismo indígenas, só ganhou legislação reguladora em junho de 2015 por meio da Instrução Normativa 3/2015.

O turismo em comunidades originárias não é comum apenas no Brasil, vem sendo desenvolvido também em outros países como Japão, Canadá, Chile, Austrália, Nova Zelândia, Rússia, Nepal, Tanzânia, México, Argentina, Peru, Venezuela e Panamá (JESUS, 2012; LAC, 2005; OLIVEIRA, 2006; PÉREZ GALÁN; ASENSIO, 2012; RYAN; HUYTON, 2002). No Brasil, há atividades turísticas envolvendo várias comunidades como o caso dos Kayapó no Pará e no Mato Grosso; dos Trumai e Wurá no Mato Grosso; dos Marajoaras no Pará; dos Pataxós na Bahia; dos Guarani M'bya em São Paulo, Rio de Janeiro e Paraná; dos Tapeba e Jenipapo-Kanindé no Ceará; dos Kaigang no Paraná, em Santa Catarina e no Rio Grande do Sul; dos Krikati, Gavião, Canela Apaniekra e Canela Ramkokamekra no Maranhão; Apinayé, Krahô e Karajá no Tocantins; dos Terena no Mato Grosso do Sul; dos Potyguara na Paraíba; dos Sateré-Mawé no Amazonas; além dos Huni Kuin e Katukina no Acre (BAGGIO, 2007; CORBARI; BAHL; SOUZA, 2015, 2017; CORBARI; GOMES; BAHL, 2013; GUIMARÃES, 2006; GRÜNEWALD, 2001; JESUS, 2012; LAC, 2005; LACERDA, 2004; LUTOSA, 2012; NEVES, 2012; NUNES, 2006; OLIVEIRA, 2006; SANTOS, 2010). As comunidades desenvolvem atividades turísticas segundo sua vocação. Entretanto, o turismo em terra indígena não é livre de conflitos. Nem sempre a atividade turística é planejada pelos e para os indígenas. O caso dos Jenipapo Kanindé no Ceará é um exemplo peculiar, em que os indígenas lutaram e continuam lutando contra os *mega* projetos privados de desenvolvimento turístico no litoral do Ceará – construção de *Resorts* e Residenciais – financiados por capital internacional e com

apoio institucional do Governo Federal (LUTOSA, 2012). Acionar a identidade e a etnicidade nesses casos é uma estratégia de sobrevivência e de resistência à destruição das práticas e costumes dos povos originários. A homologação das TIs garante proteção constitucional aos indígenas, embora o contexto e os interesses estejam sempre em um jogo de incertezas ao qual os indígenas precisam estar atentos.

De acordo com Chaumeil (2012), o atual *boom* do turismo na Amazônia pode ser posto ao lado de outros que sacudiram a região como o ouro, a coca, a seringa, o caucho e o petróleo. Os Yawanawá, particularmente, têm desenvolvido estratégias de abertura da terra indígena em duas frentes principais: o turismo étnico e o turismo xamânico. Algumas agências formais e grupos informais de viagens turísticas têm se formado em torno do fenômeno que parece crescer na mesma medida em que crescem as parcerias entre indígenas e *nawas* no Brasil e no mundo.

Os grupos de viagens e agências possuem um protocolo bastante estruturado de visita que passa, em geral, pela revisão dos indígenas e por parcerias com cacique e associações das terras indígenas. Muitas são bastante completas com roteiros de retiros, vivências, imersão em festivais indígenas e rotas alternativas, que incluem Chile, Peru e Equador em uma possível expansão dos destinos. Em geral, essas agências atuam principalmente pelas redes sociais divulgando as fotos das aldeias e formando grupos de viagem relativamente coesos no interesse pela experiência na floresta.

Iniciativas mais recentes envolvem diretamente os saberes xamânicos dos indígenas. A busca por retiros nas aldeias tem crescido diante da abertura que proporcionaram os Yawanawá. Grupos de turistas de vários lugares do mundo vão às aldeias conhecer e “experienciar” a cultura indígena, muitas vezes com um olhar laboratorial. Há um risco de que o turismo nas aldeias se torne uma indústria perigosa para os indígenas. Entretanto, nas atuais condições dos Yawanawá frente ao cenário de incertezas na política nacional de lida com os indígenas, a autonomia econômica e o desenvolvimento de atividades na terra indígena são considerados, neste trabalho, uma aposta que faz frente a uma potencial invasão do garimpo e da grande pecuária que se aproxima cada vez mais das TIs do Rio Gregório.

Os turistas chegam por várias vias. Uma delas é o contato com os indígenas que saem do país para ofertar rituais urbanos em outros países. Após os rituais, são trocados contatos e geralmente

a comitiva faz várias parcerias que se prontificam a visitar a aldeia e, se houver sorte, nelas desenvolver projetos, investindo em infraestrutura para a construção de casas para retiro dos turistas, *shuhu*¹⁸s de convívio coletivo, cozinhas, banheiros etc. Outra via pela qual os turistas embarcam para a aventura na floresta amazônica são os vários perfis no aplicativo Instagram, nos quais as agências expõem fotos geralmente obtidas junto a parceiros profissionais dos indígenas que não apenas fotografam as aldeias durante as festas e festivais, mas produzem documentários e vídeos da vida cotidiana dos indígenas. O perfil do Instagram dos indígenas também é meio de contato e comunicação com as aldeias. Em 2019, foi instalada uma rede wi-fi na aldeia Yawarani, por meio da qual Shaneihu e sua família mantêm contato com seus parceiros. Alguns indígenas parecem próximos a embarcar na recente carreira de *digital influencer* propiciada pelas redes sociais. Contando com algo entre mil e dois mil seguidores nas redes, os indígenas acessam pessoas ao redor do mundo com facilidade e promovem uma ampla divulgação de seus conhecimentos na aldeia.

A forma mais comum de entrada nas aldeias, há poucos anos, era por meio do festival. Entretanto, esse cenário é atualizado a cada momento com os indígenas se conectando a profissionais das redes sociais que encampam o projeto de “divulgação da cultura” dos Yawanawá e contribuem ativamente com a produção audiovisual para as redes sociais. O público nacional que visita as aldeias segue os mesmos ritos de entrada que os estrangeiros: primeiro acessam os indígenas ou as agências parceiras; depois, pedem autorização ao cacique da aldeia e, só então, após a negociação dos termos, adentram a terra indígena.

O etnoturismo na aldeia Yawarani assume uma forma próxima a um turismo colaborativo no qual os turistas são diariamente convidados a participar das atividades cotidianas da aldeia. Segundo as palavras de Shaneihu, a visita à aldeia deve ser voltada para o trabalho coletivo e para o aprendizado dos benefícios da vida em comunidade. A proposta do líder da aldeia Yawarani se volta para o fortalecimento de valores como a coletividade, o trabalho, a família, a simplicidade, a proteção da natureza e a oração. Em vários momentos, os indígenas retomam esses valores para conduzir os turistas a uma abordagem menos laboratorial e mais envolvida com o cotidiano dos indígenas. Muitos turistas são convidados a trabalhar, carregar madeiras,

¹⁸ *Shuhu* é um termo utilizado para designar uma espécie de centro comunitário que pode ser no centro da aldeia ou em locais específicos para convívio comum entre as famílias e visitantes ou para realização de rituais.

construir casas, pescar e caçar com os indígenas. Outros ficam mais reclusos nas casas de retiro, embora os indígenas claramente valorizem o apoio dos turistas nas atividades cotidianas da aldeia. Segundo Shaneihu, o turismo como atividade colaborativa com os indígenas evita que os turistas fiquem o dia todo envolvidos com a medicina dos indígenas e “fiquem passando rapé o dia todo”. A visão do líder sobre essa questão parece envolver uma reflexão cuidadosa sobre a exploração dos saberes indígenas e dos problemas relacionados ao mau uso das medicinas pelos *nawas*.

Por outro lado, o turismo xamânico vem sendo pensado e construído na aldeia Yawarani por meio da promoção de retiros terapêuticos na floresta orientados principalmente por Nani Yawanawá, pai adotivo de Shaneihu e autoridade espiritual da aldeia. Nani reforça que sua intenção é construir um espaço para que as pessoas possam vir e ficar meses na aldeia, fazer dietas dos Yawanawá e/ou tratamentos espirituais com os indígenas. Nani, uma pessoa muito respeitada em toda a TI por seu conhecimento dos saberes Yawanawá, é também um incentivador da interação dos indígenas com os *nawas*, uma vez que, segundo ele, os *nawas* trazem vida nova para as aldeias e ajudam os indígenas a tomarem uma atitude mais proativa em relação à aldeia, a construírem, resgatarem e fortalecerem os saberes tradicionais, e aprenderem coisas novas sem perder a identidade indígena.

Área do estudo e contexto da pesquisa

A Terra Indígena do Rio Gregório, a primeira terra indígena a ser demarcada no estado do Acre, no Brasil, está situada no município de Tarauacá. Tradicionalmente ocupada pelos povos Yawanawá e seus parentes Katukina-Pano, esta área foi demarcada em 1983 e homologada em 1991. A área inicial da demarcação, de 92.859 hectares em 1991, foi revista e ampliada em 2007 para 187.400 hectares. Segundo o censo mais recente, contaria com 560 habitantes no total.



Figura 2 - Localização da Terra Indígena Rio Gregório

Fonte - Imagem retirada do site Google Maps. Adaptado pelo autor.

Entretanto, segundo os próprios indígenas, a população é de cerca de 1.200 habitantes Yawanawá espalhados nos assentamentos constituídos por uma ou várias casas ao longo das margens do rio Gregório e na sua principal aldeia, a aldeia Nova Esperança, fundada em 1992.



Figura 3 - Casas na entrada da aldeia Nova Esperança

Fonte - Acervo do autor.

Os dados que constam nas fontes de pesquisa Terras indígenas no Brasil (2017) e Instituto socioambiental (2017) dizem respeito ao censo realizado 2010 pelo IBGE e em 2013 pelo Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena (SIASI). Como os dados estão desatualizados e o crescimento populacional dos Yawanawá aumentou muito após a década

1970, adotou-se o número de indivíduos oferecido pelos Yawanawás. Os quadros 1 e 2, assim como a figura 3, são informações obtidas no site Terras Indígenas no Brasil criado pelo Programa de Monitoramento de Área Protegidas do Instituto Socioambiental (ISA) para dar visibilidade e transparência aos processos jurídicos, demográficos, projetos governamentais, caracterização ambiental e empreendimentos nas Terras Indígenas e Unidades de Conservação no Brasil (MONITORAMENTO DE ÁREAS PROTEGIDAS, 2017).

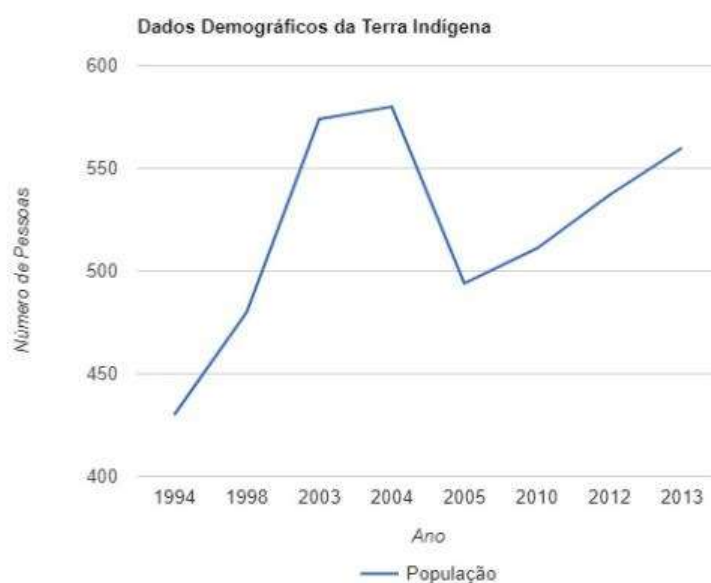


Figura 4 - Dados Demográficos da Terra Indígena Rio Gregório

Fonte - Terras indígenas no Brasil (2017).

A etnia Yawanawá, como outros grupos do tronco linguístico Pano, é resultante de uma longa dinâmica de guerras, alianças e migrações tendo estabelecido os primeiros contatos com o homem branco na virada do Século XX. Desde a década de 1980 quando expulsaram os missionários das Novas Tribos do Brasil, têm desenvolvido um resgate “cultural”, com o consumo das bebidas tradicionalmente utilizadas pela população, como a ayahuasca, e a execução das danças rituais antes proibidas pelos missionários. A forma de expressão dos indígenas e a própria utilização do termo “resgate cultural” sugere que existe uma atenção para o contato com os *nawas* e uma resistência à imposição de determinadas crenças e práticas a que essa população foi exposta durante o século XX.

Quadro 2 - Histórico Jurídico da Terra Indígena Rio Gregório

Document o	Estágio	Númer o	Data	Publicaçã o
Decreto	DECLARADA.	89.257	28/12/198 3	29/12/198 3
Decreto	HOMOLOGADA. REG CRI E SPU.	281	29/10/199 1	30/10/199 1
Portaria	HOMOLOGADA. REG CRI E SPU.	1.358	29/10/200 4	01/11/200 4
Despacho	IDENTIFICADA/APROVADA/FUNAI. SUJEITA A CONTESTAC.	31	31/03/200 6	03/04/200 6
Portaria	DECLARADA.	1.388	14/08/200 7	15/08/200 7
Outros	DECLARADA. EM DEM.	jan/07	19/10/200 7	20/10/200 7
Contrato	DECLARADA. EM DEM.	256	31/12/200 7	21/01/200 8
Resolução	DECLARADA. EM DEM.	228	07/11/201 2	08/11/200 8
Portaria	DECLARADA. EM DEM.	412	27/04/200 9	28/04/200 9
Portaria	DECLARADA. EM DEM.	948	29/09/201 5	30/09/201 5
Portaria	DECLARADA. EM DEM.	1.046	27/10/201 5	28/10/201 5

Fonte - Terras Indígenas no Brasil (2017).

Segundo dados do Instituto Socioambiental, a implantação de um posto de saúde na aldeia, nos primeiros anos da década de 1990, e a formação de vários agentes de saúde pela FUNAI e pela CPI/Acre, o número de mortes por doenças como a malária, pneumonia, coqueluche e sarampo reduziu consideravelmente, o que possibilitou um crescimento da população a partir de 1988. Os Yawanawá se orgulham de ter conquistado o direito à educação escolar diferenciada e à

formação de professores também diferenciada, no sentido de revitalizar os conhecimentos tradicionais e manter viva a memória ancestral do povo Yawanawá. E consideram como missão das aldeias manter o povo unido, em harmonia, forte cultural e espiritualmente, além de assegurar a ordem e o respeito entre as famílias e alimentos em quantidade suficiente para todos (QUEM SOMOS, 2016).



Figura 5 - Escola indígena construída em Nova Esperança

Fonte - Acervo do autor.

Há, no total, oito aldeias em que se distribuem os Yawanawá, além de algumas colocações na Terra Indígena Rio Gregório e famílias em municípios vizinhos como Tarauacá, Feijó, Sena Madureira, Cruzeiro do Sul e Rio Branco. As aldeias ao longo do Rio Gregório são: Matrinxã, em seguida Amparo e Yawarani (a mais recente aldeia construída); depois há a aldeia Sete Estrelas, onde habitam alguns Katukinas. Depois, há a aldeia Tibúrcio e o Escondido, seguidas das aldeias maiores Mutum e Nova Esperança. As oito aldeias se alinham às lideranças das duas aldeias maiores, Mutum e Nova Esperança. A aldeia Nova Esperança, onde acontece o Festival Yawanawá, conta com mais da metade da população da Terra Indígena e é comandada pelo cacique Biraci Brasil Nixiwaka Yawanawá (SOUZA, 2013).

Os caciques das duas principais aldeias são responsáveis pela articulação das políticas internas e pelas relações exteriores da população Yawanawá, sendo esta última uma característica marcante dos líderes ao longo da história local. Segundo Erikson (1994, p. 251), “a política externa sempre constituiu (...) um domínio crítico na área pano, em que sempre se cultivou a

arte de conviver com estrangeiros”. Nesse sentido, os caciques estabelecem relações e parcerias comerciais tanto com o governo local, do Acre, quanto com empresas privadas. As organizações e associações presentes na TI medeiam essas parcerias (SOUZA, 2013).

Os Yawanawá, após várias tentativas frustradas, como o cultivo de castanhas do Pará, e um projeto fracassado da FUNAI para convertê-los em madeiros, começaram a cultivar o urucum, usado como matéria-prima nas pinturas corporais para vendê-los secos e processados para a empresa AVEDA, de produtos cosméticos. Além disso, envolveram-se em outros “projetos” com a empresa brasileira Couro Vegetal Amazônia S. A. e com a francesa Hermés para a produção de lâminas de couro vegetal utilizadas em agendas, chapéus, bolsas etc. Os resultados das parcerias são positivos, apesar de alguns inconvenientes iniciais, quando não conheciam o modo de processamento do urucum, por exemplo. As remessas de dinheiro foram recebidas pela OAEYRG (Organização dos Agricultores e Extrativistas Yawanawá do Rio Gregório) considerando as prioridades da população e evitando intermediários que possam interferir nas decisões do grupo (NAVEIRA, 1999).

QUALIFICAÇÃO DO PRINCIPAL PROBLEMA A SER ABORDADO

Meu objetivo inicial neste trabalho era investigar a construção do Festival Yawanawá como um processo social permeado de redes, associações e parcerias que possibilitam aos indígenas a produção de um evento protagonizado por eles mesmos em que a cultura era a principal moeda de troca. Entretanto, como parece ser comum em etnografias, o convívio com os indígenas e as imersões na aldeia me fizeram colocar de lado essa proposta inicial e adentrar um novo campo de discussão – o turismo como atividade econômica e de produção social da cultura yawanawá.

Quando me refiro à produção social da cultura, tomo como base para reflexão a noção de cultura como traços ou sinais diacríticos da etnicidade de um povo que estão em constante interação com o meio e em constante mutação. A ideia de cultura que mais se aproxima da que pretendo abordar nesse estudo é a noção de “cultura” Yawanawá que está no estudo de Ohnuki-Tierney (2010) em que a experiência japonesa ilustra como a cultura está sempre em movimento, reproduzindo a si mesma, mesmo quando se desintegra no “núcleo” e se transforma, em um curso constante e fluido. Para os próprios Yawanawás, o termo “cultura” é tomado como uma categoria metadiscursiva que evoca os elementos da etnicidade para afirmar a identidade

indígena e se referir às práticas coletivas da etnia, sendo utilizado para se referir às danças, ao estilo de vida e aos costumes.

Sobre esta apropriação do termo cultura pelos Yawanawá, cabe uma menção ao ensaio “Cultura com aspas” de Manuela Carneiro da Cunha (2017) que versa sobre adoção dessas categorias ocidentais pelos povos tradicionais e as reivindicações que elas possibilitam a esses povos no estado contemporâneo das lutas indigenistas por direitos de propriedade privada e intelectual sobre os traços ou sinais da cultura. Cunha (2017) destaca a importância e a complexidade de tais apropriações, como a da categoria “cultura”, produzida como um metadiscurso reflexivo sobre a cultura pelos povos indígenas que, ao mesmo tempo em que pode ser utilizado como arma e recurso para afirmar identidade, dignidade e poder desses povos em relação aos Estados nacionais ou a comunidade internacional, pode também prendê-los a essa distinção étnica que tem efeito coletivizador e homogeneizador das etnias.

A tese que passei a sustentar durante o período de imersão junto aos Yawanawá e nas minhas reflexões sobre o trabalho é que o turismo na terra indígena do Rio Gregório, principalmente na forma do etnoturismo e do turismo xamânico, evoca, para além da atividade econômica, um potencial de transformação social que dinamiza a cultura yawanawá e produz todo um novo conjunto de categorias intercambiáveis entre indígenas e *nawas* que possibilitam o entendimento mútuo e a formação de um novo “mundo” (no sentido de Stengers, 2005) gerado “na” e “para” a interação entre *nawas* e indígenas.

Já se sabe que o turismo é um processo social que dinamiza as transformações culturais. Entretanto, argumento que o turismo, nas formas particulares como os indígenas o oferecem, não apenas dinamiza a transformação cultural, mas também aciona a capacidade de entendimento entre os diferentes e proporciona aos Yawanawá o aprendizado de “operações de gerenciamento da etnicidade” que garantem aos indígenas a manutenção de suas práticas sob custódia controlada da etnia – o que é desejável e indispensável para a construção da autonomia indígena em uma perspectiva de etnodesenvolvimento – ao mesmo tempo em que insere os indígenas como atores políticos altamente capazes de comunicar suas demandas a um novo conjunto de ouvintes, seja em redes sociais ou por meio das alianças e visitas aos centros urbanos.

O turismo, enquanto atividade econômica, política e espiritual (turismo xamânico) dos indígenas, mobiliza a interação direta com os *nawas* e alimenta a composição de um novo mundo que emerge nas relações entre Yawanawás e *nawas*. Um mundo que sustenta uma configuração intercosmológica baseada nos mal-entendidos, na equivocação controlada, de categorias como “xamanismo”, “espiritualidade”, “natureza”, “floresta” entre outras, de forma que são produzidas novas maneiras de existências tanto para indígenas, frente aos desafios da contemporaneidade, quanto para os *nawas*, que se inserem na interação com os indígenas nas aldeias e fora delas.

A presença dos indígenas nas redes sociais e como influenciadores digitais em ampla escala mundial desafia a existência indígena a absorver uma ampla gama de categorias, sem as quais não seria possível abarcar a comunicação virtual, e a utilizá-las como mediadores em seus discursos para os *nawas*. Ao mesmo tempo, os *nawas* interessados na experiência nas aldeias adentram um mundo de sentidos desconhecidos em que os entendimentos sobre o que são “espíritos”, “xamãs”, “guardiões da floresta” também são reconfigurados e apresentam novos desafios para uma convivência real e simétrica com os povos indígenas.

Esse mundo novo, que nasce “na relação”, é configurado como uma rede de conexões, alianças, parcerias e acessos que são de interesse mútuo entre indígenas e *nawas*; é um mundo que sustenta viva a posição política dos indígenas no diálogo sobre a Amazônia, sobre o uso das terras indígenas e a importância da floresta no debate sobre as condições atuais do planeta.

Tal proposta é justificada pela necessidade identificada por Bruno Latour e seus seguidores de reconstruir a composição do social diante da quantidade de hibridismos desconsiderados no registro da modernidade, no âmbito das Ciências Sociais. A abordagem de Latour (2012), que esta pesquisa endossa, retoma a microsociologia de Gabriel Tarde e Harold Garfinkel para redefinir a noção de social remontando a seu significado primitivo na forma de uma composição que reúne elementos heterogêneos em uma dada circunstância.

Considerar a noção de “sociedade” e de “social” como conceitos estáveis implica um fechamento à emergência de novos elementos que poderiam fazer parte dessa composição, conforme argumenta Latour (2012). Para captar os híbridos e entidades que se multiplicam gerando novas possibilidades de agregados desconsiderados pelo registro da modernidade,

Latour (2012) sugere descartar o termo “sociedade” e retomar o termo coletivo. A proposta do autor visa desdobrar as controvérsias sobre o mundo social de forma a rastrear os vínculos, dar conta das inovações que se proliferam e reagregar o social em coletivos que contemplem essas novas possibilidades de existência.

O festival, a emergência do turismo étnico e xamânico na Terra Indígena do Rio Gregório e a celebração de rituais indígenas em um circuito de práticas espirituais xamânicas em cidades no Brasil e no exterior contam com uma controversa relação entre a continuidade da cultura yawanawá e o gerenciamento dos sinais diacríticos da etnia, isto é, da etnicidade dos Yawanawá. As atividades diversas como danças antigas, dança do mariri, histórias e brincadeiras, cerimônias de cura espiritual pela ingestão da bebida ayhauasca no ritual do Uni e o sopro do rapé de tabaco enfrentam um campo novo de embate tanto legislativo (pela falta de legislação quanto ao uso das substâncias medicinais indígenas) quanto semântico, em que os sentidos são ajustados nas interações com os participantes e colocados sob novos usos.

Para investigar esses elementos de discussão da tese, a pesquisa se dividiu em cinco ramificações:

- i) investigar o turismo étnico e xamânico na Terra Indígena do Rio Gregório e seus desdobramentos no contexto das novas práticas espirituais no Brasil;
- ii) investigar as conexões e redes que possibilitam a consolidação do turismo na Terra Indígena do Rio Gregório;
- iii) compreender os processos de realização de cerimônias e rituais indígenas no circuito urbano da ayahuasca;
- iv) investigar o consumo das medicinas tradicionais indígenas dos Yawanawás (ayahuasca, kambô e rapé) nas cidades;
- v) compreender como os indígenas Yawanawá gerenciam sua etnicidade frente aos desafios colocados pelo novo contexto de interações.

O interesse desta pesquisa partiu de questionamentos que têm sido feitos tanto pela área da Antropologia quanto pelas áreas do Turismo e da Administração. Nesse sentido, trata-se de uma proposta interdisciplinar. Nos planos de uma discussão epistemológica e ontológica, as bases do estudo caminham tanto para um diálogo com os antropólogos, especialmente Viveiros de

Castro (1996; 2004; 2015) e Cayon (2013), tanto quanto com filósofos, como Latour (1994; 2012; 2013) e Dussel (1977). Como ressalta Cayon (2013), os antropólogos vêm discutindo há muito tempo uma possibilidade de um diálogo em pé de igualdade com os modos de pensar e viver diferentes dos ocidentais. Tanto a Antropologia simétrica de Latour (1994) quanto a Antropologia reversa de Kirsch (2006) e a Antropologia ecumênica de Ramos (2011) ressaltam a necessidade de usar os mesmos procedimentos analíticos para estudar coletivos “modernos” e “não modernos” (ou extramodernos, cf. Viveiros de Castro).

No eixo ontológico, destaca-se, neste estudo, que tanto Viveiros de Castro (1996; 2004; 2015) quanto Latour (1994; 2012) se opõem à forma convencional de se abordar a separação natureza/cultura. O entendimento da relação natureza/cultura como planos simétricos coloca a possibilidade de se pensar em um texto etnográfico que figura como inclusão ontológica de formas de ser e estar Yawanawá na dinâmica de um debate que necessita ser feito nas Ciências Sociais – o da continuidade dos modos de existência indígenas diante da expansão do sistema mundial. A possibilidade do “outro”, enquanto uma operação de distanciamento da totalidade do conhecido e das expressões predativas que ela produz, é discutida com base na filosofia de Dussel (1977) e na definição de extrativismo ontológico de Grosfoguel (2016).

A capacidade criativa diante da aproximação/contato com o Ocidente que recoloca a questão da transformação das práticas e costumes dos povos indígenas também é discutida neste trabalho a partir da noção de indigenização da modernidade de Sahlins (1997a; 1997b) ressaltando as diferentes formas com que os próprios coletivos indígenas e de povos tradicionais têm se apropriado do termo “cultura” para fazer frente à dominação colonialista e acionado diferenças identitárias como formas criativas de retomar o controle sobre o próprio destino. Corroborando Sahlins, trazem-se também os estudos dos antropólogos brasileiros Rodrigo de Azeredo Grünwald (2001) e Cesar Gordon (2006) como fontes para esta pesquisa.

A originalidade do estudo em uma área acarreta um processo de desvendamento e construção de possibilidades para olhar o objeto e os sujeitos sob uma perspectiva inovadora. Mesmo os casos mais particulares e supostamente insignificantes possibilitam a reflexividade do pesquisador e aprimoram sua capacidade de reconstruir o objeto de um ângulo imprevisto.

O problema que esta pesquisa estruturou foi: quais são as conexões, partilhas e práticas sociais associadas ao turismo na aldeia Yawarani na terra indígena do Rio Gregório? Este problema de pesquisa configurou o objetivo central deste trabalho, de identificar as conexões, as partilhas e as práticas sociais associadas ao turismo na aldeia Yawarani na terra indígena do Rio Gregório.

Para responder essa questão, foi feita uma pesquisa etnográfica (que será propriamente discutida no tópico *aspectos metodológicos*), organizada no sentido de remontar um cosmograma que compreenda as conexões, desvios, composições e traduções feitas na composição social do mundo que surge na interação entre os atores. O material coletado e construído observou os critérios oferecidos pela Teoria Ator-Rede de Bruno Latour.

CAPÍTULO 2 – CONSTRUINDO MEU CAMINHO COMO PESQUISADOR

ASPECTOS TEÓRICOS

Neste capítulo, retomo os principais autores que compõem minha base de entendimento sobre turismo na terra indígena. Nos dois primeiros tópicos, faço uma retomada breve da Teoria Ator-Rede (TAR) de Bruno Latour que inspira minha etnografia. A construção de redes a partir das relações entre Yawanawá e os *nawas* já foi pensada no trabalho de Oliveira (2012), o qual tomo como referência para refletir especialmente sobre as conexões e encadeamentos gerados pelos festivais, festas e rituais indígenas na aldeia e fora delas. A etnografia de Oliveira (2012) e sua reconstrução da rede *yawa-nawa* me permitem avançar para o fenômeno do turismo na terra indígena tendo como base uma construção anterior de relações pensada na dinâmica entre atores como neoxamãs, participantes de rituais urbanos, entusiastas do movimento da Nova Era e indígenas. A dimensão dos não humanos, entretanto, fica mais evidente com a proposta *cosmopolítica* de Isabelle Stengers, a qual me inspira a pensar a composição dos mundos insurgentes na relação entre indígenas e *nawas*, e para a qual proponho um estudo por meio dos cosmogramas desenvolvidos por Latour para o motivo teórico-prático da reconstrução dos cosmos. Minha proposta teórico-metodológica é fundada no pensamento latouriano de composição do social pela observação das associações que o constituem em momentos específicos de sua existência.

Na busca por balizar meu entendimento sobre o turismo xamânico e do turismo na terra indígena, organizei mais dois tópicos em que discorro sobre possíveis entendimentos do turismo a partir de autores tanto da área do Turismo como da Antropologia. No primeiro tópico de discussão do turismo em terras indígenas, coloco-me ao lado dos autores que o pensam como possibilidade e potência para o etnodesenvolvimento. Retomo em parte a trajetória dos Yawanawá no desenvolvimento do turismo e o âmbito institucional-legal recentemente aprimorado pela FUNAI com a IN 3 de 2015. Ainda no tópico sobre turismo em terras indígenas, abro um subtópico para localizar a discussão do turismo nas aldeias sob dois referenciais que considero determinantes para pensar a interlocução entre mundos indígenas e mundos dos *nawas*: a indigenização da modernidade de Sahlins (1999a; 1999b) e a dinâmica cultural gerada nas tensões entre *invenção/tradição, autêntico/aculturado, tradicional/moderno*

que tem como base o pensamento de Roy Wagner, mas que foram discutidas neste trabalho a partir da etnografia de Rodrigo Grunewald (2001) com os Pataxó do litoral sul da Bahia.

No último tópico desta seção, abro a discussão propriamente do turismo xamânico como possibilidade de encontro e recurso de tradução/mediação de interesses indígenas e dos *nawas*. A ayahuasca/*Uni* assume aqui um papel central, e, por isso, retomo a literatura científica desenvolvida sobre a bebida até o momento. Os estudos sobre a ayahuasca cresceram bastante após a década de 1990 com o interesse farmacológico sobre a bebida, principalmente nos Estados Unidos. Minha leitura sobre a bebida, entretanto, se associa mais à literatura antropológica norteadada principalmente pelos trabalhos de Beatriz Labate no Brasil. A vivência dos Yawanawá com a bebida é extensa – bem como de outras etnias *pano* – e se difere, em geral, das experiências das religiões tradicionais ayahuasqueiras como o Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal. Entretanto, as associações entre os indígenas e essas religiões são determinantes para o movimento de “resgate cultural” empreendido a partir da década de 1980. O contato das lideranças indígenas com os ayahuasqueiros locais, seringueiros e sertanistas abre espaço para a retomada, fortalecimento e valorização das práticas indígenas. Nesse sentido, a ayahuasca, os indígenas e as religiões ayahuasqueiras, que, num segundo momento, abrirão portas para o contato com as religiões neoayahuasqueiras e os atores da Nova Era, formam entrelaçamentos significativos para o desenvolvimento do turismo nas terras indígenas. É praticamente impossível falar de turismo em terras *pano* sem mencionar a ayahuasca.

Nesse sentido, minha proposta para essa seção é uma aproximação com os discursos científicos e institucional-legais sobre esses temas.

Conexões, práticas sociais e partilhas na Teoria Ator-Rede

Latour (2012) retoma Gabriel Tarde e Harold Garfinkel para redefinir a noção de social remontando a seu significado primitivo, na forma de uma composição que reúne elementos heterogêneos em uma dada circunstância. Latour (2012) — assim como Strathern (2014) no ensaio *o conceito de sociedade está teoricamente obsoleto?* — se pergunta sobre a validade do conceito de sociedade e o que se entende por “social”. O que se diz quando remetemos ao “contexto social”, a explicação dos fatos e, mais ainda, quando usamos – muito eficientemente – a “dimensão social” como alusão àquilo que fazemos “em sociedade” e que explica desde “o

que fazemos aqui” até o “porquê nunca vamos mudar”. Latour (2012, p. 18) argumenta que já não é mais possível “precisar os ingredientes que entram na composição do domínio social” e partilha da crítica de Strathern (2014) sobre os usos do termo “social”, que remetem corriqueiramente a uma abstração constituída por certa estabilidade e homogeneidade capaz de funcionar de forma antitética em relação a entidades conceituais semelhantes, como a “sociedade” versus a “economia”, o “mundo material” e a “natureza”. A noção de sociedade se tornou um conceito retórico que perdeu a capacidade de rastrear as conexões que compõem o social.

Se a noção de “sociedade” e de “social” como conceitos estáveis implica um fechamento à emergência de novos elementos que poderiam fazer parte dessa composição, Latour (2012) descarta o termo “sociedade” e retoma o termo coletivo para dar conta das inovações que proliferam, seres híbridos e entidades que se multiplicam gerando novas possibilidades de agregados. A proposta do autor se torna, portanto, desdobrar as controvérsias sobre o mundo social de forma a rastrear os vínculos e reagregar o social em um coletivo. Latour oferece uma abordagem para “o mundo social a que estamos acostumados”, embora a possibilidade de incluir agenciamentos não humanos abra espaços para novos desenhos do social por meio de inúmeras entidades não antes consideradas no social e que agora podem se tornar participantes, uma vez que o rastreamento da partilha de um mundo comum, ou dos coletivos, passa por elas.

A partir daí, Latour (2012) propõe um programa de pesquisa que está mais interessado no desdobramento de controvérsias e nos modos como os agregados reunidos até hoje se conectam uns com os outros do que na tarefa de definir e ordenar o social. Segundo ele, apenas rastreando as conexões, é possível reagregar o social. Partindo de perguntas como: de que é feito o social? O que age quando estamos agindo? A que tipo de associações pertencemos? Latour engendra a TAR mais como um método do que uma abordagem teórica, embora toda a abordagem esteja meticulosamente fundamentada. Por isso, podemos entendê-la não como uma teoria social, mas como uma teoria sobre como estudar o social; na linguagem do próprio autor, como desdobrar controvérsias sobre o mundo em que vivemos.

Latour (2012) propõe que as conexões visíveis do social sejam desdobradas a partir de uma série de incertezas que devem investigadas. As conexões sempre deixam pistas, a começar pela própria constituição dos grupos sociais, que, para Latour (2012), não são estáveis. A noção de

grupos sociais estabelecidos, como a própria noção de sociedade, deve ser abandonada como um ponto de partida incontroverso na pesquisa social. Enquanto a maioria dos sociólogos e estudantes das organizações começaria a pesquisa determinando os tipos de agrupamentos a que se limitará, sob a justificativa de definir o seu objeto, Latour (2012) propõe que a primeira controvérsia que devemos nos ater em uma pesquisa social é justamente acerca dos agrupamentos a que alguém pertence, incluindo o próprio cientista social. Para ele, os grupos não são coesos, o que exige um constante rastreamento de suas fronteiras. Se os grupos são constantemente formados e reformados, estudá-los por meio da TAR é registrar as associações momentâneas em que se constituem. A descrição minuciosa do que faz parte das associações é o que comporá o social no momento do estudo.

Delinear grupos na TAR está sempre ligado à performance de porta-vozes que falam pela existência do grupo definindo quem são, o que foram e o que deveriam ser esses grupos. Nesse sentido, os grupos não são coisas silenciosas, “mas o produto provisório de um rumor constante feito por milhões de vozes sobre o que vem a ser o grupo e quem pertence a ele” (LATOUR, 2012, p. 55). Para a TAR, parar de fazer e refazer grupos é parar de ter grupos, uma vez que a definição de grupos é performativa. Não há “forças sociais” fluindo que mantêm os grupos estáveis e coesos, não há uma reserva de vínculos ou um grupo por onde começar. Por isso, as conexões são fundamentais, e, dada a dinâmica com que se formam e se dissolvem, registrá-las é o meio para capturar o social. Não são os grupos que devem ser estudados, portanto, mas a forma como eles se formam e se dissolvem.

Ainda dentro da primeira fonte de incerteza — a formação de grupos —, Latour (2012) distingue a noção de *intermediários* e *mediadores* como conceitos importantes para quem deseja adentrar os desdobramentos do social em todas as suas fontes de incerteza. Para Latour (2012), se encaramos os meios de produção do social como *intermediários*, estamos considerando aquilo que transporta significados ou forças sem transformá-las, enquanto os *mediadores* transformam, traduzem, modificam e distorcem os significados e elementos que veiculam. A diferença para ele reside na forma como consideramos as agências que os agrupamentos — e também o que serão chamados atores na segunda fonte de incertezas — revelam. Se vistos como *intermediários*, os atores e agrupamentos são reduzidos a meros informantes para os sociólogos, instrumentos para a ciência social à qual eles não estão ligados. Enquanto *mediadores* traduzem e transformam os significados à sua maneira, o que é

interessante para o pesquisador de associações, uma vez que na TAR são os próprios atores que definem a si mesmos, e é exatamente essa possibilidade que a torna um meio de equiparar pesquisador e atores. Um princípio interessante para quem deseja estudar um universo de significados distinto do seu — como o meu caso, nesta pesquisa. Na Teoria Ator-Rede, não cabe ao pesquisador determinar forças sociais, estruturas e explicações que posicionam os atores a despeito de sua própria vontade, mas apenas estudar lado a lado com eles os vínculos que traçam, as associações que fazem, o “social” de que verdadeiramente partilham.

A segunda fonte de incerteza diz respeito à ação assumida. Quando agimos, quem mais age? Somos movidos por forças sociais estranhas? Quantos agentes se apresentam? Latour (2012) parte dessas perguntas para postular uma ação que deve ser encarada como um nó, um emaranhado de vários e surpreendentes conjuntos de funções que só podem ser desembaraçados aos poucos. É na expressão Ator-Rede que Latour define esse agente embaraçado a outros agentes que dá nome a TAR. E é justamente nessa segunda fonte de incerteza que podemos fazer uma interface maior com as práticas sociais.

Para Latour (2012), a ação não pode ser produto de um sistema de disposições duráveis, mesmo que numa relação dialética. Isso porque, para ele, ainda que a ação tenha uma dimensão coletiva — a ação é assumida no sentido de que um ator nunca está sozinho ao atuar sempre age “com” outros —, há uma diferença imensa entre a ação ser assumida e ser produto de uma força social que passa a agir. O que significa que o ator-rede não é a fonte de um ato, mas “o alvo móvel de um amplo conjunto de entidades que enxameiam em sua direção” (LATOUR, 2012, p. 75). A ação é sempre tomada de empréstimo, sugerida, influenciada, trazida, deslocada. Por isso, não cabe tentar explicar “de onde ela vem”, quais forças sociais ou cálculos estratégicos que a orientam, mas permanecer com a incerteza sobre as associações que a tornam possível à custa de a sobrepormos com a ideia de que, como cientistas sociais, conhecemos as forças que obrigam os atores a agir a despeito de sua vontade. É uma tarefa que exige esforço e que leva a sério o vocábulo “rede” associado ao ator radicado na teoria latouriana. A ação deve permanecer como fonte de incerteza para que possamos traçar a rede que leva até ela, rede que constitui o social em movimento, o fio de Ariadne das histórias em que nos envolvemos. Latour, claramente, busca escapar tanto do construtivismo social quanto da rigidez de uma sociologia tendencialmente estruturalista, como a de Bourdieu (BACHUR, 2016), o que leva o autor a fugir do que vem sendo ensinado nas Ciências Sociais como “explicação social” que presume

que os atores possuem uma linguagem enquanto os cientistas sociais uma *metalinguagem* na qual a primeira está inserida, para recair sobre uma descrição minuciosa das conexões que levam a ação e entre as ações. Para ele, à tarefa da TAR basta uma *infralinguagem* aos pesquisadores sociais, já que os atores é que definem, com a sua própria *metalinguagem*, o que são e o que estão fazendo. A busca da ação na TAR parte para um relato relacional com os atores que estuda.

Latour (2012) sugere que o pesquisador da TAR acompanhe o modo como os atores abonam e desabonam uma ação nos relatos sobre aquilo que os leva a agir. Mencionar uma ação no trabalho de pesquisa, portanto, significa apresentar como recurso um relato sobre ela, de forma que torne possível rastreá-la pelos sinais, provas e traços observáveis. Ele justifica que a presença do social deve ser constantemente atestada com demonstrações/descrições, e não postulada. Postular uma evidência de forças invisíveis que manipulam o “social”, para Latour, é mais uma teoria da conspiração do que uma teoria social. E respondendo aos questionamentos das sociologias críticas quanto ao “que foi feito do poder e da dominação?”, Latour (2012, p. 98) afirma:

Por isso é tão importante sustentar que o poder, como a sociedade, constitui o resultado final de um processo e não um reservatório, um estoque ou um capital capaz de fornecer automaticamente uma explicação. Dominação e poder precisam ser produzidos, feitos, compostos. Não há como negar que as assimetrias existem; mas de onde vem e de que são constituídas?

A discussão de uma nova maneira de se fazer política em Ciências Sociais percorre todo o texto de Latour (2012), embora o apelo maior seja em relação à oposição às “explicações sociais” dadas, a noções prontas sobre o social e a sociedade, que ele pretende desdobrar e rastrear em suas controvérsias para apresentar relatos mais concretos, empíricos, de sua existência. Dada a evidência das assimetrias nas associações, cabe ao pesquisador explorar as controvérsias em que elas se apresentam. A forma de fazer política da TAR está mais ligada à tarefa de compor um “social” em que possamos viver juntos do que em usar a retórica do “social” para definir posições e estender uma disputa. Como uma abordagem teórico-metodológica, a Teoria Ator-Rede supõe que cria as realidades estudadas — porque transforma enunciados linguísticos compostos de uma série de operações materiais em uma inscrição científica, de forma que os coletivos associados nos seus relatos são coletivos que se tornam possíveis mediante o registro

dos relatos, o que é imediatamente fazer política: permitir a constituição de outros modos de existência em um meio adverso; isto é, incluir.

A terceira fonte de incerteza é marcada pela iniciativa latouriana de atribuir às coisas e aos demais artefatos o *status* de atores completos que explicam paisagens e assimetrias no universo social. Os objetos também agem. Não há como evitar o turbilhão de mediadores que possibilitam a construção do tecido social. As noções de objetividade e subjetividade não podem ser separadas ontologicamente. Daí que a dicotomia sujeito/objeto não é reconciliada, mas descartada porque a própria divisão é em si um artefato. As redes que nos conectam são, ao mesmo tempo, fruto da natureza e da sociedade. E a significação de social não é mais um privilégio humano, mas de tudo que pode ser associado. A proposta, entretanto, não é antropomorfizar os objetos, mas apontar o papel especial que eles têm na construção dos coletivos, o que possibilita que não humanos insurjam como estabilizadores das associações. Os objetos fazem os humanos fazerem coisas, isso os torna agentes, de forma que sua associação com humanos é parte do coletivo que precisa ser rastreada.

O conceito de *tradução* é usado por Latour (2012) para designar uma coisa que não é nem um ator nem uma força por trás de todos os atores que é transportada por um deles, mas uma conexão que carrega transformações. As *redes* são aquilo que é traçado pelas traduções nas explicações dos pesquisadores. E é a partir dessa definição especializada da palavra tradução que Latour (2012, p. 160) postula o objetivo da TAR como: “não existe sociedade, não existe domínio social nem existem vínculos sociais, mas existem traduções entre mediadores que podem gerar associações rastreáveis”. A tradução não transporta causalidade, mas induz dois mediadores à coexistência.

A quarta fonte de incerteza que segue a teoria latouriana se refere a como são vistas as questões de fato e as questões de interesse no programa de pesquisa da TAR. A diferença reside no fazer, no processo de construção que a sociologia de associações quer estudar. Latour retoma seus estudos etnográficos da *vida de laboratório* para separar o fato do seu desdobramento em múltiplos, já que, uma vez pronta, toda construção aparece como fato, inclusive a ciência. Isso não significa apresentar o trabalho científico como meramente fictício ou uma invenção arbitrária, mas como uma estabilização de enunciados linguísticos em fatos que só são possíveis por uma série de operações práticas que sustentam sua inscrição na sociedade, como a escrita,

por exemplo. Os fatos são fabricados, e a vantagem em segui-los é justamente compor o fio de Ariadne das diferentes formas e fases de realização em que eles se tornam fatos. Essa fonte de incerteza sobre como os fatos se tornam fatos permite que Latour separe a TAR do que foi chamado construtivismo social, enquanto um construtivismo adjetivado por uma “dimensão da sociedade” ou um “contexto social”, do construtivismo não como uma invenção social, mas como uma produção baseada em operações materiais que fundam os fatos. Estudando como as questões de fato se tornam questões de interesse, Latour procura libertar as questões de fato da sua redução à “Natureza”, bem como libertar os objetos e as coisas da sua “explicação social”. Os modos como as coisas e pessoas se associam são do interesse da sociologia das associações latouriana na construção de um mundo em que podemos viver juntos. Já que as fronteiras entre o social e o natural também são artificiais, devem ser removidas para que questões de fato sejam rastreadas.

A quinta e última fonte de incerteza relacionada a TAR trata da questão básica de como reunir todas essas controvérsias e múltiplas associações em movimento em um só texto. Latour se pergunta, portanto, se o que fazemos quando estamos trançando conexões não é justamente compor os relatos que tornam o social, ou os coletivos, possíveis na ciência social. Latour propõe que um bom relato da Teoria Ator-Rede é uma narrativa, descrição ou proposição em que todos os atores fazem alguma coisa, humanos ou não. Se os atores não agirem, não deixarão pistas, haverá informação alguma a descrever, e não terão nada a dizer. O mundo social pluraliza suas existências por meio de novos agregados que se tornam visíveis no texto. As redes traçadas são um indicador de qualidade do texto que avaliam a energia, o movimento e as especificidades que os relatos conseguem incluir. Redes são ferramentas que ajudam os pesquisadores da TAR a descrever coisas, e não algo que esteja sendo descrito. Conceitos, não coisas. Trata-se dos traços deixados por um agente em movimento que a Teoria Ator-Rede busca rastrear. Para Latour (2012, p. 198), a tarefa de desdobrar atores como redes de mediações é a essência da TAR:

Se social circula e é visível apenas quando brilha através das concatenações de mediadores, isso é o que tem de ser reproduzido, cultivado, deduzido e comunicado por meio de nossos relatos textuais. A tarefa consiste em desdobrar os atores como redes de mediações - daí o hífen na palavra composta "ator-rede".

Ao invés de tentar compor a noção de uma unidade ontológica do mundo comum, Latour investe no pluralismo ontológico que inicia no ensaio *Jamais fomos modernos*, passa pelo programa de pesquisa da TAR e se realiza na investigação dos modos de existência. Para ele, o “social”, o “contexto social” ou a “dimensão social” nunca explicaram nada, pelo contrário, eles é que precisam ser explicados. Algo que os pesquisadores dos Estudos Organizacionais têm parafraseado como: “as organizações nunca explicaram nada, elas é que precisam ser explicadas” (CZARNIAWSKA, 2006, p. 1557).

Desdobrar séries de mediadores por meio das redes e construir coletivos em que a existência seja diversa e surpreendente é uma oportunidade que a Teoria Ator-Rede traz aos estudos dos coletivos. A tarefa de uma ciência social, para Latour, é indispensável no reagrupamento do social, por meio das conexões graças às quais estamos unidos. Sem essas conexões, ignoraríamos o que temos em comum e as formas com que podemos partilhar o mesmo mundo. Uma sociologia que considere essa possibilidade deve levar em consideração três deveres: i) a capacidade de desdobrar as controvérsias em que as associações são possíveis; ii) mostrar como as controvérsias se estabelecem e prosseguem; e, por fim, iii) definir procedimentos corretos, por meio do relato, para a composição do coletivo de forma que se torne interessante para os que foram parte do estudo, uma vez que o relato é relacional.

A TAR, como foi chamada a ANT (Actor-Network Theory) latouriana no Brasil, tem sido utilizada no contexto dos Estudos Organizacionais já há algum tempo desde a abertura do campo a abordagens processuais com a epistemologia do processo de Cooper (1976). John Law, como dos principais autores da Teoria Ator-Rede nos Estudos Organizacionais, produziu análises documentais da expansão marítima portuguesa que permitiram argumentar sobre a importância do estabelecimento de redes heterogêneas com alinhamento de documentos, aparelhos e mapas para a ação à distância. Além de outros trabalhos, Law (1994) contribuiu para pensar a TAR como uma abordagem metodológica já que influi diretamente na postura do pesquisador ao ir a campo, além de ressaltar a necessidade de se pensar as nuances da “política do organizar” e sua exploração empírica no nível ontológico (CAVALCANTI; ALCADIPANI, 2013). Tal teoria está sendo utilizada recentemente nos Estudos Organizacionais brasileiros também para a discussão de uma ontologia de fluxo das organizações que considera a realidade como mudança (CERRETO; DOMENICO, 2016); revisões, ou “torção” analítica, de conceitos como a substituição do conceito de translação pelo conceito de *enactment* como forma de dar

primazia ao processo em relação à estabilização dos objetos (CAMILLIS; ANTONELLO, 2016); e descrição dos movimentos de translação e composição de rede-de-atores na organização de práticas (MATOS; IPIRANGA, 2017).

A antropologia de Latour lança luz não sobre aquilo que não vemos por estar longe, mas sobre aquilo que já não vemos por estarmos perto demais (BACHUR, 2016). Ao descartar as dicotomias sujeito/objeto, natureza/sociedade, humanos e não humanos, Latour possibilita rever, por exemplo, a noção de indivíduo na constituição do moderno em contraposição ao primitivo. Ao propor uma antropologia dos modernos, Latour abre espaço para se pensar a pesquisa etnográfica a partir de uma crítica à constituição da modernidade como um artefato referente a problemas mal resolvidos do século XVIII, e não aos problemas atuais. A noção de modernidade só é possível se fundada numa contraposição reducionista do “Natural”. A invenção do primitivo, que, na linguagem de Kuper (2008), exotiza comportamentos e estigmatiza práticas de outros coletivos que não os autodenominados “modernos”, precisa ser descartada se existe realmente um empenho em se compor as associações que permitam modos de existência diversos — não uma unidade — em um mundo comum.

Latour (2012) pode ajudar a conectar questões de extrema relevância como a subjetivação espiritual de animais e almas em um universo que “é povoado de intencionalidades extra-humanas dotadas de perspectivas próprias” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 119) nos desdobramentos da interação entre *nawas* e indígenas. Considera-se ainda a possibilidade de agenciamento de plantas em uma concepção social do cosmo que antecipa questões colocadas pela ecologia e que só agora estaríamos em condições de compreender (REICHEL-DOLMATOFF 1976). Essas questões são de extrema relevância, referentes à inclusão ontológica de agenciamentos não humanos, uma vez que se entende que retirar essas subjetivações de animais, plantas e tambores, por exemplo, é o mesmo que desprezar elementos inerentes à cosmologia yawanawá. Latour (2012) abarca a discussão de um nível ontológico e metodológico que, em fundamento, permite os modos de existência indígenas em uma manifestação mais ampla de suas formas de entender o mundo e produzir suas experiências juntos aos *nawas* seja nos festivais, nos rituais ou nas aldeias com o turismo.

Cosmogramas e a composição dos mundos

O programa de pesquisa de Latour para rastrear as conexões que compõem o social a partir do desdobramento de controvérsias sociais passa pela elaboração do que ele chamou de “cosmogramas”. Os cosmogramas se baseiam em uma reutilização da palavra “cosmos” feita na Antropologia como “o arranjo de todos os seres que uma cultura particular reúne em formas de vida prática” (LATOURE, 2016, p. 117, grifos do autor), o que inclui seres diversos como espíritos, astros, deuses, plantas, animais, parentes etc. A proposta é remontar o social a partir das associações de conveniência, de coexistência, de oposição e de exclusão entre seres humanos e não humanos que possibilitam esses seres existirem em dadas condições. A ideia dos cosmogramas é evidenciar a história das ações/agências que culminam em determinado registro social.

No mundo atual em que as visões das ciências se multiplicam e no qual o peso da argumentação “científica” é questionável, os cosmogramas evocam a história das ações sem recorrer às oposições lógicas entre racional e irracional, sistemático e assistemático, moderno e arcaico. Isso ocorre porque, segundo Latour (2016), vivemos em um mundo em que milhares de militantes, pessoas interessadas, amadores, aficionados, especialistas autodidatas bem como chefes de Estado e pesquisadores, podem intervir e opinar em debates públicos todos os dias, principalmente por meio das novas redes sociais e dos *blogs*. Isso sem falar nas *fake news* e toda uma quantidade infundável de informações que atuam diretamente nos debates públicos e questionam o registro das “verdades científicas”. Cada dia mais as “verdades” são mais difíceis de rastrear, e, por isso, é necessário um complexo sistema de buscar e verificação dos discursos, opiniões, dados a que temos acesso todos os dias.

O papel dos especialistas de definir registros científicos confiáveis se torna insustentável quando já não é possível distinguir o nível de veracidade das informações em um turbilhão de montagens e remontagens de notícias, *posts*, vídeos alterados etc. É necessário encontrar outros apoios e outros meios de atingir a veracidade das informações. Esse sistema de verificação é o que Latour se propôs a pesquisar por meio do “mapeamento de controvérsias”, o qual supõe o uso de ferramentas de pesquisa e *data mining* que reúnam cadeias de argumentos em disputa em uma plataforma virtual calibrada e padronizada que possa servir de fonte de informação balanceada (entenda-se rastreável) para os debates públicos.

O cosmograma é como um registro de topologia plana que não está vinculado à demarcação científica e não remete às ciências, às técnicas, tampouco à política, mas ao encadeamento de seres diversos — mais ou menos compatíveis, mais ou menos exclusivos de outras associações. O cosmograma é o movimento e o desenho da distribuição das agências. O registro do cosmograma é o registro da composição de *mundos* — no plural. A expressão *mundos* aqui retrata o cosmos composto de seres que o fazem existir. “Não se trata de definir o que é o universo, para em seguida extrair dessa definição regras de ação; mas trata-se de forçar cada parte a *explicitar* o seu — ou os seus — *cosmos*. É daí que vem a expressão multiverso” (LATOURE, 2016, p. 160). A tarefa de descrever a constituição dos mundos diversos é o que nos insere na discussão da cosmopolítica, isto é, conhecer e explicitar os vários mundos é também entrarmos em um multiverso em que há uma guerra pela definição dos seres que devem existir e povoar o cosmos; isto é o que Latour chamou de a *guerra dos mundos*.

Os mundos, bem como as redes e associações, tendem a se estabilizar — momentos que Latour, Callon e outros autores chamaram de “caixa-preta”, seja na forma de instituições, hábitos, estruturas etc. Entretanto, são os momentos de formação das redes e de negociação dos termos, bem como quando “algo simplesmente deixa de funcionar” que as associações se tornam mais visíveis revelando sua complexidade para o pesquisador. Um exemplo é quando um computador deixa de funcionar e seu dono precisa recorrer a várias assistências, vídeos no Youtube, pessoas próximas etc. para continuar o trabalho que para porque o computador parou. Perceber a complexidade interna das caixas-pretas é difícil, já que elas se deslocam para um fundo transparente e possibilitam que tudo funcione perfeitamente. As caixas-pretas são o momento em que as composições do social são *taken for granted*, sendo estáveis demais para serem notadas (HOLANDA; LEMOS, 2013). São momentos em que os termos entram em disputa ou quando um conceito se torna problemático para as partes, as controvérsias possibilitam ver com mais acuidade a rede que se forma para garantir determinada realidade.

Ignorar o papel das ferramentas digitais na composição do cosmos é o mesmo que ignorar que vivemos em tempos diferentes daqueles da *pólis* grega em que os debates eram locais e os participantes selecionados. Cada assunto, cada controvérsia possui um público associado. No caso dos Yawanawá, esse público é ativo na forma de pesquisadores, empreendedores do turismo, ativistas indigenistas, neoxamânicos, músicos e artistas que visitaram a aldeia, políticos, indígenas de outras etnias etc. Os porta-vozes do mundo Yawanawá se dirigem a esse

público e recebem dele a sua resposta imediata. A cada dia mais a influência digital dos indígenas penetra o terreno político do qual antes estavam isolados sem as ferramentas digitais: “o ordenamento do cosmos depende agora da vida pública” (LATOURE, 2016, p. 162), e não apenas as elites têm direito a seguidores.

Esta inclusão de várias vozes yawanawá na cosmopolítica depende, entretanto, da legitimação dos novos líderes perante os indígenas e da autorização dos seres que compõe o cosmos para que se pronunciem. Na proposição cosmopolítica de Stengers (2018), em termos utópicos, o cosmo não deve possuir representantes e pessoas que falam em nome de outras, a complexidade das decisões deve respeitar as múltiplas visões e vozes que ecoam de cada mundo. Assim, quanto mais vozes se inserem no debate, mais se afasta a possibilidade de simplificação e redução dos interesses diversos. A desaceleração das decisões, segundo a autora, é ainda mais imediata no momento em que vivemos — o chamado Antropoceno¹⁹. Muitas formas de existência podem ser destruídas se não se pronunciarem no hall da política e garantirem que seus mundos sejam preservados.

Reconhecer a multiplicação da realidade em diversas versões — ou mundos — se contrapõe à ideia corrente nas Ciências Sociais de termos uma única realidade representada de modos variados. A proposta de ontologias múltiplas, formulada e apresentada por Annemarie Mol, pretende avançar no sentido de tornar simétricas as realidades construídas e negociadas entre entes humanos e não humanos. As discussões sobre a noção de realidades múltiplas ou ontologias múltiplas discutidas desde a década de 1990 perpassam os trabalhos de Bruno Latour, Annemarie Mol, Andrew Pickering, Marilyn Strathern, Roy Wagner e Eduardo Viveiros de Castro. A recusa à prioridade das representações — também chamada abordagem epistemológica ou hegemonia da representação — sobre um único mundo envolve a compreensão de mundos diversos e complexos povoados por múltiplas e diferentes formas de agência não exclusivamente atribuídas a humanos. Nesse sentido, os mundos são formados não

¹⁹ Desde os anos 1980, alguns pesquisadores começaram a definir o termo Antropoceno como uma época em que os efeitos da humanidade estariam afetando globalmente nosso planeta. O Antropoceno foi o termo designado para referenciar a época em que os estratos geológicos são dominados por remanescentes de origem humana recente. O prêmio Nobel de Química (1995), Paul Crutzen, auxiliou na popularização do termo nos anos 2000, por meio de uma série de publicações discutindo o que seria essa nova era geológica da Terra (Crutzen, 2002) na qual a influência humana se mostra presente em algumas áreas, em parceria com as influências geológicas. A humanidade emerge como uma força significativa globalmente, capaz de interferir em processos críticos de nosso planeta, como a composição da atmosfera e outras propriedades (ARTAXO, 2014, p. 15).

em uma divisão binária entre o mundo objetivo (lá fora) e mundos subjetivos (interpretações e representações), mas, sobretudo, pelas associações produzidas nas agências. Os mundos são plenos de agências. São as práticas, redes, conexões e associações entre os seres que os compõem que geram e mantêm a estabilidade de determinado mundo (SOUZA, 2015).

Converter o pensamento nativo, os entes e as agências que o povoam em *uma forma de ver a realidade* ou em uma fantasia endossada pelas crenças é o mesmo que reduzi-lo a uma dimensão inferior àquela das verdades modernas, ditas científicas (VIVEIROS DE CASTRO, 2003). A noção de ontologias múltiplas é pensada também como formas de compor novas realidades a partir da possibilidade de associar os entes de outros modos. A própria prática científica, por exemplo, ao propor novas associações e participar da realidade — ao invés de ser exterior a ela procurando desvendá-la ou nominá-la — é uma prática que interfere em outras práticas e, por isso, possibilita novas realidades. As coisas podem ser feitas de outros modos, e isso implica diretamente uma noção ética e política da diversidade de modos de existência.

As práticas não podem ser separadas e pensadas fora do seu “meio”. A isso Stengers chamou de “ecologia das práticas”. A tentativa de subtrair o “meio” para analisar as práticas falsifica o registro da prática e neutraliza sua condição de existência. Nesse sentido, resistir à captura das práticas pelo aparelho neutralizador do modernismo é uma afirmação política de outros modos de existir. Trata-se de uma resistência não no sentido de reação ou denúncia, mas no sentido sugerido por Zourabichvilli em sua leitura de Deleuze: como uma reexistência, uma capacidade de criar novas possibilidades de existir (SZTUTMAN, 2018).

Para boa parte desses autores, descolonizar o pensamento, ou descolonizar as ciências modernas, passa por colocá-lo em conexão com outras práticas, ainda que de modo parcial. Práticas que foram por ora desqualificadas pela ciência moderna ou pelo catolicismo como a magia, a feitiçaria e o animismo. A proposta de Stengers (2017), de reativar o animismo, é um convite a insistir em práticas que foram saqueadas, desqualificadas e desprezadas pelo modernismo capitalista. O capitalismo como um “sistema feiticeiro sem feiticeiros” opera a captura — no sentido deleuziano — e neutralização de práticas que ameaçam seu poder, sobrecodificando e subsumindo suas forças para que não resistam à dominação.

Com efeito, a expropriação das terras indígenas, processo que permanece em curso, veio sempre acompanhada de uma série de perseguições ideológicas, que passam pelo cerceamento das línguas e das práticas rituais ou ditas mágico-religiosas. Seja pela fé

cristã, seja pela autoridade das ciências modernas, rituais e práticas xamânicas foram proibidos, descreditados e mesmo criminalizados (SZTUTMAN, 2018, p. 356).

Nesse sentido, as ciências enquanto práticas têm um papel político e ético de se conectar com outros modos de existência e fazer existir e persistir mundos que, embora ameaçados pela sua fragilidade frente ao “sistema feiticeiro”, têm muito a contribuir e nos dar lições de como sobreviver e persistir no Antropoceno, tempo de catástrofes e de escancaramento das “feitiçarias do capitalismo” (SZTUTMAN, 2018, p. 356). Desenfeitiçar-se e se proteger é o mesmo que sair da condição de insegurança e impossibilidade e fazer existir sua diferença. Por isso é necessário potencializar os encontros e fortalecer a conexão entre as práticas. E é nesse sentido que o turismo na terra indígena cumpre um papel crucial na reinvenção dos modos de ser dos indígenas e dos *nawas* quando os *mundos* são postos em negociação.

Turismo em terras indígenas

Se pensarmos o turismo enquanto a atividade que trata do maior deslocamento voluntário da história da humanidade, e da base econômica de vários países na sociedade ocidental, não há como negar que vivenciamos um momento em que podemos observar os efeitos e a dinâmica implicada no contato entre diferentes culturas, na experimentação da alteridade, o que torna o estudo do turismo imprescindível para as Ciências Sociais (BANDUCCI JR.; BARRETO, 2001). Envolver aspectos econômicos, sociais, ambientais, comerciais e culturais na relação entre os povos constitui um objeto essencial no estudo das tradições inventadas e da experiência autêntica esperada pelos viajantes em um mundo em que o exótico é cada vez mais raro.

Se antes do século XVII o turismo estava reduzido às elites com algum capital em um mundo excessivamente limitado pelos meios de transporte disponíveis, a partir do século XIX, torna-se uma das formas mais procuradas de lazer e, na atualidade, um fenômeno de massa aspirado por grande parte de todos incluídos na sociedade global de consumo (BANDUCCI JR.; BARRETO, 2001). No final dos anos 1980, com o surgimento do *post-turista* (GALANI-MOUTAFI, 2000; HARKIN, 1995; JULES-ROSETTE, 1994; NURYANTI, 1996; PRETES, 1995; SELWYN, 1990; TUCKER, 2001; WANG, 1999) com gosto refinado e buscando os locais inexplorados pelo mercado, a aspiração pela experiência do “autêntico” ganha forma em paisagens ainda pouco habitadas como os entornos rurais, praias com baixo nível de ocupação humana, pequenas populações concentradas (SANTANA TALAVERA, 2003). É nesse

contexto que se destacam os condicionantes que irão formar os modos de fazer turismo conhecidos hoje como turismo étnico, ecoturismo e turismo rural.

Sendo o turismo étnico uma forma de consumo de traços culturais, como a experimentação dos costumes “típicos” ou “tradicionais” de um povo, bem como seu estilo de vida, tomado pelos viajantes como exótico, o mesmo implica a experiência em “primeira mão”, isto é, supostamente autêntica, com participantes de outras culturas (SMITH, 1992; MOSCARDO; PEARCE, 1999; QUINTANA ARIAS, 2018). Essa forma de turismo se distingue de outras formas de turismo pela tentativa de relativização das imposições esperadas pelos consumidores em relação às culturas “consumidas” e sugere, em geral, uma inversão de valores estigmatizados em uma lógica de consumo de massa. O turismo étnico evoca o uso de conceitos como cultura, experiência, sustentabilidade, autenticidade, exotismo e convivência com valores “naturais”, sociais e comunitários das comunidades visitadas (SANTANA TALAVERA, 2003).

Alguns autores consideram o turismo na Amazônia e nas terras indígenas como alternativa de inclusão social baseando-se nos princípios do etnodesenvolvimento — debate que surgiu por volta de 1981 na América Latina se posicionando em contraponto às vertentes “progressistas” que tomam as sociedades indígenas, as terras homologadas e as comunidades tradicionais como um obstáculo ao “desenvolvimento” e a “modernização” (FARIA, 2005). Para autores como Bonfil Batalla (1982) e Stavenhagen (1997), o etnodesenvolvimento deve priorizar o protagonismo indígena. Guillermo Bonfil Batalla que, junto com o brasileiro Darcy Ribeiro e outros antropólogos, assinou a Declaração de Barbados em janeiro de 1971 pela libertação dos indígenas da América Latina dos regimes coloniais que ainda os mantinham subordinados à época, critica duramente a antropologia aplicada e a postura paternalista e assistencial que dominavam os discursos do indigenismo dos governos dos Estados nacionais e dos antropólogos e sociólogos envolvidos em projetos desenvolvimentistas (VERDUM, 2006). Bonfil Batalla (1982) propõe que o etnodesenvolvimento é uma retomada da capacidade autônoma das etnias de construir seu futuro utilizando suas próprias experiências, recursos e potenciais culturais guiando-se, sobretudo, pelas suas próprias aspirações e valores enquanto povos.

Rodolfo Stavenhagen também é referência para o estudo do etnodesenvolvimento e advoga pela manutenção da etnicidade dos povos indígenas frente aos discursos do “desenvolvimento” e do “progresso”. Para ele, o etnodesenvolvimento deve estar voltado para uma visão endógena, ou seja, buscar resolução para problemas e necessidades locais, valorizar os saberes locais, manter uma relação saudável com o ambiente e buscar a autossustentação e processos de desenvolvimento coletivo nos termos da etnia. O etnodesenvolvimento, segundo Stavenhagen (1997), significa que a etnia deve ter controle sobre sua organização social, cultura, recursos e sobre suas próprias terras, tendo liberdade para negociar com o Estado, de forma autônoma, os interesses coletivos da comunidade. Nesse sentido, o etnodesenvolvimento não está relacionado aos indicadores do “progresso” no sentido usual do termo, como PIB, renda per capita, níveis de escolaridade e mortalidade (FARIA, 2005).

O ecoturismo indígena — praticado dentro das terras indígenas e sob a gestão dos indígenas — é considerado uma forma alternativa de renda que se alia ao etnodesenvolvimento. O turismo indígena é considerado por Faria (2005, p. 73) como “o turismo realizado em terras indígenas ou na cidade com base na identidade cultural e na gestão do grupo/etnia indígena envolvida”. Neste tipo de turismo, as organizações indígenas devem cuidar de registrar o patrimônio cultural material e imaterial de propriedade coletiva que será usado na atividade. Órgãos do governo ligados à proteção dos direitos indígenas — no caso do Brasil a FUNAI (Fundação Nacional do Índio) — devem auxiliar os indígenas no processo de registro e proteção do patrimônio cultural da etnia (FARIA, 2005).

Apesar das dificuldades e riscos de implantação do turismo em terras indígenas, os Yawanawá têm desenvolvido uma experiência próspera de abertura das terras para o turismo. Os principais riscos envolvem os impactos da atividade turística no ambiente das aldeias como a produção excessiva de lixo, falta de coleta de materiais deixados pelos turistas como baterias, celulares e outros produtos comprados nas cidades, alternativas de estoque de alimentos para atender as demandas na época de mais atividade, entre outros. Na aldeia Yawarani, um dos projetos dos Yawanawá em parceria com os *nawas* é o projeto “Lixo Zero nas Aldeias” que visa reduzir o nível de produção de lixo nas aldeias e buscar alternativas para coleta e remoção do lixo.

Outro dilema que gera polêmica entre antropólogos, indigenistas, indígenas e turistas é o impacto da atividade turística na transformação da cultura considerando a dinamização das

relações sociais e a presença de artefatos e interesses exógenos na aldeia. Como afirmam Banducci Jr. e Barreto (2001), se por um lado há o desejo pelo autêntico e exótico “costume natural de um povo”, por outro lado se observa a cultura inventada na relação com o turista reinventando as tradições. Entre os Yawanawá, muitas das preocupações relacionadas às atividades que envolvem interação direta com os *nawas*, seja no turismo ou nos rituais nas cidades, envolvem a questão da acumulação/distribuição dos recursos que são angariados nessas atividades. A gestão financeira nas aldeias é delicada por envolver um manejo com o qual nem todos os indígenas têm contato. Embora seja cada vez mais presente entre os mais novos a necessidade de sair das aldeias, viajar e comprar produtos dos *nawas*, os indígenas mais velhos se preocupam com as mudanças que o dinheiro provocou e ainda pode provocar nas aldeias.

Mesmo cientes desses riscos, os Yawanawá persistem na atividade turística, insistindo especialmente na proposta do ecoturismo indígena e no turismo xamânico para oferecer os rituais e “abrir os conhecimentos indígenas para o mundo”. Faria (2005) assinala que, embora muitas etnias tenham encampado a atividade turística nas terras indígenas, é importante que os processos de gestão e planejamento da atividade sejam coletivos, com participação e conscientização da comunidade para os riscos e benefícios da recepção de turistas nas aldeias. O Programa de Ecoturismo em Áreas Indígenas que constituiu um projeto-piloto do GTC Amazônia (Grupo Técnico de Coordenação para a Amazônia Legal) foi formado em 1997 com o objetivo de coordenar a elaboração e execução da Política e o Programa Regional de Ecoturismo conforme Portaria Interministerial nº 21, de 30 de novembro de 1995, proposto pela Secretaria dos Assuntos da Amazônia (SCA), do Ministério do Meio Ambiente, dos Recursos Hídricos e da Amazônia Legal (MMA) e do Ministério da Indústria, Comércio e Turismo, por meio do Instituto Brasileiro do Turismo (Embratur)²⁰. Um dos produtos desse Programa foi a elaboração do Manual Indígena do Ecoturismo para auxiliar os indígenas no desenvolvimento do ecoturismo indígena e incentivar a prática formal do turismo nas aldeias.

Neste manual foram estabelecidos alguns princípios para a realização do ecoturismo indígena (MMA, 1997):

²⁰ Disponível em: <http://www.ecobrasil.eco.br/3-secao-geral/categoria-projetos/895-programa-de-ecoturismo-em-terras-indigenas>. Acesso em: 17 de setembro de 2019.

Quadro 3 - Princípios para a realização do ecoturismo indígena

Princípios
• A tradição cultural do indígena deve prevalecer sobre os interesses do ecoturismo;
• O ecoturismo deverá levar em conta o grau de contato da comunidade indígena;
• O ecoturismo deve respeitar e valorizar a cultura local;
• A comunidade deve participar de todo o processo do ecoturismo em suas terras;
• Cabe à comunidade a gestão do ecoturismo em suas terras;
• O ecoturismo deve gerar recursos econômicos para melhorar a qualidade de vida da comunidade indígena;
• O uso sustentável dos recursos naturais deve ser praticado;
• Ecoturismo deve ser uma atividade complementar e de apoio às atividades tradicionais e a outros projetos da comunidade indígena.

Fonte - Manual Indígena do Ecoturismo (MMA, 1997).

Além desses princípios, Faria (2005, p. 75) acrescenta diretrizes e critérios para seleção de áreas para a realização do ecoturismo indígena baseando-se nos princípios do etnodesenvolvimento:

Quadro 4 - Diretrizes e critérios para seleção de áreas para a realização do ecoturismo indígena

Diretrizes	Crítérios para Seleção de Áreas
• Conservação do Patrimônio natural — incentivo às práticas conservacionistas;	Apoio da comunidade;
• Respeito e valorização da cultura indígena — controle e prevenção de doenças transmissíveis, respeito à privacidade da família indígena, postura ética do visitante quanto à diversidade cultural, conservação dos sítios arqueológicos, preparo das comunidades para receber visitantes, fomento à comercialização do artesanato e da arte indígena;	Condições de acesso;
• Gestão participativa beneficiando toda a comunidade indígena — meios para a gestão autônoma, participativa e organizada propiciados, partilha dos resultados econômicos pela comunidade;	Condições de salubridade;
• Minimização dos impactos negativos resultantes das visitas — conscientização dos riscos causados pela prostituição e abusos sexuais, porte de armas, uso de drogas e introdução de hábitos nocivos à comunidade;	Carências de alternativas econômicas;
• Proteção à integridade física dos visitantes em Terras Indígenas e seu entorno — prestação de serviços adequados aos visitantes, implantação de infraestrutura adequada;	Possibilidade de apoio e parcerias;
• Visitação planejada, disciplinada e controlada com base na legislação vigente — cumprimento das legislações específicas vigentes, fiscalização e controle eficiente.	Existência de atrativos naturais e culturais.

Fonte - Manual Indígena do Ecoturismo (MMA, 1997).

Os Yawanawá foram pioneiros no desenvolvimento do turismo nas terras indígenas acreanas. Atualmente, outras etnias oferecem estadias na aldeia e, principalmente, festivais de cultura e medicina indígena, como é o exemplo dos Huni Kuin (Kaxinawa) e Noke Kuin (Katukina). Apesar das iniciativas e incentivos governamentais anteriores, como o caso da Política e do

Programa Regional de Ecoturismo, e das leis existentes que dizem respeito à proteção e conservação dos recursos naturais e sobre as Terras Indígenas (artigos 131 e 132 da Constituição Federal), o turismo nas terras indígenas só foi regularizado pelo governo brasileiro em junho de 2015 em que entra em vigor a Instrução Normativa 3/2015, da FUNAI, que regulamenta e estabelece normas para a visitação de terras indígenas para fins turísticos.

Até 2015, a legislação não proibia explicitamente a prática do turismo em TI, embora já houvesse outros instrumentos legais em que se ressaltava a importância do desenvolvimento econômico e turístico das comunidades dando prioridade a iniciativas de protagonismo indígena (BRASIL, 1973; 2004; 2012a; 2012b). Segundo recomenda a Instrução Normativa 3/2015, o turismo em terras indígenas deve ser pensado a partir do contexto local das comunidades.

Art. 2º - São objetivos da visitação com fins turísticos em terras indígenas a valorização e a promoção da sociodiversidade e da biodiversidade, por meio da interação com os povos indígenas, suas culturas materiais, imateriais e o meio ambiente, visando à geração de renda, respeitando-se a privacidade e a intimidade dos indivíduos, das famílias e dos povos indígenas, nos termos por eles estabelecidos (FUNAI, 2015).

A normativa também recomenda que o turismo nas aldeias, em bases comunitárias, deve ser pensado por meio dos segmentos de etnoturismo e o ecoturismo. O etnoturismo, ou turismo étnico, evoca a atividade turística como uma experimentação de um sistema de relações étnicas preexistentes, cujo principal atrativo turístico é o exotismo de determinado grupo étnico, como os quilombolas, indígenas, comunidade de imigrantes europeus, asiáticos e outros grupos que preservam seu legado histórico-cultural e o saber-fazer tradicional. Já o ecoturismo é baseado em uma junção entre o turismo de natureza e o turismo cultural, tendo, sobretudo, um caráter de planejamento participativo (CORBARI; BAHL; GOMES, 2017).

A pressão feita sobre a FUNAI por mais apoio às iniciativas de atividade turística dos indígenas fez gerar a IN 03/2015. Entretanto, com todos os ganhos esperados pelos indígenas e indigenistas, em termos de regulamentação da atividade para maior fomento pelo Estado, há alguns problemas que ainda carecem de solução. O principal deles consiste na determinação pela FUNAI de que os indígenas, a partir da IN 03/2015, deverão submeter à FUNAI um Plano de Visitação que será avaliado pelo órgão indigenista. Os projetos terão que passar pelo crivo

da FUNAI e podem não ser aprovados, o que poderia acarretar o desenvolvimento de turismo ilegal nas aldeias e comunidades indígenas. Entretanto, a FUNAI não estabelece cláusulas que indiquem sanções às comunidades que exercem a atividade sem consentimento do órgão. O plano de visitação é bastante amplo e, segundo a IN 03/2015, precisa conter:

Quadro 5 - Plano de Visitação requerido às comunidades indígenas brasileiras que exercem atividades turísticas na terra indígena

I - objetivos e justificativas da proposta de visitação;
II - público-alvo, frequência de visitas previstas, quantidade máxima de visitantes por visita e previsão de tempo de duração por visitas;
III - distribuição das competências na comunidade levando em conta aspectos sociais, geracionais e de gênero;
IV - parceiros envolvidos, responsabilidades e atribuições;
V - descrição das atividades propostas aos visitantes;
VI - delimitação do roteiro objeto das atividades de visitação, constando mapa ou croqui;
VII - condições de transporte, hospedagem, alimentação e atividades correlatas à visitação oferecidas pelo proponente aos visitantes, assim como quaisquer riscos ou eventualidades inerentes a essas condições;
VIII - plano de negócios simplificado, contendo custos previstos para operação, manutenção e monitoramento da visitação e atividades correlatas, assim como previsão de receita, lucro e investimento, visando à continuidade da atividade;
IX - estratégia de atendimento de primeiros socorros;
X - manual de conduta e boas práticas, para visitantes e para a comunidade;
XI - estratégia para impedir a entrada de bebidas e drogas nas comunidades indígenas e outros ilícitos;
XII - estratégia de gestão de resíduos sólidos;
XIII - estratégia de monitoramento da atividade de visitação;
XIV - estratégia de capacitação dos proponentes.
§ 1º - O Plano de Visitação não deverá incluir os procedimentos de regularização de equipamentos públicos, como pistas de pouso, vicinais ou outras, no âmbito da realização das atividades previstas.
§ 2º - Os proponentes poderão convidar parceiros públicos ou privados de seu interesse para elaboração e execução dos Planos de Visitação, respeitada a autonomia e os direitos dos povos indígenas, considerando, ainda, o usufruto exclusivo sobre as terras que tradicionalmente ocupam e os recursos naturais nelas existentes.
§ 3º - Os Planos de Visitação deverão ser elaborados sempre sob a coordenação e responsabilidade do proponente e contemplar a participação e o protagonismo das comunidades indígenas na elaboração, execução, percepção dos frutos, monitoramento, avaliação e revisão do plano.

Fonte - Instrução normativa nº 3, 11 de junho de 2015. Estabelece normas e diretrizes relativas às atividades de visitação para fins turísticos em terras indígenas. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 12 de junho 2015. Seção 1, nº 110, pág. 41. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/ascom/2015/doc/jun-06/IN%2003%202015.pdf>.

O monitoramento e a avaliação da atividade ecoturística em terra indígena pelas organizações indígenas (cooperativas e associações) bem como pela FUNAI e Ibama devem ser pensadas no

sentido de promover condições para o desenvolvimento planejado dos benefícios do turismo para a comunidade, e não como forma de controle e cerceamento do protagonismo dos indígenas na atividade: turismo nas terras indígenas e o etnodesenvolvimento devem ser pensados em consonância. Além disso, com o turismo aflora a necessidade de registro dos elementos da cultura como artesanato, práticas e substâncias utilizadas pelos indígenas. Apesar dos riscos inerentes à atividade, o turismo nas comunidades indígenas é uma ferramenta que potencializa os encontros entre diferentes cosmologias e meio de valorização dos elementos diacríticos da cultura, além de ser um importante meio de obtenção de renda para as comunidades.

Os debates entre Antropologia e Turismo seguem lentamente desdobrando os limites e possibilidades do entendimento dessa relação entre os chamados povos originários e os turistas, em parte porque ainda são relativamente poucos os antropólogos no mundo que têm se debruçado sobre as questões relativas ao Turismo enquanto objeto de estudo da Antropologia, mesmo a primeira abordagem antropológica do turismo sendo de 1963. Os principais expoentes dessa discussão têm recorrido a autores como Graburn, Nash, Selwyn, Jafar Jafari, Urry, MacCannell, Boissevain, Cohen e Dann para um diálogo em torno de uma possível Antropologia do Turismo (LEAL, 2007). Interfaces possíveis têm sido desenvolvidas na Antropologia em torno do turismo em terras indígenas no Brasil, como a pesquisa de Rodrigo de Azeredo Grunewald sobre os pataxós do sul da Bahia. A perspectiva da indigenização da modernidade também de Sahlins (1997a; 1997b) é interessante para pensarmos o turismo como atividade que dinamiza as transformações na relação entre *nawas* e indígenas.

Indigenização da modernidade e sua interface com a atividade turística

A capacidade criativa diante da aproximação/contato com o Ocidente, que recoloca a questão da transformação das práticas e costumes dos povos indígenas, é discutida a partir da noção de indigenização da modernidade de Sahlins (1997a; 1997b) ressaltando as diferentes formas com que os próprios coletivos indígenas e de povos tradicionais têm se apropriado do termo “cultura” para fazer frente à dominação colonialista e acionado diferenças identitárias como formas criativas de retomar o controle sobre o próprio destino. Corroborando Sahlins, trago também os estudos dos antropólogos brasileiros Rodrigo de Azeredo Grunewald e Cesar Gordon como fontes para esta pesquisa. A ideia de cultura que mais se aproxima do que se

pretende abordar como sendo a “cultura” yawanawá está no estudo de Ohnuki-Tierney (2010), que trata da experiência cultural japonesa como algo sempre em movimento, reproduzindo a si mesma, mesmo quando se desintegra no “núcleo” e se transforma, em um curso constante e fluído. Para os Yawanawá, o termo “cultura” já é comum, sendo utilizado para se referir às suas danças, ao seu estilo de vida e aos seus costumes, suas formas de manifestação “cultural”.

Para confrontar a noção de que o conceito “cultura” deveria ser deslegitimado por sua associação histórica com o racismo, o imperialismo e o capitalismo sob a justificativa de que fosse um conceito estigmatizado que marcaria diferenças como uma forma intencional de marcar hierarquicamente os povos, Sahlins (1997a; 1997b) retoma as diferentes formas com que os próprios coletivos indígenas e tradicionais têm se apropriado do termo “cultura” para fazer frente à dominação colonialista e acionando diferenças identitárias como formas criativas de retomar o controle sobre o próprio destino. Retomando a ideia antropológica de cultura desenvolvida pelos teóricos da *Kultur* alemã no final do Século XVIII, Sahlins (1997a) afirma que a cultura emergiu de aspirações de autonomia de intelectuais destituídos de poder e de união enquanto nação frente às expansões imperiais da França e da Inglaterra. Diferente de “civilização”, a “cultura” não pode ser transferida a outros povos e coletivos na forma de gestos “benevolentes” do imperialismo: trata-se daquilo que caracteriza um povo de modo singular, contrapondo-se ao discurso totalizante iluminista.

Sahlins (1997a) critica a nostalgia antropológica que decorre do pessimismo em relação ao curso do imperialismo, a crise do “objeto” da Antropologia, o desaparecimento dos povos tradicionais. Este pessimismo se refere à vida de todos os outros povos do planeta, que estariam “desmoronando” diante da hegemonia ocidental. E advoga que devemos prestar mais atenção aos relatos etnográficos dos povos que se recusam a desaparecer ou a se tornar como nós, povos que sobreviveram ao contato colonialista e que têm elaborado uma nova cultura a partir dos contatos que tiveram; povos que “vêm tentando incorporar o sistema mundial a uma ordem ainda mais abrangente: seu próprio sistema de mundo” (SAHLINS, 1997a, p 52).

Sahlins (1997a) chamou de indigenização da modernidade o processo pelo qual os coletivos indígenas vêm infundindo significados próprios a forças que lhes são exteriores, apropriando, revertendo e transformando mercadorias, conhecimentos, relações e significados que lhes eram estrangeiros e que recentemente passaram a fazer parte do cotidiano, de forma que as

transformações históricas são orquestradas pelas lógicas e esquemas das culturais locais (PÁDUA, 2008). Se, por um lado, os pessimistas acreditam que as culturas estão sendo destruídas pelo sistema mundial, por outro, vários relatos etnográficos têm ressaltado a criatividade dos povos tradicionais para reverter para a lógica nativa os conhecimentos adquiridos e englobar perspectivas ocidentais, resistindo inclusive a tentativas, por parte da esquerda e da direita, de capturar os movimentos culturais indígenas para representar suas lutas de classe, anti-imperialistas, representações de integridade nacional e outros princípios abstratos que não lhes são comuns.

Na integração dos coletivos indígenas à economia global, muitas vezes as culturas indígenas, ao invés de serem erradicadas, têm passado por um florescimento ou intensificação cultural, isto é, por um projeto “seletivo e orientado de desenvolvimento integral, que reflete noções tradicionais da ‘boa vida’, associado a uma promoção explícita da ‘cultura’ indígena — ainda que materialmente fundada em uma articulação com o mercado” (SAHLINS, 1997a, p. 53), fenômeno mundial que vem sendo relatado em numerosos estudos etnográficos. A integração global se desenvolve simultaneamente a uma diferenciação local em que globalização e indigenização se relacionam dialeticamente com suas exigências opostas. Por serem envolvidos em um processo global de alteração cultural, muitas vezes os povos tradicionais continuam a se distinguir “localmente”, ressaltando as suas diferenças. Para fundamentar o argumento da indigenização da modernidade, Sahlins (1994a) parte da contribuição de três antropólogos: Rena Lederman, Epeli Hau’ofa e Terry Turner, cada qual com transformações nos processos culturais que presenciaram. A alusão de Sahlins (1997a; 1997b) às formas de transformação cultural dos coletivos indígenas permite revisitar os modos de ser das comunidades tradicionais com um olhar renovado sobre as práticas e, sobretudo, sobre as possibilidades de pesquisa.

Corroborando Sahlins (1997a; 1997b), mas com um refinamento específico, Gordon (2006, p. 55) apresenta perguntas provocadoras: quais os limites da “indigenização” da mercadoria? Quais os limites da transformação indígena? Ou da “indigenização da modernidade”? — especialmente quando os indígenas estudados são/foram “(ex-)proprietários de aeronaves, negociantes de madeira, beneficiários de um acordo de assistência/indenização que gira em torno de altas cifras anuais”. Como salienta Carlos Fausto já no prefácio, ao ler o livro, é difícil não cair no discurso vitimizante da contaminação capitalista, da perda cultural, da homogeneização do sistema mundial, algo que Gordon (2006) analisa com o cuidado

necessário. Este autor argumenta que o desejo dos Xikrin por dinheiro e objetos que lhes são estrangeiros não é ilegítimo ou espúrio, mas expressa uma lógica interna dos indígenas que se apropriam dos bens e dinheiro para um propósito e para uma história construída por eles mesmos. A teia de relações intracomunitárias e intercomunitárias engendrada pelo acesso diferenciado aos objetos e dinheiro importados dos brancos coloca em jogo as capacidades acumulativas e distributivas dos chefes na manutenção da hierarquia e do prestígio em relação à aldeia, algo que se reflete numa associação peculiar dos Xikrin enquanto “índios capitalistas” pela mídia, contrariando a possibilidade ressaltada de uma lógica própria da apropriação indígena.

Entretanto, a apropriação desses bens e dinheiro não se dá sem mais problemas. A indigenização engendrada pelos Xikrin coloca várias questões difíceis de manejar. A mudança cultural deste povo é bastante elucidativa das tensões existentes entre as lógicas indígena e capitalista. Enquanto há um risco de “tornar-se branco” pela incorporação de elementos de uma cultura estrangeira (ou o “comer coisas de branco”), há, por outro lado, a necessidade de se diferenciar dos demais — um atributo do extraordinário necessário à prática ritual. Os Xikrin, ao descobrirem as possibilidades de acesso trazidas pelo dinheiro dos brancos, utilizam-no como poder transformador, na sua capacidade de ação e na de se estabelecerem como sujeitos. Isto é, o dinheiro permite que eles transitem pelo mundo dos brancos livremente, ainda que haja um risco iminente de “virar branco”, o que é o mesmo que se transformar em xamã — aquele que transita entre os mundos — ainda que por um curto período. Mesmo que de modo não controlado, a apropriação do dinheiro e dos bens industrializados permanece no esquema cultural dos Xikrin.

Grünewald (2001) fornece subsídios para a discussão da indigenização a partir da análise da cultura pataxó. O modo como os Pataxós historicamente se moldam enquanto índios a partir de uma relação identitária com a *arena turística* é peculiar. O fenômeno de geração de tradição operada pelo grupo em sua etnicidade oferece uma nova forma de pensar o substrato étnico como um elemento dinâmico na relação dos Yawanawá com o público a que se associa no processo de turistificação da Terra Indígena do Rio Gregório. Uma investigação nesse sentido, de uma “cultura em movimento”, é consoante com uma perspectiva não essencialista da cultura e, especialmente, com uma investigação do processo de mudança cultural na relação dos indígenas com a sociedade, autoridades e turistas.

Acrescente-se a isso que a reconstrução da identidade indígena Pataxó é um fenômeno consciente e que essas identidades variam nas aldeias Barra Velha e Coroa Vermelha. Algumas das formas culturais atuais dessa população servem como mediadores construídos e acionados “na” e “para” a relação entre os indígenas e os turistas, tornando-se um elemento que, a um só tempo, é criado instrumentalmente para essa relação e é também constitutivo da identidade pataxó, na medida em que passa por um processo de resgate de costumes de uma população assolada desde o período colonial. Nesse sentido, o “resgate da cultura” no processo de etnicidade não envolve somente um olhar para o passado, mas também um olhar para o futuro, na medida em que seleciona o que interessa do passado para objetivos futuros, o que torna a tradição um aspecto de uma escolha do que deve ser aceito ou não como parte da autodefinição de um povo. Há um balanço dialético entre tradição e invenção que se exprime na forma de evocar os símbolos da “cultura” para demarcar as fronteiras étnicas do grupo.

Grünewald (2001) trabalha com vários aspectos da construção cultural pataxó que possibilitam essa análise, desde a presença (ilegítima, segundo as próprias comunidades do Pataxó) dos “pajés” que começam a aparecer após a cobrança dos turistas “brancos”; quanto o artesanato; a língua — como um caso muito particular de resgate e criação a partir de apropriações de palavras de outros coletivos indígenas; os nomes indígenas criados a partir de uma exigência — ação disciplinar da FUNAI no início dos anos 1970; as danças; e, por fim, as músicas (re)criadas.

A noção de *regime de índio* de Grünewald (2001, p. 7) é crucial no argumento do autor porque auxilia a pensar em como a manutenção de uma “práxis” indígena que seja pelo resgate de elementos culturais internos historicamente esquecidos, ou pela *invenção de tradições* indígenas, funciona como tática em relação ao avanço homogeneizante da economia global.

No caso Pataxó, o que se evidencia é a eleição de um *regime de índio* que se constitui a partir da interação social com agentes exteriores à área indígena e à situação histórica de reserva. É a partir de sua inserção em arenas turísticas e face a fluxos translocais que em muito extrapolam a ação disciplinar do órgão tutor — apesar da “representação da cultura” no Dia do Índio, quando exibem suas tradições para a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) —, que demarcam suas fronteiras culturais, atualizando sinais diacríticos através de uma produção cultural na qual tem que se *regimar*. Regime de índio aí é a atualização prática de suas tradições geradas para interação em amplas arenas culturais. É através desse regime de índio que um grupo indígena procura alcançar legitimidade étnica diferencial — e no caso aqui em exposição, foi o órgão tutor que teve que

se adaptar ao modo de vida turístico dos Pataxós e seu consequente regime de índio, e não o contrário.

Apesar de os Pataxós terem passado por fortes processos de absorção cultural, tendo que trabalhar em fazendas e vender sua mão-de-obra, o fato de que eles permanecem acionando sua identidade coletiva Pataxó, principalmente em âmbito político, evitando se transformar em trabalhadores nacionais, é elucidativo sobre a forma como a mudança cultural pode ser experimentada em profundidade e, mesmo assim, manter laços de compromisso com o esquema cultural local — o que se aproxima do argumento de Sahlins.

Não menos importante, outra discussão feita por Grunewald (2001) diz respeito à autenticidade da geração de tradições dos Pataxó como uma forma de posicionamento do grupo pela via da etnicidade frente à movimentação turística enquanto um processo localizado que confronta forças globais. Toda a discussão da autenticidade e da hibridização das culturas recai sobre o problema antropológico da construção de identidades localizadas a partir das interações sociais provocadas pelo fluxo turístico. O ponto central do argumento de Grunewald (2001) é que todo o processo de reconstrução da cultura, ou de “resgate cultural”, levou os indígenas Pataxós à elaboração de uma narrativa histórica descontínua que, contrária a uma “falsificação da cultura” ou a uma “mercadorização dos produtos indígenas”, revela o ponto definidor do argumento de que a cultura é sempre dinâmica e se transforma continuamente nas interações sociais, evocando sinais diacríticos da etnicidade na medida em que a própria interação os “convida”, marcando uma dessubstancialização dos pares *autêntico/aculturado*, *tradicional/moderno* e, por fim, *invenção/tradição*.

Turismo xamânico, neoxamanismo e o circuito urbano da *Ayahuasca*: entrelaçamentos

A atividade turística em busca da ayahuasca é comum principalmente no Brasil, no Peru e Equador. De Rios (1994) foi um dos primeiros a noticiar como “*drug tourism*” um fenômeno na Amazônia em que turistas norte-americanos e europeus buscavam a experiência com a ayahuasca na América do Sul motivados por contatos pessoais ou por revistas, jornais e notícias ligadas ao movimento *New Age*. Também Grunwell (1998) se referiu a esse fenômeno, já na década de 1990, como uma indústria turística que surgiu na Amazônia em torno da ayahuasca

e que, segundo Proctor (2001), poderia ser comprada na maioria dos principais destinos do Peru.

Entretanto, o termo “*drug tourism*”, que é literalmente traduzido como turismo de drogas/fármacos, não faz juz à especificidade do fenômeno que o motiva, uma vez que pode remeter também a outra forma de turismo ligada ao consumo recreativo de drogas ilícitas em destinos onde elas são legalizadas, tal como a *cannabis* em Amsterdam. O termo turismo xamânico reflete com mais fidelidade o engajamento dos turistas em uma experiência medicinal — particularmente oferecida por povos indígenas — motivada pela curiosidade ou sofrimento em que os turistas se envolvem em *dietas* conduzidas pelos indígenas, ou mesmo para o consumo ritual da ayahuasca no campo consagrado da Floresta Amazônica (FOTIOU, 2010).

A literatura sobre turismo cultural, seja ele denominado como xamânico, étnico, rural, ecoturismo, turismo alternativo ou responsável, possui uma vasta crítica, que remete à década de 1970, sobre a “comercialização da cultura” (GREENWOOD, 1977), um dos principais impactos da atividade turística nas comunidades rurais, étnicas e marginais (TALAVERA, 2003; 2008). Fora a expressiva discussão e preocupação gerada pelos impactos do turismo de massa, há nessa literatura uma evidente necessidade de proteger as comunidades e o meio ambiente do turismo, assim como o consumo excessivo do exotismo e dos traços culturais e étnicos que levariam à dissolução da “autenticidade” étnica.

Entretanto, existe uma diferença radical entre projetos de turismo que invadem as terras indígenas e projetos de turismo que são promovidos e implementados pelos povos indígenas (LUTOSA, 2012). O caso da Terra Indígena Tremembé de São José e Buriti no litoral cearense, investigado por Lutosa (2012), em que os indígenas da TI foram ameaçados em seus direitos territoriais por um projeto de turismo exógeno — o *Nova Atlântida Cidade Turística, Residencial e de Serviços LT* — abarcado pelo capital estrangeiro (espanhol) e com apoio do governo brasileiro evoca a reprodução de um modelo de turismo de massa e a consolidação dos interesses de grupos privados e de agentes específicos do Estado que impactam diretamente na autonomia indígena sobre a terra indígena e no desenvolvimento das relações entre turistas e indígenas. Barrado por decisão judicial em 2016, o megaprojeto *Nova Atlântida* pretendia ser o maior complexo turístico-residencial do mundo construído sobre a TI pertencente aos Tremembé, cujos idealizadores denominaram de a “Cacun brasileira”, ocupando uma área de

3,1 mil hectares com 27 complexos hoteleiros cinco estrelas, além de residenciais de luxo, campos de golfe e uma marina²¹.

Iniciativas como as dos Yawanawá e Kaxinawá no Acre brasileiro — construídas por meio de parcerias e implementadas pelos indígenas nas TIs — acionam a possibilidade da construção de modelos mais colaborativos e sustentáveis de turismo baseados no ecoturismo e no etnoturismo. Embora a atividade turística seja sempre controversa pelas associações efêmeras e exploratórias que têm desenvolvido ao longo da sua história, as propostas de novas formas de se fazer turismo, em especial em terras indígenas, podem ser vistas como possibilidades para que os indígenas construam redes que sustentem seus modos de existir frente à expansão dos interesses privados sobre a Amazônia brasileira. Seria simplista considerar que o discurso ambientalista dos Yanomami, bem como os usos e apropriações da palavra “cultura” pelos povos *pano*, fossem mera retórica de circunstâncias, como afirma Coutinho (2011). A simbolização intercultural e a validação das visões de mundo indígenas perpassam projetos políticos que colocam os indígenas na cena nacional e internacional de discussão de suas formas de existir no mundo.

A mediação de categorias como o “xamanismo”, “autenticidade”, “pureza” e “origem” evocadas no contato entre brancos e indígenas se tornam importantes ferramentas que, se domesticadas pelos indígenas, podem abrir espaço para o contato controlado com a alteridade com que os indígenas recriam suas estratégias de sobrevivência. A forma como os indígenas se apropriam dessas categorias e evidenciam sua etnicidade possibilita inserções cosmopolíticas das formas de ser indígenas que não poderiam ser relegadas à teatralidade alienada ou cínica — em especial nas interações como as novas práticas espirituais radicadas no movimento da Nova Era no Brasil e no mundo (MAGNANI; 2000a, 2005). O trabalho de Coutinho (2011) sobre a empreitada kaxinawa nas metrópoles como Rio de Janeiro e São Paulo coloca a discussão das *estratégias kaxinawa* para defender os interesses indígenas do seu povo na cidade grande por meio das traduções-mediações que os xamãs kaxinawa fazem dessas categorias e como evocam, com elas, poderes que fazem sentido tanto para os indígenas quanto para os *nawas*.

²¹ Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/3856-justica-proibe-construcao-de-empresamento-em-terra-indigena-no-ceara>. Acesso em: 03 de outubro de 2019.

É nesse sentido que o turismo xamânico pode ser entendido não apenas como um atrativo para os *nawas* que desejam conhecer as terras indígenas e participar de rituais exóticos, mas como uma potência capaz de gerar encontros que possibilitem criação de um mundo comum e possível entre brancos e indígenas. A ayahuasca como ente não humano tem um papel central na mediação da comunicação entre indígenas e *nawas* e na reordenação dos equívocos produzidos nessa comunicação quando se entrelaçam as categorias “xamanismo”, “pureza”, “cultura”, “força” etc. que hoje são comuns nos rituais com a bebida junto aos indígenas.

Os discursos sobre as medicinas indígenas têm se multiplicado na medida em que elas ganham popularidade nos grandes centros. A saída dos indígenas das aldeias para atendimento e condução de rituais nas cidades também se consagra com as cerimônias de *Uni* e rapé, entretanto, antes de adentrar o circuito urbano da ayahuasca, é importante entendermos como tem se desdobrado os argumentos científicos sobre a bebida na literatura científica.

A ayahuasca e Uni: discursos científicos

Até a década de 1970 no Brasil, a ayahuasca estava ligada à ideia de cultos “exóticos” pouco conhecidos e afastados na Floresta Amozônica brasileira. A partir do momento em que essas religiões foram “descobertas” por *hippies*, artistas, intelectuais, curiosos e pessoas em busca de cura, elas ganharam espaço na classe média da sociedade e começaram a se expandir no Brasil e, posteriormente, no exterior. Isso aconteceu, primeiramente, por meio das chamadas religiões ayahuasqueiras tradicionais Santo Daime, União do Vegetal (UDV) e Barquinha, sendo o Santo Daime, também conhecido como a “linha do Alto Santo”, a mais antiga dessas religiões fundada por Raimundo Irineu Serra, ou Mestre Irineu (1892-1971) na década de 1930 (LABATE; DE ROSE; SANTOS, 2008).

O cipó de gosto desagradável chamou a atenção de intelectuais e curiosos, mas também da grande mídia, especialmente a sensacionalista. Batizado como “sacramento”, o Daime, ayahuasca ou cipó hoje ocupa papel central não apenas nas religiões ayahuasqueiras originárias do Acre brasileiro, mas também entre os grupos chamados “neoayahuasqueiros urbanos” ou na “rede ayahuasqueira urbana”, termos utilizados por Labate (2004) para designar grupos “dissidentes” dessas três religiões principais que inauguraram novos modos de consumo da ayahuasca junto aos movimentos da Nova Era, às terapias holísticas, ao orientalismo, às artes

e ao tratamento psicológico e/ou psiquiátrico. Em geral, esses grupos mantêm relações ambíguas com as matrizes religiosas de que provêm, por vezes negando, por vezes referenciando os ensinamentos dos mestres dessas religiões, embora sempre cuidando para não cair nos usos da ayahuasca representados como “profano” ou como “droga” (LABATE; DE ROSE; SANTOS, 2008).

Beatriz Caiuby Labate é talvez uma das principais referências no estudo da ayahuasca e das religiões ayahuasqueiras sob o ponto de vista antropológico. Com mais de vinte livros publicados, a maioria deles sobre o tema da ayahuasca, foi também a organizadora do I Congresso sobre o Uso Ritual da ayahuasca (I CURA) que originou o livro *O uso ritual da ayahuasca* de 2004 referência seminal no tema. Fora do Brasil, a maior parte das publicações sobre a ayahuasca ocorre nos Estados Unidos, sendo a principal ênfase das pesquisas na área da Farmacologia, e não da Antropologia. Entretanto, a ayahuasca tem sido estudada por pesquisadores de diversas áreas em torno do mundo.

Schultes e Raffauf (1992) remetem aos primeiros estudos da bebida ao botânico inglês Richard Spruce, que, de 1849 a 1864, viajou extensivamente pela Amazônia brasileira, venezuelana e equatoriana inventariando espécies de plantas encontradas nesses lugares. Após presenciar uma cerimônia dos Yurupari, Spruce investigou o desconhecido cipó presente na bebida conhecida como caapi, que ele denominou *Banisteria caapi* (denominação posteriormente alterada para *Banisteriopsis caapi*) (SEAWARD, 2000). Chamada ayahuasca entre os Quíchua, que significa “videira das almas” ou “videira dos mortos”, a planta havia sido anteriormente descrita pelo equatoriano Manuel Villavicencio (1858), como uma grande videira lenhosa (BRITO; NEVES; OBERLAENDER, 1996). A ayahuasca, entretanto, é uma bebida preparada, geralmente, com duas plantas, o cipó *Banisteriopsis caapi* e as folhas do arbusto *Psychotria viridis* também conhecido como chacrona (LABATE, 2002).

Fora os estudos botânicos relacionados à ayahuasca, os estudos controlados sobre efeitos bioquímicos, fisiológicos, neurológicos, psiquiátricos e psicológicos tiveram início apenas a partir da década de 1990. A pesquisa com alucinógenos com seres humanos passou por um período de silêncio de mais de trinta anos, após a expansão do consumo dos alucinógenos na década de 1960 que veio acompanhada de um enrijecimento das políticas públicas sobre essas substâncias e um distanciamento das pesquisas científicas (LABATE; DE ROSE; SANTOS,

2008). São várias as considerações feitas nesses estudos sobre os potenciais terapêuticos da bebida, cujos resultados têm constituído subsídio para a construção de políticas públicas sobre os usos da bebida. Não caberia aqui comentar sobre todos eles, embora seja interessante perceber como os resultados dessas pesquisas vão no sentido oposto do que, em geral, se divulga na mídia sensacionalista.

Estudos como os de Mabit, Giove e Vega (1996) e Winkelman (2001) sugerem que a ayahuasca possibilita acesso a camadas mais profundas de experiências inconscientes, memórias reprimidas e traumáticas, além de permitir entendimentos e visões holísticas dessas experiências por meio de uma integração entre processos conscientes e inconscientes. Outros estudos sobre a influência da ayahuasca em doenças específicas como câncer, dores crônicas, depressão, asma, dependência de álcool e hepatite C foram feitos por Schmid, Jungaberle e Verres (2010), sugerindo que a percepção geral dos participantes do estudo foi de um efeito positivo sobre as doenças, especialmente devido à melhoria das estratégias de enfrentamento dos participantes com as doenças.

Alguns autores sugerem que o uso da bebida pode levar a reduções de dores físicas e melhorar a saúde mental, considerando reduções de intensidade de sintomas psiquiátricos (BARBOSA; GIGLIO; DALGALARRONDO, 2005; BARBOSA *et al.*, 2009). Estudos longitudinais feitos por Fábregas *et al.* (2010), bem como os estudos de Gable (2007), evidenciam que os usuários regulares da bebida não demonstram sinais de dependência. Além disso, alguns estudos exploram a bebida como forma terapêutica de tratar a dependência de drogas e distúrbios relacionados a elas (MCKENNA, 2004; HORÁK, 2013; THOMAS *et al.*, 2013; LOIZAGA-VELDERE; VERRES, 2014; FERNÁNDEZ *et al.*, 2014).

Estudos com usuários de ayahuasca sugerem que a bebida tenha efeitos ansiolíticos, antidepressivos e atue na dependência de drogas. Em relação aos efeitos ansiolíticos e antidepressivos em humanos, estudos mostraram que uma dose única de ayahuasca estava associada a menos sintomas de pânico e redução dos sintomas depressivos. O uso prolongado da bebida também parece não estar associado a psicopatologias e déficit cognitivo (SANTOS; BOUSO; HALLAK, 2017). Efeitos negativos mais comuns estão relacionados a náuseas, vômitos, ansiedade, medo e pânico durante a ingestão da bebida; em casos raros, foram constatadas reações psicóticas, entretanto esses efeitos, em geral, são de curta duração.

Labate, De Rose e Santos (2008) sugerem que esse destaque dado às pesquisas farmacológicas nos Estados Unidos pode ser fruto de uma ênfase maior das pesquisas americanas nas chamadas *hard sciences*, que ainda hoje desfrutam de mais legitimidade, especialmente na construção de políticas públicas, em detrimento das Ciências Humanas. Algumas dessas investigações, entretanto, foram agenciadas também por pesquisadores brasileiros em colaboração com estrangeiros, como é o caso da pesquisa com os adolescentes da União do Vegetal (UDV).

Segundo Labate, De Rose e Santos (2008), as duas principais pesquisas relacionadas a ayahuasca e que tiveram destaque no cenário nacional e internacional foram o *Projeto Hoasca* e a pesquisa com adolescentes da UDV. A União do Vegetal promove um grande esforço para a legitimação médico-científica da bebida, talvez por considerar a importância dessa legitimação para a legalização da bebida no contexto religioso.

O *Projeto Hoasca* foi a primeira pesquisa de enfoque biomédico sobre o tema da ayahuasca. Os resultados foram publicados primeiro em periódicos internacionais e boletins eletrônicos (CALLAWAY *et al.*, 1994, 1996; GROB *et al.*, 1996; LIMA, 1996-1997; MCKENNA *et al.*, 1998; CALLAWAY *et al.*, 1999) e depois em português. Os resultados relatam desde ausência de danos orgânicos (hepáticos, circulatórios, renais etc.), de danos ao Sistema Nervoso Central e/ou distúrbios psiquiátricos ao desaparecimento de dependência química, depressão e ansiedade fóbica após o ingresso no grupo de pesquisados. Os resultados, embora bastante animadores, devem ser vistos dentro do quadro metodológico utilizado pelos autores, considerando as características dos sujeitos da pesquisa.

Outra investigação destacada pelos autores foi feita com adolescentes da União do Vegetal (UDV). Essa pesquisa resultou em uma edição completa do *Journal of Psychoactive Drugs* dedicada inteiramente à ayahuasca (DOERING-SILVEIRA, 2003; SILVEIRA *et al.*, 2005; DOBTIKIN DE RIOS *et al.*, 2005; DOERING-SILVEIRA *et al.* 2005a; 2005b). Os resultados apresentaram menor frequência de sintomas psiquiátricos entre os adolescentes pesquisados em relação ao grupo de controle. Além disso, em relação aos grupos de controle, os pesquisados também se mostraram mais responsáveis, otimistas, respeitosos, preocupados com o bem-estar alheio, com menos tendência ao confronto e maior qualidade de vida no lar (SILVEIRA *et al.*, 2005; DOBTIKIN DE RIOS *et al.*, 2005).

Além desses dois estudos, muitos outros foram feitos, embora nenhum deles tenha causado tanto impacto quanto esses (LABATE; DE ROSE; SANTOS, 2008). Entretanto, evocar a dimensão farmacológica da ayahuasca como a única forma de justificar os usos da bebida é impossível dado o papel da bebida nas culturas indígenas e nos processos de *invenção cultural* que perpassam a tensão *tradicional/moderno* nas mais diversas religiões neoayahuasqueiras (LABATE, 2000).

No Brasil, muitos estudos têm sido feitos, mas o enfoque recai mais sobre a Antropologia do que sobre qualquer outra área. Em relação ao uso da ayahuasca como centro de uma prática religiosa, a ayahuasca ameríndia, entretanto, aparece como um elemento muito mais indefinido e que diferencia das religiões ayahuasqueiras (SÁEZ, 2008). Para os Yawanawá e, muitas vezes, para os turistas e seguidores da etnia, os discursos científicos têm menos peso e são, muitas vezes, relegados a “quem precisa” de tais confirmações, embora, a maior parte dos entrevistados relate que, no início da “busca” pela ayahuasca, as informações científicas tiveram um papel importante na tomada de decisão de consumir a bebida.

Kavenská e Simonová (2015), em seu artigo intitulado *ayahuasca tourism: Participants in shamanic rituals and their personality styles, motivation, benefits and risks*, publicado no *Journal of psychoactive drugs* de 2015, afirmam que entre as motivações para viajar até a Amazônia e tomar a bebida estão desde a curiosidade e desejo de aventura como a vontade de superar problemas psicológicos que incluem a depressão, ansiedade, medo, necessidade de reviver traumas na vida ou revelar dores inconscientes. O desejo de aprender a trabalhar com plantas ou a aprender com as plantas bem como o intuito de desenvolvimento espiritual e de busca de esclarecimentos sobre a direção de suas vidas ou de respostas para perguntas não respondidas também estão entre as motivações. A ayahuasca, segundo as autoras, é frequentemente considerada um meio capaz de facilitar a terapia pessoal e a limpeza mental. As pessoas a procuram por autoconhecimento, interesse na medicina e terapia psicodélicas, desenvolvimento pessoal, tratamento, pesquisa e descoberta de estados alterados de consciência e transformação pessoal. Muitas pessoas ainda consideram o papel da bebida na melhora das relações pessoais e nos momentos de mudança como a morte de um ente conhecido ou o fim de um relacionamento, além de motivações por curas de dependência química.

Kavenská e Simonová (2015) também afirmam que muitas pessoas buscam respostas para questões pessoais e entendem a relação com a “viagem” como uma necessidade intuída por meio de uma sensação ou pensamentos como “preciso ir lá”, “está na hora” etc. Embora a maioria dos entrevistados da pesquisa tenha considerado seguro o uso da ayahuasca, foram mencionados alguns riscos e experiências negativas. A ênfase principal foi dada à escolha de um xamã confiável e experiente, capaz de garantir um curso seguro para toda a seção de ayahuasca.

Weber (2004) afirma que a ayahuasca passou a representar, num contexto atual de culturalismo indígena, a própria “cultura indígena”. A proliferação de controvérsias, o reconhecimento de atores não humanos e sua criatividade como mediadora, nunca reduzida a intermediária, fazem com que a bebida seja ator inegavelmente profícuo para a Teoria Ator-Rede, conforme propõe Sáez (2014). Os rituais de ayahuasca/*uni* junto com a retomada das festas entre os Yawanawá são novas formas de se relacionar com os *nawas* e, por conseguinte, de produzir “cultura” (OLIVEIRA, 2017).

A ayahuasca ocupa um lugar central na dinâmica do turismo e nas festas que têm ocorrido na terra indígena do Rio Gregório. A retomada do uso da ayahuasca nas aldeias, entretanto, foi historicamente afetada pelos grupos ayahuasqueiros das cidades próximas à terra indígena. Oliveira (2017) afirma que as lideranças *pano* Biraci Yawanawá e Siã Kaxinawá, junto com o *txai* Macedo, tomavam o chá com um padrinho de igreja daimista da região de Cruzeiro do Sul na década de 1990 quando despontou o movimento de “resgate cultural” dos Yawanawá. Segundo a autora, embasada nos depoimentos coletados sobre a história, o Santo Daime contribuiu sobremaneira para que os indígenas passassem a valorizar e praticar os rituais com ayahuasca nas aldeias novamente. Outras lideranças como as Katukina, Kutanawa e Ashaninka também frequentavam as igrejas daimistas na época e tomavam a ayahuasca em redes utilizadas pelos indígenas.

Por conseguinte, os Yawanawá também contribuíram para a retomada das práticas rituais e festivas de outras etnias como os Puyanawa, os Kuntanawa e os Nukini, que endossaram o movimento de “fortalecimento da cultura” tomando a bebida como elemento central em seus processos reconstitutivos. Os encontros entre lideranças indígenas e ayahuasqueiros locais foram centrais não apenas nos processos de “regaste cultural”, mas também para o controle do

álcool das aldeias, na medida em que comunidades inteiras deixaram de ingeri-lo enquanto retomavam o consumo da ayahuasca (OLIVEIRA, 2017).

Novas práticas espirituais no Brasil: Nova Era, Neoayahuasqueiros e Neoxamanismo

O livro *Bruxaria, Ocultismo e Correntes Culturais* (1979), de Eliade, é considerado um dos precursores na área de estudos do esoterismo moderno e anuncia a explosão do ocultismo nos EUA na década de 1970. Tal movimento também chega ao Brasil a partir da década de 1980 e começa a ser estudado por autores como Soares (1994), Camurça (1996), o antropólogo Magnani (1995, 1996, 1999, 2000, 2005), Amaral (2000), Tavares (1998) e Beatriz Caubi Labate (2000), que realizaram estudos sobre a expansão do que posteriormente foi chamado de movimento da Nova Era. Esses estudos são precursores no Brasil seja em suas características espaciais (MAGNANI, 2000a); religiosas enquanto uma *nova consciência religiosa* ou uma religiosidade de caráter difuso (SOARES, 1994; CAMURÇA, 1996); em seus aspectos sincréticos (AMARAL, 2000); ou nas características associativas das *redes terapêuticas* que formam o que Tavares (1998) chamou de *espiritualidade terapêutica*. Também Labate (2000), em sua dissertação de mestrado apresentada ao programa de antropologia social da Unicamp, observou como as emergentes religiões neoayahuasqueiras se interligavam às redes urbanas de consumo da ayahuasca, tais como as neoxamânicas (Magnani, 1995, 1996). Labate (2000) chamou de *novas modalidades de consumo da ayahuasca* os usos que ocorrem fora do contexto religioso-institucional, embora em contextos geralmente ligados a propostas terapêuticas, de meditação oriental, teatro, música, pintura e terapias corporais que em geral se alinham com o movimento da Nova Era.

Já no contexto norte-americano, o consumo de psicoativos, embora tenha se radicado no movimento *New Age* (Nova Era, na tradução para o português), não tem como referência o uso religioso da droga. No Brasil, as matrizes ayahuasqueiras possuem uma hegemonia simbólica e concreta (LABATE, 2000) e, em geral, medeiam as relações com a bebida se tornando assim referência tanto no consumo dentro das religiões tradicionais quanto no consumo dos neoayahuasqueiros, que posteriormente também terão interlocuções relevantes com o “resgate da cultura indígena” que envolve o consumo da ayahuasca. Segundo Labate (2000), a interseção entre as redes que compõem as religiões ayahuasqueiras tradicionais, de um lado, e o universo

da Nova Era, de outro, é o que dá a especificidade do caso brasileiro de consumo urbano de psicoativos de origem indígena.

O movimento *New Age*, desde a década de 1960 já encontrava adeptos desde os movimentos de contracultura nos Estados Unidos chegando ao Brasil a partir da década de 1970, principalmente, nas classes média e alta que incorporavam os interesses estrangeiros. As religiões ayahuasqueiras encontraram esse espaço de difusão junto ao movimento da Nova Era por terem, em certa medida, abarcado a necessidade de autoconhecimento dos dissidentes das religiões tradicionais.

A Nova Era, parecem concordar os autores, se orienta por deslocamento na noção tradicional de religião e sustenta um exercício de subjetividade pessoal, que expressa entre outras coisas uma ligação direta com discursos moderno e pós-moderno de se pensar a religião do “ponto de vista do indivíduo” (MAGNANI, 2000a; SOARES, 1994; CAMURÇA, 1996; AMARAL, 2000; TAVARES, 1998; LABATE, 2000). A ligação com a ideia oriental de imanência em que “tudo é um” é uma característica fundamental que expressa o “holismo” na busca espiritual dos adeptos do movimento.

Também os chamados grupos “neoayahuasqueiros” começaram a fabricar rituais próprios com a ayahuasca e a desenvolver referenciais doutrinários particulares em uma busca por novas práticas espirituais voltadas para práticas menos burocráticas, dogmáticas e hierárquicas do que as religiões ayahuasqueiras tradicionais. Tais grupos ganharam visibilidade, especialmente a partir da década de 1980, e vêm se desenvolvendo com novas abordagens desde Reiki, Theta Helling, “xamanismo”, massoterapia e outras terapêuticas que acabaram por incluir também a ayahuasca e outras medicinas indígenas.

Magnani (2000a) delinea padrões espaciais e institucionais da Nova Era no Brasil e categoriza as principais regularidades do ramo de atividades (e de negócios) na cidade de São Paulo. Em um estudo com mais de mil espaços na metrópole voltados para o oferecimento de produtos e serviços anunciados como “esotéricos”, “místicos” ou “alternativos” na mídia, Magnani (2000a) reúne características básicas como localização no espaço da cidade, normas de funcionamento e modalidades das atividades para discutir um conjunto coerente de atividades ligadas ao que se convencionou tratar como movimento *New Age*, ou Nova Era, na tradução

literal para o português. Esse conjunto de atividades foi dividido pelo autor em cinco grupos principais: as sociedades iniciáticas, os centros integrados, os centros especializados, os espaços individualizados e os pontos de venda de produtos associados ao movimento. Para o autor, entretanto, mais importante que a classificação desse conjunto de atividades é constatar que elas formam um circuito em que os adeptos do movimento *New Age* encontram regularmente espaços que congregam o *modus vivendi* da Nova Era no Brasil. Magnani (2000a) chamou esse circuito de *neoesotérico*.

O circuito neoesotérico no Brasil engloba uma ampla gama de atividades que apresenta, entre outras características, uma busca por uma espiritualidade independente de sistemas religiosos institucionalizados e atividades consideradas “holísticas”, o que significa que englobam as dimensões “espirituais, física e mental” do ser humano. Vão desde palestras e eventos de curta duração a vivências e retiros estendidos durante meses. Magnani (2000a) divide essas novas práticas espirituais em (i) prática de divulgação e formação que incluem a difusão de sistemas de crença por meio de cursos, palestras, aulas abertas, congressos etc.; (ii) práticas terapêuticas que incluem atendimento individual e coletivo e vão desde massoterapia a técnicas de programação neurolinguística, pêndulos, florais, Reiki etc.; e (iii) vivências, que são ritos e cerimônias realizados em espaços específicos, geralmente centros integrados que vinculam os três conjuntos de práticas: divulgação e formação, terapias e vivências. Essas novas práticas espirituais abordam visões mais holísticas do homem e da natureza.

O estudo de Magnani (1999; 2000b) antecipa a chegada dos indígenas nas metrópoles a partir dos anos 2000. As cosmologias indígenas e os sistemas xamânicos se conjugam com uma perspectiva imamentista presente nas referências doutrinárias que permeiam o movimento da Nova Era. Nessa perspectiva, todos os seres participam de um mesmo movimento cósmico, e não há separação entre os planos do sagrado e do profano. A dimensão do mal, do sofrimento, da doença e da desordem é pensada como uma falência no contato da individualidade com o plano divino — ou chamado eu superior, cósmico, divino etc., falência esta que pode ser tratada mediante processos terapêuticos de retomada do contato — muitas vezes chamado por *religare* pelos adeptos do movimento retomando o sentido etimológico da palavra religião — que varia de práticas de meditação a processos de cura xamânicos e técnicas de respiração.

A Nova Era ou Era de Aquário e Movimento do Potencial Humano, sendo essas duas últimas denominações em certa medida já ultrapassadas, se caracteriza por conjugar nos mesmos espaços frequentadores de preferências, inquietações, escolhas e um universo cultural semelhante, tendo como bases, sobretudo, um estilo de vida em comum. Magnani (2000a) sustenta que o fenômeno da Nova Era está relacionado a modificações que vêm ocorrendo no campo dos comportamentos e das práticas religiosas contemporâneas. Para o autor, a Nova Era não pode ser considerada uma religião específica, porque não se encaixa nos modelos canônicos com dogmas, hierarquia, cultos organizados e doutrina revelada. A Nova Era incorpora o elemento da *espiritualidade* em uma dimensão de qualidade de vida e se insere em novas formas de manifestar o sentimento religioso — ou a religiosidade — que expressa a vivência do sagrado de maneira mais ampla.

A proposta ecológica e as bases de entendimento da “natureza” no movimento da Nova Era se fundem com a proposta de um princípio divino que preserva a vida em todas as suas dimensões. Nesse sentido, a inclusão das cosmologias ameríndias às referências do xamanismo clássico norte-americano e dos povos andinos encontrou espaço fértil e foi bem recebida pelos adeptos do movimento. Embora seja relativamente recente, coincidindo com a saída dos indígenas Kaxinawa e Yawanawá em suas missões de “divulgação da cultura”, as cosmologias dos povos *pano* já estavam presentes em algumas práticas neo-xamânicas antes mesmo de sua chegada às metrópoles com as medicinas.

O xamanismo urbano, conforme denominado por Magnani (2005), representa uma vertente importante do circuito neoesotérico em que os povos indígenas são incorporados na agenda do neoesoterismo. Tal vertente bebeu inicialmente nas fontes dos xamanismos norte-americano, andino e mexicano, e que, no momento atual, encontra inspiração nas cosmologias e nas práticas dos povos ayahuasqueiros da Amazônia. De forma simplificada, Labate (2000, p. 325) define o movimento neoxamânico — subgrupo dentro do universo da Nova Era — como “brancos que formulam novas religiosidades a partir do arcabouço indígena” e entende como uma tendência (considerando seu estudo no ano 2000) que se prolonga pelos usos urbanos da ayahuasca no universo de interações e sincretismos possibilitados pelo uso da bebida fora do contexto institucional-religioso.

O neoxamanismo, sobretudo representado por *nawas* que são “iniciados” em algumas das práticas xamânicas ou *dietas* indígenas — como no caso dos povos *pano* —, abre espaço para os indígenas adentrarem o universo da Nova Era inserindo as medicinas indígenas no universo das terapêuticas holísticas que restauram e regeneram o *self* (para usar um termo apropriado da psicologia pelos adeptos do movimento). Muitas dessas “iniciações” são feitas não apenas por indígenas, mas por neoxamãs estrangeiros que tiveram contato com tradições nativas. O neoxamanismo se configura como um mediador importante para os indígenas e seu projeto de “resgate da cultura”. Entretanto, isso gera um custo para os indígenas, que, em termos culturais, trocam saberes e práticas ditas ancestrais por acesso ao universo de sentidos da Nova Era. *Nawas* diplomados pelos indígenas em suas *dietas* iniciáticas são cada vez mais comuns e tensionam a dinâmica de controle e gerenciamento de saberes culturais que se alastram, ganhando outros usos. Por outro lado, os indígenas expandem a “cultura” por meio desses mediadores e se apropriam de categorias comuns.

A reapropriação e a ressemantização de práticas terapêuticas de origem indígena pelos adeptos do neoxamanismo têm sido criticadas pelos seus efeitos de mercantilização do Outro e de incentivo ao consumo da diferença, que, muitas vezes, ultrapassa os sentidos oferecidos pelos indígenas e os recombina dentro de um simbolismo próprio de uma lógica ocidental universalizante e individualista (CAICEDO, 2007). O neoxamanismo é apenas uma das vertentes da Nova Era e inaugura um campo em aberto em que disputam neoxamânicos e antropólogos pela legitimação de seus discursos. Se os antropólogos avançam em direção à construção de uma categoria que atualiza as antigas ambições da categoria xamanismo pela incorporação de práticas interativas entre novos xamãs espiritualistas e saberes indígenas no discurso científico, por outro lado, os neoxamânicos rechaçam o discurso científico como inócuo e dispensável na construção de uma rede de práticas e terapêuticas espirituais em que os indígenas possam tomar proveito e se consagrar como curandeiros e verdadeiros guias espirituais para um ocidente branco carente de contato com a natureza e com a ancestralidade — no universo semântico da Nova Era. A agência dos indígenas na formação de parcerias com os neoxamânicos e a construção de uma intercsmologia que propicie a disseminação das práticas ritualísticas dos Yawanawá contrariam a crítica bipolarizada de que os indígenas estariam sendo mercantizados como produtos de mais uma moda em que se autorreproduz o sistema capitalista, completamente alheios ao próprio destino.

O trabalho de Oliveira (2012) traz uma relação profícua entre a associação dos neoxamânicos de classe média e alta, os indígenas Yawanawá que peregrinam em comitivas rituais e as novas práticas espiritualistas que envolvem o repertório da Nova Era. Tal relação perpassa a realização de práticas econômicas, culturais e de consumo. Ao propor um *novo campo xamânico*, a autora enfatiza modalidades específicas de sociabilidade entre indígenas e não indígenas, criadas no diálogo intercultural, que propiciam uma “economia da espiritualidade”, inspirada no termo proposto por Arisi (2010), “economia da cultura”, em que circulam mercadorias, sentidos, trocas ligadas à produção de um espaço intercosmológico entre brancos e indígenas. Esse espaço, que se consitui como uma via de transformação social, parte, especialmente, do fluxo de sentidos comuns gerado pelas relações xamânicas e das alianças e parcerias entre os Yawanawá e os *nawas*.

A rede *yawa-nawa*, como propõe Oliveira (2012), coloca em suspensão a crítica usualmente concebida de que os indígenas estariam *se inserindo no mercado* ou *dialogando com o neoxamanismo*. A rede propicia modalidades específicas de sociabilidade que surge na e para a interação entre indígenas e não indígenas. Tal premissa permite pensar tais interações, rituais e comitivas num regime da cosmopolítica dos Yawanawá em que religiosidade e política não estão separadas.

Oliveira (2012) defende que há um novo campo xamânico a ser pesquisado em que o neoxamanismo englobado pelo movimento da Nova Era se comunica diretamente com as práticas xamânicas dos indígenas, criando um campo de diálogo em que são possíveis construções sociocosmológicas comuns a ambos: indígenas e *nawas*. Os atores ligados ao neoxamanismo foram importantes intermediários na “divulgação da cultura” dos povos *pano*. Muitos dos turistas que chegam à terra indígena têm os primeiros contatos com o neoxamanismo para depois “consolidarem” suas experiências com as medicinas indígenas nas aldeias.

Segundo Labate e Coutinho (2014, p. 244), “os usos indígenas da ayahuasca estão cada vez mais entrelaçados com os usos religiosos e urbanos”, e cada vez mais ganham legitimidade no circuito urbano de consumo da bebida. Os discursos de defesa da diversidade cultural e das minorias étnicas, bem como os discursos de autenticidade das tradições indígenas e do papel

dessas culturas na cultura brasileira, ganham mais força nas alianças entre indígenas e atores da Nova Era, inclusive colocando os primeiros no debate público sobre o patrimônio da ayahuasca.

Outra modalidade, ressaltada por Labate (2000) como tendência da Nova Era, é objeto de estudo desta tese: o turismo xamânico. À época, ano 2000, o turismo xamânico ainda não havia sido construído junto às comunidades acreanas. O roteiro, por excelência, para que os turistas experimentassem *la purga* ou *el remedio* — formas como é chamada a ayahuasca — ainda era o Peru, país em que os turistas podiam conhecer a bebida por meio de curandeiros autônomos ou centros e curandeiros tradicionais aos quais se chegava por intermédio de agentes turísticos. Esse deslocamento turístico eventualmente radical envolve um esforço maior do turista. Labate (2000) considera o turista xamânico um representante adequado para a constante tensão entre a busca “moderna” da Nova Era e o apreço pelo “tradicional” ligado à autenticidade das práticas indígenas. Para essa mesma autora, se, por um lado, as religiões ayahuasqueiras no Brasil também ocupam o lugar do “tradicional”, as religiões neoayahuasqueiras e os neoxamãs ligados ao movimento Nova Era ocupam o lugar do “moderno”.

As agências de viagem, que antes lançavam pacotes com roteiros por “lugares sagrados” em âmbito internacional (Machu-Picchu, no Peru; Mount Shasta, na Califórnia; Varanasi na Índia, Katmandu no Nepal, entre outros) e nacional (São Thomé das Letras - MG; Chapada dos Veadeiros/Alto Paraíso - GO) e a ofertar novas formas de lazer pautadas por valores diferentes do turismo de massa, agora ofertam também os pacotes de retiro nas terras indígenas como forma de desenvolvimento pessoal e busca espiritual alinhando as práticas medicinais indígenas aos valores holísticos da Nova Era.

ASPECTOS METODOLÓGICOS

Nesta seção, faço uma breve pausa no desenvolvimento do tema e objeto de estudo — composição social dos mundos que se desenvolvem por meio do turismo na terra indígena — para me dedicar a uma aproximação com minha área de estudo e uma breve discussão sobre a proposta etnográfica a que me dediquei. A Administração como uma Ciência Social Aplicada se socorre de outras ciências sociais para produzir conhecimento, afirma Fachin (2003) no prefácio do livro *Antropologia para Administradores* de Neusa Rolita Cavedon, lançado pela editora da UFRGS no Brasil. E complementa: “mas nem sempre, se diria, usando conceitos adequadamente” (CAVEDON, 2003, p. 7). Uma afirmação e uma advertência que anunciam a importância do livro para a área e cuidadosamente incentivam o uso de conceitos (e técnicas) de outras áreas do conhecimento com a devida cautela nas apropriações. Essa afirmação e essa advertência, que não por acaso retomo nesse parágrafo inicial, tocam exatamente no tema que desenvolverei nesta parte do trabalho: a possibilidade etnográfica para esse estudo. Um tema que importa a abordagem de estudo consagrada à Antropologia e à Etnologia para o campo dos Estudos Organizacionais, tipicamente um campo de estudos da área da Administração.

Não há novidade no emprego da etnografia como abordagem de pesquisa frutífera para os Estudos Organizacionais. Entretanto, para pensar o alargamento dessa relação, considerando as contribuições da etnografia para a realização de pesquisas que têm como objeto os fenômenos organizacionais, a etnografia para os Estudos Organizacionais não deve ser limitada a recurso metodológico, sendo necessária uma reflexão epistemológica e ontológica no uso da etnografia como estratégia global de pesquisa e em especial sobre a postura do pesquisador.

A seguir, farei uma reflexão sobre as formas de conhecer, ser e estar no mundo enquanto fundamentos epistemológicos e ontológicos desta pesquisa. Do ponto de vista ontológico, parte-se de um questionamento quanto à unidade sociológica mínima com a qual se irá trabalhar. A pergunta pode ser formulada a partir da noção de “sociedade” enquanto uma totalidade com a qual se opera na maioria das vezes como um dado sociológico reificado. Por outro lado, se a sociedade é, costumeiramente, a unidade sociológica máxima, o indivíduo, dentro de uma noção de pessoa ocidental, é a unidade sociológica mínima, em geral um dado indivisível, ou pelo menos estável, na pesquisa. Mas as perguntas sobre o que são a “sociedade”, ou a “dimensão

social”, e o que é o “indivíduo” nem sempre são feitas. Os elementos que dão substância a essas duas unidades e, mais especificamente, aos elos que tornam possível sua enunciação a partir de fenômenos subsidiários, nem sempre são claros. As questões que são levantadas são inspiradas em uma linha de estudos que tem sido desenvolvida por Latour e, no Brasil, por Eduardo Viveiros de Castro, em relação à partilha de uma substância mesma entre o que chamamos de indivíduos (sujeitos) e seres espirituais, plantas, artefatos e outros quase-sujeitos que agenciam a construção da realidade social de maneira direta ou indireta.

Esses questionamentos partiram, em especial, da possibilidade de entender o turismo na terra indígena a partir do agenciamento de plantas, como a ayahuasca e o rapé, que são elementos essenciais na construção dos rituais e, muitas vezes, tratados pelos Yawanawá como “Pai” Humê e *Uni* na distintiva forma de seres que detêm uma substância própria à floresta e que dão conselhos e guiam os pajés durante as cerimônias. Afinal, se a proposta nesta pesquisa é compreender e recontar a história do desenvolvimento do turismo na aldeia Yawarani, cabe saber: qual papel tem o Pai Humê e *Uni* no festival Yawanawá? E qual é a força desses agentes espirituais na construção dos fatos? Não se pode simplesmente desprezar o fato de que há outras forças em questão — e para os Yawanawá, essas forças têm uma atuação real, sem a qual se presume que o turismo xamânico não seria possível. Tanto no ponto de vista ontológico como no epistemológico, considera-se o pensamento de Ramón Grosfoguel e outros autores da abordagem decolonial para empreender uma coerência com o enfoque teórico e metodológico da pesquisa.

Do ponto de vista epistemológico, a intenção é, de fato, abrir a possibilidade para um diálogo com o universo de significados Yawanawá. Como não sou membro da população Yawanawá, tampouco domino a língua yawanawá, as expressões ou seus significados, meu acesso é limitado, embora parta de uma alteridade disposta à escuta e à compreensão. Nesse sentido, a proposta epistemológica abarca um esforço reflexivo e prático que exige abertura ao diálogo e, especialmente, autocrítica em relação à necessidade “científica” de projetar suas hipóteses e “coerências” sobre a realidade do outro. Em um sentido, pode-se dizer que são diferentes “epistemes” que se realizam no mesmo mundo físico, embora separadas por uma forma própria de conhecer e lidar com o mundo. Nesse sentido, é exatamente sobre essas formas de conhecer o mundo que, nesse tópico, traço uma possibilidade de, para além de reconhecer a existência e necessidade de outras formas de ver, pensar e sentir; dialogar com diretamente com suas

propostas, questionamentos e demandas, especialmente, políticas e espirituais que dão sustentação ao turismo na terra indígena em sua completude.

Ontologia: formas de ser e estar no mundo

No trabalho de Ramón Grosfoguel (2016) *Del “extractivismo económico” al “extractivismo epistémico” y “extractivismo ontológico”: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo*, o autor discute a possibilidade de se conhecer o mundo ou os mundos diante de uma perspectiva extrativista do conhecimento. Por extrativismo o autor entende um “processo de extração que envolve violação dos direitos e violência contra os seres humanos que habitam as comunidades afetadas” (GROSFOGUEL, 2016, p. 126, tradução minha). Partindo de uma abordagem decolonial, Grosfoguel (2016) situa a discussão do extrativismo tanto epistemológico quanto ontológico dos conhecimentos tradicionais indígenas a partir da história de exploração extrativista da expansão colonial europeia desde 1492, quando adentra a América do Sul.

Grosfoguel (2016) retoma a noção de extrativismo econômico enquanto uma modalidade de acumulação que está enraizada na exploração de outros povos. O extrativismo, para ele, está relacionado a uma noção de natureza (objeto) que parte da expropriação de terras, escravização dos nativos, coleta de matéria-prima das regiões colonizadas, minérios, madeiras, petróleo e diversos outros recursos logrados para exportação, que não assume nenhuma responsabilidade quanto ao esgotamento dos recursos. Essa exploração é instrumentalizada por uma racionalidade “meio-fim” tipicamente ocidental da formação do pensamento científico europeu. Por outro lado, o extrativismo também está relacionado a uma noção de humano (sujeito) eurocentrada, radicada no etnocentrismo colonizador que considera o humano ocidental mais desenvolvido — tanto tecnológica e economicamente, quanto espiritual e moralmente. É interessante notar que o conceito de natureza, enquanto separado do conceito de humano, isto é uma separação ontológica entre o ser e o meio, humano (civilizado) e a natureza (selvagem), segue sendo um conceito colonial e possibilitando as formas de pensar extrativistas em uma cosmovisão decartiana dualista. Sujeito e objeto, segundo o nascente pensamento científico ocidental, não estão na mesma realidade; eles pertencem a formas distintas de ser e, mais especificamente, a uma forma hierarquizada de ser, em que o sujeito assume o poder de modificar ou destruir o objeto conforme seus interesses.

A discussão de Grosfoguel (2016), no que tange à base ontológica do pensamento ocidental eurocêntrico, parece ter uma interface com a proposta de Latour (1994) em *Jamais Fomos Modernos* quando este autor discute a purificação de zonas ontológicas inteiramente distintas — natureza e cultura — que possibilita a separação (falsa, segundo o autor) das categorias humano e não humano. Essa distinção ontológica possibilita o “moderno”. A invenção de uma primitividade da natureza em relação ao que é humano (leia-se ocidental) se transforma no argumento que constitui a hierarquização da cultura (civilização) sobre a natureza e inaugura a “modernidade” que Latour (1994) contesta.

No sentido latouriano, a constituição da “modernidade” se dá na distinção ontológica entre o que é civilizado do que é natural. Todo o aporte que segue na discussão de Latour (1994) permeia essa falsa distinção, a fim de traçar um *continuum* do humano ao não humano, da natureza à cultura, reconhecendo o papel dos híbridos na formação das sociedades. Os quase-sujeitos ou híbridos latourianos são exatamente os objetos que agenciam na construção dos fatos humanos. São objetos sem os quais os fatos não seriam possíveis como são.

É no caminho dos híbridos que Latour (1994) postula o *princípio da simetria* que restabelece a continuidade entre o humano e o não humano, tomando a historicidade como a fonte antropológica de conhecimento dos fatos. A história dos objetos perpassa a história do humano. Da mesma forma, a história das culturas “não civilizadas” perpassa a história da cultura ocidental. Do ponto de vista ontológico, não há uma separação clara que defina em que ponto começa uma cultura e em qual termina a outra. Os ocidentais, nas palavras de Latour (1994, p. 96), na Constituição do moderno:

Jamais pensam que apenas diferem dos outros como os sioux do algonquins, ou os baoulés dos lapões; pensam sempre que diferem radicalmente, absolutamente, a ponto de podermos colocar, de um lado, o ocidental, e de outro, todas as outras culturas, uma vez que estas têm em comum o fato de serem apenas as outras culturas em meio a tantas outras. O Ocidente, e somente ele, não seria uma cultura, não apenas uma cultura.

Nesse sentido, a discussão de Grosfoguel (2016), enquanto uma discussão situada no decolonialismo latino-americano, retoma a noção de simetria no sentido de uma negação da

hierarquização cultural imposta pelo ocidente e sua noção colonial de natureza. Pensar a natureza e o humano enquanto um *continuum* possibilita a visão da história não só das culturas, mas também dos objetos que constituíram agenciamentos na formação das culturas, como uma continuidade: tecnologias, redes sociais, artefatos, trocas, mercados, plantas, conhecimentos, saberes tradicionais e das mais recentes discussões políticas dos direitos humanos, comunicação entre os coletivos indígenas e formas de pensar a identidade indígena em contraposição às identidades “brancas”, escrita, oralidade e documentação dos rituais.

Grosfoguel (2016) ainda discute o extrativismo ontológico, na medida em que o extrativismo é uma forma de ser e estar no mundo que se apropria do que é do outro sem consentimento. Em uma forma própria de existir das sociedades formadas por uma larga história de imperialismo, colonialismo, patriarcado e capitalismo, o extrativismo ontológico considera povos diferentes de si como racialmente inferiores, como recursos a explorar. Transformados em recursos, todos os objetos e artefatos perdem o sentido tradicionalmente atribuído pelos povos de origem. Quando transferidos para o ocidente, os objetos indígenas são assimilados nas formas de ser, pensar e sentir ocidentais. Nas palavras de Grosfoguel (2016, p. 139, tradução nossa),

Uma canoa, uma planta, um tambor, todos têm sentido ético, político e espiritual para os povos com tradições ancestrais. Mas, quando são transferidos para o ocidente, a canoa se converte em mercadoria, a planta em substância alucinógena e o tambor em ritmo sem espiritualidade²².

As formas de vida que se baseiam no extrativismo ontológico se impõem como únicas e universais tornando animais e inferiores todas as outras formas de existência humana cosmologicamente distintas. A distinção entre o primitivo e o moderno, e mais especificamente a forma colonial de lidar com a natureza, tornando-a objeto, é a base de uma forma de ser e estar extrativista. Para abandonar a forma de pensar colonial, é preciso abandonar a ideia de uma natureza hierarquicamente inferior ao que temos construído sob o título de modernidade.

Nesse mesmo sentido, Dussel (2005), quando versa sobre a totalidade, ou ontologia que é a ideologia das ideologias, mantendo o sistema colonial centro-periferia, aponta que a totalidade,

²² “Una canoa, una planta, un tambor, todos tienen sentidos éticos, políticos y espirituales para los pueblos con tradiciones ancestrales. Pero cuando son transferidos a occidente, la canoa se convierte en mercancía, la planta en sustancia alucinógena, y el tambor en ritmo sin espiritualidad” (GROSFOGUEL, 2016, p. 139).

o sistema, tende a se totalizar, a se autocentrar, e a pretender, temporalmente, eternizar sua estrutura presente; espacialmente, a incluir intrassistematicamente toda exterioridade possível. A noção de totalidade ocidental inclui a noção de dominância. Os heróis ocidentais dominadores, em outras épocas, se passaram por deuses na terra e agora empreendem a democracia, a liberdade e a civilização como normas. Trata-se da expansão dialético-dominadora do “Mesmo”, que assassina “o Outro” e o totaliza no “Mesmo”. Tal noção aponta a diferença como representação do não ser, do caos e do mal.

Desse modo, em nome da civilização, das “boas práticas” e de uma suposta modernização, a totalidade ocidental tem abarcado a diferença como ameaçadora e devorado as suas possibilidades de crescimento em todos os âmbitos. A passagem da ontologia, ou da totalidade, ao transontológico, isto é, a passagem do que está ao alcance do ser, para aquilo que está além do ser, isto é, o “Outro”, é o que busco aqui a partir da noção de exterioridade de Dussel.

É importante colocar com clareza a possibilidade do estudo de formas de organizar a vida e a sobrevivência alternativas àquelas dos discursos monolíticos e universais presentes nas visões totalizantes da Administração. Partindo do pensamento de Henrique Dussel e dos níveis de reflexão que ele desenvolve (proximidade, totalidade, mediações, exterioridade, alienação e libertação), em sua *Filosofia da Libertação*, podemos pensar as organizações cuja práxis subverte e transpassa a ordem fenomenológica de uma organização como afirmação de uma totalidade funcional e continuidade ontológica da sociedade ocidental.

Para Dussel (2005), o Outro é exterioridade de toda totalidade porque é livre. Não está incluso. Não pode ser compreendido pela ontologia e, portanto, é transontológico. A noção de organizações “Outras” remete ao sentido dado por Dussel ao termo “Outro”, i.e., a externalidade da totalidade, especialmente, tomando a exterioridade como categoria possível para uma analítica dos modos de existência organizacionais. Se a noção de totalidade de Dussel (2005) acarreta a insaciável antropofagia que aparece quando desaparecem as relações face a face; é a noção de proximidade é o que vem revitalizar as relações humanas e evitar que sejamos todos devorados por um único modo de existência: o Ocidental.

A proximidade, para Dussel (2005), é uma noção de se aproximar com respeito e tentar compreender, no sentido de se abrir à possibilidade do outro, ouvir e arriscar-se a percebê-lo

como amigo. Para o autor, só quem viveu a proximidade na justiça e na alegria assume a responsabilidade pelo outro a quem deseja na proximidade dos iguais. Tanto a primeira proximidade, que retoma o nascer da criança no ventre da mãe, como a última proximidade, entre irmão e amigos, são sempre festa, a qual, para Dussel (2005), indica uma categoria metafísica da proximidade realizada, como alegria. Já o termo alegria remete à realização do real e a satisfação da coincidência do desejo e do desejado. Estar em festa e na proximidade da amizade é o que promove a abertura para compreensão, a confiança e responsabilidade pelo que não é o “Mesmo”. Só essa compreensão é fonte de libertação da alienação, no sentido de Dussel (1977), provocada pela imersão na totalidade do sistema mundial.

A partir daí, como salienta Viveiros de Castro (1996, p. 115), a distinção clássica entre Natureza e Cultura não serve para descrever domínios internos e dimensões de cosmologias não ocidentais “sem antes passar por uma crítica etnológica rigorosa”. Dada a “qualidade perspectiva” das cosmologias ameríndias, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes pessoas e sujeitos humanos e não humanos que o apreendem segundo pontos de vista distintos, as categorias de Natureza e Cultura “não só não subsumem os mesmos conteúdos, como não possuem o mesmo estatuto de seus análogos ocidentais — elas não designam províncias ontológicas, mas apontam para contextos relacionais, perspectivas móveis, em suma, pontos de vista” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 115).

Para muitos povos ameríndios, o universo é povoado de intencionalidades extra-humanas dotadas de perspectivas próprias. A espiritualização de animais, plantas, meteoros, artefatos e outros não humanos se dá com base na condição de humanidade desses seres. Em tais sociedades, “a condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 119). Nesse sentido, no caso das práticas ameríndias, não se pode pressupor o contrário, isto é, que não haja um campo intersubjetivo humano-animal que autoriza determinadas ações e desautoriza outras. Ainda que essas relações não aparecessem diretamente na pesquisa, excluí-las antes de ir a campo sabendo da possibilidade de sua existência seria o mesmo que excluir o campo em que elas seriam possíveis.

Epistemologia: formas de ver e conhecer o mundo

Se, na dimensão ontológica, a discussão gira em torno de uma forma de ser e estar no mundo não extrativista, na dimensão epistemológica, a discussão gira em torno das formas de conhecer os coletivos indígenas e suas práticas. Se incluir epistemes é sempre um esforço que muitas vezes extrapola os limites do nosso objetivismo, para os povos ameríndios que passaram ao largo do Grande Divisor descartiano que separou a humanidade da animalidade, há muito já não é mais um problema incluir predicados de humano aos “homens brancos”, ainda que esses tenham cosmologias muito distintas das deles. Numa demonstração de sabedoria “ecosófica”, os povos ameríndios já não recusam humanidade aos “brancos”, e enquanto ainda lutamos com a distinção espúria de “humanos” e “animais”, taxando-os muitas vezes, como tribais ou selvagens, eles nos mostram o quão *pouco* humanos somos nós ao separarmos natureza e cultura como eles nunca fizeram (VIVEIROS DE CASTRO, 1996), distinções que só há poucos anos têm sido questionadas ontologicamente na sociedade ocidental.

De acordo com Cayón (2013), a Antropologia já assinala alguma maturidade para conviver e aceitar em condições de igualdade as epistemologias e ontologias nativas. Para ele, os indígenas, como nós, geram teoria sobre o mundo em que vivem: e isto é fazer ciência. As tecnologias nativas de observação são resultantes de um entendimento sofisticado em multiníveis dos processos ecológicos. Embora os instrumentos de observação sejam outros, como a ayahuasca e o rapé, e os saberes tenham caráter holístico, essencialmente relacionais e participativos, os indígenas fazem ciência como os ocidentais, e há uma equivalência nesse sentido. Além disso, sem renunciar as suas particularidades, os indígenas têm se preocupado muito mais que os estados latino-americanos em construir pontes de inteligibilidade com as sociedades nacionais. Sua experiência e habilidade na comunicação interétnica são derivadas de séculos de confrontação e adaptação frente aos poderes coloniais. Os intelectuais nativos norte-americanos são exemplo nesse sentido.

Ainda segundo Cayón (2013), é necessária uma capacidade de conciliar as teorias nativas com as teorias ocidentais com equivalência, de forma que isso não implique arrogância e superioridade acadêmica em relação aos saberes indígenas, e, por outro, lado não caia em uma pseudo-humildade de trivializar as teorias acadêmicas para que sejam reduzidas a uma imitação

falseada das teorias nativas. Afinal, como tem mostrado a antropologia dos modernos de Latour, os cientistas são tão nativos como os indígenas na hora de fazer ciência.

Autores como Bruno Latour e Viveiros de Castro advogam por analogias entre as concepções indígenas e os objetos da ciência moderna (CAYÓN, 2013). Um sistema de conhecimento faz parte de uma cultura, mas não se limita a ela. Portanto, assim como os indígenas aprendem conosco a traçar pontos de inteligibilidade com as teorias ocidentais, devemos aprender com eles a atualizar nossos saberes a partir das relações sociais que estabelecemos.

Fora isso, não se pode deixar de lado os impactos que a crítica decolonial tem imputado aos estudos antropológicos. Os autores ligados aos movimentos indigenistas têm questionado o extrativismo cognitivo a que os coletivos indígenas são expostos pelo roubo de conhecimentos tradicionais, pelo patenteamento de plantas que já utilizavam há décadas e que são naturais dos seus territórios, dentre outras formas de expropriação epistêmica. Quando só recentemente, em 2015, o líder Yanomami Davi Kopenawa conseguiu recuperar o sangue levado por um antropólogo e um geneticista entre as décadas de 1960 e 1970 para a Universidade da Pensilvânia nos Estados Unidos (BRANDÃO, 2015), é preciso levar em consideração que o objetivismo ocidental ainda impõe suas formas de ser e conhecer sobre as epistemes de outros coletivos.

Em outras palavras, o interesse neste trabalho é menos de uma definição epistemológica que se enquadre nos padrões de uma ciência social ocidental com a qual se estaria resguardado de quaisquer questionamentos, do que uma atenção às possibilidades implicadas pela aproximação de saberes outros, sob os quais traçar uma linha horizontal de diálogo implica a dissolução de pré-noções, relativização de conceitos e, principalmente, disposição para “ouvir”. Entretanto, a posição epistemológica que defendo nesta pesquisa se aproxima dos pensadores decoloniais no sentido de crítica direta às formas totalizantes da ciência moderna, incluindo a área de conhecimento da Administração e aos conhecimentos tomados como a “única maneira” de se fazer gestão, ao passo que, por outro lado, não se descarta tudo que foi construído pelas ciências modernas. A tentativa política e epistemológica é criar pontes de inteligibilidade que tornem os mundos, ontologias nativas e ocidentais, acessíveis a ambas as partes. O texto científico, no caso deste trabalho, o texto etnográfico, é base para um diálogo e, na proximidade sugerida por Dussel (2005), um recurso da práxis transontológica. Ir além da totalidade do conhecido e negar

a dissolução do “local” a favor do “global” é o que julgo que dará bases para uma discussão de formas de organizar e construir o turismo em terras indígenas junto com o caso dos Yawanawá.

Etnografias em contextos específicos

Andion e Serva (2006), ao abordarem a etnografia, ressaltam, inicialmente, a possibilidade de novos lugares epistemológicos para as Ciências Sociais em contraposição à forma clássica de se pensar a ciência. Os autores retomam nomes como Latour, Bourdieu e Morin para se contrapor à visão de uma ordem científica dominante que se justifica na experimentação e na sistematização que lhe conferem o sentido de racional e universal. E, embora não seja o foco nesta parte do trabalho discutir a contribuição desses três autores, é indispensável destacar as críticas que eles têm feito à separação entre sujeito e objeto, universal e particular, natureza e sociedade e as críticas à ciência como projeto da constituição da modernidade.

Latour (1994), em especial, destaca que a noção de cientificidade está sendo recolocada e, em sua discussão, aborda diretamente os híbridos, quase-objetos e quase-sujeitos que constituem temáticas que religam a natureza à sociedade e questionam a constituição da modernidade como nos acostumamos a aceitar. Para ele, tudo acontece pela mediação, pela tradução, por meio de redes heterogêneas que conectam os eventos; embora esse lugar pareça não existir, são as relações que possibilitam a realidade. Os quase-objetos são ao mesmo tempo reais, sociais e discursivos, pertencentes à dimensão da natureza, do coletivo e do discurso, isto é eles permeiam dimensões da realidade que a ciência consagrou como separadas por meio de uma purificação.

Morin (1996) propõe o desafio da complexidade ao tentar religar o que antes estava separado pela ciência, como os eventos ao contexto, o universal ao singular, o global ao local, o observador ao observado. E, por fim, Bourdieu (2006), que aponta que nas Ciências Sociais tanto objeto quanto sujeito da pesquisa são construídos socialmente e, por isso, o campo das Ciências Humanas é sempre contestado e controvertido. A particularidade desse campo não deve ser desconsiderada, mas deve ser reforçada para que nele se possa recusar o óbvio e compreender o construído socialmente enquanto dispositivo crítico sobre a própria realidade. Nesse sentido, Andion e Serva (2006) afirmam ser a “tecelagem etnográfica”, uma postura epistemológica complexa, permitindo religar dimensões que até então eram tidas como

separadas nos processos de pesquisa; mais que um método, trata-se de uma postura do pesquisador perante o objeto e o contexto da pesquisa.

Aspectos particulares da postura etnográfica, no sentido de compreender a *démarche* etnográfica como uma construção somente possível *in loco*, na relação entre pesquisador e pesquisados, são importantes e devem ser destacados aqui. A etnografia parte de um centro de significados para a compreensão de outros centros, relativos à cultura do grupo estudado. A tentativa etnográfica, para esses autores, é compreender a inteligibilidade de um fenômeno e, ao mesmo tempo, religá-lo à totalidade social na qual ele se inscreve, analisando as suas dimensões, que, na ciência clássica, são vistas como estanques e separadas; já na etnografia, são tidas como complementares e dialéticas na construção dos significados.

Assim, Andion e Serva (2006) exploram a discussão da separação entre sujeito/objeto como uma relação constantemente negociada na etnografia. Além disso, exploram as dialéticas indivíduo/sociedade e particular/geral como objetivos da postura etnográfica de reconstituir a tessitura social nas relações entre indivíduo e sociedade e entre os fenômenos particulares e gerais. Esses autores ainda trabalham a separação entre objetivo e subjetivo que, dada a complexidade das leituras etnográficas, não pode se efetivar, muito menos ser simplificadas por uma pretensa objetividade como instância de validação do conhecimento.

Por outro lado, Cavedon (2003; 2005) faz uma extensa revisão das possibilidades de interação entre os estudos culturais, ou antropológicos, e o campo dos Estudos Organizacionais. Segundo ela, na etnografia, o observador tem a possibilidade de “assimilar categorias inconscientes que ordenam o universo cultural investigado (...) de modo a recriar a totalidade vivida pelos membros da organização investigada e apreendida pela intuição do pesquisador” (CAVEDON, 2005, p. 19). Dessa forma, uma observação etnográfica nas organizações visa entender a complexidade dos fenômenos que dentro dela ocorrem. Expressões diversas como o medo, tristeza, alegria, preocupações, modos de atuar e a influência emocional nas decisões organizacionais podem e devem ser captadas por uma via íntima de aproximação com o objeto de estudo.

Os fenômenos que, por estranhamento à presença do etnógrafo, deixam de ocorrer, com um determinado período, e com a característica indispensável ao observador da empatia

(CAVEDON, 2005), retornam ao curso natural dos acontecimentos da vida cotidiana da cultura estudada, ou, neste caso, da organização, e possibilitam ao observador conhecer as atividades diárias do grupo investigado, incluindo aspectos estéticos e emocionais que passam despercebidos por outras estratégias de pesquisa. A autora também defende a utilização da fotografia como instrumento de captação de dados. Aliando as duas propostas, propõe o uso da fotoetnografia nas organizações como fonte de coleta de dados e aprofundamento da pesquisa no contexto organizacional. Cavedon (2005, p. 23) ressalta que a fotografia vem ganhando espaço nos Estudos Organizacionais “na medida em que as racionalidades de cunho positivista/funcionalista/mecanicista cedem espaço para a dimensão afetiva/emocional/estética”. A fotografia, desse modo, surge como uma técnica possível nos Estudos Organizacionais, possibilitando o registro de imagens com expressões diversas que, muitas vezes, não poderiam ser expressas em palavras, uma vez que “o poder da imagem é mais forte do que o poder da palavra (...), pois a imagem é interpretada por aquele que a olha, suscitando-lhe emoções e sensações que as explicações verbais dificilmente conseguem captar” (CAVEDON, 2005, p. 15).

Em seu estudo sobre o uso da etnografia na pesquisa em cidades, Magnani (2002) propõe uma perspectiva intitulada por ele mesmo como de perto e de dentro para entender os diferentes grupos que permeiam as grandes cidades contemporâneas. Magnani (2002) entende que a cidade contemporânea carrega dentro de si grupos que se diferenciam pelas suas formas próprias de se organizar. Cada um desses grupos tem elementos culturais específicos que permitem ao pesquisador fazer um estudo aprofundado na cidade entendendo suas formações específicas e seus costumes na relação com o ambiente urbano em que estão inscritos.

A etnografia na cidade, como proposta pelo autor, tenta resgatar elementos que passam despercebidos pelas análises macro — de longe e de fora —, permitindo outros pontos de vista sobre a dinâmica urbana. O ponto que importa nesse tipo de pesquisa é também o resgate de atores que são tidos como passivos pelas análises que valorizam as estruturas da cidade: os trabalhadores do cotidiano, os moradores dos bairros, os segmentos excluídos pelo preconceito de etnia, gênero ou classe social, além dos visitantes e transeuntes da cidade.

Se a etnografia nas cidades toca diretamente a noção de *estranhamento*, considerada como necessária por alguns autores e é peculiar a etnografia em relação à integração do pesquisador

ao campo observado, ao falarmos de organizações, que compartilham significados com os pesquisadores, isto é, *falam a mesma língua* numa relação intersubjetiva, a pesquisa etnográfica se torna ainda mais intrincada. Colocamos, sem sombra de dúvida, uma interrogação que sugere a revisão da noção etnográfica tradicional que, como afirma Van Maanen (2006), não se limita mais a populações isoladas, cada vez mais escassas no planeta — como sempre estiveram, retrucaria Sahlins (1994a) — ou a grupos culturalmente intocados pela sociedade ocidental.

Concordando com Van Maanen (2006), Caldeira (1988) afirma que, nos dias atuais, a atuação dos antropólogos difere muito da dos antropólogos que estudavam os coletivos tradicionais. Caldeira (1988, p. 133) afirma que “o antropólogo contemporâneo tende a rejeitar descrições holísticas, se interroga sobre os limites da sua capacidade de conhecer o outro, procura expor no texto as suas dúvidas, e o caminho que o levou à interpretação, sempre parcial”. A fé em um holismo etnográfico, de acordo com Van Maanen (2006), tem algo de uma ficção etnográfica semelhante ao espaço sem fricção de Newton e continua a recuar junto com todas aquelas curiosas afirmações de escritores de ter capturado o “espírito” de um povo, o “ethos” de uma universidade ou a “cultura” de uma nação ou organização. Para esses autores, a Antropologia vem passando por várias mudanças relacionadas às condições de produção do trabalho antropológico e aos novos contextos em que ela se insere, despertando questionamentos profundos principalmente em relação ao papel do autor no texto etnográfico. Segundo Van Maanen (2006, p. 5):

Isto é, sem dúvidas, em parte, um resultado da disseminada ideia moderna de cultura como algo construído (e interpretado) — com maior ou menor refinamento — pelos grupos identitários. Todos, hoje em dia, exceto aqueles que se cuidam sozinhos, tem uma cultura e, mais provável, várias culturas em que apreendem significados. Assim, temos relatos entusiasmados de exóticos em casa, bem como de exóticos no exterior; cultura como algo construído por grupos de motociclistas; cultura como algo construído pelos aficionados na cena artística da baixa Manhattan e cultura como algo construído por aqueles que foram abduzidos por *aliens* e devidamente devolvidos²³.

²³ *This is no doubt partly a result of the spread of the distinctly modern idea of culture as something constructed (and construed) – thick or thin – by all self-identifying groups. Everyone these days, except for those who bowl alone, has a culture and more likely has several cultures from which to draw meaning. Hence we have lively accounts of exotics at home as well as exotics abroad, culture as constructed by motorcycle gangs, culture as constructed by art scene aficionados in lower Manhattan, and culture as constructed by those abducted by aliens and mercifully returned to us (VAN MAANEM, 2006, p. 5).*

Ainda segundo Van Maanen (2006), no meio de todas essas inovações, a carga da etnografia, fazer a ponte entre dois mundos culturais, torna-se mais pesada, mais confusa e menos facilmente localizada no tempo ou no espaço. O trabalho de Goldman (2003) é um exemplo das diferentes possibilidades de tempo e espaço etnográficos. Goldman (2003) estudou as manifestações do candomblé em Ilhéus na Bahia por um período aproximado de 20 anos. Seguindo um estilo etnográfico, ele compara a expressão “catar folha” do candomblé com reunir pacientemente, ao longo dos anos, os detalhes dos ensinamentos do culto aqui e ali, com diferentes pessoas e em diferentes momentos, na esperança de formar uma síntese. Segundo o autor, a ideia de campo prolongado nada tem de mística ou de meramente ideal, o trabalho de campo é sempre uma atividade criativa e construtiva, já que os fatos etnográficos “não existem” e são construídos pelo etnólogo *a posteriori* articulando diferentes discursos e práticas, sem jamais atingir o conteúdo total ou uma síntese completa dessas práticas. O ritmo intermitente, descontínuo de visitas mais ou menos curtas distribuídas ao longo de um período de 20 anos permitiu que o autor sugerisse algumas reflexões sobre a prática etnográfica. Para ele, no estudo do candomblé, foi inevitável que a convivência com o movimento negro fosse diferenciada. Como afirma Goldman (2003, p. 456),

(...) dado o caráter segmentar desse movimento, foi preciso e inevitável que essa convivência fosse diferenciada. O que significa que, o que costumamos denominar “ponto de vista nativo”, não deve jamais ser pensado como atributo de um nativo genérico qualquer, negro, de classe popular, ilheense, baiano, brasileiro ou uma mistura judiciosa de tudo isso. Trata-se sempre de pessoas muito concretas, cada uma dotada de suas particularidades e, sobretudo, agência e criatividade.

Goldman (2003) argumenta que o “virar nativo” idealizado por grande parte dos etnógrafos é, em todo caso, uma ideia fútil e de plena inutilidade. Apesar de rejeitar o que condena ser o relativismo absoluto das práticas etnográficas pós-modernas e, por outro lado, rejeitar o que seria a autoridade do antropólogo sobre o grupo que estuda, Goldman (2003) afirma que a identificação absoluta com os nativos é uma das ideias mais equivocadas e, talvez, jamais vistas, de fato, na história da etnografia. Nesse sentido, Goldman (2003) sugere, baseando-se na proposta de Malinowski sobre a noção de teoria etnográfica, não uma “teoria do nativo”, mas, de fato, uma teoria etnográfica evitando o subjetivismo e a parcialidade, por um lado, e o objetivismo e a arrogância, por outro. Afirma Goldman (2003, p. 460):

Uma teoria etnográfica tem o objetivo de elaborar um modelo de compreensão de um objeto social qualquer (linguagem, magia, política) que, mesmo produzido em e para

um contexto particular, seja capaz de funcionar como matriz de inteligibilidade em outros contextos. Nesse sentido, permite superar os conhecidos paradoxos do particular e do geral, mas também os das práticas e normas ou realidades e ideais. Isso porque se trata de deixar de levantar questões abstratas a respeito de estruturas, funções ou mesmo processos, e dirigi-las para os funcionamentos e as práticas.

Trata-se de conferir inteligibilidade aos acontecimentos e ao mundo a partir de proposições abstratas sobre elementos muito concretos coletados no trabalho de campo. Essa matriz de inteligibilidade, ainda que construída sobre contexto particular, é capaz de funcionar em outros contextos. A particularidade do objeto social escolhido, aliada à reflexão teórica, bem como a proximidade com o grupo estudado, ainda que descontínua e intermitentemente, possibilitariam ao etnógrafo construir tal matriz.

Para Czarniawska (2008), as etnografias clássicas não são a melhor maneira de se pensar a abordagem etnográfica para os estudos das organizações contemporâneas. Isso porque as organizações, ou dentro do conceito de *organizing* desenvolvido por Weick (1979), o *organizar* como verbo, acontecem em muitos lugares ao mesmo tempo e os sujeitos estudados nessas organizações se movimentam rapidamente e com frequência. Além disso, atualmente, especialmente dentro das organizações, nem todas as interações exigem uma presença física. A virtualidade e a aceleração dos processos sociais configuram novas possibilidades para se pensar a dinâmica organizacional. Nesse sentido, a possibilidade de se pensar o tempo e o espaço nas abordagens etnográficas devem ser levados em conta. A organização entendida como um ponto de partida, e não como um ponto final, como sugere Czarniawska (2004), estende a pesquisa das organizações dentro de uma perspectiva de compreensão não do que as organizações produzem, mas de como elas são produzidas. São processos que identificam “como elas acontecem” (SCHATZKI, 2006) em uma lente temporal.

Entretanto, salienta Czarniawska (2001), a antropologia clássica considera o estudo das culturas como algo que deva ser feito pela observação de aspectos relativamente estáveis dessa cultura e não procura a mudança em si. A mudança social, quando ocorre, está relacionada a fatores exógenos. Nesse sentido, capturar a mudança nunca foi o mote da etnografia clássica; pelo contrário, trata-se de capturar a cultura produzida, estável, e não a produção (processo) da cultura.

Czarniawska (2008) apresenta três possibilidades de se pensar a etnografia e o *organizing* a partir dessas considerações: i) o *shadowing*, como uma forma de estudar os processos do organizar seguindo uma pessoa, geralmente alguém ligado a atividades gerenciais, no seu dia de trabalho e, às vezes, após o trabalho; ii) o uso de diários reais (que incluem cartas) dos sujeitos estudados, tal como nos casos de autoetnografia, em que as pessoas descrevem a forma como vivem em uma narrativa pessoal a partir de sua própria visão, criando um arquivo de diários ao qual o pesquisador tenha acesso; e, por fim, iii) o *following objects*, ou seguindo os objetos, usualmente ligada à abordagem da Teoria Ator-Rede ou o *actor-network theory* de Latour (2012), mais popular nos Estudos Organizacionais, que sugere que os objetos, ou como ele chama: os quase-humanos, tem um papel decisivo nos assuntos humanos.

Cada uma dessas três possibilidades supõe uma nova visão sobre a dimensão do *tempo e espaço* etnográfico pressuposto na visão holística da abordagem. Elas foram antecipadas por Marcus (1995), no que ele chama de etnografias multissituadas, em que as mesmas pessoas ou grupos de pessoas são rastreados por meio dos diferentes cenários que compõem o mundo em que vivem.

Quando o todo não pode ser isolado e analisado separadamente, outras possibilidades são necessárias. Essa crítica tem sido feita por vários autores que reconhecem a complexidade de objetos e contextos da sociedade contemporânea. Marcus (1995), no seminal *Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography*, discute a possibilidade de etnografias mutissituadas para o contexto das sociedades complexas. As estratégias de seguir as pessoas, os objetos, metáforas, histórias ou enredos, a biografia e, por fim, os conflitos foram discutidos por ele no artigo dando início a uma série de possibilidades etnográficas para outros campos do conhecimento. São essas algumas das alternativas a partir das quais se pode pensar a etnografia nos estudos organizacionais hoje.

Proposta etnográfica deste estudo

Magnani (2009, p. 133), ao versar sobre a especificidade da etnografia, nos adverte: “o ponto de partida é que não se pode separar etnografia nem das escolhas teóricas no interior da disciplina, nem da particularidade dos objetos de estudos que impõem estratégias de aproximação com a população estudada e no trato com os interlocutores”. Isso significa que a

etnografia como abordagem, apesar de todas as questões que nos levam a refletir sobre possibilidades de *tempo e espaço* diferentes para os Estudos Organizacionais, não pode ser tomada apenas como técnica de coleta de dados observação participante. Magnani (2009, p. 135), revisando Levi-Strauss e Merleau-Ponty, postula o que se segue:

Assim, com base nas observações desses autores e de muitos outros antropólogos que sempre refletiram sobre seu trabalho de campo, é possível postular, de uma maneira sintética, que a etnografia é uma forma especial de operar em que o pesquisador entra em contato com o universo dos pesquisados e compartilha seu horizonte, não para permanecer lá ou mesmo para atestar a lógica de sua visão de mundo, mas para, seguindo-os até onde seja possível, numa verdadeira relação de troca, comparar suas próprias teorias com as deles e assim tentar sair com um modelo novo de entendimento ou, ao menos, com uma pista nova, não prevista anteriormente.

A possibilidade de *estranhamento e exterioridade* pode nos guiar nesse sentido. Magnani (2009) afirma que a etnografia implica o pesquisador a não apenas se deparar com o significado dos arranjos dos nativos, mas, ao tentar descrevê-los e compreender a sua lógica, a aprender algo que lhe é novo, em termos de percepção, concepções teóricas e mesmo valores. E considera três principais pontos que envolvem a discussão da abordagem: i) a distinção entre a “prática etnográfica” e a “experiência etnográfica”, sendo que a segunda, ao contrário da primeira, evoca descontinuidade e imprevisibilidade; ii) a etnografia como um método amplo, no sentido de que engloba as estratégias de contato e inserção no campo, que envolve um conjunto de técnicas como entrevistas e observação participante etc.; e, por fim, iii) a noção de totalidade, que pressupõe em algum nível regularidades e padrões que possibilitam uma diferenciação que só pode ser experimentada pelo pesquisador quando tem acesso ao código de pertencimento de um determinado grupo. Isso esclarece o ponto que talvez tenha ficado sem explicação até esse momento.

Mesmo na Antropologia, em sua relação com os temas clássicos da disciplina (parentesco, rituais, xamanismo e outros temas próximos), especialmente no Brasil, tem-se questionado as descrições primitivistas dos indígenas como povos que conservam modos de vida antiquíssimos, como que mantidos em uma cápsula (SÁEZ, 2011). Isso significa que a mudança social tem ganhado espaço no estudo das culturas, a despeito da estabilidade esperada pelas abordagens clássicas da etnografia. E uma nova geração de antropólogos brasileiros tem levado

em conta as contestações das noções essencializantes da “cultura”. Como afirma Sáez (2011, p. 3):

Uma primeira visita a campo será bastante para provar a qualquer um que as sociedades indígenas vivem neste século, são dinâmicas e muito capazes de mudar por si mesmas, e que mesmo se não o fossem sobriariam os agentes externos a obrigá-las a tomar alguma providência neste sentido.

E continua,

A etnologia brasileira dos últimos decênios tem mostrado que os índios e tudo o mais que lhes advém (a globalidade, a história mundial) não estão numa relação de passado ou presente, como pretendiam evolucionistas ou teóricos do etnocídio. Que também não estão numa relação de conteúdo e forma externa, como pretendiam os teóricos da resistência cultural. Não: os índios mudam, e mudam genuinamente. É isso, de fato, o que eles sabem fazer melhor que ninguém, o que os caracteriza, o que os diferencia (SÁEZ, 2011, p. 5).

Uma evidência de que as transformações no método canônico da Antropologia são possíveis está também na verdadeira *antropologia reversa* realizada por Kopenawa e Albert (2015) em *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* em que o xamã Davi Kopenawa, que hoje é um dos grandes expoentes internacionais da liderança indígena, especialmente nos termos de uma indigenização da modernidade, por si mesmo relata a cosmologia Yanomani e sua peculiar visão dos “brancos” desde os primeiros contatos com o seu povo. A narrativa escrita em conjunto com Bruce Albert, inicialmente em francês e, mais recentemente, traduzida para português, é uma vigorosa descrição etnográfica de um índio sobre si mesmo, sua comunidade, suas práticas e, especialmente, sobre o mundo dos “brancos”.

Para Van Maanen (2006, p. 8), ainda que a natureza da evidência etnográfica, da interpretação, da autoridade e do estilo possam ter mudado, o apelo de qualquer trabalho único permanece ligado aos argumentos específicos feitos dentro de um determinado texto e referenciado ao particular, e não ao geral, em que metodologia e a narrativa são levadas em conta. O ponto é que agora podemos afirmar a textualidade dos fatos etnográficos e a factualidade dos textos etnográficos ao mesmo tempo, sendo que

os dois recaem sobre domínios completamente diferentes, assim o trabalho etnográfico segue da mesma maneira que antes da textualidade entre em cena, porque a evidência (incluindo o testemunho do narrador em primeira pessoa) ainda deve ser oferecido para suportar uma reivindicação de tal forma que pelo menos alguns leitores estejam convictos de que um auto tem algo que valha a pena dizer²⁴.

Nesse sentido, a proposta do meu trabalho foi partir, como sugere Latour (2012), em meio às coisas e traçar conexões que evidenciam construções sociais. A abordagem etnográfica que propus inicialmente, de natureza qualitativa, foi construída a partir das seguintes estratégias de coleta de dados:

- a) *Seguir o turismo na terra indígena* no processo de organização, divulgação e articulação dos parceiros e parceiras que mobilizam pessoas para os eventos na aldeia, além de participar de retiros na terra indígena *in loco* e observar os procedimentos e agenciamentos relevantes para a construção dos eventos e rituais pelo povo Yawanawá. Também inclui, em um segundo momento da pesquisa, seguir as agências turísticas que trabalham com povos indígenas em redes sociais, blogs etc. e o “perfil” de alguns indígenas nas redes sociais tentando compreender os modos como eles têm se comunicado com os interlocutores *nawas*. Por meio dessa estratégia de coleta de dados, abordei os objetivos específicos desta pesquisa: (i) de investigar o turismo étnico e xamânico na Terra Indígena do Rio Gregório e seus desdobramentos no contexto das novas práticas espirituais no Brasil; e (ii) de investigar as conexões e redes que possibilitam o turismo na terra indígena;
- b) *Seguir os sujeitos de pesquisa*, os indígenas Yawanawá, em períodos intermitentes, atendendo ao requisito de um acompanhamento, o mais completo possível, das atividades desenvolvidas na construção do turismo na terra indígena. Esta estratégia de coleta de dados abordou os objetivos específicos desta pesquisa: (i) de investigar o turismo étnico e xamânico na Terra Indígena do Rio Gregório e seus desdobramentos no contexto das novas práticas espirituais no Brasil; (ii) de investigar as conexões e redes que possibilitam o

²⁴ *The two lay in quite different domains and hence the work of ethnography goes on in much the same way as it did before textuality came into vogue because evidence (including I-witnessing) must still be offered up to support a claim in such a way that at least some readers are convinced that an author has something worth saying* (VAN MAANEN, 2006, p. 8).

turismo; e (v) compreender como os indígenas Yawanawá gerenciam aspectos de sua etnicidade na oferta de bens e serviços para a sociedade ocidental;

- c) *Seguir rituais e cerimônias que acontecem em cidades do Brasil*, aproveitando a oportunidade para articulação dos dados etnográficos e triangulação com os dados coletados nas aldeias. Esta estratégia de coleta de dados abordou os objetivos específicos desta pesquisa: iii) compreender os processos de realização de cerimônias e rituais indígenas no circuito urbano da ayahuasca; iv) investigar o consumo das medicinas tradicionais indígenas dos Yawanawás (ayahuasca, kambô e rapé) nas cidades;
- d) *Fazer entrevistas em profundidade com os participantes dos rituais e cerimônias* visando capturar a perspectiva dos frequentadores dos rituais em relação ao consumo das medicinas tradicionais dos Yawanawá e ao circuito urbano da ayahuasca em que se inserem os rituais e cerimônias. Esta estratégia de coleta de dados abordou o objetivo específico desta pesquisa: (iv) de investigar o consumo das medicinas tradicionais indígenas dos Yawanawás (ayahuasca, kambô e rapé) nas cidades;
- e) *Fazer entrevistas em profundidade com os participantes dos retiros e outros festivais ofertados pelos indígenas* visando capturar a perspectiva dos frequentadores das aldeias em relação ao consumo das medicinas tradicionais dos Yawanawá, ao turismo étnico e xamânico e ao consumo dos sinais diacríticos da cultura. Esta estratégia de coleta de dados abordou os objetivos específicos desta pesquisa: (i) de investigar o turismo étnico e xamânico na Terra Indígena do Rio Gregório e seus desdobramentos no contexto das novas práticas espirituais no Brasil; e (ii) de investigar as conexões e redes que possibilitam a consolidação do turismo na terra indígena. Além de ser importante para a triangulação de dados com o objetivo específico: (iv) de investigar o consumo das medicinas tradicionais indígenas dos Yawanawás (ayahuasca, kambô e rapé) nas cidades.

Como minha proposta inicial estava voltada para o estudo do Festival Yawanawá, algumas mudanças ao longo dos quatro anos de estudo são importantes serem esclarecidas. Fazendo um breve parêntese para esse relato, cabe apenas ressaltar que o fato de o Festival Yawanawá não ter acontecido nos dois últimos anos 2018 e 2019 tornaria impossível concretizar a proposta inicial. Outro aspecto que favoreceu muito a mudança do foco da pesquisa foi a abertura

proporcionada por Shaneihu, Nani, Roque e Fátima, lideranças da aldeia Yawarani, para a pesquisa.

Outro ponto que vale a pena ser mencionado — porque constitui um elemento imprescindível na construção material da pesquisa, segundo Latour — é que as condições de financiamento da pesquisa acabaram ficando sob meu cargo; apesar de termos aprovado orçamento no CNPq para as viagens no último ano da pesquisa, esse orçamento não foi liberado por corte realizados pelo Ministério da Educação. As últimas viagens programadas para o ano de 2019 tiveram que ser canceladas por falta de recursos financeiros. Minha intenção era participar do Festival Mariri realizado no mês de agosto de 2019 e do aniversário do Shaneihu, realizado em outubro de 2019. Para o Festival Mariri, toda a viagem foi preparada e planejada com os indígenas com antecedência, mas, no momento de realizar o pagamento (via CNPq), descobri que os recursos não seriam liberados no ano de 2019.

Esse trabalho é um dos produtos do projeto de pesquisa “Construções, práticas sociais e conexões mobilizadas no processo de organização do Festival Yawanawa” aprovado no Edital CNPQ – Chamada MCTIC/CNPq Nº 28/2018 – Universal. Aprovado também na Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP) em 27 de fevereiro de 2020 sob o CAAE 12217019.9.0000.5149 e com ingresso na terra indígena do Rio Gregório autorizado pela FUNAI (processo n. 08620.004659/2019-68) – Autorização de Ingresso em Terra Indígena nº 112/AAEP/PRES/2019.

Além da estratégia de acompanhar os indígenas nas redes sociais, bem como as agências e os participantes das cerimônias e eventos indígenas, fiz duas imersões de aproximadamente dez dias na terra indígena. Também participei de três cerimônias urbanas com os indígenas: duas em Belo Horizonte e uma na cidade de Varginha, no Sul de Minas Gerais. Igualmente, compareci a outras cerimônias tanto de rapé, nas chamadas rodas de rapé, quanto de ayahuasca, na cidade de Uberlândia, Minas Gerais, com alguns dos atores neoxamãs que estão em interlocução direta com os Yawanawá.

Além disso, foram feitas dezesseis entrevistas semiestruturadas com participantes e organizadores de eventos indígenas nas cidades (o roteiro das entrevistas pode ser encontrado nos anexos 1 e 2 desta pesquisa). O áudio citado no prólogo deste trabalho foi gravado durante

a participação em uma cerimônia de *uni* na cidade de Varginha, em Minas Gerais. Os participantes foram escolhidos por indicação de organizadores dos eventos e nos contatos que fui desenvolvendo ao longo dos encontros com os indígenas nos rituais urbanos. Não houve uma seleção de participantes por região ou cidades, uma vez que o universo de participantes desses rituais é pequeno e, em geral, a região ou cidade do participante não será considerada nesta pesquisa. Apenas um entrevistado mora fora do Brasil, no caso um dos turistas que conheci na aldeia e que veio de Israel para o retiro xamânico na aldeia Yawarani.

As entrevistas foram transcritas com a ajuda do bolsista do projeto financiado pelo CNPq. As fotos foram tiradas nas aldeias durante as imersões e representam partes da história que procuro recontar com os dados. O quadro 6 identifica os entrevistados pela modalidade de atividade que participou junto aos Yawanawá, seja participando dos rituais urbanos com Uni ou nos retiros e festivais na aldeia, ou, por fim, enquanto parceiro e organizador de eventos juntos aos Yawanawá nas cidades. Metade dos entrevistados participou de todas as três modalidades de atividades consideradas, e todos, sem exceção, mencionaram o desejo de participar das atividades na aldeia, embora ainda não tivessem ido por motivos financeiros ou por não terem conseguido planejar o retiro dentro da rotina de trabalho na cidade.

Quadro 6 - Identificação dos entrevistados e modalidade de participação nas atividades junto aos Yawanawá

Denominação	Rituais Urbanos/apresentações culturais	Retiro na aldeia/participação em festivais	Parceiro/organizador de eventos urbanos
Entrevistado 1	Sim	-	-
Entrevistado 2	Sim	-	-
Entrevistado 3	Sim	-	sim
Entrevistado 4	Sim	Sim	sim
Entrevistado 5	Sim	-	-
Entrevistado 6	Sim	-	-
Entrevistado 7	Sim	-	sim
Entrevistado 8	Sim	Sim	sim
Entrevistado 9	Sim	-	-
Entrevistado 10	Sim	Sim	sim
Entrevistado 11	Sim	Sim	sim
Entrevistado 12	Sim	Sim	sim
Entrevistado 13	Sim	Sim	sim
Entrevistado 14	Sim	Sim	-
Entrevistado 15	Sim	Sim	-
Entrevistado 16	Sim	Sim	sim

Fonte - Elaborado pelo autor.

Cabe ressaltar que a entrevistada 16 é proprietária da principal agência de turismo que realiza as viagens para aldeia Yawarani em parceria com Shaneihu Yawanawá e que o momento de criação dessa parceira foi, coincidentemente, no ritual do qual participei com Shaneihu no sítio da entrevistada 16 no ano de 2014, na região metropolitana de Belo Horizonte.

Os perfis na rede social Instagram @retiro.Yawanawá, @aldeiayawarani, @shuhu.Yawanawá, @pakashane e @shaneihu foram as principais fontes consultadas. A maioria deles foi criada em 2019. No caso dos perfis dos indígenas @pakashane e @shaneihu, essa criação se justifica pela recente instalação de rede wi-fi na aldeia Yawarani no ano de 2019. Além desses perfis, a rede social Facebook dos indígenas também ocupou lugar na pesquisa, tanto como forma de comunicação inicial com os indígenas quanto para acompanhamento das ações e eventos dos indígenas nas aldeias e no exterior. Outros sites e blogs foram consultados, embora com menor relevância para a pesquisa que esses acima citados.

A abordagem da pesquisa, por meio da construção de cosmogramas, como sugere Latour (2016), foi desenvolvida pela reunião de dados de diversas fontes, tanto primárias quanto secundárias, inicialmente buscando apenas o registro do dado — quando possível com a anotação das fontes — e, posteriormente, com a construção de uma narrativa que reunisse essas informações de maneira coerente na esperança de aproximação da ideia de um cosmo em que esses eventos acontecem e se inter-relacionam. A composição dos mundos Yawanawá e *nawa*, sem sombra de dúvida, não poderia estar completa numa espécie de tipo ideal em que todos os componentes desses mundos poderiam ser visualizados e conhecidos. Nem mesmo um cosmo “interseção” em que esses mundos se chocam poderia ser totalmente conhecido. Tal tipo ideal não é possível, nem almejado por mim. Entretanto, meu esforço foi no sentido de visualizar as conexões que compõem as relações entre os entes desses mundos, seus desvios, suas traduções, instabilidades e momentos de estabilidade para formar, em um registro escrito dessas conexões, uma narrativa em que as considerações teóricas tivessem coerência argumentativa. A narrativa que proponho a seguir visa a um registro possível do turismo na aldeia Yawarani.

Parte II

OS YAWANAWÁ

Por manterem a mente cravada nos próprios rastros, os brancos ignoram dizeres de outras gentes e lugares.

*Davi Kopenawa*²⁵

²⁵ Trecho retirado do livro *A queda do céu* de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015).

CAPÍTULO 3 – IMERSÕES NO MUNDO YAWANAWÁ

Retiro na aldeia Yawarani

Nesta seção, eu contarei como foi minha primeira visita à aldeia Yawarani. Eu iniciei esta fase do trabalho seguindo o Festival Yawanawá em 2017. Como o material do site era bastante amplo e o Festival só acontecia em outubro de cada ano, eu procurei pistas que pudessem abrir a possibilidade de contato direto com os Yawanawá. O melhor caminho que encontrei — e também aquele que é sugerido para pesquisadores que se relacionam com comunidades indígenas — foi procurar o contato do cacique, inicialmente. Após as primeiras tentativas frustradas de contato com Biraci Yawanawá, o cacique da aldeia Nova Esperança, onde acontecia o festival, procurei os filhos dele e consegui estabelecer relações com Shaneihu — cacique da aldeia Yawarani, o qual eu já havia conhecido em outra ocasião em Minas Gerais — para seguir com a pesquisa. Ao estabelecer esse contato, eu passei a seguir os atores e a trocar informações importantes para a pesquisa. As histórias que conto a seguir são baseadas nos meus registros e nas falas de dois atores principais: Macilvo Shaneihu Yawanawá e Nani (Fernando Luis Yawanawá em português e Kataiuvü na língua yawanawá), pai de criação do Macilvo, com quem estive na maior parte da viagem à aldeia.

Minha proposta etnográfica, antes de chegar à aldeia, acabou incorporando muito da minha última leitura sobre o assunto — o texto de Jeanne Favret-Saada²⁶. A autora advoga pelo movimento pessoal do pesquisador em deixar-se afetar sem procurar pesquisar, compreender ou reter alguma informação na relação imediata. Ela afirma que o deixar-se ser afetado não implica se identificar com os nativos ou exercitar o narcisismo do pesquisador na exploração da experiência, mas correr o risco de ver o projeto teórico do pesquisador se desfazendo mediante a experiência que se anuncia na etnografia. O momento do contato, a experiência completa e a não tentativa de enquadrar a experiência em um molde teórico é o que permite a comunicação involuntária, não verbal, não intencional em que se realiza a opacidade essencial do sujeito frente a si mesmo e possibilita o jogo livre dos afetos desprovidos de representação. A abordagem metodológica da autora, como ela mesma afirma, postula uma antropologia das

²⁶ FAVRET-SAADA, J. Ser afetado. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 13, n. 13, p. 155-161, 2005.

terapias muito peculiar e, sem dúvida, é um elemento importante para a reflexão sobre a conexão que o pesquisador deseja com o campo. Meu intuito, no início da imersão, era suspender qualquer interferência das minhas reflexões teóricas no contato com o campo.

Entretanto, na medida em que fui me inteirando do cotidiano dos Yawanawá, as questões foram surgindo naturalmente. Como Nani havia ficado designado para minha supervisão e já havia comentado que poderia gravar entrevistas em áudio e vídeo, caso eu quisesse conversar sobre qualquer tema, comecei a estruturar algumas perguntas. Nos quinze primeiros dias em que estive na aldeia, gravamos quatro vídeos com entrevistas de Nani sobre a etnia, além das histórias e da maioria das conversas (com Nani e com todos os outros) que só foram registradas em notas por mim após os acontecimentos. Em geral, minhas reflexões foram gravadas em voz pelo aplicativo do celular, porque poucas vezes tive tempo e condições para anotar no caderno. Já as fotografias foram tiradas em momentos em que havia um intervalo entre as conversas e o trabalho na aldeia com os indígenas. Tanto as fotos quanto as gravações foram autorizadas por Nani para que eu pudesse usá-las conforme a necessidade da pesquisa.

Primeiro contato e articulação da pesquisa: dilemas e dimensão material da pesquisa

O começo da minha história de pesquisa é anterior a minha história com os Yawanawá. Meu envolvimento com os Yawanawá se deu por meio de outras relações com amigos, com as medicinas indígenas e, especialmente, pelo meu interesse por assuntos relacionados à *espiritualidade*, o que me faz um interlocutor empático às práticas dos Yawanawá tanto quanto aos entrevistados da pesquisa.

Eu conheci os Yawanawá por intermédio de amigos ligados ao movimento da Nova Era em meados de 2014. Até então não me passava pela cabeça a possibilidade de realizar um estudo junto a eles. Especificamente, em agosto de 2014, quando estive com Macilvo Shaneihu Yawanawá — que até o momento se apresentava como artista indígena, e não como cacique da Yawarani — em uma cerimônia ritual conduzida por ele no distrito de Casa Branca, Minas Gerais, tive as primeiras ideias que culminaram no meu projeto de doutorado.

O ritual em Casa Branca foi organizado por uma das minhas entrevistadas que naquele mesmo dia começou uma parceria com Shaneihu para começar a levar pessoas para as aldeias em

excursões organizadas em grupo. Durante a noite toda, como é de costume nos rituais urbanos dos Yawanawá, Shaneihu tocou e cantou músicas dos Yawanawá acompanhadas pelo violão — que ele mesmo tocou — e por instrumentos de percussão levados pelos participantes. Em torno da fogueira e sob os cantos dos Yawanawá, nascia ao mesmo tempo minha proposta de pesquisa e uma parceria de turismo na terra indígena que seria encabeçada pela minha entrevistada e que, anos depois, seria parte essencial da minha pesquisa.

Coincidências à parte, em setembro de 2017 retomei meus contatos com os Yawanawá no sentido de empreender uma viagem inicial ao Acre para me apresentar como pesquisador e combinar os termos da pesquisa para que pudesse realizá-la nos anos dedicados ao doutorado. Por meio das redes sociais, encontrei o cacique Biraci Yawanawá, que dispunha naquele momento de um perfil pessoal no Facebook. Ao entrar em contato com ele, para minha surpresa, recebi a resposta de que ele estava no aeroporto de Barcelona na Espanha indo em direção à Ibiza. O cacique se dispôs a conversar comigo sobre a pesquisa, mas, após quase três meses de espera, não recebi mais nenhum contato, e, apesar dos meus esforços em ligar e enviar mensagens de texto, não houve retorno da parte do cacique. Em geral, todos comentam que Biraci é um homem ocupado e envolvido em muitos projetos para as aldeias, em especial para Nova Esperança. Embora naquele momento estivesse embebido da ansiedade inicial de começo de pesquisa, fui tomando contato com o jeito de Biraci junto aos atores que o conheciam, nos momentos em que tive a oportunidade de estar com ele. Nós nos encontramos várias vezes nas minhas viagens ao Acre, mas tivemos poucas oportunidades para conversar. Biraci é realmente um tipo sério e grave — talvez pela gravidade das responsabilidades que assume frente à terra indígena e aos Yawanawá —, mas é, ao mesmo tempo, uma pessoa acolhedora e simpática.

Percebendo a impossibilidade de contatar Biraci, prontifiquei-me a entrar em contato com outros conhecidos que poderiam intermediar minha relação com os Yawanawá. Entrei primeiro em contato com um perfil intitulado “Povo Yawanawá” que, também para minha surpresa, não pertence ao povo Yawanawá, mas a uma pessoa chamada Nereida que disse que era a criadora da página, embora não fizesse parte do povo Yawanawá. Nereida me passou o contato de dois dos filhos do cacique Biraci, o Macilvo Shaneihu Yawanawá e o Biraci Junior Yawanawá, além dos telefones da Aldeia Nova Esperança e o e-mail da cooperativa gerida pelos Yawanawá. Ao final da pesquisa, não tive mais notícias de Nereida e nem soube dos outros atores de quem se tratava. São muitos os parceiros que os Yawanawá fazem em suas andanças pelos centros

urbanos, e muitos desses parceiros são generosos em ajudar os indígenas com assuntos que eles nem sempre dominam confortavelmente, como a criação de páginas na *internet*, perfis de Instagram e outros pequenos serviços que possibilitam visibilidade aos indígenas e acesso a outras formas de comunicação.

Sem sucesso nas minhas tentativas de ligar para o número fornecido por Nereida, entrei em contato com Biraci Junior que também não me respondeu. Por fim, procurei Macilvo Shaneihu Yawanawá, a quem conhecia desde 2014 e que, por fim, atendeu minhas tentativas de contato e respondeu uma mensagem pelo aplicativo Whatsapp; enfim, foi quando iniciamos o contato sobre a possibilidade de realização da pesquisa.

Diferente talvez dos cursos de Antropologia em que, muitas vezes, os contatos iniciais com povos indígenas são preestabelecidos por pesquisas anteriores já realizadas por pesquisadores veteranos do departamento, no caso da minha pesquisa todo este processo de estabelecimento da relação ficou sob a minha responsabilidade. Isso gerou um grande nível de ansiedade para esse primeiro contato, mas que se estabilizou depois das primeiras viagens à terra indígena.

Quando recebeu meu contato sobre a possibilidade de ir à aldeia, Shaneihu retornou me perguntando qual o motivo da minha visita e como eu poderia contribuir com a etnia já que o interesse de pesquisa era exclusivamente meu. Após uma conversa com os pais dele, Shaneihu ressaltou que, há algum tempo, os Yawanawá recebiam pesquisadores nas aldeias para fazerem pesquisas e, embora tenham tido boas relações com esses pesquisadores, eles sentiam que estavam sendo pouco beneficiados com a presença deles. Shaneihu parecia um pouco desacreditado de que a minha presença lá, como pesquisador, poderia trazer algum benefício para os Yawanawá. A relação entre os Yawanawá e os pesquisadores parece ter sido afetada em algum momento por frustrações às quais eu não tive acesso durante a pesquisa. Entretanto, a memória do antropólogo txai Terri é sempre lembrada entre os Yawanawá com alegria nas conversas sobre os momentos de demarcação das terras. Essa contradição entre os benefícios da pesquisa não se estendeu por muito tempo e me pareceu, ao final, mais fruto de uma desconfiança inicial dos indígenas sobre a minha presença do que de fato a uma resistência à entrada de pesquisadores nas aldeias ou a uma rixa com antropólogos. Embora algumas vezes tenha sido surpreendido por um questionamento dos indígenas nos momentos em que nos apresentávamos do tipo “ixi... é antropólogo?”, não ouvi nenhuma queixa em relação a eles que

justificasse ou expressasse uma rixa ou desavença com pesquisadores — apenas uma certa desconfiança e descrédito. Com o tempo, entretanto, fui ganhando a confiança de Shaneihu e de seus familiares e o sentimento inicial foi perdendo força e se tornando mais próximo ao que eu chamaria de uma amizade responsável, em que ambas as partes sabem do interesse da outra e possuem responsabilidades com a outra na manutenção da relação.

Shaneihu propôs de início que eu fosse à aldeia Yawarani — uma aldeia criada por algumas famílias que deixaram a aldeia central (Nova Esperança) — para uma espécie de retiro em que eu poderia fazer, entre outras coisas, minha pesquisa científica. A ideia inicial de Shaneihu não foi de me fornecer dados para uma pesquisa, mas a de me cooptar para a atividade turística que ele estava desenvolvendo na aldeia — ideia essa que eu só fui descobrir quando cheguei ao Acre. Para ele, a aldeia, apesar de todas as carências em relação às condições sanitárias e de hospedagem, tinha um “potencial turístico” percebido pelas famílias que ali moram e que devia ser explorado.

Shaneihu é uma espécie de empreendedor visionário que tem muitas ideias e as constrói com uma velocidade surpreendente na aldeia. Desde minha primeira visita, a aldeia se multiplicou em número de casas, foram construídos banheiros secos em parcerias com permacultores, pias, centros de convivência coletiva — os *shuhus*, palcos e arquibancadas para o campinho de futebol. Os indígenas parecem ter uma alta taxa de mobilidade entre as aldeias. Muitos se mudam para conhecer a aldeia ou porque veem nela oportunidade de crescimento nas relações com as lideranças locais. Desde a minha primeira visita, a população da aldeia Yawarani cresceu bastante, e, com isso, Shaneihu empregou vários de seus parentes em construções de casas e centro de convivência, o que gera satisfação para os indígenas que acabam recebendo contraprestações, seja em dinheiro ou em favores com o líder.

Minha visita inicial foi considerada como um retiro turístico e, obviamente, foi cobrada como tal. Os custos em geral se referem à hospedagem na aldeia Yawarani, com o direito de fazer passeios, comida de caça, transporte fluvial até as aldeias — o que em geral pesa muito para os indígenas por causa do preço da gasolina utilizada nos barcos. Posso dizer que fiz uma observação participante no fenômeno que estava observando. Tanto na primeira como na segunda visita, minha proposta com Shaneihu foi a de fazer o retiro na aldeia indígena — na

segunda vez, estava mais voltado para a participação na festa de aniversário dele — e passar um tempo conhecendo e convivendo com os indígenas em suas rotinas cotidianas.

Shaneihu também se prontificou a ser um intermediador para aquilo que eu não compreendesse da cultura yawanawá e pediu para que seus pais Nani e Fátima ficassem à minha disposição para que pudesse fazer entrevistas e gravar o que fosse necessário para meu trabalho. Essa relação foi ficando mais forte durante a pesquisa, e, nas visitas de Shaneihu a Varginha, nós nos encontramos e tivemos bons momentos para conversar sobre a pesquisa. Embora Shaneihu seja bastante reservado e, em geral, muito ocupado organizando os roteiros de viagem e se preparando para os rituais, ele se mostrou aberto a possibilitar a pesquisa nos momentos em que estava disponível. Para sanar um pouco da dificuldade em encaixar a pesquisa na agenda do líder, conversamos por Whatsapp algumas vezes, mas, em geral, tive que conviver com a agenda ocupada dele.

O medo de perder todo o material já desenvolvido para o estudo e de abandonar minhas expectativas em relação ao tema muitas vezes se entrelaçaram com a minha falta de recursos financeiros para pagar as viagens ao Acre e as estadias na aldeia. Esses elementos do fazer do pesquisador são cruciais para pensar a pesquisa em termos materiais e a rede sociotécnica em que ela é constituída. Sem meus investimentos pessoais, sem dúvida, não haveria pesquisa. Como afirma Latour (2016), só compreendemos a importância dos não humanos quando eles fazem falta em nossa ação. Na medida em que a falta de um elemento componente de nossa ação altera de forma significativa o resultado da nossa ação, percebemos nossa dependência desses elementos para concretizar nossos objetivos. Em outras palavras, sem dinheiro e meios de comunicação, esta pesquisa não seria possível, caracterizando a agência dos não humanos na composição da pesquisa.

O conjunto das múltiplas operações que me levaram à aldeia também não poderia ser desprezado. Transportes aéreo, rodoviário e fluvial me parecem indispensáveis para a constituição da minha relação com os Yawanawá. A possibilidade de entendermos esses artefatos (avião, barco, ônibus, caminhonete) como *actantes* envolve a capacidade de pensá-los como auxiliares na tarefa da pesquisa. Para Latour, essa capacidade que os objetos têm de se mostrarem auxiliares na produção da realidade está relacionada ao fato de que os artefatos em si carregam um *programa de ação* radicada na coinfluência entre homens e artefatos. A viagem

à aldeia não se dá à parte dos artefatos, mas em conjunção com eles. A mediação técnica, que coloca ambos, homem e artefatos, em par dialógico simétrico produz uma associação que, nesta pesquisa, é indispensável: sem esses artefatos, esse relato não seria possível.

Observando esse primeiro nó da pesquisa junto à Teoria Ator-rede latouriana, poderíamos dizer que minha ação não pode ser vista como um ato isolado de decisão pessoal. Quando agimos, outras forças e atores agem. Considerando que não tenho acesso completo a essas forças e a atores que agiram junto comigo nessa decisão inicial de assumir a pesquisa, os custos materiais dela e ir à aldeia, a única coisa que posso fazer é descrever minha ação a partir dos seus resultados sob o ponto de vista do meu relato.

Minha capacidade diplomática algumas vezes também foi posta à prova, afinal o início de uma relação sempre coloca condições que nos surpreendem. Para fazer uma menção pessoal do processo de construção da pesquisa, posso dizer que os dias de negociação da minha primeira ida à aldeia foram recheados de sonhos e dilemas internos. Quando Shaneihu retornou minha mensagem dizendo que esse valor seria doado à aldeia para a construção de um poço artesiano e de algumas melhorias estruturais, meu dilema se tornou bem mais leve. Os valores de troca e reciprocidade entre meus interesses e os interesses de Shaneihu e dos amigos Yawanawá foram colocados na mesa, e o que estava em jogo não era quem ganharia no “negócio” da viagem, mas, de fato, a minha capacidade de perceber que os indígenas com os quais eu estava lidando têm valores diferentes dos meus e entendem as trocas de forma diferente das minhas. Esse foi um marco inicial da minha pesquisa, um “nó”, que só fui capaz de dissolver, quando percebi que se tratava não de uma relação nos meus termos, mas uma relação nos “nossos” termos. Isto é, de uma relação intercultural.

Minha incursão pelo mundo de significados Yawanawá foi no início um pouco confusa. Mas, como salienta Latour (2012), é importante começar uma pesquisa em meio aos fatos. Ao mesmo tempo em que eu acreditava conhecer alguns dos significados que os Yawanawá colocam em suas relações com os *nawas* (comigo, neste caso), eu tive que desacreditá-los e assumi-los como fontes de incerteza para adentrar essas relações dentro de um espectro de realidade mobilizado pela minha pesquisa.

Para estabilizar minha relação com Shaneihu, eu tive que apelar para minhas convicções pessoais sobre o propósito da pesquisa — que para mim é uma real possibilidade de contribuição para o diálogo entre os Yawanawá e meus interlocutores, sejam eles quem forem — e fazer um movimento de conversão das minhas expectativas confiando que a dinâmica de uma relação intercultural estava além da minha compreensão e julgamento imediatos. Penso ser esse um movimento de translação no sentido latouriano da palavra. A comunicação à distância e o conjunto de significados que criei nas extensas leituras sobre os “dilemas da relação ‘nós’/‘eles’” serviram como mediadores para meu agnosticismo sobre aquilo que estava “vendo” e ainda não compreendia. Caso contrário, perderia toda a minha pesquisa já no início. A despeito da minha resistência inicial, assumi essas dificuldades de entendimento como fonte de incertezas e decidi investigar para ver até “onde” essas relações poderiam me levar.

A chegada na aldeia: o teste do *Rapé*



Figura 6 - Ruas de Tarauacá

Fonte - Acervo do autor.

A viagem até a Terra Indígena do Rio Gregório é bastante longa. Primeiro, para quem sai de Minas Gerais, são pouco mais de seis horas de avião até Rio Branco. De Rio Branco até Tarauacá, uma cidade que o povo Yawanawá usa para intermediar as relações com os brancos, são mais sete a oito horas de ônibus. De Tarauacá até São Vicente, um vilarejo onde se pega o barco para subir o rio até as aldeias, são mais duas horas em que geralmente se pega uma caminhonete 4x4, uma vez que as estradas gerenciadas pelo governo em 2018 estavam quase impossibilitadas de tráfego devido à quantidade de buracos no asfalto. Ainda de São Vicente até a aldeia Yawarani, foram mais quatro horas de barco a motor.

Após acertar os termos da pesquisa com Shaneihu, processo que durou de novembro a dezembro de 2017, decidimos que eu ficaria quinze dias na aldeia Yawarani sob supervisão do próprio Shaneihu. Nesse meio tempo até a viagem, entretanto, Shaneihu entrou em contato comigo dizendo que não estaria presente nos primeiros dez dias da minha viagem por motivos pessoais. No entanto, ele deixaria seus pais Fátima e Nani informados da minha chegada e à minha disposição para as questões ligadas à pesquisa.



Figura 7 - Ponte sobre o Rio Gregorio no Vilarejo São Vicente

Fonte - Acervo do autor.

Chegando a São Vicente, eu me encontrei rapidamente com Shaneihu para poucas instruções sobre a vida na comunidade. Ele teria que seguir para Cruzeiro do Sul, no norte do Acre, e eu seguiria para a aldeia, como o combinado. As quatro horas de barco a motor são bastante tranquilas quando o dia está ensolarado. Nesse momento, Shaneihu comentou algo sobre o fato de ser eu o primeiro “turista” que eles estavam recebendo na aldeia Yawarani, o que me despertou em um primeiro momento o interesse em compreender o que Shaneihu estava entendendo naquele momento como turismo na terra indígena. Tempos depois descobri que realmente fui o primeiro turista oficial na aldeia Yawarani que havia ido para um retiro de convivência e trabalho com os indígenas da aldeia.

Minha atitude de aceitar a proposta de visita à aldeia e pagar pela visita foi tomada de empréstimo por Shaneihu e deslocada para outro sentido. Na época, meu interesse era muito mais criar relações para estabelecer os primeiros laços da pesquisa do que me meter na Floresta Amazônica acreana como turista. Shaneihu, entretanto, acreditando ser eu mais um turista interessado em viver uma experiência exótica, como ele mesmo relatou depois, abandonou temporariamente nosso acordo em que ele seria um intermediário na tradução das minhas dúvidas em relação aos significados dos Yawanawá para ir a Cruzeiro do Sul. Nossas ações, nesse sentido, estavam conectadas, embora por significados divergentes.



Figura 8 - Transporte utilizado pelos indígenas no trajeto entre Tarauacá e São Vicente

Fonte - Acervo do autor.

Ao chegar à aldeia Yawarani, fui muito bem recepcionado pela família do txai Nani. O primeiro dia foi bastante agitado. Fui recepcionado com carne de macaco e bastante alegria da família de Shaneihu. Nani me contou muitas histórias sobre a vivência dos Yawanawá. Uma das primeiras histórias que ouvi na aldeia foi sobre os missionários que viveram muitos anos junto aos Yawanawá. No site do Festival, há uma referência a essa história, mas a mesma não está completa, como pude perceber pela fala do Nani. Segundo ele, os primeiros missionários que vieram para as terras indígenas dos Yawanawá foram os mineiros Claudio e Zé Mineiro, na década de 1970. Eles viveram muitos anos junto ao povo indígena e puderam, inclusive, aprender a língua yawanawá.



Figura 9 - Porto da aldeia Yawarani

Fonte - Acervo do autor.

Nani contou que, quando Claudio e Zé Mineiro tiveram que deixar a comunidade, foi um momento triste e de despedida. O missionário que substituiu os mineiros na aldeia Nova Esperança, naquele momento, era um norte-americano. Nani disse que, após algum tempo de convivência, os indígenas perceberam que o norte-americano não compartilhava os costumes dos indígenas e muitas vezes tentava coibir certas práticas rituais dos Yawanawá. O missionário não gostava de comer acompanhado dos indígenas e também evitava que eles entrassem em sua casa. Por outro lado, os missionários sempre trazem consigo recursos — principalmente remédios e alguns alimentos que os indígenas aprendem a fazer uso. Levando em consideração essas questões, em uma reunião entre as lideranças²⁷ da aldeia, os indígenas decidiram expulsar o missionário, uma vez que não se sentiam confortáveis com a presença dele na comunidade.

²⁷ O termo *liderança* é o mais utilizado para identificar um líder político dentre os Yawanawá. Nem sempre o termo cacique é utilizado, apesar de todos os indígenas conhecerem o significado do termo. O termo “Chefe” tem um significado mais pesado que “liderança” muitas vezes associado a patrão ou dono das terras.

A importância dessa história para a pesquisa é imprescindível. Como um ator que mobiliza uma série de movimentos de intermediação e translação de significados, a história narrada por Nani foi uma espécie de termo de consentimento entre as partes. Se, por um lado, os dois primeiros missionários eram mineiros, como eu, e foram aceitos e acolhidos pelos indígenas devido à capacidade que apresentaram de se comunicar nos “termos dos Yawanawá” (e não apenas na língua), por outro lado, o estrangeiro — norte-americano — foi repellido pelos Yawanawá pela incapacidade que apresentou estabelecer uma relação equânime/simétrica entre os costumes dos Yawanawá e os dele. Um atenuante, que identifica a capacidade de agência dos Yawanawá em relação aos *nawas*, é a presença das perdas consentidas (de medicamentos e mantimentos) pelos Yawanawá para fazer valer a vontade do coletivo. O fato de tal história ter sido contada no dia da minha chegada foi, para mim, um sinal do estabelecimento de normas ou termos para nossa relação.



Figura 10 - Pôr do sol na aldeia Yawarani

Fonte - Acervo do autor.

Outra história com que tomei contato pela primeira vez no momento da minha chegada, e depois recorrentemente dos mais velhos na aldeia, foi a história de Ângelo Ferreira: o primeiro branco a ter contato com os Yawanawá. Segundo narrou Nani nessa ocasião, no momento desse

primeiro encontro, os Yawanawá tomaram o rapé e disseram para que o branco também o tomasse. O que Ângelo talvez não soubesse é que ele teria que aguentar os efeitos do rapé para que os indígenas aceitassem a presença dele nas terras dos Yawanawá. Felizmente, para Ângelo e para os brancos presentes, Angelo caiu, mas se levantou, segundo Nani. A condição do uso do rapé como sinal de respeito pelos indígenas é recorrente em histórias de diferentes etnias. A primeira vez que os Yawanawá se relacionaram com os *nawas* se deu por intermédio do rapé de tsunu e tabaco. O que eu não sabia é que eu também passaria por esse teste alguns dias depois.

O rapé como uma medicina tradicional Yawanawá serve muitas vezes como elemento mediador entre os indígenas e a pessoas com quem se relacionam. No caso da história de Angelo Ferreira, o rapé atua como mediador na medida em que estabiliza as controvérsias entre o *nawa* (Ângelo) e os indígenas, um caso evidente de atuação de um ator não humano na composição do social. Entretanto, a relação indígenas/rapé/brancos não só é importante por caracterizar uma mediação de um não humano, ela também foi importante para que a relação entre *nawas* e Yawanawá já estivesse estabelecida na oportunidade da minha visita.

A relação entre a produção de sentido para os Yawanawá e a formação de um espectro social temporalmente prolongado e recriado na memória dos indígenas que possibilitou a minha visita à aldeia só pode ser vista se considerarmos a agência do rapé a partir da relação que ele guarda com o contexto em que está inserido. O rapé provoca um deslocamento no entendimento do que poderia ser o outro (um inimigo, um espírito, um animal, uma ameaça) para a condição de *um ser confiável (potencialmente aliado, igual ou digno)* criando uma conexão que não existia antes entre os indígenas e os brancos.

Nesse sentido, o rapé é antes um *ente* aliado aos Yawanawá, que identifica o inimigo e “aquele que é digno”, que um elemento material da cultura. Elevar o rapé à posição de *ente* dentro do cosmo em que interagem os Yawanawá e os *nawas* supõe entendê-lo como um mediador de relações que não serve apenas como intermediário, mas transporta sentido, nesse caso, o sentido de “dignidade” para aquele que o consome. Para os indígenas e para os neoayahuasqueiros, em geral, o consumo de substâncias como o rapé e a ayahuasca deve, com o tempo, ser dominado por aquele que usa a substância. A capacidade de agir dentro da Força seja do rapé ou da ayahuasca é vista com bons olhos pelos consumidores.

Pai Nani: a escola tradicional e a língua yawanawá

A aldeia Yawarani tem pouco mais de cinco anos e é uma das aldeias mais recentes criada dentro da terra dos Yawanawá. São dez famílias, em torno de quarenta pessoas, que decidiram se mudar da aldeia central por questões políticas. Insatisfeitos com a gestão da atual liderança e alegando buscar um estilo de vida mais voltado para as antigas tradições dos Yawanawá, eles optaram por deixar a aldeia Nova Esperança onde vive a maioria do povo Yawanawá. Entre essas famílias que se mudaram para a aldeia Yawarani está a família de Nani que ocupava a primeira casa assim que se chega à aldeia, que também é onde se recepcionam os visitantes.



Figura 11 - Casa de Nani e Fátima em janeiro 2018

Fonte - Acervo do autor.

Nani é uma pessoa bastante perspicaz, tem em torno de 60 anos e figura como uma autoridade espiritual na aldeia. Ele não se intitula pajé, mas, segundo contam seus filhos e conhecidos, ele foi formado pelo velho Yawa, pai de Fátima e curandeiro famoso por suas habilidades. Pai de criação de Shaneihu e uma pessoa extremamente carismática, serena e diplomática, Nani se tornou como um tutor para mim durante a minha estadia. Professor de educação indígena por

mais de vinte cinco anos, Nani fala muito bem o português e dedica parte do seu tempo para ensinar os mais jovens na língua yawanawá. Após ter perdido a possibilidade de acompanhar as atividades de Shaneihu, decidi seguir Nani nas suas atividades cotidianas. Assim, todos os dias eu acordava por volta das cinco da manhã — como é o costume na aldeia — e ia para a casa de Nani. Ele se ocupou de me ensinar sobre os costumes dos Yawanawá antigos e também sobre os pontos de mudança cultural que o afligiam.

Nani é conservador em relação aos costumes antigos. A cada fala, ficava mais claro que ele gostaria de ter o estilo de vida que levaram seus tios e pai. Esse é um assunto recorrente nas falas dos Yawanawá mais velhos que encontrei na aldeia. Segundo Nani, esse estilo de vida foi abandonado pelas lideranças atuais, muitas vezes envolvidas com assuntos pessoais e, principalmente, com os costumes dos *nawas*, o que incomoda algumas famílias e faz com que surja um certo ressentimento coletivo em relação à gestão das aldeias. Em muitos momentos das nossas conversas, esse ponto foi tocado por Nani, especialmente nas falas relacionadas à separação das aldeias e sobre o Festival Yawanawá. O assunto era recorrente, principalmente entre os mais velhos.



Figura 12 - Nova casa de Nani e Fátima em outubro 2018

Da esquerda para direita: Fátima, Nani, Shaya e Bruno. **Fonte** - Acervo do autor.

Nani é também um grande contador de histórias. Em várias oportunidades, pude entrar em contato com as histórias originárias da cultura yawanawá por meio das falas de Nani. Além das histórias que falam de cada aspecto da cultura, como sobre os alimentos, a relação com os

animais, as medicinas, a família, o bem e o mal etc., Nani também conta sobre os antigos indígenas, suas façanhas, suas guerras e, principalmente, seus erros. Como ele mesmo me explicou, na cultura yawanawá, os conhecimentos e valores são repassados aos mais jovens por meio de histórias. Nos processos iniciáticos, como as dietas para se tornar um curandeiro, e nos momentos em que os filhos recorrentemente cometem erros, os Yawanawá mais velhos têm o costume de acordar os mais novos durante a madrugada, quando dizem que a mente está fria, para dar ensinamentos por meio de histórias. Muitas vezes, eu presenciei Nani contando histórias para os seus filhos e netos. Para cada ocasião, Nani retomava um ensinamento por meio de uma história em que algo ou alguém passava pela mesma situação.

Nani nessa primeira visita do começo de 2018 disse que sonhava criar uma escola tipicamente Yawanawá na nova aldeia que está construindo com seus filhos e parentes, algo que se concretizou pouco tempo depois com as obras empreendidas por Shaneihu. A escola desenvolvida na aldeia foi uma iniciativa de Nani para suprir os problemas que enfrentou durante o seu tempo como educador indígena.



Figura 13 - Escola indígena na aldeia Yawarani

Fonte - Acervo do autor.

Para Nani, a relação dos indígenas com a escola do governo não era produtiva. Muitas vezes, fazia com que os filhos dos indígenas tivessem que deixar o trabalho e estudar muitas coisas que não dizem respeito à sua realidade. Nani, como professor de educação indígena, percebeu que o ensino que o governo oferece aos Yawanawá não condiz com a realidade das crianças da aldeia e, mais que isso, as influencia negativamente a desobedecerem aos pais e negarem a cultura yawanawá. Segundo ele, por muitos anos, os Yawanawá tiveram vergonha de falar a sua língua em público e que as crianças da época dele negavam a língua yawanawá para não serem coibidas na escola e nas cidades. Após expulsarem os missionários, os Yawanawá

entraram em um movimento de “resgate cultural” que envolve, entre outras coisas, ensinar a língua yawanawá aos mais novos.

A escola, segundo Nani, seria para ensinar os costumes dos antigos, a língua yawanawá, as restrições alimentares, a forma certa de caçar, os cantos, as atividades e os saberes da prática, além dos rituais e as dietas. Nani diz que a escola que o governo oferece distancia os indígenas dos saberes dos Yawanawá, e, embora haja necessidade de se conhecer a língua portuguesa segundo ele, há também a necessidade de se resgatar as tradições dos Yawanawá para a continuidade da vida nas aldeias. Os jovens que têm ido para a cidade estudar têm voltado para a aldeia e não sabem mais trabalhar nos modos de vida indígena, ao mesmo tempo em que não encontram lugar nas cidades dos *nawas*. Nani, na sua trajetória de professor, diz ter percebido que os valores que ele estava cultivando estavam suprimindo o modo de vida das aldeias e, por isso, decidiu retornar à aldeia. Hoje, um dos seus principais projetos é retomar a cultura yawanawá e ensinar aos filhos dele e aos jovens, em uma escola própria, a cultura yawanawá.

A relação com a escola não só ajudou Nani e Shanihu a pensarem um novo espaço para as atividades escolares da Yawarani, mas também a criarem um roteiro de viagem para que os turistas pudessem fazer uma “oficina metodológica da escola tradicional Yawarani” em agosto de 2019.



Figura 14 - Cartaz de divulgação com retiro para oficina metodológica da escola tradicional Yawanawá

Fonte - Disponível nas redes sociais²⁸.

²⁸ Imagem disponível em:

https://www.instagram.com/s/aGlnaGxpZ2h0OjE4MDcwNjU5MzgyMTA5Mjc0?igshid=dma3uh2fth4r&story_media_id=2099671702057721135_137553853878. Acesso em 28 de outubro de 2019.



Figura 15 - Nani aos pés da Samaúma

Fonte - Acervo do autor.

A questão da língua é interessante. Nani considera o português uma “arma” para os Yawanawá. Ele disse que é indispensável para um Yawanawá saber a língua portuguesa, mas, por outro lado, se ele não souber a própria língua, ele nunca saberá as palavras sagradas, que curam e trazem poder aos Yawanawá. A maioria dos Yawanawá fala em sua língua originária, embora o filho de Nani, Sandy — em cuja casa fiquei hospedado na minha primeira viagem — me confessou que, em determinado momento de sua vida, ele tinha medo de não saber falar o Yawanawá, já que, por muitos anos, a língua ficou abandonada apenas aos mais velhos conhecedores do vocabulário.

Os Yawanawá usam a língua como um recurso de privacidade; quando o assunto em uma conversa familiar parecia ficar mais íntimo ou tenso, os Yawanawá usavam sua língua para

evitar que eu tomasse contato com os significados. Principalmente no início da minha estadia, percebi que o uso da língua yawanawá era mais constante nos momentos de intimidade; com o tempo, meu acesso a essas conversas foi aumentando. Nani, muitas vezes, foi quem fez o papel de tradutor de algumas histórias contadas entre parentes na língua yawanawá. Só nos últimos dias da minha primeira estadia que os Yawanawá começaram a me ensinar algumas palavras.

O caso do ensino da língua portuguesa para os Yawanawá, me parece, representa bem a noção de tradução para Latour. O conceito de *tradução* para Latour designa uma coisa que não é uma força por trás dos atores e nem um ator, mas uma conexão que carrega transformações. A língua portuguesa funciona como um tradutor entre os Yawanawá e os *nawas*, um elemento fundamental na composição do social neste relato de pesquisa. Desde os primeiros contatos com os *nawas* até o presente momento, os Yawanawá, assim como nós, têm passado por transformações culturais. A diferença é que há uma assimetria na relação comunicativa, pois, enquanto eles aprenderam a língua portuguesa, nós não aprendemos a língua yawanawá.

Nesse sentido há um marcador político interessante: diferente do que se poderia imaginar, ser o *nawa* na relação com os indígenas evidencia não uma posse de uma língua moderna, mas uma ausência de uma capacidade de tradução. Enquanto os indígenas utilizam a língua portuguesa como “arma”, os *nawas* são incapazes de compreender as conversas e as histórias indígenas por não conhecerem a língua nativa deles. A língua não transporta causalidade, mas permite a coexistência de sentidos entre os Yawanawá e os *nawas*. A língua portuguesa conecta os Yawanawá e os *nawas* de uma forma em que ambos são afetados e modificados na conexão. A associação resultante do aprendizado da língua portuguesa pelos Yawanawá não pode ser descrita apenas como a aquisição de uma ferramenta ou de uma “arma”, mas como uma gênese com propriedades novas dada pela conjunção entre os indígenas e a língua.

Por outro lado, o recurso da língua pode ser tomado como posse pelos indígenas de operadores de comunicação que os *nawas* não detêm. Aqui podemos identificar um primeiro recurso ao que chamarei, daqui pra frente neste trabalho, de *operações de gerenciamento da etnicidade* que, nesse caso, pela própria natureza da língua como instrumento de comunicação, evidencia o principal elemento dessas operações que é *o gerenciamento de informações relevantes “sobre” a etnia e “para” a etnia no sentido de manutenção dos sinais diacríticos da “cultura” sob controle dos Yawanawá.*

Afastando-me um pouco da inspiração latouriana e me aproximando das histórias da etnia Yawanawá, certa vez fui surpreendido por uma história bastante representativa da importância do controle de informações pelos Yawanawá. O jovem Teska — um dos filhos de Nani — compôs uma música a partir da seguinte história que ouviu de sua mãe:

O povo dos macacos estava cantando na mata quando foram surpreendidos por um jovem indígena. Como estavam cantando e conversando na sua língua, não se preocuparam com o jovem que havia aparecido. O jovem, por sua vez, com uma aparência curiosa e diferente da dos macacos começou a chamar atenção. Sua forma de ser era intrigante para os macacos. Os macacos começaram aos poucos a se interessar pelo jovem e pensaram se não seria interessante ensinar-lhe sua língua para que conversassem e se conhecessem melhor. Os macacos mais velhos instruíam seus filhos a não contarem suas histórias para o jovem indígena, uma vez que não o conheciam e não sabiam o que ele estava procurando ali. Mas a curiosidade dos mais novos foi crescendo cada vez mais. Certo dia um dos filhotes desceu de cima de uma árvore grande e contou ao jovem indígena sobre sua língua, seus costumes, sobre como o seu povo comportava e as árvores que mais gostavam. O jovem indígena, passou mais algum tempo com os macacos e apreendeu mais sobre o povo deles. Passado algum tempo, o jovem indígena voltou a sua aldeia e contou aos outros indígenas sobre o que havia aprendido na língua dos macacos, seus costumes e suas tradições. Desse dia em diante os macacos começaram a ser caçados e exterminados por aquele povo indígena que havia aprendido sobre seus hábitos e onde caçá-los (Registro do diário de campo 27 de outubro de 2018 — história do povo macaco — Teska).

Esse conto é representativo porque instrui os mais novos a não exporem seus costumes e serem discretos em relação a ensinamentos repassados pelos antigos para evitar o aprendizado não apenas de *nawas*, mas de outros povos que poderiam prejudicar os Yawanawá. Os Yawanawá, apesar de serem bastante acolhedores e simpáticos à presença de turistas e de *nawas* que participam dos rituais, são bastante reservados em alguns assuntos que dizem respeito à família, aos ensinamentos dos mais velhos, aos rezos e assuntos de conflitos e desavenças entre os indígenas. O conto narrado por Teska, nesse sentido, é uma instrução para os indígenas que afirma as *operações de gerenciamento da etnicidade* Yawanawá como operações de controle de informações.

Apesar de apresentar uma relativa proximidade com conceito de *gerenciamento de estigma* de Goffman (1988), minha noção de *operações de gerenciamento de etnicidade* ultrapassa o limite

das microinterações da sociolinguística interacional para se constituir como processos sociais aprendidos e repassados historicamente entre os indígenas como forma de manutenção das diferenças étnicas diante dos interesses colonizadores enfrentados pelos indígenas. Assumindo, por outro lado, a dinâmica cultural como processo que tensiona os elementos de *invenção/resgate, moderno/tradicional, autêntico/aculturado*, como propôs Grunewald (2001) para os pataxós, eu sustento as operações de gerenciamento étnico como recurso para a manutenção das práticas e saberes indígenas sob controle dos próprios indígenas seguindo uma inspiração etnodesenvolvimentista.

Nesse caso, a língua como elemento diacrítico da cultura yawanawá é representativa de um recurso contra-hegemônico que possibilita aos indígenas insistirem em uma existência Outra que não essa do Sistema Ocidental. Esse tipo de elemento ou sinal pode se tornar um trunfo estratégico para os indígenas diante de seu inverso político: a homogeneização.

Fátima: a mãe que protege

Outra pessoa com quem convivi bastante nesse tempo na aldeia foi Fátima, a esposa de Nani. Das pessoas com quem me relacionei durante a viagem à aldeia, Fátima foi a que mais me colocou questionamentos pessoais sobre a minha estadia, meu trabalho e minhas intenções em procurar os Yawanawá. Trata-se de uma pessoa reservada e conservadora das tradições yawanawá, professora na língua yawanawá, muitas vezes bastante reticente em relação à minha presença na aldeia. Fátima, por vezes, como ela mesma me confessou ao longo da minha estadia, me testou para saber se eu era uma pessoa de confiança.

Fátima é filha do pajé Yawa, um homem bastante respeitado e temido pelos Yawanawá pelos seus feitos durante a vida. Os pajés Yawanawá têm a fama de serem grandes curadores e, por vezes, feiticeiros perigosos. Como Nani afirma em algumas histórias, antigamente os pajés Yawanawá eram muito temidos pela sua capacidade de lançar feitiços e matar pessoas apenas “pela força da palavra”. Segundo Nani, em tempos passados, os pajés gostavam de testar as suas forças matando crianças e pessoas que lhes confrontavam. Era uma prática comum que aos poucos foi abandonada pelos indígenas. Atualmente, os conhecedores das medicinas indígenas se voltam apenas para as atividades de cura.

Fátima, como é costume entre as mulheres da aldeia, fica encarregada das funções de cozinhar para o marido e filhos, lavar as roupas, além de cuidar das crianças. Algumas divisões de tarefas nem sempre são seguidas à risca, mas a cozinha, em todos os momentos que estive presente, ficou sob a responsabilidade das mulheres. Fátima também ensina a suas filhas e filhos a língua yawanawá. Junto com Nani, eles oferecem aulas periodicamente aos filhos e netos numa escola informal que eles mesmos criaram, e frequentemente anotam os vocábulos “esquecidos” pelos mais novos e demandando lições dos mais novos de pesquisa e escrita na língua.



Figura 16 - Criança brincando e Fátima ao fundo

Fonte - Acervo do autor.

Fátima encarna uma espécie de mãe protetora da aldeia Yawarani. Sua capacidade de liderança é notável. Em ocasiões em que tem que se pronunciar frente à comunidade, ela assume uma postura firme e potente. Como as questões coletivas muitas vezes passam por uma consulta às lideranças, Fátima está sempre inteirada do cotidiano da aldeia e dos problemas que acontecem por ventura.

Fátima me procurou em certo momento da minha viagem para conversarmos. Ela havia acabado de voltar da cidade e ainda não tínhamos falado sobre a minha estadia na aldeia. Fátima me inquiriu sobre o propósito da minha visita à aldeia. Eu expliquei minha pesquisa e meu trajeto até a aldeia, tentando exemplificar os motivos da minha ida. Fátima, entretanto, me perguntou se havia mais algum motivo para eu estar lá. Nani se aproximou e disse que Fátima estava querendo saber se eu tinha alguma intenção de fazer uma *dieta* ali na aldeia Yawarani. Até então, eu não tinha entendido o que ela estava perguntando. Expliquei a eles que eu não sabia do que se tratava a *dieta* e que poderíamos conversar.

Nani me explicou que as *dietas* são feitas como iniciações espirituais. Faz-se uma *dieta* quando a pessoa deseja ir além das condições materiais da existência e, segundo as palavras dele, ter o poder de “falar o que vai acontecer”. São várias as dietas que um indígena faz para se tornar pajé: engolir o coração da jiboia²⁹, engolir a saliva da jiboia, beber uma caiçuma³⁰ rezada, passar a tinta de jenipapo no corpo todo, comer a casca de uma batata sagrada etc. Após a explicação de Nani e o convite de Fátima, fui para minha rede pensar sobre o assunto. As *dietas* exigem um tempo definido pelo pajé sem ingestão de açúcares artificiais, sem atividades sexuais, sem água pura (a água é tomada apenas com limão), algumas vezes sem ingestão de sal e mais algumas restrições a determinados alimentos.

Após refletir bastante sobre a possibilidade da dieta, decidi fazê-la em outro momento quando voltasse à aldeia. Nani acatou minha decisão e disse que eles estavam abertos a fazer o procedimento, embora Fátima e ele tenham deixado claro que é necessária uma troca (que pode ser em dinheiro ou em algo que eu queria dar a aldeia). Em parte, na minha reflexão sobre a possibilidade da *dieta*, considerei-a como uma forma de prolongar meu contato com os Yawanawá e manter viva a ideia da pesquisa. Entretanto, nos outros momentos em que estive com os indígenas e nas aldeias, a pesquisa acabou tomando outro rumo.

Em relação ao turismo na aldeia, Fátima é reservada sobre a abertura das terras indígenas. Apesar de apoiar o turismo e ser uma dedicada anfitriã para os hóspedes *nawas*, Fátima é

²⁹ A jiboia tem um valor notável para os Yawanawá e está representada na maioria dos artesanatos. “Um animal sagaz que apenas se move quando é necessário” segundo Nani. Para eles, a jiboia e a sucuri, ou cobra d’água, são uma só e representam a sabedoria de agir apenas quando é necessário.

³⁰ Caiçuma é o líquido gerado após a pilagem da macaxeira. Um líquido branco de sabor fermentado.

reservada nos comentários que faz na língua portuguesa próximo aos turistas e, em geral, como é comum entre os indígenas, se mantém nos afazeres cotidianos durante a estadia dos visitantes. Em geral, os indígenas nem sempre deixam o que estão fazendo para conversar ou “fazerem sala” para os visitantes. As rotinas são bastante evidentes, e o nível de trabalho cotidiano em que se envolvem é grande. A contar pelo sol acreano que força a parada dos trabalhos por voltas das 15 horas, os indígenas assumem atividades diretamente relacionadas a sua posição na aldeia desde as quatro ou cinco da manhã.

Fátima, nos momentos em que estive na aldeia, optou por não participar dos rituais de *uni*. Como ela guarda uma herança evangélica, ao que me parece dos tempos dos missionários, ela é mais afeita às orações cristãs do que aos rituais de *uni*. Entretanto, Fátima afirma que os rituais são importantes para a cultura e que devem ser mantidos para resgatar as práticas dos antigos Yawanawá. Como Nani, ela também demonstra preocupação com a maneira como os rituais têm ganhado as cidades e como têm sido realizados pelos indígenas mais novos. Fora isso, ela também é uma impulsionadora do resgate cultural dos Yawanawá e do turismo na terra indígena.

Roque: liderança e política

Pouco após minha chegada da primeira viagem à aldeia, mais precisamente no terceiro dia da minha estadia, encontrei Roque, irmão de Fátima e cunhado de Nani, pela primeira vez. Roque também foi muito reservado diante da minha chegada. Não conversou muito comigo, diferente dos outros Yawanawá com quem encontrei na aldeia, ele se manteve mais distante diante da minha presença. Na oportunidade em que nos conhecemos, Roque apenas conversou na língua yawanawá com os familiares Nani e Fátima. Em determinado momento do café da manhã, ele se remeteu a mim apenas para me perguntar se eu já havia passado rapé. Achei estranho, pelo fato de ainda não nos conhecermos. Roque, entretanto, pediu para que eu passasse rapé na presença dele. Como eu já havia ouvido a história dos primeiros contatos com os brancos, entendi que ele queria me testar. Não demorou muito, saímos do café e fui convidado a ir à casa dele, onde conheci sua mulher e família.

Roque se dirigia a mim com alguma desconfiança, embora eu tenha achado normal pelo fato de ser eu o estrangeiro na aldeia. Sentamos à mesa de sua casa e ele me ofereceu rapé. Tomei a

curipe³¹ em minhas mãos e passei³² o rapé que, segundo ele, não era um rapé comum³³, mas um rapé geralmente utilizado por pajés e pessoas de confiança dos pajés. O momento foi um pouco constrangedor pelo clima de imposição, mas, como eu já havia feito uso do rapé antes de ir à aldeia, não sofri muito as reações da medicina. O rapé e as medicinas indígenas, como contou Nani, são “ruins”; isto é, elas fazem o corpo “sofrer” — no caso do rapé, o efeito é alucinógeno e provoca tontura, falta de ar e, muitas vezes, vômito —, mas trazem ensinamentos. Para os Yawanawá, as medicinas são grandes professores para os indígenas, porque ensinam quando eles erram e quando estão agindo corretamente. O efeito do rapé tanto quanto das outras medicinas — Uni e o Kampo³⁴ — é a prova pela qual o aprendiz precisa passar.

Roque, naquele momento, afirmou ser liderança na aldeia Yawarani. Só então eu percebi o porquê da desconfiança dele. É comum que se peça autorização da liderança de uma aldeia antes de visitá-la. No meu caso, como havia tratado tudo com Shaneihu, eu desconhecia o fato de haver ali na aldeia mais uma liderança a quem eu devia me reportar. Para mim, Shaneihu já havia articulado minha estadia com consentimento de todos. Na verdade, isso não havia ficado claro nesse primeiro momento.

Roque, junto com Galdino, também cunhado de Nani, me convidou para irmos a uma aldeia Katukina falar ao telefone — o único telefone público fica a meia hora de barco da aldeia Yawarani. A outra forma possível de contato é apenas na aldeia principal (Nova Esperança) com o uso da *internet* particular do cacique. A dificuldade de comunicação nas aldeias acentua a sensação de isolamento. Diferente do que eu imaginava ao ver as postagens dos Yawanawá

³¹ Curipe é o instrumento utilizado para o uso do rapé indígena. Dois ossos (de macacos, muitas vezes) ou dois pedaços pequenos de bambu são colados em forma de “V” para que a pessoa assopre o rapé em suas próprias narinas. Outro instrumento utilizado pelos Yawanawá para o uso do rapé é a Tipi, que se trata de ossos ou bambu ligados num formato ondular para passar o rapé em outra pessoa.

³² Os indígenas usam o verbo “tomar” o rapé, da mesma forma como usam “passar” o rapé para se referir ao uso da medicina.

³³ A composição tradicional do rapé para os Yawanawá é a mistura da casca da árvore tsunu com o tabaco pilado. No geral, essa forma comum do rapé é utilizada cotidianamente pelos indígenas ao fim de suas atividades e em momentos de celebração, embora também seja utilizada em cerimônias e rituais e para acompanhar cantos sagrados. Uma outra forma possível é feita com a utilização do Cumarú de cheiro, uma árvore da região amazônica. Para os Yawanawá, essa segunda composição do rapé é para situações específicas como curas e orações que são feitas pelos pajés.

³⁴ O Kapum, também conhecido como Kambô ou vacina do sapo, é um preparo medicinal feito pelos Yawanawá com uma secreção extraída de uma rã, a *Phyllomedusa bicolor*. São feitos pequenos ferimentos com madeira quente no corpo da pessoa na qual se passa a secreção. Geralmente se usa o Kapum para curar “panema”, isto é um espírito negativo causador de indisposição na pessoa. Também se usa para curar a má sorte de caçadores e pescadores.

na *internet*, nessa primeira viagem no início de 2018 ainda não havia sinal de *internet*. Apenas na aldeia Nova Esperança era possível usar a *internet* que era de uso exclusivo do cacique Biraci e sua família. A outra forma de acesso era feita quando os indígenas vão a Tarauacá. Apenas um telefone público estava disponível na aldeia Katukina. Decidi ir com Roque e Galdino para que pudéssemos falar ao telefone. Até então minha família ainda não havia sido avisada de que minha chegada à aldeia tinha transcorrido bem.

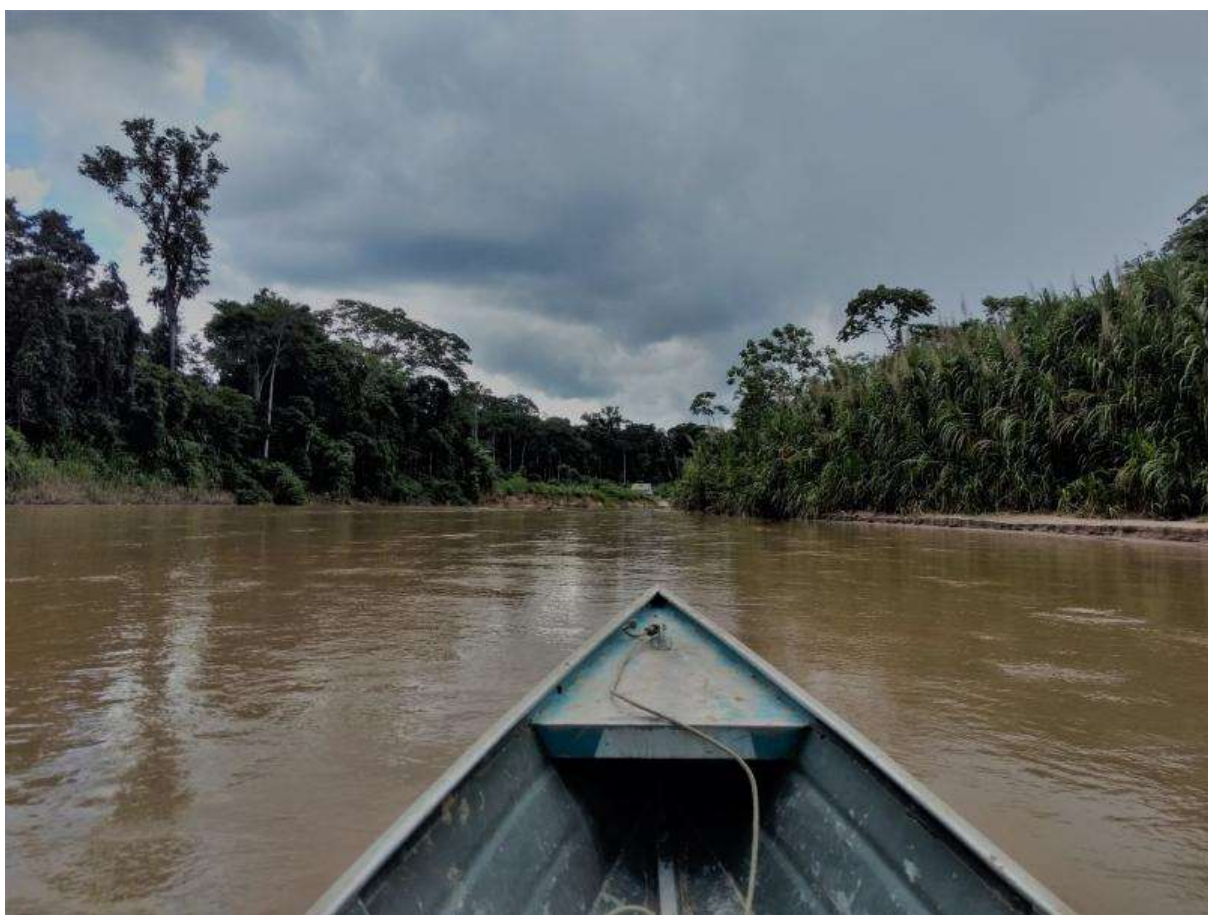


Figura 17 - Subindo o rio no barco a motor

Fonte - Acervo do autor.

Antes de chegar à aldeia Katukina, Roque mandou que o piloto do barco seguisse adiante para uma aldeia também Yawanawá — a aldeia Sete Estrelas. Lá chegando, nós nos separamos e fui com Galdino visitar alguns de seus parentes. A comida para os Yawanawá merece um tópico à parte. Segundo o costume, quando se visita qualquer familiar, é preciso comer. Os Yawanawá dão muito valor a esse costume e se sentem ofendidos se o visitante não partilha a comida deles (o comportamento do missionário norte-americano de evitar compartilhar a comida dos Yawanawá foi considerado para a expulsão dele das aldeias — isso foi reforçado algumas vezes

por Nani). Logo, eu almocei em todas as casas que visitei. Os almoços são servidos em períodos distintos, e a carne de caça é servida sempre que chega uma visita. Segundo os Yawanawá ressaltam, “as queixadas estão sempre mastigando alguma coisa, por isso ‘nós’, o povo da queixada (Yawa significa queixada e Nawa significa povo) estamos sempre comendo alguma coisa”. Outro costume é que sempre que se passa à porta de um cunhado se deve parar para visitá-lo. Dessa forma, ficamos a tarde toda fazendo visitas e comendo na aldeia que eu acabava de conhecer.

Quando voltamos para encontrar Roque, encontramos-lo conversando com dois cunhados Yawanawá — Junior e Branco. Eles conversavam alto e brincavam entre si. Roque pediu para que eu me sentasse ao lado deles. Galdino saiu da casa com sua família e disse que nos esperaria lá fora, numa tentativa de apressar Roque. Quando me sentei ao lado deles, eles começaram a falar desordenadamente sobre as medicinas, o fato de serem sagradas, sobre pessoas que seriam os principais curandeiros e, especialmente, sobre dinheiro. Naquele momento me pareceu que Roque ainda não havia sido avisado sobre a minha estadia na aldeia Yawarani e estava preocupado. Evitei falar sobre o dinheiro que havia custeado minha viagem à aldeia para que a situação não se estendesse muito. Mais uma vez, o rapé surgiu como elemento estabilizador das relações.

Roque e Junior pegaram o rapé e pediram para que eu passasse. Nesse momento, eu considerava toda a minha viagem às terras dos Yawanawá e entendia a gravidade da situação como uma possibilidade de estabelecer relações de confiança com Roque e seus cunhados. O rapé surgiu nesse momento como possibilidade que eu, na minha condição de *nawa*, não cogitaria, embora, fosse muito oportuna para mim. Como eu já conhecia os efeitos e sabia da gravidade de se passar o rapé, tomei em minhas mãos a medicina, coloquei na narina e passei. Eles disseram que todos teriam que passar. Então, um por um foram tomando rapé e passando para a pessoa seguinte.

Na segunda rodada de rapé, percebi que eles já não estavam aguentando os efeitos. Para minha surpresa, todos sentimos muito os efeitos do rapé, causando reações poderosas de tontura e náusea. Aos poucos, eles começaram a se levantar e a sair da roda. Os três desceram desequilibrados para o rio que fica a poucos metros da casa de Junior, onde estávamos; tomaram um banho de água fria que pode ajudar a passar os efeitos do rapé, mas ainda demorou um

pouco para que voltassem à consciência. Para minha tranquilidade, o próprio efeito do rapé terminou aquela conversa, e, enfim, pudemos voltar para a casa de Nani, não sem antes passarmos na aldeia Katukina para fazermos as ligações para a família.

O rapé apareceu, mais uma vez, como um *actante* crucial para o desenvolvimento da situação. Como um intermediário que veicula o sagrado para os Yawanawá, o rapé se tornou parte determinante na resolução da conversa. Entretanto, a presença do rapé no episódio com Roque e seus cunhados só se torna relevante na medida em que eu, que havia conhecido o rapé por meio de amigos do movimento Nova Era, também resisti aos efeitos da medicina. A presença do rapé nesse episódio atualiza a importância desse mediador no relato porque insere um conector na rede: a apropriação cultural feita pelos coletivos da Nova Era das medicinas dos Yawanawá.

Depois desse primeiro momento com Roque, as relações se estabilizaram. Tivemos mais alguns momentos nessa primeira viagem em que pude almoçar com a sua família na casa dele. Roque é também um anfitrião animado e bem-disposto para receber os turistas. Em muitas ocasiões, os turistas de outros países ficam hospedados na casa dele. Seus filhos são bons músicos e, em geral, animam as noites na casa com bastante música indígena, o que agrada aos turistas em geral.

Roque também exerce uma função tal como político para a comunidade. Os indígenas contam de um desentendimento com outras lideranças por causa de sua candidatura. Em geral, os candidatos que os indígenas apoiam são limitados a familiares ou pessoas de confiança das lideranças, o que não é uma regra, embora possa ser visto como uma tendência geral. A candidatura de Roque parece ter gerado alguns desentendimentos entre algumas famílias. Esses desentendimentos são comuns, embora acabem gerando algumas consequências mais graves como as mudanças de aldeias.

Embora os indígenas não sejam muito afeitos a discussões políticas, em outubro de 2018, no momento da votação para Presidência da República, tive a oportunidade de participar com os indígenas do processo eleitoral na aldeia. Um helicóptero transporta as urnas para a aldeia com mais votantes, no caso a aldeia Nova Esperança. Os indígenas muitas vezes não vão até a aldeia votar porque os custos com combustível para trafegar entre as aldeias são altos. A gasolina é

cara, e o tempo de trabalho perdido também é colocado em questão. Entretanto, entre os que foram votar estavam Nani e Shaneihu. Também nas aldeias havia uma discussão sobre a possibilidade de eleger Jair Bolsonaro para o cargo e como ele iria “acabar” com a violência no Acre. A questão da violência em Rio Branco, Tarauacá e nos municípios do Acre em geral diz respeito ao problema das facções criminosas que recrutam e matam diariamente dezenas de pessoas no estado. Segundo relatos dos moradores de Rio Branco, só em uma noite na cidade, mais de 40 pessoas foram mortas em uma desavença entre as facções.

Os indígenas se preocupam diretamente com a questão, embora não seja um tópico sempre presente nas discussões. Muitas vezes ouvi comentários sobre pessoas que, fugindo das facções, procuraram abrigo nas terras indígenas e foram recusadas. A segurança no Acre continua a ser uma questão indefinida e preocupante para os indígenas que enviam diariamente seus filhos para os municípios a fim de estudarem. A candidatura de Roque representou naquele momento uma oportunidade de estreitar a comunicação entre as aldeias e a política *nawa*. Entretanto, o Roque não chegou a ser eleito.

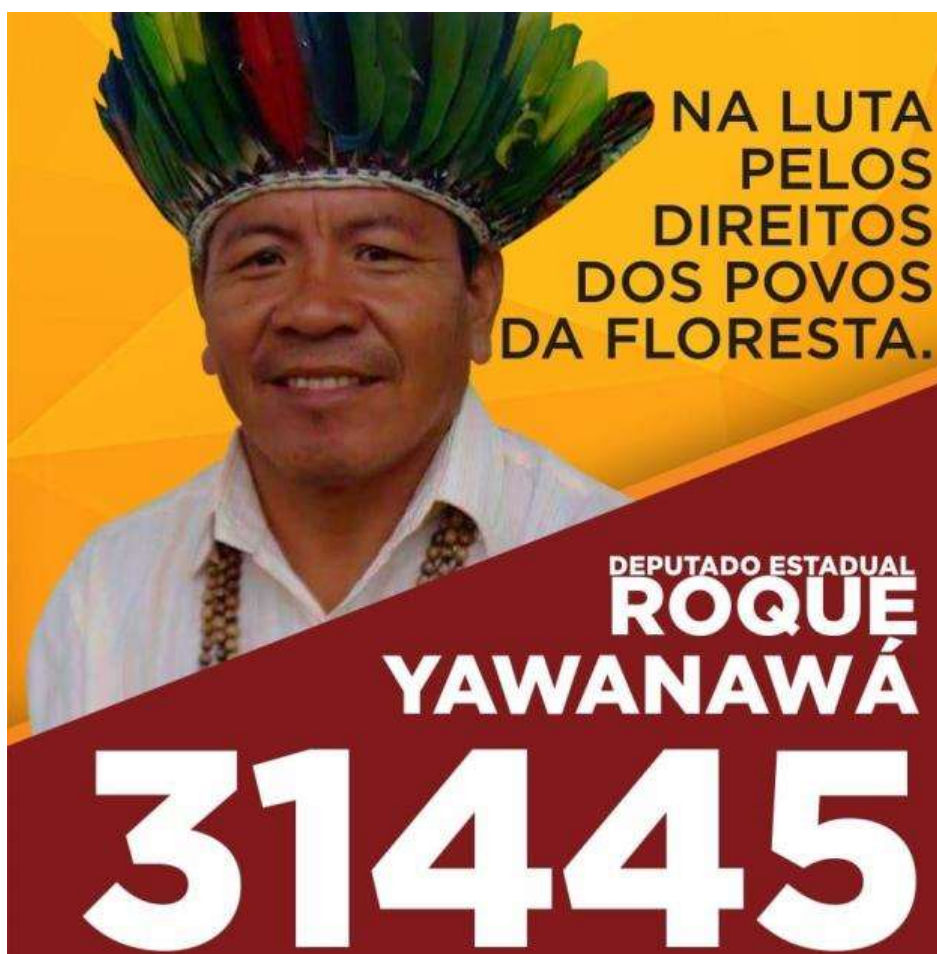


Figura 18 - Candidatura de Roque Yawanawá

Fonte - Imagem retirada do perfil público na rede social Facebook³⁵.

A política não constitui por si só um descaminho em relação às práticas dos Yawanawá. Como Roque é uma liderança na aldeia, esperam-se dele contrapartidas em termos de acesso a benefícios e conforto nas cidades, oportunidades de trabalho geradas em parcerias com os *nawas* e distribuição de recursos — sejam financeiros ou materiais como roupas, eletrônicos etc. — para os outros indígenas que, em geral, passam a maior parte do tempo trabalhando nas aldeias. A liderança entre os Yawanawá passa pela questão política e geração de contrapartidas provenientes dos acessos conseguidos por ela. O caráter da liderança, em geral, exige que o líder seja um mediador entre a aldeia e as cidades.

³⁵ Disponível em:

<https://www.facebook.com/Yawanawároque31445/photos/a.696456557389363/696456954055990/?type=1&theater>. Acesso em: 29 de outubro de 2019.

A empreitada de Roque como candidato a deputado estadual dimensiona a importância da política institucional para os Yawanawá que têm um histórico na luta indigenista pela demarcação de suas terras na década de 1980 e no “resgate da cultura”. Observando a Figura 18, podemos notar a projeção que se têm o uso dos termos “povos da floresta” tanto no Acre no meio político quanto para a formação do mercado turístico que, em geral, utiliza o termo para designar os povos *pano* e fazer referência às “medicinas da floresta”. O termo “floresta” nesse caso é o que serve como mediador carregando o sentido entre as partes: *nawas* e indígenas. Muito próximo ao que fizeram com o termo “cultura” para Carneiro da Cunha (2017) é o que os indígenas têm feito com o termo “floresta” adotando, apropriando e transformando o sentido do termo em seu benefício na tentativa de criar entendimento entre os mundos *nawas* e o mundo indígena.

Reivindicações dos “povos da floresta” por direitos sobre a propriedade cultural da ayahuasca têm sido colocadas em pauta a partir do entendimento comum de que são esses povos originários “da floresta”, os legítimos detentores das “medicinas da floresta” das quais faz parte a ayahuasca. Entretanto, essa presença dos indígenas em debates públicos como a legitimidade da posse sobre a ayahuasca ainda é complexa e ambígua porque, em vários momentos, as reivindicações são estendidas a outros povos como os indígenas do Peru e da Bolívia (LABATE; COUTINHO, 2014).

De toda forma, a evocação do termo “povos da floresta” por Roque na divulgação de sua campanha para deputado implica uma tentativa de transportar sentidos apropriados dos *nawas*, o que indica que os indígenas estão atentos à forma como conseguem atingir os *nawas* nas projeções de si mesmos como povos que detêm sinais de diferença. A diferença deixa de ser um entrave na comunicação e passa a ser por si mesma a melhor forma de aproximar aqueles que buscam o exótico, a mudança, a especificidade, fazendo um paralelo com a dimensão turística em que os indígenas estão envolvidos. Há uma estética do diferente que permite aos indígenas uma *operação de gerenciamento da etnicidade* sobre a forma como projetam sua imagem nos cartazes e nas “divulgações da cultura”.

Seja nos cartazes relativos a eventos ou ao turismo nas terras indígenas ou na divulgação de Roque como deputado, os sinais diacríticos da cultura são utilizados na mediação entre os mundos e a especificidade estética é tornada elemento central na comunicação — como fator

persuasivo. Próximo ao que Grunewald (2001) chamou de *regime de índio*, o controle de uma estética indígena pelos indígenas opera no sentido de convergir interesses com aqueles que esperam deles uma imagem de índio.

Os caminhos da pesquisa

Em alguns momentos em que conversamos, Nani tocou no assunto do alcoolismo entre os indígenas. Segundo ele, o alcoolismo era uma praga que os indígenas têm que lidar há muito tempo. Na aldeia Yawarani, a bebida alcoólica é proibida, entretanto, em algumas aldeias, a bebida é permitida, e, mesmo nas aldeias em que é proibida, muitas vezes, os indígenas acabam conseguindo bebidas com pessoas de fora, ou mesmo comprando escondido na cidade. A entrada de substâncias ilícitas por meio de turistas também preocupa as lideranças na aldeia.

O problema do alcoolismo aflige os Yawanawá há algum tempo. Principalmente, no contato com a cidade Tarauacá, para a qual muitos indígenas vão e lá perdem o “senso de limite” — se embriagam e caem pelas ruas. Entre as comunidades indígenas, especialmente naquelas com fácil acesso às cidades, o alcoolismo assume uma dimensão preocupante entre os indígenas. Nani contou de um trabalho que ele havia feito no norte de Minas Gerais com os Maxacali e que lá também havia observado a gravidade do alcoolismo entre os indígenas.

Um dos assuntos que foi muito citado no episódio com Roque e nas visitas que fiz na aldeia Sete Estrelas foi o festival Yawa. Muitas famílias pareciam incomodadas com a postura das lideranças de Nova Esperança em relação ao festival. O próprio Nani tratou do assunto várias vezes comigo. As queixas variam entre mágoas pessoais em relação às lideranças e em relação à distribuição dos recursos que haviam sido arrecadados no festival. A questão que parecia não estar muito clara entre os indígenas na época é como estavam sendo feitas as redistribuições desses recursos angariados nos festivais. Havia uma certa ausência em relação a isso, talvez porque as lideranças, em geral, não têm o costume de se explicar aos indígenas. Entretanto, nesse caso em específico, o tema estava gerando constrangimento para os que participavam dos festivais, que não se sentiam contemplados na distribuição dos ganhos.

Muitas vezes ouvi também por parte de outros indígenas mais próximos às lideranças de Nova Esperança que os festivais não estavam gerando recursos suficientes para pagar as próprias

atividades que incluem, sobretudo, o transporte de turistas nos barcos à gasolina, a complementação com alimentos das cidades para quando faltavam caça e trabalhos diversos que as lideranças pediam aos indígenas e pagavam em dinheiro.

A questão da distribuição dos recursos passa inevitavelmente pelo papel das lideranças nas aldeias, que remonta à forma como os indígenas consideram as contraprestações por serviços oferecidos às lideranças, seja na construção de casas, nas caças feitas especialmente para os turistas, nas hospedagens em casas de parentes, atividades cotidianas durante os festivais que perpassam a rotina dos indígenas e mudam seus afazeres para atenderem as festas. Por outro lado, os indígenas esperam que as lideranças devolvam esses favores com presentes, acesso e recursos. A relação com as chefias é sempre dinâmica e complexa porque envolve um sistema de reciprocidade que não se limita a contraprestações financeiras. Discutirei o assunto dos bens materiais, trocas e conversão da dívida entre os Yawanawá em um tópico específico adiante.

Na primeira entrevista que gravei com Nani em janeiro de 2018, estávamos na presença do txai Ceará da etnia Kaxinawa. Ceará falava a Nani sobre um festival que vinha ocorrendo sob tutela do jovem Ninawa, um Kaxinawá em formação de pajé que atualmente produz o festival. Ceará estava na casa de Nani para fazer o convite para participar do festival de Ninawa. Ceará ressaltou várias vezes o fato de Ninawa dividir os recursos todos entre as aldeias no final do festival.

Para Nani, os festivais estavam perdendo o sentido e se tornando cada vez mais um espetáculo para os *nawas*. Isso incomoda os indígenas que esperam um festival para realizar suas danças, cantos, retomar e preservar os ritos tradicionais. Naquele momento, Nani mencionou que estava pensando em fazer um festival na aldeia Yawarani, um festival de preservação das tradições, para os Yawanawá, e não para os *nawas* — apesar de que o acesso, segundo ele, não seria restrito. O próprio Shaneihu que articulou minha estadia me convidou para ir à festa de aniversário dele na época, que ele estaria realizando pela segunda vez e agora estava abrindo para o turismo. No final de 2018 e no ano de 2019, o aniversário de Shaneihu se tornou uma atração para os turistas especialmente estrangeiros. Em 2018, quando estive presente, havia turistas brasileiros e estrangeiros. Em 2019, uma grande estrutura foi montada na aldeia para receber mais de setenta estrangeiros. Uma estimativa de mais de duzentos indígenas estava sendo feita para o evento. Shaneihu, que iniciou uma ampla divulgação de seus trabalhos nas

redes sociais em 2019, fez diversas postagens referentes à construção da estrutura na aldeia Yawarani, postagens que seus seguidores virtuais puderam acompanhar em tempo real, uma vez que a *internet* na aldeia também fora instalada pelo líder.

Ainda sobre meados de 2018, quando a angústia em relação aos festivais estava mais afluída, alguns indígenas que encontrei nas visitas se queixaram de que eles têm tido muita boa vontade para ir ao festival e dançar, brincar, passar dias caçando para os brancos, mas em retorno não haviam recebido nada. A abundância de reclamações sobre o festival tomava proporções que fugiam ao meu alcance de investigação, já que, da minha parte, não consegui espaço na agenda do cacique Bira para discutirmos a questão. Entretanto, soube depois que o festival não ocorreria em 2018 e que havia um projeto do cacique de revitalizar o festival após a reconstrução da aldeia sagrada — considerada a primeira aldeia entre os Yawanawá e um lugar de importância ritual que os indígenas geralmente usam para fazer as *dietas* do *muka*.

A maioria dos Yawanawá que encontrei não falava do festival sem se remeter à figura do cacique. Por outro lado, foi a própria busca ao festival que me levou a esses conectores: incômodos, separação entre aldeias, emergência de novos festivais, legitimidade das lideranças e, por fim, o impacto das transformações culturais ligadas ao festival e a tudo que ele mobiliza nas terras dos Yawanawá. O turismo e a conexão entre os *nawas* e os Yawanawá perpassam os incômodos que estava se proliferando entre os indígenas em relação às festividades. Havia uma tendência à personalização dos incômodos na figura do cacique.

Se, de um lado, o cacique era a figura central do embate em relação ao festival Yawa, por outro havia uma dinâmica de separação entre as aldeias e um contexto de desentendimento político entre os atores que precisa ser considerado na questão. A visão de Nani reforçava o desencontro entre expectativa e retorno dos indígenas com a postura das lideranças de Nova Esperança. Por outro lado, as lideranças da emergente Yawarani procuravam meios de criar seu próprio festival. A “cultura” se torna nesse embate uma categoria instável em que os atores se apropriam de alguns elementos que julgam mais legítimos que outros para reforçar seus argumentos. Como o festival é mediado pelo entendimento de uma “cultura” Yawanawá, o controle sobre a categoria passa a ser disputado pelos atores que entendem que a posse sobre a “cultura” é também uma oportunidade de se lançarem como legítimos organizadores dos eventos.

Os antigos chefes³⁶ Yawanawá eram escolhidos desde a infância por suas características de liderança. Segundo os indígenas, observavam-se a criança e suas habilidades de convivência. A legitimidade dos líderes vinha com o tempo, por meio da observação de suas ações e da forma como conquistava o respeito dos indígenas. Uma característica muito citada por Nani, quando o inquiri sobre a formação das chefias, foi a capacidade de compartilhar. Para os Yawanawá, a divisão das caças entre as famílias, as obrigações de cunhados e irmãos, os costumes ligados à boa convivência entre os irmãos são muito valorizados. Segundo ele, as lideranças atuais estavam perdendo legitimidade na medida em que se aproximavam dos costumes dos *nawas*.

A emergência de novos festivais me parece ser um indicativo de que os Yawanawá consideram o turismo como uma possibilidade profícua para angariar recursos, embora haja ainda uma discordância entre os atores sobre o assunto no que tange aos benefícios da presença de *nawas* na terra indígena. Shaneihu parece bastante confiante que o aniversário dele irá se tornar um evento turístico, o que já vem se concretizando desde 2018. Quase sempre que eu tocava no assunto do festival Yawa por motivo da minha ideia de pesquisa inicial, ele me convidava para a festa que iria promover também em outubro. Outro ponto interessante é que o outro festival “Mariri Yawanawá” que é realizado na aldeia Mutum foi pouquíssimas vezes mencionado pelos indígenas em relação aos problemas que estavam sendo discutidos sobre o Festival Yawa.

A controvérsia em torno do festival Yawanawá se desdobra em várias outras. A legitimidade da chefia e a transformação dos costumes e hábitos dos Yawanawá após a chegada do dinheiro como mediador da relação entre os Yawanawá e os *nawas* me parecem ser tão importantes quanto a separação entre as aldeias e as novas iniciativas de turismo xamânico e étnico. Cada desdobramento dessa controvérsia é um conector relevante para a rede que compõe o social nos relatos dos Yawanawá. As mudanças de hábito e de costumes adquiridas durante as interações com os *nawas* e com os híbridos que surgem nessas relações criam novas formas de planejar o futuro para os Yawanawá. Sendo o festival Yawanawá um tradutor das expectativas dos Yawanawá e dos *nawas* em relação à interação intercultural, as conexões que se formam são duradouras e permitem aos indígenas organizar novos modos de existência para continuidade da etnia. O festival Yawanawá naquele momento tornava-se um epítome de uma disputa sobre os entendimentos da “cultura” e como ela iria se transformar com a presença dos *nawas*. Um

³⁶ O termo Shaneihu significa ‘chefe’ ao mesmo tempo que é dado como nome a alguns Yawanawá.

deslocamento no sentido da relação de subserviência entre os familiares Yawanawá era posto em jogo, na medida em que as relações de contraprestação pareciam comprometidas.

Os festivais permitem várias invenções e conexões que não havia antes entre os *nawas* e os Yawanawá. Os festivais emergentes são algumas dessas invenções ao lado do turismo xamânico e do turismo étnico. Entre as conexões possibilitadas pelo festival está a rede de intermediários que se tornam *actantes* na produção das condições necessárias para o turismo nas aldeias, como as agências de turismo e as caminhonetes fretadas para levar pessoas e mantimentos de Tarauacá para São Vicente na época do festival.

As tensões sobre o festival em 2018 pareciam proliferar, o que fez com que o cacique mudasse o rumo da condução do evento no ano de 2019. Havia certa nebulosidade em torno do tema na época, e, embora as controvérsias tenham começado a se estabilizar em 2019, meu acesso ao tema não era suficiente. Seria interessante seguir a controvérsia do festival e procurar mais informações sobre como o cacique conseguiria (ou não) estabilizar as relações entre os indígenas e as festividades para as próximas edições. Na visão de Latour (2016), os momentos em que a composição social é afetada e se torna instável são os momentos em que as caixas pretas são abertas e as conexões ficam mais visíveis. Entretanto, meu tempo de pesquisa não seria suficiente para seguir adiante com o tema, e havia outras composições em construção que se mostravam mais favoráveis à investigação. O turismo étnico e o turismo xamânico na aldeia Yawarani eram laços derivados dessa controvérsia em que os atores estavam determinados a compartilhar informações e a buscar apoio para a concretização dos projetos ainda nascentes.

Já na minha primeira incursão pela aldeia Yawarani, o tema dos festivais, e mais especificamente do Festival Yawanawá, se mostrava merecedor de mais tempo de pesquisa. Na minha segunda viagem, quando descobri que o festival Yawa não seria organizado em outubro, decidi alterar a tempo o objeto do meu estudo. Os festivais, no entanto, são determinantes na rede de relações que possibilita o turismo na terra indígena. Eles foram os primeiros passos que os Yawanawá deram na abertura das aldeias e que culminou, hoje, na possibilidade de os indígenas desenvolverem *expertise* e estrutura para receber os grupos de turistas que procuram a etnia.

Se os festivais passam hoje por uma reestruturação, eles são ainda mais importantes para compreendermos a dinâmica intercultural entre *nawas* e indígenas. As interlocuções e tentativas de mediação dos interesses dos *nawas* tangenciam problemas como os citados por Nani de uma espetacularização da cultura. Essa espetacularização, ao mesmo tempo em que é incentivada pelo contato turístico — na medida em que os *nawas* vão às aldeias para ver índios, e não outros *nawas* —, entra em choque com a proposta do turismo étnico em que a autenticidade do que está “em exposição” é reforçada. Isto é, segundo discute Grünewald (2003), os turistas não querem ver os chamados *tooures*, atores que modificam seu comportamento para lucrar com a atividade turística, mas o que é cotidiano e “real” na “cultura”.

A relação entre a espetacularização e o turismo étnico é paradoxal porque associa o autêntico a manifestações essencialistas da cultura. O autêntico é o “tradicional” e o “tradicional” é remontado para parecer autêntico, uma vez que a cultura é dinâmica e está em constante processo de transformação. A colocação de Nani de que estaria havendo uma espetacularização da cultura, nesse sentido, também é paradoxal: quanto mais os indígenas retomam as tradições dos Yawanawá e “resgatam a cultura”, mais serão vistos como autênticos, apesar do “resgate da cultura” em si ser uma prática relativamente exógena à cultura, *inventada* na relação com os *nawas* (e de alguma forma “porque” os *nawas* passaram a valorizar as práticas tradicionais indígenas) após longos períodos de afastamento das práticas tradicionais do grupo.

Entretanto, a dinâmica da cultura com a chegada do turismo nas aldeias merece um tópico à parte.

Turismo e mudanças culturais

Os Yawanawá estão em contato com os brancos desde o início do século passado. A lida com os seringueiros foi o primeiro contato que tiveram. Nani conta as histórias do “tempo dos patrões” e das lutas contra a dominação dos seringalistas com saudosismo. Segundo ele, foi a segunda grande mudança por que tiveram que passar se deu quando os patrões seringalistas foram expulsos pelos Yawanawá. A presença dos *nawas* já tinha se estabilizado em alguns aspectos. Até então, eles estavam acostumados a receberem mercadorias dos patrões e a não lidarem com dinheiro.

Quando os seringueiros saíram da Terra Indígena (TI), eles tiveram que aprender a lidar com o dinheiro, a lidar com as compras na cidade e com os cálculos. Eles também tiveram que criar uma escola, criar uma cooperativa e a se abrirem para projetos. O primeiro projeto de tirar madeira para os brancos não deu certo, por conta de um alagamento. O segundo dura até hoje, um acordo feito com os norte-americanos da Aveda relacionado à tinta do urucum.

Ao perceberem que estavam perdendo a sua cultura, os Yawanawá reuniram as lideranças para tomarem medidas de preservação das tradições. São poucos os dominantes da língua yawanawá, dentre eles Nani. Apesar de insatisfeito com os festivais na época, Nani admira muito a liderança do cacique Biraci e tudo que ele conseguiu conquistar na história dos Yawanawá. Segundo Nani, houve uma dificuldade muito grande na fase de transição das relações com os *nawas* e ainda há problemas a serem superados, principalmente na relação com o dinheiro e com a “cultura muito individualista” — para usar palavras de Nani — diferente da cultura yawanawá.

O serviço público atinge as aldeias, mas acesso à TI nem sempre é fácil, especialmente em casos de urgências, como quando um helicóptero (táxi aéreo) pousou na aldeia para deixar Scoll, um Yawanawá que sofre com a hepatite e foi desacreditado pelos médicos. Como não podia voltar à aldeia de barco, levaram-no de helicóptero. Por outro lado, tive a oportunidade de presenciar uma visita de um agente do IBGE em que pude me inteirar da produção da aldeia e das formas de rendimento dos habitantes da Yawarani. A grande maioria dos habitantes vive de recursos provenientes do programa Bolsa Família do governo e com a venda de artesanato na cidade e para os gringos que visitam a aldeia.

Outra forma de angariar recursos são as atividades turísticas nas aldeias. A movimentação de turistas na terra indígena do Rio Gregório é grande. No vilarejo São Vicente e na cidade de Tarauacá, as pessoas estão acostumadas ao trânsito de turistas que vão para as aldeias. Nani considera o turismo muito importante para os Yawanawá, tanto por trazer recursos importantes para os indígenas quanto para mobilizar as comunidades a participar dos eventos.

A aldeia Yawarani passa atualmente por mudanças estruturais. A intenção de Nani e Shaneihu é tornar o lugar um destino turístico. Enquanto Shaneihu procura estabelecer seu aniversário como uma festa que atrairá turistas e amigos para contribuir com a aldeia, Nani construiu um espaço de orações um pouco afastado da aldeia, no interior da mata, próximo a uma samaúma³⁷ para realizar rituais com seus familiares e com turistas. A Samaúma, como é chamado o lugar fazendo referência à árvore, possui dois bangalôs para descanso dos turistas e indígenas; além disso, serve de espaço para os rituais do Uni e do rapé.

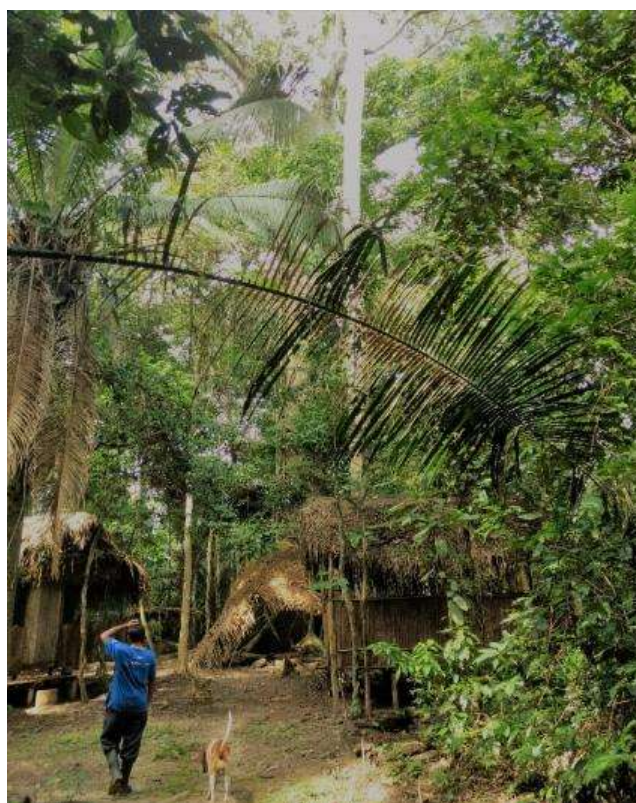


Figura 19 - Espaço construído para rituais próximo a Samaúma

Fonte - Acervo do autor.

³⁷ Samaúma, ou mafumeira, é uma árvore comum na América Central e do Sul. Conhecida como a “árvore-da-vida”, a samaúma chega a setenta metros de comprimento. Para os Yawanawá, é uma árvore sagrada. O porte belo e majestoso da samaúma se destaca na imensidão da Floresta Amazônica.

Nani intenta construir futuramente um espaço terapêutico na aldeia. Para ele, seria interessante receber pessoas para fazerem os rituais e as dietas indígenas. O lugar está sendo projetado na Samaúma. Além disso, Nani comentou sobre sua intenção de fazer um festival para os indígenas, a fim de ensiná-los sobre a tradição dos Yawanawá, os antigos cantos e as formas ritualísticas dos antigos.

Shaneihu, por outro lado, se esforça para fazer contatos com os *nawas* e levar pessoas para conhecer a aldeia. Durante a minha estadia, pude presenciar a chegada de uma família de mexicanos que vieram ao Brasil para conhecer as terras indígenas dos Yawanawá e os rituais indígenas. Segundo Shaneihu, a aldeia, mesmo com condições sanitárias e de hospedagem ainda bastante precárias em 2018, tinha um potencial para desenvolver atividades turísticas. O empenho de Shaneihu em transformar a aldeia é notável, tanto, que nos dois anos que se seguiram depois da minha primeira visita, ele construiu toda uma estrutura de banheiros, pias, arquibancadas e centro de convivência para fazer as festas e receber os convidados. Os mexicanos que estavam presentes na minha primeira visita também participaram de alguns rituais, filmaram os indígenas cantando, compartilharam da comida e da caça. Os turistas, em geral, vêm em grupos. Nesse caso, em específico, tratava-se de uma família de pai, mãe e uma criança de pouco mais de dez anos.



Figura 20 - Turistas mexicanos filmando enquanto os indígenas cantam músicas yawanawá

Fonte - Acervo do autor.

Na aldeia Nova Esperança, a presença de *nawas* também parece constante. Na oportunidade em que pude visitar Nova Esperança, notei a presença de vários *nawas*, pessoas de toda parte do mundo. Antes da minha chegada, havia um jovem norte-americano, Alan, que passou dias visitando as aldeias. Outros também vêm para fazer as *dietas* dos Yawanawá: europeus, norte-americanos e brasileiros vêm às aldeias para conhecer os rituais e as práticas indígenas. Os Yawanawá se afeiçoam à maioria e falam com carinho dos turistas. Apenas reclamam da dificuldade de comunicação quando o turista não sabe a língua portuguesa. O lugar principal em que se dão as visitas ainda é na aldeia Nova Esperança.

O turismo é uma fonte de renda importante para os Yawanawá. Os indígenas, muitas vezes, conseguem preços mais altos nos artesanatos quando os compradores são estrangeiros. Como a presença de turistas estrangeiros é constante, os indígenas fazem um esforço para vender ou trocar seus artesanatos com todos que passam pelas aldeias. Os turistas são recepcionados geralmente nas casas das famílias indígenas, nem sempre com muita empolgação por parte dos anfitriões. Muitas vezes, como os turistas são designados para as famílias receptoras pelo cacique, a possibilidade de receber pessoas já conhecidas ou que falam o português é limitada, a não ser que haja uma conversa anterior entre cacique e os familiares, o que é incomum.

Como não há uma lógica de disposição dos indígenas para atividades propriamente voltadas aos turistas, a não ser nos rituais, os indígenas geralmente continuam suas atividades cotidianas — que exigem dedicação contínua. As comidas no momento da minha primeira viagem à aldeia eram divididas entre todos e, em geral, não há variedade de opções pensadas para os turistas. Como a caça é cotidiana, come-se o que foi morto no dia. Já na minha segunda viagem à aldeia, na ocasião da festa de aniversário de Shaneihu, houve uma mudança radical na forma como a dinâmica da alimentação dos turistas foi pensada.

Com a presença de um *chef* de cozinha que viaja para a ocasião do aniversário do cacique, a comida passou a ser planejada pelo cozinheiro. Uma nutricionista que também estava na aldeia a turismo ajudou na preparação dos cardápios que eram pensados a partir da culinária indígena, mas para atendimento dos *nawas* presentes na aldeia. Essa mudança radical chegou a incluir no cardápio um boi comprado na região e assado durante a festa, apesar do fato de que os indígenas, em geral, não se afeiçoem à carne de vaca. A ideia de contratar *chefs* de cozinha — ou de

“trocar” a estadia na aldeia pelo trabalho na cozinha — é um costume que vinha sendo desenvolvido nos festivais e que Shaneihu parece ter adaptado bem para sua festa de aniversário.

Entretanto, diferente do que os turistas de massa esperam quando chegam a um destino turístico, os indígenas nem sempre estão interessados em servir os turistas com mordomias ou animando o passeio. A lógica, na verdade, é de uma continuidade das tarefas cotidianas a despeito dos turistas, o que condiz com a proposta do turismo étnico (VAN DEN BERGHE; KEYES, 1984) no geral, em que o nativo não está para servir as necessidades do turista, mas “em exposição” como um espetáculo vivo. A presença do observador, entretanto, é inevitável e sempre modifica os comportamentos. Quando dos festivais e festas, a dinâmica acaba sendo moldada para trabalhos coletivos, que muitas vezes envolvem os turistas em tarefas menores no sentido de contribuir com os eventos. Buscar carvão, lenha, organizar a cozinha, e outras pequenas atividades que incluem os indígenas mais jovens são redistribuídas para os turistas.

Já nos momentos dos rituais, Shaneihu, especialmente, tem feito algumas tentativas de adequar as práticas dos indígenas à relação com os *nawas*. Tive a oportunidade, durante minha primeira estadia na aldeia, de participar de um ritual do *uni* com os Yawanawá na presença dos turistas mexicanos. O dia de preparo do *uni* foi bastante atribulado para Shaneihu, que sozinho ficou responsável pelo feitio³⁸. Shaneihu havia combinado com os turistas que faria um ritual do *uni* e, por isso, o encargo foi destinado apenas a ele. O momento do ritual foi admirável. Reuniram-se na aldeia os mais velhos indígenas, homens, jovens, mulheres para tomar a bebida. Durante o ritual, os mais velhos cantam com vigor na língua yawanawá. Todo o ritual é conduzido por cantos. Há momentos em que os cantos são mais enfáticos e momentos em que soam mais leves, diminuindo a intensidade da Força³⁹. Os mais jovens também cantam e usam o violão e outros instrumentos musicais. O ritual se prolonga por toda a madrugada e finaliza pela manhã, ao nascer do sol. Uma fogueira é montada próximo ao local do ritual e toma-se o Uni sentado, em “concentração”. Ao final do ritual, Shaneihu se dirigiu a mim e aos turistas mexicanos perguntando se gostaríamos de falar a todos como havia sido a nossa experiência durante o ritual.

³⁸ Feitio é o nome comumente dado ao preparo do Uni.



Figura 21 - Shaneihu no feitio do Uni enquanto turista observa

Fonte - Acervo do autor.

Outra possibilidade medicinal que me foi apresentada pelos Yawanawá na primeira viagem à aldeia foi o uso do Kampo, ou Kambô, já estudada amplamente na Antropologia e envolvida em discussões diversas sobre “cultura” e propriedade (CARNEIRO DA CUNHA, 2017; DE LIMA; LABATE, 2008). O Kampo consiste na aplicação de uma secreção da rã *Phyllomedusa Biocolor* em pequenos ferimentos produzidos artificialmente no braço e em outras partes do corpo por meio da brasa produzida pelo aquecimento de vareta de madeira. Nani pediu para que eu passasse o Kampo por três dias intercalados. No ritual, acordamos às quatro horas da manhã de cada dia e nos reuníamos na casa de Nani ou de sua filha para as aplicações. Antes da aplicação do Kampo, é necessário tomar uma caiçuma feita da mandioca que, segundo os Yawanawá, evita que a pessoa tenha desajustes intestinais após a aplicação. Nos três dias de aplicação, eu cumpri esse ritual. Para os Yawanawá, o Kampo é usado quando o caçador ou pescador estão sem sorte e serve para dar disposição à pessoa. O Kupum evita o que os Yawanawá chamam de “panema” que é uma espécie de indisposição causada por um espírito negativo que ataca a pessoa.

A última e talvez mais recorrente medicina que os indígenas disponibilizam para os turistas durante o período em que passam pelas aldeias é o rapé de tsunu. Esse é, em geral, mais comumente utilizado pelos indígenas mais novos fora dos rituais e durante o cotidiano de trabalho nas aldeias. Os turistas, inseridos na dinâmica de acompanhamento das tarefas dos indígenas, ficam ávidos pelos momentos em que cessam as atividades braçais e abre-se uma roda de rapé em que todos podem usar a medicina para recuperar o fôlego e voltar aos trabalhos. Existem diferentes visões dos indígenas no que diz respeito ao uso do rapé. Shaneiuh é mais reservado em relação ao uso de medicinas nas aldeias. Várias vezes ele menciona os cuidados que se deve tomar para que os turistas e os próprios indígenas mais novos não abusem das medicinas. Nani praticamente não usou rapé enquanto estive presente. Apenas em um momento em que fomos viajar de barco durante uma chuva ameaçadora, pude ver Nani utilizando a medicina e rezando para pedir por uma boa viagem — como ele mesmo me explicou depois. Os mais novos, entretanto, não se incomodam tanto com as restrições dos mais velhos sobre o uso do rapé e recorrentemente convidam os turistas para “tomar um rapé”. Seja próximo à Samauma, na beira do rio ou embaixo de uma sombra, o rapé parece ser a medicina mais solicitada pelos jovens Yawanawá.

É possível identificar duas vias principais de turismo na relação dos Yawanawá com os *nawas*. A primeira delas é o *turismo étnico*, ligado ao fluxo de significados da etnicidade Yawanawá para os *nawas* que visitam as aldeias na esperança de conhecer mais sobre o modo de existência indígena, suas peculiaridades e seu caráter exótico. Nessa forma de turismo estão incluídas as visitas esporádicas de estrangeiros e brasileiros para “vivência” junto aos Yawanawá e os festivais de cultura yawanawá, que incluem atualmente o festival do Mariri na aldeia Mutum e o Festival Yawanawá na aldeia Nova Esperança.

A segunda forma de turismo possível é o que estou chamando de *turismo xamânico*, voltado principalmente para experimentadores das práticas rituais dos indígenas Yawanawá que, não raramente, procuram os indígenas para fazer as *dietas* e uso das medicinas Yawanawá ligadas ao fluxo de significados terapêuticos que têm relação com práticas e consumo de artefatos espirituais. Nessa última, a agência das medicinas indígenas (rapé, Kampo e *uni*) representa conectores essenciais na composição do social entre *nawas* e indígenas.

Os retiros que são realizados na aldeia Yawarani podem ser enquadrados como turismo étnico ou xamânico, a depender do interesse do turista nas práticas medicinais e no conhecimento xamânico dos Yawanawá. Também é comum que os turistas — mesmo em ocasiões de festas como o aniversário do Shaneihu — auxiliem nas atividades da aldeia e façam parte da construção da atividade, o que poderíamos supor próximo a uma atividade de *turismo colaborativo*. Como essa forma de fazer turismo na aldeia Yawarani serve para ambos os tipos de turistas (do turismo étnico ou xamânico), optei por não abrir uma terceira forma de turismo, e sim considerar que ambas as formas realizadas na aldeia são *colaborativas* no sentido de distribuição das atividades entre turistas e indígenas. Em raras ocasiões, o cacique Shaneihu abre mão desse condicionante para aceitar turistas na aldeia. Como boa parte dos turistas chega à aldeia com propostas de troca de atividades, colaboração em algum projeto, parceira em organização de eventos etc., o cacique, bem como as outras lideranças, parece se interessar muito por manter os turistas participando da vida coletiva da aldeia. Segundo Shaneihu, esse é o mote que reúne a principal contribuição dos indígenas para os *nawas*: o aprendizado da vida em comunidade.

Tanto no turismo étnico quanto no turismo xamânico, a etnicidade Yawanawá é bastante marcada. O regime de índio, isto é, a relação identitária, como sugere Grunewald (2001), dos Yawanawá com seu substrato étnico é constante. Diferente dos Pataxós da Bahia (GRÜNEWALD, 2001), os Yawanawá não passaram por processos tão fortes de alteração cultural. Os registros de sinais étnicos são visíveis. Apesar de alguns elementos incorporados dos *nawas* como vestimentas, algumas comidas e armas, os Yawanawá dispõem de uma gama de sinais étnicos bastante presentes principalmente nos momentos de apresentação em festas e festivais após o processo de “resgate cultural”.

Seguindo o argumento de Sahlins (1999a; 1999b), no caso Yawanawá a incorporação do turismo como uma prática indígena parece não se sobrepor ao uso dessa prática para o fortalecimento dos esquemas culturais locais. O caráter festivo dos indígenas e sua eminente capacidade de fazer parcerias parece ter se aprofundado com a emergência do turismo nas aldeias. Os festivais, festas e retiros funcionam como instrumentos de atração (CARID NAVEIRA, 1999, p. 101) que ampliam a possibilidade de contato e parceria dos Yawanawá em dinâmicas intercomunitárias ou nas relações externas dos indígenas com os *nawas*. A presença de outras lideranças na aldeia em que se faz a festa é sempre celebrada como

fortalecimento de laços de confiança. Dessa mesma forma parece funcionar para formação de alianças com *nawas* “importantes” nas cidades e que podem providenciar os recursos necessários para a organização dos eventos e rituais. A formação de alianças parece ser uma estratégia Yawanawá para a “expansão da cultura”. Nesse sentido, a forma como os Yawanawá possibilitam o turismo nas terras indígenas não abala o esquema local de exercer certa atratividade intragrupal ou intercomunitária para estabelecer alianças e realizar trocas de interesse mútuo. Os Yawanawá parecem gerenciar bem a dinâmica provocada pela presença dos *nawas* nas aldeias. Pode-se considerar que a influência dos *nawas* sobre as práticas e sinais de etnicidade Yawanawá, comparada a outros casos como os já citados Pataxós do Sul da Bahia, em uma primeira vista, parece bem menos destrutiva.

Em relação ao comportamento dos indígenas diante da presença dos turistas, como muitas vezes é esperado em situações de turismo étnico, na maioria dos casos, os Yawanawá parecem não prescindir de suas práticas cotidianas, seus rituais e suas crenças para atender os turistas. A presença de turistas, pelo contrário, parece evocar e fortificar um sentimento de separação “nós/eles” que amplia as fronteiras identitárias e confere aos indígenas uma posição de coletividade relativamente coesa frente os *nawas*. A maioria das atividades, com exceção dos rituais, segue sem interferência dos turistas.

Por outro lado, as relações interétnicas movimentam uma série de expectativas dos indígenas em relação à contribuição dos turistas para as aldeias. Essa relação muitas vezes é frustrada e gera controvérsias, especialmente acerca da movimentação dos recursos financeiros pelos receptores. A organização do turismo, nas oportunidades em que estive na aldeia, por vezes era feita por Shaneihu pessoalmente, ou outro indígena com o consentimento do líder, ou pelos agentes de turismo. Entretanto, em algumas situações, era possível perceber que as lideranças na aldeia nem sempre dispunham da mesma qualidade de informações sobre os turistas. Por conta de ser uma atividade em formação, o turismo muitas vezes ficava sob total tutela de Shaneihu e de seus pais.

O balanço dialético entre *tradição* e *invenção* na aldeia Yawarani dinamiza uma série de iniciativas turísticas apoiadas pela necessidade de recursos para aquisição de bens das cidades. O turismo é fonte de recursos e, ao mesmo tempo, fonte de preocupação para os indígenas mais velhos. Se as *tradições* parecem atrair os turistas para a aldeia a custos altos, os *nawas* com

todos os itens e tecnologias que levam para o passeio também exercem uma força de atração sobre os indígenas que — em especial os mais jovens — ficam curiosos pela vida nas cidades. A saída das aldeias envolve uma dinâmica de transição que nem sempre é bem acolhida pelos indígenas — como nos casos de alcoolismo que acometem aqueles que vão para as cidades. Entretanto, a possibilidade de seguir carreira como condutor de rituais nas cidades tem chamado cada vez mais a atenção dos jovens indígenas.

Assim como no caso Pataxó, estudado por Grünewald (2001), a presença de curadores e pajés ilegítimos — na visão dos mais velhos — atualiza uma rede que compõe as relações entre *nawas* e indígenas. Os jovens que partem para as cidades usando a etnicidade yawanawá como recurso de barganha de significados com o consumo de práticas espiritualistas criam uma nova possibilidade de existência para os Yawanawá. A legitimidade dessas práticas, apesar de relativamente questionável sob o ponto de vista dos próprios Yawanawá, também gera uma recursividade interessante para os mais velhos, na medida em que os jovens indígenas começam a ser convocados a retornar às aldeias para “se adequar” à figura de curandeiro por meio das *dietas* e se formarem diante da aprovação dos anciões Yawanawá.

Se por um lado, a incorporação de aspirações dos jovens indígenas de seguirem carreira como condutores de rituais coincide com o apelo dos anciões indígenas de retomar as tradições xamânicas e reacender as atividades de iniciação dos indígenas nas práticas médico-espirituais, por outro lado, ao criar mecanismos de comunicação com os *nawas*, os indígenas mais jovens também fazem circular fluxos de significados que atualizam e fortalecem as práticas espiritualistas nas cidades e nos coletivos da Nova Era. Isto é, a rede de novas práticas espirituais no Brasil também é atualizada com a chegada dos Yawanawá e com a possibilidade de incluir os saberes dos indígenas brasileiros no quadro de referências doutrinárias dessas práticas, sendo o neoxamanismo o conjunto doutrinário que tem mais interesse em tal expansão dos indígenas, uma vez que amplia sua legitimidade recorrendo aos indígenas como fonte *tradicional* dos conhecimentos xamânicos.

Essa circularidade entre *tradição* e *invenção* cultural permeia o turismo em toda a sua extensão nas aldeias. As músicas indígenas são outro caso evidente dessa dinâmica. Ao passo que os cantos — sem instrumentos musicais — são uma característica *tradicional* dos Yawanawá, como afirmou Joaquim Tshakã, liderança da aldeia Mutum ao jornal acreano “Papo de Índio”

(VINNYA; OCHOA; TEIXEIRA, 2006, p. 159), os instrumentos musicais foram incorporados após as vivências dos indígenas nas cidades. No caso de Shaneiçu, o cacique chegou a gravar um disco com músicas indígenas após alguns anos de experimentação musical com o violão. Durante as estadias dos turistas, ouvem-se, durante quase todo o dia, os indígenas tocando instrumentos musicais como o tambor africano *djembê* e o violão acústico entoando as canções Yawanawá. Muitas vezes, à noite, também é possível ouvir outras canções sertanejas ou mais populares nas cidades que os indígenas frequentam. Uma rede é composta por vários fios nem sempre ligados intencionalmente. As práticas rituais yawanawá, que avançam pelas cidades, retornam, muitas vezes, às aldeias com sinais de transformação. As músicas, os cantos, a dinâmica própria de cada ritual é afetada pelo contato com rituais de outras etnias e com os rituais espiritualistas.

Nani não despreza esse contato, embora se posicione com cautela sobre o uso das medecinas e faça referência a “mascarados” que saem de São Paulo e vão ao Acre vestidos de indígenas para falar sobre a ayahuasca. A presença de elementos culturais dos Yawanawá nos rituais dos *nawas* também é controversa. Os indígenas mais velhos parecem guardar uma dimensão de sacralidade das práticas rituais e evitam torná-las triviais. Entretanto, ao permitir o turismo xamânico e a formação dos *nawas* nas *dietas* de iniciação xamânicas, os indígenas perdem o monopólio do saber sobre essas práticas e acionam outro sentido para as tradições: o de produto cultural, baseando-se no potencial de consumo dos coletivos espiritualistas. As *dietas* funcionam como mediadores na transformação das relações sociais entre os indígenas e os *nawas*, agora habilitados a fazer uso das medecinas e a representar os saberes adquiridos com os Yawanawá. A extensão dessa rede se amplia na medida em que os *nawas* têm acesso não apenas às *dietas* e aos rituais nas aldeias, mas também à miríade de informações, entrevistas, vídeos e músicas Yawanawá disponibilizadas nos sites gerenciados pelos indígenas, nos sites gerenciados por espiritualistas e nas redes sociais.

O turismo como possibilidade de acesso dos *nawas* à terra indígena força os indígenas a repensarem suas práticas e saberes como um coletivo que se distingue daquele que hospeda. Se os elementos da cultura são tratados como essencializados em termos de uma substância constituinte e original daquele povo, a distintividade étnica é um dado que tende a ser dessubstancializado na interação. Isto é, o processo de contato e interação entre *nawas* e indígenas seria pensado como alteração cultural. Seguindo a proposta de Hall (1991a; 1991b),

com a qual concorda Grünelwald (2001; 2002b; 2003), podemos pensar a etnicidade com um viés construtivista focando as interações sociais, as redes e, sobretudo, a redefinição das fronteiras étnicas na interação.

Conforme argumenta Grünelwald (2003), as etnicidades pensadas como elementos — ou sinais diacríticos da cultura — que se constroem e distinguem “na interação” nem sempre conseguem operar como totalidades, embora caracterizem movimentos localizados de emergência de novos sujeitos sociais e comunidades subalternas que procuram falar de si mesmas contra um mundo impessoal e supostamente globalizado. A etnicidade se torna um espaço de onde as pessoas falam e com o qual se identificam ao falar. Nesse sentido, segundo Hall (1991a; 1999b) *apud* Grünelwald (2003, p. 144), as ‘novas etnicidades’ que têm surgido nas interações não são mais aquelas acionadas contra o imperialismo colonial, embora não neguem essa contraposição, mas se tratam de etnicidades emergentes, fragmentadas e com possíveis segmentações internas, embora ressaltem o discurso étnico com os conteúdos de sua origem, história, cultura ou raça — ainda que esses sejam criados no presente para fins de autorrepresentação ou de representação para os outros.

Segundo Grünelwald (2001; 2002b; 2003), essas etnicidades, a despeito de uma perspectiva teórica essencialista, podem ser construídas situacionalmente, inclusive com vistas ao futuro da etnia. Nesse sentido, a ideia de *operações de gerenciamento da etnicidade* como conjuntos de operações que acionam — seja por “regaste” ou criação — os elementos da cultura para dar conta da distintividade étnica se coloca como uma possibilidade para pensarmos o turismo sob as exigências do etnodesenvolvimento. Eu não evoco o termo *operações* apenas no sentido de um conjunto premeditado de ações, como se poderia pensar em um quadro de referência do planejamento turístico, mas como conjuntos de ações que desembocam na distintividade cultural entre os Yawanawá e outros povos. Faço essa distinção porque, nos termos de Latour (2016), as ações são composições coletivas que não passam apenas pelas intenções humanas e pela agência dos humanos, mas, sobretudo, por operações materiais que se concretizam após somas de agências, inclusive de não humanos. Esse tipo de *operação de gerenciamento da etnicidade* não depende exclusivamente dos Yawanawá, mas da composição social.

Somente em uma leitura posterior da forma pela qual os indígenas interagem com os *nawas* expondo a si mesmos e seus saberes medicinais, podemos identificar essas *operações* na

composição do social. Isso não significa que as operações materiais de construção da etnicidade não devem ser pensadas para o futuro, de tal forma que os indígenas se apropriem cada vez mais da capacidade de controlar essas informações, “seduzir as categorias” utilizadas nos entendimentos entre os atores e afirmar sua distintividade étnica como forma de preservar os modos de existência indígenas diante dos imperativos da “guerra dos mundos” — para retomar Latour. A atividade turística se caracteriza, sobretudo, como um desafio para os indígenas no contexto de tentativas cada vez mais presentes de homogeneização ontológica.

Relações entre as famílias: dilemas, obrigações e separações

Em determinado momento da minha primeira estadia, após alguns dias do contato que havia feito com a minha família, eu comecei a cogitar a possibilidade de visitar a aldeia principal, Nova Esperança. No início, ao comentar com os filhos de Nani, eles se mostraram um pouco reticentes sobre essa possibilidade. No dia seguinte, procurei Nani para saber se seria possível ir à aldeia Nova Esperança para que eu pudesse usar a *internet* e me comunicar com minha esposa e meus pais. Meu interesse, nesse momento, não era apenas me comunicar, mas tentar entender a relação entre as aldeias, que, nas falas de Nani e dos seus familiares, ainda estava um pouco nebulosa.

A política parece afetar as relações entre parentes depois que os indígenas começaram a se candidatar para cargos nas cidades. Em uma conversa com Fátima sobre a história da criação da aldeia Yawarani, ela me contou que, após morarem muitos anos na aldeia Nova Esperança, ela acabou se desentendendo com outras lideranças por motivos políticos. Nani havia me contado que a mudança da aldeia havia sido, entre outros motivos que incluíam as questões políticas, um descontentamento com estilo de vida que estavam levando antes de se mudarem. Com a candidatura de Roque, as lideranças ficaram divididas, e uma forma de resolver a questão foi a migração. Dessa forma, a migração entre as aldeias parece acontecer quando há desentendimentos entre lideranças ou descontentamento dos indígenas com o comportamento dos líderes.

A forma de condução das festas e festivais também entra no *hall* dos dilemas intrafamiliares. Como esses eventos tomam grandes proporções e envolvem trabalho de dedicação dos indígenas, especialmente dos mais próximos às lideranças, há uma grande expectativa de

retorno que pode acabar como uma frustração inesperada e, por isso, pode ser uma justificativa para a migração.

O crescimento exponencial da população nas últimas cinco décadas — até a década de 1970 eram apenas 180 Yawanawás vivendo na TI do Rio Gregório hoje já passam dos mil habitantes contabilizando todas as aldeias — também é um complicador. O fenômeno da separação de aldeias na terra indígena tem crescido. Atualmente, são nove aldeias Yawanawá.

Nani concordou em me levar até Nova Esperança. Saímos pela manhã para a viagem de mais quatro horas de barco até a aldeia Nova Esperança. Chegando lá, fomos direto para a casa do cacique para usar a *internet*. Biraci nos recebeu. O cacique, diferente dos outros Yawanawá, estava vestido com roupas e chapéu panamá de aspecto luxuoso. Biraci não se opôs ao pedido de Nani para que eu usasse a *internet*, embora Nani, e quase todos os Yawanawá que visitamos nesse dia, tenha ressaltado que, se eu tivesse ido a Nova Esperança sozinho, talvez não tivesse conseguido o acesso. As lideranças, naturalmente, desconfiam de *nawas* que não solicitam autorização para entrada na aldeia ou que, por qualquer motivo, não estejam acompanhados por outras lideranças, o que é um indício de reconhecimento para aquele que viaja na TI. Considerando que o uso da *internet* é caro e voltado na maioria das vezes para necessidades imediatas, porque depende do gerador de energia a gasolina e o uso dos recursos nas aldeias é limitado, o cacique foi generoso em ceder a via de comunicação, embora estivesse claro que a presença de Nani foi definidora para que houvesse a cortesia.

A casa do cacique é grande e se diferencia bastante das casas dos outros indígenas. No geral, Nova Esperança tem casas maiores que em Yawarani devido ao longo período de construções que possibilitaram uma estrutura basilar já desenvolvida para a aldeia. Há também uma escola bem estruturada, e a rede elétrica é bastante ampla, cobrindo todas as casas. Na frente da casa do cacique, há uma espécie de campo aberto, que é usado como espaço de convivência na aldeia.



Figura 22 - Nani na porta da casa do cacique Biraci

Fonte - Acervo do autor.

Um chefe, ou dono das terras, na tradição dos Yawanawá procura constituir grandes famílias, porque os filhos e genros são obrigados a trabalhar para o chefe da família. Biraci tem mais de quarenta filhos espalhados entre as aldeias. As relações familiares são permeadas por obrigações. Os filhos de irmãos homens Yawanawá são considerados irmãos. Já os filhos de um irmão e uma irmã são considerados primos. As tradições estão constantemente mudando, e nota-se uma certa nostalgia nos mais velhos em comentar sobre as antigas tradições — ou a cultura, como dizem. Entre cunhados, também há uma dimensão de obrigações, os pedidos de bens feitos a um cunhado por outro são considerados com atenção. Nani disse que, na tradição yawanawá, as cunhadas e primas da esposa podem ser tomadas como namoradas do marido, embora atualmente esse costume não seja mais bem aceito entre muitas mulheres. Foi mencionada uma indígena chamada de “velha Angélica”, que, segundo Nani, foi importante no processo de crescimento populacional dos Yawanawá, porque “sempre trazia novas esposas para seu marido” — o cacique à época, Antônio Luiz, pai de Nani.



Figura 23 - Terreiro utilizado como praça e para a realização do Festival Yawanawá

Fonte - Acervo do autor.

Após a visita a Nova Esperança, tirei o dia para refletir sobre aspectos teóricos que estavam me incomodando. A dúvida que ficou muitos dias em minha mente era se a posição de Biraci em relação à chefia das terras Yawanawá era condizente com uma lógica própria aos da cultura yawanawá ou se havia ali um exemplo típico de acumulação de capital baseada em uma lógica ocidental. Boa parte da minha reflexão era baseada no livro de Cesar Gordon sobre a economia selvagem dos Xikrin. Essa questão me levou a gravar uma entrevista com Nani sobre o processo de formação dos chefes na cultura yawanawá. Nani conta a formação das chefias a partir de aspectos ligados à capacidade das lideranças de conquistarem o apoio da comunidade pelo serviço prestado as famílias, pela capacidade de compartilhar os bens e seguir as tradições.

Diferente do caso dos Xikrin, em que a teia de relações intracomunitárias e intercomunitárias engendradas pelo acesso diferenciado aos objetos e dinheiro importados dos brancos coloca em jogo as capacidades acumulativas e distributivas dos chefes na manutenção da hierarquia e do prestígio em relação à aldeia, no caso dos Yawanawá uma suposta capacidade acumulativa do

chefe parece estar afastando os indígenas — que acreditam que o chefe não estava compartilhando os recursos de forma apropriada — cada vez mais, da aldeia principal —, isto é, da chefia. O fato de o chefe ter vários filhos e genros conta na medida em que ele se torna capaz de prestar serviços à comunidade — e não como capacidade de acumular recursos. Além disso, apesar de os Yawanawá desejarem bens e recursos dos *nawas*, a necessidade de afirmação das tradições e a manutenção da vida nas aldeias são elementos que se sobrepõem à riqueza individual.



Figura 24 - Escola indígena construída em Nova Esperança

Fonte - Acervo do autor.

Todos esses anos de contato com os *nawas* parecem ter reforçado a necessidade dos Yawanawá de retomarem as tradições e preservarem a “cultura”. Nani diz que, por mais de trinta anos, ele havia pensado que a cultura dos *nawas* nas cidades era melhor que a cultura dos indígenas. Há alguns anos, entretanto, existe um “movimento de retorno” em que ele e muitas outras lideranças perceberam a importância de preservarem a vida e a forma de ser dos indígenas nas aldeias.

Ao seguir o Festival Yawa nas primeiras empreitadas da pesquisa, eu entrei em contato com algumas dimensões não manifestas da composição do evento. Os dilemas da separação entre as aldeias personalizavam a figura do cacique como um *actante* imprescindível nos relatos dos Yawanawá, embora o crescimento populacional e a dinâmica das relações interculturais com os *nawas* também sejam relevantes. Entretanto, por mais que haja um processo de transformação cultural no contato entre os *nawas* e os indígenas, isso não impede que os Yawanawá acionem a sua identidade coletiva em contraposição aos *nawas* e mantenham um laço de compromissos muito fortes com os esquemas culturais locais. O fato de a conduta do cacique desagradar a tantos Yawanawá e ser motivo de justificativa, inclusive, para a separação de aldeias parece ter uma ligação direta com a crença dos indígenas de que o cacique estaria se afastando desses esquemas culturais.

Essas alusões à forma de agir do cacique, entretanto, foram discursos que ecoaram durante a minha primeira estadia nas aldeias. Em um segundo momento, quando voltei às acomodações da Yawarani, os indígenas pareciam não tratar mais do assunto com tanto engajamento. Uma vez que o cacique decidiu não realizar o festival Yawa no ano de 2018, parece que as relações se estabilizaram e houve um entendimento, por parte dos indígenas, de que as questões postas por eles estavam sendo repensadas pelo cacique. Isso, de certa forma, fez diminuir algumas queixas recorrentes sobre os festivais e abrir possibilidade de compreensão sobre como os discursos dos indígenas parecem afetar diretamente as lideranças, que têm uma relação direta com a comunidade e um interesse imediato em se manter dentro dos esquemas culturais que garantam a sua legitimidade como líder.

Música indígena: preservação, criação e exportação

O resgate das tradições yawanawá também envolve a apropriação de aspectos da cultura ocidental e a criação de tradições, especialmente no que diz respeito às formas ritualísticas. Nani conta que, no início de 2013, as lideranças se reuniram para discutir a presença do violão como instrumento musical legítimo para acompanhamento dos cantos dos Yawanawá. Depois de muito discutirem, os Yawanawá aceitaram a presença do violão para acompanhar as músicas que conduzem os rituais em homenagem aos *nawas* e turistas que respeitam a cultura yawanawá. O violão, nessa época, já era usado pelos mais novos. Agora, entretanto, com a

permissão das lideranças, o instrumento agora é utilizado por todos que sabem tocar durante as cerimônias. Nani, apesar de entender a importância do violão em respeito aos *nawas*, se queixa de que muitas vezes os mais velhos têm ficado de lado durante as cerimônias porque os cantos sem o violão têm sido cada vez menos valorizados.

Muitos Yawanawá têm feito cerimônias, ou “vivências culturais”, nas cidades, como é o caso de Shaneiuh e vários outros. Isso também parece não ser um consenso entre os indígenas. Nani comentou muito sobre a disseminação dessas práticas sem o consentimento dos mais velhos e sem o devido cuidado com o que se reproduz das tradições. Os dominantes da língua se preocupam muito com a situação desses rituais, porque pedem reconhecimento dessas práticas pelos mais velhos que lutam para a continuidade da vida da aldeia. Muitos jovens atuam como curandeiros fora da aldeia sem antes passar pelas dietas e pela formação como pajé dentro da aldeia. A formação como pajé é um processo árduo em que se exige reclusão e dieta, segundo Nani, nem todos podem passar por esse processo. Os Yawanawá mais velhos ironicamente dizem de que há muitos curandeiros “lá de fora” e poucos curandeiros nas aldeias.

Outro aspecto interessante no que tange à geração de tradições é que, ao incorporarem o violão aos rituais, os Yawanawá começaram a cantar músicas de outros povos durante os rituais. Há músicas cujos significados das letras muitas vezes não são completamente dominados. Cantos dos Kulina, dos Kaxinawá, dos Katukina são incorporados às músicas rituais dos Yawanawá. Nani relata que muitos desses cantos foram aprendidos pelos mais novos e que, muitas vezes, não se conhece o significado das palavras por estarem em outras línguas, e não na língua yawanawá. Nani ainda diz que, frequentemente, para não mostrar falta de conhecimento da cultura, os Yawanawá mais novos, em seus rituais fora da aldeia, inventam significados para os cantos. Outro aspecto interessante na incorporação de instrumentos musicais aos cantos indígenas é que com eles também surgiram novas músicas que têm sido criadas e incorporadas ao repertório dos indígenas. Algumas dessas músicas são tocadas por outras etnias e têm relação direta com o vocabulário da Nova Era,

Venho lá da floresta
O meu canto é de amor
Sou um índio mensageiro
Mensageiro do amor

Peço à mãe Rainha
 Toda hora todo dia
 Para trazer a cura
 E a nos dar muita alegria

No meio da floresta junto com os meus irmãos
 Vou falar com o coração
 Essa é a minha tradição

Venho lá da floresta
 O meu canto é de amor
 Sou um índio mensageiro
 Mensageiro beija-flor

(Música tocada pelos Yawanawá nas aldeias durante as festas e rituais. Registro do diário de campo)

Outras músicas estão sendo feitas pelos indígenas mais novos. Em geral, as músicas são “recebidas” durante os rituais de *uni* e se baseiam nos ensinamentos dos indígenas mais antigos. Segundo Nani, grande parte das músicas tocadas hoje pelos indígenas foram aprendidas pelos Yawanawá no tempo em que Antonio Luiz era cacique, época em que acolheu muitos Katukinas que estavam fugindo de uma guerra. Os Katukinas, por sua vez, têm poucas músicas em sua tradição, embora tenham aprendido com os Kulinas por meio dos casamentos realizados entre as etnias. Há cantos para agradecer aos animais, à própria terra, para cura, para as atividades do cotidiano e cantos para contar uma história de um ensinamento relacionado aos espíritos.

Além dos rituais, os indígenas Yawanawá têm se consagrado como grandes músicos, inclusive com alguma projeção nacional, como é o caso de Shaneihu. As aldeias também já receberam visitas de músicos e artistas de projeção nacional como é o caso de João Donato, músico, pianista e compositor brasileiro expoente do movimento bossanovista⁴⁰. Cita-se, também, o DJ Alok que recentemente gravou um minidocumentário com os Yawanawá em uma experiência musical feita nas aldeias⁴¹. Os vídeos estão disponíveis no youtube e rendem milhares de visualizações aos Yawanawá.

⁴⁰ Um vídeo com o encontro entre Joao Donato e os Yawanawá está disponível no sítio do Youtube em: <https://www.youtube.com/watch?v=LhLQK5GA1Z8>.

⁴¹ O minidocumentário produzido pelo DJ pode ser encontrado em: <https://www.youtube.com/watch?v=mAhjuzHwgRE&t=1s>.

Muito da atividade musical dos Yawanawá tem sido reconhecida no meio musical junto a um conjunto de músicos e compositores que exploram um estilo musical voltado para o universo da Nova Era, como é o caso da “Música de Rezo”, estilo musical que explora temas ligados à espiritualidade, ancestralidade e cura. Há inclusive bandas que têm acompanhado a produção musical dos Yawanawá e a difundido nos movimentos culturais ligados às práticas neoxamânicas.

O processo inverso, a incorporação de músicas pelos Yawanawá é a exportação de músicas para bandas e músicos, como é o caso da banda “Saravashivaya”, cujos membros são, ao mesmo tempo, parceiros organizadores de festivais para os indígenas e apoiadores do projeto de “divulgação da cultura” dos povos *pano*. A banda, em seus shows, inclui as músicas dos indígenas no repertório junto a músicas próprias. Há uma série de festivais culturais e espirituais sendo desenvolvidos no Brasil em que bandas como a Saravashivaya são reconhecidas pelo contato/apoio aos indígenas. Nesses festivais, geralmente organizados pelos adeptos do movimento da Nova Era, a relação entre *espiritualidade, floresta, pureza* é traçada na interlocução com os saberes indígenas.



Figura 25 - Cartaz de divulgação da Roda de Medicinas oferecida pela banda Saravashivaya

Fonte - Imagem retirada do perfil público na rede social Facebook⁴².

A banda Saravashivaya, como é comum entre os apoiadores e organizadores dos eventos e cerimônias indígenas nos centros urbanos, também auxilia na “divulgação” das medicinas indígenas oferecendo “Roda de Rapé” como um evento para o público da Nova Era. Os eventos incluem a experiência musical com as músicas na língua yawanawá cantadas pelos jovens *nawas* e a oferta das medicinas mencionadas na Figura 25: rapé, colírio sananga e o tabaco (incorporado de outras tradições indígenas norte-americanas). Os rituais de rapé oferecidos pela banda incluem a passagem do rapé pelos membros da banda. Além disso, há momentos em que as músicas variam entre músicas próprias, músicas indígenas principalmente das etnias

⁴² Disponível em: <https://www.facebook.com/saravashivaya/photos/rpp.1605838479693390/2488349231442306/?type=3&theater>. Acesso em: 06 de novembro de 2019.

Yawanawá e Kaxinawá, músicas das religiões ayahuasqueiras e músicas do universo da Nova Era em geral. Como o colírio Sanaga remete à “energia feminina”, as mulheres da banda realizam a passagem do colírio acompanhadas de músicas “mais suaves” aos ouvidos dos participantes. Também há rodas de medicinas indígenas apenas para mulheres, como se pode ver na Figura 26. O convite da divulgação inclui elementos ligados a cultura indígena, vegetarianismo, ecofeminismo entre outros aspectos ligados ao movimento da Nova Era.



Figura 26 - Cartaz de divulgação da Roda de Medicinas para Mulheres oferecida pelas cantoras da banda Saravashivaya

Fonte - Imagem retirada do perfil público na rede social Facebook⁴³.

Seguindo o cartaz que divulga a roda de medicinas oferecidas apenas para mulheres, temos a descrição do evento:

⁴³ Disponível em:

<https://www.facebook.com/saravashivaya/photos/a.1626455454298359/2476511165959446/?type=3&theater>.
Acesso em: 06 de novembro de 2019.

RODA DE MEDICINAS SARAVASHIVAYA - FEMININO SAGRADO

Agora, o sagrado feminino do saravashivaya é quem vem convidar as mulheres para nossa Roda de Medicinas!

###

Vamos reunir as irmãs para, juntas, entrar em contato com nossas raízes.

Honraremos e consagraremos as medicinas em uma noite de reflexão, conexão, música, dança!

A roda será guiada por (nomes das cantoras) e pelas forças sagradas que habitam em cada uma de nós!

MEDICINAS:

- Música
- Rapé
- Sananga
- Tabaco

CONTRIBUIÇÃO SUGERIDA:

- Mínimo: R\$35,00
- Ideal: R\$50,00
- Abundante: R\$70,00
- Frutinha para compartilharmos

LOCAL

Espaço Sangat - Rua das Gaivotas 657, Uberlândia - MG

OBS.:

- Sugerimos que cheguem com meia hora de antecedência. A cerimônia começará pontualmente às 20h.

- Tragam cangas, mats, tapetinhos, pois nos sentaremos no chão.

E não se esqueçam do agasalho! 😊:3

- Procure ter uma alimentação mais leve durante o dia do nosso encontro. Evite carnes, bebida alcoólica, estimulantes e doces.

Ouçã o chamado da floresta e vamos juntas nos curar e honrar a força feminina que nos habita.

Haux Haux!



@saravashivaya

Fonte - Disponível em:

<https://www.facebook.com/saravashivaya/photos/a.1626455454298359/2476511165959446/?type=3&theater>. Acesso em: 07 de novembro de 2019.

A banda Saravashivaya também organiza cerimônias e shows para o cacique da aldeia Yawarani, Shaneihu Yawanawá. Os eventos ocorrem em locais ligados ao movimento da Nova Era ou ao universo *espiritualista* como é caso da Figura 27, em que Shaneihu se apresenta com a banda Saravashivaya em um centro espírita umbandista de Uberlândia.



Figura 27 - Cartaz de divulgação do Show de Shaneihu Yawanawá em Uberlândia com a banda Saravashivaya

Fonte - Imagem retirada do perfil público na rede social Facebook⁴⁴.

44

Disponível

em:

<https://www.facebook.com/saravashivaya/photos/a.1626455454298359/1644137879196783/?type=3&theater>.
Acesso em: 07 de novembro de 2019.

Na divulgação do evento, segue uma afirmação da legitimidade de Shaneihu como liderança na aldeia ressaltada pela alusão a seus ancestrais. Além disso, os elementos das culturas *pano* são incorporados nas saudações pelo vocativo *haux!*.

É com muita alegria e festa que nós do Saravashivaya anunciamos, pela primeira vez em Uberlândia e região, o show de Shaneihu Yawanawá.

Shaneihu é uma importante liderança Yawanawá, neto do pajé Yawa, filho do cacique Biraci e compartilhará seu repertório com canções próprias e da sua tradição com todos nós no dia 03/12 no Centro São Jorge. Será acompanhado pela banda Saravashivaya, que também fará uma apresentação com muito batuque e alegria.

O Centro São Jorge é um dos centros de Umbanda mais antigos de Uberlândia, será uma noite auspiciosa.

Entrada: R\$ 20,00

Haux haux haux!

Fonte - Disponível em:

<https://www.facebook.com/saravashivaya/photos/a.1626455454298359/1644137879196783/?type=3&theater>. Acesso em: 07 de novembro de 2019.

Os festivais em que as bandas do estilo musical “Música de Rezo” tocam são cada vez mais presentes nos itinerários da Nova Era. São festivais, em geral, organizados por atores independentes, sejam eles os membros das bandas ou organizadores de eventos de caráter espiritualista. O estilo musical por si só tem influências de diversas culturas e inclui em seus registros a menção a religiões ayahuasqueiras e aos indígenas como povos da floresta e divulgadores das medicinas.

Esses festivais, sejam organizados em conjunto com outras bandas que se identificam com o movimento da Nova Era ou apenas para indígenas e representantes “legítimos” das etnias — como se autodenominam alguns dos dissidentes da Nova Era que adotam uma crítica decolonial do movimento — são oportunidades para os indígenas falarem sobre a “cultura” e sua “missão” como povo. O “III Festival de Música Medicina” realizado em Cusco no Peru em 2018 conjugou exposições diversas de povos indígenas, oficinas de agroecologia, biohortas, comidas e bebidas tradicionais dos indígenas, além de yoga e vegetarianismo. Nesse festival, os

representantes do povo Yawanawá fizeram um show de pouco mais de uma hora de música na língua yawanawá. Durante o show dos indígenas, Shaneihu fez uma fala em que abordou o modo de vida dos indígenas e a luta indigenista contra os processos civilizatórios pelos quais passaram os Yawanawá. Nessas oportunidades, os indígenas reforçam seu modo de existência e valorizam a forma de pensar comunitária, o que vem ao encontro do quadro de referência das práticas novaeristas.

(...) Nós Yawanawá temos uma filosofia de viver como os porcos selvagens javali que vivem em bando. Como duzentos, trezentos porcos em manada. Nós não pensamos só em uma pessoa, pensamos em todos. Todos têm uma ocupação, uma função. Desde a mulher, dos jovens, dos anciões, das crianças. E assim vivemos até os dias imemoriais. Tivemos muitas batalhas com todos os processos de globalização, com todo o processo de tentarem civilizar-nos, de uma tão antiga sabedoria que ainda vivem em cada um de *nosotros* em todo o espaço dessa terra, sendo nós tradicionais. E hoje ainda vivem, muito forte, muito vivo (...) (Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5EoTUSAibf8&t=2347s>. Acesso em: 24 de novembro de 2019)



Figura 28 - Cartaz de divulgação dos Festivais Gaia Connection, Mantiqueira Sagrada e Mundo Sol

Fonte - Imagem retirada do perfil público na rede social Facebook⁴⁵.

A relação entre as músicas de rezo e os Yawanawá também são mediadas pela forte presença das referências à ayahuasca nas músicas como uma medicina da floresta. Entre os neoayahusqueiros, o reconhecimento dos indígenas como legítimos portadores dos direitos sobre a bebida se dá muitas vezes em oposição ao uso cristão da ayahuasca feito pelas religiões tradicionais ayahusqueiras Santo Daime, UDV e Barquinha (LABATE; COUTINHO, 2014),

⁴⁵ Disponível em: https://www.facebook.com/pg/saravashivaya/photos/?ref=page_internal. Acesso em: 07 de novembro de 2019.

embora, nas músicas, se encontrem muitas referências aos mestres dessas religiões, como Mestre Irineu, Mestre Gabriel e Mestre Daniel respectivamente. Da mesma forma, são comuns as referências a outras medicinas como o Peyote⁴⁶ e o São Pedro⁴⁷.

Heyo heyo heyo heyo yo heyo heyo
 Mamãe Maria, em seu jardim em flor
 Mamãe abençoou, me ensinou a cantar
 Sigo rezando essa canção em louvor
 Canarinho beija-flor, do jardim de mamãe
 Terra que dança, que balança seu reinado
 Com o mar sempre ao seu lado e o sol sempre a brilhar
 Ouça o canto, atenda o chamado
 Passarinho encantado com saudade de voar
 Voar bem longe sobre o mar na maré cheia
 Onde a sereia canta pra mãe Iemanjá
 Lá na floresta, santa verde Amazônia
 Santa Maria é quem clareia o mapiá
 Salve ayahuasca, Vô Peyote e São Pedro
 Salve essas flores que mamãe do céu nos dá
 São essas rosas que mamãe do céu cultivava
 São as estrelas que não param de brilhar
 E assim honrar o brilho do fogo sagrado
 Do Santo Daime e da arca da aliança
 Honrar o amor, a luz presente na família
 Caminho ao céu onde se reza, busca e dança

Fonte - Letra da música Mamãe Maria do cantor Alê de Maria. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/ale-de-maria/mamae-maria/>. Acesso em: 07 de novembro de 2019.

Nani conta que o *uni* e o rapé estão com os Yawanawá desde a formação do mundo. Dentro da cosmologia Yawanawá, havia vários tipos de *uni* que foram se perdendo durante o tempo.

⁴⁶ Peyote ou mescal é um pequeno cacto (*Lophophora williamsii*) sem espinhos, com propriedades psicoativas, em especial a mescalina, nativo do México e sudoeste dos Estados Unidos.

⁴⁷ São Pedro ou *San Pedro* compreende várias espécies dentro de um gênero de cactos reunidos sobre a nomenclatura de *Echinopsis* que também possuem o princípio ativo da mescalina. Wachuma é o nome indígena que também é dado às espécies que apresentam o psicoativo. Uma entrevista sobre o tema feita por Bia Labate com o antropólogo Anthony Henman pode ser encontrada em: http://neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/labate_henman_cactos_san_pedro_periphria_2013.pdf. Acesso em: 6 de janeiro de 2020.

Antes, segundo ele, o uso do *uni* era restrito aos grandes líderes, principalmente homens, e era tomado para distinguir um grande problema ou para fazer uma cura. Para os Yawanawá, a bebida é sagrada e é um meio de ligação humana com outros mundos. Para Nani, ela deveria ser usada apenas para fazer pedidos, para ir e voltar ao outro mundo e fazer curas. Atualmente, na aldeia, tanto o rapé quanto o *uni* são tomados por mulheres, homens e até crianças.

Entretanto, se de um lado há todo o desenvolvimento de um estilo musical e de um *modus vivendi* da Nova Era que incorpora os elementos da cultura indígena, por outro lado há um conjunto de críticos do movimento que se diferenciam dos adeptos da Nova Era e assumem posturas mais “tradicionais” em relação ao uso da ayahuasca e dos saberes indígenas. Esse grupo de atores que, em geral, se posiciona como curandeiros ou parceiros dos indígenas, tende a se diferenciar dos adeptos da Nova Era por um discurso hostil à massificação dos rituais e dos saberes indígenas e à perda da “essência” dos conhecimentos na miscelânea de doutrinas e tradições que os adeptos da Nova Era seguem. Segundo Labate (2000), a versão do xamanismo indígena em um *continuum* tradicional-moderno para esses curandeiros e apoiadores seguiria um polo voltado para as “representações do tradicional” e do essencial, enquanto, no movimento da Nova Era, em geral, se volta mais para a “universalização” desses saberes e a síntese com outros conhecimentos de outras tradições espirituais/religiosas.

No retorno da minha primeira viagem à aldeia Yawarani, ao entrar na *internet*, me deparei com um *post* de um *nawa* parceiro dos indígenas criticando um festival de música xamânica que acontecia em São Paulo naquela data. O festival, que ocorreu de 11 a 14 de janeiro de 2018 com o nome de Virada Musical Xamânica (VMX), aconteceu em paralelo ao Encontro Brasileiro de Xamanismo (EBX) ambos no mesmo lugar. Entre os convidados estiveram indígenas de varias etnias e não indígenas envolvidos no movimento da Nova Era que foram chamados para ministrar palestras, participar de mesas redondas, ministrar oficinas, apresentar documentários, cantos e discussões sobre temas ligados ao xamanismo. Entre os temas havia desde mesas para “plantas medicinais e tradições ancestrais” a mesas com tema “momento indígena brasileiro”. Na Virada Musical Xamânica, foram convidados músicos de bandas brasileiras, estrangeiras e alguns indígenas com uma programação bastante variada para complementar as atividades do Encontro.



Figura 29 - Logo da Virada Musical Xamânica

Fonte - Imagem retirada do site do evento⁴⁸.

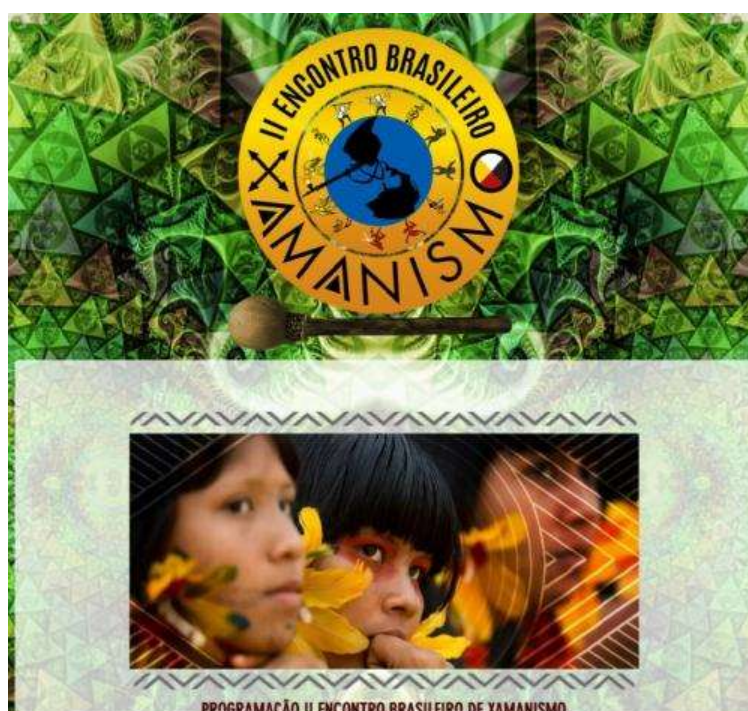


Figura 30 - Logo do I Encontro Brasileiro de Xamanismo

Fonte - Imagem retirada site do evento⁴⁹.

⁴⁸ Disponível em: <http://www.viradamusicalxamanica.com.br/>. Acesso em: 19 de março de 2018.

⁴⁹ Disponível em: <http://www.viradamusicalxamanica.com.br/>. Acesso em: 19 de março de 2018.

Isso chegou para mim como mais um sinal dos desdobramentos da rede que compõe as relações entre indígenas e *nawas*. A controvérsia entre ativistas indígenas, *nawas* e coletivos espiritualistas da Nova Era se desdobra principalmente no entorno da discussão da apropriação cultural de não indígenas pelas práticas rituais indígenas e da massificação das medicinas indígenas nos grandes centros. Nani chegou a comentar sobre pessoas que estariam fazendo rapé nas cidades e colocando outras substâncias no preparo que não diziam respeito à tradição dos Yawanawá.

A questão da massificação dessas medicinas se estende na medida em que não apenas os Yawanawá fazem o uso das substâncias. São muitas as etnias que fazem uso dessas medicinas no Brasil. Portanto, o patenteamento dessas substâncias é controverso, visto que várias etnias reivindicam o patrimônio. A legalização dessas práticas nas cidades também é controversa, já que poderia implicar restrições de uso para os indígenas. Como um todo, a questão do patrimônio sobre a ayahuasca é bastante complexa porque também envolve outras etnias de outros países que fazem uso da substância em seus rituais (LABATE; COUTINHO, 2014).

O *post* do parceiro dos Yawanawá é emblemático da discussão quanto à legitimidade das apropriações das práticas e saberes indígenas e evoca um outro lado da rede composta entre indígenas e *nawas*, que utiliza esses saberes, muitas vezes, sem consentimento prévio dos indígenas. Como os indígenas não têm domínio sobre os caminhos que tomam os saberes que repassam aos *nawas* na relação com eles, parece não haver um meio de forçar determinados usos que são feitos desses saberes e substâncias em detrimento de outros.

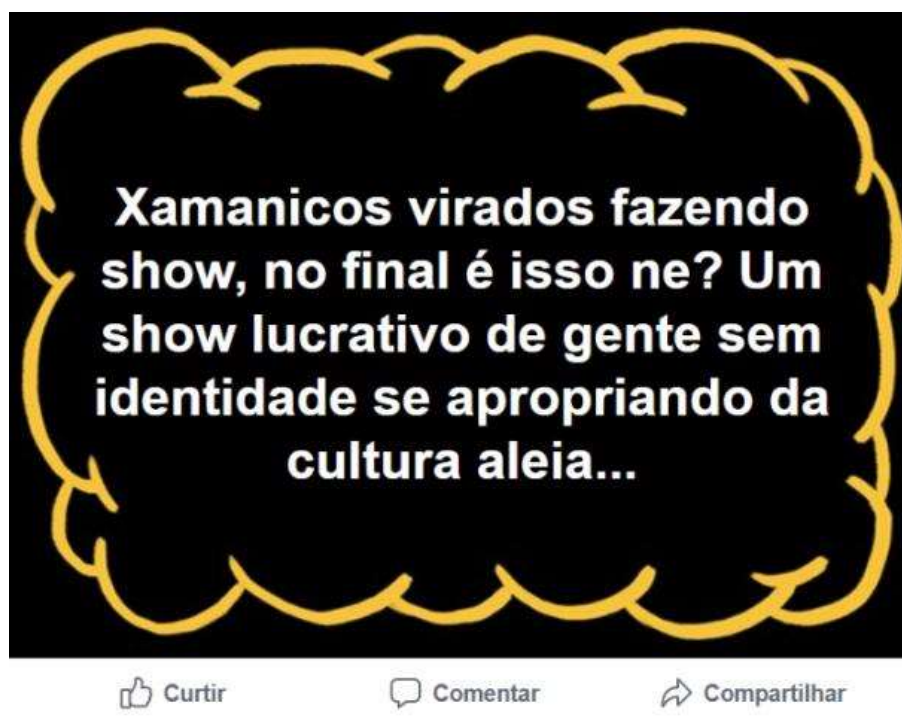


Figura 31 - Post no Facebook

Fonte - Imagem retirada do perfil público na rede social Facebook⁵⁰.

Nesse sentido, tanto as iniciações que são feitas nas *dietas* com *nawas* nas aldeias quanto a divulgação das músicas indígenas nas redes sociais possibilitam uma perda no lastreamento desses saberes após terem saído das aldeias. Num extremo, ainda temos que considerar as práticas e saberes indígenas que são ensinadas, muitas vezes, pelos próprios indígenas que se intitulam curadores ou curandeiros e divulgam as medicinas nas cidades sem o consentimento dos indígenas mais velhos.

Se colocarmos as práticas e saberes indígenas em condição de “retorno ao essencial” — discurso usado inclusive pelos adeptos do movimento da Nova Era que se apropriam dessas práticas e saberes —, há um paradoxo entre “preservar a cultura” (essencializar) e “divulgar a cultura” (universalizar). A pergunta que surge desse movimento controverso de “divulgação” e “manutenção” das práticas e saberes Yawanawá é “o quanto eles podem ser gerenciados pelos indígenas?”. Nesse sentido, operações de patrimonialização das músicas e letras podem contribuir para maior controle sobre os usos que são feitos das músicas indígenas. Por outro

⁵⁰ Disponível em: <https://www.facebook.com/atoqcpachakuti>. Acesso em: 19 de março de 2018.

lado, a restrição do uso poderia minar o interesse dos *pano* de “expandir a cultura” e fazerem-se conhecidos no país por meio dos sinais diacríticos de sua etnicidade.

O mesmo ocorre para o uso das medicinas indígenas. A divulgação e o controle sobre a prática se contrapõem. Nas várias ocasiões em que participei de rituais com Shaneihu, o discurso do líder sobre as medicinas se alterou com o tempo. Nos primeiros rituais, Shaneihu não parecia preocupado com os usos das medicinas. Em 2019, quando estive com ele em Varginha, o discurso sobre o uso moderado das medicinas foi enfático. Shaneihu pareceu preocupado com as formas que estavam sendo utilizadas as medicinas e, principalmente, a frequência com que os *nawas* as têm usado.

Outros aspectos da cultura

Os Yawanawá lidam com muitos aspectos incorporados da cultura ocidental no cotidiano da aldeia: os celulares, as roupas, os motores dos barcos, a gasolina, o dinheiro, os geradores de energia, os talheres, as comidas, o refrigeração, as máquinas de lavar, os rifles etc. Boa parte da alimentação cotidiana nas aldeias é produção própria dos indígenas, embora outros alimentos como o açúcar, o café, o sal e o feijão estejam lá presentes há bastante tempo. Os indígenas convivem com algumas restrições alimentares, como no caso das mulheres grávidas e das dietas de iniciação e formação dos pajés. As comidas de caça, como os jabutis, os macacos, as pacas, as cutias, os jacamins, os jacus e outros, são obtidas com o uso do rifle. E, segundo comentou Fátima, o uso de talheres e pratos para eles é recente.

A geração de tradições, no caso Yawanawá, é confrontada com a noção de resgate e preservação dos saberes dos mais velhos. A noção de resgate é fortalecida pela presença dos anciões Yawanawá que reivindicam as tradições e um uso correto para a língua e para cada canto, ao passo que, na relação com os rituais fora das aldeias e entre os mais novos, buscam-se outras representações da cultura em interlocução com os discursos correntes na *internet* sobre as medicinas, os cantos e as práticas indígenas.

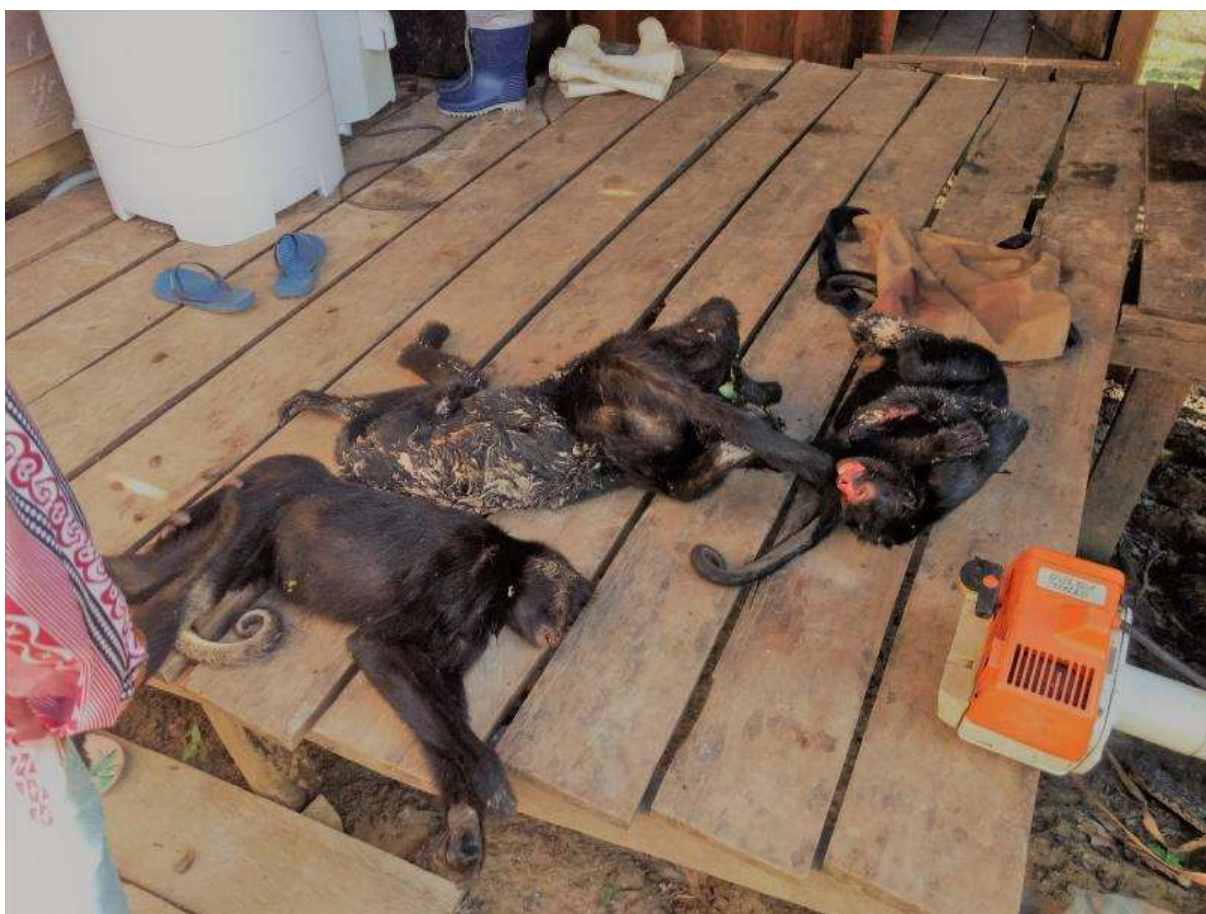


Figura 32 - Macacos mortos para o almoço

Fonte - Acervo do autor.

Nani conta que, antes dos motores à gasolina, levavam-se seis dias de varejão⁵¹ de São Vicente até a aldeia Nova Esperança. Hoje levam-se oito horas, por isso, diz Nani, “não abdicó dos motores, do sal e das roupas”. Por outro lado, Nani teme os contatos com o branco e tudo que esse contato pode acarretar para a vida nas aldeias.

Os Yawanawá vivem hoje um dilema em relação a seu território. As terras que pertenciam a Paranacre, uma área de mais de 270.000 hectares ao lado da Terra Indígena do Rio Gregório, foram vendidas para a Tinderacre, uma empresa cujo principal acionista é o empresário e apresentador de televisão Carlos Massa, conhecido como Ratinho. Segundo me contou Fátima, Ratinho teria marcado uma reunião com as lideranças Yawanawá em março de 2018 para anunciar a extração de madeiras na fazenda adquirida. A situação é preocupante para os indígenas que temem a invasão das terras indígenas, os conflitos com os trabalhadores, o

⁵¹ Varejão é uma vara utilizada para firmar a canoa no fundo do rio e empurrá-la no sentido desejado.

desmatamento da região, a morte das caças e a presença de pessoas estranhas ao convívio com a etnia. A aquisição das terras consta desde 2005, embora haja rumores de que a extração das madeiras começará esse ano. Ratinho mencionou em um vídeo recente⁵² que sua maior propriedade é no Acre e que está esperando uma empresa “parceira” de porte adequado para retirar toda a madeira de lei da propriedade. Para fazer uma breve alusão à dimensão das terras: a Terra Indígena do Rio Gregório homologada para as etnias Katukina e Yawanawá é de 184 mil hectares e englobam as mais de mil pessoas que caçam; pescam e vivem da floresta; enquanto as terras declaradas pelo empresário e apresentador de televisão no vídeo giram em torno de 200 mil hectares.

Além disso, Nani comentou certa vez sobre os *nawas* mascarados que vinham ao Acre dar palestras sobre o chá da ayahuasca e sobre a utilização indevida do rapé. A reportagem recente da Folha de São Paulo de Cavallari (2017) intitulada “rapé, pó amazônico alucinógeno, conquista adeptos em baladas de SP” e toda discussão acerca do tema da pirataria de medicinas indígenas evidenciam uma mobilidade dos significados que ultrapassam a dimensão das práticas rituais nas aldeias.

A formação de híbridos é evidente no processo de composição do social no coletivo Yawanawá. Todos esses artefatos incorporados ao cotidiano dos Yawanawá não apenas acrescentam possibilidades de uso, mas mudam essencialmente os modos de existência Yawanawá. Há um outro social que é acionado na e pela incorporação dos não humanos, um tecido mesclado em que os motores dos barcos e os rifles pesam tanto quanto os artesanatos e os cantos ritualísticos no processo de formação do social. A conciliação dos cantos Yawanawá com o violão evoca uma mediação do turismo e uma tradução dos Yawanawá dos interesses dos *nawas*, uma conexão que serve como elemento de transformação de outras conexões entre os Yawanawá e os *nawas*. A apropriação cultural ou a *bricolagem* é um elemento que não poderia passar despercebido na relação entre *nawas* e os Yawanawá. Todavia essa apropriação não possa ser entendida num sentido comum, de incorporação de práticas, mas como uma recriação dos modos de existência pela incorporação de processos e elementos constituintes de outras redes e que interconectam os Yawanawá, os *nawas* e os artefatos em um plano deformado, imprevisto e, muitas vezes, conflituoso.

⁵² O empresário cedeu uma entrevista sobre o assunto disponível em: <https://tvuol.uol.com.br/video/ratinho-eu-tenho-muitas-fazendas-04020E9C3172D8A16326>. Acesso em: 6 de janeiro de 2020.

CAPÍTULO 4 – DIVULGAÇÃO DA CULTURA E TURISMO NA TERRA INDÍGENA

Rituais, comitivas e shows dos Yawanawá

Durante o período entre as minhas visitas à aldeia Yawarani, tive a oportunidade de participar de rituais com os Yawanawá em Belo Horizonte e em Varginha, além do outro ritual urbano de que já havia participado com os indígenas em 2014. Nani e Shaneihu empreenderam em 2018 uma viagem pelo Brasil passando por várias cidades, como Orlândia/SP, Uberaba/MG, Uberlândia/MG, Varginha/MG, Porto Alegre/RS, Florianópolis/SC, além de outros países como México, Peru, Inglaterra, Suécia, Israel, entre outros. Em 2019, apenas Shaneihu saiu em uma viagem internacional.

As comitivas, em geral, arrecadam recursos em dinheiro e presentes para a comunidade, que ficam em posse das lideranças e são distribuídos na oportunidade escolhida por elas. Durante a viagem de Shaneihu e Nani, foram convidados outros membros da aldeia Yawarani para participar dos rituais, como Utxi Yawanawá, cunhado de Shaneihu, e Selma, irmã de Shaneihu.

Os shows realizados pelos indígenas se valem dos talentos musicais desenvolvidos nas aldeias para “divulgar a cultura” e trazer visibilidade para os indígenas. São muitos os indígenas que têm se aventurado pela música compondo canções na língua indígena. A rede de festivais neoxâmnicos e culturais em que os indígenas se apresentam cresceu bastante nos últimos 10 anos, o que garante certa possibilidade de agenciamento de shows e apresentações de cultura para os indígenas. Não apenas no Brasil, mas na América Latina em geral, os festivais indígenas têm possibilitado que os jovens indígenas, movidos pelo talento musical, se apresentem. Outro tipo de festival, mais voltado para pautas sociais e proposições políticas, é o Encontro de Culturas Tradicionais da Chapada dos Veadeiros que também possibilita apresentação de indígenas e a formação de uma aldeia multiétnica. Em geral, o público desses shows é composto por adeptos do movimento da Nova Era e indígenas de outras etnias. Nesses shows, é comum que os indígenas levem as medicinas, ofereçam rituais ou apenas comercializem alguns de seus artesanatos para gerar renda para os indígenas que ficaram nas aldeias.

Jornada Ancestral YAWANAWA

Com NANI KATEYUVE
SHANEIHU YAWANAWA
UTXI YAWANAWA

JUNHO
09 a 11 Orlândia/SP
13 e 14 Uberaba/MG
15 e 16 Uberlândia/MG
17 Uberaba/MG
18 e 19 Varginha/MG
20 a 27 Porto Alegre/RS

JULHO
28 a 02 Florianópolis/SC
05 a 16 Comitán/ México
16 a 20 Palenque/México
20 a 26 CDMX/México

AGOSTO
6 a 07 Pisac/ Peru

AGOSTO A OUTUBRO
Europa
"Um mergulho em vossa essência dentro da ancestralidade Yawanawa"

E-mail: jornadayawarany@gmail.com | www.yawanawashaneihu.com.br

Figura 33 - Cartaz de divulgação dos rituais com os Yawanawá Shaneihu, Nani e Utxi

Fonte - Imagem compartilhada em grupo de aplicativo de mensagem.

VIVÊNCIA XAMÂNICA com Shaneihu Yawanawa

TOUR 2019

27/01 a 13/02: Santiago e Pucon - CHILE
14/02 a 21/02: Uberlândia/MG - BRASIL
22/02 a 24/02: Varginha/MG - BRASIL
23/04 a 05/05: FRANÇA
06/05 a 21/05: INGLATERRA
22/05 a 28/05: ALEMANHA
29/05 a 04/06: DINAMARCA
05/06 a 11/06: SUÉCIA

Informações
agenda em Varginha/MG:
dia 23 de fevereiro: 18h às 0h
local: Instituto Espaço de Viver
contribuição: R\$ 180,00

DiegoGazola@mudadeideia.com
WandervMartins@yahoo.com.br

11 99436-1284
35 98857-7333

Logo Espaço de Viver - Terapia Multidimensional

Figura 34 - Cartaz de divulgação da turnê de Shaneihu em 2019

Fonte - Imagem compartilhada em grupo de aplicativo de mensagem.

As “vivências” com os indígenas fora dos festivais assumem um caráter mais intimista, na forma de retiros em sítios de parceiros ou em ambientes fechados nas cidades para convidados dos organizadores. Em geral, os rituais são precedidos por um dia de apresentação da cultura yawanawá em centros de meditação, escolas ou sítios em que os indígenas ficam hospedados junto a seus anfitriões. Segue-se com um dia de feitiço do rapé ou aplicação da medicina do rapé e, por fim, num segundo ou terceiro dia (mais de dois dias em cada cidade é incomum) são oferecidas as medicinas *uni*, rapé e o colírio sananga durante a noite. A experiência com o chá é conduzida pelos indígenas por meio de músicas entoadas pelos condutores. Os Yawanawá cantam durante todo o ritual. Em alguns momentos, os indígenas param de cantar para passar o rapé ou a sananga; nesses instantes é solicitado a alguém de confiança e que saiba tocar as “músicas da Força” que toque enquanto os indígenas passam as medicinas nos participantes.

Também é comum os indígenas fazerem alguns atendimentos de pajelança durante o ritual. Pessoas que combinam previamente com os organizadores dos rituais o atendimento de pajelança geralmente o recebem durante o período em que ambos, indígena e o solicitante do atendimento, estão na Força do *uni*. Os atendimentos podem ser feitos por vários motivos, por exemplo, quando uma pessoa está com problemas pessoais, por interesses metafísicos como a “missão espiritual” do solicitante, quando uma pessoa está buscando o “caminho” para resolução de determinado problema de vida ou a “cura” de determinada patologia física ou psicológica. Os atendimentos são realizados como “rezos” após uma anamnese feita pelo indígena da situação do solicitante. São feitas várias perguntas sobre o que a pessoa deseja e como ela tem agido em relação à determinada situação para informar o curador sobre as causas da patologia tratada. Usa-se o *sepa* para defumação do ambiente e da pessoa a qual se está tratando. O curador também conta histórias, e, em alguns casos, passa o rapé no solicitante. Em geral, as pessoas que são atendidas recebem indicações de *dietas* que se referem à prática sexual, tomar uma caiçuma rezada, retirada de alguns alimentos da dieta por algum período e outras indicações como ir à aldeia ou ao festival. Em alguns casos, as pessoas que recebem os “rezos” assumem uma dívida perante o curador que exige contraprestações em dinheiro ou outros tipos de ajuda por algum tempo. Uma das entrevistadas desta pesquisa relatou que, em algumas ocasiões, depois de ter ido à aldeia e recebido o “rezo” de um indígena, foi abordada por ele por telefone várias vezes pedindo ajuda quando este estava na cidade e precisando de dinheiro. É comum que os indígenas liguem para os *nawas* ou entrem em contato por Whatsapp quando estão em situações delicadas. Certa vez, depois de ter ido à aldeia, um yawanawá me ligou

desesperado dizendo que estava na cidade com sua filha e não tinha condições de voltar para a aldeia. Ele e a esposa estavam em dificuldade e precisando de dinheiro para o ônibus de volta, já que haviam gastado todo o dinheiro que tinham e estavam esperando um depósito que não havia caído. Situações assim parecem comuns entre os indígenas e os *nawas* que visitam a aldeia ou os festivais e se tornam próximos aos indígenas. Entretanto, receber “rezos” implica uma contraprestação que deve ser mantida pelo *nawa* diante da reza recebida. Trata-se de uma espécie de obrigação com o curador e/ou com o indígena que prestou favores ao *nawa* na aldeia, tais como ceder a casa para hospedagem ou passar um rapé rezado.

Os anfitriões que recebem os indígenas nas cidades, por sua vez, ficam responsáveis pelos custos de viagem dos indígenas, uma vez que esses custos nem sempre são pagos em sua totalidade com os recursos advindos dos rituais. Nesse caso, em geral, os anfitriões contribuem com os indígenas em agradecimento pela vinda as cidades e pelo oferecimento das medicinas. As vindas dos indígenas às cidades são tomadas como um favor que é feito aos *nawas*, trazendo as medicinas da floresta e oferecendo curas para os participantes dos rituais. Os anfitriões, nesse sentido, são colocados como responsáveis pelo bem-estar dos indígenas e guias na estadia deles na cidade. Quando os rituais terminam, os indígenas solicitam aos anfitriões conhecer a cidade ou a região, assim como ir em um “igarapé” para tomar um banho de cachoeira como aconteceu nos dois rituais nos quais estive com Shaneihu.

Os organizadores dos rituais também fazem tanto o trabalho de divulgação dos eventos em redes sociais, grupos de Whatsapp e entre conhecidos de trabalhos espirituais; quanto as tarefas logísticas exigidas pelos rituais. Um grupo ou equipe que fica tomando conta dos indígenas se encarrega da alimentação, do transporte e da hospedagem. Outros fazem a divulgação e o compartilhamento de informações e orientações acerca dos dias da cerimônia. São comuns para divulgação dos eventos e para troca de informações entre os participantes das cerimônias ou das viagens à aldeia que se criem grupos em aplicativos para compartilhar as regras das cerimônias e/ou das visitas.

Os indígenas aproveitam as viagens para realizar compras de itens que desejam levar para as aldeias e para fazerem outras atividades. Na ocasião em que Shaneihu esteve em Varginha, ele deu uma entrevista para a rede de televisão Redemais filiada a rede RecordTV no sul de Minas Gerais. Na entrevista, Shaneihu falou sobre “o xamanismo e o cuidado com as águas” ao lado

do jornalista e organizador das cerimônias em Varginha. Na entrevista, disponível no sítio do Youtube⁵³, Shaneihu fala sobre sua trajetória como líder na aldeia Yawarani, o crescimento populacional nas aldeias e apresenta canções Yawanawá.

Não são poucos os indígenas que têm saído das aldeias para fazerem esse tipo de ritual, algo que é visto com preocupações pelos anciões Yawanawá. Segundo comenta Peres Gil (1999), no ano em que realizou seu trabalho etnográfico não eram muitos os indígenas que pensavam em fazer as iniciações para se tornarem curandeiros, entretanto a situação atual é bastante diferente. A busca por se tornar um especialista nas medicinas é cada vez maior, dado que o reconhecimento dos indígenas perante a etnia está cada vez mais ligado à realização das *dietas* após o movimento de resgate cultural. Os indígenas que conseguem realizar as *dietas* são vistos como condutores legítimos para esses rituais nas cidades.

As aldeias Mutum e Nova Esperança também têm sempre enviado alguns de seus membros em comitivas pelo Brasil e pelo mundo. As mulheres indígenas também têm feito as *dietas* após a esposa do cacique da Nova Esperança — referenciada como a “primeira Pajé” ou “mulher Pajé” — ter realizado a primeira dieta feita por uma mulher na etnia.

⁵³ Disponível em: <https://youtu.be/ug8HfWXbop4>. Acesso em: 10 de novembro de 2019.



Figura 35 - Cartaz de divulgação do ritual Força Feminina Yawanawá

Fonte - Imagem retirada do perfil público na rede social Facebook⁵⁴.

A divulgação dos eventos, em geral, é feita nas redes sociais em sites como o Facebook ou Instagram, seguidas pelo roteiro de toda a experiência a ser vivenciada pelos convidados. Os participantes são tratados como “irmãos” em uma “caminhada espiritual”, e a figura das mulheres é ressaltada pelos sinais da cultura como os cocares, *kenês* e colares feitos pelos indígenas. As vivências duram, em geral, até três dias incluindo almoços, rodas de rapé, rodas de canto, apresentações da cultura, pintura corporal feita em geral pelas mulheres indígenas, lanches, cerimônias com o *uni* e outras cerimônias agregadas aos rituais pelos organizadores dos eventos, como é o caso do “Temazcal”, uma espécie de sauna a vapor criada artificialmente em uma tenda em que se colocam pedras que são aquecidas com água quente com ervas aromáticas e/ou medicinais que liberam vapor e aquecem o ambiente. A cerimônia do

⁵⁴ Disponível em:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1035995076572927&set=a.101803579992086&type=3&theater>.

Acesso em: 13 de novembro de 2018.

“Temazcal” é incorporada ao conjunto de práticas dos adeptos do movimento da Nova Era junto às medicinas indígenas embora, geralmente, seja atribuída à influência de etnias norte-americanas.

Há muitos conectores que associam a imagem dos indígenas à “natureza, a “pureza” e à “Terra” como um ente vivo. Os organizadores, muitas vezes, assumem discursos ligados ao movimento vegetarianista ou ambientalista para fazer essas associações. Primeiro associando a ideia de “natureza” à de conexão com a “Terra” e à ideia de uma alimentação livre de carne, e, portanto, mais “pura”. A questão da alimentação também é reforçada pela associação com as práticas indígenas de evitar doces e alimentos pesados durante as *dietas*, o que é incorporado pelos *nawas* ao discurso vegetarianista fazendo alusão ao consumo de alimentos pesados nos dias que precedem o ritual com o *uni*. Também são reforçadas as propostas de uso de produtos de higiene pessoal mais “naturais”, segundo os organizadores “para que estejamos protegendo a natureza que nos protege”. A ideia do consumo de álcool, tabaco e de outras substâncias associadas aos vícios *nawas* é, na maioria das vezes, rechaçada.

O público desses rituais é bastante variado. Em geral, o nível de instrução dos participantes é elevado, contando com a presença de professores universitários, mestres e doutores, profissionais liberais, como empresários e funcionários públicos em geral. Também são comuns os graduandos que buscam “na fonte” uma experiência autêntica com os “povos da floresta”. Uma prática cada vez mais comum entre os Yawanawá e os *nawas* que frequentam as cerimônias é traçar parcerias em que os *nawas* oferecem suas habilidades laborais como a produção de vídeos, sítios na *internet*, documentários e outros serviços jurídicos ou assistenciais na forma de “troca” pela participação em algum ritual ou por uma visita à aldeia. As “trocas” também são oferecidas aos indígenas como meio de agradecimento por alguma experiência de “cura” nos rituais ou pelo ganho social que o *status* de parceiro dos indígenas garante, uma vez que a proximidade dos indígenas também é vista como um atributo de certa “elevação espiritual” nos grupos ligados à Nova Era.

FORÇA FEMININA YAWANAWÁ NA SERRA SAGRADA

No mês de dezembro teremos a imensa alegria de receber na Eco Aldeia Serra Sagrada uma das tradições indígenas mais representativas de nosso país: o legado do povo Yawanawá — o povo da Queixada.

Os Yawanawás vivem no Acre, na nascente do Rio Gregório, em pleno coração da Amazônia brasileira, na fronteira com o Peru. Guardiões dos cantos e das medicinas da floresta, este povo graças à atuação de seu Cacique Bira Yawanawá, passou por um profundo processo de resgate de suas tradições desde os anos 80, lutando contra a crescente expansão da aculturação de suas heranças religiosas e culturais feridas pela extração da borracha e pelos missionários catequéticos. Em um gesto de salvaguardar seu povo, Bira buscou reatar os costumes, rezos e legados de seu povo, solicitando que os mais velhos ensinassem aos jovens os cantos, danças, dietas e trabalhos com as plantas maestras. Tradição que se perpetuou sobretudo pelos ensinamentos do Pajé Tatá, que iniciou vários novos aprendizes no ofício da medicina da Pajelança.

Dentro deste contexto, surge o nascimento das primeiras mulheres que buscam dietar para se tornarem pajés, uma prática antes restrita apenas aos homens. As mulheres Yawanawás são exemplo de como a tradição se reencena, se realimenta e se legitima na força de seu sagrado a quem lhe é de direito por honradez e mérito!

Receberemos na Serra Sagrada uma destas mulheres anciãs que estudou e dietou diretamente com o Pajé Tatá aprendendo dele seus ensinamentos, rezos e diálogos com as plantas de poder. A força e a doçura de Waxy Yawanawá é que guiará a vivência durante estes três dias em nossa casa, ao lado do canto precioso de sua filha Hukê Netê.

O encontro é uma grande oportunidade para que possamos conhecer as medicinas curativas da floresta, dentro da prática ritual dos Yawás. Durante a cerimônia, trabalharemos com o Uni (ayahuasca/Daime), o Rumã (rapé) e a Sananga (colírio), além de outras plantas de poder e práticas que nos levarão, simultaneamente, a dois universos: um intimista, de profundo autoconhecimento e expansão de consciência, pois as medicinas nos proporcionam grandes reflexões existências; outro, de teor “transpessoal” e espiritual, pois aliados às ervas, aos cantos invocados, aos estudos das músicas e dos grafismos, nos conectaremos com os seres sagrados da floresta, colocando-nos em diálogo com a rica mitopoética que fundamenta a essência

do povo Yawanawá. Essência que também é nossa, pois nos conduz à nossa origem e à compreensão de Nossa Natureza!

Sejam todos muito bem-vindos!

Haux, Haux!

PROGRAMAÇÃO:

07/12 – SEXTA-FEIRA

07:00 – Saída dos grupos de carona de BH

11:00 – Chegada, montagem das barracas, acomodações na Eco Aldeia, banho de rio

13:00 – Almoço e descanso de uma hora

15:00 – Feitio de Rapé

20:00 – Roda de cantos Yawanawá com aplicação de rapé

08/12 – SÁBADO

07:00 – Saída dos grupos de carona de BH para os que virão para o encontro apenas por dois dias. Enquanto isso, na Serra Sagrada: atendimentos individualizados previamente agendados. Enviarei sobre as práticas realizadas por Waxy aos que vierem ao encontro. Os atendimentos individualizados têm uma contribuição à parte de 100 reais e devem ser passados diretamente a ela.

11:00 – Chegada, montagem das barracas, acomodações na Eco Aldeia, banho de rio

13:00 – Almoço e descanso de uma hora

14:00 às 17:00 – Pintura Corporal Yawanawá

17:30 – Lanche

18:00 às 21:00 – Descanso

22:00 – Pajelança: Cerimônia medicina do povo Yawá; com as medicinas do Uni (ayahuasca, rapé e sananga)

09/12 – DOMINGO

10:00 – Café da manhã

11:00 – Temazcal com algumas portas saudando a tradição do povo Yawanawá

13:00 – Almoço

14:00 horas – Encerramento do encontro e regresso a BH

Sejam todos bem-vindos!

Haux, haux, haux!

RECIPROCIDADE PELAS ATIVIDADES DURANTE 3 DIAS:

• 330,00 – incluindo todas as práticas e a alimentação

RECIPROCIDADE PELAS ATIVIDADES DURANTE 2 DIAS

• 240,00 – incluindo todas as práticas e a alimentação

Formas de pagamento: Pelo sympla, que divide em até 10 vezes no cartão, ou depósito em conta bancária. Quem optar pelo depósito em conta, favor entrar em contato in box.

LOCALIZAÇÃO E ACOMODAÇÕES:

A Eco Aldeia Serra Sagrada fica na Serra do Cipó, na cidade de Santana do Riacho, a 140 km de BH. Não temos sinal de comunicação, pois a proposta do retiro é justamente o de imersão absoluta na natureza. Desta maneira, por favor, deixe seus familiares cientes disso.

Somente as pessoas que se inscreverem no evento receberão o mapa do local.

A estrada de chão para a chegada na Eco Aldeia é muito tranquila. Entretanto, dirijam com cuidado e em baixa velocidade para evitar derrapagens, devido ao cascalho presente em toda a estrada, e acidentes pela falta de visibilidade nas curvas.

Os irmãos que não possuem carro chegam ao local por meio de caronas solidárias, contribuindo com 30 reais para ajudar nos custos da gasolina. Na semana que antecede o evento, criamos o grupo de caronas e dividiremos quem irá com quem.

Os participantes que se interessarem por ficar em nossos quartos de hospedagem podem entrar em contato conosco para realizar as reservas. O aluguel dos quartos durante o encontro tem o custo de 200 reais para os quartos individuais ou casais e 400 reais para os quartos que comportam até seis pessoas.

A Eco Aldeia disponibiliza de banheiros secos com chuveiros de água quente aos participantes. A proposta do espaço é que estejamos cada vez mais integrados à natureza. Sendo assim, optem por produtos de higiene pessoal mais naturais para que estejamos protegendo a natureza que nos protege. Ao chegarmos à Serra Sagrada toda essa consciência frente à paisagem nos levará a grandes reflexões.

Nossa alimentação é vegetariana ao longo de todo o encontro, sem óleo, com o mínimo de condimentos, sucos naturais e um delicioso cardápio, o que promove um belo processo de desintoxicação durante esses dias e nos deixa bem aptos para as práticas que realizaremos. Por amor, não tragam doces, chocolates e produtos lácteos para o encontro. Este respeito é essencial para o desenvolvimento das atividades e harmonia de todos nós. O cuidado com a nossa alimentação reflete profundamente nas experiências que iremos ter. A limpeza do corpo físico promove grandes limpezas de nossos campos emotivos e nos abre a grandes conexões espirituais.

Não é permitido beber nem fumar na Eco Aldeia, a não ser o tabaco em práticas ritualísticas (o irmão que tiver alguma dependência pode entrar em contato comigo).

E esta é a nossa proposta: Vida, Paz, Consciência, Caminhos abertos!

Sejam todos bem-vindos!

E que estejamos juntos por Amor!

Metaquiaze! (disponível em: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1035995076572927&set=a.101803579992086&type=3&theater>. Acesso em: 13 de novembro de 2018.)

Os rituais dos indígenas podem ser associados às práticas religiosas da Nova Era em uma interlocução com o neoxamanismo, que articula novas formas de experimentar a espiritualidade sem os dogmas das religiões tradicionais. Novas formas de espiritualidade, práticas terapêuticas consideradas legítimas e vivências espirituais evocam o sentido de transformação e sacralização

do *self* tendo a natureza, a ancestralidade, a tradição e a indianidade como fontes de legitimação da experiência espiritual (MALUF, 2005; AMARAL, 2000; LABATE, 2004).

O recurso simbólico e retórico da ancestralidade e da tradição é fundamental na criação de sentido para os rituais e para a divulgação das práticas indígenas nas comitivas que rodam pelo Brasil e pelo mundo (OLIVEIRA, 2012). A relação entre a cosmologia Yawanawá e o imaginário da Nova Era oferece um recurso profícuo para legitimação do discurso que perpassa os cartazes, convites e folders em que são divulgados os rituais e vivências com os Yawanawá. Esses novos modelos de espiritualidade, terapias, consumo e sociabilidade tomam a tradição e a ancestralidade como recurso retórico no neoxamanismo (CAICEDO FERNANDÉZ, 2007; JAKOBSEN, 1999; KEHOE, 2000; LANGDON, 1996, 2008) ou xamanismo urbano (MAGNANI, 2000a, 2005).

Nesse sentido, os rituais e comitivas dos Yawanawá pelo mundo se configuram como parte do trabalho de diálogo intercultural e intercosmológico estabelecido pelos Yawanawá, ao mesmo tempo em que são caminhos de produção de alianças, parcerias e recursos para as aldeias. Afinal, grande parte dos turistas que chegam às aldeias são convidados pessoalmente pelos indígenas em suas viagens. A visibilidade dos Yawanawá ultrapassa as fronteiras do estado nacional.

Nesses rituais, é importante destacar, os indígenas se tornam protagonistas de uma grande narrativa *espiritualista* de retorno à natureza e cura planetária. Considerando as associações que têm sido feitas dentro de algumas correntes mais essencialistas do movimento da Nova Era, a opção pelo “natural” é a opção pelo que é “puro” e intocado pela perversidade Ocidental. Dessa forma, a presença da indianidade no protagonismo dos rituais é considerada um aspecto de legitimidade da prática e de reconhecimento das “energias espirituais” que regem o ritual. Assim, os indígenas ganham espaço para serem vistos como referências em termos de saberes espirituais tradicionais, e a etnicidade é colocada como aspecto definidor da diferença e da pureza indígena em contraposição a uma lógica ocidental.

Nesse sentido, a etnicidade se torna um elemento que, ao mesmo tempo em que diferencia os indígenas dos *nawas*, garante a legitimidade na condução espiritual dos rituais. Os sinais da cultura indígena deixam de ser apenas sinais materiais da diferença e passam a ser evidências

do sagrado. A etnicidade aciona uma diferença — e uma hierarquia — espiritual entre os indígenas e os participantes dos rituais.

Nos rituais, os cantos, a estética (cocares, colares, pinturas corporais, pulseiras e o próprio fenótipo associado a indianidade) bem como as medicinas indígenas se tornam operadores da diferença e limitam a fronteira de acesso dos *nawas* aos conhecimentos curativos indígenas. Nesse sentido, os indígenas garantem legitimidade das práticas e saberes apresentados nos rituais por meio dos sinais diacríticos da cultura que se tornam sinais sacros mediados pela agência das medicinas que oferecem e sobre as quais têm um domínio que os *nawas* não possuem. Se os rituais dos neoxamãs também buscam esses operadores em um aparelhamento estético dos condutores por meio de elementos de culturas diversas, como cocares, penachos, tambores e roupas, é justamente nos indígenas que esse aparelhamento é mais legítimo, porque se aproxima do “original” e retoma, com a condição da indianidade, uma visão essencialista da “floresta”, da “natureza” e da “pureza”.

Se, por um lado, a etnicidade marca a diferença e aciona as garantias de legitimidade e autenticidade indígenas sobre o ritual do *uni*, por outro lado, os Yawanawá parecem estar incorporando esses elementos ansiados pelos *nawas* como uma forma de expandir sua visibilidade nos centros urbanos e traçando metáforas possíveis entre sua cosmologia e o interesse terapêutico da Nova Era. A forma como os Yawanawá concebem a experiência com o *uni* — que tem relação com as outras populações *pano* — em que o xamã é uma espécie de “diplomata cosmológico” que trafega em outros mundos e estabelece relações de parceria e disputa com entes não humanos, plantas, animais e espíritos atende aos interesses dos *nawas* participantes dos rituais. Embora haja um campo em que essas cosmologias Yawanawá e dos *nawas* não se comunicam, parece também haver todo um campo possível de entendimento entre esses atores, ainda que esse entendimento seja feito por meio de equívocos mal ou bem controladas (COUTINHO, 2011). Assim como no caso Kaxinawá, estudado por Coutinho (2011), as limitações de entendimento entre os *nawas* e os Yawanawá parecem ser abordadas por meio de metáforas, que, embora não garantam o completo entendimento do *outro*, reduzem a ansiedade experiencial e cognitiva pelo contato com o desconhecido.

Nesse sentido, os fluxos comunicacionais acionados pelos indígenas por meio da etnicidade são estratégicos, porque operam por controle de informações que os *nawas* não detêm na relação e

posicionam os indígenas em um lugar de fala favorável no debate cosmopolítico. Os entes, espíritos e outros seres que os indígenas acessam em suas trajetórias xamânicas são requisitados para participarem dos mundos *nawas*, e é necessário um diplomata que possa incluí-los, nesse caso os xamãs Yawanawá. Visto de outro modo, as *operações de gerenciamento da etnicidade* garantem aos indígenas, no estado atual da composição social em que se relacionam com os *nawas*, maior liberdade de controle sobre as “categorias” de entendimento negociadas com os *nawas* e, portanto, uma possibilidade de manutenção da autonomia de suas práticas e saberes, evitando uma colonização epistêmica.



Figura 36 - Foto de divulgação do show de Shaneihu em Florianópolis

Fonte - Imagem retirada do perfil público na rede social Facebook⁵⁵.

⁵⁵ Disponível em:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1763732470371240&set=a.459839184093915&type=3&theater>. Acesso em: 25 de novembro de 2018.

Retiros e visitas às aldeias: a formação de grupos de viagem e agências turísticas

Os retiros são cada vez mais comuns nas aldeias Yawanawá. Uma empresa que, embora não tenha sido criada em torno da experiência com os Yawanawá, oferece viagens em parceria com a Associação Sociocultural Yawanawá, que vincula atividades a várias aldeias na Terra Indígena do Rio Gregório, é a Pisa Trekking, uma empresa paulista fundada por um professor de geografia que oferta destinos turísticos baseando-se na proposta do ecoturismo desde 1987.

A Pisa Trekking oferece desde pacotes internacionais, como o *reveillon* no deserto do Atacama no Chile, viagens culturais para Índia, expedições no Monte Roraima, quanto vivências na Terra Indígena do Rio Gregório. Na divulgação do roteiro, no sítio da Pisa Trekking, consta a seguinte descrição:

Qual Amazônia você quer conhecer? Sua verde imensidão abriga ao mesmo tempo uma floresta, nove países, a maior biodiversidade do mundo em um ecossistema tropical, nove estados brasileiros e a maior população indígena do Brasil.

Embarque em Novembro para mais um encontro com as comunidades Yawanawá, no Acre.

Durante alguns dias, como seus convidados, teremos a oportunidade de conhecer o cotidiano e o modo de vida de algumas das aldeias que compõem a Terra Indígena do Rio Gregório. Uma enriquecedora experiência para compreender a realidade das comunidades indígenas brasileiras na atualidade, livre dos estereótipos que, muitas vezes, ainda as perseguem.

Mais do que uma viagem, nossa proposta é oferecer uma autêntica vivência em parceria com a Associação Sociocultural Yawanawá (ASCY), cuidando de todos os detalhes e da complexa logística de deslocamentos, segurança, alimentação e hospedagem para que você tenha uma experiência inesquecível.

(...)

- Conheça de perto as tradições e costumes da cultura indígena;
- Uma viagem de imersão e introspecção diante da natureza e cultura da Amazônia;
- Diversas atividades como cantos e rituais tradicionais, pintura corporal, trabalho cotidiano, histórias, noites de Uni, o Rapé, entre outras experiências;

(Disponível em: <https://pisa.tur.br/pacote/acre-vivencia-Yawanawá-terra-indígena-do-rio-gregorio>. Acesso em: 13 de novembro de 2019)

No sítio da Pisa Trekking, ainda há informações relevantes sobre o passeio, como possíveis restrições alimentares baseadas na dieta cotidiana dos indígenas; uso de sabonetes e xampus biodegradáveis; possibilidade de tomar banhos coletivos nos rios etc. A empresa oferece alguns suplementos para garantir o conforto dos hóspedes, como rede com mosquiteiro, água mineral, frutas secas, torradas, castanhas, manteiga, sardinha, atum e outros itens para aqueles que, por ventura, não se adaptem à culinária local. Há um reforço da proposta de desenvolvimento local com a geração de renda para as aldeias, para que os turistas estejam cientes da contribuição do passeio para os indígenas. O roteiro de sete dias inclui desembarque em Cruzeiro do Sul no Acre; viagem até a primeira aldeia: Matrinxã; visita à aldeia Escondido no terceiro, quarto e quinto dias com passeios programados pela empresa; retorno para Cruzeiro do Sul no sexto dia e a conclusão da viagem no sétimo dia, quando os turistas retornam para a cidade de origem.

Outro grupo que oferece roteiros de viagens para as aldeias Yawanawá é o site Xamanismo Nativo Br que articula grupos de viajantes para a aldeia Mutum. Em geral, os organizadores das viagens à aldeia são bastante organizados em relação à descrição do roteiro para evitar desentendimentos com turistas desavisados. Tanto o Xamanismo Nativo quanto o Grupo de Viagem Brasil exigem a assinatura de um termo de responsabilidade e ciência das condições da viagem.

Além disso, na descrição dos roteiros, fazem-se observações sobre as condições da viagem de barco, que podem variar segundo as condições climáticas; recomendações sobre a vacinação de febre-amarela para os viajantes; sobre os banhos que podem ser coletivos e, em geral, nos rios e igarapés da região; sobre as condições sanitárias, que nem sempre correspondem às expectativas dos viajantes; sobre precauções com a água potável, podendo-se levar pastilhas de cloro ou água mineral para evitar imprevistos; além de tratar especificamente da questão do lixo nas aldeias, que deve ficar sob responsabilidade dos viajantes.

As agências de turismo e os parceiros geralmente organizam os roteiros das vivências com aldeias com as quais possuem algum contato. É comum que os turistas passem por algumas aldeias antes de chegar ao destino, mas as relações de hospedagem e as trocas são sempre negociadas com as lideranças de cada aldeia. Não necessariamente um turista poderá ir de uma

aldeia a outra sem consentimento da liderança da aldeia que o hospeda. A aldeia Mutum, assim como a aldeia Yawarani e Nova Esperança, tem recebido diversos grupos para vivência na Floresta Amazônica. Durante minha segunda visita à aldeia, um grupo de belgas, que retornava de uma vivência na aldeia Mutum, se hospedou na aldeia Yawarani por conta de um imprevisto na viagem a barco. Receber turistas que se destinam a outra aldeia é considerado um favor feito pelas lideranças. Alguns dos turistas pagam separado — para outra liderança — quando precisam ficar em uma aldeia que não era seu objetivo inicial.

Os roteiros são tratados como pacotes de viagem como em qualquer outra agência, embora a legalidade dos grupos seja algo em questão. Em geral, as experiências dos grupos nascem de visitas que proprietários fazem às aldeias e em que são convidados a levarem amigos e outros viajantes para as aldeias, a fim de angariar recursos para as comunidades. Diferente de agências mais estruturadas, em alguns casos, a negociação é feita por e-mail ou pelo site Facebook, em que os organizadores lançam os destinos. Os pagamentos são em dinheiro e depósito bancário, podendo variar para cartão, pagseguro ou paypal, acrescidos de taxas correspondentes.

A legalização das agências e dos parceiros é colocada em questão pelos indígenas e por ONGs indigenistas que se preocupam com o protagonismo indígena na atividade turística. Alguns eventos reunindo ONGs, indígenas e agências têm discutido a questão, como foi o caso do evento “Turismo Indígena: oportunidade para fazer amigos, gerar renda e proteger o território”, realizado pela ONG Garupa e pelo Instituto Socioambiental (ISA) no Unibes Cultural, em São Paulo, no qual os Yawanawá estiveram presentes junto com outras etnias para discutir a legalização das atividades no sentido de superar alguns dos problemas vividos pelas comunidades quando a atividade foi exercida sem regulamentação como a exploração de agências atuando como atravessadores, com falta de transparência (Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/fazer-amigos-protetger-territorios-conheca-5-iniciativas-de-turismo-em-terras-indigenas>. Acesso em 23 de novembro de 2019).

Muitas experiências de turismo ainda são ofertadas informalmente por parceiros dos indígenas que recrutam coletivos de turistas para uma viagem para retiros combinados com as lideranças. Tais parcerias são acordadas com os indígenas e podem ser criadas em torno de temas

específicos, que não envolvem necessariamente os passeios e trilhas na floresta amazônica ou experiências culinárias.



Figura 37 - Divulgação de vivência para mulheres na aldeia Yawarani

Fonte - Imagem retirada do perfil público na rede social Instagram⁵⁶.

A descrição na página da nutricionista, parceira dos indígenas, faz alusão à experiência medicinal que pode ser proporcionada pelos indígenas na aldeia, “curas dos povos ancestrais”, e reforça o convite apenas para mulheres.

Eeeei tu! Em junho do ano que vem vou acompanhar um grupo de mulheres que terão a chance de passar 8 dias com as indígenas na aldeia Yawarani, na floresta amazônica. Vamos resgatar esse poder de trocar histórias, experiências e curas dos povos ancestrais.

Serão apenas 15 manas que vão experienciar a floresta em uma das comunidades indígenas mais preservadas do Acre.

Se sentir o chamado no seu coração, entra para ver a o link aqui embaixo (...)

(Disponível em: <https://www.instagram.com/p/B4uAY5yAmHZ/>. Acesso em: 13 de novembro de 2019).

⁵⁶ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/B4uAY5yAmHZ/>. Acesso em: 13 de novembro de 2019.

No caso particular dos Yawanawá, algumas empresas de turismo têm surgido em torno da atividade turística nas aldeias. Uma delas é a agência Grupo de Viagem Brasil, que conta com site voltado para o agenciamento de viagens para festivais e retiros nas terras indígenas dos povos Yawanawá, Katukina (Noke Kuin) e Huni Kuin (Kaxinawa). O site do Grupo de Viagem Brasil informa que os proprietários são uma “família andina-brasileira” que trabalha com povos indígenas desde 2007, embora a criação da empresa tenha sido depois de 2014 quando Shaneihu fez a primeira visita a Belo Horizonte, quando convidou os então anfitriões para organizarem grupos para levar ao Acre no Festival Yawanawá.

O site do Grupo Viagem Brasil aborda as diversas formas de turismo que os *pano* têm desenvolvido, com roteiros de retiros, vivências, festivais e rotas alternativas, que incluem Chile, Peru e Equador em uma possível expansão dos destinos oferecidos pela empresa. A empresa também se manifesta pelas redes sociais, em especial pelas páginas no Instagram e Facebook, em que apresentam postagens com a agenda anual e possibilidades de visita às aldeias. Há uma breve descrição dos povos Yawanawá, Kaxinawá e Katukina com imagens e vídeos de cada uma dessas etnias. Segundo informa o sítio, a agência trabalha em parceria com as comunidades Yawarani, Nova Esperança e Mutum com as quais desenvolve atividades culturais, divulgação de arte e roteiros em festivais ou fora de época. Na descrição dos retiros e vivências realizadas nas aldeias, tem-se:

Ao longo de nossa caminhada pelo planeta Terra, já participamos de diversos tipos de eventos ligados aos cuidados com a Natureza e a importância do pensamento comunitário para a continuidade da espécie humana, e, percebemos que o **propósito do encontro de pessoas diferentes** em um lugar especial, que guarda uma sagrada memória ancestral, é vivenciado de forma singular e única por cada participante, mesmo estando dentro de todo um contexto que envolve dezenas de pessoas.

Na busca do **auto-conhecimento**, o despertar interior da **consciência** acontece e buscamos nossas raízes, nossas origens e neste estudo procuramos aonde procurar resposta para as perguntas existenciais inerentes à vida terrena: quem somos; o que viemos fazer aqui neste plano; qual são nossos sonhos individuais e coletivos a serem concretizados nesta vida; qual a minha missão pessoal e coletiva com este planeta, com a humanidade?

Na Amazônia o povo indígena Huni Kuin nos conta sobre o XINA BENA, o tempo do novo pensamento, e eles sabem que pessoas que nasceram neste tempo vão chegar na Floresta para participar, compartilhar, contribuir, colaborar, trabalhar, aprender. Os povos originários estão se preparando e organizando para nos receber novamente em suas casas neste novo tempo, TEMPO DO REENCONTRO, tempo em que a natureza volta a ser o sagrado e seus guardiões nossos verdadeiros professores! (Disponível em: <https://www.gruposdeviagem.com/retiros-vivencias>. Acesso em: 13 novembro 2019)

A empresa constrói sua narrativa de convite ao turismo na terra indígena a partir da experiência pessoal dos fundadores em um ideal de parceria que “preserve ao máximo a cultura e com o mínimo de interferência possível”. Os discursos de “missão pessoal”, “despertar interior” e “autoconhecimento” presentes nos referenciais doutrinários da Nova Era também se apresentam no discurso da empresa.

Desde 2015, durante o I IKAMURU SHUKU SHUKUI, desenvolvemos a PRODUÇÃO EXTERNA e LOGÍSTICA do encontro, realizando um trabalho para o DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL do ETNOTURISMO, que PRESERVE ao máximo a CULTURA e com o mínimo de interferência possível - estimulando e fortalecendo a UNIÃO e COOPERATIVIDADE entre as diversas Aldeias Huni Kuins do Acre/ Brasil. (Disponível em: <https://www.gruposdeviagem.com/etnoturismo-sustentavel>. Acesso em: 13 novembro 2019).

Segundo informa o site do Grupo de Viagem Brasil, a agência se dedica a viagens para culturas ancestrais e povos originários, buscando uma união entre as vertentes do etnoturismo sustentável e do ecoturismo de experiência. Um dos projetos que a empresa apoia é o Projeto Amazônia Lixo Zero. Interessante notar que o Grupo Viagem Brasil estabelece contatos, principalmente, com a aldeia Yawarani e com a Associação Sociocultural Yawanawá - ASCY (Disponível em: <https://www.gruposdeviagem.com/quem-somos>. Acesso em: 22 de novembro de 2018).



Calendário de Viagem 2018 | 2019

www.gruposdeviagem.com

contato@gruposdeviagem.com

Brasil +55 (68) 99916-1000 Amazônia / ACRE



ROTEIRO	Transporte	Data	CRONOGRAMA
VIVÊNCIAS e RETIROS em Comunidades YAWANAWA - KATUKINA - HUNI KUIN Individual - Grupo - Corporativo - Evento	AÉREO TERRESTRE TÁXI-AÉREO FLUVIAL	Agendamento todos os MESES do ANO	ECOTURISMO e ETNOTURISMO de Experiência e Aventura. Convivência Comunitária tradicional/ Terras Indígenas/ Lugares Paradisíacos/ Sítios Arqueológicos/ Cerimônias de Medicinas Originárias/ Círculos de Saberes Tradicionais/ Feiras Artesanais
OFERENDAS para PACHAMAMA - Peru Cusco - Valle Sagrado - MachuPicchu	AÉREO TERRESTRE	31 JULHO até 09 AGOSTO	Oferendas para Pachamama - Sikuris e Temaskal/ Limpia e Cerimônia da Chakana/ Palestra e Cerimônia Shipibo com limpia/ Tours Cusco/ Tours Valle Sagrado/ Machu Picchu/ Feiras Artesanais
FESTIVAL KATXA NIXI - Povo Huni Kuin Aldeia Reino da Estrela - T.I. do Jordão	AÉREO TÁXI-AÉREO FLUVIAL	20 a 28 OUTUBRO	Katxa Nawá todos os dias/ Cerimônias de Nixi Pae em dias específicos/ Feitio de Nixi Pae, Rapé, Sananga/ Banho de plantas medicinais/ Pintura corporal/ Visita ao Parque Shumu; ao Centro Casa Dieta e à Aldeia Coração da Floresta (aldeia do Pajé Dua Busá).
RETIRO YAWANAWA Vivência na Floresta Aldeia Yawarany - T.I. do Gregório	AÉREO TERRESTRE FLUVIAL	07 a 16 NOVEMBRO 11 a 20 OUTUBRO	Banho de Plantas Medicinais/ Pintura Corporal/ Contação de Histórias/ Alimentação Tradicional Yawanawa; Culinária Regional e Vegana com Chef Enzo/ Aula de Cantos Tradicionais/ Atividades na Samaúma, a maior árvore da Amazônia/ Defumação com Sapa - resina sagrada Yawanawá/ Rodas de Rapé/ Kampum (Sapo)/ Cerimônias de Uní (Ayahuasca)
FESTIVAL YAWA - T.I. Gregório Aldeia Nova Esperança - Yawanawa	AÉREO TERRESTRE FLUVIAL	CANCELADO	Comida Tradicional/ Danças e Brincadeiras Tradicionais/ Cerimônias de Medicina Tradicional/ Feira de Artesanato/ Banho de rio e igarapé.
II Encontro Mulheres Medicina Indígena Retiro na Floresta para a Família Rio Branco - Acre - Brasil - AMAZONIA	AÉREO TERRESTRE	14, 15 e 16 DEZEMBRO	Oficinas práticas Culturais/ Comida tradicional/ Cerimônia de Medicina Tradicional/ Círculos de conversa, cantos e Medicinas Tradicionais/ Intercâmbio Cultural/ Feira de Artesanato
IKAMURU SHUKU SHUKUI Homenagem ao Pajé Agostinho Manduca Centro de Memória - T.I. Jordão Aldeia São Joaquim - Huni Kuin	AÉREO TÁXI-AÉREO FLUVIAL	22 a 29 DEZEMBRO	Natal e Ano Novo na Floresta: Cerimônias de Medicina Tradicional/ Pintura Corporal/ Feitio de Rapé e Nixi Pae/ Passeio de Barco/ Trilhas na Floresta: ao Jardim das Medicinas e Samaúma/ Banho de Ervas/ Comida Tradicional/ Feira de Artesanato/ Audição de Histórias/ Círculo de Cantos/ Oficina de Esteiras.
RETIRO NA FLORESTA - Huni Kuin Aldeia Altamira Nii Yushibu - T. I. do Jordão	AÉREO TÁXI-AÉREO FLUVIAL	11 a 21 JANEIRO 2019	Cerimônias Tradicionais/ Medicinas Tradicionais/ Banho de Ervas Medicinais/ Pintura Corporal/ Brincadeiras Tradicionais/ Contação de Histórias/ Comida Tradicional/ Iniciação espiritual
III Festival Nukun Dewe Aldeia Boa Vista - T. I. do Jordão	AÉREO TÁXI-AÉREO FLUVIAL	ABRIL - MAIO 2019	Cerimônias Tradicionais/ Medicinas Tradicionais/ Banho de Ervas Medicinais/ Pintura Corporal/ Brincadeiras Tradicionais/ Contação de Histórias/ Comida Tradicional/ Encontro das Aldeias
Maranhão no São João - EcoTurismo São Luís - Lenções Maranhenses - Delta do Parnaíba	AÉREO TERRESTRE FLUVIAL	JUNHO 2019	Prasas e Centro histórico de São Luís e Alcantara/ Grandes, médios e pequenos Lenções Maranhenses/ Delta do Rio Parnaíba, no Piauí fronteira com Maranhão/ Vivências Ayahuaskeiras - Dalme e Indígenas

Figura 38 - Calendário de Viagens Grupo Viagem Brasil para 2018 e 2019

Fonte - Imagem retirada do site da empresa⁵⁷.

⁵⁷ Disponível em:

<https://www.facebook.com/gruposdeviagem/photos/a.1682093822012617/2162034247351903/?type=3&theater>.
Acesso em: 22 de novembro de 2018.

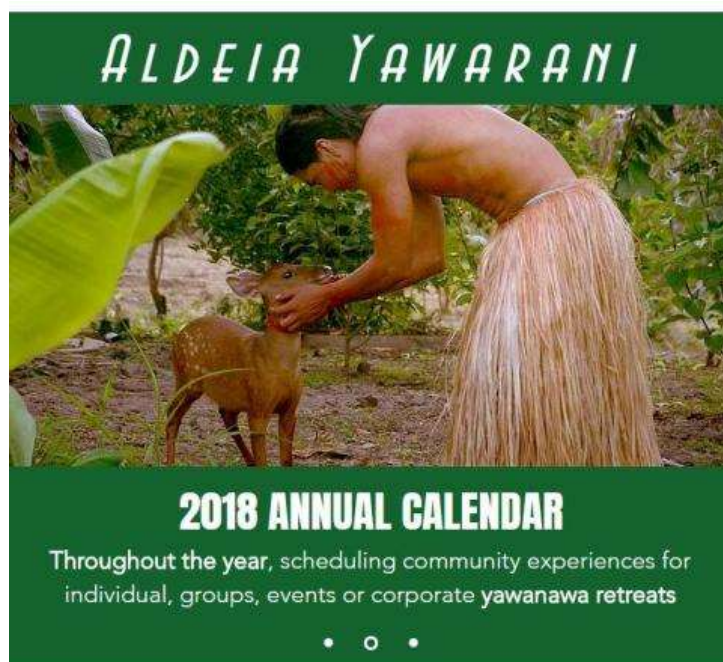


Figura 39 - Divulgação do calendário anual de viagens no site do Grupo de Viagem Brasil

Fonte - Imagem retirada do site da empresa⁵⁸.



Figura 40 - Divulgação das atividades na aldeia no site do Grupo de Viagem Brasil

Fonte - Imagem retirada do site da empresa⁵⁹.

As experiências com retiros e vivências são bastante variadas, mas giram em torno de experiências no cotidiano dos indígenas — seguindo atividades “normais” das aldeias — e vivências xamânicas. A infraestrutura desenvolvida na aldeia Yawarani para receber os turistas

⁵⁸ Disponível em: <https://www.gruposdeviagem.com/retiros-vivencias>. Acesso em: 22 de novembro de 2018.

⁵⁹ Disponível em: <https://www.gruposdeviagem.com/retiros-vivencias>. Acesso em: 22 de novembro de 2018.

creceu exponencialmente na gestão de Shaneihu. Três banheiros secos já foram desenvolvidos. Várias casas foram construídas desde 2017, e três centros de convivência, os *Shuhus*, foram construídos para receber os turistas, além de bangalôs e outras estruturas como arquibancadas, bancos, pias etc. Na minha primeira viagem à aldeia, ainda não havia banheiros secos ou *shuhus*. Entretanto, na aldeia, o investimento em estrutura parecer ser um dos mais relevantes para as lideranças.

Muitas imagens são postadas diariamente nas redes sociais, não apenas pelas agências de turismo, mas também pelos indígenas. Os indígenas informam das aldeias os seguidores urbanos sobre a construção da infraestrutura para o turismo. Da mesma forma são postadas fotos dos eventos e festivais, mensagens dos indígenas sobre o meio ambiente, a vida na floresta e outros temas. A cacique da Yawarani informa os parceiros e seguidores sobre as novas obras que tem realizado na aldeia, demonstrando seu comprometimento com o desenvolvimento local.



Figura 41 - Construção (em andamento) de espaço para cerimônia na aldeia Yawarani postada pelo Cacique nas redes sociais em 2019

Fonte - Imagem retirada do perfil público na rede social Instagram⁶⁰.

⁶⁰ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/B4yQqA0HdSk/>. Acesso em: 13 de novembro de 2019.

Os retiros e vivências exploram o potencial da etnicidade para dar aos turistas a experiência da diferença e daquilo que não se pode ter nas cidades. A possibilidade de retiros nas aldeias e vivências, sejam elas voltadas para o etnoturismo ou turismo xamânico, coloca em exposição os elementos da cultura. Entretanto, é nas visitas às aldeias que os indígenas detêm maior capacidade de controlar as informações que são passadas sobre a cultura e o modo de vida Yawanawá. Os retiros possibilitam um estranhamento por parte dos visitantes e um lugar de vulnerabilidade em relação aos costumes e hábitos dos indígenas. A língua yawanawá é utilizada como *operador de gerenciamento da etnicidade* e possibilita um desvio — uma incompreensão — no acesso dos turistas às informações que são de interesse que permaneçam apenas entre indígenas.

Esses desvios no encadeamento de ações simples como “onde posso pegar um prato”; “devo utilizar talher ou não”; “que horas sairemos para o passeio”; “posso passar um rapé aqui” levam, quase sempre, os turistas a colherem informações com os indígenas com os quais têm mais afinidade ou que pareçam mais disponíveis. Na composição das ações, dessa forma, é acrescentado um *operador de gerenciamento da etnicidade* que posiciona os indígenas como definidores do comportamento dos *nawas*. Esses operadores constituem um conjunto de saberes que não é dado para os *nawas*, mas aprendido na vivência cotidiana da aldeia junto aos indígenas. Por serem deslocamentos da ação dos *nawas* segundo a avaliação dos indígenas para cada ação, eles operam na ação modificando ou mantendo seu sentido original.

Segundo Latour (2016), um determinado curso de ação é sempre composto por uma série de desvios cuja interpretação, posteriormente, define uma defasagem que dá a medida da tradução. Dessa forma, uma tradução é sempre fonte de ambiguidades, porque é dada na medida dos deslocamentos nos objetivos da ação de um ator. Os desvios e as composições nas ações são quase sempre invisíveis e, por isso, muitas vezes esquecidos quando observamos o objetivo da ação concretizado. Latour (2016) considera que apenas de forma retrospectiva é possível avaliar o papel de cada ator na composição de uma determinada ação e reconstruir suas motivações. Entretanto, na composição das ações dos *nawas* na terra indígena existem possibilidades que podem ser conjecturadas, no caso dos indígenas, para o exercício da autonomia e protagonismo dos indígenas na atividade turística.

A ambiguidade gerada nas traduções possibilita aos indígenas uma operação de “condução” ou *gerenciamento* das ações dos *nawas* a partir de operadores que eles dominam mais e melhor que os *nawas* dada a sua compreensão e vivência na cultura. Os elementos da cultura, isto é, as características que forjam a etnicidade Yawanawá, são operadas como recursos na mediação das ações dos *nawas*. As composições das ações dos turistas, especialmente na terra indígena, dependem de saberes que não estão disponíveis a eles nas cidades. Entrar na floresta sozinho não é uma possibilidade. Pescar, caçar ou mesmo tomar uma medicina sem consentimento dos indígenas pode ser perigoso para os *nawas* que desconhecem a região. Mesmo para os guias das agências, a permissão dos indígenas para qualquer atividade dentro da terra indígena é indispensável.

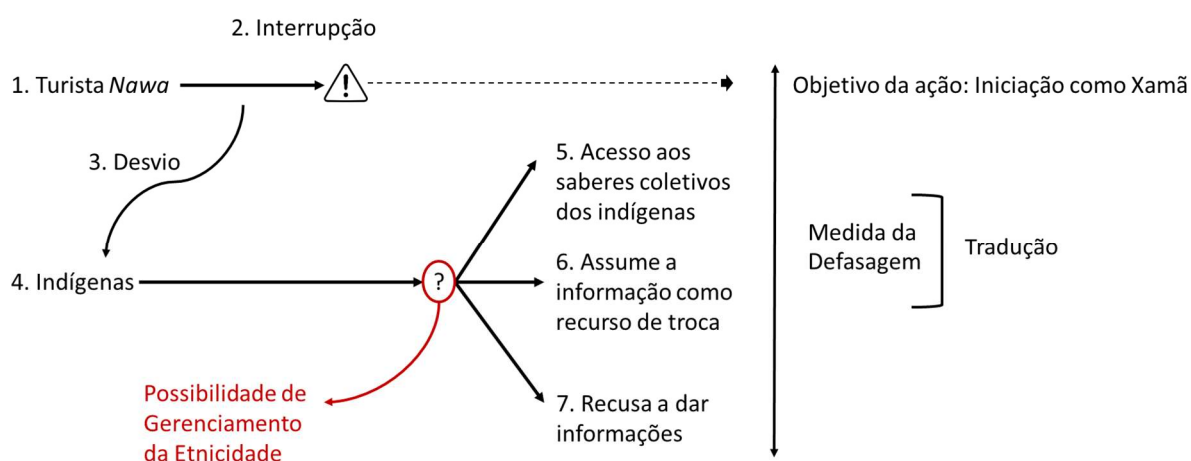


Figura 42 – Esquema de desvio e tradução na composição da ação dos turistas na terra indígena

Fonte – Elaborado pelo autor a partir de Latour (2016).

Essa indefinição dos modos apropriados de agir junto ao outro constitui para os indígenas um hiato entre as ações que possibilita condução, isto é, *gerenciamento*. A possibilidade de gerenciamento, por sua vez, pode ser operada com estratégias variadas. O uso da língua yawanawá é uma delas, da mesma forma que a compreensão, por parte dos indígenas, da língua portuguesa também o é. Não à toa os indígenas se incomodam com os turistas que não falam o português. Entretanto, as *operações de gerenciamento da etnicidade* dependem da posse desses recursos que os indígenas dispõem. Saberes xamânicos, saberes cotidianos, domínio de artes, da produção artesanal e culinária, técnicas que acompanham os indígenas durante séculos etc.

As pinturas corporais, os artesanatos e música indígena cantada na língua nativa são práticas que podem ser operadas como recursos, uma vez que sobre eles repousam interrupções que podem ser gerenciadas pelos indígenas. As operações de gerenciamento podem ser coletivas, quando pensadas e decididas coletivamente em assembleias indígenas, ou individuais sendo possível a qualquer um dos indígenas, e não apenas às lideranças. Por exemplo, no caso de objetivos menos ambiciosos como aprender a cantar os cantos indígenas nas cerimônias ou ter o corpo pintado por uma indígena durante as festas, pode-se contar com um indígena que domine esses saberes e esteja disposto a compartilhá-los, sem que isso dependa de uma autorização de uma liderança da aldeia.

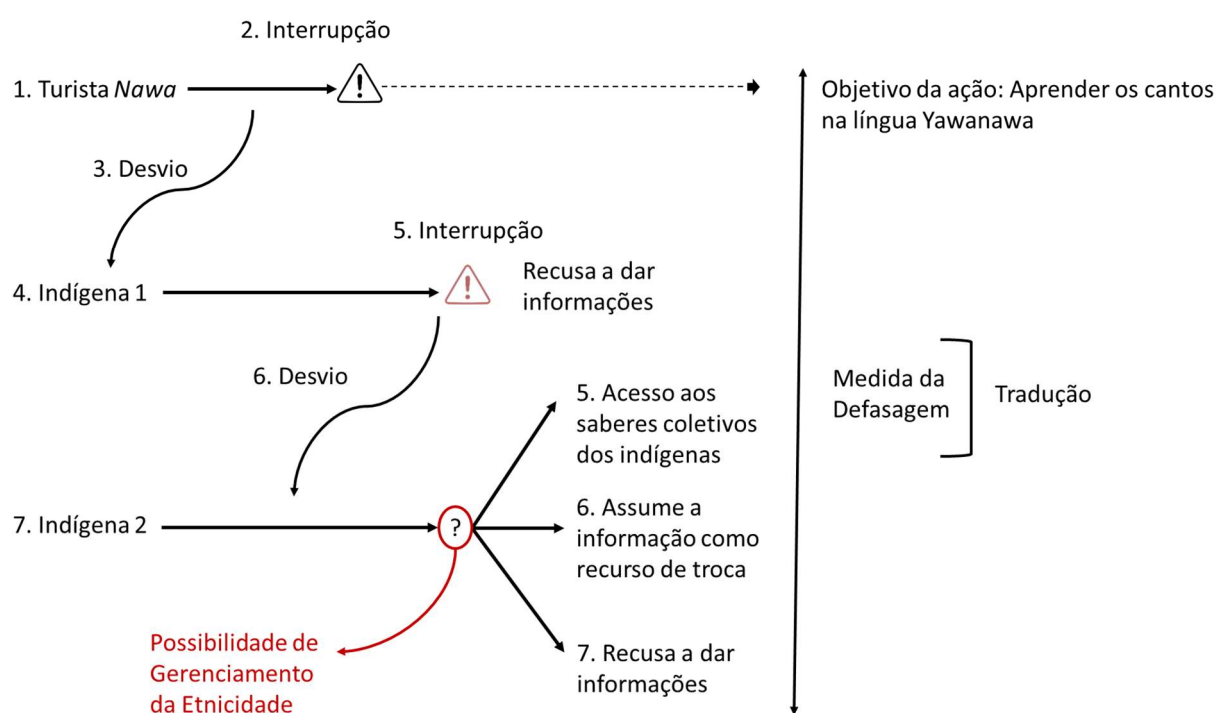


Figura 43 - Esquema de desvio e tradução na composição da ação dos turistas na terra indígena

Fonte - Elaborado pelo autor a partir de Latour (2016).

Alguns elementos da cultura, como a alimentação, são pensados a partir da presença dos turistas. O acesso dos turistas a certas práticas cotidianas dos indígenas é dado na medida em que os turistas *nawas* ganham intimidade e confiança dos indígenas. As comidas podem ser separadas. Alguns indígenas preferem jantar em casa de parentes que não estão recebendo convidados para terem uma alimentação típica do cotidiano da aldeia, enquanto nos centros de

convivência são servidos pratos — cozidos por indígenas ou não — especificamente para os turistas, atendendo a algumas de suas exigências.

Os turistas procuram as terras indígenas por motivos variados. Embora tanto no turismo étnico como no turismo xamânico, os saberes e práticas dos indígenas estejam em exposição e tornem-se recursos que os turistas ora desejam observar, ora desejam conhecer e aprender, independente dos motivos dos turistas para a visita à terra indígena, a dinâmica de produção da diferença garante, em certa medida, aos indígenas aquilo que os *nawas* procuram com a experiência na terra indígena: conhecer (e, suporiam os mais desconfiados, talvez dominar) o universo do outro. A etnicidade como um conjunto de recursos *sob* domínio dos indígenas garante a eles a possibilidade de gerenciar o nível de informações que desejam compartilhar com os *nawas* durante a atividade turística.

No Quadro 7, descrevo em uma lista, nem tanto exaustiva, algumas das práticas e saberes indígenas que são cobiçados pelos *nawas* durante a experiência na terra indígena do Rio Gregório. Cada um dos componentes de determinada prática é potencialmente objetivo de aprendizado dos *nawas* garantindo aos indígenas a possibilidade de gerenciamento.

Como postula Latour (2016) é no momento da pane de um sistema, ou das provas e testes que esse sistema é colocado, que se revelam os embotamentos e esquecimentos de desvios e composições nas ações dos atores. Na atividade turística na terra indígena, esses momentos em que os atores *nawas* se veem estranhos às práticas e ao modo de existência indígena no geral são constantes e facilitam a visualização da composição do social na junção dos mundos indígenas e *nawas*.

Entretanto, apenas nos momentos em que esses estranhamentos acontecem é que os indígenas têm a possibilidade de controlar as informações sobre as práticas e saberes. Na atividade turística, esses momentos de estranhamentos são constantes, o que favorece a “condução” das ações dos *nawas* por parte dos indígenas. A possibilidade de *gerenciamento da etnicidade* só existe nos momentos em que há instabilidades na composição social, enquanto os turistas ainda não se apropriaram desses saberes e práticas, que é quando existe um hiato entre “o que o turista deseja fazer” e “o que deve ser feito” segundo os indígenas. O domínio dos saberes e práticas dos indígenas pelos *nawas* embota a construção coletiva das ações, porque faz esquecer os

desvios e composições que foram feitos para que a ação chegasse a se concretizar. Eliminam-se, assim, as ambiguidades, e as ações passam a ser tomadas como dado estável.

Quadro 7 - Saberes e práticas indígenas cobiçadas pelos turistas

Recursos	Componente 1	Componente 2	Componente 3	Componente 4	Componente 5	Componente 6
Conhecimentos xamânicos	Domínio dos rezos	Cantos ritualísticos	Conhecimento sobre as "medicinas da floresta" e plantas medicinais	Conhecimento dos procedimentos de feitiço das medicações	Conhecimento da alimentação utilizada nas dietas	Conhecimento do procedimento específico para iniciação em cada graduação como xamã (coração da jiboia, saliva da jiboia, ingestão do <i>muka</i> etc)
Cantos indígenas	Conhecimento das palavras na língua yawanawá	Conhecimento do significado das letras na língua yawanawá	Ritmos tocados no violão e percussão pelos indígenas	Uso dos cantos e músicas em cada momento dos rituais		
Pinturas corporais (kenes)	Conhecimento sobre a produção das tintas com urucum e jenipapo	Conhecimento das formas da jiboia e outros animais sagrados utilizados na pintura	Domínio da técnica da pintura no corpo			
Artesanato	Penas utilizadas na produção de cada tipo de cocar	Formas animais utilizadas na produção de pulseiras, colares e brinco	Instrumentos utilizados para a produção de colares, brincos e pulseiras	Conhecimento sobre a madeira adequada para a produção das armas – arcos, flechas e lanças	Conhecimento das formas de cada arma	
Culinária indígena	Uso diferenciado das frutas - como a banana verde - na produção das refeições	Formas de assar o peixe	Formas de cozer as carnes de caça para extrair o sabor	Quais as plantas podem ser utilizadas na alimentação	Formas de tempero e manipulação de alimentos específicos da dieta indígena	
Domínio da língua yawanawá	Significado das palavras	Gramática e formação das frases na língua	Termos utilizados com maior frequência	Pronúncia de determinados termos	Informalidade no uso da língua	
Conhecimentos de caça	Lugares onde encontrar as caças	Quais os animais mais cobiçados pelos indígenas	Quais os animais utilizados em rituais e onde encontrá-los	Quais armas devem ser utilizadas na caça e como utilizá-las		
Conhecimentos de pesca	Raízes utilizadas para pesca coletiva	Anzóis e arpão para pescar o jáú	Lugares em que os peixes são mais facilmente encontrados			

Conhecimentos das histórias dos indígenas	Utilização das histórias no ensino das crianças	Utilização das histórias no ensino das dietas alimentares	Horários em que podem ser contadas as histórias			
---	---	---	---	--	--	--

Fonte - Elaborado pelo autor.

A etnicidade, entretanto, não é estável. Uma vez que os sinais diacríticos da cultura são resgatados, inventados e/ou modificados pelos indígenas, a tensão entre tradição e invenção da cultura mantém vivos os processos de produção de novas práticas e saberes, que tornam as composições sociais entre *nawas* e indígenas instáveis novamente.

No momento em que os turistas passam a parceiros ou aprendizes dos indígenas de longa data, incluindo, por exemplo, as iniciações xamânicas, alguns desses saberes são apropriados e uma condição de estabilidade é gerada. A estabilidade na composição do social — formação de caixas pretas para Latour — faz com que as composições e desvios sejam novamente esquecidos, uma vez que as relações se acomodam e voltam a “funcionar” normalmente — sem estranhamentos e, portanto, sem possibilidade de gerenciamento dos usos que serão feitos daqueles saberes.

Essa relação se dá tanto para as práticas e saberes dos indígenas que são conhecimentos da cultura e, portanto, sociais; quanto para objetos que, em uma visão idealista (LATOURE, 2016), podem parecer fáceis de serem dominados ou apreendidos pelos *nawas*. Os procedimentos de feitio das medicinas, os procedimentos de produção dos arpões e das armas, a colheita e pilhagem das raízes que são usadas nas pescas coletivas são saberes que envolvem instrumentos e uma dimensão da técnica do uso de “objetos” (madeira, plantas, ferro etc.). O caráter sociotécnico dos objetos é melhor percebido quando há panes no funcionamento de algum deles.

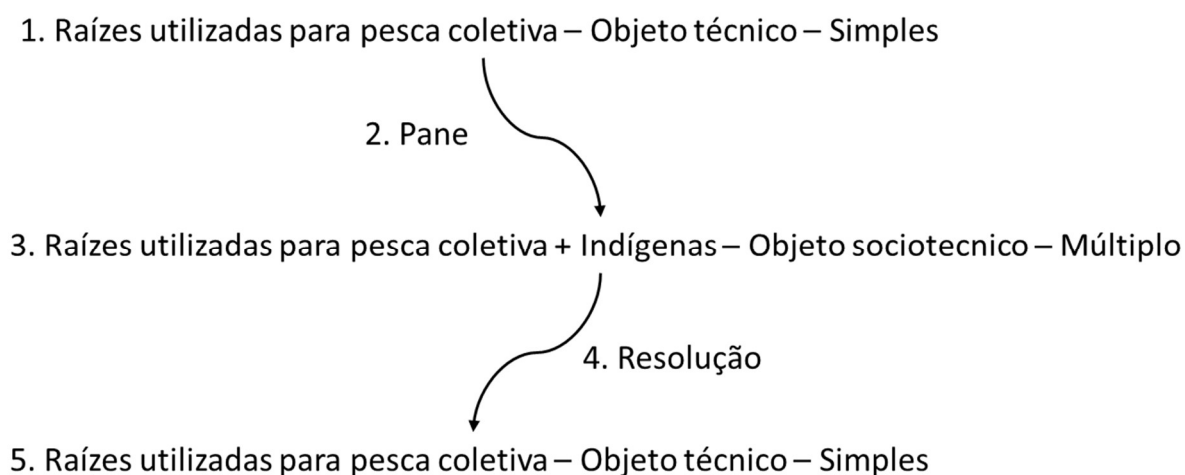


Figura 44 - Esquema de desvio e tradução na composição dos objetos sociotécnicos

Fonte - Autoria própria. Adaptado de Latour (2016).

As vinculações entre os objetos utilizados nas práticas dos indígenas com os saberes dos indígenas são, à primeira vista, separáveis. Entretanto, nos momentos em que as práticas não saem como o esperado — isto é, os momentos de pane —, percebe-se a composição sociotécnica dos objetos. A presença dos indígenas mantém as práticas funcionando de maneira estável. As instabilidades surgem e são resolvidas, o que dá a impressão de não haver componentes sociotécnicos nas práticas.

Quando os *nawas* apreendem onde colher as raízes e como usar o pilão para produzir a substância que é jogada no rio no momento da pesca coletiva, a substância passa a ser encarada como um produto técnico. Uma raiz, sem vida, um instrumento para uma finalidade. Aprender as técnicas e separá-las da sua importância cosmológica para os indígenas cumpre um papel duplamente desumanizador: no sentido latouriano, retira do objeto sua dimensão sociotécnica e híbrida que vincula o objeto ao saber humano pelo qual ele é produzido e com o qual é utilizado; no sentido ontológico discutido por Grosfoguel (2016), essa ação também assimila e incorpora a dimensão ontológica do objeto à lógica ocidental em que os objetos e artefatos perdem o sentido tradicionalmente atribuído pelos povos indígenas e são extraídos de sua importância ontológica para aquele povo.

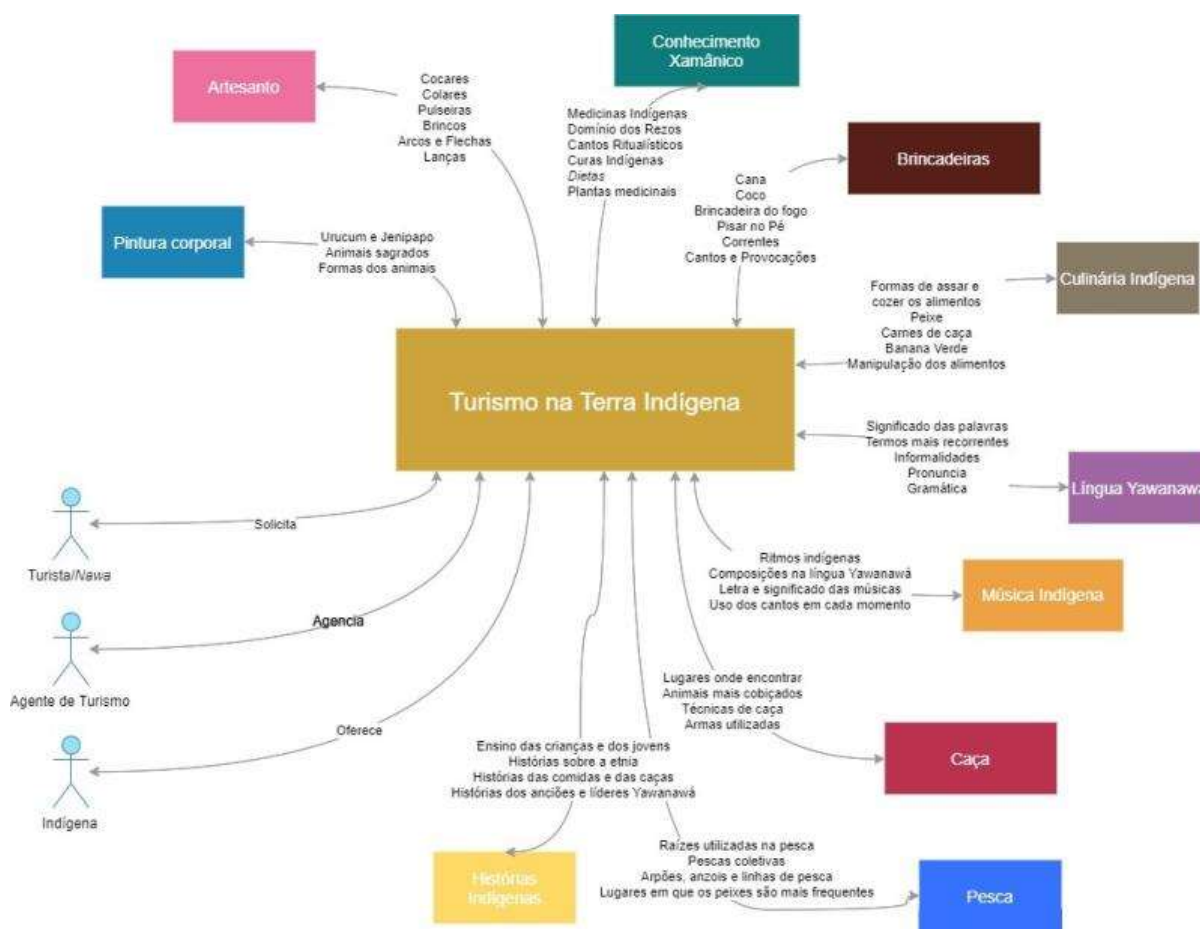


Figura 45 - Esquema de acesso às práticas e saberes indígenas pelos turistas

Fonte – Elaborado pelo autor.

Festivais na terra indígena

Não apenas os retiros e vivências têm angariado visitantes para as aldeias. Os festivais indígenas, nos quais os Yawanawá foram pioneiros e criaram um “modelo” que tem sido incorporado por várias etnias, abriram as portas da Terra Indígena do Rio Gregório para a atividade turística e tem, nos momentos em que acontecem os festivais, a maior expressividade em termos de turistas que adentram a TI. Além do festival Yawa (ou Festival Yawanawá), mundialmente conhecido, o Festival Mariri acontece todos os anos na aldeia Mutum. A movimentação de turista em torno dos festivais é grande. Os cartazes e as artes virtuais de divulgação são distribuídos amplamente nas redes sociais dos indígenas, dos parceiros dos indígenas e pelas agências tanto nas redes sociais quanto em sítios virtuais próprios.

A prática de fazer grandes festivais para convidar a comunidade, parentes de outras etnias da região e não indígenas foi retomada pelos indígenas em 2002. A primeira experiência celebrou

a libertação dos missionários e dos patrões se inserindo no processo de “resgate da cultura”. Uma iniciativa que se tornou referência para outras etnias. A primeira edição da celebração foi mais “interna” para os indígenas, celebrando especialmente o orgulho de serem indígenas e de suas terras. Nas edições seguintes, o Festival Yawa, também conhecido posteriormente como Festival Yawanawá, tomou proporções maiores, sendo aberto a visitantes *nawas* (OLIVEIRA, 2018).

Os festivais, para os Yawanawá, têm um caráter tanto lúdico, em termos de ser uma festa para diversão e não uma festa sagrada ou secreta, quanto um caráter educativo que convoca os indígenas mais novos a se inteirarem das práticas dos mais antigos. Esse segundo elemento, educativo, do *mariri* também é evocado a partir da relação de valorização da cultura indígena pelos *nawas*. As festas são momentos de grande alegria para os Yawanawá e fazem os indígenas produzirem seus corpos para as danças e para os rituais. Também toda espécie de produção artesanal, desde elementos como cocares e adornos para os corpos quanto de comidas e bebidas específicas, como a *caíçuma de mandioca* e o *uni*, é confeccionada nesses momentos. Esse sistema de produção/resgate da cultura se retroalimenta ainda mais a partir da abertura dos festivais para os *nawas*.

Além das atividades tradicionais como as danças, brincadeiras e os rituais do Uni e do Humê (rapê) com os pajés Yawanawá, são também parte da programação as comidas da culinária tradicional Yawanawá, a exposição de artesanatos e as pinturas corporais com os *kenês* Yawanawás (O FESTIVAL YAWA, 2016). Também se cede espaço para que os outros povos apresentem suas músicas e danças.

Há uma variedade de brincadeiras nos festivais intragrupais, como a de cana, do côco, a de mamão e a brincadeira de fogo (*pênêika*), que, em geral, servem para que os homens e mulheres se provoquem na língua enquanto cantam. Particularmente, pude presenciar algumas delas durante o aniversário de Shaneihu, como a da cana e a brincadeira do côco. As brincadeiras envolvem uma faixa de perigo mais ou menos controlado, as provocações envolvem alguns “xingamentos” na língua que são respondidos pelas mulheres com pequenas “agressões” que podem ir de um simples belisco até um golpe considerável, mas sempre buscando o humor (NAVIEIRA, 1999).

Na brincadeira do côco e da cana, por exemplo, as mulheres precisam tomar dos homens a posse do côco e da cana. Para isso, elas empurram, batem com os punhos abertos ou cerrados nas costas dos homens, apertam seus genitais, golpeiam o pescoço e seguram suas calças entre outras coisas. Também durante os cantos em que homens e mulheres se colocam de frente, proferem “xingamentos” na língua e têm que pisar no pé do adversário/prestendente à frente, as mulheres podem se soltar da corrente para bater nos homens e beliscar partes do corpo, voltando para a corrente depois.

As brincadeiras, em geral, têm conotação sexual, homens provocam as mulheres e vice-versa. Os cantos são provocativos e em geral debocham das mulheres e de suas genitálias. As mulheres respondem cantando provações para os homens e debochando deles. O ritmo das brincadeiras é intenso. *Nawas* e indígenas se misturam na diversão. Muitos saem machucados e passam o resto do dia com dores, se lamentando pelos golpes levados. Como alguns indígenas comentaram após a brincadeira, muitos casais são formados nesses momentos em que a interação varia entre a sexualidade e a diversão. As mulheres e os homens se tocam já com o intuito de saberem se os parceiros de brincadeira são interessantes para a relação sexual. À noite, contam os indígenas, aqueles que gostaram dos parceiros ou parceiras os procuram nas redes para a relação sexual. As brincadeiras, assim como os rituais, ocupam lugar central na dinâmica dos festivais. O homem que consegue segurar a cana ou passar o côco sem que as mulheres consigam derrubá-lo é considerado mais viril. Dependendo da quantidade de mulheres que se juntarem para derrubá-lo, ele passa a ser visto como um homem que pode ter mais de uma mulher sem problemas. A jocosidade nas brincadeiras se dá principalmente entre cunhados e primos sendo que pais, irmãos, sogros e pessoas com as quais se mantêm vínculo de forte respeito não participam entre si. As crianças também participam das brincadeiras.

Já os rituais seguem o mesmo modelo daqueles que são feitos nos retiros, embora nos rituais a presença de muitas pessoas faça com que as lideranças e os indígenas se produzam mais para as cerimônias. Os cantos seguem por toda a noite. Os turistas podem participar de rituais em praticamente todos os dias dos festivais. O *uni*, quando não foi adquirido nas cidades ou produzido com antecedência, passa a ser produzido à tarde durante os festivais.

Os festivais têm despertado interesse cada vez maior dos turistas que almejam ir às aldeias. É comum que os indígenas sempre divulguem os festivais nas cerimônias que oferecem nas

idades. Também são vários os vídeos postados por parceiros dos indígenas nas redes sociais e no sítio do Youtube para divulgar os eventos (Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=u5hSBo24e84>. Acesso em: 23 de novembro de 2019).



ONCE IN A LIFE TIME: MARIRI

Figura 46 - Foto de divulgação Festival Mariri no Facebook

Fonte - Imagem retirada do perfil público na rede social Facebook⁶¹.

A arte virtual publicada na rede social segue com a descrição do Festival em inglês,

Mariri Festival

⁶¹ Disponível em:

<https://www.facebook.com/vivacre/photos/gm.197985764325488/672983936366733/?type=3&theater>. Acesso em: 13 de novembro de 2018.

In the Amazon in State of Acre, more specifically in Indigenous Land of Rio Gregório, it is located the Mutum Village, the Yawanawás Indigenous Village. Come and celebrate the Mariri form 27 to 31 July.

During the Festival are held many activities such as: dances of mariri, round of old songs, stories of the old days, many games about our tradition, body painting with the Kenes Yawanawás.

(...)

[#Yawanawá #Festivals #Ayawaska #Acre](#) (Disponível em:

<https://www.facebook.com/vivacre/photos/gm.197985764325488/672983936366733/?type=3&theater>. Acesso em: 13 de novembro de 2018)

As agências turísticas anunciam o evento com detalhes da programação. São apresentados pacotes que incluem o valor do transporte de Rio Branco ou Cruzeiro do Sul para o vilarejo São Vicente, o valor do transporte fluvial de São Vicente para as aldeias e a estadia na terra indígena junto com o valor destinado aos indígenas pela participação na festa. Os valores, muitas vezes, também são negociados diretamente com as famílias dos indígenas, o que acaba sendo mais barato para o turista que já conhece as lideranças. Em uma entrevista com uma participante do festival Mariri, ela relatou que havia pagado um valor maior que outras pessoas com quem havia conversado durante o festival. O motivo que ela alegou foi, justamente, o desconhecimento de pessoas da aldeia que pudessem fazer um preço mais acessível, uma vez que ela foi à terra indígena com o aporte de um grupo que agenciou toda a viagem.

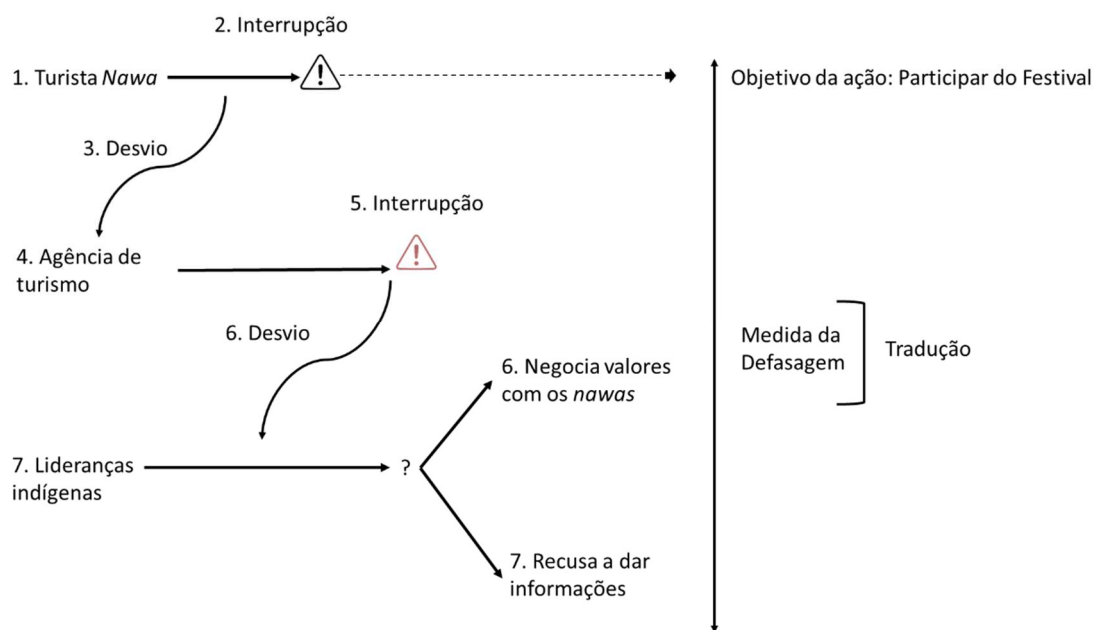


Figura 47 - Esquema de desvio e tradução na composição da ação dos turistas que almejam chegar aos festivais

Fonte – Elaborado pelo autor a partir de Latour (2016).

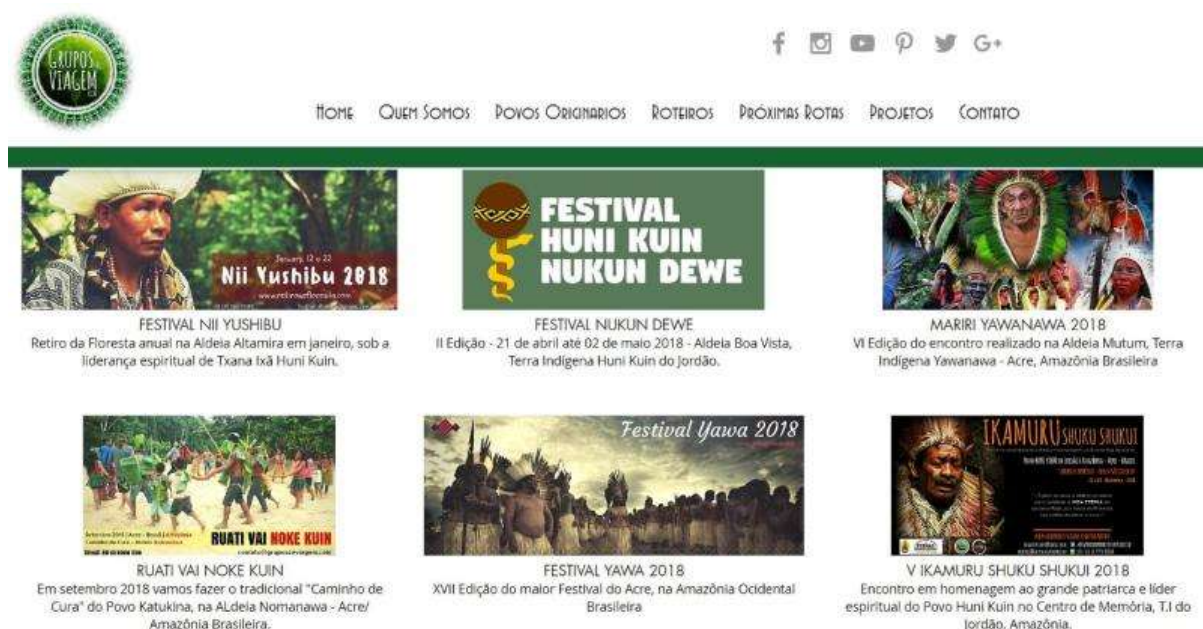


Figura 48 - Divulgação dos Festivais Indígenas no site do Grupo de Viagem Brasil

Fonte - Imagem retirada do perfil público na rede social Facebook⁶².

Não apenas os Yawanawá têm parcerias com as agências. Os festivais têm sido o principal atrativo turístico oferecido pelos indígenas desde a abertura das terras indígenas do Acre para o turismo. Também são as atividades que mais demandam recursos dos Yawanawá em termos de barcos e combustível para traslado entre aldeia e o vilarejo São Vicente, carnes de caça, pesca e comida para os hóspedes e, em especial, disposição dos indígenas para o trabalho coletivo, o que é imprescindível a cada novo Festival. O Festival Yawa 2018, embora estivesse anunciado no site do Grupo Viagem Brasil (Figura 31), não se realizou.

Não pude presenciar nem o Festival Mariri, nem o Festival Yawa (que era meu objetivo inicial) nos períodos em que estive na aldeia. Os dados de que disponho foram construídos a partir de relatos dos indígenas, dos participantes dos festivais que pude entrevistar e da contribuição de outras etnografias já realizadas sobre as festas e festivais dos indígenas (NAVIEIRA, 1999;

⁶² Disponível em: <https://www.gruposdeviagem.com/festivais>. Acesso em: 23 de novembro de 2018.

OLIVEIRA, 2012; 2018). Os festivais sempre foram foco de discussões com os turistas e com os organizadores dos roteiros durante minha estadia na aldeia. Vez ou outra, os indígenas abordam os turistas perguntando se “já participaram” ou “se vão participar do festival nesse ano”. A alusão às festas é sempre feita com orgulho pelos indígenas e com alegria pelos que já participaram.

São os festivais que mobilizam maior quantidade de pessoas para o trabalho coletivo nas aldeias, embora haja rumores de que não estão trazendo os recursos financeiros esperados pelas lideranças, e, por isso, o Festival Yawa de 2018 não foi realizado. As brincadeiras e, principalmente, os rituais com Uni e Rapé são o mote principal dos festivais que abarcam os sentidos de espiritualidade e ancestralidade como seu principal argumento para visitaçã dos não indígenas.

Conforme afirma Oliveira (2012), o circuito entre aldeia e cidade que compõe a rede *yawanawa* articula quatro grandes grupos: i) uma linha de trabalho do Santo Daime vinculada ao chamado Padrinho Sebastião, cuja abordagem sinaliza para uma maior abertura em relação a práticas externas à religião; ii) movimentos considerados neoxamânicos pela Antropologia, inspirados principalmente em culturas indígenas norte-americanas; iii) os próprios indígenas enquanto grupos ou sujeitos que habitam as TIs brasileiras, em especial no Acre; e iv) os neoayahuasqueiros que se constituem como grupo a partir do uso da bebida ayahuasca em contexto citadinos e fora do contexto religioso tradicional em que a bebida é tomada. Esses grupos, articulados e postos em diálogo nos festivais são, em geral, os mesmos em que circulam os indígenas durante as viagens a cidade e para os quais os indígenas solicitam hospedagem durante as turnês ou comitivas de rituais.

Os festivais também cumprem uma função pedagógica ressaltada por Nani em nossas conversas. Enquanto um sinal diacrítico da cultura yawanawá, os festivais são um momento em que os mais velhos ensinam aos mais novos a importância da tradição por meio das brincadeiras e dos rituais. Os sinais da indianidade Yawanawá como os cocares, saias de palha, corpos pintados de urucum e jenipapo, jogos, cantigas e brincadeiras são exaltados e colocados em prática nos festivais. Por isso os festivais retêm uma força significativa para a retomada das tradições e o ensino dos mais novos, enquanto um epítome da cultura yawanawá.

O Festival Yawa é ressaltado como uma experiência pioneira, bem-sucedida e madura especialmente em termos de organização. A rede entre indígenas, daimistas, neoxamânicos e neoayahusaqueiros é mobilizada nos momentos de organização dos trabalhos e é por meio dela que os festivais se tornam possíveis (OLIVEIRA, 2012).



Figura 49 - Site do Festival Yawanawá em Outubro de 2018

Fonte - Imagem retirada do site do evento⁶³.

A festa que talvez mais se aproxime do modelo desenvolvido nos festivais é a comemoração de aniversário do cacique Shaneihu na aldeia Yawarani, da qual eu pude participar. Assim como os festivais, a festa de Shaneihu também é amplamente divulgada nas redes sociais para os seguidores dos indígenas e nos grupos em aplicativos. À medida que o evento vem sendo conhecido desde sua primeira edição em 2017, o número de visitantes na aldeia na data do evento praticamente quadruplica durante o evento, de setenta para mais de trezentas pessoas na comunidade. Entre os convidados estão as famílias de outras aldeias, os indígenas de outras etnias e os *nawas* que Shaneihu conhece ao longo de suas viagens e com os quais mantém contato durante o período em que acessa as redes sociais.

Muitas parcerias são traçadas nesses eventos. Em 2018 Shaneihu chegou a gravar um vídeo em realidade virtual 180° disponível no Youtube em (Disponível em:

⁶³ Disponível em: <http://Yawanawá.org/>. Acesso em: 13 de novembro de 2018.

<https://www.youtube.com/watch?v=FU6OwSjod3o>. Acesso em 23 de novembro de 2018). O vídeo feito em parceria com *nawas* que foram acolhidos por Shaneihu enquanto voltavam de outras aldeias foi apoiado pelo Google, pela Adventure Film Festival e pelo canal Outside TV. Na descrição do vídeo no sítio do Youtube, a Outside TV sugere que os indígenas foram ensinados a utilizarem todos os equipamentos e que o vídeo teria sido criado pelos próprios indígenas como forma de registrar e preservar a cultura.

Throughout the creation of this piece, we hosted workshops in Yawarani to teach indigenous creators all stages of the VR and film production process, including the screenwriting, camera operation, scene design, post production and editing. The end result is a virtual reality film made by indigenous creators to preserve and share their culture (Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=FU6OwSjod3o>. Acesso em 23 de novembro de 2018).

Tais oportunidades transformam os festivais e a festa de Shaneihu em oportunidades de “divulgação da cultura” na formação de parcerias que geralmente provêm tecnologia e *expertise* para o desenvolvimento de projetos. Da mesma forma foram construídos banheiros secos, feitos em um projeto com um especialista em permacultura convidado por Shaneihu para festa.

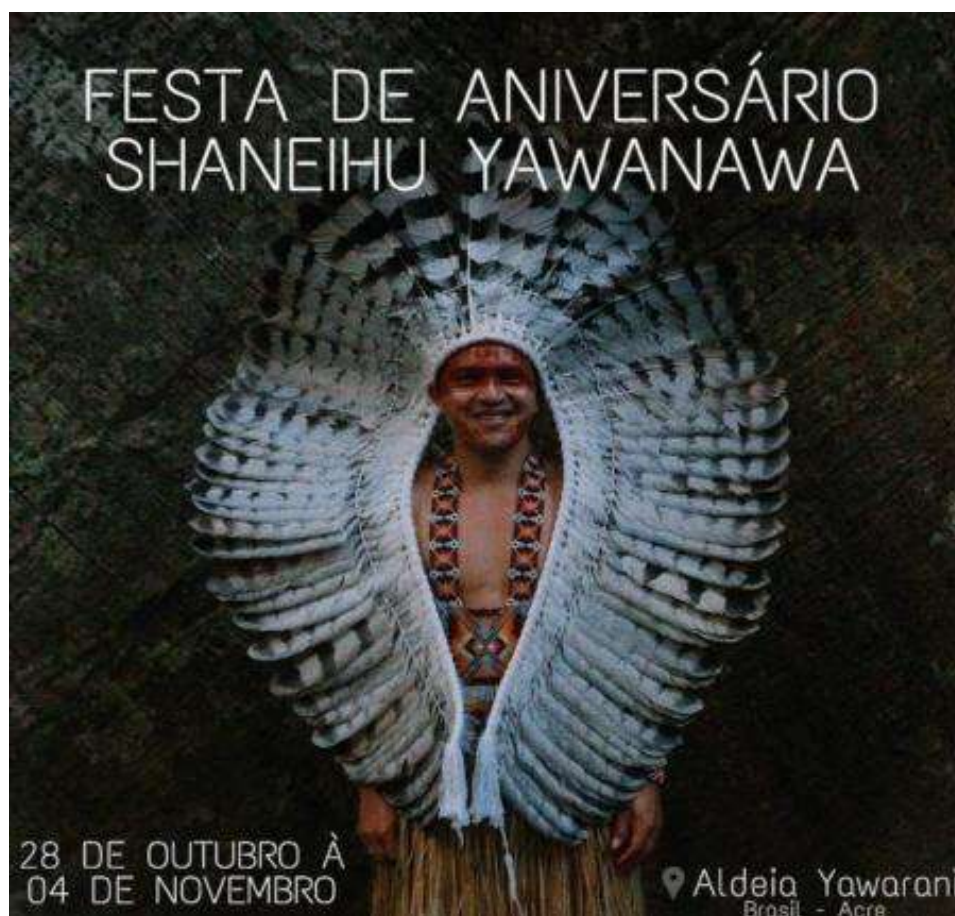


Figura 50 - Divulgação da Festa de Aniversário de Shaneihu em Outubro de 2019

Fonte - Imagem retirada do perfil público na rede social Instagram⁶⁴.

⁶⁴ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/B1UC5UfnkxH/>. Acesso em: 21 de novembro de 2019.

CAPÍTULO 5 – FESTA DE ANIVERSÁRIO DO MACILVO SHANEIHU – CONSTRUINDO A ALDEIA YAWARANI

Neste capítulo, incluo relatos detalhados e considerações sobre a minha segunda viagem à aldeia Yawarani na Terra Indígena do Rio Gregório. Em novembro de 2018, estive em viagem para a Terra Indígena por motivo da festa de aniversário do Macilvo Shaneihu Yawanawá, meu contato na Terra Indígena e liderança na aldeia Yawarani. Shaneihu é um ator crucial no meu contato com os Yawanawá. No motivo da minha ida à TI nessa oportunidade, minha intenção era frequentar o Festival Yawanawá já marcado para os dias 25 a 31 de outubro de 2018. Entretanto, ao chegar ao Acre, no vilarejo de São Vicente, tive a notícia de que não haveria mais Festival Yawanawá neste ano.

O primeiro motivo me foi relatado por uma irmã do Shaneihu ainda em São Vicente. Segundo ela, o Festival não seria mais realizado por causa da falta de estrutura para receber os turistas. Ainda segundo ela, o cacique Biraci Brasil estaria construindo uma estrutura adequada na aldeia sagrada para receber os convidados do Festival nos próximos anos. Isso foi uma surpresa pra mim, que ainda esperava conhecer o Festival durante minha estadia em outubro. Um segundo motivo para a não realização do Festival me foi dado por um *nawa*, Tito⁶⁵, um *chef* de cozinha que atualmente mora no Acre para se dedicar à culinária acreana e indígena em geral. Eu o conheci em São Vicente, durante minha espera do barco para a aldeia. Ele relatou que já estivera em festivais na terra indígena e também acompanha as chamadas “vivências” que os gringos fazem nas aldeias quando solicitado por algum dos organizadores indígenas. Segundo ele, o festival não ocorreria este ano porque havia dado prejuízo no ano anterior devido aos gastos do cacique com barqueiros (para buscar os gringos em São Vicente são utilizados barcos e barqueiros que cobram em torno de duzentos a trezentos reais o dia de serviço) além do combustível, que gira em torno de cinquenta litros de gasolina em cada viagem. Além disso, há custos com comida e trabalho dos indígenas quando faltam recursos nas aldeias para receber os turistas. Toda a família Yawanawá é movimentada para recebê-los, muitas vezes a contragosto de alguns, que preferiam a normalidade das atividades da aldeia.

⁶⁵ Nome fictício.

Não tendo a oportunidade de frequentar meu primeiro festival, tratei de mudar o foco da imersão para as atividades que aconteceriam na aldeia Yawarani, onde Shaneihu realizaria sua festa de aniversário. Shaneihu já havia comentado comigo sobre a festa na ocasião da minha estadia anterior. Ele havia dito que, no ano anterior, havia realizado o evento, que contou com mais de quatrocentas pessoas durante três dias de festa. Apesar de não ser uma festa propriamente para turistas, neste ano o aniversário de Shaneihu contaria com Tito como *chef* de cozinha e com a recepção de vários turistas de diversas nacionalidades, incluindo a mim, que neste momento já me preparava para uma mudança de planos.

Foram três longos dias de viagem até a aldeia Yawarani, contando com ônibus e barco que quebraram durante as rotas. Logo na saída do vilarejo São Vicente, Shinan, o irmão de Shaneihu, que fora nos buscar, parou numa casa de uma família ribeirinha às margens do rio Gregório para consertar o barco que havia quebrado. Ficamos na casa de Antônio Araújo, que vive sozinho com sua esposa e filhos às margens do rio. Após algumas horas de espera, consertado o barco, voltamos ao rio para viagem. Shinan passou mal assim que entramos no barco para zarpar. Ele estava mascarando coca, uma prática incomum entre os Yawanawá até pouco tempo atrás, mas que agora parece ter adentrado as aldeias por meio das conexões dos Yawanawá com povos Chipibo do Peru e outros povos da América Latina. O rapaz entrou em uma espécie de ataque convulsivo que demorou quase trinta minutos para cessar. Retiramos a coca da boca dele enquanto rezávamos para que ele voltasse a respirar. O episódio repentino deixou a todos muito assustados, já que estávamos a beira do Rio Gregório, Shinan era nosso único guia dentro da floresta e a previsão era de muita chuva até a nossa chegada na aldeia Yawarani. Esperamos até que ele pudesse voltar a si, respirar e beber água para voltar à consciência, o que levou de dez a vinte minutos. Após esse episódio, seguimos viagem com Shinan ainda meio grogue da convulsão.

Com muita chuva e com o dia já chegando às 18 horas, Shinan optou por parar na casa de um parente Yawanawá na aldeia Amparo, a fim de esperarmos até o próximo dia para seguirmos viagem. Fiquei na casa de Seu João, um ancião indígena que me reconheceu da minha última ida à aldeia e me ofereceu estadia durante a noite chuvosa do dia da chegada. Trocamos as roupas encharcadas de chuva e repousamos para seguir viagem no dia 24 de outubro, pela manhã.

Chegando à aldeia no dia seguinte, fomos bem recepcionados pela família de Nani e Fátima. Já de início notei as grandes mudanças realizadas na aldeia de janeiro para outubro. Um *Shuhu* foi construído para receber os convidados na entrada da aldeia. O *Shuhu* é uma espécie de centro comunitário, o “coração da aldeia” como costumam se referir a ele, utilizado pelos Yawanawá para convívio comum entre as famílias e visitantes. Além disso, vários tinham mudado de casa. Nani havia mudado para uma nova casa, deixando a anterior. Da mesma forma, Samanda e Selma, filhas de Nani e Fátima, também já haviam se mudado. Como a aldeia está em construção, há muita movimentação no sentido de construir novas casas e espaços para os visitantes.

A liderança de Shaneihu

Já na chegada, Shaneihu nos abordou para uma conversa sobre nossas intenções de estadia na aldeia. Os Yawanawá são cerimoniais em relação aos convidados. Uma conversa inicial sobre os motivos da visita, os interesses na terra indígena, as possíveis contribuições que o viajante pode oferecer são de costume quando se chega à aldeia. Na ocasião desta viagem me dispus a contribuir em tudo que pudesse no trabalho da aldeia para que pudesse me inteirar das atividades e ser útil também ao trabalho coletivo.

Shaneihu comentou sobre a sua história e como havia sido difícil sua caminhada até a posição de liderança que agora ocupa na aldeia Yawarani. Formado em Administração em Rio Branco, ele deixou a família e a aldeia cedo para viver na cidade e buscar uma educação formal de ensino superior. As condições de ida à aldeia na época eram difíceis. Levava-se em torno de seis dias de barco, quando não estava chovendo, o que não é incomum no Acre. Além disso, a estrada de terra até Tarauacá, em torno de cem quilômetros, muitas vezes foi percorrida pelos indígenas a pé. Shaneihu se orgulha de ter conseguido cumprir sua formação e agora pretende ficar na aldeia para resto da vida.

A conquista da liderança é algo que muitos indígenas mais novos almejam. Entretanto, as qualidades da articulação política, administração dos recursos, distribuição das atividades e responsabilidade geral pelo que acontece na aldeia são aspectos que nem todos se prontificam a assumir. A liderança ainda tem como agravante de sua condição ser uma espécie de cargo vitalício em que o líder não pode abdicar das suas atividades sem julgamentos morais por parte

dos indígenas. O líder que assume a posição de liderança na aldeia está fadado a exercer a função durante toda a sua vida, o que gera ansiedade por parte dos aspirantes ao cargo.

Durante o tempo que ficou na cidade, Shaneihu começou a tocar violão e, aos poucos, conseguiu aprender músicas da região, no geral, músicas de bar como forró. Durante um tempo, ele conta, tocou nos bares e para amigos nas festas que fazia em sua casa. Até então, seu desenvolvimento musical veio por meio da música popular. Em determinado momento, porém, Shaneihu conta que despertou para as músicas na língua yawanawá. Foi ele que, pela primeira vez, tocou as músicas Yawanawá no violão. E, quando voltou à aldeia, quis apresentar para o seu pai Biraci Brasil, cacique da TI, e para os anciões Yawanawá, as músicas que havia passado para o violão.

Segundo conta Shaneihu, foi um momento de tensão, porque foi justamente nessa época que o cacique estava mobilizando a aldeia num movimento de retorno às tradições yawanawá, cujo uso do violão não era comum. Foi numa grande assembleia convocada pelo cacique Biraci com os anciões da aldeia Nova Esperança que Shaneihu apresentou pela primeira vez os cantos Yawanawá acompanhados pelo toque do violão. Ele conta que foi um momento de grande comoção e que ninguém esperava que fosse ouvir aquilo. Segundo conta Shaneihu, seu pai e alguns dos mais velhos choraram ao ouvir a beleza das músicas Yawanawá acompanhadas pelo violão. E, a partir daquele dia, o violão e outros instrumentos musicais como o tambor africano djembê foram permitidos nas aldeias da TI.

Atualmente é difícil ver algum jovem, adolescente ou até mesmo as crianças mais novas não se interessarem pelo violão e pelas músicas que têm sido produzidas incessantemente pela juventude Yawanawá. Há um verdadeiro centro de formação musical sendo produzido na aldeia com a participação de quase todos os jovens. Shaneihu assume a liderança e os convoca para tocar. Durante quase todos os dias em que há visita na aldeia, ouvem-se os violões e tambores tocando ao anoitecer. Nos dias de festas e rituais, os tambores rufam a noite toda até às seis horas da manhã quando o sol nasce na floresta.

Os jovens compõem novas músicas constantemente. Teska, um dos irmãos mais novos de Shaneihu, me mostrou várias de suas composições contando as histórias do povo Yawanawá na língua nativa e explicando o que cada uma delas significava em português. As músicas são cantadas para os mais velhos, a fim de serem aprovadas por eles na língua e também para que

se obtenha permissão de contar determinada história. As crianças acompanham os pais e, algumas, desde muito cedo desenvolvem ritmo musical experimentando tocar os tambores.

Durante os rituais, os cantos seguem primeiro sem o acompanhamento do violão, como chamadas espirituais para o momento ritual. Depois acontecem os cantos do *mariri*, um momento de união dos indígenas em roda, em que há cantos relacionados ao ritual com o *uni*. Só após o *mariri* é que os indígenas se voltam para os violões e para os tambores, e seguem assim durante o resto da noite, com os instrumentos passando de um para outro durante o ritual. As músicas têm uma sonoridade melódica e bastante ritmada, sendo algumas mais calmas que evocam certa tranquilidade. Em geral, há uma afinidade entre a sonoridade do violão e as músicas cantadas na língua yawanawá, o que gera nos ouvintes uma sensação de harmonia sonora, mesmo sem entender as letras, como muitas vezes acontece com os mantras indianos. Todos, inclusive os turistas, acabam participando e cantando em coro, ainda que sem conhecer muito bem a língua.

Shaneihu distribui as atividades. Sua presença é forte e bastante respeitada entre os indígenas na aldeia Yawarani. Ele acabara de conseguir finalizar sua dieta do *muka*. A dieta do *muka* é feita durante períodos longos sem comer carnes pesadas, sem doce e sem sexo. Passa-se muito tempo sem ver a família e vive-se isolado na aldeia sagrada em torno de três meses. O tempo da dieta do *muka* varia, embora Shaneihu tenha cumprido o período de um ano indicado pelos mais velhos. Muitas pessoas dizem que Shaneihu voltou “outro” da dieta e que agora se apresenta com muito mais força e liderança. O fato de ele ter cumprido a dieta de um ano com firmeza e seriedade é tomado como exemplo pelos anciões. Em geral, muitos jovens aspiram à dieta do *muka*, mas nem todos conseguem se comprometer. É algo delicado que envolve uma série de compromissos que não podem ser quebrados. Por isso, aqueles que chegam ao fim da dieta são consagrados com respeito também pelos mais novos.

Shaneihu é também uma espécie de empreendedor da aldeia que promove festas e organiza rituais e vivências para os turistas. Sua liderança é reforçada pelos contatos que faz no exterior durante suas viagens e pela sua capacidade de articulação de parceiros. É ele quem define as atividades na aldeia e, muitas vezes, nos centros urbanos, também assume a postura de líder diante dos parceiros. Os organizadores dos eventos respeitam os indígenas e assumem sua presença como uma espécie de favor que é feito pelos “povos da floresta” para os *nawas* que

desejam conhecer as medicinas e as curas indígenas nas cidades. Shaneihu é recebido como cacique nas casas dos *nawas*.

Além disso, Shaneihu se desenvolve cada vez mais como benfeitor da aldeia, oferecendo pagamentos e contraprestações para os indígenas e ribeirinhos que vão à Yawarani para construir casas e espaços de convivência. Shaneihu parece construir incansavelmente. Nesses três anos acompanhando a aldeia Yawarani, pude perceber o crescimento ritmado da aldeia. Sendo o turismo o principal foco das atividades, a construção das casas é uma forma de ampliar a estrutura de recebimento desses turistas.

A capacidade de fala e resolução de conflitos de Shaneihu também é notável. Diante das intempéries e dos desentendimentos entre indígenas e *nawas*, Shaneihu aparece como solucionador de conflitos abrindo assembleias e convocando todos para discussões coletivas. Sua presença de líder é constante. Os meses em que está fora das aldeias são meses em que sai em turnê para arrecadação de fundos para manutenção das atividades dos indígenas. O líder é provedor, nesse sentido, de boa parte da renda da aldeia.

Dietas, conhecimento e poder

Entre os Yawanawá, as lideranças muitas vezes exercem a figura do cacique, como autoridade política e administrativa, e como pajé, enquanto autoridade espiritual. Portanto, muitas lideranças passam pela dieta do *muka* e por outras recomendadas na formação espiritual. Biraci Brasil é um dos mais velhos que já passou pela dieta e, atualmente, após o falecimento do vovô Yawa (como é chamado com carinho entre os Yawanawá) é um dos últimos que tem condições de acompanhar os aspirantes a iniciados durante os períodos de resguardo na aldeia sagrada, sabendo as orações necessárias ao processo iniciático.

A base das dietas Yawanawá está na restrição da ingestão certos alimentos como doces, carnes consideradas “pesadas”, água pura — que precisa ser adicionada de limão para que possa ser ingerida — além dos interditos sexuais — o sexo é proibido durante as *dietas*. A relação entre a produção do corpo amargo e a aquisição de conhecimento xamânico entre os grupos pano foi comentado por Pérez Gil (1999) e Lagrou (1991). Atualmente, existem vários indígenas na aldeia que possuem algum tipo de conhecimento relacionado a curas, rezas e habilidades

diversas adquiridas mediante as iniciações xamânicas dos Yawanawá. A ingestão de substâncias enteógenas⁶⁶, o uso das plantas medicinais e a memorização dos cânticos e rezas relacionadas aos saberes espirituais é uma preocupação cotidiana entre os indígenas. O conhecimento xamânico, e o ser xamã/pajé, tem sido uma das carreiras mais cogitadas da aldeia, bem como a atividade de liderança nas famílias. Os jovens dividem seus interesses entre essas duas carreiras. Dificilmente ouve-se um jovem comentar sobre ambições profissionais no mundo dos brancos; em geral, seu interesse no mundo dos brancos é mais próximo da curiosidade pelo exótico e diferente do que, em si, pelas carreiras profissionais oferecidas nas cidades.

A realização de um resguardo rigoroso e a superação de certas provas permitem a aquisição de conhecimento e de poder. Os Yawanawá dividem muitas dessas práticas com outros grupos *pano*. A transmissão dos conhecimentos espirituais, bem como de outros tipos de conhecimento, deve ser pensada e entendida no contexto de relações interétnicas constantes e fluidas (PÉREZ GIL, 1999).

As histórias de Yawanawá mais antigos tem um papel preponderante na formação dos mais novos. Um dos principais pontos de referência quando se fala de conhecimentos xamânicos entre os Yawanawá é Antonio Luiz, ou Antonio Luiz Velho, considerado pelos Yawanawá como um *homem completo* por ser, ao mesmo tempo, um *sanaihu* (líder) e um *xinaya* (rezador) (PÉREZ GIL, 1999). Lembrado como o líder que estabilizou as relações com os “patrões” seringalistas após os conflitos entre posseiros na região, Antônio Luiz Velho se consagrou como líder a partir da boa relação que criou com os brancos e, conseqüentemente, por se tornar um intermediário do grupo para conseguir bens e recursos não indígenas de grande valor na época. Antonio Luiz tratou de construir alianças e ampliar as trocas com os *nawas*, auxiliando estes como mediador de conflitos entre Yawanawá e *nawas* e no contato com outros indígenas *bravos* da região.

⁶⁶ O termo *enteógeno* foi proposto por Gordon Watson, Albert Hoffman e Carl Ruck para se referir a plantas que alteram a consciência e são utilizadas como meios para a busca de elementos considerados sagrados. *Entheos* significa “inspirado por um deus”, e o sufixo *geno* designa “produção ou geração de algo” no grego antigo (LABATE; DE ROSE; SANTOS, 2008).

Outro Yawanawá de grande renome nos saberes xamânicos foi Vicente Yawarani, avô de Shaneihu e pai de Fátima da aldeia Yawarani (criada, inclusive, em homenagem a este Yawanawá). Pela sua morte recente, em maio de 2018, vovô Yawa como é chamado, comove muitos jovens a refletirem sobre os caminhos que tomam as aldeias e o povo Yawanawá. Homem alegre, brincalhão, carinhoso e trabalhador, como é visto pelos familiares, morou em Nova Esperança, próximo ao cacique Biraci, até o momento de sua morte. Formado como xamã pelo próprio Antonio Luiz Velho, Yawa começou sua iniciação com a ingestão do caldo de tabaco (*tiawënë*) e o aprendizado de um tipo de canto terapêutico chamado *mëka* (PÉREZ GIL, 1999).

Dentre as restrições alimentares que passou estão a não ingestão de carnes de porco, macaco prego, macaco preto, peixe de couro, nambu-galinha e de banana grande. Apenas sendo permitidas comidas leves, como peixes do tipo do pacu e bodó, além da abstinência sexual durante o período de formação do iniciado. Os sonhos e as visões induzidas pelo uso do Uni e de outras plantas relacionadas aos conhecimentos xamânicos são de grande importância para os iniciados. Diz-se que receber objetos significativos durante um sonho de um mestre ou de um antigo *xinaya* já morto significa que o iniciado está sendo legitimado para continuar o processo empreendido. O momento final da iniciação é a “revelação” em que o aprendiz incorpora o conhecimento xamânico de forma que não pode mais esquecê-lo, ainda que quisesse. Quanto mais longo o resguardo, maior será o reconhecimento do iniciado. O *xinaya* é o homem de poder que passou pelas iniciações com sucesso e obteve a revelação. Como costumam dizer os Yawanawá, o *xinaya* é “aquele que tem pensamento”. Vicente Yawarani é referência para os mais jovens nesse sentido, tendo adquirido conhecimento sobre as rezas, o canto *mëka*, a massagem (*sheyua*) e o assopro (*kushu*).

Nani e Shaneihu também passaram pela dieta, mas não é comum entre os Yawanawá ser acompanhado nas dietas por recém-formados. Apesar de Nani ter sido iniciado há anos, ele ficou muito tempo sem exercer a atividade de curandeiro por ter se dedicado a outras atividades como a formação escolar dos indígenas e acompanhamento das atividades do Cacique Biraci, do qual foi considerado braço direito durante muitos anos. Atualmente, Nani ensina os filhos e os mais jovens da aldeia Yawarani, mas não acompanhou nenhuma dieta. Seus ensinamentos são por meio da contação de histórias e de saberes acumulados pelos Yawanawá durante anos. Há, por parte de Nani, uma dedicação profunda à continuidade da cultura e dos saberes

originários, os quais detêm em grande parte por ser também um dos dominantes da língua yawanawá. À parte das *dietas*, Nani é respeitado pelo seu conhecimento e pela sua característica acolhedora, generosa e simpática em relação aos estudantes Yawanawá e também aos brancos que chegam à aldeia.

Nani sempre acolheu bem os *nawas*, tanto que, em Nova Esperança, ao lado do cacique Biraci, Nani era quem recebia boa parte dos *nawas* que vinham do exterior para fazer as *dietas*. Também ao lado de Shaneihu e na aldeia Yawarani, Nani se prontifica a receber os turistas oferecendo histórias e conhecimentos sobre a etnia aos interessados quando solicitado. Nani é afeito ao turismo, assim como Shaneihu, mas é ele quem mais se dispõe a conversar e ensinar os *nawas* os costumes da aldeia. O respeito conquistado por Nani é notável. Os filhos e amigos sempre se referem a ele com carinho e como um grande conhecedor dos saberes xamânicos. Não é comum que os indígenas se autointitulem pajés, ou xamãs, mas, para os mais novos, Nani é quem representa essa figura na aldeia Yawarani devido às suas capacidades curativas. Quando alguém fica doente ou está com problemas durante a ingestão do Uni, é Nani quem é chamado para rezar pelo doente e “soprar” os maus espíritos.

Construção do banheiro seco: necessidade de *nawa*, necessidade de indígena

Durante minha segunda estadia na aldeia Yawarani, pude presenciar a construção de um banheiro seco, encomendado por Shaneihu a um carioca permacultor chamado Guto. Guto do Mato, como é usualmente conhecido entre os coletivos de permacultores, é um *nawa* de mais ou menos quarenta anos que roda o Brasil e, principalmente, as aldeias em um projeto chamado PermaCultura nas Aldeias. Neste projeto, visita aldeias do Brasil com intuito de desenvolver projetos sustentáveis, muitos deles baseados em sua formação no Gaia Education Desenvolvimento de Sustentabilidade, além de sua formação em Engenharia Florestal na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Atualmente Guto vive em Alto Paraíso, no Goiás, e se dedica ao desenvolvimento de obras sustentáveis baseadas na permacultura.

A construção do banheiro seco⁶⁷ se deu com madeiras e folhas de palha retiradas da mata que fica às margens da aldeia. Em geral, as construções de casas e dos *shuhus* da aldeia são feitas em palha e madeira. O banheiro não foi diferente. O interesse expresso de Shaneihu pelo banheiro é pessoal. Segundo ele, é importante que os indígenas se acostumem com hábitos mais saudáveis para evitar os índices de cólera e outras doenças bacterianas que ainda acontecem na aldeia de tempos em tempos. O banheiro evita que os indígenas façam suas necessidades no mato ou nas fossas que, vez ou outra, estão cheias e sujas. A condição sanitária da aldeia também é uma preocupação de Nani que, ao voltar do México, disse que tinha visto muitos lugares em que os banheiros eram mais apropriados que as fossas e que os indígenas podem se acostumar a isso.



Figura 51 - Indígenas e *nawas* carregando madeiras para a construção do banheiro seco

Fonte - Acervo do autor.

⁶⁷ Banheiro seco é um tipo de banheiro produzido por especialistas em permacultura como um sistema alternativo de saneamento. Ele cumpre todas as funções de um sanitário convencional sem a utilização de água, por meio de tecnologias de compostagem, que evita quaisquer patógenos, uma vez que os excrementos podem ser transformados em insumos que podem ser utilizados na fertilização de plantas e em agroflorestas.

Nani e Shaneihu são visionários nesse sentido e propõem que a aldeia deve ser um modelo para as outras, especialmente, no que trata da condição sanitária e do lixo. Para o lixo também há um projeto, o Lixo Zero nas Aldeias, gerenciado por brancos amigos de Shaneihu e Nani para evitar que os indígenas e os visitantes acumulem lixo em lugares inadequados. Há uma disposição para projetos desse tipo por parte das lideranças embora, para os outros indígenas, não seja muito clara a importância de tais obras. Alguns comentaram não saber do que se trata e nem que uso se deve fazer; já outros veem tal projeto como uma obra para os *nawas*.



Figura 52 - Mutirão para a construção do banheiro seco

Fonte - Acervo do autor.

A obra intercultural, por assim dizer, também tem um interesse voltado para os brancos que visitam a aldeia. No discurso da agente de turismo que estava na aldeia nessa ocasião, o banheiro é um avanço, uma evolução que possibilitará à aldeia receber os turistas com melhores condições e com maior aceitação por parte dos *nawas*. A condição sanitária é tópico importante para os agentes e parceiros que trabalham com turismo nas aldeias. Nos cartazes que anunciam as visitas de vivências nas aldeias, nem sempre há uma indicação que deixa clara a condição

sanitária do lugar visitado, embora outras observações, como referentes ao lixo e banhos, sejam comuns.

Na Aldeia

- As refeições oferecidas pela aldeia aos visitantes são simples. Compostas, geralmente, de mandioca, raízes em geral, feijão, farinha, frutas e carnes de caça e peixes, dependendo estas últimas das condições climáticas;
- A aldeia oferece água potável, mas, recomendamos que se leve pastilhas de cloro para água potável, há pessoas com sistema digestivo sensível;
- Caso tenha alguma preferência específica ou deseje maior variedade, o viajante poderá levar outros itens alimentícios em sua bagagem;
- Os banhos podem ser nos Igarapés, mas, a chuviscos coletivos, por isso usa-se roupas de banho (maiôs, biquínis e sungas). Dê preferência para sabonetes, xampus e produtos biodegradáveis a base de vegetais que podem ser encontrados em lojas especializadas;
- Os pernoites na aldeia são realizados em área de acampamento reservadas para os visitantes. No entanto há necessidade de se levar barraca, e ou rede, para maior comodidade há necessidade de mosquiteiro para utilizar durante sua estadia. Não se esqueça de levar uma manta, roupas mais pesadas e/ou saco de dormir (se preferir), pois as noites podem ser mais frias.
- LIXO: Por uma questão ecológica e de educação ambiental e social para a própria aldeia já que não há coleta de lixo pública todo lixo gerado pelo participante é de sua responsabilidade, não podemos degradar o ambiente da aldeia e temos que dar o exemplo para os próprios moradores, como uma forma de colaborar neste delicado assunto para eles.



Foto: Alice
L. Barbosa

Figura 53 - Foto do convite para o Festival Mariri feito por um grupo de viagens

Fonte - Documento de divulgação do Festival Mariri.

Houve bastante expectativa em relação ao banheiro por parte dos brancos que estavam na aldeia no período da visita. Muito dessa expectativa estava relacionada ao banheiro ter privadas, algo comum para os *nawas*, mas dispensado nas fossas dos indígenas. Grande parte dos turistas ajudou na construção. Muitos indígenas foram mobilizados para cortar e buscar madeiras. As obras são feitas em mutirão. Há dois especialistas na construção de casas que moravam na aldeia Yawarani na época, mas eles só foram acionados no final da construção quando Guto percebeu que não daria tempo de cumprir com o planejado por ter se dedicado à outra obra — a construção de um pequeno terminal de tratamento de água próximo ao *Shuhu*, também baseado em nos conhecimentos sobre permacultura. O banheiro construído contém instruções de uso no

seu interior para que os indígenas aprendam a utilizá-lo, bem como os brancos que frequentam a aldeia e desconhecem o modelo construído. As instruções foram pintadas pela acompanhante de Guto nas duas línguas, português e yawanawá, para que todos pudessem ler e usá-lo corretamente. O banheiro, entretanto, só ficou pronto no dia da festa de aniversário de Shaneihu. É interessante notar que,, na presença de Shaneihu, muitos indígenas se prontificavam a trabalhar na obra, embora, quando este estava fora por alguma questão pessoal ou da aldeia, os indígenas se dispersavam, sobrando o trabalho para os brancos que estavam ajudando na obra e para o construtor Guto. Shaneihu comentou algumas vezes que pagara o dia de serviço dos indígenas em dinheiro, o que denota outro tipo de movimentação econômica na aldeia. Até então, não havia tomado contato com esse tipo de transação. A obra demorou uma semana para ser construída por completo. Ao final, os brancos comemoraram tal feito; já os indígenas, nem tanto.



Figura 54 - Banheiro seco finalizado

Fonte - Acervo do autor.

Bens materiais, trocas e conversão da dívida

Um dos pontos mais emblemáticos de estudo para aqueles que desconhecem a vida nas comunidades indígenas é a forma como eles lidam com o dinheiro e com os bens materiais ofertados pelos não indígenas. Tanto que um dos temas mais destacados pela Antropologia do Século XX é o da dádiva entre povos originários. Em geral, à exceção de trabalhos que entendem o dinheiro dentro de uma lógica de indigenização como o de Gordon (2006), falar de dinheiro e bens industrializados entre sociedades ameríndias têm sido afirmar, em alguma medida, sua corrosão cultural.

O tema dos bens industrializados adquiridos pelos Yawanawá e o dinheiro pago na compra dos combustíveis, armas, munições e outros bens, foi de início um tópico que muito me inquietou. Afinal, como seria possível os indígenas disporem de motores, geradores, armas e combustível sem que haja uma receita compatível com tantos gastos cotidianos? É certo que o turismo gera renda para as famílias e o artesanato vendido nas cidades também; entretanto, para os gastos gerados cotidianamente, essas receitas nunca me pareceram suficientes.

Os Yawanawá não são muito simpáticos a discutirem abertamente suas receitas na aldeia, o que é claramente compreensível num âmbito de trocas que envolve, necessariamente, obrigações de parentesco e reciprocidade em que o dinheiro é escasso. Portanto, nesse tópico, subsidiando minhas observações no contexto etnográfico, baseio parte das minhas reflexões acerca das trocas realizadas entre os Yawanawá e entre Yawanawá e brancos na tese de Nahoum (2013) e em seu artigo “Conversões da dívida entre os Yawanawá: um modelo de análise dos fundamentos culturais, sociais e políticos da troca” (NAHOUM, 2017).

Os Yawanawá, em geral, não são afeitos a mercados, de forma que o dinheiro é menos valorizado que outros bens que permitem a caça, a pesca e vencer a distância entre as aldeias e a cidade, como combustível e barcos a motor. Atualmente, têm ocorrido muitas separações de indígenas das aldeias centrais Nova Esperança e Mutum, em parte por conta do crescimento exponencial pelo que vem passando a população Yawanawá, desde a década de 1980, e em parte por causa de distanciamentos políticos das lideranças das aldeias maiores. Tais separações aumentam os custos de deslocamentos dos indígenas e afetam diretamente as relações econômicas entre os indígenas que se separaram e as lideranças.

Boa parte da liderança entre os Yawanawá está baseada na capacidade de produzir um fluxo contínuo de bens para a comunidade. Tanto que Shaneihu, ao chegar das viagens, quase sempre traz sacolas cheias de presentes, com roupas, brinquedos, itens para as casas e para as famílias. A geração e distribuição de bens, recursos e benefícios são vistas pelos Yawanawá como potencial de liderança, especialmente para a carreira de cacique. Entretanto, essa mesma geração de bens e recursos é transformada em uma dívida⁶⁸ de lealdade política para com o líder. É nesta relação de transformação da dívida — de bens e recursos para lealdade política — que o líder alicerça seu poder e garante para a comunidade uma diversidade de produtos, tanto conseguidos entre os Yawanawá quanto aqueles conseguidos fora da aldeia, com os *nawas*. A dívida material é transformada em dívida política, da mesma forma que a liderança gera uma dívida de prestações materiais para com a comunidade. Isto é, os bens e recursos do líder são colocados a serviço da produção de liderança (NAHOUM, 2017). Como Nani comentou várias vezes em nossas conversas, o líder precisa, acima de tudo, compartilhar o que tem com a comunidade para que seja reconhecido como tal.

A dívida, entretanto, não é só pela capacidade econômica, mas, também, pela capacidade administrativa, de resolução de conflitos e de criação de oportunidades de renda para a população, seja dentro ou fora da aldeia. As parcerias com políticos e burocratas da administração pública federal, estadual e municipal auxiliam na distribuição de serviços e empregos públicos para os indígenas (como o cargo de agente de saúde) e também para implementação de obras e projetos como as escolas, geradores elétricos, posto de saúde, açudes para os peixes e pontos de acesso a *internet*. O líder é intermediário das relações entre a aldeia e o mundo dos *nawas*, e não deve mostrar muito seus bens, a não ser que queira doá-los. Entre os Yawanawá, quando uma pessoa mostra os seus bens e se vangloria de tê-los, esses bens podem ser solicitados por algum parente que os deseja e que se sente no direito de solicitá-los.

As dívidas, no sentido tratado por Nahoum (2017), não podem ser cobradas diretamente, e a contraprestação não pode ser considerada em termos de quantidade, prazo ou qualidade do bem ou serviço doado. A distribuição dos recursos acaba favorecendo aos mais próximos ao líder, que são lembrados pela sua lealdade e confiança. A própria comensalidade já é um sinal de fidelidade — comer na casa do líder implica uma relação de lealdade e dívida. Esse aspecto da

⁶⁸ Entende-se por dívida as contraprestações esperadas para reciprocamente valores recebidos em diferentes registros e esferas sociais, unindo família, mercado, comunidade, autoridade política e ritual etc. (NAHOUM, 2017, p. 46).

relação de liderança dos Yawanawá se assemelha a um tipo de clientelismo, na medida em que os mais próximos são mais beneficiados.

Quadro 8 - Conversões da dívida Yawanawá

Conversões da dívida entre os Yawanawá		
Relação pessoal e de serviços	Conversão	Objeto
1. Liderança Política	↔	Mercadorias, empregos, dinheiro
2. Conhecimentos, cura e rituais	↔	Parentesco, mercadorias, dinheiro, interditos alimentares e sexuais

Fonte - Nahoum (2017, p. 51).

O poder, entretanto, é instável, já que a continuidade do oferecimento de bens e recursos pelo líder é o que garante, em parte, sua lealdade. A formação da aldeia Mutum e a ascensão de Joaquim — líder da aldeia Mutum — à condição de liderança pela sua capacidade de manter recursos dos projetos ligados ao Urucum, quando Biraci havia se dedicado a outras tarefas, evidencia essa instabilidade. A separação das aldeias e o surgimento de novas lideranças baseadas nessa transformação de bens e recursos em apoio político também evidencia a possibilidade — sempre presente — de formação e substituição das lideranças. Nesse sentido, a preocupação de Biraci, ao se reunir com os familiares para discutir o futuro da aldeia nesse ano de 2018, é justificada, uma vez que, ao reestabelecer os laços e reorganizar a distribuição dos bens e recursos, Biraci reivindica sua posição de liderança nos termos dos Yawanawá.

Outra forma de transações importantes que envolvem o dinheiro e bens materiais entre os Yawanawá são as vinculadas aos serviços de cura, conhecimentos xamânicos compartilhados e rituais de proteção espiritual. Esses serviços, bem como aqueles associados a capacidades administrativas e de articulação política das lideranças, envolvem a geração de uma dívida que pode ser paga em recursos materiais, serviços prestados e na forma de doação de esposas. Os serviços de cura e proteção espirituais feitos em rituais que estão sob posse dos xamãs mais antigos da aldeia implicam um grande conhecimento e fortalecimento corporal animados pelos processos iniciáticos, que envolvem, por sua vez, interditos sexuais e alimentares específicos. O conhecimento dessas práticas, bem como das plantas e remédios da floresta descritos principalmente por Pérez Gil (1999), exige do xamã renúncias pessoais e observância de um comportamento estrito que atribui a ele, o xamã, capacidades específicas. Os interditos

alimentares e sexuais são oferecidos pelos aprendizes como uma retribuição ao conhecimento oferecido pelo *muka* e outras plantas e espíritos da floresta, o que evidencia a relação de trocas também entre indígenas e não humanos.

O conhecimento dos xamãs para as curas gera uma contraprestação de bens e serviços que também não se enquadra em medidas de equivalência para com o serviço prestado. Isto é, a medida em quantidade, qualidade e tempo disposto pelo xamã para exercer a cura não é necessariamente paga na mesma medida. Entretanto, como comentou Nani em várias ocasiões, os curandeiros, em geral, têm à sua disposição os serviços de genros e cunhados que desejam adquirir o conhecimento ou que passaram por processo de cura com o xamã. Em várias ocasiões, Nani comentou sobre curandeiros que tiveram que passar grandes períodos como “escravos” dos seus orientadores espirituais para só então, após anos de serviços prestados, receberem as iniciações. Os *xinayas* completos, aqueles que já detêm os conhecimentos provindos dos processos iniciáticos, são os que decidem o momento apropriado para a iniciação dos aprendizes. As relações de parentesco e deveres de cuidado com a família e com a aldeia são invocadas quando se solicita esse tipo de serviço. As alianças matrimoniais são, em geral, bem vistas quando se evoca a relação entre aprendiz e o *xinaya*.

A dívida pela aquisição de conhecimento com o *xinaya* não se esgota apenas pelas relações familiares. Aos *xinaya* não faltam alimentos, remédios e outros serviços que os aspirantes podem oferecer. As lideranças também dão atenção especial a eles, considerando-os como mercedores de serviços especiais.

A carreira de curandeiro, entretanto, passa por modificações relacionadas às saídas dos indígenas da aldeia para exercer, nas cidades, a coordenação de práticas rituais e xamânicas. Se antes os *xinayas* eram importantes porque eram os únicos que podiam oferecer às aldeias proteção espiritual e curas, hoje eles se tornaram meio pelo qual os jovens podem adquirir condições de oferecer os rituais nas cidades e, por consequência, condições de angariar recursos para si próprios e para as famílias, além da oportunidade de sair das aldeias e conhecer o mundo em viagens. Nesse sentido, as alianças que os Yawanawá têm feito com os *nawas* em diversas linhas de atuação esotérica são também fonte de desejo dos jovens que almejam ascensão na aldeia. As relações com os *nawas* são mantidas à distância sempre que possível com visitas e ligações para fortalecer o contato.

Biraci, Shaneihu e Nani, bem como as lideranças da aldeia Mutum, são expoentes no trato com os *nawas* e na geração de oportunidades de saída da aldeia para os indígenas. Com as turnês das comitivas, há uma formação de redes entre Yawanawá e *nawa* que possibilitam o fortalecimento e a transformação da economia de espiritualidade dos Yanawaná (cf. OLIVEIRA, 2012). Tal economia, gerada e mantida cada vez mais por *nawas* que almejam conhecer, participar e receber curas nos rituais, transforma o papel dos curandeiros, ao mesmo tempo em que evoca a cultura yawanawá como suporte fundamental. O reconhecimento do coordenador dos rituais nas cidades como xamã na aldeia é o principal ponto de conflito entre aqueles que já passaram pelas iniciações e os aspirantes, que muitas vezes agenciam os rituais sem terem cumprido as dietas necessárias. Mesmo os agentes de turismo e contatos das lideranças nas cidades são envolvidos nesse ponto de tensão ao solicitarem de indígenas rituais e práticas de cura nas cidades.

Os trabalhos de cura e os rituais são compensados nas cidades de diversas formas, embora nenhuma delas exclua a movimentação de dinheiro entre Yawanawá e *nawas*. Porém, quando se trata de rituais em centros esotéricos e sítios de contatos não indígenas, evita-se falar em “preço”, optando-se muitas vezes por “contribuição pela experiência”. Também fazem parte da conversão da dívida gerada pela presença dos Yawanawá em tais centros a hospedagem e o auxílio na locomoção, muitas vezes incluindo também o acesso a restaurantes, passeios e compras. As alianças são mobilizadas sob a justificativa de converter recursos na cidade para as aldeias e levar doações materiais para aqueles que ficaram. Também são invocados os direitos dos indígenas e os discursos de manutenção da cultura e território Yawanawá.

Os serviços de cura, feitos pelos visitantes Yawanawá a pessoas específicas dentro do ritual também são recompensados materialmente. Nesses casos, além de invocar espíritos específicos para intervenção e comunicação no caso tratado, o curandeiro também realiza uma série de sopros (*kushu*) na cabeça do solicitante, a fim de expulsar os males e gerar benefícios para o paciente. Essa contraprestação dos serviços de cura executados em não indígenas se assemelha à forma de tratamento da dívida gerada por compartilhamento de conhecimento e cura entre os Yawanawá.

As complexas transações econômicas que envolvem as relações de cura, conhecimento e poder entre os Yawanawá estão implicadas em normas culturais que garantem sua reprodução social

e política. O argumento principal de Nahoum (2017), o qual endosso, é que essas transações que envolvem serviços, bens, dinheiro, afetos, deveres, direitos e parentesco não fogem ao escopo da lógica Yawanawá de trocas. O consumo e o dinheiro só são justificados quando dirigidos à reprodução social, tornando-se objeto de censura quando são utilizados para negligenciar as relações de parentesco e de liderança política. As dívidas geradas pelas relações de liderança e de conhecimento e cura mantêm as relações sociais funcionando dentro de uma lógica própria de manutenção da ordem social Yawanawá e evidenciam um senso de utilidade específico que persiste às relações com os *nawas*. Não basta ter dinheiro; para ser líder, é preciso compartilhá-lo.

Festa de aniversário, interlocuções religiosas e reconhecimento (comitivas na aldeia)

Os momentos de festa na aldeia envolvem muito trabalho coletivo, que é feito na forma de mutirões. Tanto a caça quanto a pesca são feitas em grupos, ao mesmo tempo em que a aldeia é preparada com ajustes para receber os convidados. A festa durou três dias. Como eu cheguei cerca de sete dias antes, pude presenciar todos os preparativos para receber os convidados indígenas e não indígenas, sendo estes últimos, em maioria, europeus.

Durante os preparativos para a festa, construímos o banheiro seco, a estação de tratamento de água e auxiliamos na construção de placas de identificação para os convidados. As placas foram pintadas pelos brancos presentes na aldeia quase sempre na língua yawanawá. A aldeia como um todo vem sendo modificada por Shaneihu para receber convidados. Durante os preparativos para a festa, o *shuhu* foi adaptado com bancos e mesas para conforto dos convidados. Os Yawanawá, principalmente os mais antigos, não comem em mesas e não têm costume de se sentar em bancos altos. Em geral, os indígenas preferem se sentar no chão ou em bancos pequenos, como tocos improvisados. Entretanto, como haveria muitos turistas, vários bancos foram construídos.

O *shuhu* como espaço de uso comum foi adaptado para a presença dos brancos. Um fogão a lenha construído para substituir o fogão a gás, presente na casa de Nani, e uma churrasqueira foram usados para cozinhar durante a festa. Também uma pia foi construída no *shuhu* e adaptada durante a festa para uso de indígenas e convidados. O *shuhu* estava sempre cheio e sempre havia algo para comer durante o dia de trabalho. Apesar da grande movimentação no

espaço, os indígenas, quando possível, sempre optavam por comer em casa ou na família de outros indígenas para evitar a comida do cozinheiro branco.



Figura 55 - Placas de identificação instaladas na aldeia para a festa de aniversário do Shaneihu

Fonte - Acervo do autor.



Figura 56 - Construção dos bancos e palco no campinho de futebol para a celebração das festividades

Fonte - Acervo do autor.

O primeiro dia de festividades foi bastante intenso em trabalho. A limpeza do *shuhu* e dos espaços comuns, bem como a coleta de carvão, macaxeira e madeiras, foi designada aos brancos e indígenas sem distinção. Ao final do dia, para iniciar as festividades, Shaneihu preparou um culto evangélico em homenagem à sua mãe Fátima. Os cultos evangélicos não são bem vistos por parte dos indígenas desde a expulsão dos missionários das Novas Tribos, especialmente na aldeia Nova Esperança. Entretanto, Fátima, que é evangélica, solicitou ao filho que fosse feito um culto para iniciar as atividades da festa. Atendendo ao pedido, Shaneihu convidou um pastor da região e vários indígenas também evangélicos para presenciar o momento.



Figura 57 - Culto realizado na primeira noite de festa

Fonte - Acervo do autor.

A maioria dos indígenas da aldeia Yawarani não participou, embora houvesse em torno de trinta e quarenta pessoas no campinho de futebol onde foi realizado o culto. Muitos ribeirinhos das proximidades da aldeia vieram para participar do culto. No início, o pastor proferiu as orações em português, entretanto, após algum tempo de culto, Fátima e Shaneihu assumiram o microfone para fazer as orações na língua yawanawá. A música alta e os discursos enérgicos

do pastor e de Fátima me remeteram às igrejas evangélicas da cidade com a diferença de que a oração do Pai-Nosso foi rezada em Yawanawá. A presença de evangélicos nas aldeias é algo ainda controverso. Não se toca muito no assunto, embora haja um consenso de que a cultura yawanawá deva ser preservada a todo custo, e alguns, como Fátima, não utilizam as medicinas por opção, talvez influenciada pelo discurso evangélico sobre o tema. Após o culto e a saída dos evangélicos daquele lugar, outros indígenas ocuparam o campinho de futebol e fizeram um ritual com ayahuasca e rapé durante toda a noite.

O segundo dia de festas também começou cedo com as atividades de limpeza. Para as festividades Shaneihu, encomendou um boi de um fazendeiro local para alimentar a todos os convidados. A presença de cozinheiros de fora das aldeias é comum nas festividades dos Yawanawá. Quando não são chamados especialistas, como Tito, que estava na aldeia no dia da festa, são convidadas famílias de ribeirinhos da região para cozinhar para os indígenas. A maioria dos indígenas se queixou da carne, já que não são acostumados a comer a carne de boi. Entretanto, na falta de caça, Shaneihu optou por comprá-lo. Um imprevisto à noite quase o fez perder toda a carne, quando a energia do *freezer* foi desligada inadvertidamente.



Figura 58 - Fogão construído pelos indígenas próximo ao *Shuhu*

Fonte - Acervo do autor.



Figura 59 - Pescaria para os dias de festa

Fonte - Acervo do autor.

A tarde foi preenchida com brincadeiras e bastante música após os mais jovens terem subido ao palco.



Figura 60 - Brancos e indígenas se misturam nas brincadeiras da festa

Fonte - Acervo do autor.

Após as brincadeiras, foi preparada uma grande mesa com bolos de aniversário para Shaneihu. Muitos indígenas vieram de outras aldeias, amigos e familiares de Shaneihu para compartilhar o momento. Antes de servir os bolos, foram feitos vários discursos pelas lideranças Fátima, Nani, Roque e Shaneihu sobre a importância da convivência em família, o momento pelo qual passam os indígenas em relação ao turismo e a importância da cultura e da língua. Nani e Fátima falaram na língua, enquanto Shaneihu e Roque optaram por falar em português. Durante todos os discursos, os convidados não indígenas de Shaneihu traduziam os discursos para o inglês para que os estrangeiros também compreendessem o que estava sendo dito.

Dentre os convidados, uma comitiva em especial chamou atenção. Rasú, da aldeia Mutum, com sua comitiva composta principalmente por jovens que mais se assemelhavam a guerreiros indígenas, chegaram bradando durante os discursos. Shaneihu, num ato de reconhecimento, convidou Rasú para discursar também e agradeceu a ele por ter aceitado o convite de participar da festa e do ritual. Rasú é uma liderança importante na aldeia Mutum. Jovem e compositor de

várias canções yawanawá que têm circulado pela *internet*, Rasú também recebe turistas e visitantes para as vivências xamanicas na aldeia Mutum. É muito respeitado por ter completado processos iniciáticos e ter postura de liderança frente às demandas das aldeias. Após todos terem se alimentado, os indígenas se movimentaram para o campinho onde seria o grande ritual da festa. Para o segundo dia, foram reservados os últimos litros de ayahuasca.



Figura 61 - Bolos de aniversário oferecidos a Shaneihu

Fonte - Acervo do autor.

A presença de Rasú agradou a Shaneihu, que com ele dividiu as tarefas de condução do ritual durante a noite toda. Os indígenas dançaram e tomaram Uni até o amanhecer, quando todos voltaram às atividades normais. Muitos nem dormem durante o período entre rituais e trabalho. É um momento de alegria e diversão que ocorre esporadicamente nas aldeias e é muito esperado pelos indígenas.

Vida coletiva, conflitos e soluções

Após os momentos de alegria e satisfação proporcionados pelos dias de festa do aniversário de Shaneihu, um fato inesperado trouxe tensão para aldeia. Um rapaz, convidado de Shaneihu, *nawa*, agente de turismo ente os Kaxinawa, se hospedou na aldeia apenas durante a festa. Durante esse tempo, emprestou seus pertences (violão, afinador e outros equipamentos) para os indígenas enquanto a festa acontecia. Muitos indígenas pegam itens emprestados para tocar durante a festa. Na verdade, a maioria dos itens ou é do cacique, ou é emprestada de algum músico mais velho na aldeia. A chegada dos *nawas* acaba despertando curiosidade e desejo pelos itens que vêm com eles, especialmente quando se trata de algo que é útil para os indígenas.

Entretanto, a forma como os Yawanawá tratam esses itens sugere menos a necessidade de posse do que uma necessidade de uso. Os itens são tomados de empréstimo, utilizados e nem sempre retornam ao seu possuidor se não forem solicitados. Na maioria das vezes os itens ficam espalhados pela aldeia nos lugares em que foram utilizados. Não é dada muita atenção a isso. Em geral, os indígenas utilizam as ferramentas e deixam no lugar onde o serviço foi realizado. Como a maioria desses itens é compartilhada, os próximos utilizadores terão que procurar as ferramentas por si mesmos caso desejem utilizá-las, o que não gera tensão entre os indígenas. Entretanto, com a chegada do turismo na aldeia, esse tópico tem ganhado cada vez mais atenção. Uma agente de turismo que leva pessoas para o festival me contou que sempre instrui os brancos em viagem para que levem pequenos cadeados, tranquem e mantenham suas coisas sempre organizadas e dentro da mala para que não haja imprevistos. Pequenos furtos não são comuns na aldeia Yawarani, embora haja notícia que já aconteceram em outras aldeias na época dos festivais, mas, em se tratando de coisas que somem ou quebram, geralmente, acontece. As crianças, em especial, sempre se encantam muito com objetos diferentes, pegam para brincar e acabam por quebrar ou deixar fora de lugar o objeto em uso.

No caso deste rapaz, convidado de Shaneihu, o violão e outros itens como afinador e um capotraste usado para tocar o violão foram deixados com os indígenas no palco para que eles utilizassem durante a festa. O rapaz, que aqui chamarei de Marcos, emprestou os itens para os indígenas esperando que fossem retornados ao fim da festa. Entretanto, quando recebeu de volta o violão, notou que o afinador e o capotraste bem como uma palheta haviam sumido. Muitos

indígenas passaram pelo palco, inclusive as crianças de todas as idades. Durante o dia todo de festa e brincadeiras, o violão e os itens ficaram ao dispor dos indígenas.



Figura 62 - Indígenas no palco montado para a festa de aniversário

Fonte - Acervo do autor.

Ao receber o violão de volta, Marcos, indignado, procurou primeiro os irmãos de Shaneihu para saber se haviam encontrado seus itens. Como não recebeu muita atenção dos indígenas sobre o assunto, começou a ficar irritado e a falar alto com eles. Logo foi acalmado pelos presentes. Entretanto, os indígenas não viram com bons olhos a atitude de Marcos. Mais tarde, Marcos

procurou Shaneihu durante o ritual e expôs seu infortúnio. Shaneihu, que estava sob o efeito de ayahuasca no momento, se conteve e ouviu a reclamação do convidado.

Na manhã seguinte, a aldeia toda foi convocada para o *Shuhu* central para discussão do assunto. Shaneihu estava claramente irritado com o fato dos itens terem sumido sem explicação, mas estava ainda mais inconformado com a atitude de Marcos de ir reclamar durante a cerimônia, em que estava sob efeito do Uni e que, para ele, era um momento sagrado, durante o qual deveria ser poupado. Shaneihu fez um longo discurso sobre a inadmissibilidade desse tipo de acontecimento na aldeia e foi taxativo sobre a punição dos envolvidos: “quem pegou esse afinador, vai ter que ficar um mês roçando mandioca com terçado sem fio”. Shaneihu também reforçou que a atitude de Marcos fora muito desrespeitosa com os indígenas e que a forma como ele se comportou não foi apreciada pelos indígenas. Foi um longo e tenso discurso sucedido pelas falas das lideranças Fátima, Roque e Samanda, irmã de Shaneihu.

Nessa oportunidade, também foi permitido que os *nawas* presentes falassem. Marcos falou sobre a importância dos itens que havia perdido, os quais foram recebidos por ele de presentes de outras viagens e tinham um valor sentimental. Também falou sobre a sua “criação” e sobre seus pais dando a entender uma diferença entre a forma como se comportava e a forma como esperava que os indígenas se comportassem. Um dilema intercultural, sem dúvida. A agente de turismo e seu marido também tiveram oportunidade de falar e aproveitaram para reforçar a importância da boa convivência entre *nawas* e indígenas e que acontecimentos como esse eram ruins para o turismo nas aldeias. Várias instruções foram dadas sobre a boa convivência entre *nawas* e indígenas. Enquanto isso, Shaneihu ordenou que outros indígenas fossem procurar os itens desaparecidos.

Passadas algumas horas, foi encontrado, próximo ao palco, um dos itens, o afinador de violão, entretanto estava quebrado. Enquanto isso, esperávamos e discutíamos a situação no *Shuhu*. Quando o item chegou, foi devolvido ao dono com a promessa de que ele seria recompensado pelo afinador estar quebrado. Samanda prometeu dar a Marcos rapé e algum artesanato de valor para que o rapaz não saísse da aldeia em prejuízo, o que foi reconhecido por Shaneihu como um ato de respeito e liderança por parte da irmã. Outras pessoas também se dispuseram a recompensá-lo com algum objeto de seu uso. A situação se acalmou. Nesse mesmo dia, Marcos

e eu deixamos a aldeia. Durante a viagem de volta da aldeia, ele não comentou mais sobre o assunto, embora estivesse claramente contrariado.

Quando se trata de conflitos entre *nawas* e indígenas, muitas diferenças de comportamento são citadas na esperança de adequá-las ao convívio. Os indígenas são reservados a respeito dos assuntos que os incomodam, mas comentam brevemente com os mais íntimos quando se sentem à vontade. As diferenças destacam a forma de ser e estar nas aldeias como algo em construção em relação à presença dos *nawas*.

Parte III

TURISTAS, PARCEIROS E PARTICIPANTES

DOS RITUAIS

Trata-se, no fundo, de misturas. Misturam-se as almas nas coisas, misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e assim as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca.

*Marcel Mauss*⁶⁹

⁶⁹ A referência original dessa citação pode ser encontrada em Mauss (2003, p. 212).

CAPÍTULO 6 – OLHARES EXÓGENOS

Perspectivas dos participantes dos rituais, dos turistas e dos parceiros dos indígenas

O capítulo que segue foi construído, quase exclusivamente, com relatos dos entrevistados da pesquisa sobre temas específicos como o consumo ritual do *uni*; uma possível comercialização das medicinas indígenas; relações feitas entre categorias utilizadas pelos espiritualistas e pelos indígenas; fontes de informação sobre as medicinas entre outros tópicos. Uma narrativa sobre esses temas foi criada a partir das vozes dos entrevistados. Dessa forma, optei por evidenciar os relatos descrevendo as falas dos atores, e não apenas uma possível análise das entrevistas. Abordo, com os relatos dos entrevistados da pesquisa, tanto organizadores dos rituais nos centros urbanos como participantes dos rituais e dos festivais. Alguns tópicos apareceram nas entrevistas, merecendo um olhar mais acurado por destacarem as traduções que os *nawas* fazem, por sua parte, das ações dos indígenas.

O registro desses relatos, vez ou outra, retorna a pontos tratados na descrição etnográfica dos capítulos anteriores. Os temas que emergiram nessa seção partem dos entrevistados e foram categorizados depois de uma escuta atenta das entrevistas e uma leitura prévia das transcrições. No intuito de associar os dados a outras fontes de construção da narrativa, nesse capítulo, incluo também considerações que retomam indiretamente minhas experiências em rituais e cerimônias, algumas delas anteriores ao período formal da pesquisa, nas religiões ayahuaqueiras tradicionais das quais participei em Uberlândia e Belo Horizonte, especialmente nas religiões do Santo Daime e da União do Vegetal, bem como as experiências em rituais de neoxamânicos como as “rodas de rapé” e em trabalhos como “O voô da águia” e o feitio de ayahuasca no sítio “Céu da Lua Cheia” de Léo Artese, um conhecido neoxamã no circuito urbano da ayahuasca. O intuito de trazer tais experiências complementares junto aos relatos dos entrevistados foi conectar esses relatos com os referenciais que construí durante a minha trajetória no movimento Nova Era, propondo percursos de entendimento que sejam coerentes com o meio em que esses discursos foram construídos.

Nas entrevistas, o tema da Nova Era emerge com maior força pelas traduções que são feitas pelos *nawas* das práticas indígenas. Nesse sentido, as associações com as religiões

ayahuasqueiras e espiritualistas e com práticas da Nova Era como meditações, terapias holísticas entre outras ficam mais evidentes. Essas associações percorrem um campo relativamente confuso, descontínuo e fragmentado de conexões. Por vezes, os sentidos dados pelos indígenas às suas práticas parecem se distanciar bastante dos sentidos dos *nawas*; em outros momentos as aproximações acontecem passando, quase sempre, por adequações nas discontinuidades de sentido. Dessa forma, a presença de elementos religiosos como termos utilizados na Umbanda, nas religiões ayahuasqueiras e nas práticas de meditação da Nova Era invadem o cenário e ganham maior força na interlocução com as práticas e saberes indígenas. As traduções dos *nawas* das práticas indígenas tornam o campo de sentidos em que é formada a rede de interações maior e mais complexo.

Formas de conceber a experiência com o Uni

A ayahuasca, ou o Uni, é parte determinante do turismo xamânico e de toda a empreitada dos Yawanawá pelo mundo no movimento de “divulgação da cultura”. A bebida, por si só, é um agente central na rede que liga os *nawas* e os Yawanawá. Como fonte de controversas discussões entre religiosos tradicionais, adeptos do movimento da Nova Era, cientistas e conservadores, em geral, o Uni é um elemento que interliga os mundos *nawas* e indígenas, evocando discursos e significados que se ligam muitas vezes por metáforas, histórias e mitos contados para reduzir o nível de ansiedade gerada pelo desconhecimento de uma “verdade unificada” — isto é, que acesse todos os atores — sobre as propriedades da bebida.

As formas pelas quais os participantes chegam até um ritual, muitas vezes, envolvem explicações transcendentais. Muitos conhecem a bebida nas religiões ayahuasqueiras ou neoayahuasqueiras antes de tomarem a bebida com os indígenas. A interlocução entre, principalmente, atores das religiões neoayahuasqueiras e neoxamãs com os indígenas é forte, uma vez que os primeiros constroem os significados de suas práticas referenciando os saberes dos segundos.

A maioria dos entrevistados já havia bebido ayahuasca antes da experiência com os Yawanawá. As experiências com a bebida, muitas vezes, começam nos centros espirituais novaeristas e desencadearam uma busca por fontes “ancestrais” da bebida que os leva até os indígenas. O “buscar na fonte”, na “origem”, ou de “beber onde o mestre (Irineu, Gabriel e Daniel) bebeu”

é valorizado entre os consumidores da bebida como um elemento de reforço da prática. “Beber na fonte” concretiza uma espécie de objetivo espiritual desses *nawas* diante do consumo da medicina. Como afirma um dos entrevistados, “o estágio master é tomar na aldeia”.

É comum que os indígenas, durante as viagens pelo Brasil, participem de cerimônias em algumas dessas religiões, o que é visto como gesto de reconhecimento por parte dos neoayahuasqueiros e neoxamãs. Em geral, quando isso acontece, formam-se contatos que podem gerar benefícios para ambas as partes. Os indígenas se beneficiam porque acabam por angariar novos seguidores que podem porventura se prontificarem a ir às aldeias ou a fazer algum trabalho para os indígenas na cidade; os neoayahuasqueiros ganham o reconhecimento “ancestral” dos indígenas sobre os seus “trabalhos”, o que muitas vezes passa a ser evidenciado pelos líderes dos centros terapêuticos como uma vantagem que conquistaram por merecimento espiritual.

Conheci ela (a *Ayahuasca*) através de um centro eclético, né, de uma fraternidade chamada Fraternidade Caymã em dois mil e onze. E eu fiz uso até dois mil e dezesseis mais ou menos e voltei a fazer uso agora, com os Yawanawá. (...) Na verdade lá é uma igreja também, a gente fazia os calendários do Santo Daime, as concentrações, as festas e tinha outros rituais xamânicos, tinha Umbanda com Daime, Umbandaime, né. (...) Então eu sempre tive curiosidade pelos Yawanawá, dos Ashaninca e de vários povos que estão ali, né, no Acre ali. Eu sempre tive vontade de tomar com eles, fazer rituais com os índios, né, **buscar isso da fonte mesmo**, aprender um pouco com eles, né, é um resgate (Entrevistado 1, grifos meus).

E lá, pela liberdade e por ter sido um trabalho forte, mas ao mesmo tempo, **não sei se pela história mesmo da *Ayahuasca* vindo de lá, mas eu senti um carinho também muito grande, sabe?** Então ao mesmo tempo que eu estava apanhando eu estava acolhida, ninguém viu que eu estava passando aperto, somente ele, o Shaneihu percebeu que eu estava num sofrimento zinho ali. Mas foi muito legal, eu falei isso com ele e ele me falou dos estágios da ayahuasca, **que eu tomava o santo daime e agora eu tomei com os índios e o estágio master é tomar na aldeia**, diretamente lá (Entrevistado 5, grifos meus).

(...) eu conheci aqui. Na verdade, eu conheci a ayahuasca, porque eu frequentava um terreiro de Umbanda e o Pai de Santo desse terreiro de Umbanda faz cerimônias com a ayahuasca num instituto que chama Pacha Papa. E lá no Instituto Pacha Papa ele faz essas cerimônias uma vez por mês... uma ou duas, geralmente. E aí eu conheci com

eles. **Só que eles já têm uma influência muito forte dos Yawanawá**, inclusive a (Nome Yawanawá) mora aqui em Uberlândia e eu já participei de cerimônias com ela lá no Pacha Papa. Aí foi quando numa das minhas visões, mirações que eu tive um dia, e eles sempre falavam com muito carinho e a música em si também, da primeira vez que eu participei de uma cerimônia de ayahuasca, foi lá em Miguelópolis, né, onde era o instituto deles. Eu tive assim, uma sensação indescritível com aquela música “wacomaiá”. Eu escutei pela primeira vez, mas não era a primeira vez que eu estava escutando, parecia que era algo assim, **como se eu tivesse matando a saudade de uma música que eu não escutava há muito tempo**. Não sei nem falar como que foi, então eu já senti essa conexão forte desde a primeira vez por conta das músicas e aí na medida em que eles foram aprimorando os cantos — porque lá eles cantam durante a cerimônia — eles mesmos, que no caso é o xamã, o Luís, as outras pessoas e a (Nome Yawanawá) também. Foi quando em uma dessas cerimônias eu me vi com os índios em volta, batendo o cajado e falei "cara, eu preciso sentir de perto isso. Eu quero ir pra lá, quero ir pra lá ver, quero tomar com eles, **quero sentir mais de perto como que é**", por isso que eu busquei saber como que dava pra ir pra aldeia (Entrevistado 4, grifos meus).

Nossa, foi maravilhoso, foi outra viagem, é uma força muito diferente, sabe? O chá que a gente tomou com eles. **Eu acredito muito pela cultura deles, porque a Ayahuasca vem deles, faz parte da ancestralidade deles e o santo daime chegou aí através do Mestre Irineu, mas muito depois deles. Então eles passaram essa receita ao mestre, que é o mestre do Santo Daime, então eu acho que aquele chá que a gente tomou lá é o chá, vamos dizer assim, real, né, o néctar da Ayahuasca**, né? Então foi outro trabalho, completamente diferente, outras mirações, totalmente diferente (Entrevistado 5, grifos meus).

A interlocução entre atores das religiões neoayahuasqueiras, neoxamãs e indígenas também medeia a ida as aldeias pelos turistas. Muitos deles tomam a bebida com os indígenas nas cidades e em “mirações” concebem a necessidade da visita à aldeia. A aldeia é uma espécie de espaço do sagrado dentro do quadro de referência de alguns dos participantes dos rituais, o qual evoca os valores da “pureza”, “ancestralidade”, “cura” e da “floresta” como fonte de referência para a experiência. A mediação dessas categorias passa pela agência da medicina, o *uni*, que auxilia numa convergência de sentidos entre os significados que os *nawas* dão a essas categorias e os significados que os indígenas assumem nas relações com eles.

Os rituais geram nos participantes uma curiosidade e um desejo de conhecer mais sobre as práticas e saberes indígenas. A possibilidade remota de entrar em contato com a

“ancestralidade” e “beber ayahuasca na fonte” é atualizada pelo contato direto com os indígenas. As medicinas dos indígenas trazidas aos rituais passam a mediar as aspirações dos *nawas* quanto a ter um “contato com a natureza/pureza” e uma experiência espiritual. As categorias se entrelaçam de forma que os rituais urbanos se tornam um elemento de atratividade que centrifuga as aspirações espirituais dos *nawas* e os encaminha para a possibilidade de “ir à fonte”, isto é, à aldeia indígena. A estratégia dos indígenas de “divulgar a cultura” por meio dos rituais é bem-sucedida.

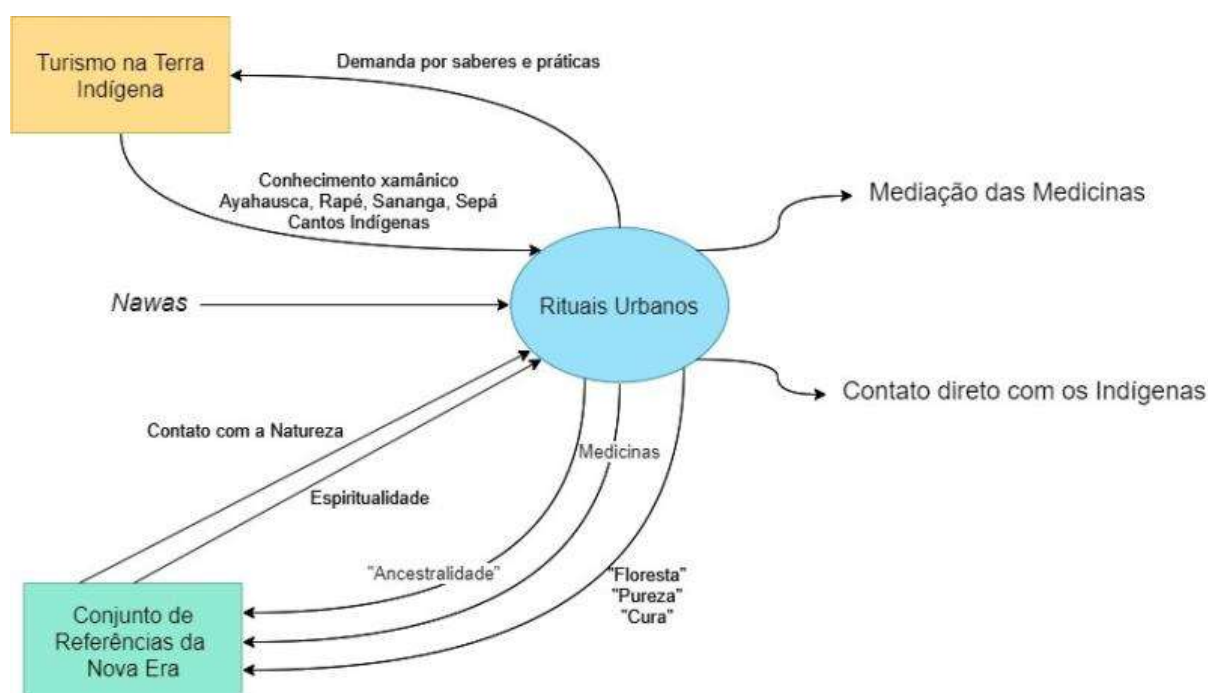


Figura 63 - Esquema de intercâmbio entre categorias do conjunto de referência da Nova Era e práticas indígenas

Fonte - Elaborado pelo autor.

Tomar ayahuasca na “floresta” e tomar ayahuasca na cidade é radicalmente diferente segundo a maioria dos entrevistados que tiveram as duas experiências. As diferenças entre o uso na cidade e o uso na floresta são ressaltadas nas explicações das experiências. Alguns dos entrevistados também acreditam que, além do uso das medicinas na floresta, elas devem ser utilizadas nas cidades como forma de “conectar” com a “floresta”. A “floresta” se torna, nesse sentido, uma categoria que remete a um lugar espiritual, e não necessariamente um lugar físico.

No conjunto de referências das religiões ayahausqueiras e das religiões sincréticas como a Umbanda, a “floresta” como categoria remete a um lugar espiritual que coincide, muitas vezes,

com outros termos como a “jurema”, a “mata de Oxóssi”, o “humaitá” entre outras. A “floresta” ou a “mata” também remete ao domínio da “cura” pelas plantas e a casa dos povos ancestrais nessas religiões. A característica que o *uni* evoca, nesse sentido, é a de ponte entre o participante dos rituais e o lugar da “cura” espiritual. Além disso, há uma referência à “floresta” em oposição à “cidade”. A “cidade” é onde se localiza o “homem branco”, a “indústria”, a “mercadoria”, o “dinheiro” e a “floresta” é um campo rico em naturalidade, pureza, paz e, sobretudo, harmonia entre os seres.

Ah, com certeza, eu vejo essas diferenças assim. Eu já fiz uso também de outras substâncias, né, outros psicoativos. E vi essa diferença, né, dependendo da potência do psicoativo que você tá fazendo, se você tomar numa mata mesmo que for trinta hectares de mata Atlântica e de você pisar numa cidade, sobre o efeito do mesmo psicoativo. Com certeza vai fazer diferença: **na hora que você entra na mata seus batimentos cardíacos mudam, né, então há uma conexão com o meio, sempre.** Então a gente é afetado, **quando eu saio do ônibus e piso na cidade já to em outra frequência**, vou caminhando na frequência que as pessoas estão lá. Se elas tiverem correndo, vou pisar lá e correr (Entrevistado 1, grifos meus).

Olha, nas aldeias eu não vou saber te falar, né, mas nas igrejas que eu já fui que tinha realmente uma floresta, ou até em lugares que eu já fui, por exemplo em cachoeiras, ou em um pico, né? Que você tem aquela conexão. Mas, **na natureza você consegue sentir a força dele de uma forma mais natural. Acredito que até porque a densidade da energia da cidade e as distrações que a gente tem, você se dá um sopro, não sei, no seu quarto, por exemplo, e o trânsito tá lá fora, caminhões passando e muito barulho, você não consegue fazer aquela mesma conexão do que no meio da floresta**, né, vamos falar assim (Entrevistado 2, grifos meus).

Eu acho que pela parte espiritual tem. Eu sinto uma conexão maior quando a gente tá na natureza, você consegue se conectar mais com o ambiente a sua volta, com os seres que estão ali. **Mas não acho que deveria ser restrito pro uso na floresta também, essas coisas, porque um dos benefícios do Rapé, dessas medicinas é você poder estar na cidade, nesse meio que a gente vive e poder ter essa reconexão com a floresta.** Então eu acho que isso traz essa conexão de você estar dentro do seu quarto, no seu momento sagrado, no seu próprio ritual, eu acho que é muito bom você poder se reconectar com essas forças dessa forma. Acho que é um ponto bem positivo (Entrevistado 3, grifos meus).

Então, Bruno, o lugar em si, né. **Porque o fato de você estar no meio da natureza, o lugar lá onde fazem, na aldeia Mutum é debaixo de uma Samauúma que é uma árvore imensa, linda.** Então, assim, eles têm todo um preparo, uma limpeza antes de começar o festival, né, a gente chegou lá no domingo à noite, o festival começou na segunda-feira, então já durante o dia teve muita dança, muita brincadeira, tudo. E aí à noite você já começou a entrar naquele processo, então assim, eu senti uma limpeza muito grande durante o dia, hora que você já está... Conversa com um, conversa com outro, tudo, e o chá a cada dia era diferente, porque eles faziam o chá durante o dia pra gente tomar à noite. Teve um dia lá que inclusive estava tendo meio morninho ainda, sabe? Porque tinha acabado de fazer o chá, a gente tomou ele até meio quentinho ainda. E pra mim foi uma experiência, porque por mais que aqui no Instituto Pacha Papa a gente toma numa fazenda, tudo, mas não é a céu aberto. Assim, tem fogueira, tudo, só que a primeira vez que eu tomei, e aí eles começam o festival com umas rodas, né, eles vão começando uma roda, o pessoal vai entrando e o Seu Yawá eu tive o prazer dele conduzir a primeira cantada lá. Isso pra mim eu não vou esquecer nunca, porque é um ser que eu dou graças de poder ter ficado do lado dele, conversado com ele, abraçado ele, sentido. Porque ele tem um sorriso imenso, é uma coisa maravilhosa. **E aí a força lá é diferente, eu acho que por conta do ambiente, de ser a céu aberto, você sente mais essa energia da natureza mesmo** (Entrevistado 4, grifos meus).

Até o Rapé você usar dentro do apartamento ou no jardim de um condomínio faz diferença, porque as plantas reconhecem o ambiente que elas estão. Qualquer planta, nem precisa ser uma planta tão poderosa como essas. E elas estando confortável ali, estando num ambiente que elas reconhecem, elas vão trabalhar de forma diferente. Agora, pra eu poder falar isso, eu tenho que acreditar que a planta tem uma certa consciência, essa consciência poderia denominar espiritualidade, porque se eu não creio nisso, não, tanto faz. Mas na prática, **no que eu já pude viver dentre as minhas inúmeras tomas, consagrações dessas medicinas, sim, faz diferença você tomar dentro de casa, na sua casa, num ambiente trabalhado ou não trabalhado pra essa espiritualidade, ou na casa delas. Faz diferença também você fazer elas ou elas virem de uma mão, de um feitio, de mãos que sabem consagrar, sabem dar o devido respeito a essa medicina. O caminho que a medicina faz até chegar a você faz muita diferença** (Entrevistado 8, grifos meus).

Os entrevistados fazem referências a sentidos comuns entre os adeptos da Nova Era. O tema da “energia” também é recorrente nos relatos. As diferenças entre os ambientes são sentidas em um “campo energético”, que só pode ser conhecido a partir da experiência. A alusão à categoria “energia” remete ao referencial doutrinário do neoesoterismo, comum nas religiões

neoayahusqueiras, na Umbanda e nas práticas terapêuticas da Nova Era como o Reiki, Thetha Helling etc. A “energia” da cidade e a “energia” da floresta são diferentes, não apenas porque evocam sentidos diferentes para os participantes dos rituais, mas, sobretudo, porque possibilitam experiências diferentes nas quais os aprendizados mediados pelos efeitos das substâncias enteógenas são melhores ou piores dependendo do espaço em que a substância é consumida.

Os relatos dos entrevistados também corroboram os encontrados por Kavenská e Simonová (2015). Em geral, os entrevistados atribuem a experiência com a ayahuasca a um sentido metafísico. A decisão por tomar ou não a bebida é “sentida” pelos participantes antes do ritual na forma de “sinais” ou de intuição que se revela ou se concretiza durante o ritual.

Eu acho que são chamados, né, pra gente. A gente vai percebendo alguns chamados, não tem um horário de, tipo assim, você deslocar, né, você abrir um caminho, horário de você chegar em algum lugar, né. **São chamados que acontecem**, né, "olha, **tá na hora de você fazer isso**, está na hora de você fazer aquilo". **A vida parece que vai mostrando, vai iluminando alguns caminhos** (Entrevistado 1, grifos meus).

Olha, eu não saberia te responder isso sem ter feito o primeiro trabalho. Eu não sei se você entenderia assim, **é como se eu tivesse sido chamado de uma forma que eu só ia entender o porquê eu realmente estava indo fazer aquele trabalho depois que eu fizesse**. É estranho dizer isso, mas a percepção depois que eu tive de começar o trabalho e ter essa conexão com eles é que eu preciso resgatar parte da minha ancestralidade que está muito ligada aos índios, a nação, ao povo indígena, sabe? **E aí eu sentia que eu realmente precisava estar ali, precisava conhecê-los**. Foi um convite do meu pai, na verdade, que ele também fez esse primeiro trabalho que eu te falei lá na Serra do Cipó e **depois eu entendi mesmo que eu preciso resgatar essa essência**. Que é uma parte que precisa ser curada também e compreendida entre os meus ancestrais, sabe? (Entrevistado 2, grifos meus).

A experiência com o *uni* é geralmente entendida em um panorama de reflexões espirituais que levam à transformação do comportamento. A bebida, em todas as entrevistas, foi referenciada como algo “sagrado” e que precisa de um certo tempo para sedimentação da experiência no corpo. Da mesma forma é o rapé, que precisa de um certo tempo de processamento da experiência para que seja assimilada pelo corpo. A relação entre corpo e espírito é entendida como uma relação entre entes distintos que estão em dimensões diferentes, embora se

comuniquem o tempo todo. A dinâmica espírito-matéria envolve uma dimensão intermediária que é a “energia”. Um “trabalho denso”, muitas vezes, é entendido como uma cerimônia que demanda “energia” para processar os aprendizados mediados pelas medicinas. O que se trabalhou “em espírito” demora a ser processado para “a matéria”. Apenas quando tudo for “processado” para o nível do corpo/matéria é que o participante do ritual verá ou sentirá os efeitos daquele ritual. Esse efeito pode vir na forma de mudança de comportamento, entendimentos sobre alguma questão peculiar, liberação de algum problema pessoal, cura de algum malefício físico etc.

... Isso é difícil, né, de falar. O trabalho vai desenrolando, né, na hora tem muita densidade, a gente vai desembrulhando. **Tem coisas ali que eu vou perceber, que eu vou desembrulhar daqui a dez anos**, tipo assim é muito denso o trabalho, **não consigo medir a extensão do que ele arquitetou na minha vida agora, tá acontecendo**, tá fazendo efeito ainda, o trabalho ainda tá acontecendo. (Entrevistado 1, grifos meus).

Tive pouquíssima miração lá, não tive muita miração, tive mais contato comigo mesmo, na terça e na quarta foram momentos difíceis, mas é porque eu estava enfrentando questões pessoais minhas também, então eu posso às vezes ter misturado um pouco. Mas eu senti a diferença de uma noite pra outra, do que a gente estava lá. Foram quatro dias de cerimônia, foi segunda, terça, quarta e quinta, na sexta já não teve o *uni* mais. Então foram quatro dias seguidos tomando o *uni*, e assim, eu me senti mais conectada do que jamais estive antes, **como nas cerimônias que passei aqui e tive momento de muita cura, cura pessoal, de reconexão comigo, de traumas, de problemas que eu já vim enfrentando e que fui lá em busca disso**. De quarta pra quinta, na quinta-feira eu amanheci assim, não estava valendo nada como diz minha avó. Fraca, mas fraca mesmo, porque acaba que a alimentação é diferente, a gente estranha um pouquinho e tudo mais e foi quando na quinta-feira tinha um capitão da marinha que sempre vai, o (Nome *nawa*), não sei se você ouviu falar dele, ele é lá dos Estados Unidos, e a gente foi junto de São Vicente até Tarauacá na mesma canoa. Aí ele falou: "(Nome do Entrevistado), não estou te vendo lá", eu falei: "não estou muito bem", ele falou, "então vem aqui que eu vou te apresentar pro pajé mais curandeiro que tem aqui da aldeia" que era o Seu Nani. **Aí ele foi, me apresentou pro Seu Nani e tudo e ele fez um rezo em mim, um sopro, e aí na quinta-feira a noite ele falou: "não, hoje à noite eu ainda repito isso em você e tal", foi quando ele veio para selar o processo de cura, de libertação de conexão comigo mesmo**. Pra mim foi uma experiência incrível, incrível assim. **Eu nunca me senti tão pequena e grande**

ao mesmo tempo, tão pertencente ao todo. Eles nos passam tanta coisa, sabe? (Entrevistado 4, grifos meus).

O chá trouxe pra mim uma mudança de ordem espiritual nesse sentido mesmo de religião com algo que vai para além dessa matéria, que era algo que eu não tinha, nunca fui muito religioso, nada disso. E aí o chá trouxe pra mim, a primeira mudança da minha vida cotidiana de eu estar mais aberto a essas questões, nomear elas agora de uma maneira diferente e concretamente, nas minhas relações, traz também mudanças, mas são mudanças que eu sinto que funcionam assim: logo, por exemplo, que eu passo por um trabalho desse, igual agora, tem sei lá, um mês, sei lá quanto tempo tem, isso fica muito vivo pra mim, **no sentido até modificar mesmo o modo que eu me relaciono com as outras pessoas e tal, de ampliar por exemplo o meu cuidado com o outro, a minha atenção.** O outro que eu falo tanto com seres animados e seres inanimados eu acho, sabe? Mas esse outro desde pessoas que eu convivo, mas também com os lugares, com as coisas etc. **Mas eu sinto que com o tempo também eu vou endurecendo, eu vou perdendo isso, e aí eu tenho uma tendência de depois de um tempo, entrar num modo de funcionamento muito mais automático, duro, travado, e aí eu vou sentindo que é necessário fazer mais um trabalho de cura, sabe?** Nesse sentido até de trazer pra mim de novo uma certa, isso, a cura pra mim nesse sentido, sabe? De ir melhorando a minha forma de lidar comigo mesmo, com os outros, com o mundo, sabe? E ao mesmo tempo ir trazendo pra mim mais conhecimento mesmo, mais repertório para coisas que eu não domino, mas que eu também tenho muito medo de pesquisar e ir aprofundando, sabe? Não é uma coisa fácil não, sabe? E ao mesmo tempo que eu tenho muita curiosidade, eu tenho muita resistência também, assim, como que eu posso vir a descobrir, sabe? Aí é foda isso, cara (Entrevistado 6, grifos meus).

Consegui voltar, embora eu acho que eu demorei pra voltar, sabe? No final do trabalho, por exemplo, com os Yawanawá, eles pediram, né, que é uma coisa que eu tinha feito também com os Huni Kuin que é essa coisa de abrir, assim, pra quem quiser relatar, contar um pouco da experiência, elaborar aquilo por meio da fala e tal. E nessa hora, por exemplo, eu não estava dando conta de nada ainda, assim, e eu acho que inclusive o dia seguinte eu fiquei muito mexido ainda, de uma maneira muito maior por exemplo do que eu tinha ficado com os outros trabalhos que eu já tinha feito, sabe? **Assim, em vários sentidos, disso mexer muito com meu corpo, de eu estar com uma sensibilidade muito mais aflorada pra tudo, assim, corporalmente, de estar sentindo, assim, sei lá, a textura, o olfato, tato, paladar, está tudo muito mais aflorado, por exemplo. Mas não só com relação a isso também, essa volta também eu acho pra uma certa codificação, uma linguagem mais racional, cognitiva e também social. Eu sinto que eu demorei muito ainda pra voltar, precisei de um**

dia inteiro pra isso. Pra voltar, por exemplo, e conversar normalmente com outra pessoa. Normalmente que eu falo nesse sentido de estar dentro de um registro já codificado socialmente, sabe? Tomar um café com um colega aqui, aquilo pra mim foi desafiador no dia seguinte, sabe? (...) **Aí foi só dois dias depois que eu falei: "agora estou voltando"** (Entrevistado 6, grifos meus).

A experiência com o chá evoca, sobretudo, a dimensão da “cura”, sobre a qual os xamãs têm um domínio que outras pessoas não têm. Como os xamãs são diplomatas espirituais que podem trafegar entre os mundos e negociar com espíritos e entes não humanos nesses mundos, são eles que “têm pensamento” (como dizem os Yawanawá) e que podem mediar os processos de “cura” em algum dos participantes dos rituais. A “cura” é vista de diversas formas e pode ser acionada por diversos mecanismos. O uso do *uni* é um deles no qual os participantes do ritual se defrontam com medos, angústias, alegrias, momentos de epifania entre outros e podem resgatar uma experiência traumática, obter uma cura para alguma moléstia física ou obter uma cura espiritual de algum dilema em que esteve envolvido. Os cantos também são considerados mecanismos de ação para os curadores. Entre os Yawanawá os cantos e rezos próprios para a cura são entoados durante o processo de atendimento de um doente. Esses cantos específicos também são objeto de desejo dos neoxamãs que entendem que possuir o canto é possuir mais uma ferramenta de “cura” que pode auxiliar nos trabalhos profissionais que desenvolvem.

A “cura” também pode acontecer meio da música. A música ritual é diferente da música cantada para outros fins. “Você sabe algum canto da Força?” me perguntou certa vez Shaneihu durante um ritual que estava coordenando. Ele me pediu para acompanhá-lo nos tambores e com cantos durante o ritual porque estava sem outros indígenas que pudessem acompanhá-lo no dia. O condutor do ritual funciona como uma espécie de “bardo” que canta durante o consumo da ayahuasca mostrando o “caminho de volta” para que os participantes não se percam na experiência e não “fiquem do lado de lá” como afirmariam os indígenas. Enquanto cantam, os Yawanawá conduzem a experiência do grupo que está na Força. Por isso, conduzir um ritual de mais de sete horas cantando e tocando instrumentos sozinho é um trabalho que exige muito do condutor. Quando é possível e nas vezes em que há outros músicos nos rituais urbanos dos indígenas, é comum que eles abram um momento dentro do ritual para que os outros músicos cantem e toquem, desde que sejam músicas da Força.

O “estudo” de determinadas práticas dos indígenas, como os cantos, é valorizado como forma de compreensão desses mecanismos de “cura”. O termo “estudo” é também um termo relacionado ao “sentir”, não necessariamente ao conhecer intelectual. “Estudar” no conjunto de referências da Nova Era se refere mais a conceber uma compreensão interna daquilo que se está praticando do que obter informações externas sobre a prática. O “estudo” pode ser coletivo, mas o foco da atividade se dá no processo de interiorização da experiência para concepção de um saber individual e intransferível.

Eu acho que foram poucos os que eu participei pra resolver uma questão específica. Eu acho que a maioria ali eu estava ali com o intuito mais de me conhecer e também com a parte de **estudo do canto, porque a maioria dos rituais que a gente participa a gente toca também, mesmo que em algum momento**. Então meu estudo está mais ligado a isso, né, com os cantos e com a cura que o canto pode ter potencializado com a força dessas medicinas, entendeu? Aí minha questão é mais ligada a isso. **Mas já houve várias situações em que eu busquei esses rituais pra curar coisas específicas, algumas situações que eu estava passando na minha vida** (Entrevistado 3, grifos meus).

O Rapé e o *Uni*

Os entrevistados também consideram as diferenças ente o rapé e o *uni*. A concepção da Força em cada uma das medicinas varia entre significados comuns ao conjunto de referências da Nova Era. A energia “feminina”, da “mãe” é atribuída a ayahuasca. Enquanto uma força “masculina” é atribuída ao rapé. Esses sentidos são atribuídos diante das experiências dos participantes. Diz-se que a energia do rapé é “masculina” porque o efeito é forte, rápido e “aterra”, como se a medicina “chamasse a atenção” do participante para o “momento presente” — o “pai” assume a figura daquele que reprime e educa com firmeza. Enquanto o *uni* tende a ser mais lento na produção dos efeitos, embora a duração seja mais longa e profunda, levando o participante a ter experiências com o “inconsciente”, que está relacionado ao elemento “água” e a energia “feminina”.

E o Rapé é masculino puro, ele é cura masculina. Então, por exemplo, ele é uma medicina para curar, pra que que você vai tomar o rapé fora de uma coisa que não é pra curar? É uma bengala. Aí que que acontece? Aí o cara começa a entrar em processo que não está precisando entrar, dentro de família começa a brigar com pai, com mãe, com irmão, com cachorro, no serviço. Atenção no trânsito também, cai de moto, leva

multa por causa de radar. Não está presente, não está firme, não está na presença ali (Entrevistado 9, grifos meus).

A *Ayahuasca*, acho que é uma força muito nossa, muito da nossa consciência, do que a gente traz, do nosso corpo, da nossa alimentação, tudo isso acho que influencia a *Ayahuasca*. Já o rapé, eu vejo como essa necessidade mesmo de aterramento, por exemplo, de você passar o dia todo e a gente trabalha no piloto automático, então por exemplo, você levanta, vai pra academia, vem pra casa, faz almoço, da comida pro filho, faz um suco, lava a louça, vai trabalhar, acabou o dia você assiste um filme, deita e dorme. O *Rapé* te traz esse aterramento mesmo, do que você fez durante o dia, isso eu digo usando o *Rapé* como uma medicina, como foi usado lá. Pra você realmente perceber o que aconteceu no seu dia, como você se portou, quais foram os sentimentos que você teve, que você trouxe, então eu acho que a força do rapé é essa, de te aterrar a realidade, a te trazer ali de novo pra sua essência do que você é, independente do que passou pra trás. Já a *Ayahuasca* não, a *Ayahuasca* te permite essas mirações, te permite esses *insights*. O rapé, eu já tenho isso no inconsciente, nos sonhos, ele me liga muito ao meu inconsciente e ao meu espiritual, então o que eu vejo é essa a diferença (Entrevistado 5, grifos meus).

Atualmente, encontra-se o rapé também em rituais das religiões ayahuasqueiras, o que não era comum até pouco tempo atrás. Com a inserção dos indígenas no circuito urbano da ayahuasca, cada vez mais as outras medicinas como o rapé, a sananga e o kambô fazem parte das práticas de religiões ayahuasqueiras e neoayahuasqueiras. E quando não se inserem propriamente dentro dos rituais das religiões ayahuasqueiras por terem liturgias mais fechadas, essas medicinas são utilizadas por alguns dos membros dessas religiões fora do contexto das igrejas, seja em casa ou em outros rituais, uma vez que os participantes dessas religiões costumam, muitas vezes, trafegar entre as práticas da Nova Era. Ao mesmo tempo em que o Santo Daime teve a sua importância para o processo de revitalização das culturas no complexo xamânico dos povos *pano*, os daimistas passaram, gradualmente, a consumir mais medicinas da floresta num fluxo de trocas culturais com os indígenas que influenciou ambas as partes (FERNANDES, 2018)

O *Rapé*, eu conheci no Santo Daime. (...) Exatamente, tem muitas pessoas que usam o *Rapé* após o trabalho. (...) Na igreja. E aí eu nunca tinha usado, tinha já ouvido falar também e um amigo meu levou uma vez num trabalho, eu usei lá e foi muito bacana, tive uns sonhos muito legais, muito bacana, me deu uma segurada também, nessa força. Porque às vezes a ayahuasca termina o trabalho e a força dela

vem ainda, tem que esperar ela abaixar, e o rapé me ajuda a abaixar um tempo a energia (Entrevistado 5, grifos meus).

As relações de uso com o rapé variam bastante, o que preocupa os indígenas. O rapé, diferente da ayahuasca, pode ser carregado e utilizado mais facilmente durante vários períodos do dia. Os indígenas afirmam preocupações com a possibilidade de vício por parte dos *nawas*. Certa vez, ouvi a seguinte afirmação de um Yawanawá: “nós Yawanawá não viciamos no rapé, mas viciamos na bebida nas cidades. O álcool é medicina de vocês que nós não sabemos como lidar, do mesmo jeito é o nosso rapé pra vocês, por isso tem que ter cuidado”.

Se você deixa mais dias ele fica mais suave também. **Mas o que eu percebi é que o pessoal lá tem essa coisa séria do vício, assim, é nítido.** Qualquer profissional da saúde identifica isso (...). Não posso dar um diagnóstico, que eu não sou médica, mas assim é nítido que eles utilizam para além dos fins medicinais e que eles têm necessidade de usar mais do que seria medicinal da coisa, num nível que talvez não faça bem pra eles, né (Entrevistado 12, grifos meus).

Nossa, o sopro do Peka Rasú estava muito forte. Mas aí fui tendo essa vivência, aprendi a me autoaplicar depois, fiz o estudo também, dos quinze dias com o Tsunú e foi uma coisa muito boa cara, porque ele realmente me traz uma conexão, uma concentração muito grande. Atualmente eu diminuo, **teve um tempo, eu não sei, mas acredito que muitas pessoas que eu vejo que conhecem o Rapé, ficam um pouco encantadas demais e abusam um pouco do uso, talvez acaba sendo uma coisa sem moderação.** E eu tive isso um tempo, até observei fases também que meu pai teve, outros amigos nossos tiveram, **mas depois voltamos a entender a importância de fazer o uso só de forma ritualística mesmo, respeitando aqueles momentos, né?** E foi o que aconteceu nessa trajetória, então hoje em dia a gente faz uso mesmo só durante os rituais ou antes de começá-los, então é mais pedindo uma orientação e sendo guiado (Entrevistado 2, grifos meus).

Vou te dizer o que vai acontecer, a galera vai ficar loucona porque é um barato novo, rapé dá um barato bom pra caramba, né? Só que eles não entendem qual é o barato. Eu, por exemplo, vejo o álcool, uma cerveja na balada, pra mim você está atraindo obsessão naquele álcool e você naquela frequência idiota que você tá naquela balada cheia de ego, cheia de coisa, cheio de gente. **O Rapé é um outro caminho para você atrair coisas energéticas diferentes, já começa por aí. Já te dá uma abertura que você não entende. E se gostar do barato e continuar fazendo, vai no mínimo obstruir todas as vias aéreas por conta do tabaco, vai ter câncer de**

garganta. Aí vão fazer sabe o quê? Vão colocar a culpa no índio (Entrevistado 12, grifos meus).

As finalidades do uso também têm relação com as finalidades do uso de outras medicinas, como buscar “*insights*”, “ajuda na tomada de decisões”, “fazer orações”, “pedir por alguém” ou “pedir uma cura” em algum sentido.

Trouxeram de lá, veio tudo de lá. Foi tudo diferente, **o Rapé também já é uma medicina que eu também uso, já havia trabalhado, já fiz uma experiência de trinta dias com o Rapé e foi uma experiência muito legal, me abriu uma porta, assim, ao inconsciente mesmo, a minha ligação com o espiritual, sabe?** Então sonhos, nesse período que eu usei — trinta dias direto — com intenção, fazendo uma reza, levando realmente o rapé como medicina mesmo, que foi o que eles levaram pra gente lá, inclusive. **Tem muita gente por aí que usa o Rapé de qualquer jeito, carrega na bolsa e usa o Rapé, e na verdade o Rapé é uma medicina tal como a Ayahuasca e tem que ter um certo cuidado ao usá-lo.** E até o rapé é diferente (Entrevistado 5, grifos meus).

O rapé é essa aterrada que eu te falei, porque a ayahuasca te leva lá pro astral, o rapé te aterra aqui de novo. Então eu conheci através da igreja e aí com o rapé foi engraçado porque o rapé foi uma coisa que eu estudei, porque eu trouxe um pouco desse rapé que eu usei na igreja e aí eu queria entender o que era o rapé. E aí eu só dei uma lida bem básica, porque tem vários tipos de rapé, várias folhas e isso eu não cheguei a olhar não, mas eu procurei saber pra que que ele servia, o que que era e o que que eu poderia fazer. E aí foi quando eu fiz esse trabalho de trinta dias de rapé, foi um processo do santo daime, que eu fiz esse processo comigo. **E aí eu fiz em casa mesmo, eu acendo o meu incenso, eu faço o meu ritual, eu coloco uma música minha, faço uma meditaçãozinha ali e peço pra abrir minha espiritualidade, para conectar o meu espírito e faço geralmente à noite.** Faço também um processo de ver como que foi meu dia, o que eu senti, perceber mesmo, me perceber, ver como que eu estive durante todo o meu dia, me aterrar também com isso. **Perguntar pra ele o que eu devo ou não devo fazer, sabe?** Eu uso muito ele pra isso (...) **quando eu preciso de clarividência, quando eu preciso entender alguma coisa, às vezes quando eu preciso tomar alguma decisão eu gosto de usar o Rapé,** porque aí eu não tomo a decisão rápida, eu espero ele me abrir e ele me abre sempre em alguma hora, sempre tem um insightzinho, eu uso muito ele pra isso (Entrevistado 6, grifos meus).

As medicinas são consideradas entes que auxiliam nas decisões e no contato com o mundo espiritual. Quando o entrevistado “pergunta ao rapé o que deve fazer”, demonstra claramente a

agência da medicina sobre a vida pessoal dele, em momentos específicos. Essa tradução que os *nawas* fazem das medicinas comporta em certa medida os sentidos que os indígenas dão a elas quando se referenciam a elas como seres com os quais necessitam dialogar durante os transe xamânicos. O processo de conexão com as plantas e a interação direta com não humanos é base da cosmologia dos Yawanawá.

Comunicação, tradução e equivocação controlada das categorias

A história das agências da bebida sobre os entrevistados da pesquisa conta um pouco sobre como ela opera de forma a reordenar aspectos da comunicação entre indígenas e *nawas*. Melhor que explicar e analisar essas agências é trazer ao texto a voz dos participantes dos rituais:

Sim, sim. Acho que não tem. **É inegável, né o fato de a gente estar ouvindo ali os cantos que não estão na nossa língua, né, de um povo que não é da nossa região né, praticamente tá quase em outro estado, né, acho que com certeza isso aí é inegável. Tem uma relação cultural, espiritual. Ela atravessa os planos assim, com certeza** (Entrevistado 1, grifos meus).

Com certeza é diferente porque eles trazem um ritual bem tradicional, né. Acredito por ter sido passado de geração em geração sem ter tanta interferência de outras linhas você acaba fazendo uma conexão específica com as forças da floresta, então o que é evocado ali é uma coisa bem pura, né, eu acredito que é bem simples e puro. O ritual fica mais leve nesse sentido, eu senti bem assim... E os cantos também, né, são muito profundos, realmente, eu senti que os cantos trazem uma história muito verdadeira, né. **Mesmo que a gente não entenda as palavras, na maior parte das vezes — que é a língua nativa, mas na força você consegue sentir que é a história que está sendo passada, então é como se não precisasse ter uma diferença de idiomas, né, você mergulha mesmo na essência das palavras e não no significado delas numa tradução pro português** (Entrevistado 2, grifos meus)

Tais vozes nos contam sobre como o *uni* reordena as relações de sentido produzidas na interação com os indígenas durante os rituais. A trajetória dos Yawanawá nas cidades quando confrontada com as reflexões de Coutinho (2011) sobre os Kaxinawá apresenta semelhanças. Os jovens indígenas partem em uma empreitada de divulgação da cultura, movidos por interesses políticos enquanto lideranças e por curiosidades sobre a vida na cidade encontram centros terapêuticos e coletivos interessados em rituais de ayahuasca como elemento de cura e devoção espiritual. A

autenticidade dos indígenas garante, em certa medida, a segurança necessária ao ritual para os *nawas*. Os rituais, por sua vez, acionam um tipo de comunicação que aponta para convergências entre as necessidades dos *nawas* e as dos indígenas. A partir de uma leitura de Viveiros de Castro (2004) e Losonczy e Mesturini (2011), Coutinho (2011) propõe para os Kaxinawá que os ritos urbanos do *Nixi Pae* acionam um modelo de comunicação que se baseia em uma forma controlada de reordenar equívocos ou mal-entendidos de acordo com o interesse das partes. Essa comunicação pressupõe um entendimento comum baseado em um mútuo equívoco ou mal-entendido. Isto é, o consumo ritual da ayahuasca se conecta à categoria “xamanismo”, por exemplo, por uma série de equívocos ou mal-entendidos na comunicação. Apesar dos mal-entendidos, o processo comunicacional cria, alimenta e mantém discursos, práticas e ritos que fazem confirmar as relações entre o ritual da ayahuasca e a noção de “xamanismo” concebida pelos *nawas* e indígenas.

Concordando com Lagrou (2007), Coutinho (2011) propõe que, por ser a linguagem metafórica e polissêmica em seu processo contínuo de atribuir significado à experiência, imagens e conceitos se conectam criando novos campos de compreensão partindo, muitas vezes, da conexão entre realidades conhecidas e desconhecidas. Entretanto, no processo de tradução, as metáforas podem se tornar uma limitação ao entendimento do *outro* quando são reificadas como meios de reduzir a ansiedade experiencial e cognitiva provocada pelo confronto com o desconhecido. Esse processo de reificação pode ser determinante na tradução de metáforas e termos densos como *Nawa*, *Txai*, entre outros em que podem surgir mal-entendidos entre indígenas, pesquisadores, adeptos da Nova Era etc. Entretanto, a comunicação se estabelece, de forma que esses mal-entendidos vão sendo controlados durante as interações.

A tradução feita pelos *nawas* pode ser pensada sob a teoria da equivocação controlada de Viveiros de Castro (2004) também no sentido de uma transdução dada pelo filósofo Gilbert Simondon, que funciona como uma inversão do negativo em positivo, isto é, é pelo que “não é” que se encontra o que “é”. Negando-se o que “não é” define-se o que “é”. A “não identidade” entre os termos é que torna possível conhecê-los em sua “completude” ou em sua acepção “mais possível”.

Neste modelo de tradução, em que Viveiros de Castro (2004) acredita convergir com o modelo presente no perspectivismo ameríndio, a diferença é, portanto, uma condição de significância,

e não um obstáculo. Como afirma o autor, a identidade entre a “cerveja” da onça e a “cerveja” dos humanos é colocada apenas para melhor ver a diferença entre onças e humanos. Como na visão estereoscópica, é necessário que os dois olhos não vejam a mesma coisa para que uma outra possa surgir. Presumindo, a diferença é que a tradução se torna possível.

Indígenas e *nawas*, mesmo com interesses distintos, criam um espaço (os rituais) em que a comunicação acionada visa reordenar os equívocos entre as partes e fazer com que os interesses mútuos sejam garantidos. Nesse sentido, a agência da ayahuasca nos processos de reordenação desses equívocos é de especial interesse nesta tese, já que o turismo xamânico surge, na maioria das vezes, sob demanda de consumo da bebida na Floresta Amazônica. A atuação do *uni* como ente não humano parece ser de especial importância na reorganização das experiências dos *nawas* e na manutenção do imaginário sobre os indígenas.

Cultura e espiritualidade

A ancestralidade é vista como uma característica inerente ao modo de vida indígena. Para boa parte dos entrevistados, o modo de vida dos indígenas ligado a terra, à caça, pesca e outras atividades tradicionais está em consonância com uma visão da categoria “ancestral” essencializada no contato com a natureza e nas práticas básicas de sobrevivência. Cultura e espiritualidade convergem na visão dos *nawas* em um movimento de conexão com espíritos, plantas, animais, Deus e outros seres com os quais os Yawanawá acessam. O modo de vida coletivo e próximo à natureza é ressaltado como sinônimo de espiritualidade. Viver de uma maneira harmoniosa está relacionado com viver em conexão com o sagrado.

A seriedade dos indígenas em relação ao uso das medicinas também é tomada pelos entrevistados como característica da ancestralidade. “Usar a medicina de forma errada” ou utilizá-las sem “propósito” é visto como algo que se contrapõe ao “sagrado”.

Acredito que sim, porque na verdade com eles não dá pra separar, eu acho, **porque a própria maneira como eles vivem já te coloca num grau acima de conexão com a espiritualidade, então eles vivem de uma forma muito harmoniosa.** Não tanto quanto era antes, a gente sabe disso, salvando aí as deturpações que têm com relação a alguma maneira que alguns vivem, fazem e usam medicina de forma errada e tudo mais. **Falando pelo que eu vivi lá com eles, através da cultura, da maneira de**

viver e de reverenciar o sagrado, o grande espírito que é o que te leva a contemplar e te fazer mais conectado, que foi o que eu senti (Entrevistado 4, grifos meus).

... está no fato dessa preservação da cultura, a não influência de outras civilizações. O básico, eu acredito que teve, né, igual ele estava explicando sobre a inserção dos instrumentos, do violão, por exemplo, que antigamente os cantos era só a capela, né, vamos falar assim. **Mas num modo geral é bem ligado à conexão deles com os ancestrais, o respeito, né, com a ancestralidade pra poder chamar essa força. Então isso eu vejo como realmente muito sagrado.** (...) em termos culturais pela preservação da identidade deles, da identidade do povo. **E em termos espirituais é a importância de nós honrarmos a nossa ancestralidade** porque toda a nossa história e tudo **o que a gente é hoje foi fruto de batalhas que eles viveram**, então realmente é necessário que eles sejam honrados (Entrevistado 2, grifos meus).

Uma característica dos adeptos da Nova Era que também surge nos relatos é a proposta de religiões mais “abertas”. Isto é, de uma religiosidade livre de dogmas institucionais. Essa característica também utilizada em confronto com as práticas doutrinárias das religiões ayahuasqueiras tradicionais (LABATE, 2000) é determinante para as dissidências dessas religiões e para a formação de novas práticas religiosas que apoiam a liberdade de concepção das experiências individualmente, sem necessidade de uma liturgia tradicional.

Também, é, muito diferente. Nesse trabalho indígena que eu fiz com eles eu tive um acesso muito mais consciente, foi um trabalho muito consciente, muito consciente, foi um trabalho (...) muito mais forte do que os que eu fiz. **Porque o santo daime tem um direcionamento, você segue um ritual, que é um ritual religioso, então você tem algumas limitações, você não pode ter a liberdade que existe num trabalho indígena, a gente tem que seguir a formação do ritual do santo daime. Então lá, não sei se pelo meu contato com a natureza, com as pessoas que estavam lá, com o próprio índio em si, trazendo toda a energia do Acre, do berço da Ayahuasca,** então foi outra viagem, completamente diferente, muito mais forte, muito mais consciente, me abriu milhões de coisas. **Eu saí de lá besta, querendo ir embora com eles pra aldeia, sabe? Querendo ir, querendo muito ir. Quero participar de um festival desse com certeza,** que deve ser uma doideira (Entrevistado 5, grifos meus).

Acho que eles são sagrados principalmente pelo respeito e pela conexão em forma de conduzir que eles têm o trabalho. **Eles não utilizam de qualquer jeito, tem um propósito ali, normalmente que eles estão fazendo até de curar as pessoas.** E normalmente cada um que está ali está buscando alguma coisa também, então eu acho

que esse ambiente se torna sagrado por isso. **A gente está ali em conexão com os espíritos da floresta, espíritos das plantas, conexão com Deus.** Cada um ali na verdade com a sua própria crença, né? Porque você não tem que ter uma religião específica ou participar de alguma linha pra você poder participar do ritual, né, e não é igual, por exemplo, **você ir a uma missa da igreja católica, você vai estar rezando ali pra aquilo, eu acho que esses rituais eles são um pouco mais abertos, apesar de ter a cultura deles ali inserida, os cantos deles, os saitis e tudo mais, eu acho que cada pessoa ali pode estar conectada com o seu sagrado, com o que ela acredita.** Acho que não tem essa separação, né, então **eu acho isso muito sagrado e muito bonito também, essa abertura e essa mistura dessas culturas (...)** eu não vejo muito a separação nessas duas coisas porque eu acho que a cultura deles em si é muito espiritual, então assim, a própria cultura deles é aquilo ali: a utilização das medicinas, do sepá, dos incensos, os cantos, as danças. Eu acho que é uma coisa unificada, no caso deles. Não tem uma separação, acho que pra eles sempre é sagrado, entendeu? **Então eu não vejo essa separação cultural e religiosa da parte deles.** Isso, a meu ver, né, eu enxergo isso como uma coisa só (Entrevistado 3, grifos meus).

A noção de identidade e de lutas contra a colonização também aparece como elemento que reforça o caráter nobre dos indígenas. A ligação entre beleza, pureza, harmonia, natureza, nobreza, sagrado entre outros é feita como extensão da imanência proposta pelo conjunto de referências da Nova Era. A “essência” é o belo, que é puro e harmônico, natural e sagrado. A convergência entre os sentidos de cada um desses termos aproxima a relação entre os indígenas e a busca espiritual dos *nawas*.

Eu tive, inclusive, me abrindo, eu tive uma miração dentro de uma cerimônia lá, até falei pra (Nome Yawanawá), uma coisa muito linda num dia muito forte, acho que foi no encerramento do festival do ano passado. **Uma energia muito poderosa saindo daquele lugar, como se fossem nuvens subindo e envolvendo o planeta, né. Então eu vi como "nossa, a força desse povo" inspirando e trazendo mais cura pro planeta. E de alguma forma é isso, Shaneihu e Nani nessa mega turnê né, (...) pessoal tá se espalhando, fazendo cerimônias por aí, levando as medicinas, distribuindo essa energia de lá, né, essa força da floresta, né, da harmonia, dessa conexão com a natureza pro planeta como um todo.** Então eu definiria assim como um povo que inspira a Nova Era, inspira o planeta que a gente quer, a cura que a gente quer pro planeta (Entrevistado 10, grifos meus).

Então isso pra mim também é sagrado, sabe? **Eu poder estar num ambiente e experienciar esse tipo de coisa foi assim, meu Deus, como assim, os filhos são de**

todos? Como assim uma mulher não vai ser discriminada ou vai ser um problema porque ela teve um filho? Sabe, essa coisa de uma criança que foi filha de uma mãe que tá com outro pai, chamar o pai e o outro de pai também, e os dois chamam de filho. Isso pra mim é sagrado, sabe? Essa relação. Claro que tem os problemas dele, aí é problemas deles. O que se manifesta lá nos Yawanawá é isso. E eu achei muito lindo, eu quero isso na minha vida, quero ser igual a eles todos os dias (Entrevistado 13, grifos meus).

A noção de coletividade no modo de vida indígena agrada aos turistas e participantes dos rituais em geral. Por oposição ao modo de vida da “sociedade ocidental” que é situada pelos entrevistados como “individualista” e movida pela “mercadoria”, o modo de vida indígena é visto como sagrado por oferecer soluções para dilemas gerados pela lógica ocidental. Ao mesmo tempo em que os entrevistados ressaltam a experiência com um modo de vida diferente da lógica ocidental como sagrado por “não discriminar uma mulher que teve um filho de outro pai”, em outros momentos, a cultura patriarcal aparece como sendo um problema menor dentro da vida social indígena, por ser parte de uma cultura ancestral que tem uma dinâmica própria.

Os entrevistados reforçaram um movimento feminino insurgente nas aldeias e nos rituais que associam ao modo como o movimento feminista das mulheres *nawas* tem influenciado as indígenas em suas práticas. A presença das mulheres no ritual dentro e fora das aldeias é ressaltada como uma vitória feminina diante das tradições. Se, por um lado, há um apelo às tradições no sentido de manutenção da harmonia e do sagrado indígena, por outro, há uma expectativa de inovação na dinâmica cultural que compreenda as demandas feministas por parte dos indígenas.

A tensão entre *tradição* e *inovação/invenção*, nesse sentido, envolve não apenas as expectativas dos *nawas* como também a própria compreensão do sagrado. Para alguns dos entrevistados, a questão do machismo foi colocada como uma doença social que precisa ser curada na cultura yawanawá, envolvendo inclusive as medicinas. O entendimento de uma “cura da tradição” se opõe ao discurso corrente entre os entrevistados de que a tradição e os costumes indígenas são sagrados e puros. Entretanto, para os adeptos da Nova Era algumas das demandas feministas são absorvidas no conjunto de referências doutrinárias, o que condiz com a expectativa de cura desse “aspecto” da tradição que se contrapõe a essas demandas. As afirmações são postas como se uma grande mudança já estivesse em andamento mesmo nas aldeias, reconfigurando um aspecto que “precisa se alinhar” com o projeto de mudança planetária.

É, é. E lá na aldeia, na Nova Esperança tem a (Nome Yawanawá), né, que é **a primeira pajé mulher, então ela traz também esse movimento feminino muito forte**. Ano passado eu experienciei uma cerimônia muito profunda de uma boa parte da cerimônia que foi conduzida pelas mulheres, uma energia muito forte feminina (Entrevistado 10, grifos meus).

Há duas gerações atrás, o homem podia ter quantas mulheres quisesse, podia jogar na rua a mulher que quisesse e trocar por uma novinha. **Existiam muitos casos de violência doméstica, e mulher não podia tomar Ayahuasca porque senão ela morria, e aí ela e as irmãs dela tomaram e começaram a fazer o quê? Círculos de mulheres, cerimônias só de mulheres para tratar as dores que elas tinham em relação aos maridos delas.** (...) É, e aí a cada cerimônia elas se juntavam e tratavam um aspecto. Então uma trazia algo e elas tratavam aquilo ali juntas. **Uma geração depois, o homem só pode ter uma mulher, se quiser ter coisas diferentes é conversado, a mulher pode se separar e casar com outra pessoa também, então isso foi coisa do movimento delas.** E indo pra minha vivência, eu não vi nada disso, né? O que eu vi foi a mãe Fátima ali, né, que é um pouco mais velha que a (Nome indígena) e o marido dela dizendo que, se um homem não trata bem a mulher dele, ele não pode nem ser respeitado. Porque por ele não tratar bem nem a mulher dele, então ele vai tratar bem quem? **Então eu imagino que isso seja um reflexo do trabalho que é feito há alguns anos ali, né?** Eu achei muito legal também, né, mas não posso dizer de fora, né? (Entrevistado 13, grifos meus).

Eu também assim, um pouco da minha trajetória pessoal, né, eu sou uma pessoa ligada ao estudo do feminino, já tem algum tempo. Então esse universo, assim, da mulher e da mulher indígena, ele faz parte da minha vida, do meu dia a dia, faço o círculo de mulheres, roda de mulheres aqui. Então assim, pra mim sempre é uma missão que eu sinto que eu tenho de estar empoderando mulheres. **Então eu vejo que as relações de gênero também têm uma conotação, algo diferente, e aí eu acho que nesse sentido, a minha presença inevitavelmente também despertou muitas questões nas mulheres. Como assim uma mulher que viaja sozinha, não é casada, não depende de homem e está ali fazendo o que o homem faz, faz tudo o que o homem faz e faz também as coisas que a mulher faz. Eu faço comida, busco água no rio, mas também na hora do ritual eu falo e nenhuma outra mulher fala, ou poucas, né, no caso das Yawanawá elas são bem empoderadas, mas as Huni Kuin, nas aldeias que eu conheço, não tem essa coisa assim de falar, por exemplo, em público, por exemplo, de assumir liderança. Tem liderança, caciques Huni Kuin e tudo, mas eu vejo que é a minoria, né. Então isso desperta muitas coisas nelas,**

assim, no sentido delas também quererem, assim, se organizarem, se empoderarem em grupo, de fazerem cooperativas de mulheres pra poder vender artesanato, por exemplo. Então esse seria um dos projetos pro futuro que eu me vejo fazendo, mas, como eu digo, depende muito das alianças, parcerias que surgirem no meio do caminho pra isso se concretizar, a experiência, a informação, né, tem (Entrevistado 11, grifos meus).

A dimensão da cultura que se associa mais com a noção de “espiritualidade” dos participantes da pesquisa é a capacidade dos indígenas de realizarem curas por meio das práticas xamânicas. A possibilidade da cura, entretanto, é associada pelos novaeristas não apenas à dimensão física — embora uma cura física seja um excelente recurso de argumentação e convencimento sobre o “poder espiritual” do xamã ou de determinada prática terapêutica para os adeptos do movimento —, mas também à dimensão energética e espiritual. As curas físicas são mais raras, mas aparecem nos relatos.

É, tive com ele (vovô Yawa) na véspera, ele tava no mutirão lá. Quer dizer um cara de muito conhecimento e tanta simplicidade, né? E com muito poder pra cura, né, então essa coisa da cura, do pajé é muito fina, né, porque ele se conecta mesmo, ele conversa com a doença, né? Conversa com a doença e encaminha a doença. **Então também eles entram num poder, né, eles adquirem um poder a partir desse sagrado que é muito fino, né, muito lindo assim, porque eles conseguem, realmente, alcançar o que eu acho que ainda a gente não conseguiu alcançar, que é a cura, né? Pela espiritualidade, pela conversa, por alcançar essa dimensão.** Mais ou menos isso, também acho que iria mais profundamente, mas... (Entrevistado 10, grifos meus).

Outra é uma pessoa normal, trabalhadora, ou que vive a vida dela ali, tem a família tal e bebe a ayahuasca, então assim olha, a pessoa está bem, né, você vai buscar também ter um exemplo, uma experiência, então acho que assim é um caminho que induz a pessoa a ter experiência, né, agora, **tem pessoas que tem desde curas profundas mesmo, eu mesmo tive uma cura física profunda mesmo, quanto sutil, né, assim. nas emoções, na relação com as pessoas, com os animais, com as plantas, todos, né. Mas pra mim foi em dois mil e doze, depois de um ano bebendo a Ayahuasca, eu senti tipo um raio x no meu corpo, e aí eu senti uma energia vindo pra cá, e aí eu coloquei a mão só que um caroço aqui no pescoço, aí fui no medico, eu fui ver e estava com um tumor benigno no pescoço. Aí fiz uma cirurgia, abri aqui tudo pra tirar, né, foi assim, durante o trabalho que eu tive**

essa percepção assim, essa miração. Então foi algo que poderia evoluir para um câncer maligno, mas, né, a tempo detectei (Entrevistado 12, grifos meus).

Eu curei um problema de nervo ciático com a Ayahuasca. Fiz um trabalho no Gamarra há uns dois anos atrás, eu tinha uma inflamação ferrenha de nervo ciático, eu travava, não botava o pé no chão, e num trabalho de festival junino, trabalho de São Pedro, eu travei no meio da semana. Uma amiga minha massagista veio aqui em casa fazer uma massagem e falou: "filha, você está louca, como é que você vai bailar doze horas? Falei: "não, filha, cata os trem aí, joga tudo o que você tiver que jogar, vem aqui todo dia que eu vou", e ela: "você está louca, você não vai dar conta", eu bailei, Bruno, com uns adesivos no corpo, de atleta, não sei se você já viu, que afasta o músculo, uns adesivos colados nas costas, na perna. (...) É, porque o nervo ciático quando o músculo inflama, ele aperta. Então ela colocou esses adesivos que era pra abrir o músculo, eu botei um saco de água quente aqui atrás, aquelas bolsinhas de água quente amarrada na saia e eu fiz doze horas de bailado. **Quando eu acabei o trabalho, eu não botava o pé no chão de tanta dor, mas acordei nova, nunca mais senti nada e não tem outra explicação, eu nunca mais tive nada. E não fazia exercício, não fiz pilates, não fiz yoga, não fiz nada. Só tomei o daime e ele pra mim é cura demais.** (...) Nunca mais tive nada, isso tem dois anos que eu não tenho nada. Pode fazer o frio que for que eu não sinto nada, nunca mais eu tive nada, **Então eu acredito, aconteceu comigo então eu acredito.** É isso, obrigada pela experiência de poder compartilhar (Entrevistado 5, grifos meus).

A cura pode vir por intermédio de um xamã ou apenas pelo intermédio da própria bebida. Em alguns casos, a própria ayahuasca leva o participante do ritual a “se conectar” com a doença e buscar uma resolução para o conflito, que resolvido internamente — na dimensão do espírito — se expressa materialmente na cura da enfermidade. A cura também pode vir na forma de um anúncio da doença, como no caso do entrevistado que estava com câncer e foi avisado em uma miração para que pudesse procurar o médico a tempo.

Outra dimensão da cura que merece atenção especial é a cura das doenças psiquiátricas como a depressão. Um estudo recente de Palhano-Fontes *et al.* (2019), publicado na *Psychological Medicine*, envolvendo pesquisadores da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) e da Universidade de São Paulo (USP), reforçou a observação de efeitos antidepressivos na ayahuasca corroborando os resultados que vêm sendo obtidos quando a bebida é observada em comparação com placebos. No relato, o entrevistado afirma que não usaria mais remédios, além

da bebida para a cura da depressão. Nesse caso, a bebida agiu no participante sem a mediação do xamã.

Eu não comentei com você, mas **eu estava passando por um processo de depressão na época**, eu estava tomando remédios quando eu tomei a primeira vez. E logo eu já afirmei para mim mesmo que eu não ia tomar mais remédio, que eu queria fazer o tratamento com a ayahuasca. Então li bastante sobre essa questão do tratamento sobre essa questão da depressão, da maneira como age e tudo mais, já assisti vários depoimentos. **E a Ayahuasca, definitivamente, foi uma das coisas que me salvou de não entrar num processo bem mais sério do que eu já estava, então assim, sou muito grata e tenho levado cada vez mais pessoas pra conhecer, sempre que eu tenho oportunidade eu falo, eu comento.** Com muito cuidado, né, porque não é todo mundo que está preparado pra isso, né? Que você pode falar. Mas já levei amigas minhas, já levei primo pra lá que conheceu, que me agradeceu demais porque fez diferença na minha vida, e assim, vai fazer dois anos em novembro, que eu tomei a primeira vez, porque já vai fazer um ano que eu fui pro Mariri. **Então é o tipo de coisa que não dá pra viver sem mais, simplesmente assim, espero que cada vez mais as pessoas criem consciência, porque é muito difícil essa discussão se é droga, se não é droga, se é alucinógeno, enteógeno, não sei o quê. Então assim, cada vez mais a gente vê a medicina defendendo, e já tem estudos que comprovam a ação, o DMT, então sempre que possível, mas não sou uma fanática de ler, de saber muito não, é bem por cima mesmo** (Entrevistado 4, grifos meus).

A relação entre as práticas culturais indígenas e a “espiritualidade” dos participantes dos rituais também assume modificações na forma como os rituais são conduzidos. A constituição de uma cerimônia depende de quem a conduz. No caso dos Yawanawá, a estrutura dos rituais é semelhante ao que acontece nas aldeias, com a música como elemento central. Porém, o contato com outros estilos de rituais dos *nawa* provoca traduções que os indígenas fazem dessas práticas incorporando elementos com os quais têm contato por meio de outros rituais neoxamânicos e neoayahuasqueiros em geral.

A prática de abrir espaço para que os *nawas* possam se expressar após o ritual não é comum entre os indígenas nos rituais conduzidos nas aldeias. Em geral, os indígenas tomam o *uni* durante a noite e seguem para as suas casas de forma independente após o encerramento da cerimônia. A possibilidade dos *nawas* falarem sobre sua experiência é uma exceção que parece estar sendo incorporada à forma como Sanheihu conduz os rituais. A forma como Shaneihu conduziu o final dos “trabalhos” — por mais de uma vez em que estive em rituais conduzidos

por ele — foi muito próxima à forma como os neoxamãs conduzem esses encerramentos com uma cerimônia chamada “pau falante” (*talkin stick*) inspirada em práticas dos nativos norte-americanos (LABATE, 2000).

Algumas dessas interlocuções com as práticas neoxamânicas são vistas com bons olhos pelos participantes dos rituais. Esse elemento, especificamente, parece não incomodar os participantes dos rituais enquanto um impacto do contato entre indígenas e *nawas* que altera elementos da tradição. A inovação/invenção, nesse caso, é vista como um advento que possibilita a partilha das experiências, a escuta e, portanto, um senso de coletividade e compartilhamento.

Uma coisa que eu achei muito fina, muito especial, assim, bom, foi a primeira cerimônia que eu vi o Shaneihu liderando, que é lá na aldeia foram outras pessoas. Então achei ele um líder, assim, muito, vamos dizer, fino, muito especial, muito Nova Era, né, muito Nova Era, ele teve convívio com branco então ele saca a onda dos brancos, mas traz muito a raiz dele, então ele tem uma fineza ali na condução maravilhosa, achei muito lindo a forma como ele conduziu, e no final, vou te contar o que aconteceu foi muito legal e que em nenhuma cerimônia do daime eu vivenciei isso, foi: a gente finalizou a cerimônia e aí um por um ele pediu pra comentar alguma coisa do que foi, do que representou aquela noite. Então a gente teve esse momento de partilha ainda naquela vibração e foi muito lindo, muito rico porque aí um ouve o outro, você ouve o que o outro vivenciou e aí você vai também sentindo, então achei assim de muita delicadeza, muita sensibilidade deles de querer ouvir, como é que foi pra você, como é que foi e todo mundo partilhando, né? (Entrevistado 10, grifos meus).

A forma de condução dos rituais depende de vários elementos. A percepção de alguns dos entrevistados de que a condução dos rituais varia por meio das músicas entoadas, rezos em línguas nativas e, principalmente, pelo grau de conhecimento xamânico do condutor condiz com os relatos de Nani Yawanawá sobre tais possibilidades de variação. Os Yawanawá cantam para conduzir e rezam, em língua nativa, durante os rituais para se comunicar com os seres não humanos e mediar as forças que compõem a cerimônia. Nesse sentido, há consonância entre o olhar dos participantes dos rituais e a forma de condução dos indígenas. Esse diálogo intercosmológico com neoxamânicos e neoayahuasqueiros aproxima os indígenas da noção de “sagrado”.

É, é bem diferente, assim. **Porque dentro de um trabalho, por exemplo, não é só a medicina.** Porque se fosse só a medicina, a gente volta naquela questão que a gente conversou, assim, se fosse só a medicina bastava sintetizar numa cápsula e já dava o mesmo efeito. **Mas não é só isso, né, um trabalho com a *Ayahuasca* envolve outras coisas, envolve o canto, então se o canto é de um jeito, a miração vai ser de um jeito, se o canto é do outro jeito, vai ser do outro jeito, em outra língua vai trazer outras forças e também assim, depende de quem está conduzindo, do preparo da pessoa, das alianças espirituais que a pessoa faz, que vem do pai, do avô que foi pajé e tal e que ensinou um jeito de cantar, numa forma de chamar a força de um jeito.** Então todos esses fatores vão fazer com que a experiência seja diferente (Entrevistado 11, grifos meus).

Alguns dos entrevistados também relataram que a condução das cerimônias por Shaneiuhu mudou depois da *dieta* do *muka* feita por ele. Uma curiosidade sobre a *dieta* do *muka* é que o *mukaveine*, ser da planta *muka*, havia previsto a chegada do homem branco às aldeias há muitos anos, conforme afirmam os indígenas. Há uma relação entre a planta e o condutor do ritual que passa pela *dieta* que afirma a importância do trabalho de divulgação da cultura para os *nawas* e a conexão intercosmológica, já que, como conta a história do *mukaveine*, chegaria o dia em que os indígenas não conseguiriam mais lutar contra as armas dos *nawas*, tendo que encontrar outras estratégias para lidar com eles.

O fato de fazer as *dietas* é colocado num panorama de reconhecimento não apenas pelos indígenas, mas também pelos participantes dos rituais que acompanham a trajetória do líder. Realizar a cerimônia com um indígena que cumpriu a *dieta* tem um peso diferente para os indígenas. Para os *nawas*, nem sempre essa diferença foi citada, embora tenha sido pelos organizadores de rituais e parceiros que tiveram experiências ritualísticas com Shaneiuhu antes e depois do *muka*.

Minha experiência, eu posso dividi-la em duas partes. **A maioria delas aconteceu antes do Shaneiuhu fazer a dieta de *muka*, que ele terminou agora em março.** Foram experiências legais, uma ou outra profunda, mas as que eu participei depois desse rito de passagem dele junto com o avô dele é assim, **a diferença é estratosférica**, tanto que eu participei de duas e as duas foram as cerimônias mais fortes que eu já participei. **Acredito que não foi só a música, acredito que tenha sido a energia que eles moveram ali e o que eu percebi muito foi como eles preparam e como eles dão o suporte, não o suporte de estar ali acudindo quem está vomitando, passando mal, ou no processo, no choro, em alguma coisa, não**

isso. Mas com a energia que eles criam para que tudo aconteça, a diferença é essa, a energia dos três. Estavam o Shaneihu, Nani e o Utxi (Entrevistado 7, grifos meus).

A estrutura das cerimônias varia conforme o público que frequenta o ritual. Na experiência com Shaneihu, uma das parceiras relata que há cerimônias mais “celebrativas” que envolvem cantos, danças e músicas animadas durante a cerimônia; e cerimônias de rezo, ou de “estudo da medicina”, que envolvem músicas mais calmas ou rezos cantados apenas com a voz do condutor para maior concentração dos participantes na Força. A determinação da natureza da cerimônia é dada na medida em que se conhece o público. O condutor do ritual é que fará a escolhas dos cantos e rezos, embora, conforme cita a parceira, haja uma estrutura básica que acompanha a atuação do indígena: abertura, momento de servir o *uni*, momento de servir as medicinas separadamente, desfecho e conclusão do trabalho.

Então, acaba que, pelo que é mesmo eu vou acabar falando de como que são as cerimônias do Shaneihu porque eu já percebi que tem diferença entre eles, porém eu não posso falar dos outros. **O Shaneihu tem sim uma estrutura de como conduzir as cerimônias, porém há uma diferenciação de uma cerimônia para outra conforme o estado dele e aquela proposta que eu te falei, se ela é mais celebrativa ou se ela é por um estudo mais profundo. Vou te dar um exemplo pra ficar mais claro: nós, no Rio Grande do Sul, percebemos que tínhamos pessoas que já eram mais maduras, de idade mesmo, pessoas mais velhas e que já estavam trabalhando com a medicina há mais tempo. E que ali não cabia tanto, não era tanto uma celebração, as pessoas ali queriam um estudo, e assim foi feito o trabalho. E aqui, por exemplo, em Uberlândia, a maioria das pessoas presentes eram músicos, músicos que o Shaneihu estava com saudade, sabe? Ele já tem uma relação com essas pessoas, então fizemos cerimônias mais celebrativas, praticamente teve rezos só pra receber as medicinas, mas o restante foi tudo celebrativo. E agora, já lá com eles, pessoal do Rio Grande do Sul, foi mais rezo, nem tanto se celebrou, sabe? Porém, ainda assim, tem sempre uma abertura, tem um momento de servir o *uni*, tem o momento de servir cada medicina separadamente, tem o desfecho, a conclusão do trabalho, alguma coisa assim é sempre... há sempre essa estrutura básica** (Entrevistado 8, grifos meus).

As diferenças entre os rituais e as formas de condução também são associadas às dimensões “energéticas” e “espirituais”, uma vez que os entrevistados consideram que o “campo energético” que é formado para o ritual depende em grande parte do condutor, da qualificação

que ele apresenta para a condução, bem como da estrutura montada para o ritual, os cantos executados, as pessoas presentes, o nível de entendimento que ela possuem sobre esse tipo de ritual, a relação delas com a Força, entre outros aspectos que podem ser classificados entre essas duas dimensões: energética e espiritual. A noção de “espiritualidade” novaerista é, em alguma medida, expansiva englobando a dinâmica ritual dos indígenas dentro de um quadro de referências que parece se alargar com a incorporação de configurações cosmológicas dos Yawanawá.

É, o espiritual tem vários aspectos, como eu estou falando, tem o aspecto social, tem o aspecto da tradição. O social no sentido assim, de como que isso é na aldeia e como que é aqui, as pessoas que estão ali envolvidas, por exemplo, um trabalho fechado aqui na cidade, ou seja, com pessoas somente que tem bastante anos de experiência tomando medicina, por exemplo, ou um trabalho que são várias pessoas que são novatos, que tomam a primeira vez, vai ser bem diferente. Mesma coisa, mesmo sendo um ritual, por exemplo, vamos supor que o Shaneihu vem aqui e faz um trabalho, com certeza esse trabalho aqui vai ter uma força diferente do que um trabalho lá na aldeia, entendeu? Sempre tem vários aspectos, não é só a bebida, não é só o canto, é o conjunto de tudo, né, o canto, a bebida, quem está aí, como a pessoa que está ali se preparou pra poder estar ali também e quem que é essa pessoa, porque tudo isso é espiritual, o que que a gente é, o que que a gente pensa, o que que a gente traz, que momento da vida que a gente tá passando e também como a gente recebe uma experiência também depende de como a gente está, né (Entrevistado 11, grifos meus).

Interlocução com rituais de outras religiões e etnias

As relações entre a cultura e a “espiritualidade” *nawa* também assumem uma dimensão intercosmológica, em que seres que povoam o universo Yawanawá se associam a seres que povoam outras religiões como a Umbanda e o espiritismo. A relação com a Umbanda aparece em vários momentos e de formas variadas nas entrevistas, entretanto, os relatos mais frequentes foram aqueles em que os caboclos da Umbanda são associados aos indígenas, uma vez que, no referencial doutrinário da religião de Umbanda, o termo “caboclos” se refere especificamente a indígenas que “trabalham no astral”, isto é, em uma dimensão espiritual.

Com certeza, com certeza. Isso aí é inegável, né. Há uma aproximação assim também, né. **Tipo assim quando a gente a fala na Umbanda que a Umbanda foi criada**

justando os caboclos, né, juntando todo mundo ali, a gente consegue ver isso na fonte, né. Quem que eu vou buscar? Vou buscar lá na fonte, né, nos índios. Então com certeza você vê ali a ancestralidade ali presente, né. É uma força, mais raiz ainda entendeu? Sem falar da história do Daime, né, eles que descobriram a ayahuasca, né, cipó das almas é deles (...). Aí a gente consegue pegar isso na fonte deles, né. **Eles são a fonte tanto do Santo Daime quanto da Umbanda também, né** (Entrevistado 2, grifos meus).

Interessante notar que os Yawanawá não são afeitos ao termo “caboclos”, porque esse termo foi utilizado durante muito tempo no Acre para designar indígenas mestiços que eram frutos de relacionamentos com *nawas* fora da aldeia. Nani comentou, certa vez, de uma história da etnia em que os indígenas foram à guerra com os patrões por terem sido chamados de caboclos, o que ocasionou muitas mortes.

Se comunica com a minha Umbanda, só que a diferença é que eles não falam de incorporação, né, eles tratam o espírito como um professor, ele tá ali pra dar o caminho. Um índio não tem um guia espiritual que faz alguma coisa por ele, ele não pede, né? O índio tem uma coisa, nossa, que pra mim é muito alinhado com o que eu penso, mas também com o que eu faço, né? O índio não fica pensando, ele faz. Ele não tem meias palavras, ele fala. Ele não precisa te enrolar, ele simplesmente vai dizer aquilo que ele quer. E ele é claro, é objetivo, é simples. E a gente aqui na cidade tem uma dificuldade muito grande de lidar com objetividade e simplicidade. **E pra mim isso é sagrado também, você poder falar o que você sente, você poder se expressar do jeito que você é sem agredir ninguém, mas às vezes você vai ser mais duro com as palavras, mas isso é o que tem que ser dito naquela hora, sabe?** Então isso pra mim, não sei, acho que essa parte da ligação deles com o espiritual, com o executar, porque ele vai lá, ele caça, ele traz, ele come. Eles têm fome, ele vai lá e pega alguma coisa, é a relação do corpo com o divino que é experienciada também na língua deles, que ela é linda, é envolvente, mas é objetiva, não tem delongas, sabe? (Entrevistado 13, grifos meus).

Fizemos aqui num terreirão, tem um terreirão de café aqui, então muito forte fazer aqui porque é muita energia, muito antigo, né, então tem os caboclos aqui do lugar recebendo os caboclos de lá, então foi um encontro de caboclo aqui. Então transcorreu super legal, achei muito gostoso, né, esse clima, justamente por essa liberdade, quem queria ficar sentado, quem queria ficar deitado, uma turma acabou ficando deitada um pouco e tal (Entrevistado 10, grifos meus).

A presença de “caboclos”, “boiadeiros”, “indígenas” como seres de dimensões espirituais são comuns nos relatos. Os entrevistados que também frequentaram ou frequentam as religiões ayahuasqueiras também associam esses seres aos rituais em determinadas ocasiões. Essas associações permeiam uma lógica de inclusão cosmológica presente na Nova Era.

Eu acho muito legal, eu me emocionei muito nesse ritual que a gente viveu lá por isso, justamente por isso, porque a nossa cultura vem deles, querendo ou não a gente tem alguma coisinha deles ali. E a terra já era deles, nós chegamos aqui, **o Brasil já era deles, eles já tinham a vida deles acontecendo aqui, já usavam tudo isso e nós fomos ter acesso a essa medicina da *Ayahuasca* através, na minha vivência, do santo daime**, que se tornou uma religião depois do nosso Gilberto Gil, Ministro da Cultura, permitir que fosse assim, catalogado como uma doutrina, mas eu acho muito legal eles trazerem isso pra gente **porque o santo daime veio de um negro, que era um seringueiro e na história dele, ele recebe dos índios o trabalho e aí ele tem uma miração com a Virgem Maria, é daí que vem a religião do santo daime, o Mestre Irineu. Mas o Mestre Irineu não era um índio, ele era um homem sem cultura indígena e ele transformou isso em doutrina.** Mas me emocionou muito ver eles trazendo isso pra gente, foi muito legal também ver que eles também não fizeram o trabalho deles e a gente assistiu, foi um trabalho onde eles chamaram a gente o tempo todo pra participar e foi muito legal (Entrevistado 5, grifos meus).

As diferenças entre os rituais indígenas e as religiões ayahuasqueiras tradicionais se manifestam, principalmente, no que tange à liberdade de atuação dos participantes em cada ritual. Os rituais indígenas e, em geral, os rituais neoxamânicos conduzidos nos grandes centros são mais livres, deixando a critério dos participantes o lugar onde sentar, dançar ou ficar deitado, ir à fogueira ou permanecer em silêncio enquanto os condutores cantam. Diferente dos rituais nas religiões ayahuasqueiras tradicionais, os rituais com indígenas e neoxamãs propiciam aos participantes maior liberdade no que se refere à participação junto à liturgia. Embora os participantes sejam convidados a participar dos cantos e das danças a todo momento, não há um sentimento de obrigação em relação a essa participação.

Nossa, demais. Eu vejo as duas como super sagradas. **Sagrado porque tem a ver com espiritual, tem a ver com você, com a sua verdade, é um trabalho muito seu, muito dentro, de dentro pra fora, a *Ayahuasca* é muito isso.** Então, como eu te falei, não consigo não ver isso com respeito, como uma coisa mesmo sagrada, com todo o respeito do mundo, com tudo o que eu puder me conectar, porque eu acredito que, quanto mais conectada e com respeito eu tiver, mais ensinamento ela vai me

trazer, mais porta ela vai me abrir. Então eu vejo os dois com muito carinho, com muito amor. A ayahuasca e o daime porque na verdade só muda o ritual, né? **É a mesma medicina, só muda mesmo o nome, um é xamânico e o outro é religioso.** Mas eu acredito também que ali naquele trabalho xamã, foi um trabalho religioso pra eles, né? A gente não conhece as crenças que eles carregam, mas eu percebo que eles usam a ayahuasca para se conectar, como eles disseram, ao Grande Espírito, e isso já é sagrado, não tem jeito de não ser. (...) **Eu já tive trabalho do santo daime que eu vi índio. A gente chama, nos hinos, inclusive, alguns hinos chamam as entidades indígenas, os xamãs, a cura, principalmente, o trabalho de cura tem muito índio.** Então eu vejo que os dois são muito ligados, é só mesmo o ritual que eu te falei mesmo, é uma egrégora diferente, onde eles acreditam em algumas outras coisas, misturam um pouco de outras coisas, mas é a mesma medicina, a intenção do trabalho é a mesma, de espiritualidade, e acho que é muito parecido, são só rituais diferentes (Entrevistado 5, grifos meus).

O santo daime acabou criando uma escola, né, que tem as suas normas, digamos assim, né, entre aspas, as suas normas mesmo para condução do trabalho. Que de primeiro a gente acha esquisito, amarrado, talvez, mas depois a gente vê que pra tudo funcionar, com a diversidade de pessoas que está ali e com a bebida, tem um porquê ter as notas ali de conduta dentro de um salão. Você entra, você sai dentro da corrente, você baila ali com uma distância e altura. Então tem um batalhãozinho, assim, né? Originalmente você olha e parece meio militar, mas é uma disciplina que faz parte do conhecimento, então dentro da disciplina você até consegue ficar mais tranquilo, "ah, tá tudo aqui fluindo, tudo certinho, tudo organizado, então agora posso viajar", né, digamos assim, "minha cabeça pode se soltar". **Então tem muito essa disciplina, ao mesmo tempo é justamente, chega lá no terreiro yawanawá você tem a liberdade completa, né?** Tá cansado? Vai pra rede, você tá querendo ficar ali no fogo, na fogueira? Fica na fogueira. Vai dançar? Vá dançar. Vai cantar? Vá cantar. Então muita liberdade que é maravilhoso, né, e o corpo fica uh, agradece. **A primeira grande diferença é essa, o daime é muito disciplinado e o terreiro yawanawá muito livre, né. Outra coisa é que o daime tá muito baseado nos hinos, né, então você canta, canta, canta com um propósito que você tá cantando você tá educando o seu espírito, digamos assim, naquelas palavras, você tá falando em amor naquele estado que você tá, então você tá ali vibrando. No terreiro yawanawá você tá cantando uma música que você não sabe o que você tá cantando, né, porque aquela língua, você não sabe.** Ou não canta porque não sabe, ou enfim, então você sai da coisa do português, das palavras, sai da língua. **Então tem o canto, que é maravilhoso, né, um timbre maravilhoso quando a gente pega, mas não tem a língua portuguesa que te guia, então também é um outro guia ali, né, não chega a ser... Você sai das palavras. São as grandes**

diferenças assim, e essa coisa de você estar no terreiro, você está num raiz, pelo menos parece que eu vejo meus antepassados ali e no santo daime não necessariamente, você pode estar no seu dia a dia aqui, você está mais imerso no seu dia a dia. Mais ou menos isso, acho que teriam várias outras, mas... (Entrevistado 10, grifos meus).

As religiões ayahuasqueiras também aparecem como elementos de mediação entre os participantes dos rituais e os indígenas, uma vez que é por meio dessas religiões, muitas vezes, que esses participantes encontram outros membros ligados ao movimento da Nova Era e aos indígenas que possibilitam o contato com os últimos.

Então assim, eu vejo que, por exemplo, graças à ação das religiões ayahuasqueiras, pessoas como eu, como você e como várias outras pessoas aqui tiveram a possibilidade de conhecer essas medicinas mesmo estando aqui em Belo Horizonte, mesmo estando em outros lugares, grandes metrópoles tipo São Paulo, Rio e por aí vai. Que de outra forma, eles não teriam acesso, né? Então assim, por esse lado eu vejo que é muito positivo no sentido que muitas pessoas chegam a conhecer um universo diferente, da espiritualidade, da cura natural, através dessas possibilidades que o uso das religiões ayahuasqueiras proporcionam através da bebida aqui. **Porque de outra forma seria muito difícil das pessoas chegarem na aldeia e conhecerem lá** (Entrevistado 11, grifos meus).

A experiência nos rituais com os Yawanawá, muitas vezes, é confrontada também com experiências em rituais com outras etnias. Os Huni Kuin são os que mais aparecem, uma vez que junto com os Katukina e outras etnias *pano* são os que mais parecem conectados ao movimento novaerista pelo oferecimento de cerimônias com ayahuasca e turismo na terra indígena para conhecimento das medicinas. Os rituais são tomados como semelhantes entre as etnias Yawanawá e Huni Kuin, com diferenças pontuais nas formas de condução, o que também acontece entre os rituais da mesma etnia quando conduzidos por indígenas diferentes.

Então, eu vejo pouca diferença, pra ser sincero Bruno, mas eu acho que talvez tenha a ver com essas minhas limitações mesmo, de não conhecer muito essas diferenças entre os Yawanawá e os Huni-Kuin, né, mas do ponto de vista, por exemplo, **da condução do trabalho, eu achei, entrei nesse trabalho que eu fiz com os Yawanawá aqui, com os Huni Kuin que eu já tinha feito, eu achei muito parecido, não achei nada muito diferente.** O que eu vejo, por exemplo, em termos do que foi a cerimônia, com os Huni Kuin sempre tinha uma coisa de começar com a roda e

sempre tinha uns cantos de abertura, assim, do trabalho, que não teve aqui, por exemplo, com os Yawanawá, aí as cantorias vieram depois, no auge já do trabalho com o chá, depois que a ayahuasca já tinha batido e você já estava num trabalho mais intenso. Aí que vinha um trabalho também de cantos mais fortes, sabe? E com os Huni Kuin isso acontecia, tinha um primeiro momento de abertura dos trabalhos que envolviam alguns cantos e aí depois, assim, no auge, de novo, do efeito do chá, tinha mais um trabalho de cantoria muito forte e depois também na hora de finalizar tinha um momento com alguns cantos específicos deles pra poder fechar o trabalho. **Tem uma roda que eu acho que é muito potente, assim, é uma coisa pra mim muito desafiador, que os dois fizeram, as duas experiências que eu tive com os Yawanawá e com os Huni Kuin, teve essa roda no meio no momento também de segurar a força de uma forma coletiva, que foi desafiador, sempre é desafiador pra mim participar, mas eu vejo isso assim, que nos dois casos tiveram, sabe? É isso, e a única diferença que eu vejo mesmo, que foi uma surpresa pra mim, foi isso, foi a questão de ter sido um trabalho muito intenso, onde eu esperava que fosse um trabalho um pouco mais superficial mais pela questão do tempo, que eu tive a impressão de que realmente, mesmo com o tempo mais reduzido, essa coisa do tempo lógico, social que a gente acaba adotando, cronológico, acho que a gente acabou saindo muito dele também e o trabalho teve a intensidade de ir pra um outro lugar também, sabe? Que me desafiou muito, inclusive, nesse dia com os Yawanawás, sabe? (Entrevistado 6, grifos meus).**

Público que frequenta os rituais e o turismo na terra indígena

Muito da incorporação da configuração cosmológica dos Yawanawá passa por uma tradução que os *nawas* fazem das práticas indígenas não apenas durante os festivais, mas por meio de contato com estudos acadêmicos ou pela incorporação de discursos indigenistas que circulam em redes sociais. É notável a presença de intelectuais e professores universitários nos rituais, bem como pós-graduandos e graduandos. Em geral, os participantes dos rituais e os turistas que chegam à terra indígena têm, pelo menos, graduação. Isso contribui para que haja uma interlocução entre discursos acadêmicos, discursos indigenistas, neoxamânicos e dos próprios indígenas sobre suas práticas.

É, por isso que eu te perguntei aquilo que eu estava realmente interessado e aí assim, ele falou que tá voltando pra lá e vai pedir autorização pro tio dele **e a gente tá combinando pra eu passar um tempo lá (na aldeia)**, nem que for uns quinze dias mesmo e ter essa vivência com eles. **E no aspecto, vamos falar assim, do homem branco ((risos), na verdade agora que eu estou fechando o meu curso de direito,**

foi um divisor pra definir o que eu pretendia mesmo fazer depois de terminar ele. E isso chegou, depois, pra fazer uma sociedade com um amigo meu e a gente montar um escritório e já começar, ainda que eu não tenha passado na OAB, mas, como ele já está encaminhado, pra gente começar a trabalhar, sabe? (Entrevistado 2, grifos meus).

Os temas da inclusão dos seres da natureza e da divisão natureza e cultura foram citados por um dos entrevistados, pós-graduando em Educação. A dimensão espiritual, ligada ao contexto das religiões e das práticas novaeristas, também é incorporada evocando uma espécie de síntese universalizante comum ao pensamento dos adeptos da Nova Era.

Por exemplo, porque, se você está falando em espiritual, pelo pouco conhecimento que eu tenho da cultura que também não tem como separar da espiritualidade, né, porque isso já falando um pouco antropológicamente, né, a nossa sociedade tem uma separação muito forte entre natureza e cultura, né, a gente, olha, ah, não, a cultura do humano está aqui, mas a natureza está lá. **Isso geral assim, dentro dos povos indígenas, a água, a árvore, a floresta, são todos seres, né, a jiboia, enfim, todos os seres assim, da floresta, eles são seres com os quais as pessoas se relacionam, né, que trazem aprendizados, que trazem ensinamentos dentro da cosmovisão indígena.** Então assim, acho que também, tudo isso que a gente já comentou, mas também assim, o ambiente, né, se a gente tomar medicina aqui não vai ser a mesma coisa que a gente tomar no mato e isso também é espiritual porque o ambiente da natureza tem maior força espiritual, no sentido que tem mais seres da floresta, por exemplo, né. **Então por isso também, por todo o sentido cultural, da forma de viver assim também, mas também a própria natureza espiritual da coisa, né, que a pessoa está ali, né, em contato direto com esses seres da natureza que muitas vezes são os que eles evocam, né, para virem ajudar no trabalho** (Entrevistado 11, grifos meus).

Em algumas ocasiões, as práticas indígenas parecem mobilizar os *nawas* a refletir sobre as suas próprias práticas profissionais. O entendimento do termo “dieta” para uma nutricionista e para os indígenas oscila dentro de uma equivocação controlada. Se, por um lado, a nutricionista aposta numa tradução do modo de fazer *dieta* indígena para o seu campo profissional, incorporando, sobretudo, uma dimensão holística da prática, por outro, os indígenas, ao fazerem as *dietas*, têm como finalidade para essa prática a produção corporal e intencionam principalmente desenvolver conhecimentos xamânicos e curar doenças. A produção dos corpos entre as populações *pano* está ligada ao aprendizado, isto é, à forma de incorporação dos

conhecimentos. Kensinger (1995) afirma que, para os Kaxinawá, uma pessoa sábia é a que conhece com todo seu corpo, sendo que os diversos saberes têm lugar em diversas partes do corpo. O conhecimento estaria assim nas partes do corpo como o coração, o fígado, nas mãos etc.

As *dietas* entre os *pano* são modos de aprender e assimilar poderes seja por meio da ingestão de batatas venenosas, saliva ou sangue do coração da jiboia ou por meio da picada de abelhas e formigas; as dietas visam à transformação corporal do aprendiz por meio das restrições alimentares e sexuais que impõem sofrimento e dor, que devem ser vigiados e observados com rigor pelo xamã que conduz o processo iniciático para que o corpo do aprendiz se torne resistente, duro, amargo, sábio, poderoso de modo que nenhum “veneno” possa adentrá-lo, como afirmou Nani certa vez (PERÉZ GIL, 1999; SÁEZ, NAVIEIRA, PEREZ GIL, 2003).

O processo de tradução feito pela entrevistada observa a prática em uma das suas dimensões que é a restrição do prazer, por meio da restrição de alimentos e práticas sexuais, e a punição que envolve a quebra da dieta, embora não considere uma dimensão ontológica de produção dos corpos fortes e sábios, como almejam os Yawanawá.

E essa questão da alimentação é assim, tudo pra eles tem uma dieta, né? **E a dieta, eles envolve alimentação, envolve o sexo, as escolhas, as conversas, o olhar, então a dieta deles envolve a tua comunicação, envolve o teu pensamento, envolve o que você põe na boca, envolve o que você passa pros outros. Isso é dieta pra eles, pra mim como nutricionista que olha pela alimentação por esse lado cultural faz todo sentido, que é o que a gente tenta falar, as pessoas dizem não, é só comer, não sei o que.** Você já ouviu aí na mídia, né, come óleo de (...) que você vai ficar magro, que é muito simples, o deles é o complexo e tudo envolve isso, ah, tem uma doença, é uma dieta. Tem um não sei o quê, é uma dieta, então é um respeito num nível o quê? **Se você quebrar a dieta, você vai, meu, ficar preguiçoso, vai dar tudo errado, você se ferrou o resto da vida. Então o que que entra? Disciplina, né, você tem que fazer, você se propôs a fazer, não foi? Então faz. E isso não é ser mau, você cobrar a pessoa a fazer porque pô, ela disse que ia fazer, por que ela não tá fazendo, né? Então essa cultura assim, dessa dieta, eu percebo que tudo que eles fazem envolvem essa dieta.** E eu achei fantástico, assim, é uma coisa que eu quero entender melhor, assim (Entrevistado 13, grifos meus).

As agências de turismo que oferecem o turismo na terra indígena, embora trabalhem diretamente com o público intelectual e estrangeiro que visita os indígenas, também buscam novos públicos.

Bem, hoje em dia são pessoas tanto do Brasil quanto do exterior, apesar que meu trabalho pessoalmente é bem focado no Brasil. **Porque tenho outros amigos que trabalham também com os povos indígenas e eles focam muito no exterior, normalmente os valores são muito altos, né, que é com os gringos e eu trato de focar mesmo no Brasil, para que os brasileiros mesmo possam vir pra Amazônia e também com os acreanos, o pessoal do Acre.** Porque no Acre a gente sente que pouquíssima gente vai pra aldeia, tem gente que nasceu aqui, morou aqui e nunca nem foi. (...) E é uma coisa que me chama muita a atenção, então estou trabalhando nas aldeias pra gente poder fazer um valor mais acessível pro acreano. E meu foco de trabalhar o Brasil é justamente para gente poder conhecer as nossas raízes pra eles, né, poder se conectar com a nossa ancestralidade. Que a gente é muito consumidor do que vem de fora, né, os índios Lakota, norte-americanos (...) assim da Europa e tal. Estamos sempre buscando fora, mas sendo que aqui é muito rico o nosso país, culturais e espirituais. **E as pessoas que vem pra cá, pessoas basicamente ligadas a essa tradição ayahuasqueira** (Entrevistado 16, grifos meus).

Apesar de se alinharem, muitas vezes, a práticas novaeristas, muitos dos entrevistados também apresentam críticas ao esoterismo e à forma como boa parte dos turistas veem o turismo na terra indígena como forma de contato com a “espiritualidade”. Há uma tensão entre a idelização do indígena e a experiência com o turismo que provoca reflexões nos turistas sobre a condição indígena e as expectativas dos espiritualistas.

É, esse esoterismo moderno aí é ridículo. **Vai lá e deixa que Saint Germain vai dar dinheiro pra minha conta lá, sei lá. Não, índio é o oposto disso, índio é prático, ele vai atrás, ninguém vai dar pra ele, né? Inclusive ainda querem tirar dele o pouco que ele não tem, o que não roubaram ainda, ainda querem tirar. Então ele vive nesse negócio, né?** (Entrevistado 13, grifos meus).

Comercialização das medicinas e aporte de políticas públicas

Os participantes que já tomaram as duas medicinas, rapé e o Uni, identificam diferenças na forma como elas reagem no corpo. Alguns dos entrevistados fazem uso do rapé ou do Uni em

casa, afastados das experiências religiosas ou dos indígenas, mas isso não é o mais comum. O uso das medicinas raramente deixa o contexto ritual, mesmo porque um dos valores bastante divulgados nos centros terapêuticos da Nova Era e também pelos indígenas é o uso moderado da bebida e do rapé. A produção dessas medicinas é levada em conta pelos consumidores. Mas, sobretudo, a desidentificação das medicinas com as “drogas ilícitas” é uma preocupação constante das religiões neoayhwasqueiras.

É, olha, eu acho que tem que ter... pra você fazer uso, você tem que procurar conhecer... Pra passar você tem que ter todo o conhecimento... **Eu não passaria se eu não conhecesse todo o processo por onde ela passou**, como ela foi extraída, como foi feito.. Eu acho que, pra fazer essa passagem, **você tem que ter consciência do processo**, do que foi feito. E até da ayahuasca. Uma das minhas críticas também é, por exemplo, pra eu tomar ayahuasca, eu acho que a gente tem um compromisso, né, quando a gente faz uso da bebida — ainda mais durante muito tempo. **Esse compromisso, eu acho que é em termos de produção também, a gente não pode ir só pro consumo, a gente tem que sempre pensar na produção, né**. Então, se a gente for pensar nesse ponto, em termos de autonomia, autossuficiência, não vejo risco da gente trazer pra gente também não. Se a gente tiver produzindo e sabendo daquilo — produzir aquilo sem estar prejudicando alguém que tá lá na floresta, por exemplo — **porque a gente sabe que hoje tem um mercado atrás disso que tá violentando a Amazônia**, não só no que os índios passam, ou da ayahuasca, tô falando de todo o tipo de extrativismo que tem lá, né, de todo o tipo de riqueza que tem lá, seja do verde ao mineral (Entrevistado 1, grifos meus).

...eu sempre tomei em rituais, né, então é bem possível que eu execute algum ritual enquanto eu tiver fazendo esse igual você tá falando aí. Não sei se eu estaria isento de rituais... Foi bem ritualístico todo o processo que eu fiz, aí eu não sei se eu conseguiria sair disso. Eu não sei, mas **eu não faria uso da bebida se não fosse com a intenção de ser sagrado mesmo**, sacralizar a bebida (Entrevistado 1, grifos meus).

Eu acho que a única coisa que deve... **é complicado isso porque o respeito por essas medicinas não alcança até onde elas estão indo**. Se alcançasse é pra ser algo mundial, é pra todos e eu quero ver o mundo todo tomando a ayahuasca e tomando o rapé. Porém, há essa questão da banalização, e se eu for te dizer de seu ponto, de um viés mais espiritual, a medicina sofre com isso também. De estar sendo utilizada não da forma respeitosa como deveria. Respeito no sentido de entender, que quem quer essa medicina? Que que ela faz pra gente? O mínimo, assim. Não é respeito de endeusar, não, mas simplesmente saber um pouco da história e saber o porquê de ela

estar ali. Não ser como uma qualquer outra coisa, então é, acho que todas as pessoas deveriam utilizar, mas todas as pessoas deveriam ter um nível de consciência para utilizá-las, e isso a gente vê que não tem. E o que que pode ser feito a tomar, o cuidado em relação a isso é de todos servirem mesmo, mas de forma ritualística. **Não precisa estar guardado nas mãos dos indígenas, pode estar guardado também dentro dos guardiões brancos, mas toda vez que utilizar, que seja uma pessoa que pelo menos tenha uma ritualística mínima pra isso, que aí sim, que é abrir o trabalho, se você sabe o trabalho, você está sabendo o que você está fazendo naquele momento e qual intenção que você está colocando e não simplesmente fazer uso de alguma coisa a qualquer hora, em qualquer lugar** (Entrevistado 8, grifos meus).

A comercialização das medicinas é controversa. Alguns dos entrevistados não se opõem à comercialização desde que seja feita pelos indígenas ou que o dinheiro retorne aos indígenas. Outros assumem que as medicinas são “universais” e devem estar disponíveis para todos que necessitarem. Alguns mais ortodoxos desejam que as medicinas fiquem nas aldeias e não saiam dos padrões de uso dos indígenas.

Olha, talvez o perigo de isso ser indiscriminado e ele pudesse ser vendido por outras pessoas seria uma questão de falsificação, né. Se fosse vendido como rapé indígena e ter sido um feitio independente, né. Essa que é a preocupação, até quando eu pego com o (Nome *nawa*) realmente é porque um cara que eu conheci, um feitor de daime e tem essa confiança, **mas não compraria de outras pessoas, ainda que fosse dito que é um Rapé Yawanawá**. Seria mais sobre isso mesmo, de ser comercializado de uma forma que, por dizer, né, que é o rapé indígena, mas na verdade não ser. Mas nenhum problema em ser revendido por outras pessoas, ressalvado só a procedência mesmo (Entrevistado 2, grifos meus).

Hoje em dia até já existe esse comércio, né, então eu não acho isso errado também. Eu não acho que as medicinas, tipo porque tem a pessoa que teve o estudo ali, que faz a medicina, isso aí já cai naquelas crenças do dinheiro com a parte espiritual. Eu acho que é muito saudável ter essa troca sim, não vejo problema em você pagar por uma questão espiritual. Eu não acho que a espiritualidade seja só caridade, sabe? Porque a pessoa às vezes vive daquilo ali, ela também vive nesse mundo, tem que pagar as coisas dela. **Então eu acho isso uma coisa saudável, essa relação comercial**. Desde que não seja abusiva, né, isso aí já é em relação a tudo, eu acho que é tranquilo, não acho que é errado ter o comércio dessas medicinas (Entrevistado 3, grifos meus).

As opiniões sobre a criação de políticas públicas que possam abarcar essas medicinas também variaram bastante. Em geral, a regularização das medicinas é vista como positiva, mas, em vista de todas as controvérsias que existem em torno dessas substâncias, os entrevistados são bastante receosos acerca desse tema. Boa parte acredita que uma tentativa de regularização do uso das substâncias pode afetar gerar intervenções restritivas por parte do governo nas práticas da Nova Era. A associação entre as substâncias e a cultura também é uma preocupação, uma vez que o uso dos indígenas poderia ser afetado por políticas nessa área. Outra preocupação é em relação à sacralidade dos usos. Como, muitas vezes, a associação das medicinas é feita com a “floresta” e com a “pureza”, colocá-las nas cidades, em cápsulas, ou frascos poderia afetar as formas de uso e banalizar a utilização, o que ataca diretamente o caráter sagrado que é valorizado pelos consumidores.

Em algum momento, poderia ser muito bom. Eu acho que na situação atual que a gente vive, não. Eu acho que isso poderia causar até vários desentendimentos até em questão de regularização. Sim, poderia ter os benefícios, mas acho que teriam muitos contras também, sabe? Eu acho que isso tem que ser uma busca mais da pessoa mesmo, dela sentir o chamado da medicina, né? **E não estar ali numa farmácia, em alguma coisa assim, num postinho de saúde. Assim, seria um sonho, né? Eu acho que ajudaria muito mais as pessoas, mas do jeito que é a nossa cultura hoje, do jeito que as coisas funcionam, eu acho que não seria tão simples e talvez nem tão bem aceito, né (...)**

(...) quem já chega pra conhecer as medicinas já está com uma certa abertura, mesmo que vá ali mais por curiosidade, já está buscando aquilo ali, que é **diferente de você colocar tipo uma vitrine, sei lá, pra pessoa "olha, tem isso aqui" tipo um cardápio.** Estou usando uns exemplos muito bobos aqui, mas é pra você entender mais ou menos sabe. **Eu acho que da forma como está indo, por enquanto, está bom, está melhor. Não sei se seria legal oferecer isso no serviço público, né.** Porque acho que já tem muita gente fazendo trabalho com dependentes químicos, com pessoas que precisam muito disso e que a gente conhece já os benefícios, sabemos que funciona. Eu acho que dessa forma por enquanto é o melhor (Entrevistado 3, grifos meus).

E quanto a vender isso e estarem com eles, eu acho que a ayahuasca é um remédio, sabe? Pra gente, assim. **Ele não é, não deve ser vendido porque as pessoas não têm consciência de usá-lo, então eu acho que pode banalizar,** por exemplo, eu vejo nas raves o DMT sendo usado como droga, e o DMT é o princípio ativo da *Ayahuasca*. **Então eu tenho um pouco de medo do que o homem pode fazer com isso, eu acho**

que tem que estar na mão dos índios mesmo e na mão do santo daime, das igrejas, da União do Vegetal, são pessoas que levam isso como eu te falei, com um propósito de ter a seriedade espiritual, porque não é um chá pra você tomar, por exemplo e ir pra uma festa. É perigoso, eu acho, com o que pode acontecer. A energia na ayahuasca, a gente percebe muito campo energético, quando a gente pensa, o que a gente pensa, o que você traz com seu pensamento e você sabendo lidar com ela é só alegria, agora imagina quem não sabe? **Então eu acho que isso é uma medicina deles e eu acho que isso faz parte da cultura deles, eu acho que a gente tem que respeitar e agradecer muito por isso, porque receber isso deles é uma benção, na minha visão.** É uma gratidão eterna mesmo por ter participado desse ritual com ele. Então eu não vejo isso como uma coisa que possa ser liberada não, eu acho inclusive que quem vai tomar tem que tomar cuidado, porque tem todo um processo, tem uma limpeza física que você tem que passar por um dieta, você não pode usar um monte de coisas e tomar uma ayahuasca, pode ser perigoso. **Então acho que tem que ficar na mão deles mesmo, eles é que trouxeram pra gente, ensinaram a gente a usar, então vamos deixar lá, quietinho** (Entrevistado 5, grifos meus).

Em primeiro lugar, por um lado, poderia ser interessantíssimo, **isso de poder ter um trabalho de popularização dessas medicinas, uma introdução delas de uma forma mais institucional dentro do sistema de saúde pública, porque eu acho que são medicinas muito potentes, que trazem realmente uma transformação do corpo e da mente muito grande e nesse sentido eu acho que seria muito interessante.** Por outro lado, é isso, estou arriscando uma análise que eu não sei muito bem como pensar essas coisas, por exemplo, de uma certa ocidentalização da cultura indígena, tirando ela um pouco do contexto cultura dela tradicional, mais forte, sabe? Eu fico também pensando se isso poderia trazer por outro lado uma certa banalização, ou uma certa ocidentalização de uma cultura, de um estilo de vida, de uma medicina que é muito forte, nesse sentido que eu falo que **eu particularmente tenho um respeito muito grande. E de popularizar isso de uma maneira um pouco superficial, sabe?** Não sei também se existe um risco desse também, da gente trabalhar dentro dessa lógica da institucionalização, sabe? Do tipo de impacto que isso poderia ter do ponto de vista de importar isso, sabe, como algo que às vezes você pode tirar de um certo contexto que é muito mais profundo, está muito mais enraizado numa tradição ancestral. E aí também eu fico vendo se não tem algum risco nesse sentido, sabe? (Entrevistado 6, grifos meus).

É, eu acho, vamos pensar, eu acho que tem essa coisa da cultura junto, né, então dessa valorização com o respeito à cultura indígena que está intrínseca a essas medicinas, né, e ao mesmo tempo sim porque a gente sabe o poder e o potencial que elas têm de cura mesmo, de várias doenças, entre elas depressão, que eu acho que caberia sim ter

mais difusão, né, ter mais conhecimento, mais acesso, ter mais estudo nessa área pra ter mais médicos com mais profundidade, assim, né, e sobretudo, menos preconceito. **Acho sim que seria muito importante ampliar, eu acho, a informação para todos como um todo, a pesquisa e mesmo políticas públicas, uma legalização, uma orientação no uso, né** (Entrevistado 10, grifos meus).

A manutenção das medicinas nas aldeias também é vista como o desejável para alguns dos entrevistados. Permitir o uso das substâncias por outros coletivos que não sejam os indígenas é visto com ressalvas. Os indígenas são considerados “guardiões” dessas substâncias.

Certo. Então, eu acho que quem manteve isso vivo até hoje foram os indígenas, né? Não que eles sejam donos da medicina, na minha opinião, mas eles que são os guardiões mesmo dela. Eu não acho que seria certo agora já nesse momento que a gente já está compartilhando de restringir pra eles, entendeu? Eu não considero que eles sejam os donos, até porque essa questão de plantas e desses conhecimentos eu acho que é pra todo mundo, sabe? **Então eu acho que seria legal essa abertura pra outras pessoas, pra outras culturas.** Eu acho que isso está trazendo muito benefício pra essas pessoas. Eu acho legal essa troca. Acho que na verdade está acontecendo, né, esse compartilhamento deles saírem da aldeia e já compartilharem isso, então eu acho isso legal. Não sou eu quem decido isso, lógico, mas é minha opinião. **Eu acho que, em relação à planta, ao conhecimento espiritual, acho que tem que ser aberto pra quem quiser, né, pra todo mundo** (Entrevistado 3, grifos meus).

A capacidade enteógena da ayahuasca é considerada pelos entrevistados, que colocam a bebida como algo que deve ser utilizado com os devidos cuidados para que os efeitos possam ser controlados. A presença de pessoas experientes, institutos, centros terapêuticos, xamãs indígenas etc. é vista como algo necessário para que a experiência não seja associada negativamente pelo consumidor. Associar negativamente pode incluir não compreender o que se passou durante a experiência e temer uma próxima rodada; passar mal e não ter a quem recorrer; entre outros efeitos que incluem aqueles chamados “espirituais” pelos adeptos do movimento, como ter encontro com forças espirituais sombrias.

O fato em si, é que é uma medicina muito poderosa, se não fizer bom uso dela, ela pode te destruir, ela pode te provocar algo muito sério, se a pessoa não tiver controle do que está fazendo. **Então assim, não sou a favor de ser comercializado ou de qualquer um ter acesso.** Tem que ter um controle, já tem um órgão que regulamente, igual no caso do Instituto, ele é uma igreja, então ele é todo regulamentado, ele tem

uma documentação. Teve uma época que a gente assinou o termo de que estava ciente e tudo mais. Então eu acho muito perigoso, só que assim, o fato da gente não conseguir ir pra aldeia, como nós já havíamos comentado que é muito caro, então também não acho que não tenha que não sair da aldeia, só que igual isso que eles já fazem, que já vem há um tempo, que eu nem sabia que já tinha tanto tempo assim, que é o fato de eles viajarem levando o *uni* e fazendo cerimônias nas cidades. **Mas os próprios Yawanawás. O certo pra mim seria esse, somente eles conduzirem as cerimônias, mas infelizmente a gente não tem como ter acesso a isso direto.** (Entrevistado 4, grifos meus).

Parte dessas considerações é feita também por ser a ayahuasca considerada um ser por alguns dos entrevistados. Quando a entrevistada diz que “a medicina sofre com isso também” (com a falta de respeito), há uma referência explícita à bebida como um ente espiritual. Esse ser que “age na matéria” por meio da “planta e da bebida” deve ser incluído na discussão sobre ele mesmo. Nesse caso, levar em consideração os efeitos da bebida e os possíveis perigos de uma banalização dos usos dela é agir “a partir” da bebida, e não “sobre ela”.

Aí então, pra mim assim, reduzir a ayahuasca a uma cápsula, apenas pelas propriedades, está faltando algo de muito importante, que é toda a espiritualidade envolvida dentro disso, **porque quando você vai escutar os mitos, as histórias que eles contam... Para os Huni Kuin, por exemplo, assim como para os Yawanawás também, você vê a história da origem da *Ayahuasca*, tem toda uma mitologia, tem todo um simbolismo, tem toda uma força espiritual, então assim, eu posso afirmar, a *Ayahuasca* é um ser espiritual que age na matéria através da planta e da bebida.** Então quando a gente reduz isso as propriedades químicas, estudos de farmácia, de laboratório, está se perdendo uma grande parte. Não duvido que possa realmente acontecer curas físicas de doenças e tal com essa manipulação química, científica das propriedades da ayahuasca, mas eu com certeza sinto que se perde grande parte. E é a mesma coisa para todas as medicinas (Entrevistado 11, grifos meus).

Ainda que a ayahuasca seja comercializada em cápsulas ou como remédio em farmácias, a maioria dos entrevistados concorda que tal uso não abarcaria todo o potencial da ayahuasca enquanto ser espiritual. Esse resultado total que explora a potência completa da bebida só poderia ser conseguido respeitando os processos cerimoniais necessários ao oferecimento do chá. O recurso cerimonial é visto como meio de condução da experiência e da cura, sem o qual apenas resultados parciais poderiam ser atingidos.

Porque se a gente olhar, por exemplo, de acordo com o que é publicado, com os estudos todo em laboratório, por exemplo os de imagem são feitos dentro de uma câmara de ressonância e tudo bem, o ambiente que é criado ali pra experiência tem um efeito sim, comprovado, que é o que nós temos comprovado cientificamente hoje. Mas não é apenas isso que a medicina traz, né? Que a medicina da floresta traz, ela traz todo esse benefício que é estudado, mas o benefício da cerimônia em si não está vinculado a essa publicação acadêmica. **E eu penso que a forma completa, a cerimônia, o preparo, o envolvimento musical e do ambiente em si afeta muito também. Então tem o resultado, se, por exemplo, fosse encapsulado que isso é ótimo (...). Se fosse vendido a garrafa, a pessoa vai e toma em casa, tem um resultado? Claro que tem, mas o resultado total, o potencial mesmo não é usufruído** (Entrevistado 7, grifos meus).

***Ayahuasca* como patrimônio imaterial da cultura brasileira**

Junto à discussão da institucionalização dos usos das medicinas, aparecem também comentários sobre a propriedade intelectual e cultural da ayahuasca. Os entrevistados refletem sobre o tema da patrimonialização da bebida observando a impossibilidade de definição desse patrimônio sem considerar as outras etnias que fazem uso da bebida. As etnias peruana, bolivianas e mesmo as outras etnias *pano* teriam os mesmos direitos sobre o patrimônio cultural da bebida? Em 2010, pela primeira vez, um indígena Kaxinawá afirmou para um repórter de uma revista de circulação nacional que seu avô, o pajé Sueiro Huni Kuin, havia apresentado a ayahuasca para o lendário seringueiro Ramundo Irineu Serra, o Mestre Irineu fundador do Santo Daime (BRESSANE, 2010). Essa declaração, que coloca os indígenas como os “verdadeiros” detentores dos saberes seculares que dizem respeito aos usos da bebida, estava ausente até a década o final da década de 1990 e cada vez mais tem se tornado dominante nos meios de discussão da patrimonialização da ayahuasca (LABATE; COUTINHO, 2014). A participação dos indígenas na discussão do patrimônio sobre a ayahuasca coincide, sobretudo, com a expansão do seu uso nos grandes centros e com um contexto de disputas internas no campo religioso ayahuasqueiro. Ainda segundo Labate e Coutinho (2014), atualmente ocupam lugar nessa discussão os povos originários (indígenas), os tradicionais (Santo Daime, UDV, Barquinha) e os ecléticos (modalidades independentes de uso da bebida).

Mas por outro lado, **eu não acho também que seria uma coisa, sei lá, que essas medicinas tenham uma certidão, um atestado que elas sejam só dos índios e que só eles que podem utilizar isso.** Eu acho que são medicinas que são utilizadas por

várias comunidades diferentes, inclusive, não é uma questão de exclusividade dos Huni Kuin ou dos Yawanawá, né? **Assim, eu acho que tem usos diferentes que são feitos por diferentes comunidades, etnias, e ao longo da história também por diferentes grupos culturais.** Eu acho que essa apropriação também, que vai de certa maneira, trabalhar composições ou outros modos de aplicação dessa medicina, por exemplo, da ayahuasca dentro do Daime, da união vegetal, fazendo um trabalho às vezes psicoterapêutico, acho que isso tudo é legítimo, não vejo muito problema com relação a isso, mas aí que está minha dificuldade com isso, sabe, responder. Ao mesmo tempo, eu acho que é uma coisa possível e talvez até desejável, eu fico um pouco sem parâmetro, mas eu acho que isso deveria se dar com uma certa atenção, um certo respeito, potencialidade e a todo arcabouço tradicional, ancestral, histórico que essas medicinas trazem, sabe? E aí ao mesmo tempo que eu acho que é válido, legítimo fazer o uso dessas medicinas, eu acho que esse uso tem que ser feito tendo uma atenção pra não se perder toda essa dimensão histórico-cultural que acompanha essas medicinas, né. **E aí, nesse sentido eu acho que tem uma diferença entre fazer um uso mais rasteiro, uma apropriação cultural superficial, ou simplesmente com uma certa onda,** uma coisa meio egotrip, sabe? E aí eu acho que a gente tem que ter esse cuidado, sabe? E como ter esse cuidado que eu acho que é difícil assim, onde que está, onde que se estabelece essa linha (Entrevistado 6, grifos meus).

No Brasil, apesar de a bebida ser legalizada para fins religiosos, a transformação em patrimônio imaterial da cultura brasileira, que foi solicitada pelo ex-Ministro da Cultura Gilberto Gil e pelas religiões que fazem uso da bebida, ainda está em discussão. No Peru, a ayahuasca é tida como patrimônio cultural da nação desde 2008. Conforme afirma Neves (2017), o pedido de registro da ayahuasca como patrimônio imaterial brasileiro representa, sobretudo, uma tentativa estratégica dos atores ayahuasqueiros em promover uma nova compreensão, a nível estatal, de suas práticas religiosas e culturais, geralmente estigmatizadas como “uso de drogas” no Brasil.

O uso da bebida já passou por perseguição semelhante ao que passaram as religiões de matriz-africana no Brasil. A caracterização dos usos como “macumba” e sua consonante estigmatização e perseguição exigem do Estado um processo de legitimação pública dessas práticas. O contexto de registro do patrimônio sobre a ayahuasca tem demonstrado um processo que envolve conquistas, embora haja muitas tensões e disputas simbólicas entre os atores (NEVES, 2017).

A ayahuasca conta ainda uma história dos processos de migração que o país viveu durante o período de seringais na Amazônia brasileira. A ocupação dos territórios remete à formação da

nacionalidade e deixa o processo ainda mais complexo. O debate sobre o patrimônio imaterial ainda precisa ser desenvolvido considerando a consulta aos povos indígenas em caso de medidas que possam afetá-los direta ou indiretamente. Em 2010, técnicos do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional — IPHAN — viajaram à terra indígena Katukina para participar do *Projeto Cultural Corredor Pano* e consultar os indígenas acerca de sua inclusão no processo (NEVES, 2017).

Segundo relata Neves (2017), as etnias presentes na terra indígena Katukina fazem um uso diverso da medicina e os indígenas divergem de opinião quando consultados sobre a patrimonialização da bebida, variando entre o medo de que a pesquisa dissemine o conhecimento tradicional deles e o reconhecimento que esse processo pode trazer aos povos indígenas e suas práticas medicinais. Entretanto, as reivindicações dos povos indígenas coincidem com as reivindicações dos grupos ayahuasqueiros de que a bebida deve circular livremente pelo país e exterior — em traslado terrestre e aéreo — e, principalmente, não deve ser considerada droga. De uma forma geral, afirma Neves (2017), os indígenas desejam controlar o uso da bebida pelos *nawas*; já os integrantes das religiões, controlar os usos não religiosos.

Os neoayahuasqueiros também se inserem no debate e anseiam um reconhecimento da diversidade ayahuasqueira, uma vez que também são vítimas de preconceitos e intolerância religiosa, principalmente da mídia, que os estigmatiza. Tal preconceito sobre a bebida poderia ser minimizado a partir de um documento afirmativo do IPHAN. O pedido de reconhecimento da legitimidade do uso da ayahuasca entre os grupos que a utilizam se fortaleceu, principalmente, depois da morte do cartunista Glauco, ocasião em que a mídia estigmatizou a bebida.

Outro tema recorrente no que diz respeito à patrimonialização da bebida são os questionamentos sobre como a produção do chá foi, pela primeira vez, desenvolvida. As explicações para a combinação das plantas e produção dos efeitos são, em geral, místicas. No caso dos Yawanawá, os indígenas atribuem essa descoberta e de outras plantas utilizadas para curas ao campo dos sonhos aos quais os xamãs têm acesso e recebem instruções para atuar no mundo físico. Segundo contam os indígenas, os vários tipos de *uni* e sua forma de preparo foram ensinados aos xamãs no mundo dos sonhos.

Interessante você ficar pensando, eu perguntei até para alguns deles, quem será que descobriu gente, de milhares de plantas naquela floresta, quem descobriu que essa com essa dá esse efeito. Porque uma só tudo bem, mas a sinergia entre duas? E aí a (Nome Yawanawá) mesmo fala que tudo vem em sonhos, então alguém sonhou, foi e experimentou. Então esse mundo dos sonhos deles que é muito sagrado, né. Então na verdade assim, acho que tem que ser muito respeitado e valorizado, né, o conhecimento, a origem, (...). Mas acho que é difícil estancar, "ah, não pode usar porque é deles". **Não dá pra estancar, mas ao mesmo tempo a gente tem que segurar nesse sentido, né, não deixar também o japonês levar pra lá e dizer que é uma coisa deles. Sei lá, assim, vejo que é muito brasileiro, quer dizer, não é brasileiro, é amazônico, região amazônica, né?** Então não tenho muita opinião formada, mas ao mesmo tempo acho importante pautar que é deles e valorizar que é deles, né? (Entrevistado 10, grifos meus).

Drogas e *Ayahuasca*

O tema das drogas também foi abordado pelos entrevistados em comparação com outras experiências dos entrevistados com drogas ilícitas. Um dos entrevistados afirmou que, embora tenha buscado a bebida como forma de experimentação de uma droga, foi surpreendido pelos efeitos completamente diferente que a bebida proporciona, quando comparada com outras drogas sintéticas. No relato, o entrevistado afirma ter sentido “um respeito muito grande” pela bebida após o uso e a caracteriza como uma bebida para ser utilizada apenas em rituais. Segundo a experiência dele, as drogas artificiais não têm o mesmo caráter “espiritual” da ayahuasca.

A relação de sentido do entrevistado coloca a ayahuasca em um patamar diferente das drogas artificiais, na medida em que tais drogas se associam mais a efeitos sinestésicos e, segundo o próprio, “acabam que me mantém muito nesse plano material, assim, terreno, temporal”. Já a relação com a ayahuasca assume caráter espiritual na medida em que leva o entrevistado para um outro plano/dimensão o qual ele associa com o “sagrado” por meio de metáforas como a dos “monges que meditam a vida toda” para atingir o estado que a bebida propicia.

Eu já fiz uso de algumas drogas. Chá de cogumelo eu nunca tomei, de drogas talvez mais lisérgicas assim, só o LSD mesmo, o doce. Quando eu era mais novo, eu tomava muito o doce, eu gostava muito. Fora isso, assim, outras drogas que trazem outros

efeitos é a maconha, cocaína, tive fases também, experiências também com essas substâncias, né? O álcool. Mas acho que basicamente essas. **Mas pra mim é totalmente diferente, sabe?** E aí pensando que talvez pra mim, na minha cabeça, antes de começar a tomar a ayahuasca, seria talvez dessas substâncias psicoativas que eu experimentei, é a que talvez mais se aproximasse fosse o LSD. Pelo fato de ser uma droga que tem toda essa pegada um pouco mais lisérgica, né, traz um caráter mais sinestésico. **E aí eu achava que talvez a *Ayahuasca* teria a ver com isso por conta das mirações, das imagens, de ficar tendo viagens etc. É uma coisa meio psicodélica e tal, eu nunca tive isso, a minha leitura da *Ayahuasca* nunca foi essa, embora talvez no meu primeiro momento eu achava que seria isso, talvez tenha ido até achando isso, mas nunca foi isso, todas as vezes que eu tomei o chá era muito claro que tinha alguma coisa muito maior em jogo ali, tinha uma questão energética e espiritual sobretudo, e dimensional.** Pra mim assim, eu tenho dificuldade com repertório, eu não tenho muita linguagem para poder definir, explicar essas coisas, mas tentando colocar de uma maneira simples, pra mim o chá sempre foi abrir um canal de luz para outras dimensões, cara, sabe? Assim, pensando em questões espirituais mesmo, sabe? Coisas que, por exemplo, pra mim que tenho pouco repertório, fico num primeiro momento tendo uma tendência a achar que várias cosmologias, mitologias, modos de explicar o mundo, que estão desde narrativa cristã, astrologia, sei lá, várias coisas que eu acho que por linguagens muito diferentes, estão falando de coisas que estão nesse outro plano aí, sabe? Dentro de um caldo cósmico aí, cada um tentando acessar e construir um repertório pra conseguir lidar com esse outro plano aí que é o que eu acho que a ayahuasca vai me fazer acessar, sabe? **E aí pra mim é isso, e é completamente diferentes dessas outras substâncias psicoativas aí, dessas drogas aí, sabe? Que acabam que me mantém muito nesse plano material, assim, terreno, temporal. O que eles fazem é trabalhar aos pouco os meus sentidos de outra maneira, sabe?** Aí é isso. A maconha aflora minha percepção sensorial pra algumas coisas, traz um relaxamento, traz um afloramento da minha audição, da minha visão, da minha sensação do tato, do paladar. O LSD vai trazer uma pegada um pouco mais sinestésica, assim, embaralhar isso tudo, tem essa dimensão um pouco de liberar endorfina, blá, blá, blá e tal, mas eu ainda sinto que eu estou numa relação de me manter nesse mesmo plano terreno, material, sabe? **E a *Ayahuasca* não, ela me leva pra outro lugar, cara, e eu acho que é exatamente isso que me assusta muito, entendeu? Ainda mais pra mim que não tenho muito repertório, eu sempre tive a impressão de que tomar *Ayahuasca* eu sentia que estava pulando algumas etapas aí, sabe? Falar: "nó cara, eu estou pegando um atalho pra uns negócios aí que, sei lá, esses monges budistas ficam a vida inteira meditando, estudando, fazendo um monte de coisa pra poder ter repertório para lidar, e de repente eu vou lá, tomo um negócio e estou chegando lá, entendeu?" Metendo o pé na porta, entrando e vendo umas coisas que eu falo "cara, não sei**

lidar com isso não, cara”, sabe? Eu tenho essa impressão de que eu vou pra esse outro lugar, sabe? Tem muita gente que estuda muitos anos por várias vertentes, por vários caminhos diferentes para poder acessar e entender essas coisas, sabe? **Aí nesse sentido é bem diferente pra mim, cara, essas drogas artificiais, e tal** (Entrevistado 6, grifos meus).

Outra relação que é feita entre a ayahuasca e o tema das drogas assume que a bebida não apenas não poderia ser considerada uma droga, como auxilia dependentes químicos na cura da dependência. Os relatos que apareceram nas entrevistas não são isolados. Em reportagens recentes (BRASIL, 2015; LOPES, 2016), algumas clínicas e centros de tratamento de dependentes químicos e no auxílio à recuperação de detentos têm surgido, sobretudo, no Acre. Em Varginha, cidade em que uma das cerimônias de Shanei hu foi realizada, um dos organizadores — psicanalista — da cerimônia junto com Shanei hu possui um centro de reabilitação de dependentes químicos no qual utiliza a bebida como mediadora do processo. Como afirma a literatura recente sobre a ayahuasca, não há evidências de que a bebida possa gerar dependência e, além disso, possa auxiliar no processo de tratamento dos dependentes de drogas ilícitas e até mesmo do álcool.

Segundo Mercante (2013), em seu trabalho sobre ayahuasca e o tratamento da dependência química, há um contraste contundente entre o uso de drogas e as experiências com a ayahuasca. Os resultados do autor indicam que, enquanto as drogas proporcionam momentos de prazer intenso e posterior desestruturação na vida do dependente, a ayahuasca, assim como as plantas purgativas, no geral, pode ser extremamente desagradável — como aponta Nani quando diz que “as medicinas são ruins” — embora possuam um efeito estruturante na vida do paciente. Diferente das drogas artificiais, a ayahuasca proporciona uma sensação de “limpeza moral” que, geralmente reforçada pelo comportamento dos grupos — em especial os religiosos —, reforça os parâmetros do que é “bom” e do que é “ruim” localizando a ayahuasca como pertencente a uma ordem de “limpeza”, “pureza”, “luz” e ao “correto”. Mercante (2013) afirma que a ayahuasca não pode ser considerada apenas uma mera terapia de substituição para tratar a dependência química, uma vez que, entre outros fatores, a bebida possibilita um trabalho de questões neurobioquímicas da dependência e questões sociais que se manifestam; em suma, a bebida auxilia na reconstrução do mundo interno/psicológico dos pacientes a partir de uma nova maneira de se relacionar com o mundo externo/convivência.

O próprio (Nome *nawa*), padrinho lá. (Nome *nawa*), (Nome *nawa*) que é amigo meu de coração, vem aqui em casa direto. Ele não estava nos índios não, mas já fiz vários trabalhos com ele junto. O (Nome *nawa*) anda muito comigo. **Tenho vários amigos que foram curados da dependência química** (referindo-se ao tratamento feito com ayahuasca) (Entrevistado 9, grifos meus).

Então na hora que está passando essas almas perdidas, entra ali e vai embora, vai pra luz, mano. O que aconteceu comigo foi isso, mano. **Eu queria já sair, eu não tinha o jeito de sair das drogas. Eu pedi Deus que eu não queria essa vida mais, essa vida pra mim não estava boa, eu ia morrer.** Aí vem toda a espiritualidade guiando, me guiou pra lá sem eu saber, olha pra você ver. Sem eu saber, sem eu imaginar que que era daime. Tipo assim, já tinha ouvido falar, mas tomar a bebida mano? Pô. Então eu tenho muito respeito, por isso que eu não tenho em casa, por isso que tem os locais certos onde você faz os trabalhos (Entrevistado 9, grifos meus).

Ayahuasca e estigma

Embora a ayahuasca possa ajudar a tratar da dependência química e não viciar, a bebida carrega um estigma que a liga ao tema das drogas pelo caráter *enteógeno* dos efeitos que produz, sendo localizada, muitas vezes, no campo das drogas alucinógenas. Adicionado a isso estão os eventos noticiados pela grande mídia que marcaram o uso da bebida, em especial o assassinato do cartunista Glauco e seu filho em 2010 por um frequentador de um espaço daimista em Osasco — SP⁷⁰.

Os entrevistados relatam que nem sempre conseguem conversar sobre suas práticas com a família ou com pessoas com quem não têm intimidade. Falar sobre o uso da ayahuasca ainda é um tabu em algumas famílias dos entrevistados, o que os impede de falar abertamente sobre o assunto. Para evitar a discriminação e o preconceito, alguns dos entrevistados usam estratégias de evitação como falar que são “espíritas”.

⁷⁰ Muito foi discutido na época sobre a condição psicológica do então assassino e a associação que foi feita entre o crime e a religião daimista. A marca deixada pela notícia ainda assusta aqueles que desconhecem os usos da bebida. O jovem que apresentava laudo de esquizofrenia, além de outras tentativas de assassinato, roubo e porte de armas com numeração raspada, foi preso e posteriormente morto na cadeia em uma briga com outro detento. Disponível em: <http://g1.globo.com/goias/noticia/2016/04/assassino-do-cartunista-glauco-cadu-morre-em-presidio-de-goias.html>. Acesso em: 15 de dezembro de 2019.

A religião daimista, em especial, conviveu e ainda convive com discriminação não apenas pelo uso da ayahuasca, mas por uma não aceitação por parte da sociedade acreana que atribuiu a imagem da religião a um culto considerado “coisa de nego” (CEMIN, 2001). Segundo conta Neves (2017), Irineu sempre teve que lutar pela legitimação de sua doutrina. Tendo que incluir citações bíblicas, capítulos relacionados a “normas cristãs e cívicas” em um estatuto que poderia tornar a religião mais aceitável perante as autoridades civis, católicas e evangélicas (MOREIRA; MACRAE, 2011).

A perseguição da polícia à prática do consumo de ayahuasca remete ao início do século XX quando os grupos recém-formados de ayahuasqueiros eram possivelmente tidos como “negros curandeiros”, que se utilizavam de “substâncias venenosas” (NEVES, 2017, p. 63). Tais agremiações frequentemente as disfarçavam de festejos ou reuniões dançantes, da mesma forma que fizeram os seguidores de religiões de matriz africana em outras regiões do Brasil.

Não, não. Isso vai depender, tipo assim, posso conseguir comunicar uma coisa, mas **não vou conseguir comunicar isso com todo mundo**, né, nem todo mundo vai ter também um interesse de saber disso, né. Mas cada pessoa também vai receber só uma parte do todo né, ela não consegue comunicar com todo igual, a gente teve lá, né. Sei lá, isso vai acontecendo aos poucos, conforme vai surgindo a situação ou lembranças (Entrevistado 1, grifos meus).

Num geral as medicinas da floresta, **as informações que têm são deturpadas, né, e isso prejudica bastante as comunidades que fazem o uso ritualístico por serem discriminadas, né**, e talvez serem até confundidas com outras drogas que seriam supostamente inaladas etc (Entrevistado 2, grifos meus).

Então não tem como falar isso pra todo mundo, mas eu tenho vontade de falar pra todo mundo. A vontade que eu tenho é de falar: "ó, vai tomar uma ayahuasca, que eu acho que isso aí que você está precisando é de um trabalho de ayahuasca, sabe? Isso aí que você está me falando é só isso, você vai morrer um pouquinho, mas você vai viver depois maravilhosamente bem", mas a gente não pode falar abertamente sobre isso com todo mundo, porque até dentro da minha família mesmo, meus pais sabem que eu tomo, mas isso nunca foi tocado no assunto, é um tabuzaço, sabe? É uma coisa escondidíssima e minha mãe sofre. Eu acho isso engraçado, o sofrer dela, porque ela é espírita, eu sempre fui kardecista. (...) Sofre de saber que eu vou, porque ela acha que é alucinógeno. **A própria ignorância das pessoas que não procuram saber e que repetem o que a mídia diz ou o que o outro fala e sai falando igual**

um papagaio por aí, sem pensar, sem estudar, sem se experimentar, principalmente, que eu acho que pra falar você tem que conhecer, tem que ter propriedade para saber do que você está falando. Então é um tabuzaço, com minha mãe eu já cansei de ter vontade de falar pra ela "vamos fazer um trabalho, eu acho que vai ajudar muito a você, a mim, a nossas relações todas daqui, meu pai, meu irmão, todo mundo, vamos todos lá pra casa e vamos conversar sobre isso", **não tem jeito porque pra eles ainda é um chá alucinógeno, é uma droga, então infelizmente a gente não pode com todo mundo** (Entrevistado 5, grifos meus).

Eu vejo assim, eu moro numa região, como eu falei, eu sou do Rio de Janeiro, um lugar que é, pessoal, enfim, cidade grande, né, tem uma cabeça mais aberta assim às diferenças e tal, então numa cidade assim, maior, eu vejo mais tranquilo, circulo com mais tranquilidade com essa informação e me afirmando, né "sou daimista" e tal. Agora, por exemplo, eu moro aqui no interior de São Paulo, numa região absolutamente católica, pessoal tradicional, né, muito tradicional, conservador pra caramba politicamente e culturalmente, né. **Então aqui ninguém sabe, né, que religião eu sou? Eu sou espírita. Sabe assim, falo que eu sou espírita pra não entrar muito, porque eu sei que vai ter preconceito.** Então eu não sei se eu sou muito recolhida, e não abro pra não ver o preconceito, mas vejo acontecer. **Minha mãe mesmo tem muito pé atrás, alucinógeno, né, quer dizer, tem muita confusão que é uma coisa que tira completamente, aí descamba pro campo das drogas, né, aí pessoal facilmente mistura.** Então acho que tem esse preconceito, na verdade numa desinformação, né, desinformação e conservadorismo de não enxergar outras possibilidades. Então acho que existe muito sim, não sei como trabalhar, né, porque aí é um todo, né, mas é informação mesmo, pessoal tem que se informar mais (Entrevistado 10, grifos meus).

A relação com outras fontes de informação sobre bebida

Boa parte dos participantes tem informações básicas sobre a bebida, mas, quando se trata de informações de caráter científico, em geral, os participantes não fazem muita questão "desse tipo de conhecimento". Em geral, os participantes dos rituais priorizam o conhecimento "sentido" na experiência em relação ao conhecimento de caráter científico sobre a ayahuasca. O "sentir" aparece como elemento determinante na relação com a informação. A relação entre uma dimensão "mental" e uma "espiritual" da experiência também diz respeito ao quadro de referências da Nova Era, que aposta que a verdade pode ser "sentida" dentro do coração individual de cada ser. O conhecimento "mental" é atribuído à capacidade cognitiva de associação e acumulação de informações no cérebro, enquanto o conhecimento "sentido" e

“vivenciado” na experiência é atribuído a uma dimensão espiritual e a um registro mais completo da verdade sobre a bebida.

Parte dos entrevistados assume uma rejeição proposital a qualquer tipo de informação sobre a bebida antes de utilizá-la, argumentando que ter contato com uma informação externa pode condicionar ou alterar a experiência interna que teria com a bebida. Isto é, a dimensão “mental” do conhecimento pode afetar a experiência de forma a confundir o que é “sentido”. A sobreposição do conhecimento científico ao conhecimento adquirido na experiência se dá porque, no quadro de referências da Nova Era, o pensamento é uma instância separada do espírito e pode enganar os sentidos quando “racionaliza” a experiência. O desconhecimento proposital do conhecimento científico também se estende, por vezes, ao conhecimento simbólico e místico discutido sobre a ayahuasca. O nível da experiência é o que aparece com maior valor.

O nível de informação que eu tenho sobre ela hoje em dia eu considero que é mais por experiência, das experiências que eu tive. E de trocar ideia com as pessoas que tiveram também. **No começo, eu fiz muita pesquisa**, até porque dá aquele medinho, né. Fiz muita pesquisa do que que ela pode causar, dos benefícios. Então eu tive esse conhecimento mais teórico no começo, mas depois disso eu li pouco sobre eu li assim, saia matérias, reportagens de coisas científicas e tal, dos benefícios dela, **mas eu não tenho essa necessidade dentro de mim desse conhecimento científico**. É uma coisa que eu já experienciei, já tomei como verdade, então eu não preciso disso pra... Não que não seja válido, **sem desmerecer esse conhecimento, mas eu não preciso desse conhecimento pra eu me sentir melhor, pra eu ter uma relação melhor com a planta. Eu acho que a melhor forma de você conhecê-la é com a experiência, utilizando-a**. Você pode ler um artigo lá, pode fazer vários estudos científicos sobre o que que ela causa, sobre o que que não causa nã nã nã, mas isso vai ser muito diferente do que você vai ver lá, eu acho. Do que você vai sentir, né. **Porque cada pessoa tem uma experiência, cada vez que você toma é uma experiência diferente, então é mais nesse sentido**. Eu não penso até hoje em trabalhar com ela, eu conduzindo um ritual, o que a gente já faz é conduzir a parte dos cantos em outros rituais. Isso aí eu tenho muito interesse, mas de eu mesmo conduzir o ritual servindo a bebida não. Ainda não, né, não é uma coisa que passou pela minha cabeça ainda de concretizar (Entrevistado 3, grifos meus).

Não é uma coisa muito profunda, **mas já li um ou dois trabalhos científicos que explicavam o (DMT)**, da questão que a composição é específica, né, se fosse feito de

uma outra forma só com a xacracona ou só com o jaragube que é o cipó, não teria a mesma propriedade porque... agora eu estou em dúvida se o (DMT) está presente na folha ou no cipó, mas eu sei que ele está presente em um e o cozimento do outro faz com que a molécula do DMT seja envolvida pra só aí ser quebrada quando entrar em contato com o nosso corpo. É algo assim, mas não tenho muito mais propriedade do que isso pra falar não (Entrevistado 2, grifos meus).

Então, é o que eu tinha te falado sobre a egrégora, né? Quando eu entrei pra tomar a ayahuasca pela primeira vez, como foi na religião do santo daime, **eu não procurei saber muito, até porque eu não queria ter dentro de mim nenhum pensamento de prejudgamento, nada, eu fui pra experimentar.** Eu sou muito assim, quando eu quero fazer alguma coisa, eu não costumo ouvir muito não, **eu vou de coração aberto e gosto muito de saber do que eu estou fazendo ali na hora, escutando das pessoas que vão me proporcionar essa experiência.** Eu não gosto muito de ler, eu não gosto muito de procurar, porque, se você ler, cada um fala uma coisa e você pode pegar, comprar um filtro ou alguma coisa que pode te atrapalhar na experiência (...). **Isso te atrapalha na experiência, então eu não procuro nada.** Quando eu fui pra fazer a sananga, eu não sabia nem o que que era, eu sabia que era um colírio, mas eu falei: "não vou procurar saber" e aí a explicação do Shaneihu sobre foi muito legal porque eu nunca tinha ouvido falar, então a hora que ele falou aquilo eu comprei aquela ideia e me joguei na experiência, foi muito legal também (Entrevistado 5, grifos meus).

Zero informação e sendo bem sincero, tem parte disso aí que é proposital. Não me interessa essa discussão científica com relação às propriedades químicas ou como que isso afeta, sei lá, o cérebro das pessoas que usam, etc e tal. Já passei rapidamente por alguma coisa que falava sobre isso e tal, mas nunca me interessou, porque pra mim a questão passa por um outro lugar, que não é esse. Essa discussão científica não me interessa com relação ao chá, sabe? (...) E é uma ligação que eu ainda estou fazendo, pra mim é um trabalho de conhecimento, né? De autoconhecimento, de cura. **É isso, eu ainda não tenho muito repertório pra lidar mas eu tenho entendido, pelo menos pra mim, pra minha prática, que esse conhecimento vai vir à medida que eu for praticando, sabe? Que eu for passando por essas experiências. E aí o que eu tenho descobrido lá está indo pra um outro lugar que pra mim não tem nada a ver com esse registro mais científico, lógico, racional, sabe?** E eu pretendo manter um pouco nesse lugar, sabe? Embora às vezes eu tenho vontade de pesquisar um pouco mais, não exatamente as propriedades da ayahuasca, do chá, mas ter mais repertório simbólico e talvez mais místico assim, sabe? Mais espiritual, para lidar com a experiência, pra na hora que eu tiver uma miração ou estiver passando por alguma coisa, eu conseguir me relacionar com isso de uma outra forma, né? **Que pra mim sempre foi muito difícil isso, desde a**

primeira vez, a primeira vez pra mim foi na verdade muito chocante porque eu sempre fui, até nessa experiência com a medicina, uma pessoa muito racionalista, muito materialista, muito científica nesse sentido e sempre fui zero metafísico, transcendental, espiritual, nunca tinha me atentado muito e tido uma sensibilidade pra essas questões. E foi o chá que me trouxe isso, sabe? E aí acho que a primeira vez que eu entendi o sentido da palavra transcendência, por exemplo, foi com o chá. E aí eu percebo que isso foi muito forte pra mim nesse sentido e também foi um pouco assustador nesse sentido de que eu nunca tive muito repertório para lidar com isso, então se eu tivesse que fazer uma pesquisa séria para um outro lugar também, que não é esse científico, seria mais nesse sentido mais espiritual, esotérico, sei lá, sabe? Qual o nome que a gente queira dar, mas que estaria ligado a um outro universo, sabe? (Entrevistado 6, grifos meus).

Ainda que os entrevistados evidenciem preocupações com o conhecimento científico sobre a bebida, esse tipo de conhecimento é diferenciado do conhecimento obtido pela experiência com o chá. Os organizadores dos rituais se sentem mais impelidos a buscar informações científicas para se resguardar de possíveis questionamentos durante as cerimônias.

Assim, depende do nível comparativo, né? **Eu acredito que eu ainda tenho muito pra estudar porque ainda há muita pesquisa pra ser feita, mas eu leio muito trabalho, artigo científico de revista, de qualis 1.** Não sei se a sua publicação é... porque pelo menos na área de saúde é assim a diferenciação, o qualis. **Eu leio bastante o que chega até mim, eu fiz até um curso chamado medicina psicodélica pra eu ficar mais atenta ao que que é, conhecer as propriedades, as moléculas e tudo mais.** E o estudo individual com a medicina também, ele traz outra informação, né? O que se coloca, academicamente falando, não comporta tudo o que a planta tem pra nos ensinar (Entrevistado 7, grifos meus).

Eu comecei o meu estudo basicamente espiritual, né, mas a partir do momento em que a vida mesmo me coloca nesse lugar assim, de também estar organizando cerimônias, eu também tive que pesquisar, né, até pra poder apresentar, né, como é que funciona, como é que trabalha. Então assim, dentro do conhecimento assim, das propriedades, da composição, da forma de preparo, essas coisas acho que é obrigação, né, de ter um conhecer, né (Entrevistado 11, grifos meus).

Relações de troca e investimento

Em geral, os entrevistados assumem o pagamento dos rituais e do turismo na terra indígena como um valor necessário para custear as viagens dos indígenas pelas cidades. A noção de “investimento” aparece quando os entrevistados comparam a experiência da cerimônia com outras terapêuticas da Nova Era ou mesmo com o atendimento em consultórios médicos na cidade. A ideia de “investimento” é recorrente na Nova Era como um reforço ao cuidado do indivíduo com ele mesmo. “Investir” nas terapêuticas indígenas é o mesmo que investir em si mesmo e no seu autodesenvolvimento, noção comum no movimento novaerista. O autoconhecimento é proporcionado como elemento de troca nessas terapêuticas e os indígenas se inserem nelas quando oferecem o recurso da cerimônia.

Muitos entrevistados reconhecem que o valor pedido pelas agências para o pacote de turismo na terra indígena é alto e seletivo, entretanto há um entendimento de que os custos do deslocamento e a dificuldade que se impõem à viagem fazem valer o dinheiro investido. Quando questionados sobre os valores dos rituais nas cidades, os entrevistados mencionam que, apesar do valor, existe uma necessidade de cobrança, não apenas para que os indígenas possam continuar fazendo as viagens e oferecendo as medicinas nos centros urbanos, mas para que os próprios participantes dos rituais valorizem os conhecimentos que estão sendo repassados na troca.

Há uma noção de responsabilidade compartilhada entre os participantes dos rituais e os indígenas pela empreitada de divulgação da cultura pelos indígenas. Os participantes se sentem responsáveis por acolher as necessidades dos indígenas e incentivar a continuidade das práticas, seja com apoio por meio de serviços oferecidos ou por meio dos “investimentos” feitos na troca pelo ritual.

Ah, eu penso assim. **Eu não queria medir valores não, mas eu imagino que eles saírem lá do Acre pra estarem rodando, assim o país, acho que tem um gasto.** Eu não queria medir valores, mas valeu muito a pena eu ter participado do ritual com eles, com certeza...

Olha, tenho sim velho, **mas tá caro viu esses serviços que o pessoal tá fazendo aqui, como se fosse um pacote daqui pra lá. Aí você fica meio assim, né, a localidade pra chegar lá não é fácil, tem que pegar ônibus, horas de ônibus, horas de canoa. Canoa a motor. Então, a gente sabe que é um trajeto que não é fácil, igual a gente conversou aquele dia, é uma logística e tal.** Mas no momento assim acho que não

dava pra fazer isso não, porque tá bem assim, tá bem salgado (Entrevistado 1, grifos meus).

São coisas que não tem preço, Bruno. Difícil você colocar preço em autoconhecimento, dizer quanto vale. Pra mim, tiveram pessoas que acharam caro, eu já não tenho essa crença. Autoconhecimento pra mim, por exemplo, um treinamento do PNL que eu vendo, que eu trabalho, pra mim é um propósito de vida, eu trabalho com o que eu amo, com o que eu gosto. Foi a minha primeira pegada do autoconhecimento, foi através da programação neurolinguística, que eu me percebi, que eu pude ter o primeiro contato comigo mesmo. E é um treinamento que custa aí dois e trezentos, são três dias de imersão num hotel lindo, numa pousada maravilhosa, com alimentação, hospedagem, tudo. Então é a mesma coisa de eu falar pra você que é caro, não é, porque o que você traz de lá é muito conhecimento, então não tem como você colocar se é caro ou se é barato. **Tem que haver, eu acho, um investimento. (...) Eu acho, acho que se não houver, banaliza o negócio. As pessoas não dão o certo valor, talvez. Isso é muito nosso, acho que pros índios não, mas o branco só pode dar valor a algo que ele paga.** Eu convivo com isso, por exemplo, pessoas que ganham o treinamento e que vão fazer não tem a mesma (...) (Entrevistado 5, grifos meus).

O valor que foi cobrado pelo trabalho, eu acho um valor justo, sabe? **Pra mim isso é sempre um dilema porque eu tenho sempre pouca grana, sou quebrado e tal, às vezes eu sempre acho caro, mas ao mesmo tempo eu sempre fico pensando por outro lado que é assim, "ah, entendendo isso mesmo como um trabalho de cura, né, assim uma medicina", eu estava pensando, se eu precisar pagar um médico, ir num clinico geral ir fazer uma consulta, vou pagar duas, três vezes mais do que eu vou pagar pra poder fazer um trabalho desses.** Então é um valor totalmente justo, e que eu acho que é importante em vários sentidos, num ponto de vista material mesmo, no sentido de ajudar tanto a custear a vinda dos índios pra cá, como também fazer com que eles possam voltar com o dinheiro que possa ser útil lá pra eles dentro da comunidade deles, então eu acho isso super legítimo, **e também eu acho que é legítimo por um outro lado, a psicanálise chamaria de economia libidinal, que é quem está fazendo o trabalho também, pagar pra poder valorizar, sabe?** Aí tem essa dimensão também assim: "ó, é importante pra mim, tanto que eu estou dispondo uma quantia de dinheiro pra mim que é uma quantia que é relevante, saber?", que também se faz um negócio gratuito, as vezes tem um outro impacto do ponto de vista simbólico, sabe? E da sua relação, da sua implicação com aquilo, então por todos os lados eu acho que é super legítimo e justo, sabe? (Entrevistado 6, grifos meus).

Assim, eu acho que assim, pra eu passar uma semana, eu pagaria três mil reais, três mil e quinhentos. Mas poderia pagar menos se não tem tributo, né? **Eu acho caro, mas eu acho que é o preço assim, eu tô comparando com cursos que eu já fiz de uma semana e eu gastei três mil e quinhentos reais, eu paguei por isso** (Entrevistado 13, grifos meus).

Esse sentimento de responsabilidade compartilhada pelo desenvolvimento das atividades indígenas nos centros urbanos também é ratificado nos presentes que são dados aos indígenas durante a sua passagem pelas cidades. É comum que os indígenas façam trocas com os *nawas* tanto nas aldeias como nas cidades, embora, em certa medida, os *nawas* parecem se sentir mais impelidos a oferecerem bens de uso pessoal e pequenos serviços logísticos ou administrativos para os indígenas. Em uma análise mais apurada, essas trocas podem ser vistas como formas de desenvolvimento de novas sociabilidades entre os indígenas e os *nawas*, incorporando uma lógica da dívida entre os Yawanawá.

Como se trata de relações fronteiriças, ainda em construção, as associações entre os indígenas e os *nawas* assumem uma complexidade que se cria e mantém na medida em que as relações coexistem com lógica diferente de ação. As relações de troca, que permitem uma dinâmica especial de troca de bens pessoais e de valor pessoal, se inserem em relações que inicialmente poderiam passar por relações de mercado. Entretanto, a dinâmica das trocas — seguindo uma inspiração maussiana de análise (MAUSS, 2003) — se sobrepõe às relações de mercado por incorporarem sentidos e valores subjetivos aos objetos trocados. A noção maussiana de dar, receber e retribuir como forma de criar, recriar e manter os vínculos sociais assume uma dimensão de interação entre as lógicas indígena e dos *nawas*. No caso específico dos Yawanawá, é importante considerar que essas trocas, para além de valores pessoais e simbólicos envolvidos nas transações, alimentam também um sistema de formação de parcerias e alianças marcadas por associações entre humanos e não humanos no desenvolvimento de uma sociabilidade específica que se permeia o desenvolvimento de um mundo comum entre os indígenas e os *nawas*.

A proposta de Oliveira (2012) para o *novo campo xamânico* no qual se inserem os Yawanawá, enfatizando as modalidades específicas de sociabilidade entre indígenas e não indígenas, criadas no diálogo intercultural, aproxima esses tipos de troca que a autora chama de “economia da espiritualidade”. Nessa perspectiva, em que circulam mercadorias, sentidos, trocas ligadas à produção de um espaço intercosmológico entre brancos e indígenas, as *alianças* são formadas

a partir de *parcerias* que envolvem relações econômicas de fundo espiritual. Segundo Oliveira (2012) as *alianças* entre os Yawanawá e os *nawas* devem ser pensadas enquanto formas de agenciamento político baseados não apenas nessas trocas e investimentos feitos por ambas as partes, mas na formação de alianças espirituais, que transcendem a dimensão econômica das trocas e se desenvolvem por meio das associações feitas nesse espaço intercosmológico.

Olha, nunca tive nenhum outro artefato ou nenhum outro objeto deles, eu fiz uma troca com o Tawahú. Não foi bem uma troca, **eu fui presenteá-lo com um Tipi**, eu tinha um Tipi de osso, no formato de dragão com uma pedra da luta, era até um objeto bem bonito. **E eu senti de presenteá-lo com isso e ele me deu um colar**, com uma semente de açai, osso de macaco, pena de arara. Até estava com ele no dia da cerimônia, foi muito bom (Entrevistado 2, grifos meus).

Não, da primeira vez cara, ainda mais que **era um sonho mesmo que eu estava realizando de trazê-lo**, eu fui na loucura mesmo sabe, falei "ó, comprei aqui no cartão mesmo, já está tudo certo pra você vir" eu que custeei a vinda dele. A volta também só que eu não lembro agora se foi direto pro Acre, eu acho que não. Deve ter sido pra Brasília que ele ia fazer algumas outras coisas. **Mas eu que banquei isso e com o evento, com os recursos do evento do show, da cerimônia, eu peguei uma parte também pra ajudar a custear isso (...). É, que ele ficou com meu pandeiro, cara.** Eu toquei pandeiro numas músicas lá, né, acompanhando-os e ele ficou admirado, falou: "nó, txai, um dos únicos instrumentos que eu tenho vontade acho que é esse pandeiro aí e flauta. Você não quer me ensinar?". Eu fiquei o dia inteiro lá com ele, ensinando, passando os toques, aí ele "nó, **como é que faz pra eu arrumar um desse aqui?**". **Aí eu já entendi** (Entrevistado 3, grifos meus).

Os entrevistados também mencionaram os atendimentos de pajelança realizados durante os rituais com indicação de restrições alimentares para cura dos pacientes. Esses atendimentos também envolvem trocas no sentido monetário e uma espécie de crédito que é dado ao indígena para solicitar serviços ao paciente após os atendimentos. Se os interditos alimentares podem ser meios com os quais os pacientes pagam as curas, respeitando o conhecimento xamânico dos indígenas, bens materiais também podem ser solicitados.

E até durante esse último ritual, **eu fiz um atendimento com o Peka Rasú e ele me passou uma dieta também**, foi muito bom, fiz essa dieta por uma semana que é a mesma dieta que ele fez, né? Sem carne, preservando energia sexual e evitando também... sem açúcar, né? E eu senti uma diferença muito grande, cara, em relação à

disposição, a firmeza mesmo, né, porque até falo que ontem, que terminou, eu fui inventar de comer um strogonoff, que tem frango, né? Nossa, cara, a noite foi péssima, eu me senti muito pesado, dormi mal e aí eu entendi que realmente a carne não é necessária pra manutenção da nutrição do corpo e isso foi muito na pele, né, digamos assim (Entrevistado 2, grifos meus).

Outro meio de troca e serviços prestados aos indígenas é pela distribuição das medicinas e dos artesanatos produzidos na aldeia nas cidades com o auxílio de intermediários *nawas*. Os indígenas geralmente entram em contato com os turistas com quem ficam mais íntimos para pedir que façam esse tipo de repasse logístico dos produtos. Em geral, os parceiros que assumem esse tipo de compromisso com os indígenas o fazem sem cobrar nada em troca. Há um entendimento de que os indígenas precisam de apoio dos *nawas* para essas atividades e que, ao ajudar, os *nawas* se sentem úteis ao desenvolvimento do projeto indígena de “divulgação da cultura”.

... Inclusive eu e o (Nome *nawa*) teve uma época em que pegava esses artesanatos pra revender até pra ajudar os txais lá, né. Aí na verdade era uma conexão que eu tinha lá em Alto Paraíso com o (Nome *nawa*) que está muito ligado aos Huni Kuin. Está bem presente nas ações **deles e eu pegava com eles porque ele pegava pra gerar fundos lá para as aulas deles e a gente revendia isso**. Só que a gente deu uma parada porque a gente parou de viajar tanto e até foi um desses que eu estava desapegando lá (...). Mas sim cara, **sempre que eu tenho condições eu adquiro esses artesanatos, principalmente pulseiras, colares, tiaras, panos, as bolsinhas de medicinas**. Gosto muito (Entrevistado 3, grifos meus).

Os entrevistados relatam também um crescimento do número de participantes nos rituais em conjunto com um aumento do número de cerimônias que vêm ocorrendo nos centros onde os indígenas mantêm parcerias. Esse aumento no número de pessoas que frequentam os rituais é visto pelos adeptos da Nova Era como um prenúncio de que as pessoas estão “despertando” cada vez mais para a importância dos conhecimentos tradicionais e do autoconhecimento. Um sinal auspicioso de transformação planetária.

Sim, eu acho que aumenta muito até porque tem muitas pessoas novas. Nesse ritual específico, não tinha tantas pessoas de antigamente, de quando a gente ia, até o próprio pessoal da banda, o (Nome *nawa*) está viajando, a galera está em outros compromissos. Algumas foram na roda de rapé, mas no ritual de ayahuasca foi só eu e (Nome *nawa*), entendeu? **Então muitas pessoas novas também, acho que tem esse**

giro legal, então sempre tem uns de antigamente, mas também está chegando muitas pessoas novas, até pelo número de pessoas também. Eles mesmos comentaram, lá em Uberaba, eu diria que teve um número bem maior que Uberlândia. Na roda de Rapé deve ter dado umas setenta pessoas, então eu acho que está cada vez abrindo mais, mais pessoas interessando (Entrevistado 3, grifos meus).

Sim, tem. Eu vejo isso através da quantidade de eventos que estão ocorrendo, né? Aumentou bastante nos últimos anos pra cá, aqui em Uberlândia teve um em dois mil e quinze, que foi do Bonatti, **depois ele voltou aqui em dois mil e dezesseis e agora esse ano já foram quatro eventos aqui, que ele fez uma roda de Rapé aqui em Uberlândia, uma cerimônia aqui em Uberlândia.** Ele foi também em Guaíra e até então ele não conhecia ninguém lá e foi, fez cerimônia lá também que o pessoal gostou muito, então eu vejo que está aumentando **a quantidade de pessoas interessadas, então a divulgação está sendo ótima** (Entrevistado 7, grifos meus).

Xamãs autoproclamados

A distribuição das medicações e a expansão das cerimônias xamânicas nas cidades parece fortalecer todo um mercado de novas práticas espiritualistas que chegam aos grandes centros. Na medida em que a busca por essas práticas aumenta, aumentam também aqueles que se autoproclamam xamãs e iniciados nas práticas de cura indígenas que poderiam oferecer tais serviços.

Se os indígenas que se “modernizam” e passam a reproduzir valores típicos da vida urbana são chamados, por Labate (2004), de neonativos, e seu oposto *nawa* — que busca se enraizar nas tradições indígenas — são os chamados neoxamãs; há ainda aqueles que trafegam no limiar entre esses dois atores. Os charlatões e gaiatos, como os chamam os Yawanawá, buscam se aproveitar do crescimento da demanda sobre esse tipo de prática para auferir renda pessoal. Como o tipo de atividade também se encontra num limiar entre as cerimônias religiosas e as terapias holísticas, o campo para o desenvolvimento de ilegalidades e apropriações indevidas das práticas indígenas é aberto.

Segundo Fernandes (2018, p. 304, *grifos do autor*), “a legitimidade do neoxamã ou neonativo provém da sua *força espiritual*, do seu *poder de cura*, da eficácia do seu ritual, dos seus dons musicais, etc., ou seja, performaticamente”, no entanto, o número de novos frequentadores no

mercado é bastante alto, dado que muitos são curiosos e experimentadores que frequentam os rituais não mais que o suficiente para saciar o desejo de uma experiência “alternativa”; o que possibilita, em certa medida, uma vantagem de tempo em relação a serem descobertos como charlatães pelos frequentadores. Além disso, muitas vezes pela condução dos rituais assumirem um caráter de culto religioso, o nível de questionamento dos participantes sobre a prática pode prolongar os usos irrefletidos das medicinas, o que pode ser perigoso, do ponto de vista da banalização — e prejudicial, em termos financeiros — para os indígenas.

Os relatos sobre autoproclamado são frequentes entre os entrevistados. É possível perceber uma preocupação dos organizadores dos eventos e parceiros dos indígenas em relação a tais atores. Entretanto, a possibilidade de denúncia desse tipo de prática é pesada em relação a prejuízos indiretos que podem ser causados aos indígenas e a outros atores legítimos que tem suas práticas dialogicamente alimentadas pelo conhecimento tradicional e que dispõe de autorização dos anciões indígenas para atuação.

Então assim, eu vejo que por um lado depende muito, como eu disse, das alianças que a pessoa faz, a pessoa pode estar ali vinte anos e não ter o mínimo interesse de onde que vem tradicionalmente a bebida que ela está tomando, ou então pode, como no meu caso, aqui no Brasil eu conheci a bebida ayahuasca. Aqui no Brasil, porque lá no Peru eu conheci através dos indígenas. E aí eu conheci aqui em Belo Horizonte a bebida através de uma religião do santo daime, mas o meu movimento sempre foi de ir pra raiz, de ir pra base. **Agora, eu sei, tenho conhecimento de muitas pessoas aqui em Belo Horizonte, na região, que se autodenominam xamãs, curandeiros, sei lá o que, e saem distribuindo medicinas e que eu sei, e não me enganam, porque eu sei que eles não têm a formação, sei que tem pessoas que fazem temazcal sem ter recebido as bênçãos, sem ter passado pelo processo, e isso é algo muito sério.** Ano passado ou ano retrasado, tive notícias assim e por algum motivo as notícias sempre me chegam, então eu soube de três pessoas que foram parar no CTI por conta de um kambô mal aplicado. **Aí as pessoas foram me perguntando nossa, que que eu faço agora? Denuncio ou não denuncio? Me coloca numa saia justa, porque eu falei pra pessoa, você tem todo o direito de denunciar, porque realmente foi uma negligência da pessoa, mas por outro lado as autoridades legais, o CONADE, por exemplo, não vai entender o que eu entendi porque eu conversei com a pessoa então me conta como é que foi que a pessoa aplicou o kambô pra você? Estava tudo errado, né, aplicou de noite, as pessoas tinham se alimentado durante o dia, e quem conhece um pouquinho, tem um pouquinho de interesse e humildade de ir lá na fonte, ver como é que funciona, sabe que o *kambo* nunca se aplica depois**

das oito, nove horas da manhã. Então assim, eu sinto que é algo muito delicado, porque aqui, como eu disse, tem muito mercenário (Entrevistado 11, grifos meus).

Conflitos interculturais na visão dos entrevistados

Segundo relataram os entrevistados, em especial os parceiros dos indígenas no turismo na terra indígena, diferenças interculturais e conflitos podem ocorrer. A possibilidade de gerenciamento desses conflitos depende do nível em que o diálogo entre as partes é possível de ser mediado. Os organizadores do turismo na terra indígena fazem o papel de mediadores de conflitos quando algo sai do controle entre *nawas* e indígenas. Em geral, quando há conflito, há desentendimentos entre os turistas e indígenas sobre como a atividade deve ocorrer. Os indígenas, muitas vezes, tomam atitudes não esperadas pelos turistas, que decorrem, muitas vezes, de uma lógica própria de ação nas aldeias.

Os casos mais citados fazem menção a desentendimentos entre turistas e indígenas por conta de objetos que somem. Como relataram os entrevistados, é comum que nas aldeias os indígenas peguem objetos para uso pessoal independente de quem pertença tal objeto, o que gera preocupação nos turistas que assumem certas ações como furtos ou desrespeito dos indígenas à propriedade individual.

O fato de os *nawas* esperarem ações dos indígenas uma lógica própria da vida urbana é questionado pelos parceiros dos indígenas e posto como desvio de interpretação. Os entrevistados demonstram preocupação com o entendimento interétnico e com a resolução desses conflitos, mas compreendem que nem sempre tais dificuldades podem ser superadas em curto prazo. O desvio de interpretação é atribuído às “cargas culturais” que os *nawas* levam para as aldeias na atividade turística e aos “códigos” diferentes assumidos pelos indígenas em sua lógica própria de ação.

Aconteceu comigo, eu levei uma pessoa pra aldeia, que aparentemente era uma pessoa muito respeitosa, muito gente boa, muito bacana, apaixonado pelas culturas indígenas e tal. E aconteceu uma situação de diferença cultural muito interessante, né, porque ele comprou um quilo de rapé na mão do txai lá na aldeia. Aí ele olhou, né, abriu as garrafas, eu nem questionei se era realmente um quilo, porque assim, o valor é duas garrafas custa tanto, pra eles. **Aí ele pagou o preço e, quando a gente chegou lá na Europa e foi pesar, não tinha um quilo. Então ele fez todo um drama, todo um**

escândalo, cobrando os índios, chamando eles de ladrões, chamando de não sei o quê, entendeu? E eu entendi o povo de vista do gringo, mas também entendi o ponto de vista dos txais, eles não têm balança, eles não têm essa fixação com colocar rótulos e nomes nas coisas, isso aqui é um quilo, entendeu? O valor não é raso, duas garrafas vale tanto, eu entendi o lado dos txais também, e aí no caso minha postura teve que ser de advogada dos txais. Mas assim, acontece, né, essas coisas são inevitáveis, né. **Quando a gente abre, vem um risco também, têm um risco que eles correm, inevitavelmente, de alguma forma eles também estão buscando isso, acho que é um meio que eles encontram de reforçar a existência deles, estamos aqui, existimos, vivemos dessa forma e fazemos esses rituais** (Entrevistado 11, grifos meus).

E é outra cabeça, é outra relação, inclusive em todos os aspectos que você imaginar, até na relação da posse dos bens, isso funciona de uma forma muito diferente, então assim, **se eu sou da família Huni Kuin, como muitas vezes já foi anunciado por eles vezes ser da família, isso aqui é meu, entendeu? Isso é seu e é claríssimo que isso é seu e eu não tenho direito nenhum sobre isso. Mas pra eles é claríssimo que se eu sou da família e isso é meu, isso é de todo mundo, entendeu? Eu tenho obrigação de emprestar minha roupa se eles me pedirem, entendeu? Se alguém gostou muito dessa pulseira, é obrigação dar, entendeu?** (Entrevistado 11, grifos meus).

E nada como a experiência para desmistificar isso, quebrar, mas ao mesmo tempo entender algumas questões que são diferentes mesmo na visão de um pra outro, né. Eu acho que as diferenças são mais no campo da sutileza do que de costumes assim, sabe, culturais. **As analogias que eles fazem pra entender algumas coisas que você percebe que a linha de raciocínio é diferente, né.** Então isso são as principais diferenças que tem, mas não algo hoje em dia que... também é aquele negócio de qual indígena que a gente está falando. Aqui no sul de Minas tem várias etnias que... (Entrevistado 12, grifos meus).

Como alguns dos entrevistados são parceiros de longa data dos indígenas e compreendem algumas das diferenças culturais envolvidas na vida cotidiana, há um apelo para uma dimensão moral e espiritual que deve ser pensada no sentido de abertura para o entendimento de tais diferenças. A referência à “humildade” como uma condição moral e espiritual ganha um contorno típico das práticas espiritualistas da Nova Era em que a humildade é vista como sinônimo de sabedoria e renúncia ao “ego”. A dimensão “espiritual” novamente se relaciona

com o caráter da associação que é feita entre os indígenas e os turistas, sendo esperado que os turistas retribuam essa conexão com maior cumplicidade em relação às ações dos indígenas. Fazer “escândalos” ou “exigir satisfação” em relação a certas atitudes dos indígenas aciona um mecanismo de defesa da cultura e manutenção da lógica de ação dos indígenas pelos parceiros. Os indígenas, conforme relatei no episódio das peças do violão que sumiram na aldeia, também não acatam muito bem as manifestações desesperadas dos *nawas*, vindo com desconfiança e preocupação as atitudes violentas de cobrança dos *nawas* quando passam a exigir suas coisas de volta a qualquer custo. Entretanto, isso não impede que haja manifestações de apoio aos *nawas* e tentativas de reparo de tais atitudes pelos indígenas. As assembleias coletivas e a convocação dos parceiros para mediação desses conflitos são exemplos de que os indígenas parecem preocupados em manter a atividade turística dentro de uma zona de conforto para ambas as partes, evitando conflitos que possam prejudicar a aldeia e atividade turística.

Mas a gente não faz isso quando vai lá, vai com todas as nossas cargas culturais e começa a interpretar tudo achando que sabe de alguma coisa. E pra realmente entender, é necessário várias coisas, no sentido moral, vamos falar assim, uma abertura, uma humildade no sentido espiritual, né, de você entender que você não está na sua cidade, **os códigos são outros e enfim, assim, eu não sei porque muitas vezes eu me pergunto, eu vejo que é bom pra eles, né, no sentido de afirmarem o que eles querem afirmar, estamos aqui, somos assim, existimos. Mas por outro lado tudo tem os seus efeitos colaterais, né, também.** Então assim, quem sai, viaja, acaba ganhando presentes, acaba levando celular, acaba roupa pra aldeia. **E de uma forma inevitável começa a despertar alguns sentimentos de ambição, de querer também possuir, que às vezes não existia antes dentro de uma família. Então assim é uma faca de dois lados mesmo, sabe?** Mas assim, a minha postura é como aliada dos txais, eles já me chamaram algumas vezes de guardiã deles nas cidades, a minha postura é sempre de ok, eu vou fazer o que eles estão pedindo. Eu não faço nada que eles não me peçam, então assim, me pediram pra organizar uma viagem? Organizo. Pediram pra organizar uma abertura de trabalhos aqui dos trabalhos aqui? Organizo (Entrevistado 11, grifos meus).

A questão do furto em si é uma coisa muito recorrente é que todas as aldeias do Acre, não é uma peculiaridade do povo Yawanawá, todas as aldeias que eu já fui, todas, acontece. **Então, a gente com o trabalha com etnoturismo, a gente trata de avisar as pessoas, né, que levem cadeado, que tomem cuidado com essas coisas. E deixa suas coisas organizadas porque existe um pensamento místico muito grande com o povo indígena, um mito meio que “Cecy” e “Pery” assim, mas eles são seres**

humanos normais, que vivem numa microssociedade dentro da nossa macrossociedade, que foram invadidos por nós e os nossos costumes, os maus costumes foram juntos pra aldeia, então muita coisa que hoje foi a gente mesmo que levou de uma forma violenta no passado. Então por isso que a nossa orientação é de que nas escolas e nas reuniões comunitárias eles possam estar conversando sobre isso pra poder receber as pessoas da maneira mais tranquila possível, né? Mas eu acho que no geral é mais positivo que negativo, tanto que tá aumentando como fonte de renda, como fonte de desenvolvimento comunitário (Entrevistado 16, grifos meus).

Os entrevistados também atribuem uma carga histórica a esse tipo de acontecimento. Segundo eles, como os *nawas* invadiram as terras indígenas e levaram com eles sua lógica própria de ação, há uma responsabilidade a ser compartilhada pelos furtos e pela ambição dos indígenas em certos artefatos que os turistas levam. A dimensão do impacto do turismo na terra indígena é levada em consideração não apenas em seu impacto atual, mas no desenvolvimento histórico da relação entre os indígenas e os *nawas*. Um meio pelo qual os parceiros agem na mediação desse tipo de conflito é fazendo uma espécie de educação preventiva nas escolas e nas reuniões e assembleias que participam com os indígenas para informá-los das consequências de tais atitudes e das expectativas dos *nawas* em relação aos bens que levam para as terras indígenas.

Esse tipo de conflito também leva os entrevistados a refletir sobre a questão da interculturalidade e os impactos que a entrada de *nawas* na terra indígena pode gerar. O desenvolvimento de projetos em parceria com os indígenas também é pensado nos termos de diferenças culturais que podem surgir. Os indígenas nem sempre compreendem os termos propostos pelos *nawas*, e, em casos de revisão dos materiais, os parceiros são convidados para traduzir os materiais.

Eu sinto assim, que é preciso um preparo muito grande pra realmente não interferir. **Eu, assim, me considero uma pessoa com um preparado de muitos anos juntos aos povos indígenas, tentando interferir o mínimo possível dentro da organização deles e mesmo assim eu sinto que a minha presença interfere demais, porque eu chego com celular, com gravador, com não sei o quê. Eles querem também, e por que que não vão ter? Se eu tenho, por que é que eles não podem? E isso acaba gerando desejos de possuir coisas que às vezes nem existiam antes, também.** Mas assim, já que eles querem também, eles sentem que é bom e também é inevitável, né, como eu disse, também têm as histórias que falavam das alianças com os povos indígenas. **Então também tem uma questão assim, não é só da vontade, ah porque eu quero, também tem a parte histórica, das histórias que falam dessas alianças**

também como algo positivo nesses tempos em que acontece, depois que tudo isso aconteceu, né, da apropriação do homem branco, né (Entrevistado 11, grifos meus).

É, e assim, eu não sou muito a favor dessas coisas, porque tem que ter muito... **não é só ter boas intenções, tem que ter muita lida, né, saber lidar até o ponto certo, saber se colocar no lugar certo, né, saber que quem manda na aldeia deles é eles e muitas vezes eu vejo txais... principalmente gringos que chegam lá pra fazer projeto de não sei o quê, de reflorestamento e tal. Só que, quando eu vou ler o projeto, o projeto está todo estruturado na forma completamente ocidental, né.** Os tempos são diferentes, a forma de organizar é diferente, a forma de lidar com as coisas é diferente, aí então vêm esses problemas de tradução, né, ah porque se vai fazer, vamos supor, uma cooperativa, aí tem que ter uma produção em um tempo determinado (...) e às vezes isso não funciona tão assim igual funciona com a gente, ah tem prazo, tem que entregar, tudo certinho e é trabalho, trabalho, não sei o quê. E as coisas funcionam de outra forma, né, se choveu então não vou fazer, e aí que vêm esses mal entendidos, é preguiçoso, é isso e aquilo, não cumpriu a palavra. Mas tem toda uma série de outras coisas que nem todo mundo desse lado de cá tá disponível, está disposto pra entender profundamente, aí que vêm os atritos, os mal entendidos (Entrevistado 11, grifos meus).

Porque assim, **foi um acordo com a menina que ia trazer, ficou doente, ela não veio, aí despachou eles pra vir, aí vendeu de uma maneira que o Shaneihu ia estar presente o tempo todo, que ia ter tantas cerimônias, uma coisa assim, bem certinha, fechada que não estava tendo.** Aí tanto que chegou lá, quando eu fui embora, o Shaneihu estava voltando pra aldeia pra ficar mais tempo com eles e que ia ficar mais tempo ainda (Entrevistado 12, grifos meus).

As diferenças interculturais também se revelam nas cidades, quando os indígenas fazem as viagens com as comitivas. Entretanto, nesses casos, os indígenas não têm tanta autonomia quanto os *nawas* na terra indígena para reivindicar que seus modos de agir sejam considerados. A possibilidade de agir dentro de uma lógica própria dos indígenas acontece nos ambientes preparados como cerimônias e rituais ou nas casas de parceiros que os recebem, porém, é comum que os indígenas que vêm para as cidades tenham que se comportar como os *nawas* na maioria das ocasiões.

É, mas eu entendo como não sendo da aldeia e vendo essa relação indígena e não indígena. O Shaneihu ele viveu fora quinze anos, sei lá, onze anos, então ele já está

bem próximo, né? Agora o Nani, que está começando a sair agora, por exemplo, eu acho que fica muito a nível de coração, que a cultura nem chega a ser o embate, porque eles são pessoas tão abertas — e também, né, o pessoal branco está entrando na aldeia o tempo todo, eles já estão acostumados com a gente, vamos dizer assim — eles são, até o Shan fala isso, os indígenas mais moderninhos que tem. Então não está muito diferente não. **Tem algo cultural? Tem, mas esse cultural não chega a ser algo que cause alguma ranhura, algum atrito. Só causa embelezamento mesmo, por exemplo, "aí eu já estou cansado de comer frango" e a gente está acostumado a comer frango todos os dias e eles querem comer peixe "ah, tá bom, vamos arrumar um peixe pro Nani", então isso vem nesse tom, sabe? Na hora que há diferença, mas também é algo que poderia acontecer entre nós dois, sabe?** Se tem família aí que está acostumada a ser alimentar de certas coisas, então não é tão distante não, sabe? E eles já vêm com a cabeça de estar pronto para se adaptar, eles não vão falar "sofrer por não ter nenhuma carpa pra caçar", sabe? Eles já vêm com essa mentalidade de "vamos aproveitar do que o mundo branco oferece", eles estão curtindo isso aí, degustando, adorando andar de avião e comer um Starbucks, sabe? O Nani, em Porto Alegre, comeu pela primeira vez McDonalds (Entrevistado 8, grifos meus).

Nas cidades há também uma dimensão de preconceito e desinformação dos *nawas* que afeta os indígenas. Os entrevistados que acompanham os indígenas nas comitivas relatam esse tipo de conflito que acaba por ser suprimido diante da impossibilidade de manifestação dos indígenas em algumas situações. Em especial, tais ocasiões ocorreram não durante as cerimônias, em que os indígenas são recebidos com apreço pelos participantes dos rituais — os quais em geral já têm contato com os indígenas por meio de algum intermediário — mas nos espaços onde os indígenas são recebidos para falarem sobre a cultura, e nem sempre são esperados com o mesmo entusiasmo por parte dos *nawas*.

Que bom que você me abriu assim a pergunta, eu estava pensando só por um lado. **Tem sim esse lado aí e daqueles que nunca conviveram ou que não estão preparados, eles estão preparados para receber agente, mas tem muitos de nós que estão ainda com aquele desenho de indígena que os livros fazem.** Tem muita gente assim, principalmente quando fazem trabalho escolar, ou de pessoas que não estão conectadas com medicinas, porque o pessoal das medicinas já estão em uma busca de respeito, de espiritualidade, de já ver esse mundo indígenas com outros olhos, né? Já entende mais. **Mas sim, tem estranhamento, tem algumas brincadeiras que às vezes eles nem pensam que estão fazendo, mas que ferem mesmo os indígenas. Eu vi eles várias vezes ficando chateados por brincadeiras bobas, principalmente**

de adolescente que não têm muito peso na palavra, sabe? E não sei se eu posso exemplificar, mas é bem aquilo, culpa dos livros, culpa desses autores aí, né? **"mas, como assim, ele não é índio nada, ele tem telefone" ou "ah essa pintura eu faço também", sabe?** Não sabe que tem um teor cultural ali, sabe? E aí talvez seja só uma frase solta, mas ela cai como um desrespeito pra gente que entende o que é cultura, onde é que ela se mistura, o que que é do outro, o que que é meu, sabe? (Entrevistado 8, grifos meus).

(...) **Porém as vezes que eu vi eles com certa dor, até um pouco cansados e nem querendo fazer esse tipo de trabalho foi aí, em escola, com adolescentes e com crianças, né?** A gente abriu uma roda lá na fazenda que teve uma hora que o Shan começou até a ficar nervoso. Eu falei assim: "calma", mas ele: "como assim eles me perguntam isso", eu falei: "simplesmente por ignorância, não sabem", sabe? Não sabem. E nem quem está perguntando tem muita culpa não, é o que é oferecido para eles de informação que aí na hora que vê a realidade, na hora que vê o indígena, sabe? Como assim? E umas perguntas do tipo "vocês estavam pelados lá?" porque ele já coloca uma afirmação, uma afirmação negativa "porque se for assim eu nem quero ir na sua aldeia não". Uai, qual que é o problema de andar pelado? Tem várias coisas, mas esse tipo de posição assim, a gente só viu em relação às crianças mesmo (Entrevistado 8, grifos meus).

Impacto do turismo nas aldeias

A questão do impacto do turismo nas aldeias na visão dos entrevistados passa por três aspectos principais, que são i) a mudança no cotidiano dos indígenas e, por consequência, nos costumes; ii) a questão do lixo nas aldeias e iii) a questão da tecnologia. No que diz respeito ao aspecto de mudanças no cotidiano dos indígenas e nos costumes tradicionais, os entrevistados se preocupam com a alteração causada pelo turismo no cotidiano das aldeias, mas veem como um impacto esperado e aceito pelos indígenas no momento em que eles decidem abrir as terras indígenas para os turistas.

É uma coisa assim que eles tentam lidar muito bem, mas **o primeiro impacto que a gente percebe é que quando não tem turistas lá, eles falam mais a língua deles, mas, quando tem, eles falam mais português pra nos atender. Então isso é uma alteração grande no dia a dia deles, né?** Também a questão alimentar, apesar de que as pessoas que vão pra lá querem muito mesmo na verdade comer a comida deles, mas eles acham que tem que atender a gente com essa parte. É tipo não gente... leva arroz, leva macarrão, no máximo feijão. O pessoal quer comer a comidinha de vocês e tal.

Mas eles por quererem nos agradar, né, às vezes tentam se colocar no nosso lugar para que a gente se sinta confortável. **Então também, por exemplo, um outro impacto é a questão da intimidade da aldeia, né, das crianças. Com certeza, não é jeito de falar, eles têm menos liberdade, por exemplo, as mulheres gostam de andar sem blusa, elas colocam a blusa, são coisas assim que vão impactando, mas é uma decisão da comunidade receber as pessoas, então eles aceitam eles impactos antes de recebê-los. E se adaptam a algumas situações que estão ocorrendo. (...)** O etnoturismo realmente tá aumentando as aldeias do Acre, e a gente percebe com as comunidades que se organizam bem e que usufruem bem desse recurso, prosperam muito, promove fortalecimento delas, valorização da cultura, eles se sentem mais orgulhosos do que eles são, né, **porque que tem gente vindo de longe por admiração pelo que eles são de forma milenar, como eles resistiram**, ainda apresentando essa cultura. Então eu acho que é mais positivo do que negativo (Entrevistado 16, grifos meus).

A questão do lixo também é citada como um dos principais aspectos em que o turismo impacta nas aldeias. Da mesma forma como compreendem a responsabilidade compartilhada pelos furtos na terra indígenas, os entrevistados também consideram que os *nawas* devem se responsabilizar pelo lixo que levam para as aldeias e pela conduta que assumem em relação ao lixo quando na condição de turistas. O tema do lixo evoca a responsabilização dos *nawas* de forma mais contundente, porque, necessariamente, o modo de vida indígena nas aldeias prescinde em grande parte da produção de lixo. Tanto com o turismo como com as saídas dos indígenas das aldeias a produção do lixo tem crescido exponencialmente. Entretanto, as formas de lidar com o lixo são bastante limitadas. Na maioria das vezes, o lixo não pode ser levado para a Vila São Vicente, uma vez que o combustível para os barcos é caro — em média de cem litros para uma viagem de ida e volta até as aldeias —, e a coleta do lixo é insuficiente. A forma mais comum de tratar o lixo nas aldeias é a incineração.

O projeto Aldeia Lixo Zero⁷¹ nas aldeias é uma iniciativa de parceiros dos indígenas para coletar e tratar o lixo, tanto o que é levado por turistas quanto o que é produzido pelos indígenas. A ideia do projeto é criar um plano de gerenciamento de resíduos que envolva toda a comunidade com ações de conscientização, capacitação dos indígenas para reutilizar e reciclar resíduos sólidos e sobre compostagem de resíduos orgânicos. O projeto ainda prevê a aquisição

⁷¹ Uma reportagem sobre o projeto Aldeia Lixo Zero pode ser vista em: <https://www.comunicaquemuda.com.br/lixo-na-amazonia/>. Acesso em 18 de dezembro de 2019

de barcos e articulação com o poder público para gerenciar a coleta e transporte do lixo até o vilarejo São Vicente em que o lixo será descartado em uma estação de resíduos.

O lixo é uma coisa muito fundamental, né, quando a gente leva uma pessoa, a gente pede pra que a pessoa possa trazer esse lixo de volta, né? E as aldeias já tem uma... porque esse agente deixa o lixo lá eles queimam, mas queimar não é legal também. **Então assim, há as aldeias que já tão introduzindo esse conceito de lixo zero tem muito a ver com turismo**, muito a ver com turismo essa questão de lixo zero nas aldeias porque eles mesmos lá eles não dão muita atenção pra isso, entendeu, mas como eles estão sendo observados, né, **percebendo que as pessoas que chegam lá perguntam e o que que vocês fazem com o lixo? Então essa questão veio um pouco de fora (...). Mas faz muito sentido porque o lixo também veio de fora**, né, digamos assim que eles não são produtores de lixo industrial, eles são pessoas que vivem na natureza há muito tempo de forma orgânica. **Então hoje em dia lá tem plástico, tem vidro, tem material descartável, materiais que não podem ser reaproveitados quem levou fomos nós. Então é mais do que coerente que nós levamos também a consciência de como limpar essa sujeira** (Entrevistado 16, grifos meus).

Uma questão recorrente no depoimento dos entrevistados é a invasão das tecnologias nas aldeias e o impacto gerado por elas. O conflito entre a ideia de uma cultura essencializada na tradição e a incorporação de elementos da cultura ocidental, como uma forma de alteração cultural dos indígenas, está presente nas falas dos entrevistados. Os entrevistados advogam pelos indígenas no sentido da promoção de mudanças que tragam benefícios para eles. As tecnologias e sua inserção na aldeia não são vistas como um processo de absorção cultural dos indígenas, mas como um processo próprio da dinâmica cultural que se modifica na interação com outras culturas.

Acontece, né, que a cultura ocidental, o homem branco, especificamente o homem branco, tem uma mania de pensamento de achar que cultura é uma coisa parada no tempo, né, e que os indígenas estão no meio da floresta vivendo pelados e parados no tempo, né? Quantas vezes eu, sei lá, cotidiano, mandando uma mensagem pra alguns txais, alguém muito surpreso "mas vocês têm celular?". Gente, se eu tenho um brinco de pena, porque que eles não podem ter um celular, né? Essa é uma questão. Agora, tem uma outra questão, assim, que ela parece invisível, mas que é uma questão muito real. **Se eles estão tendo esse contato todo, hoje em dia, é porque em algum momento — ou falam português, por exemplo, não falam mais a língua deles — porque em algum momento foi o homem branco lá, exterminou, matou, se apropriou, roubou as terras, obrigou-os a colocar**

roupa, destruiu todos os adereços tradicionais, praticamente exterminou a cultura e depois se senta num trono sei lá de quê, e fala: "esses não são mais índios", entendeu? (Entrevistado 11, grifos meus).

Organização de novas práticas espirituais a partir do contato com os Yawanawá

Se a interação com os *nawas* impacta as aldeias com a entrada de tecnologias, lixo e mudanças no comportamento dos indígenas no cotidiano; nos centros urbanos, a presença dos indígenas aciona uma dinâmica de interesse, pesquisa e reprodução das práticas indígenas por parte dos adeptos do movimento novaerista. A formação de cerimônias com a condução de neoxamãs representa em certa medida a incorporação de influências indígenas na produção de rituais novaeristas. O campo da Nova Era se expande com a criação do que chamo aqui de novas práticas espirituais.

Os movimentos de bricolagem e recriação de tradições presentes nos rituais da Nova Era dão vida a todo um conjunto de atividades que antes não eram praticadas ou mesmo percebidas pelos *nawas*. A incorporação do rapé nas terapêuticas novaeristas é um caso de bricolagem que assume a influência dos indígenas na construção de práticas da Nova Era. O rapé tem sido incorporado por grande parte desses rituais, especialmente os neoxamânicos, como uma medicina indígena capaz de “limpar” e “curar” aspectos da personalidade do adepto, além de estabelecer uma conexão espiritual própria com a “floresta”.

Essas incorporações de novos elementos parecem manter os ritos da Nova Era em plena expansão, em especial nas redes sociais em que se desenvolvem cada vez mais “multiplicadores” desses saberes — para colocar os termos dos neoxamãs. O aporte das mídias sociais desenvolve um papel importantíssimo para a divulgação dessas práticas e para inclusão delas no campo das terapêuticas novaeristas. Junto com o desenvolvimento das novas práticas se desenvolve toda uma estética novaerista que incorpora também elementos da estética indígena, além de outras estéticas de povos ancestrais como *yogues*, monges budistas, africanos iorubás, nativos norte-americanos, entre outros.

As práticas trafegam entre o campo das religiões incluindo a Umbanda, Candomblé, Budismo Tibetano, entre outros e as terapêuticas ditas holísticas que envolvem Reiki, Thetahealing, Radiestesia etc. Além disso, incluem-se práticas da conscienciologia e outras vertentes de estudo dos potenciais humanos como a prática da projeção astral, que ficou bastante conhecida

no meio espiritualista com as publicações de Waldo Vieira e Wagner Borges no Brasil. Como um campo altamente dinâmico, essas práticas têm se desenvolvido e incorporado elementos como os de origem indígena. É comum, em uma breve pesquisa pelo aplicativo Instagram ou pelo sítio do Youtube, encontrar vários vídeos explicativos sobre essas práticas, bem como sobre as religiões acima mencionadas com seus guias e seguidores vinculados.

Os temas que trafegam nessas novas práticas que surgem e nos usos que são feitos das mídias virtuais variam bastante desde autoconhecimento, autorresponsabilidade, elevação espiritual, cura e limpezas com ervas. É possível encontrar professores de yoga vestidos com uma estética indígena dando aula no centro de São Paulo, bem como espaços que mesclam budismo, yoga, massagem, ayahuasca e rapé entre outros.

O desenvolvimento de novas práticas espirituais se constitui em alguma medida de iniciativas fragmentadas dentro do campo referencial da Nova Era. Como são permitidas as formas mais surpreendentes de associações, como budistas que meditam “passando” rapé em Uberlândia, esse campo de referências da Nova Era tende a ser heterogêneo e, por vezes, conflituoso. A própria inserção do rapé no campo se deu em meio a muitas críticas de grupos de meditação mais ortodoxos que consideram o uso de substâncias como o rapé e a ayahuasca uma forma espúria de atingir estados meditativos. Os adeptos do rapé, enquanto uma medicina insurgente no campo, afirmam terem sofrido preconceito dentro do campo espiritualista quando começaram a afirmar o uso da medicina como prática espiritual.

Os diálogos entre os praticantes das várias ramificações da Nova Era nem sempre são possíveis. Grupos do sul de Minas Gerais que pregam uma meditação em jejum de vinte e um dias somente ingerindo líquidos diferem daqueles que, dentro do neoxamanismo, optam por comer carne de animais criados em fazendas ou não comercializados. Também os adeptos de religiões institucionalizadas como os das religiões de matriz-africana que cultuam imagens se diferenciam daqueles adeptos da conscienciologia que exigem a retirada de qualquer imagem de adoração e altares de casa.

Apesar das diferenças, essas práticas parecem encontrar algo em comum no referencial da Nova Era. Algo que conecta esses adeptos diversos e faz com que se encontrem em uma cerimônia de ayahuasca ou em uma prática de yoga na praça de uma cidade do interior. Magnani (2000a) afirma que a Nova Era como produtora de um *modus vivendi* específico que promove esses

encontros e que todo um circuito é formado entre espaços de meditação, lojas esotéricas, centros holísticos e outros espaços em que tais encontros são possíveis e desejáveis.

Levando em consideração a rede de atores humano e não humanos que é formada nesse entremundos dos adeptos da Nova Era, pode-se afirmar em alguma medida que há uma expansão, ainda que fragmentada e rizomática, de tais práticas, cuja lógica parece ser uma lógica de soma, que prioriza a inclusão de sinais e elementos de outras práticas e produz traduções de sentidos que ora resgatam sua prática de origem, ora avançam para novas adaptações e interpretações, embora se legitimem, sobretudo, na experiência individual e coletiva dos próprios proponentes.

O rapé, eu conheci através da (Nome *nawa*), né, que tem essa conexão com o (Nome *nawa*) e até na época o (Nome *nawa*) também, tivesse esse contato com ele. Não sei se você o conhece, ele fazia parte também do grupo deles, mas não faz mais não. Ele até tem um trabalho que chama “O sopro do rapé”, muito bom o trabalho dele. E o rapé foi uma coisa mais aventureira, eu diria assim. Porque aqui em Uberlândia quase ninguém conhecia, era mais a (Nome *nawa*), e esse pessoal que estava ali trabalhando com isso, né? E a gente conheceu e foi entrando nesse estudo por conta própria. Aí o rapé já é um pouco diferente da ayahuasca no meu caso. A gente deu a cara à tapa mesmo e falou: "vamos estudar isso aqui e aprender", então isso foi por nossa conta e lógico, conversando com outras pessoas, vendo o depoimento, o que que elas diziam sobre o rapé. Umás coisas na *internet*, umas dietas que poderia fazer. **Então a questão do Rapé foi mais pra esse lado, foi um estudo próprio mesmo.** E aí depois de um tempo que a gente sentiu uma firmeza, **a gente sentiu essa necessidade de compartilhar com algumas pessoas, a gente tinha alguns grupos de estudo de outras coisas ainda, de projeção astral assim e a gente queria apresentar o Rapé pra essas pessoas. E aí a gente fez nossa primeira roda.** O (Nome *nawa*) até não fazia parte desse grupo, era eu e (Nome *nawa*), mas a gente chamou-o que a gente conduziu os cantos e ele conduziu a roda em si. E a partir disso a gente começou a fazer aquelas rodas lá que você conheceu também. Então foi um estudo mais pessoal mesmo, a gente não teve uma guiança assim. Uma guiança que eu digo de pessoas (Entrevistado 3, grifos meus).

No desenvolvimento de novas práticas espiritualistas, os neoxamã e adeptos da Nova Era assumem uma perspectiva de experimentação, o que abre a possibilidade para incorporações de elementos de outras práticas. A mistura de substâncias nos rapés é bastante questionada entre os Yawanawá, embora, para alguns dos adeptos da Nova Era, isso possa soar como normal. A

ideia de misturar outras ervas na composição do rapé também não é exclusividade dos novaeristas; algumas etnias, como os Huni Kuin/Kaxinawa, têm diferentes formas de produzir o rapé e acrescentar ervas.

A experimentação é movida para uma espécie de entendimento individual da relação com as plantas, que passa, sobretudo, pelo desenvolvimento pessoal dos potenciais do adepto. O “estudo” aparece mais uma vez como elemento de legitimação da prática enquanto entendimento da experiência e da performance.

É, durante um tempo, isso faz um tempinho já, **eu comecei a estudar vários tipos de Rapé, de pegar substâncias diferentes de muriçi, de cumarú, tem o tradicional, tsunú, pau-pereira, canela de velho.** Eu comecei a experimentar diversas, é, como é que fala, misturas, né. Mas de um bom tempo pra cá também eu acho que naturalmente resumi isso, eu estou mais no estudo do pau-pereira mesmo, do tsunú. **E esse estudo que eu te falo também é mais particular, no sentido de não ser buscando referências científicas, eu não tenho esse estudo das propriedades da planta, o que que cada coisa vai causar ali, pra essa planta vai ser melhor... não tenho um estudo aprofundado, eu sei por cima algumas coisas, então é um estudo mais individual mesmo.** Individual assim, coletivo, né, porque a gente está aqui com os txais todos também, mas aí eu já não diria que eu tenho um professor ou alguma coisa que vai me ensinando, né, isso aí vai da minha caminhada mesmo, que eu vou, participo de um ritual ali, de um ritual ali. No meu próprio entendimento com a medicina (Entrevistado 3, grifos meus).

Relações com a música

A música também aparece nos relatos dos entrevistados como elemento de atração dos Yawanawá em relação aos *nawas*. A forma como os Yanawaná acessam as mídias virtuais também têm papel na discussão da atratividade da etnia. Há uma grande quantidade de vídeos dos indígenas cantando e tocando em rituais no sítio do Youtube. Os vídeos variam desde cantos e músicas gravadas e ao vivo a registros de turistas de brincadeiras e momentos mais íntimos da vida na aldeia.

As músicas exercem uma atratividade sobre os adeptos da Nova Era e, estrategicamente, parecem convergir com os interesses desse campo. As saudações a ayahuasca, ao rapé e aos espíritos são temas que os novaeristas compartilham com os indígenas e que acabam sendo

incorporados nas músicas, o que desperta o interesse de muitos dos adeptos para conhecer os indígenas e também acabam despertando interesse por outras questões dos indígenas como a dinâmica cultural, as questões territoriais, a economia indígena, a tecnologia nas aldeias entre outros.

Certo. **O principal é o canto.** Foi através disso que eu conheci eles e através disso que eu ainda mantenho essa relação de muita admiração, principalmente pelos cantos. E pela cultura em si, né, geral, da forma como eles vivem. Hoje em dia está muito misturado as coisas, né, a forma como eles vivem e como a gente vive. Eu acho que já está muito próximo, assim. Então todo mundo lá tem acesso à *internet*, carro, essas coisas. Então já não está aquela coisa que era antigamente, o que eu não vejo problema nenhum, isso é uma coisa que eu acho muito natural e estou achando muito bonita essa troca que eles estão fazendo também, de poder levar essa cultura pra todo mundo conhecer, né? Eu acho isso muito importante pra eles se reconectarem com essa força que eles tiveram um dia. E estão tendo agora também, né. **Mas o ponto exato que a minha admiração e minha conexão com eles é pelos cantos, pelas músicas.** Isso é o que mais me chama. E assim os artesanatos/ igual te falo, a cultura em si toda me atrai, mas o principal são os cantos (...) é uma coisa que me toca mesmo e foi através disso que toda a nossa história agora que a gente construiu começou. **Foi através daquele videozinho lá que eu vi do Kanarô, até falei pra ele, nós montamos a banda, começamos a fazer as rodas de Rapé e nossa vida seguiu por aí, né, nesse caminho** (Entrevistado 3, grifos meus).

Um dos entrevistados, membro da banda já citada “Saravashivaya”, menciona a forma de atuação da banda por meio de uma “mistura” de elementos de práticas espiritualistas variadas. “Pontos” são os cantos da religião de Umbanda e Candomblé para convocar os espíritos para uma sessão religiosa. Os “hinos” a que se refere o entrevistado são os hinos da religião do Santo Daime. Além disso, incluem-se os cantos indígenas. Yoga, xamanismo e Umbanda são citados como referências para o autoconhecimento. Além disso, a ayahuasca e o rapé são incorporados à prática pessoal do entrevistado como forma de estudo individual.

Porque a banda começou comigo, o (Nome *nawa*), o (Nome *nawa*) e o (Nome *nawa*). A gente começou a conhecer o rapé, né, a ayahuasca através da (Nome *nawa*), do xamanismo e do (Nome *nawa*) também, do pessoal lá de São Paulo, de Itapeperica. E a gente começou a interessar por esse meio e estudar, né? Fazer nossos estudos pessoais. Mas ao mesmo tempo eu estava numa fase de descoberta muito grande dessa questão de autoconhecimento, então eu comecei a beber de várias fontes. Do yoga principalmente, yoga, xamanismo, Umbanda. E aí todo mundo tinha um pezinho em cada coisa, então foi mais o conjunto disso tudo. **A gente começou a pegar alguns**

pontos, alguns hinos, alguns cantos indígenas e isso tudo foi se misturando e formando o que é a banda mesmo, que é essa mistura, o Saravashivaya. Então assim, não foi especificamente os cantos Yawawaná, mas eles fizeram parte, tiveram uma grande influência e ainda tem até hoje (Entrevistado 3, grifos meus).

Em alguns casos, os indígenas não apenas tocam nos rituais, mas também permitem que outros grupos de músicos toquem enquanto a cerimônia acontece. No caso específico relatado pelo entrevistado, Nani e ele estariam compondo uma música juntos na língua yawanawá.

Fazia um tempinho que eu não... a última vez que eu tinha tomado foi quando eu fiz os multiplicadores lá no começo do ano, lá com o (...) em Itapecerica, num voo da águia e então fiquei praticamente uns cinco meses, né mais ou menos sem consagrar. Eu estou num processo de cuidar da minha vida material agora, estou organizando essas coisas. Então eu dei uma afastada natural, não foi uma coisa pensada, os caminhos que foram se ajustando ali. Então eu diria que esse ritual específico não tinha conexão. **Fazia tempo até que eu não tocava os cantos deles, que foi muito especial porque a maior parte do ritual a gente tocou. O Shanihu abriu pra gente tocar.** E assim foi um elogio muito bom que a gente recebeu dele, do Nani, do () lá. **O Shanihu falou: "olha cara, vocês estão tocando até melhor que muitos Yawanawás, nossas próprias músicas". Eu fui na cara dura mesmo e falei: "Txai, eu vou tocar um canto de vocês.** A forma de estudo que eu tive foi ouvindo, eu não tive um estudo aprofundado então desculpa qualquer erro na letra, alguma coisa. Mas foi de coração" e acho que eles gostaram bastante, então foi muito importante esse ritual pra mim nessa reconexão sabe? Eu acho que deu uma acendida nessa chama de novo, de estudar os cantos deles. **Até fiquei um tempo lá com o Nani fazendo um canto que ainda vai sair. Eu passei o (...) porque a tradução deles não é palavra por palavra, mas o sentido da coisa.** Então eu passei pra ele uma letra do que eu queria nesse canto e ele foi me ajudando a traduzir (...) em Yawanawá. Então ainda vou fazer a melodia, ainda está nesse processo. Mas foi muito importante pra mim esse ritual pra essa reconexão mesmo. Não trabalhei questões da minha vida pessoal, específica sabe? "Ah, eu quero mudar isso", não aconteceu essa mudança porque não foi minha intenção também. Falando a verdade eu estava lá mais pra estar com eles, de saudade deles mesmo, de poder ter essa oportunidade de trocar essas ideias, de estar lá com eles do que "olha eu vou participar de um trabalho de ayahuasca pra isso" entendeu? Acho que nesse caso ele foi uma consequência mesmo, muito positiva. Então eu fui com essa intenção pra esse trabalho, de reconexão mesmo, de estar ali com eles aprendendo mais e funcionou, foi bem legal essa experiência (Entrevistado 3, grifos meus).

Relação com o turismo/concepção de turismo (passeio)

Em geral, os turistas não associam a visita às aldeias ou a participação nos festivais com o turismo. Quando questionados sobre isso, os entrevistados geralmente remetem a experiência nas aldeias como um retiro espiritual ou a um objetivo de conhecimento espiritual. Ao que parece, os entrevistados, em geral, associam a experiência do turismo a uma concepção de turismo de massa, o que é muitas vezes utilizado em oposição ao turismo nas aldeias para fazer referência ao gênero da experiência que se espera na terra indígena. Mesmo quando há menção à atividade turística em si, os entrevistados fazem questão de diferenciá-la com adjetivos como religioso, ou cultural.

É com certeza é um retiro, né, não chega a ser um... é, no meu caso não, **eu não faria como passeio turístico, faria como retiro mesmo** (Entrevistado 1, grifos meus).

Eu vejo um passeio como esse, além de ser um turismo do momento que eu pegar um avião daqui descer lá em Rio Branco e andar um pouco pela cidade, até ali vai ser bem só turismo mesmo. Mas depois que eu já entrar no barco pra fazer aquela viagem de sete horas pelas águas, já vai ser o início de um estudo, **eu vejo como um verdadeiro estudo e imersão num conhecimento das medicinas**. Então já **vai sair um pouco dessa parte só de turismo mesmo** (Entrevistado 2, grifos meus).

Nesse caso específico pra mim seria mais um estudo mesmo, tem a parte de encontrar o Shaneihu de novo, de celebrar o aniversário dele lá, enfim, de estar com essa família, de conhecer o pessoal e também de poder aproveitar o máximo de conhecimento que eu puder adquirir lá em relação à cultura deles, né? Então **eu acho que não seria uma questão tão turística, né? Eu não estou indo lá, "ah, vou passear, vou pra aldeia", não é, eu quero ir lá com um objetivo de conhecer melhor desse estudo, de estar perto deles. Então não sei se isso encaixaria muito nessa questão turística** (Entrevistado 3, grifos meus).

Entra no âmbito do turismo religioso, acredito. Não deixa de ser uma viagem turística, **do mesmo jeito que você viaja pra uma praia que você quer descansar, eu viajei pra lá pra ir em busca de mim mesma, com a ajuda deles**. Então acho que pode jogar tudo aí no liquidificador, turismo religioso com uma busca espiritual e conhecer mais da cultura deles. Caramba, foi incrível, eu acho (Entrevistado 3, grifos meus).

A presença de pessoas de vários lugares do mundo surpreende os turistas brasileiros, que muitas vezes parecem não esperar tais contatos na aldeia. Uma das entrevistadas, turismóloga, ao se referir à experiência no festival, nota que os indígenas assumem alguns comportamentos geralmente encontrados no turismo de massa como animar e agradecer aos turistas.

O contato com os indígenas também desperta admiração e reconhecimento da herança histórica de colonização e exploração que os *nawas* impuseram a eles. Uma das entrevistadas relata sentir a necessidade de pedir perdão para os indígenas pela escravidão que lhes foi imposta.

Fiquei admirada com as mulheres, as crianças, os homens em si, todo mundo muito dedicado pra realmente fazer um entretenimento, para interagir todo mundo, porque é gente do mundo inteiro, **tinha gente aqui do Brasil, dos Estados Unidos, da França, da Rússia, tinha um cara que estava junto com a gente também no nosso grupo, ele é russo, mas ele mora na Croácia, acho.** Enfim, é impressionante o tanto que eles se dedicam. Claro, vai chegando no meio e você vai vendo que eles estão cansadinhos, **tem que ficar injetando ânimo no pessoal mas eles, o tempo inteiro, por conta de agradecer a gente, sabe?** De fazer interação, de perguntar se está tudo bem, se precisa de alguma coisa. Esse russo que foi junto com a gente lá é um fotógrafo profissional, conhecido inclusive, famoso, premiado e teve um dia que ele queria tirar fotos de outros lugares, tentar achar bicho e teve um cara que o levou para andar ali por perto pra tirar foto, tudo mais (Entrevistado 4, grifos meus).

Não, de jeito nenhum, não vejo como turismo não, eu vejo como conhecimento, como autoconhecimento mesmo. **Eu acho que é uma experiência que, se você for pensar, na grande maioria da população de hoje, falando dos dias de hoje, estão muito preocupados em ir pra Nova Iorque, ir pra, sei lá, viajar o mundo turisticamente falando. Eu já vejo que ir pra aldeia, estar entre os meus, como eu te falei, os meus não sei se ancestrais, não sei se tenho sangue indígena, talvez tenha, não sei, mas está ali na cultura que originou meu país.** Como eu te falei, tem muita história, minha mãe é professora de história, então o índio é muito forte pra mim. Desde pequena, quando eu ouvia a história da escravidão indígena e de como o Brasil foi colonizado, sempre me doeu. Muito louco isso, lá no trabalho eu senti isso muito também, eu tinha muita gratidão por eles, eu senti uma sensação de querer abraçar eles, pedir desculpas, sabe? **Eu tive essa sensação de falar: "nossa, perdão por tudo que a galera fez pra trás".** Então pra mim acho que seria a maior experiência, poder ver como funciona uma aldeia, viver a vida deles. Não quando eles vêm pra cá porque quando eles vêm pra cá eles estão no nosso meio, **mas eu ir até lá, viver com eles, me colocar dentro deles, me integrar a eles, e aí eu acho que não tem nada de**

turismo não, turismo é só um plus, turismo é o brinde. Tipo, você vê aquelas coisas maravilhosas e é só um brinde, um extra, um lucro, mas é mais estar com eles mesmo, recebendo o ensinamento deles, a sabedoria deles que é maravilhosa. Cada palavra que ele falava eu chorava, eu choro com tudo, então ele abria a boca, falava e eu chorava porque aquilo me tocava, eu falava: "gente, esse cara, que louco, né, a gente aqui, estudando, meu filho lá trancado na escola esse tempo todo, o cara abre a boca e fala um negócio assim, sei nada disso. Sabedoria mesmo, da maneira que eles vivem, sabedoria indígena. É muito louco, quero muito isso pra mim, quero muito viver isso, sugar o máximo. Eu acho que isso vai fazer muita diferença na minha vida, eu vou morrer feliz, falar: "não vim aqui à toa, cheguei aí, procurei saber, eu vi, vivi, tive com eles, comi junto, fiz tudo", ah, tá louco, isso aí acho que é conhecimento mesmo, pra levar pra vida. Por isso que eu te falo que não tem custo, como é que você vai custear um negócio desses? (Entrevistado 5, grifos meus).

As condições do turismo parecem ser ao mesmo tempo um desafio e uma prova necessária para que o turista vivencie a experiência espiritual em sua plenitude. Os turistas não apenas não identificam o turismo com o turismo de massa, como veem a experiência como uma espécie de jornada espiritual. Em parte, pelos obstáculos para se chegar à aldeia, a viagem é vista como um caminho de autoconhecimento em que o viajante passa por certas dificuldades para conhecer os seus limites. O fato de ser “sofrido” é parte de uma espécie de comprovação da força de vontade do turista para viver aquela experiência.

Também o retiro e a convivência com os modos de vida indígena são tidos como algo que “não é para todo mundo”, evidenciando uma necessidade de características peculiares aos viajantes para aguentar a viagem e conquistar o autoconhecimento. A comida, as condições sanitárias, a existência de insetos e as dificuldades para se dormir na floresta são colocados como obstáculos que precisam ser vencidos para que se possa desfrutar da companhia dos indígenas e dos aprendizados da viagem.

Cara, então, na verdade por respeito a elas eu fui muito confiante, de tipo, tá, entreguei o dinheiro e elas que tomaram conta de fazer reserva em hotel, essas coisas. Mas realmente ficou uma coisa muito primitiva porque elas não tinham muita experiência de fazer isso também, então não culpo elas não, sabe? Só que eu, (Nome da Entrevistada), como turismóloga, se falar "vamos pra lá de novo", então eu já tenho o contato de gente que faz transfer lá em São Vicente, porque de Cruzeiro ao invés de Rio Branco é mais fácil você ir por Cruzeiro do que por Rio Branco, depois eu descobri isso. Então agora quando eu voltar vai ser completamente diferente, vai ser

bem mais organizado, menos sofrido, não vou comer poeira e tal porque valeu por experiência, mas a gente sofre um pouquinho. **E você tem que ir com o coração muito aberto, eu falo que é uma experiência que não é pra todo mundo, é uma experiência que você tem que estar muito disposto a passar, porque você ficar nove horas numa canoa, parava para abastecer, tudo, você estava com vontade e não sei o quê, e costa doendo e o sol forte, sol te queimando, você não tem posição, a canoa vai devagarzinho demais, você quase cochila e cai da canoa, o próprio fato de você chegar lá, ter que dormir em rede.** Eu, pra mim, que sou mulher, né, porque pra homem acho que não tem tanta dificuldade assim, mas pra nós mulheres o fato de falar: "olha, se você precisa ir no banheiro, você vai ali", se você toma banho, você toma no igarapé e você fazer suas necessidades no mato? Poxa gente, acho que eu não lembro nem quando eu era criança, que a gente ia pra roça e você fazia um xixi no mato. Mas eu estava tão disposta a viver aquilo, e graças a Deus eu não tenho muita frescura, porque, se for uma mulher que tem mais frescura, não dá conta de ficar não. Você é comido por bicho o tempo inteiro, aqueles "micuim", sei lá como é que chama, aqueles bichinhos salafrários lá, que morde a gente. Já vai fazer um ano e estou com marca nas pernas ainda de tanta picada e eles picam a gente, é o corpo inteiro, não adianta você levar repelente não. **Mas é tão legal, porque você voltar a essas raízes nossas, ancestral mesmo,** não sei se vai mudar isso daí, mas o simples fato de você fazer xixi no chão, sabe? **E é impressionante como você sente o seu organismo reconectando com o lugar, com as coisas que você vai comendo,** sabe? Muito indignada porque assim, cara, eles jantavam muito antes de ir pra cerimônia, era pratada sabe? Eu fiz amizade com o (Nome *nawa*), que é um chefe, que eu fui no barco com ele, e ele ficou na casa do (Nome *Yawanawá*) fazendo o jantar pra eles todos os dias. **Acho que ele fez uma troca, foi lá pra cozinhar em troca de participar do festival e tudo.** Gente, ele assava era porco inteiro, fazia umas carnes enormes e esse povo jantava. Falei: "gente, não é possível, como é que eles dão conta de jantar, comer esse tanto, antes de ir pra cerimônia" (Entrevistado 4, grifos meus).

O tema do turismo colaborativo, como forma de troca por serviços desempenhados pelos *nawas*, nas aldeias aparece nos relatos dos entrevistados. Há uma diferenciação entre aqueles que desfrutam da experiência do turismo e aqueles que trabalham junto com os indígenas proporcionando condições para o turismo, como no caso da nutricionista que auxiliou na cozinha durante o aniversário de Shaneihu. A perspectiva dos entrevistados é de que aqueles que trabalham junto com os indígenas não necessariamente se inserem na mesma dimensão de contato que aqueles — principalmente os estrangeiros — que vêm às aldeias para desfrutar dos rituais e dos retiros.

O contato pelo turismo colaborativo coloca os entrevistados em uma condição de proximidade dos indígenas que acaba fortalecendo a ideia de que o retiro não se trata de um passeio de lazer — conforme se espera de um turismo étnico —, mas de uma experiência com outra etnia.

Outras formas de parceria também se dão durante a experiência turística, como a possibilidade de fazer mutirões com indígenas e *nawas* para desenvolver trabalhos nas aldeias. Cada parceiro dispõe da sua *expertise* para contribuir no desenvolvimento das aldeias conforme solicitados. Alguns entrevistados contribuem diretamente com propostas de desenvolvimento sustentável para as aldeias como formas de saneamento naturais, práticas de agrofloresta para desenvolvimento do plantio entre outras.

Então eu fui lá, isso foi em outubro de dois mil e dezesseis e voltei lá em outubro de dois mil e dezessete, no festival, porque aí também seriam outras pessoas também de outros lugares do mundo, e a gente ia falar sobre os projetos para Nova Esperança e conhecer os possíveis apoiadores, então eu fui mais ou menos pra uma reunião pra gente conectar e eu falar um pouquinho do projeto de agrofloresta e eles falaram das outras demandas de energia solar, saneamento e tal. Então eu fiquei lá. E aí lá nessa ocasião a gente falou: "ah, vamos fazer um mutirão", que eu trabalho muito com mutirão, né, tanto que nossa ONG chama **Mutirão Agroflorestal. Mutirão como caminho pedagógico, assim, né. Então a gente deixou pra março desse ano, março de dois mil e dezoito, **fizemos um mutirão lá e aí eu falei: "olha, eu organizo a turma, né, se alguém conseguir bancar os custos locais lá, eu consigo uma turma pra vir. E aí fomos em dez pessoas, ficamos lá também pouco mais de uma semana e aí fazendo mutirões lá na aldeia, é sempre na aldeia Nova Esperança, né.** Pois é, então eu já fui lá três vezes nesses dois últimos anos e estou cada vez mais conectada com a família, já tenho uma afilhada lá, já tenho muitos amigos. Então é isso (Entrevistado 10, grifos meus).**

Eu tava envolvida na dinâmica de trabalho deles, né, tava envolvida na dinâmica de trabalho deles, então, por exemplo, eu estava executando uma função dentro da sociedade deles que era fornecer comida pra aldeia, então a gente levou algumas coisas, por exemplo, faca, alguns legumes, porque não são coisas que estão no hábito alimentar deles, mas, se eu queria uma folha, uma planta eu tinha que pegar, se eu queria, sabe, qualquer coisa que eu precisasse fazer eu precisaria ir na horta ou lavar a louça do jeito que eles lavam, fazer as coisas do jeito que eles fazem, atender aos pedidos que eles faziam, receber cobrança no nível que eles cobram eles mesmos, então foi uma experiência bem de inserção na sociedade deles, né, eu não tava ali pra ser servida por eles, eu tava ali pra trabalhar como uma igual a eles. **Eu senti que essa**

experiência de trabalho foi muito mais real no sentido de entender a sociedade deles do que uma experiência que eu faria pra ir pra um retiro espiritual, né, eu não fui fazer um retiro, mas eu podia participar das atividades dentro dos horários e tudo mais, né. Então são experiências completamente diferentes, não tinha tempo livre, trabalhei pra caralho sem dó nem piedade (Entrevistado 13, grifos meus).

Não, tratam diferente porque as funções são diferentes, porque tem que tratar mesmo, né? Por exemplo, eles têm que fornecer comida pros turistas, estrutura, casa, um direcionamento do que eles vão ter que fazer, podem fazer. **Eles têm que oferecer as experiências pros turistas, né, que eles devem atender às expectativas deles. Aí eu tô numa posição que eu não tinha que atender as expectativas deles, né? Mas eu não achei isso um problema, inclusive a relação que eles têm a com a gente é muito mais próxima, muito mais real do que a experiência de um turista.** Mas isso é o que eu acho, tá? (Entrevistado 13, grifos meus).

O turismo xamânico aparece nas entrevistas como uma forma de aproximação das aldeias para conhecer e experimentar as medicinas. Há também aqueles que vão para as aldeias fazer as *dietas* dos indígenas, mas o mais comum é que os turistas busquem os indígenas para experimentar as medicinas “na fonte”.

É, foi mais ou menos isso aí. Não sei se como foi dois mil e treze, né, pode ter mudado alguma coisa na programação, né. **Mas a busca principal lá com os Yawanawá foi a questão da medicina, o que me levou lá** (Entrevistado 12, grifos meus).

Então provavelmente tem pessoas que querem conhecer a Ayahuasca, nunca tomaram e se reservaram pra vir na floresta, pra tomar a primeira vez o que eu acho incrível. Eu fico muito feliz quando vêm essas pessoas porque eu gostaria de ter feito isso, né, é meu sonho assim, primeira vez se eu pudesse ter tido a oportunidade de... mas no meu caso eu nem procurei, né, igual eu te contei, eu cheguei aqui meio de supetão. E também tem pessoas que já tem um caminho com a ayahuasca e que chega um momento que ela quer conhecer a origem, né? (Entrevistado 16, grifos meus).

A comparação com turismo de massa também é feita para mensurar valores de investimento no turismo na terra indígena. Alguns dos entrevistados compararam os valores pagos no turismo feito nas terras indígenas com outras possibilidades de turismo de massa como “viajar para a Europa”. Essa comparação revela que, ainda que os entrevistados não identifiquem a viagem à

terra indígena como turismo, há uma dimensão de custo de oportunidade que é colocada entre uma viagem tradicional e uma experiência com os indígenas. A avaliação desses custos aproxima o teor das viagens, embora elas sejam separadas pela natureza do que se quer experimentar.

Então assim, se a gente for por na ponta do lápis não fica barato mesmo. Mas infelizmente é um custo muito alto que às vezes muitas pessoas que têm vontade de conhecer não têm condição. Foi uma coisa que eu comecei a me privar de algumas coisas pra conseguir pagar os quatro mil reais **porque é muita grana se você for pensar, né, com cinco mil reais você vai hoje pra Europa, você fica trinta dias na Europa tranquilinho com cinco mil reais, mas valeu cada centavo, não me arrependo hora nenhuma do valor que eu paguei, pelas pessoas que eu conheci lá, pelas amizades que eu fiz lá, pelos momentos incríveis que eu passei, o fato de você acordar no meio da mata.** O fato de você dormir em rede, o fato de você passar por cima dessa questão, que a mulher tem essas vaidades, né, cara, não tem espelho lá, você não sabe nem como que você está, entendeu? Você não está nem aí pra certas coisas, então você se redescobre. É um custo alto? Sim, mas que pagaria de novo, pago de novo. Só que sem pau-de-arara dessa vez (Entrevistado 4, grifos meus).

Alguns dos entrevistados também demonstram preocupações com as condições sanitárias da aldeia e com a possibilidade de tratar os turistas em caso de problemas de alimentares ou intoxicações na aldeia. Os relatos dos indígenas sobre pessoas que têm algum problema gastrointestinal nas aldeias são recorrentes, embora não haja relatos de pessoas que morreram ou tiveram alguma complicação relacionada ao assunto. Em geral, casos de diarreia ou vômitos são os mais comuns, sendo tratados na aldeia pelos próprios indígenas ou com alguns remédios que os *nawas* levam e doam aos indígenas. O fato de especialistas na área da saúde e alimentícia frequentarem as aldeias mobiliza alguns dos indígenas em uma tentativa de adequação às solicitações dos *nawas*. Entretanto, os indígenas, em geral, não parecem priorizar essas preocupações por serem mais produtos da atividade turística e das necessidades dos *nawas* do que propriamente mudanças esperadas pela comunidade. A falta de recursos disponíveis para tais mudanças na estrutura da aldeia também acaba se colocando como obstáculo para essas adequações.

Eu tô de olho neles, eu tô vendo todos que tão saindo e os rituais que vão ter e tal, mas eu só posso ir em alguma coisa que seja em julho, né? Agora que eu sou CLT. Mas eu tô de olho nos festivais, tô achando bem legal, é incrível levar as pessoas pra lá,

eles sabem bastante, mas a pessoa entra lá, experiencia o que realmente é, a pessoa vê diferença, né? **Só que é aquela coisa, você tem que estar preparado. Cara, se deu ruim com você lá, você morre velho. Se não funcionar a reza, você se ferrou, não vai descer o rio, não dá tempo. Então você tem que ir com uma saúde boa, com um cabeça boa, não pode ser qualquer um, isso tem que ser muito claro pra quem vai, né?** Porque você está num extremo oposto do que você vive (Entrevistado 13, grifos meus).

Ele falou, cara, a primeira vez que eu como aqui no festival e não passo a semana inteira cagando mole. Ele usou essas palavras. Tipo assim, a primeira vez que eu como uma comida limpa. **E é real, a gente tem preocupações higiênico-sanitárias que os índios não têm**, eles cortam a carne no chão e é em cima de onde o cachorro come e a galinha andou, e para eles beleza, mas pra alguém de fora? **Essa pessoa vai ter uma intoxicação alimentar e vai saber o que que ela vai pegar ali com aquela carne contaminada lá. Essas preocupações são muitos sérias e são cruciais assim para um turista, assim, eu sinto que a alimentação é algo que ainda bem que eles estão trazendo especialistas para trabalhar com isso** (Entrevistado 13, grifos meus).

Eu particularmente ainda acho que algumas coisas a gente têm que ter se a gente trabalha com turista, **porque às vezes o turista não responde igual à medicina da floresta e responde bem a um remédio porque ele não tem um anticorpo que potencializa a medicina da floresta, né? Não tô fazendo apologia a medicamento, mas às vezes é ele que vai resolver, a gente sabe que às vezes é só isso que resolve, né?** (Entrevistado 13, grifos meus).

De toda forma, o turismo parece ser uma realidade que se prolongará nas aldeias enquanto houver possibilidade para tal. A formação de uma estrutura para receber os turistas aponta para uma atividade planejada em longo prazo. Também os parceiros dos indígenas relatam perspectivas futuras para as parcerias, buscando inovar nas formas de oferecimento da atividade com a proposição de novos roteiros que contemplem dos objetivos dos indígenas.

Os parceiros ainda ressaltam que o protagonismo sobre as atividades turísticas nas aldeias tem ficado sob responsabilidade dos indígenas, evidenciando uma perspectiva de etnodesenvolvimento baseado na autonomia da etnia.

O que eu quero te dizer com isso é que a associação trabalha com as sete aldeias, então Mariri Yawanawá ela foi idealizado pela ASCY, né, então **a ideia da ASCY é**

desenvolver o etnoturismo em todas as comunidades ligadas a ASCY. Então por isso que o Mariri agora vai começar a circular por outras comunidades. (...) **E aí a gente foi convidado pra poder estar trabalhando no Mariri. Então o que a gente tem confirmado em termo de festival por enquanto é o Mariri Yawanawá na aldeia Sete Estrelas, começando esse itinerante, né? E em contrapartida estão fazendo programas de etnoturismo Yawanawá, a associação, porque eles estão catalogando o potencial de cada aldeia, cada aldeia tem uma especificidade diferente, uma trabalha mais as plantas, outras mais o artesanato com barro, outras tem mais assim a questão das histórias, a cultura** (Entrevistado 16, grifos meus).

Com a possibilidade até de algum momento a gente fazer uma expedição por todas as aldeias, por exemplo fica um dia, dois dias em uma, aí vai pra outra, vai subindo, entendeu? **É tudo isso que eles estão organizando, porque essa organização é interna e aí eles apresentam isso pros parceiros. Então a gente ajuda quando solicitado. Não é ajuda, eles apoiam, colaboram quando solicitado. Mas tem um trabalho que é um trabalho de pesquisa deles mesmo, entendeu?** (Entrevistado 16, grifos meus).

Quando questionados sobre a adequação dos indígenas à Normativa da FUNAI FUNAI que regulamenta as atividades turística nas terras indígenas, os parceiros relataram que os indígenas têm um plano turístico desenvolvido e que um dos trabalhos dos parceiros têm sido apresentar e explicar a normativa para os indígenas buscando traduzir os interesses da FUNAI FUNAI e adequar a situação do turismo na TI.

Além disso, as agências trabalham com documentos próprios desenvolvidos para a regulamentação das atividades e prevenção de acontecimentos graves que poderiam colocar em risco a atividade. O processo de elaboração dos planos de visitação, segundo os entrevistados, de uma forma geral, é lento. Mas o fato de ser periódico e renovável possibilita aos indígenas fazerem alterações quando insatisfeitos com os resultados alcançados.

A normativa da FUNAI apresenta um paradoxo na concepção da autonomia indígena que parece ainda não resolvida. Ao mesmo tempo em que a FUNAI incentiva a autonomia indígena e a regulamentação do turismo na terra indígena para melhor controle dos indígenas sobre a atividade, os indígenas têm dificuldades para traduzir as expectativas da FUNAI e para compreender os procedimentos legais e burocráticos envolvidos na regulamentação, o que os

leva a buscar parceiros ou terceiros “consultores” que possam auxiliá-los na regulamentação. Ao buscarem os parceiros e terceiros, os indígenas ficam à mercê de empresas e ou interesses alheios aos seus quando não encontram parceiros de longa data para a realização do plano. De certa forma, a atividade depende de um saber-fazer ocidental, burocrático, com o qual os indígenas nem sempre se identificam.

Eles têm sim, eles têm sim, mas existe uma grande dificuldade em fazer o plano de visitação, existem muitas dúvidas. Apesar que a normativa é super clara, eu já li aquela normativa várias vezes e todas as lideranças que a gente trabalha a gente apresenta essa normativa porque esse plano de visitação era feito por cada comunidade. Não é feito pelos Yawanawás, né, não é uma geral. (...) **Então pelo que eu sei, lá nos Yawanawás existe então um plano de visitação em andamento pela ASCY, pela associação.**

É, e aí contemplaria o geral, né, e aí por isso que ia afinilando para ir especificando. **Mas no geral, no Acre, como num todo, tá bem lento ainda a elaboração do plano de visitação. Mas aí a gente trabalha de forma igual, com declarações e com uma documentação da comunidade. Pra gente não estar aí trabalhando de forma ilegal, né, então, por exemplo, todo mundo que vai comigo, a gente assina um termo de compromisso da FUNAI, a gente também faz uma ficha anexa contendo informações pessoais, responder informações gerais de saúde, em caso de emergência.** E incentivando eles a fazerem o plano de visitação, tanto que o plano de visitação é muito interessante, na verdade ele é tipo um projeto. E esse projeto é um projeto de vários anos em que parceiros desenvolvem um trabalho durante esses dois anos e ao final de dois anos a gente... bom, se as parcerias estiverem sentindo os resultados que a comunidade espera, né, é renovado. Então não é vitalício, né? Aí tipo assim, a comunidade tem seu plano de visitação e convida os parceiros a participar. **Não, a dificuldade mesmo é a burocracia que eles não estão acostumados a fazer essa parte burocrática, né? As tradições indígenas são tradições orais.** Aí depois a própria associação tem uma dificuldade em lidar com a papelada.

Mas é tão simples que a gente não entende porque que eles não conseguem assimilar. A única explicação que eu tenho é porque eles não têm essa experiência de vida mesmo, com a parte burocrática da nossa sociedade, né, eles estão ainda nessa fase de adaptação. **E essa adaptação não é uma coisa que você faz da noite pro dia, tem um planejamento mais aprofundado porque ele tem um mapeamento, tem que fazer tipo um estatuto de regras de etnoturismo, falando da onde vai, o que pode, o que não pode, enfim, ele é detalhado, então algumas instituições já me convidaram pra fazer uma assessoria, nesse sentido de estar ajudando a comunidade a desenvolver o plano. Não fazer por eles, porque eles têm que fazer eles, tem que ser tudo eles, mas dando uma assessoria para poder orientar, né.**

Mas acho difícil também fazer isso sem essa assessoria por quê? Porque eles não têm dinheiro pra bancar sua ida, sua volta, sua estadia. Não dá pra gente fazer isso assim, como pessoa física, né? Custeando tudo. Então ainda a gente enfrenta essas dificuldades. Mas é bem isso mesmo, eles ainda estão numa fase de adaptação e, pra receber pessoas, eles precisam fazer documentação. Eu compreendo o lado deles porque é tudo chato, imagina a minha casa aqui, imagina se todo mundo que viesse na minha casa tivesse que ter uma autorização e avisar alguém que nem é indígena? **É complexo, é complexo, mas é o entendimento que a gente tem que ir desenvolvendo carinhosamente com as lideranças e a segurança, no final de tudo é uma segurança pra todo mundo, né?** Inclusive porque entre eles acontece muitas disputas, então se você está lá ilegal e alguém de outra aldeia, de outro povo, denuncia aí, tem um cara ilegal na aldeia Yawarani, eles vão lá e você tá sem o documento, você está lá e documento não foi enviado para FUNAI, então isso pode gerar sérios problemas para você e pra eles. (...) Né, então, a gente está indo pra um trabalho de conscientização, ainda está bem lento por isso, porque eu acho que eles não compreendem porque que eles têm que pedir autorização pra alguém pra poder levar alguém pra casa deles.

Isso, é, porque eu comecei a ficar muito com eles aqui no Acre, né, porque aquilo é pequenininho, né, todo mundo fala que esse trabalho que eu comecei a fazer, eu fui a primeira que começou a fazer de forma formal. **Muita gente já trazia pessoas pra visita e tal, mas eu fui instruída pela FUNAI trabalho diretamente com a FUNAI nessa parceria de orientação, documentação. Então eu fui instruída pela FUNAI de estar começando esse trabalho formal, né, fui pioneira nisso.** E hoje em dia algumas outras pessoas já fazem o trabalho dessa forma mais formal. Então pra poder formalizar realmente, eu fiz a empresa pra poder dar mais segurança pras pessoas também, né, que estão indo que é um trabalho sério (Entrevistado 16, grifos meus).

Outro problema recorrente em relação à regulamentação do turismo nas aldeias é que nem sempre ele passa pelos procedimentos regulares da atividade. A intermediação dos indígenas nas negociações do turismo é comum. Muitas vezes, as lideranças fazem o processo de contato e autorização do turismo sem a intermediação das agências, o que pode acarretar desvios em relação ao procedimento esperado pelas associações de indígenas e pelas agências.

Pessoalmente não, foi a partir dessa preparação pra ir pra lá pro festival que eu conheci o (Nome Yawanawá). Meu contato era mais com o (Nome Yawanawá) na preparação pra ir, né. **Depois minha amiga me colocou em contato com ele e foi com ele que eu fiz toda a negociação,** né (Entrevistado 12, grifos meus).

Turismo como visibilidade da terra indígena e valorização dos indígenas

Entre os entrevistados há uma noção comum de que o projeto de “divulgação da cultura” nos centros urbanos atua como forma de proteção do modo de vida indígena. Nesse sentido, o turismo na terra indígena, como forma de exposição dos indígenas e suas práticas, também atua no desenvolvimento de uma valorização dos povos indígenas e promoção de visibilidade nacional e internacional. O fato de os indígenas se apresentarem nas cerimônias e angariarem adeptos para suas atividades se torna um meio de atratividade não apenas para o desenvolvimento das atividades econômicas como o turismo e as cerimônias urbanas, mas também para as causas indígenas como as questões territoriais e econômicas da comunidade. No contato com os indígenas, há uma possibilidade de sensibilização dos *nawas* que ocorre, muitas vezes, mediada pelas preocupações espirituais dos participantes dos rituais e do turismo. Todo o referencial “espiritualista” possibilita condições para que os indígenas se apresentem não apenas como povos ancestrais colonizados e expropriados em suas tradições, mas também como povos “messiânicos” de uma nova era, que, por suas qualidades espirituais e fragilidades materiais, têm sido extintos no processo de colonização.

Há uma associação entre o “espiritualismo” e a defesa dos povos indígenas que foi notavelmente destacada por Oliveira (2012, p. 29) como um “neoindigenismo”, em que a dimensão da “espiritualidade” passa a oferecer subsídios para a defesa das condições materiais de existência dos povos indígenas, especialmente considerando suas qualidades e inserção nos meios “espiritualistas” e no novo campo xamânico, conforme afirma a autora.

A interação, cada vez maior, com atores neoxamãs e neoayahuasqueiros, coloca em questão as demandas indígenas, sejam elas demandas de serviços nas aldeias ou demandas coletivas como a demarcação de terra e o patrimônio sobre as plantas medicinais. São demandas com as quais esses atores acabam por tomar contato e sobre as quais não podem evitar a discussão, especialmente quando os indígenas passam a ocupar um lugar tão importante no quadro de referências que eles embasam suas atividades.

Na questão de como que fica depois de ter uma experiência com os indígenas, a relação, que que fica e tal, né. **Acho que, assim, as pessoas depois que elas rompem o pré-conceito delas, não de preconceito, mas pré-conceito do que que ela aprendeu na escola, viu na televisão, no filme, né, todos os paradigmas aí que ela tem com indígena, ela tem experiência, eu acho que ela virá automaticamente um**

porta-voz da causa indígena, né, não, causa Amazônica como um todo, né. Não sei se talvez a medicina ainda contribui para acelerar, alavancar essa percepção, mas e aí eu acho que cada um começa a vislumbrar o que que pode fazer para contribuir, né (Entrevistado 12, grifos meus).

Eu não sei se a palavra que melhor enquadra no meu pensamento seria apropriação, mas, assim, eu acredito que tudo que está aqui deveria ser usado por todos. **Pode ser até meio paradoxal isso porque acho que tem que ter essa valorização de quem está ali, de quem trouxe essa cultura, de quem trouxe esse ensinamento, mas, ao mesmo tempo, esse ensinamento pertence a todos os povos, que é uma forma de levar um autoconhecimento, saúde em todos os níveis, corpo físico, mental, espiritual e emocional numa qualidade tão ampla.** (...) Como que eu vejo? **Eu acredito que tem que ser levado sim, eu concordo que esse trabalho de divulgação deles é até um meio de proteger a cultura, não só de levar alguma benesse para o mundo, mas tipo seria uma cultura de valorização dos povos.** O que me preocupa mesmo é o capitalismo selvagem em cima disso tudo (Entrevistado 7, grifos meus).

Então assim, eu sinto que **alguns deles inclusive comentam que o novo tempo, que foi dentro das histórias deles, que foi anunciado pelas histórias que haveria um tempo em que haveria parcerias com o povo dos *nawas*, na língua *pano*, né, que somos nós, as pessoas que vivem nas cidades, têm outros tipos de tradições, e que essas parcerias iriam se fortalecer.** Então esse é o momento que eles mesmos anunciam, dessa formação de alianças para poder estar levando a cultura e as medicinas. **E também eu vejo assim que um momento também assim, estratégico, um movimento estratégico deles até porque, assim, se você vai estudar a história dos povos, os amazônicos por exemplo, os Yawanawás e os Huni Kuin, eles têm uma história parecida.** Os Huni Kuin passaram por tempos assim, tempo da borracha, por exemplo, em que os seringueiros se apropriaram das terras deles, proibiram as manifestações culturais xamânicas, como a ayahuasca. A mesma aconteceu com os Yawanawás, né, também foram proibidos durante muito tempo, né, pela presença também das missões cristãs nas aldeias. **E todo um processo também histórico onde eles mesmo não se reconheciam como indígenas.** Então assim, a retomada dessas práticas culturais, principalmente as práticas xamânicas, por algum motivo elas tiveram uma expansão, acredito que justamente pelo potencial de cura que elas trazem pras pessoas das cidades e eu vejo assim que os próprios indígenas enxergam essa expansão das medicinas como uma forma de dizer ao mundo estamos aqui, temos esse tanto de coisas boas pra oferecer pro mundo e como uma estratégia também de proteção pra eles, né? Então eu vejo que o fato de eles saírem também, ficarem conhecidos pelo mundo através das medicinas é também uma forma de eles também reforçaram a própria cultura e de terem

uma proteção, também, uma proteção inclusive legal do modo de vida deles
(Entrevistado 11, grifos meus).

O turismo também é visto como uma atividade que sensibiliza os turistas diante das belezas da terra indígena e do modo de vida dos indígenas. Em geral, os turistas que chegam à terra indígena são aqueles que buscam os elementos da cultura e apreciam o cotidiano dos indígenas. Passar pela experiência da viagem já é uma dificuldade que acaba selecionando quem chega às aldeias. E, aqueles que chegam, em geral, compreendem a importância da vida indígena, desejam ver e participar das atividades nas aldeias e, enquanto possível, preservá-las. Nesse sentido, o turismo se coloca como uma atividade que mantém, externamente, uma visibilidade para as terras indígenas — especialmente no exterior em que as ONGs se mantêm atentas sobre o assunto — e, internamente, proporciona renda aos indígenas e mais uma justificativa para a ocupação e uso da terra.

O turismo também é visto em um processo de desmistificação da vida indígena para os *nawas* que, impregnados dos conhecimentos curriculares das escolas ocidentais, desconhecem a realidade da vida indígena. O turismo, para alguns dos entrevistados, exerce a função de informar os *nawas* sobre a real condição dos povos indígenas no Brasil.

Eu acho assim, aquele episódio, por exemplo, do aniversário do Shaneihi, eu não estava ali a trabalho na parte de turismo, tava fazendo um projeto de artesanato. Mas terminou que ele me chamou pra falar, porque, como eu sou parceira e tal, eu comecei falando que naquele momento eu não tava levando ninguém pra lá porque senão fica um pouco confuso, né, a gente tem que saber separar os momentos. **Então eu acho que positivo, sim, muito positivo a primeira porque vai levar recursos para comunidade e a comunidade, as lideranças sabem distribuir bem isso, todo mundo fica feliz, todo mundo ganha um pouco, distribui a renda e isso é algo positivo. Eu também acho que é positivo no sentido que incentiva a eles a uma educação étnica é, (...) tem que ter uma preparação prévia comunitária para poder receber as pessoas, né, porque as pessoas levam suas coisas, e a última coisa que elas esperam é ser lesadas, né. Muitas das pessoas levam coisas pra trocar, vão com dinheiro pra gastar, pra comprar artesanato, então eles têm desenvolvido todo um pensamento desde a escola, nas reuniões para que a comunidade possa estar apta a receber, não é só receber de qualquer jeito, a comunidade tem que se preparar para receber em vários níveis. Então isso promove pra eles um pouco de tudo, né, uma necessidade de se reunir, de pensar sobre isso. Até mesmo pensar se é isso mesmo que eles querem, né, então é positivo. Por exemplo, outro ponto positivo é que**

nesse momento atual que a gente tá vivendo, né, que a soberania indígena está sendo ameaçada de várias formas, o turismo vem como uma coisa que valoriza.

Por que que a gente vai destruir as áreas indígenas se os estrangeiros e os brasileiros estão olhando pra lá como um lugar com potencial de visitação e de aprendizado, né?

Então sinto até que, nesse momento crítico, o turismo vem como uma válvula de escape para valorizar a cultura indígena, não, peraí, os índios não são só aquele povo que fica lá na floresta, pinta a cara de urucum, fala outra língua, come no chão. Não, eles são pessoas que têm tradição, que têm cultura e tem muita gente interessada em estar indo lá pra curtir, pra conhecer e até pra se envolver mesmo com o trabalho, com o estudo. Então eu acho positivo, tudo que tem seu lado positivo tem seu lado negativo, não tem como a gente correr, né, na atualidade. Então tem o lado negativo como o impacto cultural.

Nesse momento que estamos vivendo esse retrocesso de ainda se pensar nessa ameaça de uma diminuição de terras, não demarcação, então eu acho que o turismo, especificamente o etnoturismo vem como uma ferramenta em vários sentidos, de geração de renda, de organização microssocial, de desenvolvimento comunitário e também de proteção, né, em relação às políticas públicas que querem destituir as terras indígenas também vêm como um reforçador de que “não”, de que há coisas muito positivas. E o turismo em geral, no mundo inteiro é bem aceito, né, é uma profissão assim que em qualquer lugar existe. E com uma aceitação muito fácil do local, da localidade, das pessoas, porque traz comunicação, interação social, o etnoturismo tem uma característica bem feliz, um ar feliz isso assim. Então acho que é positivo e o que é negativo, as coisas são coisas a ser trabalhadas para o desenvolvimento social interno, né, e o contato com essas pessoas que se identificam (Entrevistado 16, grifos meus).

Relação com parceiros

As relações com os parceiros dos Yawanawá são construídas, muitas vezes, durante os encontros pessoais possibilitados pelos rituais e pelo turismo na terra indígena. Os indígenas parecem construir essas relações quase que sem nenhum planejamento. São os *nawas* que, em geral, tomam a iniciativa de oferecer serviços aos indígenas. As relações de troca carregam um peso de reciprocidade que envolve valores éticos e morais em relação aos cuidados oferecidos pelos indígenas, ao nível de informação que eles oferecem sobre a cultura e as medicinas e às oportunidades de acesso às medicinas que eles garantem quando oferecem as cerimônias.

Além dos presentes oferecidos pelos *nawas*, os serviços ofertados geralmente se referem ao campo de conhecimento técnico do *nawa* nos centros urbanos. Os indígenas valorizam esse tipo

de parceria e sempre fazem referências aos parceiros ao final das cerimônias. Embora os parceiros não possam esperar compensações financeiras pelos serviços oferecidos, os indígenas oferecem seu conhecimento xamânico e a participação em eventos como forma de troca pelos serviços.

Então, eu conheci a Fátima e Seu Nani. É impressionante o tanto que, quando as coisas têm que ser ligadas, elas são. E como lá é muita gente, o festival fica aquela coisa toda. Aí chamaram um carinha aquele dia pra pintar, pinteí o braço e a perna, aí esse rapaz veio e me pintou, falei pra ele: "olha, eu quero pintar também de urucum", ele falou: "vou te levar ali na minha irmã", aí me levou na irmã dele, essa imagem que está no meu WhatsApp. Isso tudo até quarta-feira, quando foi na quinta-feira eu acordei doente, e isso porque eu já tinha visto o Seu Yawá, foi um dos primeiros hora que eu cheguei na aldeia, que foi com ele que eu tirei foto, hora que me falaram que ele já tinha cento e tantos anos e tal, já fui tirando foto com ele, tentando ficar perto dele. Aí no dia que me levaram pro Seu Nani fazer a reza comigo, aí estava lá, o cara que me pintou era filho do Seu Nani, a menina que pintou minha cara era filha do Seu Nani também, que eu comprei pulseira dela e tudo mais, e a gente estava todo mundo ali junto, né, aí comecei a conversar com a Fátima, que é a esposa dele, aí ela inclusive me acolheu de uma forma espetacular, ela tirou um momento pra conversar comigo, das minhas questões pessoais, deu exemplo da vida dela e tudo. **E aí a gente conversando ela falou: "eu tenho vontade de fazer um banner pra colocar lá na aldeia do Yawá", eu falei: "nossa que legal", e tal, falei: "Fátima, me disponibilizo a fazer esse banner pra vocês", e ela falou: "pois é, então a gente tem que tirar uma foto dele", eu falei: "já sei, eu estou com um profissional aqui, vamos pedir pra ele tirar foto".** Isso foi na quinta-feira, aí quando foi na quinta-feira à tarde eu fui atrás lá do russo pra ele tirar foto e, quando chegamos lá, o Seu Yawá já tinha ido embora porque ele estava muito cansado, e ele foi lá pra Nova Esperança, pra aldeia (Entrevistado 4, grifos meus).

O grau de acesso da parceria varia. Há parceiros mais antigos e com atuação reconhecida pelos indígenas e parceiros incipientes que almejam reunir grupos e levar pessoas para as aldeias. Muitos realizam o serviço apenas uma ou duas vezes e desistem. Os que se desenvolvem no meio acabam por montar negócios que envolvem os indígenas, seja lojas de artesanato ou uso de marcas que façam referência aos indígenas ou agências de turismo para organizar a logística do passeio às aldeias durante as festividades nas aldeias ou retiros programados.

A entrada na terra indígena é autorizada pelas lideranças, o que envolve um processo de avaliação dos candidatos acerca da viagem pelos líderes das comunidades. Entretanto, os indígenas, em geral, não têm acesso ao que acontece nas outras aldeias a não ser quando a informação sobre os turistas passa pela associação. As lideranças trabalham separadamente em cada aldeia e nem sempre há comunicação sobre o que está sendo feito em cada uma delas. Nisso surgem indígenas que organizam por si mesmos viagens com contatos particulares que fizeram nas cidades. As agências também não têm acesso a esse tipo de organização do turismo, que tem sido revisto pela associação.

Por outro lado, quando os indígenas vêm às cidades, também são muitos os organizadores das viagens, e o contato geralmente é feito diretamente com a comitiva, o que permite uma relação personalizada com cada indígena. Os parceiros se dividem em várias cidades e nem sempre têm contatos entre si. Há conflitos na rede em relação à atuação de cada parceiro. Nem sempre as abordagens de um são garantidas pelos outros. Um caráter de legitimidade das parcerias é colocado pelos entrevistados que assumem determinadas características das parcerias como legítimas e outras como ilegítimas. Um dos pontos que garante a maior legitimidade para as parcerias é o fato de a aliança ser feita com as lideranças da aldeia e com indígenas que chegam às cidades com referências das lideranças. Há uma crescente valorização, pelos parceiros, da formação dos indígenas como condutores de rituais por meio das *dietas*, algo que também é dimensionado pelos parceiros para garantir maior legitimidade das parcerias.

É, quero voltar, quero levar gente comigo, se puder. Me vejo organizando uma turminha pra lá. Eu troquei uma ideia com meu chefe, que está morando nos Estados Unidos, tentando o Green Card dele. E eu falei pra ele, pra essa galera lá de fora porque pra nós aqui o dinheiro é mais caro, é mais difícil. Pros de fora não é tão difícil, então ele ainda brincou e falou: "**quem sabe a gente não monta alguma coisa aqui pra levar os gringos lá pra aldeia**", mas vamos ver (Entrevistado 4, grifos meus).

Mas falando por ele (Shaneihu), já está muito relacionado à história de vida dele porque ele já tinha uma relação com as medicinas e chegou um momento que ele viu isso como um trabalho, e **como ele é administrador, estava nessa formação de administrador de empresas, ele viu uma necessidade de organizar isso melhor**. E aí que isso se tornou eventos mesmo, porque as cerimônias já aconteciam em torno dele. Se tinha ele e se tinha medicina, a cerimônia acontecia, era algo natural, porém isso começou a ficar mais planejado, só isso. Não é qualquer horário que a gente vai usar a medicina e nem de qualquer jeito e nem em qualquer lugar, vamos reunir o

grupo e aí ele foi adicionando pessoas para ajudá-lo nisso. (...) **É. Eu conheci ele dentro de um evento e, apesar de eu ser produtora de eventos, eu nunca produzi nada Yawanawá, mas eu estou em todas essas cerimônias com ele como convíte de uma pessoa, assim, um envolvimento pessoal, uma relação. Porém também trazendo pra essas cerimônias uma força de alguém que já vivenciou a medicina num certo nível, já tem um certo desenvolvimento espiritual para estar junto, acrescentando nessa força mesmo** (Entrevistado 8, grifos meus).

Aí depende, assim, das alianças que cada um faz, não é uma coisa que... eu nunca por exemplo pesquisei no Google, ah eu quero trazer um Yawanawá e vou procurar algum aí. **Todas as alianças que eu tenho com os povos indígenas, elas se deram de diversas formas, né, então, por exemplo, com os Yawanawá, né, tem uma relação com a família do Shaneihu, né, os primeiros Yawanawá que eu conheci na minha vida foram a mãe do Shaneihu, a Fátima, e o Nani, o companheiro dela, que eu conheci através do meu trabalho aqui com educação indígena, conheci eles num encontro de educação indígena em dois mil e doze, se não me engano, os primeiros Yawanawá que eu conheci. O Bira e a (Nome Yawanawá), eu conheci através da minha ligação com o santo daime.** E aí por aí vai, assim, né, é bem diverso, né? Minha relação com os Huni Kuin veio através do meu contato já de muito tempo com os povos indígenas, né, por acaso ou por não acaso, acabo conhecendo eles e assim, eles sabendo do meu trabalho, do que eu realizo, eles mesmos, no caso, os Huni Kuin, nunca chamei os Huni Kuin para virem, eles sempre me pediram pra poder vir, então assim, funciona mais ou menos dessa forma, as alianças vem de algo anterior, pelo menos no meu caso, de uma amizade, de uma confiança e só depois que vai vir a organização. Já aconteceu, por exemplo, esse por exemplo que está vindo agora, o (Nome Yawanawá). Quando eu o conheci, ano passado, eu já conheci ele organizando cerimônia pra ele, mas isso veio de um outro contato do Rio de Janeiro, de pessoas que realizam trabalhos lá, já me conheciam, ou então alguém indicou, não lembro direito, mas alguém que também já me conhecia, já sabia assim do trabalho que eu realizo e me indicaram pra entrar em contato. **Então assim, sempre assim, com uma referência, né, da pessoa, às vezes não é uma referência direta, no caso do (Nome Yawanawá), por exemplo, não tinha uma amizade, não conhecia ele antes. Ele veio a partir das referências de outras pessoas que já tinham esse contato e me indicaram ele, então é sempre assim, uma relação a partir da confiança mesmo** (Entrevistado 11, grifos meus).

Quando o parceiro dos Yawanawá ganha legitimidade de atuação no meio, é possível que passe a ter relações também com outras etnias *pano*, uma vez que os indígenas trocam informações sobre as parcerias com outras etnias. Os Katukina, Huni Kuin e Yawanawá possuem relações

com alguns desses parceiros já reconhecidos no meio. Em Belo Horizonte, uma das organizadoras das cerimônias junto aos indígenas afirmou ter parceria com as três etnias, além de desenvolver contatos menos ativos com outras. Geralmente, os indígenas procuram as pessoas de referência que já trabalham como povos indígenas nas cidades para organizar suas cerimônias. As informações circulam na rede de modo informal. Não há um negócio formal para agenciamento das atividades dos indígenas nas cidades, tudo é feito com base nas relações construídas no meio. Em parte, por isso, os espaços e centros terapêuticos da Nova Era, como sítios e casas de retiro, são os mais procurados pelos organizadores das cerimônias, uma vez que já dispõe de um público frequente, canais de comunicação já desenvolvidos e abertura para esse tipo de atividade.

E aí quando foi em dois mil e catorze, não, em dois mil e doze a gente abre a loja - dois mil e onze, dois mil e doze — porque como a gente já tava recebendo as representantes, né, principalmente Katukina, Huni Kuin, Yawanawá. Mas nesse tempo a gente já tava morando no Brasil porque eu morei três anos no Chile e em dois mil e nove a gente volta pro Brasil e aí já volta com muita força, né, trabalhando com povos indígenas e a gente começa a receber pessoas internacionalmente, de fora, estrangeiras, né, do México, dos Estados Unidos. Povos originários mesmo trazendo outra cultura, sua tradição. **Em dois mil e doze a gente abre a loja pra gente poder começar a comercializar de uma forma justa as artes, né, as artes que eles já traziam nos encontros. Em dois mil e catorze o Shaneihu lá da aldeia que você esteve, a Yawarani. Ele teve em BH, a gente fez um lançamento do CD dele, Kanarô.**

E aí essa cerimônia foi muito linda e depois disso o Shaneihu convidou a gente pra estar iniciando esse trabalho de levar grupos para floresta, né? Primeiramente pro festival Yawa, e era onde ele estava trabalhando naquela época na aldeia Nova Esperança junto à família paterna dele. E eu topei, um mês antes eu consegui algumas pessoas o suficiente para poder custear a minha ida e a minha volta, entendeu? E abrir essa porta, né? E aí trabalhei nesses últimos quatro, cinco anos no festival Yawa, quando foi ano passado não teve o festival, foram quatro anos direto. E agora, ano passado, o Shaneihu convidou pra gente dar continuidade no trabalho na aldeia Yawarani, né, da mãe dele, ele tava mudando pra lá. **E a gente sempre foi muito parceiro e desenvolvemos uma amizade até mesmo familiar, de família e eu sentia assim, que realmente era pra estender, pra seguir ele que o trabalho dele tava sendo muito amadurecido, muito bonito. Então a gente tá já tem um ano trabalhando diretamente com a aldeia Yawarani, já estamos colhendo bons frutos.** Além desse trabalho também, com o povo Huni Kuin, com o povo Katukina e

com alguns povos da América Latina e da América do Norte (Entrevistado 16, grifos meus).

A ordenação dos parceiros e das viagens também não segue um roteiro específico. Shaneihu planeja suas viagens anualmente segundo as parcerias que faz ao longo das próprias viagens. Os parceiros nem sempre acompanham toda a viagem e, muitas vezes, combinam participações específicas em locais programados pelos indígenas. A viagem de parceiros com os indígenas pelo mundo não é incomum. Os parceiros atuam, principalmente, em auxílios na tradução da comunicação e das expectativas dos indígenas para os receptores em outros países.

A gente começou em Orlândia, Uberaba, Uberlândia, Varginha, ali aos arredores da Grande Porto Alegre, umas três cidades, (...), Novo Hamburgo, Florianópolis. Agora eu estou em Uberlândia e estão no México, falta se encontrar depois. (...) Não. Eles vão pro Peru, e ali nem é tanto pro estudo, para medicina, é mais algo musical. **Eu vou encontrá-los na Europa** (Entrevistado 8, grifos meus).

O foco das viagens é arrecadar recursos para construções nas aldeias e fazer a “divulgação da cultura”. As viagens internacionais são mais rentáveis, embora os indígenas também pareçam preocupados em fazer passagens pelas cidades brasileiras para manter as parcerias e desenvolver atividades que possam gerar benefícios para as aldeias.

A primeira vez que ele fez mesmo uma turnê foi agora, né, foi ano passado, até pra divulgar a Yawarani, né, pra captar essas pessoas pra voltarem pra lá. Mas assim, **o foco dele é o internacional, Europa né, vamos dizer assim, Europa, né, não América do Sul e Brasil. Mas a intenção é que nessas idas de Europa que tenha passagem pelo Brasil, América do Sul a título de rever os amigos, manter relação né, porque o que que gera mesmo retorno financeiro para aldeia, para ele, são as turnês internacionais, né?** (...) Eu não sei qual que é a porcentagem que ele fez a outra vez, mas assim, várias melhorias que fez na aldeia naquele evento foi em função do dinheiro da viagem (Entrevistado 8, grifos meus).

Os indígenas são bem recebidos pelos organizadores das cerimônias. Segundo relatam os parceiros que os acompanham nas viagens pelo mundo, há um valor moral e ético considerado no momento da recepção dos indígenas em retribuição à singularidade da visita. O fato de estarem recebendo as medicinas e “um povo que é tão ligado à terra” qualifica a experiência da recepção dos indígenas como algo “especial”. Nesse sentido, a “sacralidade” das medicinas e

dos indígenas aciona uma lógica de retribuição que faz com que haja um tratamento especial para os convidados.

Vai para um nível familiar, né? Porque todos sentem que estão lidando com algo tão especial, que são as medicinas, e mais do que isso, com essa tradição de um povo que é tão ligado a terra, que é tão ligado ao mais natural, né? Do viver, do modo de vida que a gente tem de referência hoje de viver. Então isso é tão especial e as pessoas que percebem isso, e a recepção é como... se a gente fosse receber um rei ou uma rainha, seria algo muito distante e formal. Se a gente fosse receber um desconhecido, também seria distante e você não saberia, às vezes, o que entregar a essa pessoa. **Aí eu sinto que receber o povo yawanawá, as casas que a gente chega, é como eu estar recebendo alguém da minha família. Então todos os cantinhos da casa estão abertos para nós, algo que se fosse um outro tipo de pessoa não aconteceria, vamos dizer, então estamos sendo bem acolhidos mesmo** (Entrevistado 8, grifos meus).

Processos organizativos

A forma como os indígenas conduzem a organização dos recursos para o desenvolvimento das atividades durante as viagens também não segue um roteiro, sendo, muitas vezes, improvisada. A possibilidade de manter processos organizativos em aberto flexibiliza o roteiro dos indígenas e permite a inclusão de cidades durante a viagem, embora acarretem riscos para a consecução dos objetivos. Para isso, os indígenas contam com a confiança e honestidade dos parceiros que realizam transações sem garantias e permitem aos indígenas uma atuação menos burocratizada.

Aparece uma necessidade, na verdade a gente fica tampando necessidades para um objetivo final. A gente quer estar lá reunido com pessoas que querem estar com a medicina, a gente quer estar em comunhão com essas pessoas e com as medicinas. Como que vai fazer isso acontecer? Né, é tudo realmente muito diferente, **às vezes a gente faz isso sem conta bancária própria, por exemplo, né. Por exemplo, vai acontecer uma cerimônia lá em que vai arrecadar um fundo, então aquela própria pessoa já pode pagar direto pro cara da medicina o valor e eu que estou aqui, já posso mandar a medicina daqui pra lá e não entrou dinheiro nisso, meu e nem do Shaneihu, porém está acontecendo lá. É, vai fazendo todos esses encaixes pra coisa acontecer, né?** (Entrevistado 8, grifos meus).

A entrada de recursos nas viagens nem sempre passa pelos indígenas. Como os parceiros que medeiam as relações de troca e organização das atividades têm contatos entre si, os receptores acabam negociando diretamente com outros parceiros. Como os muitos custos ficam a cargo dos receptores, o dinheiro recebido nos rituais é utilizado para pagar contas dos indígenas durante as viagens. As transações também são associadas ao desenvolvimento de projeto nas aldeias, uma vez que os parceiros que recebem os indígenas também necessitam de recursos para promover esses projetos. Segundo relatos dos entrevistados, as relações se dão em um nível de confiança com os parceiros. A entrada de dinheiro diretamente para os indígenas é secundária em relação à construção das parcerias, ao desenvolvimento de projetos e à própria viagem que objetiva a “divulgação da cultura”.

O fato de a entrada de dinheiro ser secundária em relação às transações efetuadas pelos indígenas durante as viagens retoma uma lógica de favores e contraprestações sobre serviços efetuados pelos indígenas que podem ser pagos com alianças e parcerias para desenvolvimento dos projetos. As sociabilidades que se formam entre os indígenas e parceiros garantem as contraprestações na forma de serviços e/ou bens oferecidos aos indígenas mesmo que não haja dinheiro envolvido. Há uma dinâmica de estabelecimento de compromissos entre as partes que envolve a solidariedade, a confiança e a flexibilidade nas trocas.

E aí isso, no fim das contas, **quando sobrar um montante, já é um montante que assim, a gente já comeu lá, já viveu, já foi recebido. Isso no mundo comum tem custo, mas a gente acaba nem vendo isso acontecer porque já foi organizado pelo lado de lá, de quem nos recebeu.** Porque tem transporte, né, tudo. Então já está tudo pago e no fim das contas, ah, sobrou uma moeda? **Essa mesma pessoa que está produzindo, está envolvida em um projeto que está acontecendo lá na aldeia, por exemplo, a (Nome *nawa*), da Inglaterra, está com um projeto lixo zero. E eles precisam de recursos para investir nesse projeto, que vai ficar ali mesmo, mas que o benefício vai ser pro povo do Shaneihu.** E pra que que é todo esse movimento? Para gerar algum fim, nem vai ser lucro, mas que vai gerar algum benefício no final, e que seja para todo o povo, entendeu? E todo mundo está ganhando (...). Umás coisas assim, então está lindo, estou tendo a oportunidade de trabalhar e meter a mão nisso, então está lindo. **Eles estão tendo a oportunidade de receber uma pessoa de confiança e a aldeia está recebendo isso de troca, porque as pessoas de lá estão com projetos e eles vão investir lá dentro mesmo, né?** (Entrevistado 8, grifos meus).

Entretanto, uma lógica ocidental de previsão dos custos e planejamento das despesas e receitas também é relatada pelos entrevistados, o que pode ser visto como parte do processo de interação entre os mundos dos indígenas e dos *nawas*. A incorporação de certas práticas dos “administradores de empresas” pelo líder da comitiva assinala uma interação entre esses mundos.

O Shaneiuh, ele é administrador, não sei se você sabe, ele é formado em administração de empresas, então ele tem as planilhas dele, ele sabe de tudo isso que está acontecendo, **mas, muitas vezes, o dinheiro não passa pela mão dele**. Já funcionou, entendeu? (Entrevistado 8, grifos meus).

O planejamento logístico das viagens dos *nawas* para as aldeias também é antecipado nas transações com os parceiros. A organização da logística dessas viagens se dá em meio a outros processos, o que evidencia uma dinâmica de composição das ações dos indígenas conforme as demandas que vão sendo apresentadas pelos parceiros durante as viagens. Essa lógica processual de composição das ações assume uma dependência das práticas organizativas dos indígenas de diversos fatores, em especial dos atores humanos que surgem durante as viagens e sinalizam o desejo de traçar parcerias.

A construção do turismo na terra indígena é implicada em uma lógica processual repleta de instabilidades. As interações sociais entre atores humanos e não humanos são determinantes para a continuidade da atividade. E a formação de alianças nos termos dos indígenas, isto é, mediante trocas fundamentalmente associadas a valores éticos e morais, parece ser o elo que mantém a estabilidade da rede para o oferecimento da atividade turística nas aldeias.

Isso porque isso aqui no Brasil aconteceu também, né, é sempre assim. Pagando logística, pagando medicina, pagando a ida dele para outro país, a viagem daqui, financiando a viagem dele aqui no Brasil, financiando algum, por exemplo, agora o Shaneiuh vai começar a receber uns grupos lá na aldeia Yawarani, mais ou menos dez pessoas. E que tem que ter o mínimo de logística pra isso, né? De combustível, de não sei o que. As trocas, de certa forma, já foram feitas. **No fim das contas, trabalhou, trabalhou aqui um mês e meio, mas, se você falar assim, cadê o dinheiro, o restante disso, não, já está tudo aplicado, já está tudo funcionando, sabe? Já está tudo acontecendo. Ele já está lá no México, as pessoas já estão indo pra aldeia em outubro, mais ou menos assim** (Entrevistado 8, grifos meus).

Outra dinâmica em que os indígenas geralmente mantêm os laços formados com parceiros nas cidades é por meio da distribuição de medicinas produzidas nas aldeias. Pedir para que os *nawas* distribuam rapé produzido nas aldeias é comum, e grande parte dos *nawas* que passam pelas aldeias assumem essa tarefa com a justificativa de que estão contribuindo para a economia dos indígenas. A distribuição das medicinas na cidade é também uma forma dos indígenas manterem contato por telefone ou por aplicativos de celular com os *nawas* para que, em uma emergência, possam contatá-los. Para distribuir rapé nas cidades basta que o indígena o tenha produzido, embora os rapés de indígenas que passaram pelas *dietas* sejam os mais valorizados.

É comum que os indígenas entrem em contato com os *nawas* que passaram pelas aldeias, em especial aqueles que abrigaram em suas casas, para que possam distribuir as medicinas e angariar recursos para eles nas cidades. Entretanto, nesses casos, as transações financeiras aparecem, mais uma vez, como secundárias, sendo preponderante uma dinâmica de troca como forma de manutenção de relações de confiança entre os indígenas e os *nawas*.

No meu caso, como você perguntou, eu tenho rapé. Nunca foi algo que eu quis fazer, **os txais vêm, visitam, às vezes vem com o Rapé, não querem voltar com isso na aldeia e me entregam, você quer ficar com isso, você pode por favor ficar com isso, repassar, revender e repassar o que você vender pra gente? E eu faço isso assim como uma aliança em nome da amizade que eu tenho com eles, basicamente isso** (Entrevistado 11, grifos meus).

Na visão dos entrevistados, as aldeias aparecem, muitas vezes, se desenvolvendo com especificidades diferentes. A proposta de organização do turismo na aldeia Yawarani é vista como diferente do que já ocorre nas aldeias Mutúm e Nova Esperança. Segundo relataram os entrevistados, o turismo proposto por Nani e Shaneihu é voltado mais para a proposta de retiro e *dieta*, isto é, de turismo xamânico, embora a iniciativa da festa de aniversário de Shaneihu se assemelhe aos festivais já desenvolvidos das outras aldeias. A organização dos projetos também leva em consideração essas especificidades das aldeias. A relação de Nani com os agrofloresteiros é exaltada, uma vez que o indígena já desenvolveu projetos com *nawas* na aldeia Nova Esperança com esse foco. Nani, como professor e agricultor reconhecido pelos *nawas*, é um mediador das atividades de agroflorestais na aldeia Yawarani.

Mas coisa que eles querem fazer, implementar, né? A Yawarani é a aldeia que eu acho que tem mais frutas, né, tem mais... **o Pai Nani está fazendo a agrecologia ali,**

agrofloresta e aí tem um projeto pra esse tipo de trabalho, né, de levar grupos pra lá pra fazer esse estudo com ele, né. Também tem que eles querem ir na Yawarani porque é a aldeia mais nova, então tudo aquilo que acontece na Nova Esperança ainda não acontece na Yawarani, porém eles querem fazer similar, não, na verdade não similar, porque o projeto de agrofloresta lá não está funcionando tanto, pelo que eu sei, na Nova Esperança. Está funcionando, por exemplo, o festival, eles não têm ideia nenhuma de levar o festival pra Yawarani, mas tem ideia de fazer um lugar de retiro, sabe? Aquele retiro mais escola xamânica, sabe? De ir fazer as dietas. **Então eu vejo que num futuro próximo, quando as pessoas quiserem fazer uma visitação cultural, ter esse encantamento, eles vão pra Nova Esperança, vão pra Mutum. E quando quiser fazer um resguardo, saber mais sobre a tradição, fazer um estudo das medicinas, aí vai também, pode ir em um tempo ou outro, mas que a aldeia Yawarani vai estar sempre pronta pra receber essas pessoas.** Então tem o projeto de construir uma escola xamânica ali e... que é um projeto, né, quer que isso aconteça, essa intenção e também essa de fazer a “agrofloresteiros” chegar ali e compartilhar esse conhecimento (Entrevistado 8, grifos meus).

Olha, pros dois na verdade. Através desse primeiro contato, que aí o Bira, o cacique conheceu a história da agrofloresta, ficou encantado, queria levar pra lá. Então eu fui até o rio onde o Bira tava, fiz a conexão dele com o (Nome *nawa*), levei ele ao (Nome *nawa*), e tal. **E a gente então, eu e o (Nome *nawa*) ficamos assim, o (Nome *nawa*) elaborou um projetinho pra trabalhar lá, assim, o que estavam querendo plantar, sai pra trabalhar agrofloresta lá, né. E aí então a partir disso eu fiquei meio coordenando, digamos assim, à distância, um trabalho de um acompanhamento técnico assim, né, pra trabalhar com eles resgatando as técnicas da agricultura deles e trazendo um pouco da lógica da agrofloresta, de trabalhar com várias espécies juntas, trabalhar manejo de matéria orgânica e tal.** Então eu fui ao rio conhecer o cacique, e aí depois disso eu organizei a ida de dois amigos meus que trabalham com agrofloresta pra irem lá. Então começaram um trabalho com agrofloresta lá, primeiro (Nome *nawa*) depois (Nome *nawa*), e aí então fui eu, meu marido e uma turma, outras pessoas também, de agrofloresta. **A gente pegou o fim do festival, chegamos lá no meio do festival, pegamos uma parte do festival, e ficamos lá mais uns dez dias fazendo um mutirão de agrofloresta. Então fui meio a trabalho, primeira vez que eu fui lá** (Entrevistado 10, grifos meus).

Ainda dentro de uma dimensão de organização dos trabalhos indígenas, durante as viagens aos centros urbanos, é comum que aconteçam ajustes nas agendas para adequar compromissos dos indígenas a oportunidades que surgem em cada cidade. Um exemplo, relatado pelo entrevistado

a seguir, é o agendamento de palestras sobre a cultura em escolas. Os parceiros dos indígenas, muitas vezes, fazem encaixe desse tipo de atividade levando em conta que o principal objetivo dos indígenas nas cidades é a divulgação da cultura. Da mesma forma, podem ocorrer encontros e debates em universidades, entrevistas em jornais locais e palestras em locais escolhidos pelos parceiros. A dinâmica de instabilidade e flexibilidade no planejamento das viagens possibilita aos indígenas fazer esse tipo de encaixe.

Toda vez que eu tenho visto o Shan saindo da aldeia para uma turnê com as medicinas, com as cerimônias. Porém, alguns produtores acabam sabendo do conteúdo que eles têm e se eles estão envolvidos em algum projeto, e eles acabam envolvendo também, trazendo um subevento, fazendo um subevento. Por exemplo, a gente estava numa fazenda em Orlândia que eles trabalham com agrofloresta e o Pai Nani estava lá, então teve um dia que era vivência yawanawá e agrofloresta, aproveitando. Porém, a turnê é pra cerimônia, mas coisas acontecem. E também, nessa mesma fazenda, eles têm muitas escolas envolvidas, a maioria das escolas particulares, enviam os alunos pra fazer esse trabalho com agrofloresta. **Então eles têm contatos com muitas escolas, e algumas escolas sabiam que eles estavam ali e convidou eles como indígenas para fazer um trabalho cultural: de onde é que o povo vem, qual que é a cultura, que língua falam.** Esse trabalho básico que o indígena faz, né, de falar um pouco mais sobre a cultura deles. Então aconteceu isso tudo em Orlândia, teve a roda de rapé, teve a cerimônia com o *uni* sendo a medicina principal, mas teve também essa visitação às escolas, fazendo palestras e vivências, colocando as crianças pra dançar, né? E essa vivência de aguafloresta também. E que acaba unindo tudo, porque agrofloresta não vai falar só como planta. Lá em Orlândia acabou acontecendo, né, tudo. **Então acaba que muitos dos lugares, não é nem a intenção de que ele vai sair da aldeia para fazer esse trabalho, mas está em contato com pessoas que falam: "ah, da pra encaixar isso na agenda, você tem um dia vago?" e aí faz uma vivência dessa, então. Teve duas apresentações musicais também, né? Eu vejo que eles só estão, "nossa, só estamos aproveitando daquelas qualidades que ele já tem", a intenção sai da aldeia para fazer as cerimônias. Eles são músicos, porém eles são artesãos, eles são agrofloresteiros e aí acaba falando um pouquinho disso tudo aí** (Entrevistado 8, grifos meus).

Representações dos indígenas

Uma última categoria que emergiu dos relatos dos entrevistados tem a ver com a forma como os *nawas* representam os indígenas em suas falas. Essas representações revelam, em alguma medida, aspectos do imaginário que permeia a relação entre os mundos *nawa* e Yawanawá. Nas

falas, os entrevistados se referem, muitas vezes, a aspectos históricos da resistência à colonização e à dívida *nawa* para com os indígenas. Da mesma forma, sobressai uma visão dos indígenas como seres que detêm conhecimentos que os *nawas* não detêm. Essas representações permeiam as relações de troca entre esses mundos.

A representação dos indígenas como um coletivo que detém saberes xamânicos milenares e associa a indianidade a uma dimensão de “espiritualidade” permite aos indígenas uma entrada no quadro de referências da Nova Era e facilita uma interação em que os sentidos são compartilhados — ainda que haja mal-entendidos para as duas partes. A “simplicidade”, “força” e “perseverança” dos indígenas, bem como uma dimensão de “reserva” e “sabedoria”, expressadas pelos entrevistados, qualificam positivamente os indígenas, que assumem uma posição de valor para os *nawas*.

Simplicidade, força e perseverança. Acho que isso seria o resumo de toda a história que eles contaram do resgate da cultura deles, e a pureza mesmo, né, mesmo depois de ser tão deturpado e influenciado negativamente — vou falar pela nossa cultura envolvendo a civilização urbana — e mesmo assim eles conseguiram com poucas pessoas resgatar tudo isso. Eu não sei como está lá hoje, mas eu acredito que já tenham reestabelecido esses costumes, e isso seja muito maior do que a influência dos novos atos, né? (Entrevistado 2, grifos meus).

Eu chorei muito, eu sou emotiva demais, o que me rege é a emoção, eu sou muito sensível e durante o trabalho, na minha peia, eu dei uma deitada. E nesse momento que eu dei uma deitada, o Shaneihu levantou e começou a rodar em volta da fogueira com um cocar maravilhoso, lindo, e eu estava meio que dormindo atrás dessa amiga minha, meio que passando um malzinho ali, meu corpo estava cansado e eu dei uma descansada. Aí ela me cutucou e falou: "amiga, levanta aí pra você ver o que está rolando", aí sabe quando você toma um choque, Bruno? Foi um choque. Eu já levantei chorando. **Na hora que eu levantei, ele estava passando por trás, assim, cantando, dançando, tocando maracá com aquele cocar maravilhoso. Eu chorei uma meia hora. De gratidão por estar vivendo aquilo, por poder ter a oportunidade de entrar em contato com isso, que até então era só no livro de história, né?** Se falar com meu filho, por exemplo, sobre índio, ele nunca viu um índio. **Eu tive oportunidade de estar com eles em um trabalho espiritual que vem deles, da aldeia deles, trago por eles, então foi maravilhoso, a cultura deles eu sempre fui fascinada, sempre achei lindo, sempre quis muito, nunca tive oportunidade porque eu fui mãe e aí, quando a gente tem filho, não dá pra viver essa vida de**

se aventurar pelo mundo. Mas agora eles estão crescendo, uma está com dezoito e outro está com doze, daqui a pouco já posso soltar os dois pro mundo e eu vou pro meu, eu vou ser feliz, vou passar o tempo que eu precisar passar. Agora ainda não dá. Mas a experiência foi linda, viver a cultura deles por aquilo, foram cinco horas e meia de trabalho e foi muito legal, foi muito bonito, foi muito lindo, pra mim foi muito emocionante porque eu senti muito isso de estar recebendo eles, que nos receberam aqui, que foram tão maltratados, que foram escravizados por nós (Entrevistado 5, grifos meus).

Enigmáticos, pra mim seria uma palavra. Reservados e ao mesmo tempo pra mim tem uma coisa que é essa dimensão um pouco da sabedoria, sabe? Eu acho que eles são pessoas que carregam uma sabedoria muito grande, assim, talvez justamente por isso eles sejam muito reservados e enigmáticos, sabe? Mas é o jeito que pelo menos eu olho pra eles. Tanto os Yawanawá quanto os Huni Kuin, sabe? **É isso, acho que eles têm uma sabedoria, um conhecimento de uma importância muito grande de coisas que eu sequer consegui imaginar, sabe?** Mas que é isso, eu vejo que tem isso. Aí é isso, se tivesse que definir eles (Entrevistado 6, grifos meus).

Os Yawanawá também são vistos como percursores de uma mudança mundial. É comum nas falas dos entrevistados uma associação entre um movimento de mudança de pensamento em nível mundial com a atividade dos indígenas, especialmente em relação ao oferecimento de curas xamânicas por meio das medicinas da floresta. Os indígenas aparecem como “um povo que tem e guarda muita coisa boa”. Em geral, os indígenas são qualificados positivamente pelos participantes das cerimônias e turistas. Há uma expectativa gerada em torno dessas qualificações que os indígenas parecem ter tido sucesso em satisfazer. A simplicidade e sabedoria, a vinculação com a espiritualidade e a condição de exploração sofrida por eles são somados à performance durante os rituais e acrescem valor à troca que os indígenas podem oferecer aos *nawas*.

Yawanawá é um povo de força própria e de um trabalho próprio pra fazer diferença. E beleza, fazer essa diferença com beleza. Agora um parêntese assim, ainda que as medicinas tenham que dar um couro na gente, ainda que, como o Pai Nani diz: "nossas medicinas não são boas não", ainda que seja assim, **é um povo que tem e guarda muita coisa boa pra nós, né? E que vai fazer e já está fazendo a diferença, mudando o mundo assim, a nível mundial.** (Entrevistado 8, grifos meus).

Bom, vou começar da minha experiência então, né, como que eu defino o índio toda vez que eu vou falar, que o índio ele é igual uma criança, é desconfiado, ele tímido, ele não tem certeza se você é uma pessoa legal ou não, ele observa. **Mas quando eles sentem que você é uma boa pessoa, cara, eles te amam intensamente, eles te tratam como se você fosse um filho, tanto que eu fiquei lá vinte dias, eu saí de lá sendo chamada de filha, de irmã, de tia**, então assim, tem essa coisa da desconfiança que eu acho que é... não sei se é só porque eles vivem na floresta, né, você não tem que desconfiar da floresta porque ela dá o sinal pra você, você tem que desconfiar porque eles foram explorados, desconfiam de você porque eles não sabem o que que você quer fazer ali, né. Eles entendem o potencial que tem a floresta deles, então eles têm essa desconfiança (Entrevistado 13, grifos meus).

Parte IV

CONSIDERAÇÕES

É aqui que a proposição corre o risco do mal-entendido, pois o atrativo kantiano pode induzir à ideia de que se trata de uma política visando a fazer existir um “cosmos”, um “bom mundo comum”. Ora, trata-se justamente de desacelerar a construção desse mundo comum, de criar um espaço de hesitação a respeito daquilo que fazemos quando dizemos “bom”.

*Isabelle Stengers*⁷²

⁷² A referência original dessa citação pode ser encontrada em Stengers (2018, p. 446).

CAPÍTULO 7 - DO COSMOGRAMA AO COSMO

O objetivo central deste trabalho foi identificar as conexões, as partilhas e as práticas sociais associadas ao turismo na aldeia Yawarani na terra indígena do Rio Gregório. Minhas considerações foram feitas a partir da reconstrução e reagrupamento das associações que compõem o social no desenvolvimento da atividade turística na aldeia. A proposta do desenvolvimento dos cosmogramas de Latour foi o caminho que assumi como recurso de orientação para a composição do registro científico dessas associações. Nesse sentido cabem ainda algumas considerações que surgem a partir dos elementos discutidos na tese. Tentarei sistematizá-las nessa última parte do trabalho.

Gerenciamento da etnicidade

O problema de pesquisa sobre o qual procurei me debruçar foi: “quais as conexões, partilhas e práticas sociais associadas ao turismo na aldeia Yawarani na terra indígena do Rio Gregório?”, sendo as respostas que desenvolvi para esse problema múltiplas e em alguma medida complementares. As conexões, partilhas e práticas sociais que os indígenas desenvolvem no processo de construção da atividade turística na aldeia Yawarani — e que se confundem em alguma medida com a própria construção da aldeia — se inserem em processos complexos de aliança e parceria não apenas com seres humanos, mas também com não humanos e híbridos. A formação de aliança e parcerias — muito bem desenvolvidas no trabalho de Oliveira (2012) — possibilita a interação cosmológica e a formação de um mundo comum, gerado na interação, particularmente instável. A instabilidade desse mundo gerado pelas associações entre os Yawanawá e os *nawas* se deve a indefinições enfrentadas por ambas as partes na construção de entendimentos mútuos.

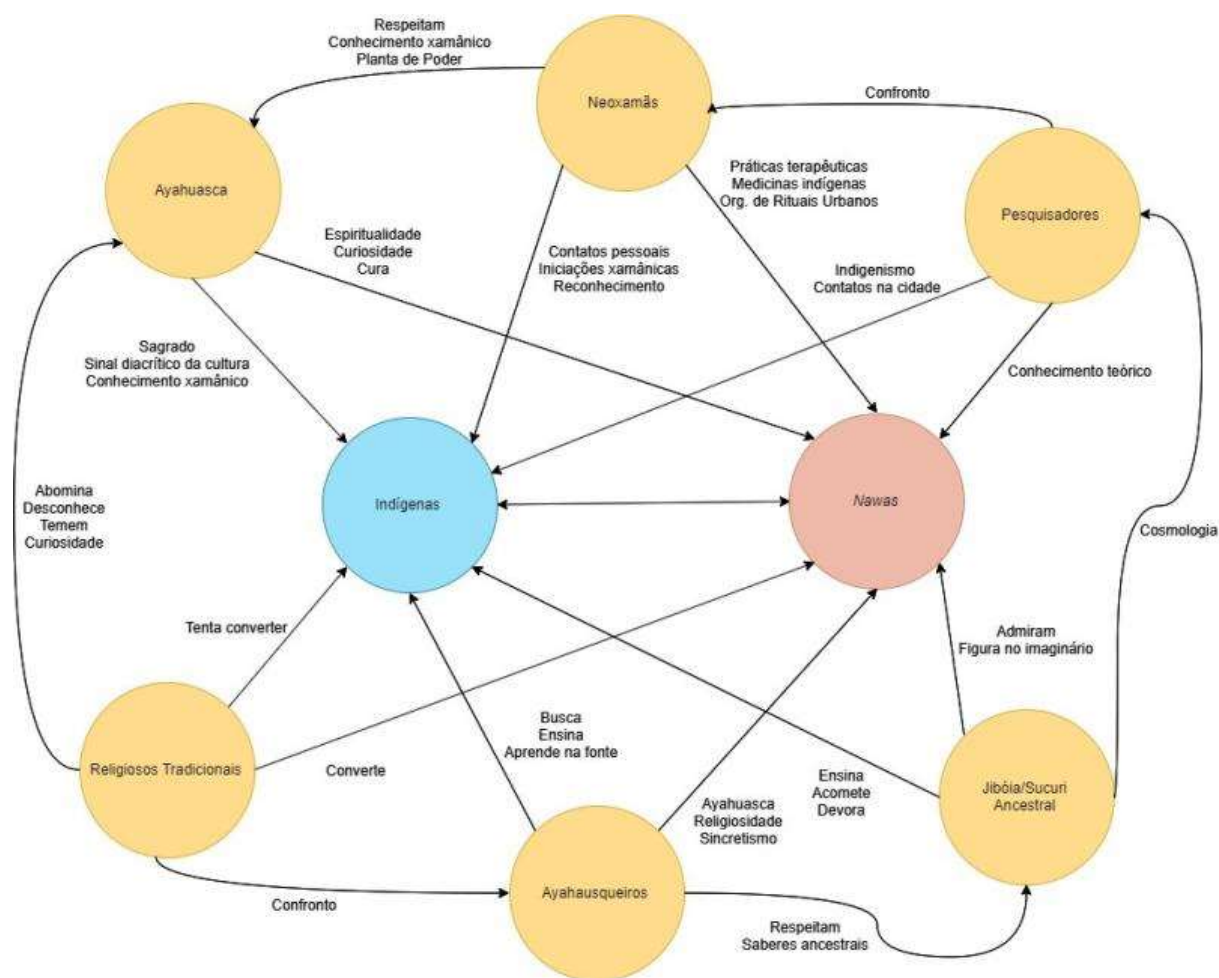


Figura 64 - Esquema de interações entre os Yawanawá, os *nawas* e outros atores

Fonte – Elaborado pelo autor.

Os modos de existência Yawanawá possuem lógicas diversas dos modos ocidentais e que nem sempre são compatíveis com os interesses dos *nawas* — como a afirmação da poligamia masculina, por exemplo. Por outro lado, há um interesse de ambas as partes em compartilhar saberes e construir projetos em comum. O turismo e o oferecimento de cerimônias xamânicas pelos indígenas entram como meios de interação que dinamizam as transformações culturais e possibilitam essas trocas. O turismo, bem como o oferecimento de cerimônias, também aciona a capacidade inventiva dos indígenas — foco desse estudo — na construção de estratégias de entendimento com os *nawas* e o aprendizado do que chamei de *operações de gerenciamento da etnicidade*.

As *operações de gerenciamento da etnicidade* surgem nas indefinições em que os indígenas podem controlar informações das quais os *nawas* dependem para ter acesso a algum conhecimento ou executar alguma atividade nas aldeias ou nas cerimônias. A possibilidade de

gerenciar a etnicidade por meio do controle de informações é um meio pelo qual os indígenas podem — e devem na minha opinião — manter sob custódia o acesso a práticas milenares da cultura sob as quais ainda têm exclusividade garantida. Os *nawas* desejam incorporar rituais xamânicos, saberes medicinais, uso dos instrumentos de caça e pesca etc. Entretanto, a possibilidade de gerenciamento desses recursos da cultura pelos indígenas garante autonomia para os indígenas e preservação dos seus modos de existência.

Retomando a história do povo dos macacos, contada por Teska, entendo que a proposta de *operações de gerenciamento da etnicidade* — para além de uma descrição do modo de existência indígena na lida com a atividade turística — pode ser pensada pelos Yawanawá por meio do desenvolvimento de processos sistemáticos de gerenciamento do acesso às práticas indígenas como um recurso estratégico para evitar uma exposição extremada e captura pelo sistema Ocidental.

As práticas não podem ser separadas e pensadas fora do seu “meio”, como afirmou Stengers na “ecologia das práticas”. Entretanto, nada impede que elas sejam pensadas no seu “meio”. Nesse sentido, minha proposta — que pode muito bem ser atribuída à minha formação propositiva e ao lugar desta tese no curso de Administração — só pode ser pensada e acionada pelos indígenas na forma como eles a entenderem.

Entretanto, pensar que essa seria a única solução para a manutenção das práticas indígenas sobre o controle dos Yawanawá seria pretensioso. O que este trabalho tem confirmado desde os primeiros momentos de sua construção é que os indígenas, muitos mais do que os ocidentais, têm persistido em um contexto de vulnerabilidade, ameaças e catástrofes. A forma como os Yawanawá empreendem a “divulgação da cultura” é, nada mais, que um sinal de que sabem se proteger dos “feitiços do capitalismo” e avançar na potencialização dos encontros e das alianças para fazer frente às ameaças de dissolução dos seus modos de existência. Ganhar visibilidade e mostrar seus modos de existência, como afirmam os parceiros dos indígenas nas entrevistas, são, sobretudo, formas de proteger-se em um contexto de afirmação de mentiras, manipulação virtual e opiniões políticas deturpadas sob a égide da intolerância. Desenfeitiçar-se e proteger-se é o mesmo que sair da condição de insegurança e impossibilidade e fazer existir sua diferença. E isso os Yawanawá sabem fazer.

Em uma perspectiva de etnodesenvolvimento o turismo e o oferecimento das cerimônias devem salvaguardar a autonomia indígena. As *operações de gerenciamento da etnicidade* são uma das formas que essa autonomia pode ser garantida. A inclusão virtual e o desenvolvimento de alianças e parcerias que possam comunicar as demandas indígenas aos atores globais também podem fortalecer a capacidade dos indígenas de se fazerem ouvidos nos debates públicos. A manutenção dos territórios sobre poder dos indígenas é indispensável.

A presença dos indígenas nas redes sociais e como influenciadores digitais em ampla escala mundial, desafia a existência indígena a absorver uma ampla gama de categorias, sem as quais não seria possível abarcar a comunicação virtual, e a utilizá-las como mediadores em seus discursos para os *nawas*. Ao mesmo tempo, os *nawas* interessados na experiência nas aldeias adentram um mundo de sentidos desconhecidos em que os entendimentos sobre o que são “espíritos”, “xamãs”, “guardiões da floresta”, também são reconfigurados e apresentam novos desafios para uma convivência real e simétrica com os povos indígenas.

Esse mundo novo que nasce “na relação” é configurado como uma rede de conexões, alianças, parcerias e acessos, que são de interesse mútuo entre indígenas e *nawas*; é um mundo que sustenta viva a posição política dos indígenas no diálogo sobre a Amazônia, sobre o uso das terras indígenas e a importância da floresta no debate sobre a situação planetária.

Reconstruindo o percurso da tese

Apresento agora, em retomada, a construção desta tese:

1. Nesta tese, meu interesse foi discutir, sobretudo, o turismo na terra indígena e a manutenção dos modos de existência indígena. Para isso desenvolvi, na Parte I deste texto, uma apresentação do meu intuito enquanto pesquisador de refletir sobre quais contribuições os mundos indígenas poderiam oferecer para os mundos ocidentais, bem como perceber de que maneira o diálogo com outras cosmovisões, ou sistemas de conhecimento, poderia ser útil à compreensão das diferenças e como o contato com o diferente poderia ser produtivo para a construção de novos mundos. Minha proposta é que esta tese possa ser útil à reflexão sobre a construção de mundos comuns entre indígenas e *nawas* evidenciando as diferenças e hesitando em suprimi-las na construção de um mundo unificado e unilateral.

2. Ainda na Parte I, faço uma breve apresentação da história do povo Yawanawá apoiada pelas etnografias já desenvolvidas com os Yawanawá e outros textos de caráter etnográfico que os envolvem. Destaco a história de libertação dos Yawanawá da escravidão no período recente da seringa e da escravidão espiritual — como eles mesmos a designaram — no período dos missionários. A possibilidade do turismo na terra indígena surge em meio a uma série de fatores que foram desencadeados a partir desses processos de libertação. A demarcação das terras e a possibilidade de autonomia econômica gerada pela libertação dos padrões são fatos históricos que possibilitaram o desenvolvimento de novas atividades econômicas e de novas empreitadas dos indígenas rumo aos centros urbanos. A busca por novas atividades econômicas é o que leva os indígenas a desenvolverem parcerias e alianças com os *nawas*. O movimento de “divulgação da cultura” cresce no entendimento de que os *nawas* desejam conhecer e participar das práticas indígenas, o que culmina na abertura das aldeias para visitas dos *nawas* e, posteriormente, para festivais, festas e retiros na terra indígena.
3. Ainda nessa parte do texto, tracei uma discussão teórica destacando o aporte teórico de Latour como base para desenvolvimento da etnografia, inspirada, sobretudo, na proposta dos cosmogramas. A ideia dos cosmogramas foi evidenciar a história das ações/agências que culminaram no registro social da atividade turística na terra indígena. Também na construção teórica do texto, afirmo a importância do turismo enquanto uma proposta de etnodesenvolvimento indígena, baseada, sobretudo, no desenvolvimento da autonomia econômica e espiritual dos indígenas. A discussão do turismo passa por uma tensão entre *tradição e inovação* da cultura na interação com os *nawas*. A proposta de indigenização da modernidade de Sahlins também é revista para ampliar o quadro de discussão das relações desenvolvidas na atividade turística. Optei por discutir também nessa parte do texto as visões científicas sobre a ayahuasca tentando ser o mais exaustivo possível na cobertura desses discursos. O tópico de aspectos teóricos culmina em uma discussão das novas práticas espirituais no Brasil que passam pelo consumo da ayahuasca e pela inclusão da indianidade como manifestação de ancestralidade brasileira e sabedoria espiritual.
4. Na discussão metodológica do texto, tentei retomar aspectos que julguei interessante para a área de estudos em que me situo como pesquisador, a Administração. Embora a tese tenha

ganhado um aspecto eminentemente interdisciplinar, especialmente pelo aporte dos estudos antropológicos e do turismo, minha intenção nesse tópico foi situar o estudo para a área da Administração e traçar uma discussão da etnografia visando situar os leitores dessa área. Ainda nos aspectos metodológicos, explico a construção metodológica da pesquisa e meus objetivos de investigação durante o processo de pesquisa.

5. Na Parte II da tese, inicio a descrição etnográfica a partir de minhas experiências em campo com os Yawanawá. No Capítulo 3, conto minha primeira imersão na terra indígena Rio Gregório, em especial na aldeia Yawarani. Os principais atores que aparecem nesse relato e que me acompanharam durante todo o percurso da pesquisa foram Shaneihu e Nani, seguidos por Fátima e Roque — esses dois últimos aparecem em uma frequência menor. Já nesse capítulo, sugiro as possibilidades de *operações de gerenciamento da etnicidade* como forma de sistematização do controle sobre as informações culturais e apresento as discussões sobre a tensão *tradição/inação* que perpassam a interação dos indígenas com os mundos *nawas*. Nesse capítulo, relato a mudança no foco da investigação do Festival Yawanawá para o turismo na terra indígena e discuto temas como as relações familiares, as mudanças culturais que são potencializadas pelo turismo, a inclusão da música indígena nas práticas espirituais da Nova Era e o intercâmbio entre as categorias “espiritualidade”, “floresta” e “pureza”. Também apresento outros aspectos da cultura e problemas atuais que os Yawanawá enfrentam hoje enquanto coletivo indígena.
6. No Capítulo 4 meu foco recai sobre a divulgação da cultura e as formas como o turismo é oferecido na aldeia. Apresento com maior detalhe os processos de incursão dos indígenas nos centros urbanos com foco no oferecimento de cerimônias, shows e apresentações culturais nas cidades. Também apresento a forma de organização dos indígenas em comitivas e os desafios e oportunidades que encontram durante as viagens. Também nesse capítulo, discuto a criação dos pacotes turísticos pelas agências e a criação de agências voltadas para o turismo na terra indígena, fenômeno que, ao que parece, é inédito no Brasil. As possibilidades de *operações de gerenciamento da etnicidade* ganham destaque na discussão dos retiros na aldeia, momento em que os indígenas têm maior controle sobre as informações e recursos culturais. Embora não tenha pesquisado a fundo os festivais, nesse capítulo faço uma descrição relativamente detalhada das formas como ele tem sido desenvolvido nas aldeias, entendendo os festivais dentro da proposta de turismo étnico.

7. No Capítulo 5, faço uma descrição e uma discussão da minha segunda imersão na terra indígena evidenciando o papel do principal ator da pesquisa Shaneihu e buscando resolver alguns dos mal-entendidos da pesquisa que surgiram durante o processo de investigação, a saber: a dinâmica econômica de acúmulo, distribuição e troca de bens materiais e serviços entre os indígenas. A noção de indigenização da modernidade torna a ser útil na compreensão dessa dinâmica, uma vez que a dimensão das trocas entre os indígenas envolve uma lógica que evidencia a importância de contraprestações sobre serviços de liderança política e curas e ensinamentos xamânicos. Também nesse capítulo, descrevo a construção do banheiro seco na aldeia Yawarani e a inclusão de demandas dos *nawas* nas pautas indígenas no processo de desenvolvimento do turismo. Fiz uma breve digressão sobre as *dietas* e o conhecimento xamânico, passando pelos grandes líderes Yawanawá que dominaram essas práticas, e termino o capítulo descrevendo em detalhes a festa de aniversário de Shaneihu, as interlocuções religiosas que os Yawanawá fazem com o protestantismo e alguns conflitos que surgiram na interação com os *nawas* durante a festa.

8. Já a Parte III do texto se diferencia da anterior por abarcar em destaque as construções discursivas dos entrevistados *nawas* da pesquisa sobre o turismo na terra indígena, os rituais e a interação com os indígenas. No Capítulo 6, tentei diferenciar essa parte do texto da anterior para contrastar as formas de ver dos *nawas* com a descrição etnográfica. Alguns temas se repetiram, mas, em geral, o foco da pesquisa recaiu sobre a comunicação entre os indígenas e os *nawas* na criação de um mundo comum. A forma como os *nawas* concebem a relação com os indígenas e com as “medicinas da floresta” perpassam os discursos da Nova Era e a inclusão de seres intercosmológicos na mediação da comunicação entre ambos. O tema da ayahuasca surge a partir da voz dos entrevistados e se associa em alguma medida com o conhecimento científico discutido nos aspectos teóricos da tese. As dimensões de cultura e espiritualidade ganham destaque na forma como os indígenas têm sido incluídos no quadro de referências da Nova Era, assim como a influência mútua entre as religiões ayahuasqueiras, neoayhuasqueiras, a Umbanda e os indígenas. O tema da cura dos vícios e a estigmatização dos ayahuasqueiros como drogados ganha destaque. Também é nesse capítulo que discuto a comercialização das medicações, o aparecimento de charlatões que buscam se aproveitar do crescimento da demanda sobre essas práticas xamânicas para auferir renda pessoal, apropriações indevidas das medicações, a forma como

os *nawas* entendem as trocas, as representações dos indígenas pelos *nawas*, as parcerias e a prestação de serviços para os indígenas na visão dos *nawas*. Discuto, por fim, os impactos do turismo nas aldeias em contraposição à visibilidade que ele gera para os indígenas.

Posso agora apresentar os principais tópicos de discussão que desenvolvi a partir dessa investigação.

Historicamente o percurso dos Yawanawá no movimento de “divulgação da cultura” coincide com a expansão do movimento novaerista nos centros urbanos. A inclusão dos indígenas dentro do quadro de referências da Nova Era se dá pela interlocução entre os discursos de *espiritualidade* e *ancestralidade*. Também uma dimensão de *pureza* indígena e defesa da *natureza* é levada em conta no movimento novaerista que assume, em partes, discursos ambientalistas e vegetarianistas. Desse primeiro momento de contato entre indígenas e *nawas*, as alianças se tornam meios pelos quais os indígenas acessam os grandes centros e divulgam a sua cultura. As “medicinas da floresta”, em especial a ayahuasca e o rapé, são os principais mediadores não humanos nessas alianças. Elevá-los à posição de *entes* dentro do cosmo em que interagem os Yawanawá e os *nawas* supõe entendê-los como um mediador de relações que não servem apenas como intermediários, mas que transportam sentidos para aqueles que os consomem.

A possibilidade de enxergar o turismo por meio de uma exposição (i) “de si mesmos” no caso do turismo étnico e (ii) das práticas e saberes medicinais indígenas no caso do turismo xamânico é alimentada por redes criadas pelos indígenas no seu processo de “divulgação da cultura” iniciado a partir da década de 1980. Por outro lado, o turismo, bem como a dinâmica dos rituais urbanos dos Yawanawá, atualiza e fortalece as práticas espiritualistas nas cidades e nos coletivos da Nova Era. Isto é, a rede de novas práticas espirituais no Brasil também é atualizada com a chegada dos Yawanawá e a possibilidade de incluir os saberes dos indígenas brasileiros no quadro de referências doutrinárias dessas práticas. O neoxamanismo é o conjunto doutrinário que tem mais interesse em tal expansão dos indígenas, uma vez que amplia sua legitimidade recorrendo aos indígenas como fonte *tradicional* dos conhecimentos xamânicos.

As “medicinas da floresta” também são importantes mediadores na construção do turismo xamânico na terra indígena, uma vez que, sem elas, essa forma de turismo não existiria na

aldeia. A criação e consolidação da aldeia Yawarani se deram por diferenças políticas entre as lideranças yawanawá. A aldeia Yawarani, atualmente, tem como proposta se “especializar” no turismo xamânico por meio da construção de uma estrutura para receber turistas que desejam fazer as *dietas* e consumir os rituais indígenas na floresta amazônica. Tanto no turismo xamânico quanto no turismo étnico surgiram possibilidade de controle de informações da cultura que sugeri como *operações de gerenciamento da etnicidade*.

Os sinais diacríticos da cultura como língua, cantos indígenas, as pinturas corporais (*kenês*), os artesanatos, a culinária indígena, os conhecimentos de caça e pesca, as histórias indígenas e os conhecimentos xamânicos são fontes de desejo dos turistas e podem ser pensados como recursos que devem ser controlados pelos indígenas para manutenção deles sobre as práticas e saberes culturais. Pensar os sinais diacríticos da cultura como recursos permite aos indígenas *gerenciar* o nível de informações que desejam conceder aos *nawas* sobre suas práticas, possibilitando maior controle sobre os alastramentos de apropriações indevidas de suas práticas e saberes.

O turismo na terra indígena é oferecido em meio a tensões entre *tradição* e *inovação* da cultura. A espetacularização da vida indígena no turismo étnico é um recurso que se contrapõe à própria concepção da forma de turismo esperada pelos consumidores. A relação entre a espetacularização e o turismo étnico é paradoxal porque associa o autêntico a manifestações essencialistas da cultura. O autêntico é o “tradicional”, entretanto o “tradicional” é remontado para parecer autêntico, uma vez que a cultura é dinâmica e está em constante processo de transformação.

A fala de Nani de que estaria havendo uma espetacularização da cultura, nesse sentido, também é paradoxal: quanto mais os indígenas retomam as tradições yawanawá e “resgatam a cultura”, mais serão vistos como autênticos, apesar de o “resgate da cultura” em si ser uma prática relativamente exógena à cultura, *inventada* na relação com os *nawas* (e de alguma forma “porque” os *nawas* passaram a valorizar as práticas tradicionais indígenas) após longos períodos de afastamento das práticas tradicionais do grupo.

Vimos que, no caso da aldeia Yawarani, diferente do que os turistas de massa esperam quando chegam a um destino turístico, os indígenas nem sempre estão interessados em servir os turistas

com mordomias ou animando o passeio. A lógica, na verdade, é de uma continuidade das tarefas cotidianas a despeito dos turistas, o que condiz com a proposta do turismo étnico (VAN DEN BERGHE; KEYES, 1984) no geral, em que o nativo não está para servir as necessidades do turista, mas “em exposição” como um espetáculo vivo. A presença do observador, entretanto, é inevitável e sempre modifica os comportamentos. Também é comum que os turistas — mesmo em ocasiões de festas como o aniversário do Shaneihiu — auxiliem nas atividades da aldeia e façam parte da construção da atividade, o que poderíamos supor próximo a uma atividade de *turismo colaborativo*.

A evocação do termo “povos da floresta” pelos indígenas na divulgação de suas cerimônias nos centros urbanos e em outras ocasiões em que se referem a si mesmos dessa forma implica uma tentativa de transportar sentidos apropriados dos *nawas*, o que indica que os indígenas estão atentos à forma como conseguem atingir os *nawas* nas projeções de si mesmos como povos que detêm sinais de diferença. Nesse sentido, a diferença, muitas vezes, deixa de ser um entrave na comunicação e passa a ser por si mesma a melhor forma de aproximar aqueles que buscam o exótico, a mudança, a especificidade, fazendo um paralelo com a dimensão turística (em especial do turismo étnico) em que os indígenas estão envolvidos. Há uma estética do diferente que permite aos indígenas uma *operação de gerenciamento da etnicidade* sobre a forma como projetam sua imagem nos cartazes e nas “divulgações da cultura”.

Os rituais dos Yawanawá acionam um tipo de comunicação que aponta para convergências entre as necessidades dos *nawas* e as dos indígenas. A autenticidade dos indígenas garante, em certa medida, a segurança necessária ao ritual para os *nawas*. O processo de comunicação entre indígenas e *nawas* é permeado por equívocos e mal-entendidos diversos. Apesar dos mal-entendidos, o processo comunicacional cria, alimenta e mantém discursos, práticas e ritos que fazem confirmar as relações entre o ritual da ayahuasca e a noção de “xamanismo” concebida pelos *nawas* e indígenas. ayahuasca e rapé surgem como agentes não humanos centrais na reordenação dos equívocos produzidos na comunicação dos indígenas e no entendimento dos *nawas* sobre a categoria “xamanismo”.

Nos rituais, os cantos, a estética (cocares, colares, pinturas corporais, pulseiras e o próprio fenótipo associado à indianidade) bem como as medicinas indígenas se tornam operadores da diferença e limitam a fronteira de acesso dos *nawas* aos conhecimentos curativos indígenas.

Nesse sentido, os indígenas garantem legitimidade das práticas e saberes apresentados nos rituais por meio dos sinais diacríticos da cultura que se tornam sinais sacros mediados pela agência das medicinas que oferecem e sobre as quais têm um domínio que os *nawas* não possuem. Se os rituais dos neoxamãs também buscam esses operadores em um aparelhamento estético dos condutores por meio de elementos de culturas diversas, como cocares, penachos, tambores e roupas; é justamente nos indígenas que esse aparelhamento é mais legítimo, porque se aproxima do “original” e retoma, com a condição da indianidade, uma visão essencialista da “floresta”, da “natureza” e da “pureza”.

Se, por um lado, a etnicidade marca a diferença e aciona as garantias de legitimidade e autenticidade indígenas sobre o ritual do *uni*, por outro lado, os Yawanawá parecem estar incorporando esses elementos ansiados pelos *nawas* como uma forma de expandir sua visibilidade nos centros urbanos e traçando metáforas possíveis entre sua cosmologia e o interesse terapêutico da Nova Era. A forma como os Yawanawá concebem a experiência com o *uni* — que tem relação com as outras populações *pano* —, em que o xamã é uma espécie de “diplomata cosmológico” que trafega em outros mundos e estabelece relações de parceria e disputa com entes não humanos, plantas, animais e espíritos, atende aos interesses dos *nawas* participantes dos rituais. Nesse sentido, os fluxos comunicacionais acionados pelos indígenas por meio da etnicidade são estratégicos, porque operam por controle de informações que os *nawas* não detêm na relação e posicionam os indígenas em um lugar de fala no debate cosmopolítico. Os entes, espíritos e outros seres que os indígenas acessam em suas trajetórias xamânicas são requisitados para participarem dos mundos *nawas* e é necessário um diplomata que possa inclui-los, nesse caso os xamãs Yawanawá. Visto de outro modo, as *operações de gerenciamento da etnicidade* garantem aos indígenas, no estado atual da composição social em que se relacionam com os *nawas*, maior liberdade de controle sobre as “categorias” de entendimento negociadas com os *nawas* e, portanto, uma possibilidade de manutenção sobre a autonomia de suas práticas e saberes, evitando uma colonização epistêmica.

A ciência é construída por controvérsias. Tratando diretamente das medicinas da floresta, percebemos consonâncias entre as vozes dos entrevistados e os discursos científicos sobre a ayahuasca, embora nas mídias — especialmente as dominadas por religiões — haja uma insistência na estigmatização. Como afirma Latour (2016, p. 81), “o que habitualmente é conhecido como um enunciado certo não é senão a etapa final de uma controvérsia e, de maneira

alguma, seu início”. Por isso, considero que a própria prática científica ao propor novas associações e participar da realidade — ao invés de ser exterior a ela procurando desvendá-la ou nominá-la — é uma prática que interfere em outras práticas e, por isso, possibilita novas realidades. Aceitar outras formas de viver implica diretamente uma noção ética e política da diversidade de modos de existência.

Considero o argumento da *indigenização da modernidade* de Sahlins (1999a, 1999b) em especial em dois casos mais evidentes: I) O caráter festivo dos indígenas e sua eminente capacidade de fazer parcerias parece ter se aprofundado com a emergência do turismo nas aldeias. Os festivais, festas e retiros funcionam como instrumentos de atração (CARID NAVEIRA, 1999, p. 101) que ampliam a possibilidade de contato e parceria dos Yawanawá em dinâmicas intercomunitárias ou nas relações externas dos indígenas com os *nawas*. A presença de outras lideranças na aldeia em que se faz a festa é sempre celebrada como fortalecimento de laços de confiança. Dessa mesma forma, parece funcionar para formação de alianças com *nawas* “importantes” nas cidades e que podem providenciar os recursos necessários para a organização dos eventos e rituais. A formação de alianças parece ser uma estratégia dos Yawanawá para a “expansão da cultura”. Nesse sentido, a forma como os Yawanawá possibilitam o turismo nas terras indígenas não surpreende o esquema local de exercer certa atratividade intragrupal ou intercomunitária para estabelecer alianças e realizar trocas de interesse mútuo. Os Yawanawá parecem gerenciar bem a dinâmica provocada pela presença dos *nawas* nas aldeias. II) O segundo caso se refere à forma de lidar com recursos entre os Yawanawá, seguindo o argumento de Nahoum (2017), em que as transações que envolvem serviços, bens, dinheiro, afetos, deveres, direitos e parentesco não fogem ao escopo da lógica Yawanawá de trocas. O consumo e o dinheiro só são justificados quando dirigidos à reprodução social, tornando-se objeto de censura quando são utilizados para negligenciar as relações de parentesco e de liderança política. As dívidas geradas pelas relações de liderança e de conhecimento e cura mantêm as relações sociais funcionando dentro de uma lógica própria de manutenção da ordem social dos Yawanawá e evidenciam um senso de utilidade específico que persiste às relações com os *nawas*. Afirmo que, entre os Yawanawá, não basta ter dinheiro; para ser líder, é preciso compartilhá-lo.

Ainda no balanço entre *tradição* e *invenção* que perpassa a formação de um mundo comum entre os Yawanawá e os *nawas*, há um processo inverso à incorporação de músicas pelos

Yawanawá, que é a exportação de músicas para bandas e músicos. A mútua influência que exercem *nawas* e os Yawanawá promove inclusão de aspectos culturais exógenos para os dois lados. Os Yawanawá incorporaram os instrumentos musicais *nawas* como o violão e os tambores africanos. Já os *nawas* incorporam a influência indígena na performance e composição de músicas. O caso da banda “Saravashivaya”, cujos membros são, ao mesmo tempo, parceiros organizadores de festivais para os indígenas e apoiadores do projeto de “divulgação da cultura” dos povos *pano* é um dos mais evidentes. A banda, em seus shows, inclui as músicas dos indígenas no repertório junto às músicas próprias. Há uma série de festivais culturais e espirituais sendo desenvolvidos no Brasil em que bandas como a “Saravashivaya” são reconhecidas pelo contato/apoio aos indígenas. Nesses festivais, geralmente organizados pelos adeptos do movimento da Nova Era, a relação entre *espiritualidade, floresta, pureza* é traçada na interlocução com os saberes indígenas.

Vimos que o público que frequenta as cerimônias dos indígenas nos centros urbanos é principalmente composto por intelectuais, empresários, profissionais liberais e professores universitários nos rituais, bem como pós-graduandos e graduandos. Em geral, os participantes dos rituais e os turistas que chegam à terra indígena têm, pelo menos, graduação. Considero que isso contribui para que haja uma interlocução entre discursos acadêmicos, discursos indigenistas, neoxamânicos e dos próprios indígenas sobre suas práticas.

Concordando com Coutinho (2011), considero que seria simplista atribuir a inserção das cosmologias ameríndias no quadro de referências da Nova Era como mera teatralidade alienada ou cínica; o neoxamanismo se tornou um meio de simbolização intercultural que permite a expressão dos indígenas e possibilita a validação da visão de mundo e projeto político dos Yawanawá, tanto quanto dos Kaxinawá e outras etnias *pano*. O neoxamanismo não pode ser considerado o equivalente do xamanismo ameríndio em nossa sociedade, embora abra um espaço importante para a manifestação dos indígenas e possibilidades para recriação e sobrevivência política e cultural dos povos *pano*.

Vimos também que, na visão dos entrevistados, a comercialização da ayahuasca e a inclusão da bebida em políticas públicas de saúde são complexas. Boa parte dos entrevistados considera que esses processos devem levar em conta os interesses dos indígenas e evitar uma “dessacralização” da medicina retirando-a do seu contexto original de oferecimento em

cerimônias indígenas ou religiosas. A vinculação da ayahuasca com os contextos religiosos garante certa contra-argumentação ao discurso das drogas. Vimos também, que apesar da discriminação sofrida pelos ayahuasqueiros, em geral, o consumo da bebida tem ganhado novos usos como os feitos pelos indígenas nos centros urbanos. A patrimonialização da bebida no Brasil está em processo e, embora haja um interesse em legitimar as práticas ayahuasqueiras, há ainda dificuldades em designar os usos legítimos da bebida. Cabe ainda ressaltar que a regulamentação nacional está voltada para o uso da ayahuasca e não dispõe sobre outras substâncias indígenas como o rapé, a sanaga e o kambô — embora elas não estejam prescritas por lei. Essa indefinição por parte do Estado assusta os adeptos do movimento da Nova Era, em especial os entrevistados desta pesquisa, porque pode se tornar um ponto de atrito na criação de políticas públicas sobre o assunto.

Há uma dinâmica de trocas entre os Yawanawá e os *nawas* que se sobrepõe às relações de mercado por incorporarem sentidos e valores subjetivos aos objetos trocados. É importante considerar que essas trocas, para além de valores pessoais e simbólicos envolvidos nas transações, alimentam também um sistema de formação de parcerias e alianças marcadas por associações entre humanos e não humanos no desenvolvimento de uma sociabilidade específica que se permeia o desenvolvimento de um mundo comum entre os indígenas e os *nawas*.

Também discuti, a partir dos relatos dos entrevistados, a criação de novas práticas espirituais que surgem de bricolagens de referências e sinais estéticos de religiões e práticas espirituais diversas. Afirmo que há uma expansão dessas práticas, ainda que sejam rizomáticas e fragmentadas, na medida em que se caracterizam por uma lógica de experimentação e inclusão de sinais e elementos de outras práticas. Em relação à apropriação dos sinais diacríticos das culturas indígenas, ora resgatam a prática de origem, ora avançam para novas adaptações e interpretações. A legitimação dessas novas práticas espirituais parece se basear, sobretudo, na experiência individual e coletiva dos proponentes — isto é, no “sentir”, algo que parece comum na Nova Era.

O turismo na terra indígena é visto pelos entrevistados como algo que gera impactos para os indígenas, mas que é positivo para o desenvolvimento das aldeias. Os entrevistados não consideram que ir à terra indígena possa ser enquadrado como turismo, o que evidencia uma necessidade de diferenciar a prática do turismo de massa. Para alguns, as dificuldades da viagem

chegam a ser um desafio que deve ser vencido pelo turista para poder desfrutar da experiência com os indígenas na floresta.

A normativa da FUNAI que regulamenta o turismo nas terras indígenas apresenta um paradoxo na concepção da autonomia indígena, uma vez que, ao mesmo tempo em que incentiva tal autonomia e a regulamentação do turismo na terra indígena para melhor controle sobre as atividades pelos indígenas, requer que os indígenas apresentem capacidade para compreender procedimentos legais e burocráticos que, muitas vezes, não compreendem. Isto é, para acessar a autonomia que a FUNAI prevê, os indígenas precisam se associar a terceiros como parceiros e “consultores” que possam auxiliá-los na regulamentação. Ao buscarem os parceiros e terceiros, os indígenas ficam a mercê de empresas e ou interesses alheios aos seus quando não encontram parceiros de longa data para a realização do plano. De certa forma, a atividade depende de um saber-fazer ocidental, burocrático, com o qual os indígenas nem sempre se identificam.

Vimos que há uma associação feita pelos adeptos da Nova Era entre o “espiritualismo” e a defesa dos povos indígenas, já destacada por Oliveira (2012) como “neindigenismo”. Nessa associação a dimensão da “espiritualidade” é um elemento que subsidia a defesa das condições materiais de existência dos povos indígenas, especialmente considerando suas qualidades e inserção nos meios “espiritualistas” e no novo campo xamânico, conforme afirma a autora. As demandas indígenas, sejam elas demandas de serviços nas aldeias ou demandas coletivas como a demarcação de terra e o patrimônio sobre as plantas medicinais são colocadas em discussão nos meios espiritualistas na medida em que os indígenas, cada vez mais, se inserem politicamente nesses meios e interagem com atores da Nova Era, neoxamãs e neoayahuasqueiros. Esses atores acabam por tomar contato com essas demandas e não podem evitar a discussão, especialmente quando os indígenas passam a ocupar um lugar tão importante no quadro de referências que eles embasam suas atividades.

O planejamento logístico das viagens dos *nawas* para as aldeias também é antecipado nas transações com os parceiros. A organização da logística dessas viagens se dá em meio a outros processos, o que evidencia uma dinâmica de composição das ações dos indígenas conforme as demandas que vão sendo apresentadas pelos parceiros durante as viagens. Essa lógica processual de composição das ações assume uma dependência das práticas organizativas dos

indígenas de diversos fatores, em especial dos atores humanos que surgem durante as viagens e sinalizam o desejo de traçar parcerias. A construção do turismo na terra indígena é implicada em uma lógica processual repleta de instabilidades. As interações sociais entre atores humanos e não humanos são determinantes para a continuidade da atividade. E a formação de alianças nos termos dos indígenas, isto é, mediante trocas fundamentalmente associadas a valores éticos e morais, parece ser o elo que mantém a estabilidade da rede para o oferecimento da atividade turística nas aldeias.

A representação dos indígenas como um coletivo que detém saberes xamânicos milenares e associa a indianidade a uma dimensão de “espiritualidade” permite aos indígenas uma entrada no quadro de referências da Nova Era e facilita uma interação em que os sentidos são compartilhados — ainda que haja mal-entendidos para as duas partes.

Por fim, proponho que o turismo nas comunidades indígenas, apesar dos riscos inerentes à atividade, potencializa os encontros entre cosmologias e é um importante instrumento de valorização dos elementos diacríticos da cultura. Além disso, o turismo insurge como ferramenta para conscientização sobre a importância das terras indígenas para os modos de existir dos indígenas, além de promover uma possível sensibilização no contato direto com a “natureza”.

Um breve memorial: fim de um primeiro relato



Figura 65 - Nani e sua família no momento da minha despedida

Fonte - Acervo do autor.

A partida da aldeia foi um momento de demonstração de afetos com os Yawanawá. Eles me deram muitos presentes e me pediram algumas encomendas para quando voltasse. Fizemos algumas trocas de pertences, como é de costume. Na volta à Tarauacá, passei o dia na casa de um casal indígena que são parentes de Nani. Alguns Yawanawá alugam casas individuais em Tarauacá para manter os filhos que estudam na cidade, outros parentes que necessitam de auxílio médico e para receber encomendas.

Minha passagem pela aldeia é composta por vários elementos comuns entre o mundo que vivo em Minas Gerais e o mundo em que vivem os indígenas. Entretanto, há toda uma miríade de fios que nos distanciam entre os nós que nos uniram. Eu também me tornei híbrido com os elementos que recebi dos Yawanawá: as pulseiras, as medicinas, a curipe e, principalmente, as histórias que moveram em mim forças para a geração de um novo ser.

Durante toda a minha estadia na aldeia, eu me recordei muito da minha infância, dos meus avós já falecidos, da vida que eles levavam na roça no interior de Minas Gerais suas histórias e seu sofrimento. O processo da pesquisa é enriquecedor e, muitas vezes, um pouco assustador. A quantidade de energia que é preciso mobilizar para uma relação com o diferente é algo que ainda me choca depois de todos esses anos. Nunca parece simples. Todas as vezes que ia a campo parecia a primeira vez.

Entretanto, o contato com os Yawanawá foi profundamente rico e inquietante. Na medida em que me aproximava dos conflitos e dos dilemas entre eles, eu me aproximava também do medo de ser um *actante* na exploração e no fortalecimento desses conflitos. Por outro lado, me parece que as controvérsias sobre o festival Yawa só me mostraram aquilo que eu precisaria amadurecer na pesquisa.

Fora isso, minhas viagens à terra indígena foram também uma grande aventura, além de todo aprendizado que uma pesquisa como essa engendra para fins acadêmicos a experiência de estar em uma aldeia é algo venerável. Alguns acontecimentos são inesquecíveis, como a pesca coletiva que presenciei junto aos indígenas; ficar perdido com os filhos do Nani na Floresta Amazônica por mais de duas horas; a aplicação do Kambô, pela qual passei durante três dias consecutivos; as cerimônias do *uni* olhando para o céu da Floresta Amazônica; e, por fim, a visita do ex-seringueiro seu Lucas à aldeia, uma pessoa admirável que passou a noite toda contando histórias do tempo da seringa e de trabalho ao lado dos indígenas. Momentos inesquecíveis.

Ainda estou me comunicando com os Yawanawá. Muitas vezes nos falamos pelo telefone ou pela *internet*. Durante todo o processo da volta para casa, tive a oportunidade de conversar com meus pais, minha esposa e alguns amigos sobre a viagem. À medida que ia contando a história, ela retornava a minha mente com mais detalhes e, aos poucos, consegui articular o que seria um texto possível para este trabalho.

O processo de escrita é sempre um processo árduo de idas e voltas, embora eu tenha a expectativa de ter achado um ponto de equilíbrio entre o possível e o requerido. Durante a escrita, eu percebi que há alguns caminhos que ficaram omissos no texto e que eu poderia seguir

para dar continuidade a esta pesquisa no futuro: (i) experienciar o festival Yawa, caso ele aconteça e registrar toda a rede sociotécnica que é mobilizada para a participação no evento como convidado; (ii) se possível, gostaria de passar um tempo com Biraci para captar relatos de um outro ponto de vista; (iii) fazer os processos de iniciação xamânica sugeridos por Nani e registrar todos os elementos possíveis que compõem a formação nos conhecimentos sagrados dos Yawanawá, além de apreender sobre os limites dessa rede para os não indígenas; e, por fim, (iv) acompanhar a movimentação de *actantes* ligados ao festival Yawa, no intuito de captar a dinâmica da rede e dos elementos de mediação na composição do evento durante esse tempo.

Minha trajetória com os Yawanawá fez crescer meu desejo de preservar a floresta e ver expandir a influência dos modos de vida indígenas na nossa sociedade. Espero que a minha tese seja um meio para a reflexão profunda sobre a manutenção desses modos de existência e que as terras indígenas, mais do que nunca, sejam mantidas sob poder daqueles que sempre as protegeram — os indígenas. Como previu uma das minhas entrevistadas da pesquisa, acabei me tornando também um porta-voz dos indígenas e agora almejo as novas tarefas diplomáticas que virão.

REFERÊNCIAS

- AMARAL, L. **Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era**. Petrópolis: Vozes, 2000. 230 p.
- ANDION, C.; SERVA, M.; A etnografia e os Estudos Organizacionais. In: GODOI, C. K., BANDEIRA-DE-MELLO, R.; SILVA, A. D. **Pesquisa Qualitativa em Estudos Organizacionais: paradigmas, estratégias e métodos**. São Paulo: Saraiva, 2006. p. 147–179.
- ANGROSINO, M. **Etnografia e observação participante**. Porto Alegre: Artmed, 2009. 138 p.
- ARTAXO, P. Uma nova era geológica em nosso planeta: o Antropoceno?. **Revista USP**, n. 103, p. 13–24, 22 nov. 2014.
- BACHUR, J. P. Assimetrias da antropologia simétrica de Bruno Latour. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 31, n. 92, e319209, 2016.
- BAGGIO, A. J. **Ecoturismo: alternativa sustentável de valorização do patrimônio natural e cultural da Terra Indígena Mangueirinha**, PR. 2007. 178f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais Aplicadas) – Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2007.
- BARBOSA, P. C. R.; GIGLIO, J. S.; DALGALARRONDO, P. Altered states of consciousness and short-term psychological after-effects induced by the first time ritual use of ayahuasca in an urban context in Brazil. *Journal of Psychoactive Drugs*, v. 37, n. 2, p. 193-201, 2005.
- BARBOSA, P. C. R.; CAZORLA, I. M.; GIGLIO, J. S.; STRASSMAN, R. A six-month prospective evaluation of personality traits, psychiatric symptoms and quality of life in ayahuasca-naïve subjects. *Journal of psychoactive drugs*, v. 41, n. 3, p. 205-212, 2009.
- BERTERO, C. O. **A docência numa universidade em mudança**. Cadernos Ebape, v. 5, edição especial, 2007.
- BOAS, F. **As limitações do método comparativo da antropologia**. Expresso Zahar, 2014.
- BOURDIEU, P. **O Poder Simbólico**. São Paulo: Saraiva, 2006.
- BRITO, G. S.; NEVES, E. S.; OBERLAENDER, G. Human psychopharmacology of hoasca, a plant hallucinogen used in ritual context in Brazil. **The Journal of Nervous & Mental Disease**, v. 184, n. 2, p. 86–94, 1996.
- CAICEDO FERNANDÉZ, A. Neochamanismos y modernidad. *Lecturas sobre la emancipación. Nómadas (Col)*, (26), 114–127, 2007.
- CALLAWAY, J. C. AIRAKSINEN, M. M.; MCKENNA, D. J.; BRITO, G. S.; GROB, C. S. Platelet serotonin uptake sites increased in drinkers of ayahuasca. *Psychopharmacology*, v. 116, n. 3, p. 385-387, 1994.

CALLAWAY, J. C.; RAYMON, L. P.; HEARN, W. L.; MCKENNA, D. J.; GROB, C. S.; BRITO, G. S.; MASH, D. C. Quantitation of N, N-dimethyltryptamine and harmala alkaloids in human plasma after oral dosing with ayahuasca. *Journal of analytical toxicology*, v. 20, n. 6, p. 492-497, 1996.

CALLAWAY, J. C. MCKENNA, D. J.; GROB, C. S.; BRITO, G. S.; RAYMON, L. P.; POLAND, R. E.; ANDRADE, E. N.; ANDRADE, E. O.; MASH, D. Pharmacokinetics of Hoasca alkaloids in healthy humans. *Journal of ethnopharmacology*, v. 65, n. 3, p. 243-256, 1999.

CALDEIRA, T. P. D. R. A Presença do Autor e a Pós-Modernidade em Antropologia. **Novos Estudos CEBRAP**, julho, p. 133–157, 1988.

CAMURÇA, M. O espírito da Nova Era: interpelação ao cristianismo histórico. **Atualidade em debate, caderno**, v. 43, 1996.

CAVALCANTI, M. F. R.; ALCADIPANI, R. Organizações como processos e Teoria Ator-Rede: A contribuição de John Law para os Estudos Organizacionais. **Cadernos EBAPE.BR**, Rio de Janeiro, p. 556—568 , dez. 2013.

CAVEDON, N. R.; **Antropologia para administradores**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003. 182 p.

CAVEDON, N. R. Fotoetnografia: a união da fotografia com a etnografia no descortinamento dos não-ditos organizacionais. **Organizações & Sociedade**, Salvador, v. 12, n. 35, p. 13–27, out./dez. 2005.

CAYÓN, L. **Pienso, luego creo: La teoria makuna del mundo**. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2013.

CEMIN, A. B. **O poder do Santo Daime – ordem, xamanismo e dádiva**. São Paulo: Terceira Margem, 2001.

CHIA, R. From modern to postmodern organizational analysis. **Organization studies**, v. 16, n. 4, p. 579–604, 1995.

COOPER, R. The open field. **Human Relations**, v. 29, n. 11, p. 999–1017, 1976.

COOPER, R; LAW, J. Organization: Distal and proximal views. **Research in the Sociology of Organizations**, v. 13, p. 237–274, 1995.

CORBARI, S. D.; BAHL, M.; SOUZA, S. do R. de. A Semana Cultural Indígena da comunidade de Tekohá Ocoy, São Miguel do Iguaçu, Paraná (Brasil) como meio de divulgação e valorização sociocultural. **Turismo e Sociedade**, v. 9, n. 1, 2016.

CORBARI, S. D.; GOMES, B. M. A.; BAHL, M. Os povos indígenas e o turismo: um enfoque no estado do Paraná (Brasil). **SEMINÁRIO DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO EM TURISMO**, v. 10, 2013, Caxias do Sul, *Anais...* São Paulo: Aleph, 2013.

- COUTINHO, T. **Xamanismo da floresta na cidade: um estudo de caso**. UFRJ, Rio de Janeiro, 2011.
- COUTINHO, T.; LABATE, B. C. “O meu avô deu ayahuasca para o mestre Irineu”: reflexões sobre a entrada dos índios no circuito urbano de consumo de ayahuasca no Brasil. **Revista de Antropologia**, v. 57, n. 2, São Paulo: USP, 2014.
- CRUTZEN, P. J. Geology of Mankind. **Nature**, 415, 23, 2002.
- CUNHA, M. C. da. Populações tradicionais e a Convenção da Diversidade Biológica. **Estudos avançados**, v. 13, n. 36, p. 147–163, 1999.
- CZARNIAWSKA, B. Anthropology and organizational learning. In: Dierkes, M., Berthoin Antal, A., Child, J. and Nonaka, I. (Eds), **Handbook of Organizational Learning and Knowledge**, Oxford University Press, Oxford, p. 118–36, 2001.
- CZARNIAWSKA, B. On time, space, and action nets. **Organization**, v. 11, n. 6, p. 773–791, 2004.
- CZARNIAWSKA, B. Book review: Bruno Latour: reassembling the social: an introduction to actor-network theory. **Organization Studies**, v. 27, n. 10, p. 1553–1557, 2006.
- CZARNIAWSKA, B.; Organizing: how to study it and how to write about it. **Qualitative Research in Organizations and Management: An International Journal**, v. 3, n. 1, p. 4–20, 2008.
- CZARNIAWSKA, B. Organizations as obstacles to organizing. **Organization and organizing: materiality, agency, and discourse**, p. 3–22, 2013.
- DE LIMA, E. C.; LABATE, B. C. A expansão urbana do kampo (*Phyllomedusa bicolor*): notas etnográficas. In: LABATE, Beatriz; GOULART, Sandra; FIORI, Maurício; MACRAE, Edward; CARNEIRO, Henrique (orgs.) **Drogas e Cultura: novas perspectivas**. Salvador: EDUFBA, p. 315–344, 2008.
- DE RIOS, M. D. Drug tourism in the Amazon: Why westerners are desperate to find the vanishing primitive. **Omni**, v. 16, n. 4, p. 6–7, 1994.
- DE ROSE, I. S. de. **Tata endy rekoé – Fogo Sagrado: Encontros entre os Guarani, a Ayahuasca e o Caminho Vermelho**. Florianópolis, Tese, UFSC, 2010.
- DIAS, J. P.; SZTUTMAN, R. ; MARRAS, S. Múltiplos e animados modos de existência. **Revista de Antropologia**, v. 57, n. 1, p. 499–519, 2014.
- DE RIOS, M. D.; GROB, C. S. Editors' Introduction: Ayahuasca Use in Cross-Cultural Perspective. **Journal of Psychoactive Drugs**, v. 37, n. 2, p. 119-121, 2005.
- DOERING-SILVEIRA, E. **Avaliação neuropsicológica de adolescentes que consomem chá de ayahuasca em contexto ritual religioso**. Dissertação (mestrado) - Escola Paulista de Medicina, Unifesp, São Paulo, 2003.

DOERING-SILVEIRA, E.; LOPEZ, E.; GROB, C. S.; DOBKIN DE RIOS, M.; ALONSO, L. K.; TACLA, C.; DA SILVEIRA, D. X. Ayahuasca in adolescence: a preliminary psychiatric assessment. **Journal of psychoactive drugs**, v. 37, n. 2, p. 129-133, 2005.

DOERING-SILVEIRA, E.; GROB, C. S.; DOBKIN DE RIOS, M.; LOPEZ, E.; ALONSO, L. K.; TACLA, C.; & DA SILVEIRA, D. X. Report on psychoactive drug use among adolescents using ayahuasca within a religious context. **Journal of Psychoactive Drugs**, v. 37, n. 2, p. 141-144, 2005b.

DURHAM, E. R. Uma nova visão da antropologia. In DURHAM, Eunice Ribeiro (Org.). **Malinowski: antropologia**. São Paulo: Ática, 1986. p. 7–22

DUSSEL, E. **Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão**. Paulus, 2005.

ELIADE, M. **Ocultismo, bruxaria e correntes culturais: ensaios em religiões comparadas**. Interlivros, 1979.

FÁBREGAS, J. M. et al. Assessment of addiction severity among ritual users of ayahuasca. **Drug and alcohol dependence**, v. 111, n. 3, p. 257-261, 2010.

FARIA, I. F. de. Ecoturismo: etnodesenvolvimento e inclusão social no Amazonas. **Revista de Turismo y Patrimonio Cultural**, p. 63, 2005.

FERNANDES, S. C. Xamanismo e neoxamanismo no circuito do consumo ritual das medicinas da floresta. **Horizontes Antropológicos**, n. 51, p. 289–314, 2018.

FERNÁNDEZ, X. et al. Assessment of the psychotherapeutic effects of ritual ayahuasca use on drug dependency: A pilot study. In: **The therapeutic use of ayahuasca**. Springer, Berlin, Heidelberg, 2014. p. 183-196.

FISCHER, T. M. D. Difusão do conhecimento sobre organizações e gestão no Brasil: seis propostas de ensino para o decênio 2000/2010. **Revista de Administração Contemporânea**, v. 5, n. SPE, p. 123–139, 2001.

FOOTE WHYTE, W. **Sociedade de Esquina**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

FOTIOU, E. **From medicine men to day trippers: shamanic tourism in Iquitos, Perus**. University of Wisconsin-Madison, 2010.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008. 224 p.

GODOI, C. K.; BANDEIRA-DE-MELLO, R.; SILVA, A. D. **Pesquisa qualitativa em Estudos Organizacionais: paradigmas, estratégias e métodos**. São Paulo: Saraiva, 2006.

GOLDMAN, M. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. **Revista de Antropologia**. São Paulo: USP, v. 46, n. 2, p. 445–476, 2003.

GORDON, C. **Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre**. Editora UNESP, 2006.

GROB, C.S.; MCKENNA, D.J.; CALLAWAY, J.C.; BRITO, G.S.; NEVES, E.S.; OBERLENDER, G.; SAIDE, O.L.; LABIGALINI, E.; TACLA, C.; MIRANDA, C.T. Human psychopharmacology of Hoasca, a plant hallucinogen used in ritual context in Brasil. **Journal of Nervous and Mental Disease**, v. 1, n. 84, p. 2, 1996.

GROSGOUEL, R. Del «extractivismo económico» al «extractivismo epistémico» y «extractivismo ontológico»: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. **Tabula Rasa**, n. 24, p. 123–143, 2016.

GRÜNEWALD, R. de A. **Os índios do descobrimento: tradição e turismo**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2001.

GRUNWELL, J. N. ayahuasca Tourism in South America. **MAPS Bulletin** 8(3), p. 59–62, 1998.

GUIMARÃES, R. G. Turismo em terras indígenas já é fato: quem se arrisca. **Revista Dialogando no Turismo**, v. 1, n. 1, p. 5–42, 2006.

HALL, S. The local and the global: globalization and ethnicity. In: **KING, Anthony. Culture, globalization and the world-system**. New York: Macmillan, 1991a. p. 19–39.

HALL, S. Old and new identities, old and new ethnicities. In: **KING, Anthony. Culture, globalization and the world-system**. New York: Macmillan, 1991b. p. 41–68.

HOLANDA, A.; LEMOS, A. Do paradigma ao cosmograma: sete contribuições da Teoria ator-rede para a Pesquisa em Comunicação. **ENCONTRO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO DOS PROGRAMAS DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO**, v. 22, 2013.

JAKOBSEN, M. D. **Shamanism: tradicional and contemporary approaches to the mastery of spirits and healing**. Ed. Berghahn Books, 1999.

JESUS, D. L. **A (re)tradicionalização dos territórios indígenas pelo turismo: um estudo comparativo entre os Kadiwéu (Mato Grosso do Sul-Brasil) e Māori (Ilha Norte-Nova Zelândia)**. 2012. 265f. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2012.

KAPLAN, D.; MANNERS, R. A.; **Teoria da Cultura**. Zahar Ed. 1975 [1972]

KAVENSKÁ, V.; SIMONOVÁ, H. ayahuasca tourism: Participants in shamanic rituals and their personality styles, motivation, benefits and risks. **Journal of psychoactive drugs**, v. 47, n. 5, p. 351–359, 2015.

KEHOE, A. B. **Shamans and religions: an antropological exploration in critical thinking**. Ed. Waveland Press, INC. Long Grove, Illinois. 2000.

KENSINGER, K. M. **How real people ought to live: the Cashinagua of Eastern Peru**. Waveland Press, 1995.

KIRSCH, S. **Reverse Anthropology: Indigenous Analysis of Social and Environmental Relations in New Guinea**. Stanford: Stanford University Press, 2006.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. 729p.

KOZINETS, R. V. **Netnografia: Realizando pesquisa etnográfica online**. Porto Alegre: Penso, 2014. 203p.

KUPER, Adam. **Reinvenção Da Sociedade Primitiva Transformações de Um Mito**, a. Editora Universitária UFPE, 2008.

LABATE, B. C. **A reinvenção do uso da *Ayahuasca* nos centros urbanos**. 2000. 385p. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP, 2000. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/279073>>. Acesso em: 23 out. 2019.

LABATE, B. **A reinvenção do uso da *Ayahuasca* nos centros urbanos**. Ed. Mercado das letras, Fapesp, 2004.

LABATE, B. C.; DE ROSE, I. S; DOS SANTOS, R. G. **Religiões ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico**. Campinas: Mercado das Letras, 2008.

LAC, F. **O Turismo e os Kaingang na Terra Indígena de Iraí**. 2005. Tese de Doutorado. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

LABATE, B. C.; FEENEY, K. ayahuasca and the process of regulation in Brazil and internationally: Implications and challenges. **International Journal of Drug Policy**, v. 23, n. 2, p. 154–161, 2012.

LACERDA, M. A. **Perspectivas de desenvolvimento local entre os Terena, na Aldeia Urbana Marçal de Souza em Campo Grande-MS: a opção pelo etnoturismo**. 2004. 158f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Local) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande 2004.

LAGROU, E. **Uma Etonografia da Cultura Kaxinawá. Entre a Cobra e o Inca**. Florianópolis, Dissertação de Mestrado, UFSC, 1991.

LAGROU, E. **A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)**. PPGSA-UFRJ, 2007.

LANGDON, E.J.M. 1996. Introdução. In Xamanismo no Brasil: **Novas Perspectivas**. Florianópolis, SC., Editora UFSC.

LANTERNARI (1974) APUD

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

- LATOUR, Bruno. **Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede**. Salvador: Edufba, 2012.
- LAW, J. On the methods of long-distance control – vessels, navigation and the portuguese route to India. **Sociological Review Monograph**, p. 234–263, 1986.
- LAW, J. **Organizing Modernity**. Oxford: Blackwell Publishers, 1994.
- LANTERNARI, V. **As religiões dos oprimidos**. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- LOSONCZY, A.; MESTURINI, S. Uncertainty, misunderstanding and agreement communication patterns in ayahuasca ritual interactions. **The expansion and reinvention of Amazonian shamanism**, 2011.
- LUTOSA, Isis Maria Cunha. **Os povos indígenas, o turismo e o território: um olhar sobre os Tremembé e os Jenipapo-Kanindé do Ceará. 2012. 281 p.** 2015. Tese de Doutorado. Tese (Doutorado em Geografia) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2012.
- MACRAE, E. A Elaboração das Políticas Públicas Brasileiras em Relação ao Uso Religioso da ayahuasca. In: LABATE, Beatriz; GOULART, Sandra; FIORI, Maurício; MACRAE, Edward; CARNEIRO, Henrique (orgs.) **Drogas e Cultura: novas perspectivas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- MAGNANI, J G. C. Esotéricos na Cidade - os novos espaços de encontro, vivência e culto. **São Paulo em perspectiva. Revista da fundação Seade**, v. 9, 1995.
- MAGNANI, J. G. C. O neo-esoterismo na cidade. **Revista USP**, n. 31, p. 6–15, 1996.
- MAGNANI, J. G. C. **O Brasil da nova era**. Zahar, 2000a.
- MAGNANI, J. G. C. O xamanismo urbano e a religiosidade contemporânea. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 2, p. 113–140, 2000b.
- MAGNANI, J. G. C. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 11–29, jun. 2002.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. Xamãs na cidade. **Revista Usp**, n. 67, p. 218–227, 2005.
- MAGNANI, J. G. C. Etnografia como prática e experiência. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 15, n. 32, p. 129–156, jul./dez, 2009.
- MALINOWSKI, B. Introdução: o assunto, o método e o objetivo desta investigação. In: **Argonautas do pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos da Nova Guiné Melanésia**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 16–34.
- MALUF, S. W. Criação de si e reinvenção do mundo: Pessoa e cosmologia nas novas culturas espirituais no sul do Brasil. **Antropologia em Primeira Mão**, v. 81, p. 4–34, 2005.
- MARCUS, G. Ethnography in/of the World System: the emergence of multi-sited ethnography. **Annual Review of Anthropology**, 24, p. 95–117, 1995.

MATOS, L. B. de S.; IPIRANGA, A. S. R. The translations and the organizing of scientific practices in R&D biotechnology, **Revista de Administração**, Volume 52, Issue 2, Pages 199–211, April–June 2017.

MAUSS, M. Ensaio Sobre a Dádiva — forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: CosacNaify, p. 183–294, 2003.

MCKENNA, D.J.; CALLAWAY, J.C.; GROB, C.S. The scientific investigation of Ayahuasca: a review of past and current research. **The Heffter Review of Psychedelic Research**, 1: 65-77. 1998.

MOREIRA, P.; MACRAE, E. **Eu venho de longe. Mestre Irineu e seus companheiros**. Edufba – UFBA – Abesup, Salvador, 2011.

MORIN, E. **Ciência com consciência**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

NAHOUM, A. V. **Selling" Cultures": The Traffic of Cultural Representations from the Yawanawá**. 2013. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo São Paulo.

NAVEIRA, M. A. C. Yawanawá: da guerra à festa. **Yawanawá: da guerra à festa**, 1999. (Dissertação de Mestrado)

NEVES, A. C. das. **O processo de patrimonialização da Ayahuasca no Brasil: conquistas, disputas & tensões** (dissertação de mestrado) antropologia UFBA. André Coitinho das Neves. 2017. 217 p.

NEVES, S. C. **A apropriação indígena do turismo: os Pataxó de Coroa Vermelha e a expressão da tradição**. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

NUNES, R. G. A. **O turismo como prática social em território indígena: uma análise comparativa entre a Reserva Indígena de Dourados-MS e a aldeia Puiwa Poho em Feliz Natal-MT**. 2016. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Aquidauana, 2006.

OHNUKI-TIERNEY, E. **Kamikaze, cherry blossoms, and nationalisms: The militarization of aesthetics in Japanese history**. University of Chicago Press, 2010.

OLIVEIRA, A. F. **Yawa-nawa: alianças e pajés nas cidades**. Dissertação de Mestrado, UFSC, Florianópolis 2012.

OLIVEIRA, A. F. Os outros da festa: um sobrevoo por festivais Yawanawá e Huni Kuin. **Horizontes Antropológicos**, v. 24, n. 51, p. 167, 2018.

OLIVEIRA, V. M. de. **Turismo, território e modernidade: um estudo da população indígena Krahô, Estado do Tocantins (Amazônia Legal Brasileira)**. 2006. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

OLIVEIRA, F. B. de; SAUERBRONN, F. F.. Trajetória, desafios e tendências no ensino superior de administração e administração pública no Brasil: uma breve contribuição. **Revista de Administração Pública**, Rio de Janeiro, v. 41, n. spe, p. 149–170, 2007.

PAÇO-CUNHA, E; CARRIERI, A. P. Notas provisórias sobre o desenvolvimento e a superação dos Estudos Organizacionais. In: **Encontro Nacional dos Programas de Pós-Graduação e Pesquisas em Administração**, 2009, São Paulo. Enanpad, 2009.

PÁDUA, K. C. Movimentos identitários, educação e povos indígenas: novos desafios para a antropologia da educação. **Cadernos de Estudos Sociais**, v. 24, n. 2, 2011.

PALHANO-FONTES F.; BARRETO, D.; ONIAS H.; ANDRADE K. C.; NOVAES M. M; PESSOA J. A.; MOTA-ROLIM, S. A.; OSÓRIO F. L.; SANCHES R.; SANTOS R. G.; TÓFOLI, L F.; OLIVEIRA SILVEIRA, G.; YONAMINE, M.; RIBA J.; SANTOS, F. R.; SILVA-JUNIOR A.A.; ALCHIERI J. C.; GALVÃO-COELHO, N. L.; LOBÃO-SOARES, B.; HALLAK J. E. C.; ARCOVERDE, E.; MAIA-DE-OLIVEIRA, J.P.; ARAÚJO, D.B. Rapid antidepressant effects of the psychedelic ayahuasca in treatment-resistant depression: a randomized placebo-controlled trial. **Psychological Medicine** 49, 655–663, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/S0033291718001356>. Acesso em 16 de dezembro de 2019.

PANTOJA, M. C. “Pós-escrito sobre os Kuntanawa”. In Pantoja, Mariana C. **Os Milton: Cem anos de história nos Seringais**. Rio Branco, Edufac, pp. 375–393, 2008.

PÉREZ GIL, L. **Pelos caminhos de Yuve: conhecimento, cura e poder no xamanismo Yawanawá**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 1999.

PÉREZ GALÁN, B.; ASENSIO, R. H. Introducción. In: ASENSIO, R. H.; PÉREZ GALÁN, B. (Eds.). **¿El turismo es cosa de pobre? Patrimonio cultural, pueblos indígenas y nuevas formas de turismo em América Latina**. Tenerife. ACA, p. 15 – 33, 2012.

PROCTOR, R. Tourism Opens New Doors, Creates New Challenges, for Traditional Healers in Peru. **Cultural Survival Quarterly** 24(4):14, 2001.

RAMOS, A R. “Por una antropología ecuménica”. In: S. Merenson, G. Noel y A. Grimson (org). **Antropología ahora**. Debates sobre la alteridad, 97–124. Buenos Aires: Siglo XXI, 2011.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. “Cosmology as Ecological Analysis: A View from the Rain Forest”. **Man**, 2(3):307–318. 1976.

ROJAS ARAVENA, F. (Ed). **América Latina: etnodesarrollo, etnocidio**. Costa Rica: Ediciones FLACSO, 1982.

ROUANET, Sergio Paulo. Ética e antropologia. **Estudos avançados**, v. 4, n. 10, p. 111–150, 1990.

RYAN, Chris; HUYTON, Jeremy. Tourists and aboriginal people. **Annals of Tourism Research**, v. 29, n. 3, p. 631–647, 2002.

- SÁEZ, C. O. A variação mítica como reflexão. **Revista de Antropologia**, São Paulo: USP, v. 45, n. 1, p. 7–36, jan./jun. 2002.
- SÁEZ, O. C. O lugar e o tempo do objeto etnográfico. **Etnográfica: Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia**. v. 15, n. 3, p. 589–602, 2011.
- SÁEZ, O. C. Prefácio in LABATE, B. C.; DE ROSE, I. S.; DOS SANTOS, R. G. **Religiões ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico**. Campinas: Mercado das Letras, 2008.
- SÁEZ, O. C. Teorías, Actores y Redes de la ayahuasca. **Ilha Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 16, n. 1, p. 007–040, dez. 2014.
- SÁEZ, O. C.; ARISI, B. La extraña visita: por una teoría de los rituales amazónicos/The Strange Visitor: Towards a Theory on Amazonian Rituals. **Revista Española de Antropología Americana**, v. 43, n. 1, p. 205, 2013.
- SÁEZ, O. C.; NAVEIRA, M. C.; GIL, L. P. O Saber é Estranho e Amargo-Sociologia e mitologia do conhecimento entre os Yaminawa. **Campos-Revista de Antropologia**, v. 4, 2003.
- SANDERS, E.; Ethnography in NPD Research How "applied ethnography" can improve your NPD research process. **PMDA Visions Magazine**, 2002.
- SAHLINS, M. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte I). **Mana**, v.3, n. 1, p. 41–73, 1997a.
- SAHLINS, M. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (Parte II). **Mana**, v. 3, n. 2, p. 103–150, 1997b.
- SANTOS, L. C. **Sahu-apé e o turismo em terras e comunidades indígenas. 2010**. Tese de Doutorado. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2010.
- SANTOS, R. G. dos; BOUSO, J. C.; HALLAK, J. E. C. ayahuasca: what mental health professionals need to know. **Archives of Clinical Psychiatry (São Paulo)**, v. 44, n. 4, p. 103–109, 2017.
- SCHATZKI, T. R. Organizations as they happen. **Organization Studies**, v. 27, n. 12, p. 1863–1873, 2006.
- SCHULTES, R. E.; RAFFAUF, R. Vine of the Soul: Medicine Men. **Their Plants and Rituals in the Colombian Amazonia (Santa Fe, NM: Synergetic, 2004)**, 1992.
- SEAWARD, M. R. D. Richard Spruce, botânico e desbravador da América do Sul. **Hist. cienc. saude-Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 379–390, Oct. 2000 .
- SEEGER, A.; Da MATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. B. V. **A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras**. Museu Nacional, 1979.

SILVEIRA, D. X. da; GROB, C. S.; DOBKIN de RIOS, M.; LOPEZ, E.; ALONSO, L. K.; TACLA, C.; DOERING-SILVEIRA, E. Ayahuasca in Adolescence: A Preliminary Psychiatric Assessment. **Journal of Psychoactive Drugs**, 37 (2): 129-134. 2005.

SIQUEIRA, P. “Ser afetado”, de Jeanne Favret-Saada. **Cadernos de Campo (São Paulo, 1991)**, v. 13, n. 13, p. 155–161, 2005.

SOARES, L. E. O Santo Daime no contexto da nova consciência religiosa. **O rigor da indisciplina. Ensaios de antropologia interpretativa. Rio de Janeiro: IUPERJ-Relume-Dumará**, 1990.

SOUZA, L. C. S. T. de. **Fonologia, morfologia e sintaxe das expressões nominais em Yawanawá (pano)**. Rio de Janeiro, 2013, 156 p. Dissertação (Mestrado em Letras) - Programa de Pós-Graduação em Linguística, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

SOUZA, I. M. de A. A noção de ontologias múltiplas e suas consequências políticas. **Ilha Revista de Antropologia**, v. 17, n. 2, p. 049–073, 2015.

SOUZA, E. C. L. de; FENILI, R. R. O estudo da cultura organizacional por meio das práticas: uma proposta à luz do legado de Bourdieu. **Cadernos EBAPE.BR**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 4, p. 872–890, Dec. 2016.

STAVENHAGEN, R. Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina. **Revista de la CEPAL**, 62: 61–73, 1997.

STRATHERN, M. **O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia**. Editora da UNICAMP, 2006.

STENGERS, I. Reativar o animismo. Tradução Jamille Pinheiro Dias. **Caderno de Leituras**, 63, 2017.

STENGERS, I. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 69, p. 442–464, abr. 2018.

SZTUTMAN, R. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência-pensando com Isabelle Stengers. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, p. 338–360, 2018.

TAVARES, F. R. G. Alquimias da cura: um estudo sobre a rede terapêutica alternativa no Rio de Janeiro. **Rio de Janeiro: UFRJ**, 1998.

THOMAS, G. et al. Ayahuasca-assisted therapy for addiction: results from a preliminary observational study in Canada. **Curr Drug Abuse Rev**, v. 6, n. 1, p. 30-42, 2013.

TRAGTENBERG, M. **Burocracia e ideologia**. São Paulo: Ática, 1974.

TSOUKAS H.; CHIA, R. On Organizational Becoming: Rethinking Organizational Change. **Organization Science**, v. 13 n. 5, p. 567–582, 2002.

VAN DEN BERGHE, P. L.; KEYES, C. F. Introduction: tourism and re-created ethnicity. **Annals of Tourism Research**, v. 11, p. 343–352, 1984.

VAN MAANEN, J. Ethnography then and now. **QROM**. v. 1, n. 1, pp. 13–21, 2006.

VERDUM, R. Etnodesenvolvimento: nova/velha utopia do indigenismo. **Brasília: CEPAC/UnB**, 2006.

VIEGAS, S. de M. Trilhas: Território e identidade entre os índios do sul da Bahia/Brasil. **Ramalho e Ribeiro (orgs.)**, p. 185–211, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. N-1 Edições, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, v. 2, n. 2, p. 115–144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Manchester Papers. **Social Anthropology**, [S.l.], v. 7, p. 1–20, 2003.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. **Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v. 2, n. 1, p. 1, 2004.

VINNYA, A. L.; OCHOA, M. L. P.; TEIXEIRA, G. de A. **Costumes e tradições do povo Yawanawá**. Comissão Pró-Índio do Acre/Organização dos Professores Indígenas do Acre. Rio Branco, 2006.

WAGNER, Roy. Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné?. **Cadernos de campo**, v. 19, n. 19, p. 237–257, 2010.

WEBER, I. **Um copo de cultura: os Huni Kuin (Kaxinawá) do rio Humaitá e a escola**. Rio Branco: Edufac, 2006. 255p.

WEICK, K.E. **The Social Psychology of Organizing**, Addison-Wesley, Reading, MA, 1979.

WEICK, K.E. Improvisation as a mindset for organizational analysis. **Organization Science**, v.9, n. 5., p. 543–555, 1998.

Documentos

BRASIL. Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004. Promulga a Convenção no 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 20 abr. 2004. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm. Acesso em: 21 fev. 2019.

BRASIL. Decreto nº 7.747, de 5 de junho de 2012. Institui a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas – PNGATI, e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 06 jun. 2012a. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/decreto/d7747.htm. Acesso em: 21 fev. 2019.

BRASIL. Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 21 dez. 1973. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6001.htm. Acesso em: 21 fev. 2019.

BRASIL. Lei nº 12.593, de 18 de janeiro de 2012. Institui o Plano Plurianual da União para o período de 2012 a 2015. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 19 jan. 2012b. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6001.htm. Acesso em: 21 fev. 2019.

CONAD – **Resolução n. 01 de 2010**. Brasília: Diário Oficial da União. Poder Executivo, 26 de janeiro de 2010.

Matérias de jornais e revistas

BRESSANE, R. “Xamãs Urbanos”. Revista Alfa. 20 de outubro de 2010. Disponível em: <http://revistaalfa.abril.com.br/entretenimento/drogas/xamas-urbanos>.

BRANDÃO, I. **Sangue Yanomami repatriado dos EUA é enterrado em aldeia indígena**. 2015. Disponível em: <http://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2015/04/sangue-yanomami-repatriado-dos-eua-e-enterrado-em-aldeia-indigena.html>. Acesso em: 29 de abril de 2017.

BRASIL, J. (2015). No AC, usuários de droga tomam chá de ayahuasca e dizem se livrar do vício. (16/09/2015) G1 (globo.com). Disponível em: <http://g1.globo.com/ac/acre/noticia/2015/09/no-ac-usuarios-de-droga-tomam-cha-de-ayahuasca-para-se-livrar-do-vicio.html>. Acesso em 15 de dezembro de 2019.

LATORRE, J.; BALDUINO, L. Índios Yawanawás, no Acre, recebem turistas para vivência espiritual na Amazônia. **Viagem e Turismo**, maio. 2014. Disponível em: <http://viagemeturismo.abril.com.br/materias/indios-Yawanawá-no-acre-recebem-turistas-para-vivencia-espiritual-na-amazonia/>. Acesso em: 30 de abril de 2017.

LOPES, M. (2016). Centro de reabilitação no Acre usa ayahuasca para tratar dependentes químicos. (03/11/2016) Vice. Disponível em: https://www.vice.com/pt_br/article/pgzekb/centro-de-reabilitacao-no-acre-usa-a-ayahuasca-para-tratar-dependentes-quimicos. Acesso em 15 de dezembro de 2019.

RESENDE, P. Assassino do cartunista Glauco, Cadu é morto em presídio de Goiás. (04/04/2016). G1 (globo.com). Disponível em: <http://g1.globo.com/goias/noticia/2016/04/assassino-do-cartunista-glauco-cadu-morre-em-presidio-de-goias.html>. Acesso em: 15 de dezembro de 2019.

Outras referências de websites

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Povos indígenas no Brasil - Yawanawá**. 2016. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/Yawanawá>. Acesso em: 28 de julho de 2017.

O FESTIVAL YAWA. **XV Festival Yawa – 2016**. 2016. Disponível em: <http://www.festivalyawa.org/p/ofestivalyawa.html>. Acesso em: 30 de abril de 2017.

MONITORAMENTO DE ÁREAS PROTEGIDAS. **Instituto socioambiental**. 2017. <https://www.socioambiental.org/pt-br/o-isa/programas/monitoramento-de-areas-protegidas>. Acesso em: 28 de julho de 2017.

NERY, V. Celebração à natureza do Festival Yawanawá atrai visitantes do mundo inteiro à Aldeia Nova Esperança. **Juruá Online**, out. 2016. Disponível em: <http://www.juruaoonline.net/destaque-acre/Yawanawá-atrai-visitantes-do-mundo-inteiro-aldeia-nova-esperanca/>. Acesso em 30 de abril de 2017.

PASSO-A-PASSO INSCRIÇÕES. **XV Festival Yawa – 2016**. 2016. Disponível em: <http://www.festivalyawa.org/p/inscricao.html>. Acesso em: 30 de abril de 2017.

QUEM SOMOS. **XV Festival Yawa – 2016**. 2016. Disponível em: <http://www.festivalyawa.org/p/quemsomos.html>. Acesso em: 30 de abril de 2017.

TERRAS INDÍGENAS NO BRASIL. **Terra Indígena Rio Gregório**. 2017. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/en/terras-indigenas/3846>. Acesso em: 28 de julho de 2017.

ANEXOS

ANEXO I - INSTRUÇÃO NORMATIVA Nº 3, DE 11 DE JUNHO DE 2015

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO
DOU de 12/06/2015 (nº 110, Seção 1, pág. 41)

Estabelece normas e diretrizes relativas às atividades de visitação para fins turísticos em terras indígenas.

O PRESIDENTE INTERINO DA FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI, no uso das atribuições que lhe são conferidas pelo artigo 25, inciso IX, do Anexo I, do Decreto nº 7.778/2012,

Considerando o disposto nos artigos 231 e 232 da Constituição, a garantia do usufruto exclusivo e permanente pelos povos indígenas sobre suas terras e o comprometimento do Estado brasileiro em valorizar as culturas, as tradições, as formas de organização e os meios de vida sustentáveis dos povos indígenas;

Considerando o artigo 1º, inciso VII, da Lei nº 5.371/1967, que estabelece como finalidade da FUNAI exercer o poder de polícia nas terras indígenas e nas matérias atinentes à proteção do índio;

Considerando o disposto no Decreto nº 5.051/2004, que incorpora a Convenção 169 da OIT ao ordenamento jurídico nacional e prevê o reconhecimento da autonomia, do direito de consulta e de participação dos povos indígenas na definição das ações e planejamentos referentes às terras indígenas;

Considerando o disposto no Decreto nº 7.747/2012, que institui a Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas, a qual prevê no Eixo V, "g", apoio a iniciativas indígenas sustentáveis de etnoturismo e de ecoturismo, respeitadas a decisão da comunidade e a diversidade dos povos indígenas, promovendo-se, quando couber, estudos prévios, diagnósticos de impactos socioambientais e a capacitação das comunidades indígenas para a gestão dessas atividades;

Considerando que a Lei nº 12.593/2012, ao instituir o Plano Plurianual para o período de 2012 a 2015, estabeleceu como meta do objetivo 0945 a regulamentação do ecoturismo e etnoturismo em terras indígenas;

Considerando as iniciativas de turismo já existentes em terras indígenas, o interesse de algumas comunidades indígenas em desenvolver essas atividades, bem como os riscos e situações de

vulnerabilidade enfrentadas pelos indígenas em razão de visitação para fins turísticos em suas terras; resolve:

CAPÍTULO I

DISPOSIÇÕES PRELIMINARES

Art. 1º - Ficam estabelecidas as normas para a visitação com fins turísticos em terras indígenas, de base comunitária e sustentável, nos segmentos de Etnoturismo e de Ecoturismo.

Art. 2º - São objetivos da visitação com fins turísticos em terras indígenas a valorização e a promoção da sociodiversidade e da biodiversidade, por meio da interação com os povos indígenas, suas culturas materiais, imateriais e o meio ambiente, visando à geração de renda, respeitando-se a privacidade e a intimidade dos indivíduos, das famílias e dos povos indígenas, nos termos por eles estabelecidos.

Art. 3º - Compreendem-se por terras indígenas, para fins desta Instrução Normativa, as terras de ocupação tradicional estabelecidas pelo art. 231 da Constituição, delimitadas pela FUNAI nos termos do art. 2º, § 7º, do Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996, as áreas objeto de portaria de restrição de uso, bem como as áreas reservadas, previstas no art. 26 da Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973.

Art. 4º - São diretrizes gerais a serem observadas nos processos de autorização de atividades de visitação para fins turísticos em terras indígenas:

- I - o respeito e o fortalecimento da identidade, usos, costumes e tradições, bem como da autonomia e das formas de organização próprias dos povos indígenas;
- II - a proposição de atividades em bases sociais, ambientais e economicamente sustentáveis;
- III - a promoção do diálogo e da cooperação entre os povos indígenas e a FUNAI para o controle de visitantes em terras indígenas, visando fortalecer as ações de desenvolvimento sustentável, bem como as ações de proteção territorial e ambiental das terras indígenas;
- IV - a observância do direito de consulta prévia, livre e informada às comunidades indígenas e do direito ao usufruto exclusivo sobre suas terras e riquezas naturais;
- V - o controle e a fiscalização do ingresso em terras indígenas pela Funai.

Do Plano de Visitação

Art. 5º - As atividades de visitação para fins turísticos em terras indígenas serão propostas mediante Plano de Visitação, apresentado por indígenas, suas comunidades ou suas organizações, denominados para fins desta Instrução Normativa como proponentes, contendo:

- I - objetivos e justificativas da proposta de visitação;
- II - público alvo, frequência de visitas previstas, quantidade máxima de visitantes por visita e previsão de tempo de dura o por visitas;
- III - distribui o das competências na comunidade levando em conta aspectos sociais, geracionais e de gênero;
- IV - parceiros envolvidos, responsabilidades e atribui es;
- V - descri o das atividades propostas aos visitantes;
- VI - delimita o do roteiro objeto das atividades de visita o, constando mapa ou croqui;
- VII - condi es de transporte, hospedagem, alimenta o e atividades correlatas   visita o oferecidas pelo proponente aos visitantes, assim como quaisquer riscos ou eventualidades inerentes a essas condi es;
- VIII - plano de negócios simplificado, contendo custos previstos para opera o, manuten o e monitoramento da visita o e atividades correlatas, assim como previsão de receita, lucro e investimento, visando   continuidade da atividade;
- IX - estratégia de atendimento de primeiros socorros;
- X - manual de conduta e boas práticas, para visitantes e para a comunidade;
- XI - estratégia para impedir a entrada de bebidas e drogas nas comunidades indígenas e outros ilícitos;
- XII - estratégia de gestão de resíduos sólidos;
- XIII - estratégia de monitoramento da atividade de visita o;
- XIV - estratégia de capacita o dos proponentes.

  1  - O Plano de Visita o não deverá incluir os procedimentos de regulariza o de equipamentos públicos, como pistas de pouso, vicinais ou outras, no âmbito da realiza o das atividades previstas.

  2  - Os proponentes poderão convidar parceiros públicos ou privados de seu interesse para elabora o e execu o dos Planos de Visita o, respeitada a autonomia e os direitos dos povos indígenas, considerando, ainda, o usufruto exclusivo sobre as terras que tradicionalmente ocupam e os recursos naturais nelas existentes.

  3  - Os Planos de Visita o deverão ser elaborados sempre sob a coordena o e reponsabilidade do proponente e contemplar a participa o e o protagonismo das comunidades indígenas na elabora o, execu o, percep o dos frutos, monitoramento, avalia o e revisão do plano.

Das Competências

Art. 6º - Compete ao proponente:

I - propor Plano de Visitação à Funai;

II - emitir e efetuar o controle de entrega da autorização individual de ingresso (Anexo I), após aprovação do Plano de Visitação pela Funai;

III - exigir assinatura do termo de responsabilidade individual dos visitantes (Anexo II) e do termo de responsabilidade dos parceiros (Anexo III);

IV - encaminhar cópia da autorização individual de ingresso emitida, do termo de responsabilidade individual do visitante e do termo de responsabilidade dos parceiros à Coordenação Regional da FUNAI competente, no prazo de 5 (cinco) dias;

V - esclarecer aos visitantes sobre as regras de conduta na terra indígena e fornecer o roteiro de atividades;

VI - monitorar as atividades de visitação para fins turísticos em terras indígenas e informar à FUNAI e autoridades competentes sobre a ocorrência de ilícitos, inclusive ambientais, ou quaisquer incidentes provocados pela presença de visitantes;

VII - adotar as medidas cabíveis e acionar os parceiros ou órgãos competentes, quando necessário, para mitigação de impactos ambientais e sociais advindos da atividade de visitação;

VIII - cuidar pelo cumprimento do Plano de Visitação, conforme autorizado pela Funai;

IX - zelar pela proteção dos recursos genéticos de uso tradicional e os conhecimentos a eles associados;

X - apresentar relatórios anuais das atividades de visitação à Funai.

Art. 7º - Compete aos parceiros públicos ou privados da proponente:

I - promover treinamentos, capacitações e formações para os indígenas e visitantes, de forma a qualificar a participação de todos os envolvidos nas atividades de visitação para fins turísticos em terras indígenas;

II - respeitar e fazer respeitar as regras de conduta e formas de organização dos povos indígenas, conforme suas decisões, usos, costumes e tradições;

III - respeitar e fazer respeitar o usufruto exclusivo indígena sobre suas terras e as riquezas naturais ali existentes;

IV - garantir o protagonismo indígena na proposição, execução e percepção dos frutos dos Planos de Visitação;

V - informar aos visitantes sobre as condições diferenciadas das atividades a serem desenvolvidas, de modo a respeitar e promover os direitos dos povos indígenas;

VI - informar a ocorrência de ilícitos em terras indígenas à FUNAI e às autoridades competentes, sobretudo os decorrentes das atividades de visitação;

VII - alertar os visitantes para a legislação referente à proteção dos recursos genéticos de uso tradicional e os conhecimentos a eles associados;

VIII - responsabilizar-se pelo cumprimento do Plano de Visitação, conforme autorizado pela Funai;

IX - informar aos visitantes sobre o uso indevido de máquina fotográfica, celular ou qualquer outro meio de captura de som e imagem, sem prévia autorização dos indígenas;

X - apresentar relatórios anuais das atividades de visitação à Funai.

Art. 8º - Compete às Coordenações Regionais da Funai:

I - orientar as comunidades indígenas sobre os procedimentos normativos de visitação em terras indígenas sob sua área de atuação;

II - receber os Planos de Visitação;

III - encaminhar o Plano de Visitação à Coordenação-Geral de Promoção ao Etnodesenvolvimento - CGETNO, por meio de processo administrativo instruído com análise preliminar sobre o preenchimento dos requisitos mínimos da proposta e de mérito, no prazo máximo de 30 (trinta) dias após o recebimento;

IV - devolver ao proponente o Plano de Visitação que não cumpra os requisitos mínimos exigidos, com as devidas justificativas e recomendações, no prazo máximo de 30 (trinta) dias, informando à CGETNO o ocorrido;

V - informar à proponente todas as etapas da análise do Plano de Visitação, bem como às comunidades indígenas interessadas e ao Comitê Regional da Funai;

VI - exigir dos visitantes, a qualquer tempo, a apresentação da autorização individual de ingresso para visitação em terras indígenas;

VII - acompanhar e fiscalizar as atividades de visitação em terras indígenas;

VIII - receber, analisar e encaminhar à CGETNO os relatórios anuais dos Planos de Visitação e as cópias das autorizações individuais de ingresso emitidas pelo proponente;

IX - receber, a qualquer tempo, considerações dos povos indígenas sobre as atividades de visitação em terras indígenas;

X - informar imediatamente à CGETNO e à Coordenação-Geral de Monitoramento Territorial - CGMT condutas irregulares dos visitantes ou parceiros envolvidos, bem como aos órgãos policiais competentes, se for o caso;

XI - realizar consulta e registrar as decisões das comunidades indígenas envolvidas e afetadas pelo Plano de Visitação, comunicando à CGETNO o andamento do processo.

Art. 9º - Compete à CGETNO:

I - difundir informações que orientem e esclareçam aos povos indígenas e aos entes públicos e privados sobre as normas e diretrizes para realização de atividades de visitação para fins turísticos em terras indígenas;

II - apoiar, em parceria intersetorial e interinstitucional, atividades de capacitação e qualificação das comunidades indígenas para proposição e monitoramento das atividades de visitação;

III - monitorar as atividades de visitação, em colaboração com as Coordenações Regionais e os povos ou comunidades indígenas envolvidos;

IV - analisar tecnicamente os Planos de Visitação encaminhados pelas Coordenações Regionais, no prazo máximo de 30 (trinta) dias a partir do recebimento na CGETNO;

V - solicitar informações técnicas complementares das Coordenações Gerais da FUNAI no âmbito de suas competências;

VI - encaminhar, por meio das Coordenações Regionais, solicitações de ajustes e complementações dos Planos de Visitação pelas entidades proponentes;

VII - consolidar as manifestações das unidades da FUNAI e subsidiar a decisão da Presidência sobre os Planos de Visitação em todos os aspectos, mediante manifestação técnica;

VIII - encaminhar às Coordenações Regionais, para que deem ciência à proponente, as justificativas técnicas que fundamentam a manifestação da FUNAI sobre os Planos de Visitação;

IX - informar imediatamente à CGMT condutas irregulares dos visitantes ou parceiros envolvidos, bem como aos órgãos policiais competentes, se for o caso.

Art. 10 - Compete ao Presidente da FUNAI a aprovação dos Planos de Visitação.

Da Análise e Autorização da Proposta de Plano de Visitação

Art. 11 - São requisitos mínimos para análise da proposta de Plano de Visitação:

I - atendimento às exigências do art. 5º desta Instrução Normativa;

II - apresentação de termo de anuência das comunidades indígenas que contemple as formas de sua organização e tomada de decisão para realização da atividade, bem como relatório do procedimento de diálogo;

III - assinatura de Termo de Responsabilidade para Parceiros, conforme Anexo III desta Instrução Normativa;

IV - apresentação de relatório de possíveis impactos, positivos e negativos, assim como medidas mitigatórias, contendo:

- a) breve descrição do modelo de gestão do negócio;
- b) descrição do modelo de repartição de benefícios adotado;
- c) capacidades desenvolvidas e benefícios comunitários esperados;
- d) impacto do cronograma das atividades no calendário de atividades comunitárias indígenas;
- e) apresentação de levantamento ambiental simplificado que contenha estimativa de uso dos recursos naturais, plano de conservação,
- f) de manutenção, de monitoramento de impactos e informação sobre possível sobreposição com unidade de conservação.

Art. 12 - Na hipótese de sobreposição de terras indígenas com unidades de conservação, o Plano de Visitação deverá ser analisado em parceria com o órgão ambiental competente, levando-se em consideração os instrumentos conjuntos de gestão compartilhada e o Plano de Manejo da Unidade de Conservação, quando houver.

Art. 13 - No caso de Planos de Visitação em terras indígenas com presença de povos isolados ou de recente contato, a CGETNO solicitará, obrigatoriamente, informação técnica da Coordenação-Geral de Índios Isolados e de Recente Contato - CGIIRC, instruída com manifestação preliminar da Frente de Proteção Etnoambiental competente.

§ 1º - Não serão aprovados Planos de Visitação em áreas com portaria de restrição de uso em razão da presença de índios isolados.

§ 2º - A manifestação da CGIIRC será vinculante em relação à CGETNO, orientando a decisão da Presidência da Funai.

Art. 14 - A proposta de Plano de Visitação, caso preencha todos os requisitos de admissibilidade, será encaminhada pela CGETNO à Presidência da Funai, com análise de mérito conclusiva, para decisão no prazo de 30 (trinta) dias.

Art. 15 - A aprovação de Plano de Visitação não dispensa os procedimentos de licenciamento ambiental para implantação e funcionamento de obras de infraestrutura ou outras autorizações de uso de recursos naturais com diversos fins, no âmbito da realização das atividades previstas, quando aplicáveis.

Art. 16 - A validade da autorização concedida a Plano de Visitação será de até 03 (três) anos, prorrogável por igual período.

§ 1º - A FUNAI poderá realizar, juntamente com os órgãos de proteção ambiental, visitas de avaliação das atividades desenvolvidas durante a vigência do Plano de Visitação.

§ 2º - O proponente poderá solicitar alterações pontuais no Plano de Visitação aprovado, cabendo à CGETNO, após análise técnica, autorizar as modificações propostas ou determinar o reinício do processo de autorização.

§ 3º - Ao final da vigência do Plano de Visitação, deverá ser apresentado relatório final à Funai, com as informações consolidadas de todo o período autorizado.

Art. 17 - O procedimento para renovação da autorização do Plano de Visitação adotará os seguintes critérios:

I - caso sejam mantidas as condições originais, deverá ser encaminhado novo termo de anuência das comunidades, relatório de consulta constando expressamente tratar-se de renovação de Plano de Visitação previamente aprovado e o relatório final;

II - caso sejam modificadas as condições originais, deverá ser elaborado novo Plano de Visitação, o qual deverá seguir o mesmo trâmite e requisitos estabelecidos nesta Instrução Normativa para análise de propostas.

Art. 18 - As comunidades indígenas potencialmente afetadas com a realização das atividades de visitação para fins turísticos poderão, a qualquer tempo, apresentar manifestação acerca do Plano de Visitação que será apreciada pela Coordenação Regional e posteriormente pela CGETNO, para subsidiar a decisão da Presidência da Funai.

Das Obrigações e Vedações

Art. 19 - É vedado aos visitantes de terras indígenas e aos parceiros, sejam entidades públicas ou privadas, quando da elaboração ou da execução dos Planos de Visitação:

I - permanecer ou transitar nas terras indígenas para atividades que não aquelas referentes à preparação, execução, monitoramento ou avaliação do Plano de Visitação;

II - remover qualquer material da terra indígena, salvo os resíduos sólidos introduzidos pelas atividades de visitação;

III - praticar caça, pesca ou extrativismo, incluindo a coleta de frutos, que viole o usufruto exclusivo dos povos indígenas, ou outras atividades proibidas por lei;

IV - divulgar imagens sem prévia autorização dos indígenas, ainda que para fins não comerciais, respeitando-se o disposto na legislação em vigor;

V - registrar e divulgar técnicas e conhecimentos tradicionais indígenas sem a prévia autorização da comunidade, respeitando-se o disposto na legislação em vigor;

VI - permitir a entrada, portar ou ingerir bebidas alcoólicas ou substâncias ilícitas em terras indígenas, ressalvadas as de uso tradicional, feitas pelos índios, quando consumidas em contexto apropriado àquela realidade cultural;

VII - permitir a entrada ou portar armas de fogo na terra indígena;

VIII - exercer atividades de pesquisa, proselitismo religioso, comércio e jornalismo ou qualquer atividade que não esteja prevista no Plano de Visitação.

Art. 20 - Os visitantes e parceiros deverão portar os seguintes documentos quando do ingresso em terras indígenas:

I - documento de identidade oficial com foto;

II - autorização individual de ingresso.

§ 1º - Os visitantes e parceiros estrangeiros deverão portar também a documentação comprobatória de regularidade de permanência em território brasileiro, conforme legislação em vigor.

§ 2º - A FUNAI poderá exigir a apresentação de atestado médico que comprove não ser o ingressante em terra indígena portador de moléstia infecto-contagiosa e de carteira de vacinação, em decisão motivada.

Art. 21 - É vedado o ingresso em terra indígena de portador de moléstia infecto-contagiosa.

Art. 22 - Não será concedida autorização de ingresso para fins turísticos em terra indígena a quem tenha sido penalizado com revogação ou cassação de autorização de ingresso de qualquer modalidade nos últimos 5 (cinco) anos.

Das Hipóteses de Suspensão ou Revogação das Autorizações

Art. 23 - A autorização de Plano de Visitação poderá ser suspensa cautelarmente ou revogada a qualquer tempo pela Funai, sem prejuízo da instauração posterior de devido processo legal para apurar irregularidades, nas seguintes hipóteses:

I - violação de direitos dos povos indígenas;

II - iminência de conflito fundiário ou social na terra indígena;

III - prejuízo na prestação de serviços públicos;

IV - situação que importe em risco à vida, à saúde ou à segurança dos visitantes, da comunidade indígena ou de seus parceiros;

V - existência de procedimento administrativo ou judicial de extrusão de não índios da terra indígena;

VI - confirmação da presença de índios isolados na área afetada pelo Plano de Visitação;

VII - ocorrência de ilícitos ambientais relacionados à atividade de visitação;

VIII - descumprimento de qualquer obrigação prevista no Plano de Visitação aprovado ou na presente Instrução Normativa.

Parágrafo único - A autorização de Plano de Visitação poderá ser revogada a qualquer tempo por solicitação do proponente ou mediante requerimento das comunidades indígenas que firmaram o termo de anuência constante do art. 11, II, desta Instrução Normativa.

Art. 24 - Na hipótese de prática, por parte dos parceiros ou visitantes, de quaisquer das condutas vedadas pelo artigo 19 desta Instrução Normativa, será revogada a autorização individual de ingresso em terra indígena.

Das Disposições Finais

Art. 25 - Das decisões a que se referem os artigos 14 e 23 desta Instrução Normativa, caberá recurso sem efeito suspensivo à Presidência da Funai, no prazo de 10 (dez) dias, contados da ciência inequívoca do ato.

Parágrafo único - Caso não seja reconsiderada a decisão, o recurso será encaminhado, no prazo de 10 (dez) dias, à Diretoria Colegiada da FUNAI para julgamento na próxima reunião ordinária.

Art. 26 - As informações referentes ao controle de ingresso em terra indígena deverão ser armazenadas pela FUNAI em sistema de consulta.

Art. 27 - A autorização de ingresso para visitação não substitui autorizações específicas para desenvolvimento de atividades de pesquisa, religiosas, de comércio, jornalismo ou qualquer outra que sejam reguladas por meio de normativas próprias da Funai.

Art. 28 - Em terras indígenas com presença de índios isolados ou de recente contato, medidas adicionais de proteção poderão ser tomadas, mediante recomendações da CGIIRC e das Frentes de Proteção Etnoambiental.

Art. 29 - Os Planos de Visitação que tenham por objeto as atividades de pesca esportiva requererão estudos complementares, a partir de Termo de Referência específico emitido pela Funai.

Parágrafo único - A FUNAI poderá solicitar apoio técnico de outras instituições públicas ou privadas para analisar a viabilidade de atividades de pesca esportiva em terras indígenas.

Art. 30 - As atividades de visitação em terras indígenas não poderão obstar a execução de qualquer política pública.

Art. 31 - A FUNAI atuará na função de fiscalização e controle das atividades de visitação, não se responsabilizando pela prestação de quaisquer serviços referentes aos Planos de Visitação aprovados.

Art. 32 - As disposições constantes da presente Instrução Normativa não excluem a incidência das normas previstas na Lei 11.771, de 17 de setembro de 2008, e na legislação ambiental e trabalhista, quando aplicáveis, observadas as peculiaridades atinentes aos povos indígenas.

Art. 33 - As atividades de visitação que já estejam em execução na data de publicação desta Instrução Normativa terão o prazo de 2 (dois) anos para se adequarem às regras estabelecidas, submetendo-se à FUNAI o Plano de Visitação, conforme art. 11 desta Instrução Normativa.

Art. 34 - Esta Instrução Normativa entra em vigor na data de sua publicação.

FLÁVIO CHIARELLI VICENTE DE AZEVEDO

ANEXO II - MODELO DE AUTORIZAÇÃO INDIVIDUAL DE INGRESSO⁷³

(Proponente) _____, pertencente à comunidade indígena _____, da Terra Indígena _____, Município de _____, Estado de _____, na qual será desenvolvida a atividade de Visitação _____, informo que o(a) Sr(a) _____, RG nº _____, CPF nº _____, endereço _____, está autorizado(a) a participar das atividades contidas no Plano de Visitação aprovado pela Funai, no período de _____ a _____.

(Local e data) (Assinatura)

⁷³ Modelo disponibilizado pela FUNAI.

ANEXO III - MODELO DE TERMO DE RESPONSABILIDADE INDIVIDUAL⁷⁴

Eu, _____, RG _____, CPF _____, endereço _____, visitante da Terra Indígena _____, aldeia _____, destinada à posse permanente do povo _____, assumo o compromisso de:

1. Respeitar os usos, costumes, crenças e tradições indígenas e observar as demais disposições da Constituição de 1988 (arts. 231 e 232), da Lei nº 6.001/73 (Estatuto do Índio) e da Convenção 169 da OIT — Organização Internacional do Trabalho (incorporada ao sistema jurídico brasileiro por meio do Decreto nº 5.051/2004).
2. Cumprir as normativas estabelecidas pela Lei nº 9.610/98 (Lei dos Direitos Autorais), pela Portaria nº 177/06/FUNAI (que dispõe sobre os direitos autorais e direito de imagem indígena) e pela Instrução Normativa da FUNAI que estabelece normas e diretrizes relativas às atividades de visitação em terras indígenas.
3. Portar, durante todo o período de permanência em terra indígena, documento de identidade oficial com foto e a autorização individual de ingresso.
4. Não permanecer ou transitar na terra indígena sem acompanhamento de representantes do proponente ou percorrer trajetos diferentes daqueles pré-estabelecidos no Plano de Visitação.
5. Não remover qualquer material da terra indígena, salvo o lixo produzido por ocasião da visitação.
6. Não praticar caça, pesca e extrativismo, incluindo a coleta de frutos, que violem o usufruto exclusivo dos povos indígenas, ou outras atividades proibidas por lei.
7. Não divulgar registros de imagens ou sonoros sem prévia autorização dos indígenas, ainda que para fins não comerciais, respeitando-se o disposto na legislação vigente.
8. Não registrar ou divulgar rituais sagrados, técnicas e conhecimentos tradicionais indígenas sem a prévia autorização da comunidade, respeitando-se o disposto na legislação vigente.
9. Não portar ou ingerir bebidas alcoólicas ou substâncias ilícitas, ressalvadas as de uso tradicional, feitas pelos índios, quando consumidas em contexto apropriado àquela realidade cultural.
10. Não portar armas de fogo.

⁷⁴ Modelo disponibilizado pela FUNAI.

11. Não exercer atividades de pesquisa, proselitismo religioso, comércio, jornalismo ou qualquer atividade que não esteja prevista no roteiro de visitação.

DECLARO ESTAR CIENTE DE QUE:

1. Estou exposto a diversos riscos inerentes ao ingresso em um ambiente no qual existem elementos externos possivelmente danosos à integridade física, tais como insetos e animais selvagens, além da possibilidade de contrair doenças tropicais e complicações gastrointestinais devido à ingestão de água não tratada e alimentos diferentes da dieta urbana.

2. A visitação poderá ser suspensa cautelarmente a qualquer tempo, sem prejuízo da instauração posterior do devido processo legal, nas seguintes hipóteses:

I - violação de direitos indígenas;

II - iminência de conflito fundiário ou social na terra indígena;

III - prejuízo na prestação de serviços públicos;

IV - situação que importe em risco à vida, à saúde e à segurança dos visitantes, da comunidade indígena e de seus parceiros;

V - procedimento administrativo ou judicial de expulsão de não índios da terra indígena;

VI - confirmação da presença de índios isolados na área afetada pelo Plano de Visitação;

VII - ocorrência de ilícitos ambientais relacionados à atividade turística;

VIII - descumprimento de qualquer uma das cláusulas previstas no Plano de Visitação.

3. A visitação poderá ser revogada a qualquer tempo mediante solicitação da comunidade indígena anuente ou do proponente.

4. A autorização individual de entrada em terra indígena, sem prejuízo das demais penalidades previstas em lei, será revogada na hipótese de prática de quaisquer condutas vedadas neste Termo de Responsabilidade e nas normativas da Funai.

5. Na hipótese de sobreposição de terra indígena com unidades de conservação, deverão ser observadas, adicionalmente, as regras próprias inerentes aos planos de manejo e de visitação respectivos.

6. Esta autorização de ingresso para finalidades turísticas em terras indígenas não substitui autorizações específicas para desenvolvimento de atividades de pesquisa, religiosas, de comércio, de jornalismo ou de qualquer outra que seja regulada por meio de normativas próprias.

7. A critério da Funai, poderá ser exigido atestado médico, que comprove não ser o ingressante portador de doenças infecto-contagiosas, ou carteira de vacinação.

8. A FUNAI atua na função de fiscalização das atividades de visitação, não se responsabilizando pela prestação de quaisquer serviços referentes ao Plano de Visitação aprovado.

(Local e data) (Assinatura)

ANEXO IV - MODELO DE TERMO DE RESPONSABILIDADE PARA PARCEIROS⁷⁵

Eu, _____, CPF/CNPJ nº _____, declaro estar firmando parceria com a proponente _____, representante da aldeia _____, Terra Indígena _____, assumindo o COMPROMISSO de:

1. Respeitar os usos, costumes, crenças e tradições indígenas e observar as demais disposições da Constituição de 1988 (arts. 231 e 232), da Lei nº 6.001/73 (Estatuto do Índio) e da Convenção 169 da OIT — Organização Internacional do Trabalho (incorporada ao sistema jurídico brasileiro por meio do Decreto nº 5.051/2004).
2. Observar e cumprir as normativas estabelecidas na Lei nº 9.610/98 (Lei dos Direitos Autorais), da Portaria nº 177/06/FUNAI (que dispõe sobre os direitos autorais e direito de imagem indígena) e da Instrução Normativa da FUNAI que estabelece normas e diretrizes relativas às atividades de visitação em terras indígenas.
3. Exigir o porte de documento de identidade oficial com foto e da autorização individual de ingresso de todos meus funcionários ou servidores, durante todo o período de execução do Plano de Visitação.
4. Promover treinamentos, capacitações e formações para os indígenas e visitantes, de forma a qualificar a participação de todos os envolvidos nas atividades de visitação.
5. Respeitar e fazer respeitar as regras de conduta e formas de organização dos povos indígenas e o usufruto exclusivo sobre suas terras e as riquezas naturais ali existentes.
6. Garantir o protagonismo indígena na proposição, execução e percepção dos frutos do Plano de Visitação.
7. Informar aos visitantes sobre as condições diferenciadas das atividades a serem desenvolvidas, de modo a promover e respeitar os direitos dos povos indígenas.
8. Informar à FUNAI e às autoridades competentes sobre a ocorrência de ilícitos na terra indígena.
9. Zelar pela proteção dos recursos genéticos e os conhecimentos tradicionais a ele associados.
10. Cuidar pelo cumprimento do Plano de Visitação, conforme autorizado pela Funai.

⁷⁵ Modelo disponibilizado pela FUNAI

DECLARO ESTAR CIENTE DE QUE:

1. Não é permitida a permanência ou o trânsito nas terras indígenas para atividades que não aquelas referentes à preparação, execução, monitoramento ou avaliação do Plano de Visitação.
2. Não é permitida a remoção de qualquer material de terras indígenas, salvo o lixo produzido.
3. É vedado praticar caça, pesca ou extrativismo, incluindo coleta de frutos, em que violem o usufruto exclusivo dos povos indígenas, ou outras atividades proibidas por lei.
4. Não é permitida a divulgação de imagens sem prévia autorização dos indígenas, ainda que para fins não comerciais, respeitando-se o disposto na legislação em vigor.
5. Não é permitido o registro e divulgação de técnicas e conhecimentos tradicionais indígenas sem a prévia autorização da comunidade, respeitando-se o disposto na legislação em vigor.
6. Não é permitida a entrada, o porte ou ingestão bebidas alcoólicas ou substâncias ilícitas em terras indígenas, ressalvadas as de uso tradicional, feitas pelos índios, quando consumidas em contexto apropriado àquela realidade cultural.
7. Não é permitido o porte de armas de fogo na terra indígena.
8. Não é permitido exercer atividades de pesquisa, proselitismo religioso, comércio, jornalismo ou qualquer atividade que não esteja prevista no Plano de Visitação.
9. A visitação poderá ser suspensa cautelarmente a qualquer tempo, sem prejuízo da instauração posterior do devido processo legal, nas seguintes hipóteses:
 - I - violação de direitos indígenas;
 - II - iminência de conflito fundiário ou social na terra indígena;
 - III - prejuízo na prestação de serviços públicos;
 - IV - situação que importe em risco à vida, à saúde e à segurança dos visitantes e da comunidade indígena e seus parceiros;
 - V - procedimento administrativo ou judicial de extrusão de não índios de terra indígena;
 - VI - confirmação da presença de índios isolados na área afetada pelo Plano de Visitação;
 - VII - ocorrência de ilícitos ambientais relacionados à atividade turística;
 - VIII - descumprimento de qualquer uma das cláusulas previstas no Plano de Visitação.
10. A visitação poderá ser revogada a qualquer tempo mediante solicitação da comunidade indígena.
11. Caso seja comprovada a responsabilidade do proponente ou de seus parceiros no não cumprimento de qualquer das obrigações previstas no Plano de Visitação, ou na violação de direitos dos povos indígenas, na prática de ilícitos ambientais ou a ocorrência das hipóteses

listadas neste Termo de Responsabilidade e nas demais normativas da Funai, será revogada a autorização concedida ao Plano de Visitação.

12. A critério da Funai, poderá ser exigido atestado médico, que comprove não ser o ingressante portador de doenças infecto-contagiosas, ou carteira de vacinação.

13. Em terras indígenas com presença de índios isolados ou de recente contato, medidas adicionais de proteção poderão ser tomadas mediante recomendações da CGIIRC e das Frentes de Proteção Etnoambiental.

14. Na hipótese de sobreposição de terra indígena com unidades de conservação, deverão ser observadas, adicionalmente, as regras próprias inerentes aos planos de manejo e de visitação respectivos.

15. As atividades de visitação em terra indígena não poderão obstar a execução de qualquer política pública.

16. Os visitantes que pretendem desenvolver atividade de pesquisa, proselitismo religioso, comércio, jornalismo ou outra atividade que não esteja prevista no Plano de Visitação deverão requerer autorização de ingresso específica, regulada por meio de normativa própria da Funai.

17. A FUNAI atua na função de fiscalização das atividades de visitação, não se responsabilizando pela prestação de quaisquer serviços referentes ao Plano de Visitação aprovado.

18. As disposições constantes do presente Termo de Responsabilidade e das instruções normativas da FUNAI não excluem a incidência das normas previstas na Lei nº 11.771, de 17 de setembro de 2008, e na legislação ambiental e trabalhista, quando aplicáveis, observadas as peculiaridades atinentes aos povos indígenas.

(Local e data) (Assinatura)

APÊNDICES

APÊNDICE A - ROTEIRO PARA A ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA - VERSÃO TURISTAS E PARTICIPANTES DOS RITUAIS

Identificação. Nome. Profissão. Idade. Local de Residência. Autorização para Registro.

PARTE I – AYUASCA - UNI

1. Como você conheceu a bebida?
2. Já participou de outros rituais com a bebida ayahuasca, também conhecida como Uni?
3. É a primeira vez que toma a bebida com os Yawanawás?
4. Como você classificaria sua experiência com a bebida durante o ritual? Forte? Suave? Descreva como se sentiu durante as etapas de ingestão da bebida. Você teve Mirações? Pressão? Força? Fez limpeza? Etc.
5. Qual a impressão de tomar Uni com os Yawanawás? É diferente de tomar em outros lugares? Por quê?
6. O que te levou a tomar Uni (especificamente) com os Yawanawás?
7. Você já estudou as propriedades da ayahuasca, sua constituição, elementos etc? Qual nível de informação você considera que tem sobre essa bebida?
8. De modo geral, você sentiu alguma dimensão da sua vida mudar ao experienciar a bebida? Como você descreve a influência desse ritual na sua vida?
9. Você tomaria Uni em outros lugares, sozinho ou em uma situação não ritual? Por quê?

PARTE II - RAPÉ

1. E o rapé? É a primeira vez que você experienciou?
 - 1.A. SE NÃO, onde você conheceu o rapé?
 - 1.B. Qual a impressão de tomar Rapé com os Yawanawás? É diferente de tomar em outros lugares? Por quê?
2. Como você classificaria sua experiência com o rapé durante o ritual? Forte? Suave? Descreva como se sentiu durante as etapas de passagens do rapé. Fez limpeza? Você teve Mirações com o rapé? Etc.
3. Você já estudou as propriedades do rapé, sua constituição, elementos etc? Qual nível de informação você considera que tem sobre o rapé?
4. Você acha que a quantidade de informações disponíveis sobre o rapé é suficiente? Você acha que essas informações deveriam ser melhor divulgadas e/ou estudadas por órgãos da saúde pública?
5. Você consegue descrever as diferenças entre a força do rapé e a força do Uni durante o ritual?
6. Qual a sua relação com o rapé após o ritual? Continua usando? Compra dos Yawanawás? Compra de outros agentes? Revende?
7. O que você considera ser um “bom rapé” para consumo? Qual valor geralmente se paga por um “bom rapé”?
8. Você consegue reconhecer as diferenças de composição dos elementos no rapé que você utiliza? Geralmente quais elementos constituem os rapés que você já experimentou?
9. Com quem geralmente você consegue “bons rapés”? Onde se acham rapés “ruins”?
10. Você acha que essas medicinas (rapé, ayahuasca) devam permanecer apenas com os indígenas? Ou você acha que elas devem ser comercializadas também em outros espaços (tabacarias, lojas)? Por quê?

11. Você acha que há diferenças em utilizar essas medicinas (rapé, ayahuasca) na cidade e nas aldeias (floresta)? Por quê?

12. Você acha que o feitiço e a comercialização dessas medicinas podem ser feitos também por não indígenas? Por quê?

13. Você compraria um rapé feito por não indígenas? Por quê?

PARTE III - RITUAL

1. CASO SEJA A PRIMEIRA VEZ: Como você classificaria sua experiência geral com o Ritual Yawanawá (incluindo as músicas, cantos – saiti, o sepa – incenso, os tambores, o momento da dança e as medicinas sagradas)?

2.A. CASO NÃO SEJA A PRIMEIRA VEZ: Como você classificaria sua experiência geral com o Ritual Yawanawá (incluindo as músicas, cantos – saiti, o sepa – incenso, os tambores, o momento da dança e as medicinas sagradas).

2.B. CASO NÃO SEJA A PRIMEIRA VEZ: Quais as principais diferenças entre os rituais que você frequentou e o ritual Yawanawá? Como você descreve a Força junto aos Yawanawá da forma como é conduzido o ritual?

3. Você acredita que o ritual Yawanawá é sagrado? Como você descreveria esse sagrado?

4. Em quais momentos da sua vida você procura esses rituais? É uma atividade comum pra você estar em rituais como esse? Ou algo específico para tratar de algum assunto?

5. Você fala desses rituais para outras pessoas? Como você descreve as medicinas Yawanawás para as outras pessoas? Como é a reação das pessoas quando você comenta sobre o assunto? Você se sente confortável para falar sobre isso com qualquer pessoa?

6. Você concorda que o ritual Yawanawá é uma experiência espiritual? E cultural?

7. Como você percebe/definiria a CULTURA YAWANAWÁ a partir da sua experiência com eles no ritual?
8. Quais os aspectos da CULTURA YAWANAWÁ que te chamaram mais atenção?
9. Como é pra você a sensação de estar em contato com algo tão diferente do nosso cotidiano? Com outra etnia? Com pessoas de outra cultura? Etc.
10. Você adquiriu ou adquiri em geral artesanatos e outros bens comercializados pelos Yawanawás após o ritual? Quais?

PARTE IV – ORGANIZAÇÃO DO RITUAL

1. Como você foi informado sobre o ritual? O que você achou da forma como foi divulgado o evento? (mostrar folder)
2. Como você decide se vai a um ritual como esse ou não?
3. O que você achou do valor do ritual? Você acha que esse investimento vale a pena?
4. Você convidou outras pessoas do seu meio familiar ou amigos para o ritual? Por quê?
5. Qual a sua expectativa em relação à organização do ritual em geral (tempo, recurso, conforto, segurança etc)?
6. O que você achou do nível de interação com outros participantes durante o ritual? Você conhece outras pessoas nesses rituais (antes, durante, depois)?
7. Qual relação você tem com os organizadores do evento? São próximos seus? Conhecidos? Como você classificaria a atuação deles antes, durante e depois do evento?

8. Como você classificaria a organização do evento? Considere também em relação a disposição de assentos, conforto, segurança, lugar do encontro, informação sobre o evento, apoio durante o evento etc.

PARTE V – YAWANAWÁ – FESTIVAL – ALDEIAS

1. Como você conheceu os Yawanawás?

2. Você já visitou sites, blogs, recebeu convites de rituais yawanawás?

3. Você conhece o Festival Yawanawá que acontece no Acre todos os anos?

4.A. SE SIM, você já foi ao Festival Yawanawá? Iria? SE SIM, como foi a experiência? Quais diferenças você considera que existem entre os rituais na cidade e o Festival Yawanawá na aldeia?

4.B. SE JÁ FOI A ALDEIA/FESTIVAL – Usou algum serviço de turismo? Alguma agência de turismo? Hotel?

4.C. Como foi feito a logística da viagem? Pagamento? Transporte? Contato da Coop Yawa? Etc.

5. Você já esteve em alguma aldeia dos Yawanawá? SE SIM, como foi a sua experiência com a aldeia? (comidas, hospedagem, sanitários, relações, amizades, parcerias de trabalho etc)

6. Você tem vontade de conhecer uma aldeia indígena? SE SIM, por quê? Você considera esse tipo de passeio como um PASSEIO TURÍSTICO? Qual a diferença de um passeio turístico tradicional pra você?

7. Você já visitou outras aldeias? No Acre? Qual a sua disposição para ir a uma aldeia no Acre?

8. Que tipo de experiência você esperaria ter em um passeio como esse? Quanto você estaria disposto a investir em uma experiência como essa?

9.A. Você mantém contato com o povo Yawanawá? Com quem geralmente você faz contato?

Por quais meios vocês se comunicam?

9.B. SE SIM, contato de trabalho (parcerias), contatos para fornecimento de rapé ou ayahuasca ou pessoal (amizade)?

10. Se você tivesse que definir o povo Yawanawá em algumas palavras, como você o faria?

Você teria alguma indicação de pessoas que pudessem contribuir com esta pesquisa?

(Participantes dos rituais, do festival Yawanawá; organizadores dos eventos, pessoas que já visitaram as aldeias ou conhecem os Yawanawás etc)

APÊNDICE B - ROTEIRO PARA A ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA - VERSÃO PARCEIROS E ORGANIZADORES DE CERIMÔNIAS

Identificação. Nome. Profissão. Idade. Local de Residência. Autorização para Registro.

PARTE II - MEDICINAS

1. Sobre as medicinas, é a primeira vez que você experienciou?

1.A. SE NÃO, onde você as conheceu?

1.B. Qual a impressão de tomar rapé e a ayahuasca com os Yawanawás? É diferente de tomar em outros lugares? Por quê?

2. Como você classificaria sua experiência com essas medicinas durante no último ritual que você participou? Forte? Suave? Descreva como se sentiu durante as etapas de passagens do rapé. Fez limpeza? Você teve Mirações com o rapé? Etc.

3. Você já estudou as propriedades do rapé e da ayahuasca, sua constituição, elementos etc? Qual nível de informação você considera que tem sobre o rapé?

4. Você acha que a quantidade de informações disponíveis sobre o rapé e sobre a ayahuasca é suficiente? Você acha que essas informações deveriam ser melhor divulgadas e/ou estudadas por órgãos da saúde pública?

5. Você consegue descrever as diferenças entre a força do rapé e a força do Uni durante o ritual?

6. Qual a sua relação com o rapé após o ritual? Continua usando? Compra dos Yawanawás? Compra de outros agentes? Revende?

7. O que você considera ser um “bom rapé” para consumo? Qual valor geralmente se paga por um “bom rapé”?

8. Você consegue reconhecer as diferenças de composição dos elementos no rapé que você utiliza? Geralmente quais elementos constituem os rapés que você já experimentou?
9. Com quem geralmente você consegue “bons rapés”? Onde se acham rapés “ruins”?
10. Você acha que essas medicinas (rapé, ayahuasca) devam permanecer apenas com os indígenas? Ou você acha que elas devem ser comercializadas também em outros espaços (tabacarias, lojas)? Por quê?
11. Você acha que há diferenças em utilizar essas medicinas (rapé, ayahuasca) na cidade e nas aldeias (floresta)? Por quê?
12. Você acha que o feito e a comercialização dessas medicinas podem ser feitos também por não indígenas? Por quê?

PARTE III - RITUAL

1. De quantos rituais você já participou com os Yawanawás?

CASO SEJA A PRIMEIRA VEZ: Como você classificaria sua experiência geral com o Ritual Yawanawá (incluindo as músicas, cantos – saiti, o sepa – incenso, os tambores, o momento da dança e as medicinas sagradas).

2.A. CASO NÃO SEJA A PRIMEIRA VEZ: Como você classificaria sua experiência geral com o Ritual Yawanawá (incluindo as músicas, cantos – saiti, o sepa – incenso, os tambores, o momento da dança e as medicinas sagradas).

2.B. CASO NÃO SEJA A PRIMEIRA VEZ: Quais as principais diferenças entre os rituais que você frequentou e o ritual yawanawá? Como você descreve a FORÇA junto aos Yawanawá da forma como é conduzido o ritual?

3. Você acredita que o ritual Yawanawá é sagrado? Como você descreveria esse sagrado?

4. Em quais momentos da sua vida você procura esses rituais? É uma atividade comum pra você estar em rituais como esse? Ou algo específico para tratar de algum assunto?
5. Você fala desses rituais para outras pessoas? Como você descreve as medicinas Yawanawás para as outras pessoas? Como é a reação das pessoas quando você comenta sobre o assunto? Você se sente confortável para falar sobre isso com qualquer pessoa?
6. Você concorda que o ritual Yawanawá é uma experiência espiritual? E cultural?
7. Como você percebe/definiria a CULTURA YAWANAWÁ a partir da sua experiência com eles no ritual?
8. Quais os aspectos da CULTURA YAWANAWÁ que te chamaram mais atenção?
9. Como é pra você a sensação de estar em contato com algo tão diferente do nosso cotidiano? Com outra etnia? Com pessoas de outra cultura? Etc.
10. Você adquiriu ou adquiri em geral artesanatos e outros bens comercializados pelos Yawanawás após o ritual? Quais?

PARTE IV – ORGANIZAÇÃO DO RITUAL

1. Como surgiu e se desenvolveu a ideia de organizar eventos junto aos Yawanawás?
2. Você já organizou evento para outras etnias? Como foi a experiência? E como ela se diferencia dos eventos organizados com os Yawanawás?
3. OUTRAS ETNIAS. Os Rituais geralmente são parecidos? Quais as principais semelhanças e diferenças você destacaria?
4. Quais recursos você mobiliza para organizar esses eventos (pessoas, dinheiro, carros, telefones, ...)

5. Como funcionam as parcerias que vocês desenvolvem nas cidades em que passa a COMITIVA? Que tipos de parceiros procuram vocês? Quais são as trocas estabelecidas? (produtos específicos, recebidos etc)
6. Como vocês se comunicam com esses parceiros de forma geral? Elas chegam a pedir coisas específicas para a condução do ritual (inserção do tabaco, de danças, algo do tipo)? Por quais canais vocês mais interagem com esses parceiros?
7. Como foi a evolução do número de pessoas que seguem e conhecem os Yawanawás durante as viagens? Em qual momento vocês perceberam o impacto que a difusão do conteúdo de vocês tem sobre os participantes do ritual?
8. Como foi a organização (ideia, local, pessoas que participaram, divulgação) do último evento/ritual que vocês organizaram?
9. Como foi a sua participação nesse último evento?
10. Você considera satisfatória a quantidade de informações disponíveis sobre o povo Yawanawá nas redes sociais e nos meios de divulgação?
11. Como vocês definem o valor do ritual?
12. Você convidou outras pessoas do seu meio familiar, ou amigos para o ritual? Por quê?
13. Qual a sua expectativa em relação à organização do ritual em geral (tempo, recurso, conforto, segurança etc)?
14. O que você achou do nível de interação com outros participantes durante o ritual? Você conhece outras pessoas nesses rituais (antes, durante, depois)?
15. Qual relação você tem com os outros organizadores do evento? São próximos seus? Conhecidos? Como você classificaria a atuação deles antes, durante e depois do evento?

16. Como você classificaria a organização do evento? Comente considerando em relação a disposição de assentos, conforto, segurança, lugar do encontro, informação sobre o evento, apoio durante o evento etc.

PARTE V – YAWANAWÁ – FESTIVAL – ALDEIAS

1. Como você conheceu os Yawanawás?
2. Você já visitou sites, blogs, recebeu convites de rituais yawanawás?
3. Você conhece o Festival Yawanawá que acontece no Acre todos os anos?
- 4.A. SE SIM, você já foi ao Festival Yawanawá? Iria? SE SIM, como foi a experiência? Quais diferenças você considera que existem entre os rituais na cidade e o Festival Yawanawá na aldeia?
- 4.B. SE JÁ FOI A ALDEIA/FESTIVAL – Usou algum serviço de turismo? Alguma agência de turismo? Hotel?
- 4.C. Como foi feito a logística da viagem? Pagamento? Transporte? Contato da Coop Yawa? Etc
5. Você já esteve em alguma aldeia dos Yawanawá? SE SIM, como foi a sua experiência com a aldeia? (comidas, hospedagem, sanitários, relações, amizades, parcerias de trabalho etc)
6. Você tem vontade de conhecer uma aldeia indígena? SE SIM, por quê? Você considera esse tipo de passeio como um PASSEIO TURÍSTICO? Qual a diferença de um passeio turístico tradicional pra você?
7. Você já visitou outras aldeias? No Acre? Qual a sua disposição para ir a uma aldeia no Acre?
8. Que tipo de experiência você esperaria ter em um passeio como esse? Quanto você estaria disposto a investir em uma experiência como essa?

9.A. Você mantém contato com o povo Yawanawá? Com quem geralmente você faz contato?

Por quais meios vocês se comunicam?

9.B. SE SIM, contato de trabalho (parcerias), contatos para fornecimento de rapé ou ayahuasca ou pessoal (amizade)?

10. Se você tivesse que definir o povo Yawanawá em algumas palavras, como você o faria?

Você teria alguma indicação de pessoas que pudessem contribuir com esta pesquisa?

(Participantes dos rituais, do festival Yawanawá; organizadores dos eventos, pessoas que já visitaram as aldeias ou conhecem os Yawanawás etc)