



Recebido em: 06/06/2016

Aceito em: 25/08/2016

Os yawanawa e as cidades: sobre um modo de ser na aldeia e de estar na cidade

The yawanawa and the cities: about a way of being in the village and of staying in the cities

Renan Reis

<http://lattes.cnpq.br/1413728606820972>

Mestre em Sociologia e Antropologia (PPGSA)

Pesquisador Associado ao Núcleo de Arte, Imagem e Pesquisa Etnológica (PPGSA/UFRJ)

Resumo: Nesta comunicação, pretendemos falar sobre as estratégias yawanawa de construção de alianças nas cidades. Inicialmente, iremos contextualizar os yawa a partir de sua presença na conferência Eco-92, no Rio de Janeiro, e os 20 anos seguintes. Após esta etapa, falaremos sobre como se introduzem em uma rede neo-ayahuasqueira e como traduzem sua filosofia e rituais para serem realizados em meio urbano. Aparentemente, são formas de rituais voltadas para as relações de reciprocidade onde noções polissêmicas são operadas a fim de fazerem dialogar distintos regimes ontológicos que não, necessariamente, contradizem os significados yawa, mas operam como traduções que não validam a explicação neo-ayahuasqueira, mas sim a yawa.

Palavras chave: Yawanawa; Cidades; Corpo; Transformação; Pajelança

Abstract: In this paper, we intend to talk about the yawanawa strategies of building alliances in cities. Initially, we will contextualize the yawa from its presence in the Eco-92 conference in Rio de Janeiro, and the next 20 years. After this step, we'll talk about how they introduce themselves in a "neo-ayahuasca" network and how they translate their philosophy and rituals to be performed in urban areas. Apparently, they are forms of rituals destined to reciprocal relationships where polysemic notions are operated in order to make dialogue distinct ontological regimes that not, necessarily, contradict the yawa meanings, but operate as translations that do not validate the "neo-ayahuasca" explanation, but the yawa.

Keywords: Yawanawa; Cities; Body; Transformation; Shamanism

Os *yawanawa* e as cidades: sobre um modo de ser na aldeia e de estar na cidade

Os *yawanawa* são indígenas do tronco linguístico Pano e habitam as margens do Rio Gregório (Alto Juruá) no Acre. Entre os anos de 2012 e 2015, realizamos uma pesquisa na aldeia Mutum sobre os meios desenvolvidos pelos *yawanawa* para criarem corpos e imagens que correspondessem a “cultura *yawanawa*” e que se relacionassem com a alteridade em seu processo de reinvenção e transformação cultural. Buscamos mostrar nesta pesquisa que as características de produção de um saber, objeto ou aliança correspondente ao que consideram como “tradicional” exigem determinadas formas de relação com a alteridade (Lagrou, 1998). O período histórico que tem início com o primeiro contato estabelecido com a sociedade ocidental, protagonizado por Antônio Luiz *Yawanawa* e os seringueiros, é explicado por alguns *yawanawa* como correspondendo a dois períodos. Um no qual o regime ontológico (Viveiros de Castro, 2015:25) *yawanawa* era suprimida pela evangelização cristã e pela negação dos *yawanawa* à sua identidade indígena, e um outro marcado pela afirmação da identidade *yawanawa* e contínuos projetos onde se busca gerar uma continuidade crescente da retomada do saber que consideram tradicional e em risco de desaparecer. Neste artigo, primeiramente buscamos trazer ao leitor uma contextualização histórica dos *yawanawa*, tendo como ponto de partida as alianças criadas e os seus efeitos nas práticas da pajelança.

A importância de tratar desta particularidade é que a pajelança preconiza um modo de ser e estar no mundo onde as relações de consubstancialidade (Lagrou, 2002:56) estabelecem um vínculo específico entre diferentes corporeidades e ambientes, caracterizando uma filosofia¹ *yawanawa*. Estes dois períodos históricos relatados pelos *yawanawa* podem ser observados etnograficamente, percebendo que a diminuição das práticas da pajelança também reflete na autodeterminação *yawanawa*. Após esta contextualização, dedicaremos nossa explanação à um período que se dá após a demarcação da Terra Indígena Rio Gregório e que tem como marco histórico a ida de uma comitiva, liderada por Nixiwaka *Yawanawa*, à Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente, que ocorreu na cidade do Rio de Janeiro em 1992.

O momento foi importante pois nele estabeleceram os primeiros contatos com a multinacional de cosméticos Aveda. A referida empresa, alinhada ao debate

¹ Aqui adotamos a perspectiva de Eduardo Viveiros de Castro, que propõe uma abordagem de descolonização da antropologia (Viveiros de Castro, 2015: 31), onde a cosmologia de um povo é tratada como uma filosofia propriamente dita, mas de outro regime ontológico.

internacional da época que fundamentava a ideia de sustentabilidade, possui um programa de responsabilidade socioambiental que tem como política o beneficiamento de produtos extraídos por populações ditas tradicionais para a elaboração de seus produtos. A empresa diz buscar investir no que é considerado, um “fortalecimento”² da cultura *yawanawa*, pois reconhecem a “tradição” um fator importante para a sustentabilidade da ecologia mundial. No caso, o investimento é literalmente financeiro e seria destinado a projetos que iriam de encontro a tal fortalecimento. O quase imediato da empreitada fez com que os *yawanawa* realizassem em 2001 o primeiro Festival Yawanawa na aldeia Nova Esperança. O que alguns *yawanawa* afirmam, é que naquele encontro queriam celebrar os “novos tempos” e, para marcar o evento, reafirmam um compromisso na continuidade de saberes e costumes antes suplantados por práticas e entendimentos de origem ocidental. Neste festival, organizado como um outro formato dos *mariri*³ praticados desde o tempo dos antigos⁴, participaram *yawanawa* de todas as aldeias do Rio Gregório que, supostamente, seria a única localização habitada por este povo. De acordo com alguns informantes, como os irmãos e irmãs Julia, Mariasinha, Matsini, Hushahu e Tashka, naquela festa foi a primeira vez de muitos *yawanawa* a despirem-se de suas vestimentas de origem ocidental e a se pintarem com urucum e jenipapo, além de usarem adornos não usados, ao menos por todas as pessoas, a décadas.

Dentre os costumes cerceados pela prática colonizadora dos missionários, os rituais onde se consome o *uni* (*ayahuasca* em *yawanawa*) foram por muito tempo deixando de ser uma prática comum frente ao avanço da colonização cristã. Além do consumo da bebida, o uso da língua nativa, os tipos de alimentos consumidos, os rituais e a organização social e de parentesco foram todos, ou suprimidos, ou alterados estruturalmente. A proibição não formal destes costumes realizada pelos missionários protestantes era passada aos *yawanawa* através de sanções e penalidades desumanas e que feriam não somente uma identidade cultural, mas também os corpos desta cultura. A expulsão dos missionários da Novas Tribos Brasil se deu após a descoberta da existência da FUNAI e de uma estrutura legislativa, executiva e de justiça que supostamente lhes garantiria direitos de viverem seus modos próprios de ser e estar no mundo. A descoberta da ocultação destes assuntos fez com que os *yawanawa* expulsassem os missionários de

² Termo usado pela Aveda quanto por parte de muitos *yawanawa*.

³ Sobre os *mariri yawanawa*, ver Naveira (1999).

⁴ Os antigos, para os *yawanawa*, são todas as pessoas de seu povo que viveram antes do primeiro contato com a sociedade ocidental.

imediatos, mas por esforços do líder Raimundo e Nixiwaka Yawanawa o fato ocorreu de forma pacífica.

Mesmo ao visitante mais distante e menos íntimo, os *yawanawa* falam de si como um povo voltado para a construção de alianças positivas, opondo-se a construção de guerras desnecessárias e que objetivem a imposição de um valor e/ou modo de ser. A título de grande exemplo, a história do primeiro contato relatada pelos *yawanawa* afirma que Antônio Luiz Yawanawa (avô de Nixiwaka) buscou o patrão do seringal Cashinaua, junto a um amigo que já conhecia os *nawa*⁵, na intenção de adquirir saber sobre aquele tipo de pessoa e com eles criar alguma espécie de relação.

Conta-se que um antigo pajé falava sobre o surgimento de um povo de longe que iria criar relações positivas com os *yawanawa*. Matsini contara que estes “bons humanos brancos” não foram os patrões ou os missionários, mas sim aqueles com os quais as relações com os *yawanawa* buscam e/ou buscaram estimular o modo de ser reconhecido como tradicional pelos *yawanawa*. Este povo, de acordo com a fala de alguns dos *yawa*, apareceu depois dos missionários. Em especial Terri de Aquino (antropólogo da FUNAI), pelos esforços na demarcação da Ti Rio Gregório.

Em campo, e também ao investigar a rede de relações com a alteridade nomeada como *Yawa-Nawa* por Aline Oliveira (2012:49), pudemos perceber que esta rede pauta-se no investimento em relações de reciprocidade, uma vez que os *nawa* demonstrem-se disponíveis ao estabelecimento de alianças (Ibid., pp:51). O que consideramos, é que a pajelança dos *yawanawa* é um pano de fundo conceitual que também justifica as alianças.

Aqui, queremos salientar o que distingue determinados tipos de atividades, aquelas para projetar-se na alteridade e aquelas destinadas à sua captura. A noção de captura refere-se a um modo relacional, muito observado pela etnologia ameríndia (Viveiros de Castro, E., 1996; Lagrou, E., 2002; Coffaci de Lima, E., 2000; Vilaça, A., 1992; Belaunde, L., 2008). A partir da exegese perspectivista de Viveiros de Castro (2002, 2015), poderíamos compreender a “captura da alteridade” como aqueles movimentos que buscam, como meio de construção da “pessoa”, entrar em relação com o outro, onde do outro se obtém partes que ajudarão a constituir a pessoa. Na filosofia *yawanawa*, tudo o que existe no mundo possui uma exegese nos saberes da pajelança. A forma das coisas e aquilo que as distingue das demais possuem a sua razão de ser, conhecida por meio dos cantos

⁵ Para os *yawanawa* o termo “nawa” significa especificamente “inimigo”. Todavia, no período de grande contato com o branco este passou a ser denominado como “nawa” passando a significar “outro povo”.

entoados durante as cerimônias e dos Shenipahu. Usando dos saberes que consideram como tradicionais, os *yawanawa* aparentam estudar a alteridade para a construção de pessoas e coisas *yawanawa*. A captura do outro e sua transformação em *yawanawa* também ocorre por vias do que a literatura etnológica viria a entender enquanto “comensalidade” e “consustancialidade” (Costa, 2007; Overing, 1991; Lagrou, 2007; McCallum, 1996; Gow, 1999; Belaunde, 2006), que podem ser estabelecidas por vias cotidianas ou em contextos da prática da pajelança o que não significa que pertençam a campos semânticos distintos.

A aliança com a Aveda mobilizou diversos tipos de projetos no contexto da aldeia. Fazia parte da parceria o custeio, por parte da Aveda, da formação de diversos *yawanawa* em áreas de interesse⁶ no momento. Além disso, a empresa trouxe equipamentos e infraestruturas como marcenarias e geradores. O caso da Aveda, no nosso entendimento, torna-se particularmente interessante através da pessoa chamada de “o americano”, que teria sido um dos elementos de influência na atual retomada das dietas. Estas tratam-se de processos nos quais muitos dentre eles envolvem a abdicação do consumo de água, doce, relações sexuais, carne vermelha e passa a consumir regularmente substâncias “amargas” (Lagrou, 2007; Cesarino, 2008; Coffaci de Lima, 2000), as técnicas da. Existem dietas de diversos tipos e com finalidades específicas ou não. Os casos observados durante nossa pesquisa de campo eram mais relacionados ao aprendizado de um saber tradicional e a obtenção de “força”, modo no qual denominam as capacidades de agir no mundo de forma direcionada, que comparamos ao conceito de agência, proposto por Gell (1998) e consolidado na etnologia por Lagrou (1998). A prática havia quase desaparecido devido a influência dos missionários, mas nos anos 90, justamente após o início da aliança com a empresa de cosméticos, muitas pessoas iniciaram os processos de resguardo. Como descreve Aline Ferreira de Oliveira, no ano em que Kuni entrou para a dieta do *muka*⁷, o fez neste momento por ter ocorrido uma troca de conhecimentos entre a Aveda e os *yawanawa*. Um dos representantes da empresa entraria para a dieta do *muka*, sendo ensinado por Yawa, e, em troca, a Aveda enviaria dois *yawanawa* aos Estados Unidos da América, para estudarem inglês. Tashka e Nedina foram as duas pessoas enviadas aos EUA e depois de seis meses Nedina retornou e iniciou seus estudos em letras para aprofundar seu trabalho com a educação. Tashka ainda ficou por pelo menos dois anos nos EUA, se casando com uma indígena de origem mexicana e

⁶ São cursos superiores e técnicos nas áreas da medicina, letras, enfermagem, ciências sociais, informática, microscopista (para detectar o vírus da malária), dentre diversas outras

⁷ Esta é a principal dieta para quem decide se aprofundar na prática da pajelança *yawanawa*.

participando do movimento indígena nos EUA. Ao retornar, começou a trabalhar com os projetos envolvidos com a Aveda, em especial na expansão da Ti Rio Gregório. Na época da criação da aldeia Mutum, Tashka substituiu Nixwaka Yawanawa nas relações com a empresa.

Conforme me fora relatado em campo, o fato de um dos funcionários da Aveda ter entrado para a dieta do *muka* fez com que os *yawanawa* dessem mais créditos à parceria. Deste momento em diante, a aliança não era expressa somente através dos projetos e financiamentos, mas também a partir de uma forma de ensino e troca que tem na relação entre o acúmulo e a retirada de determinadas substâncias de relevância na pajelança a receita para a construção de corpos aparentados substancialmente. Na filosofia *yawanawa*, as substâncias são dotadas de capacidades agentivas (Gell, 1998) associadas a intencionalidades específicas, com usos determinados e formas de tratamento prescritas. Esta configuração corpórea é fundamental para o aprofundamento nos conhecimentos mais particulares associados à dita tradição *yawanawa*. O preparo corporal é de elevada importância, pois a identidade deste corpo *yawanawa* parece ser o resultado de relações específicas que particularizam o saber e a cultura *yawanawa*. Neste sentido, corpos aparentados substancialmente reproduziriam relações baseados em uma ética da troca entre saberes e técnicas. Pelo que vemos, as aptidões diplomáticas não precisam ser inseridas nesta nova rede de trocas, pois são qualidades inerentes a tal rede aprendizagem da filosofia *yawanawa*. Aprende-se para capturar e relacionar-se.

Quando em 1992 os *yawanawa* iniciam sua aliança com os membros da Aveda, naquele contexto buscavam retomar conhecimentos perdidos ou em via de desaparecimento, fazendo com que diversos saberes e práticas ainda captáveis fossem re-significados para os tempos atuais. Por mais que talvez não circulem publicamente muitos conhecimentos de caráter esotérico⁸, o grande aumento de pessoas fazendo a dieta e o desenvolvimento de diversos trabalhos e ações que busquem a retomada de costumes culturais aparentam estimular um reconhecimento coletivo daquilo que aparenta ser chamado de “cultura” e “tradição” *yawanawa*. Entre os *yawanawa*, o que também fora observado por Manuela Carneiro da Cunha (2009: 363), a cultura relaciona-se com aquilo que é

⁸ Aqui me refiro à noção de esoterismo enquanto um saber resguardado a iniciados de algum tipo. No caso, estamos nos referindo a informações de perigo tal que só são passadas a pessoas de grande confiança e somente em processos avançados. Seriam as dietas relacionadas a Runu estes processos avançados, uma vez que a dieta do *Muka* é o passo inicial para tornar-se Pajé. O conhecimento do tipo exotérico, mais inerente às manifestações new age é bem apresentado na tese de Tiago Coutinho (2011) ao tratar das cerimônias guiadas por indígenas e que são ditas neo-xamânicas também por ocorrerem contextos urbanos

publicitado, não necessariamente o que é público. A tradição, ainda que comum a todos, possui um sentido esotérico sendo resguardados aos próprios *yawanawa* e àqueles que aprofundaram seus conhecimentos sobre a filosofia *yawanawa*, então trata-se de Cultura. A “cultura” seria referente as manifestações/expressões fins dos projetos e alianças na alteridade.

Não seria de todo errado afirmar que os *yawanawa* vivem um momento de profusão de projetos culturais que dialogando com a pajelança. Ocorre que hoje os *yawanawa* aparentam conseguir envolver-se com distintas culturas/movimentos de origem ocidental e engajadas em questões ecológicas, “culturais” e religiosas que reconheceriam o valor da cultura indígena. Sendo os *yawanawa* interessados em alianças benéficas, estão abertos ao público interessado em conhecer e vivenciar a pajelança, configurando-se como uma das principais redes que os fazem deslocar-se pelo Brasil. Todavia, circular pela alteridade envolve, obrigatoriamente, a utilização de termos e noções polissêmicas que permita aos *yawanawa* presentificarem seu ponto de vista diminuindo-se as chances de ruído nesta comunicação. O termo “cultura”, por exemplo, não corresponde, por definição, a um entendimento antropológico, pois é apresentado como distinto da “tradição”. Como falamos em outro momento (Reis, 2015), os *yawanawa* utilizam diversos termos como “pajé”, “força”, “miração”, “tradição” e “espiritualidade” que não possuem tradução em sua língua. Isso também quer dizer que aquilo que eles denominam como “espiritualidade” ou “pajé” não necessariamente significa o mesmo que diria a filosofia *yawanawa*. Entretanto, configuram-se como uma noção comum entre *yawa* e *nawa*.

A filosofia *yawanawa* se demonstra aberta à outras filosofias, desta forma, muitos dos *yawanawa* participam de diversos espaços rituais onde consomem *uni* e *nawe* (rapé) em ambientes urbanos. Em campo, ouvi diversas histórias sobre as cerimônias que realizam em centros urbanos e também chegamos a participar de algumas. Nelas, a diversidade de crenças entre os frequentadores é característica do espaço, como também observara Oliveira (2012). Conforme Labate, estudiosa do assunto, os grupos espirituais mais envolvidos com populações indígenas seriam de três tipos: os das religiões ayahuasqueiras e/ou neo-xamânicas (Labate, B., 2004 apud Oliveira, 2012), e aqueles que tem uma doutrina voltada para as práticas realizadas pelos próprios indígenas e de menor sincretismo, que também podem ser denominados como da “linha indígena” (Oliveira, 2012: 58).

Em consequência dos longos anos de afastamento de seus costumes e práticas culturais, a cidade acabou configurando-se como um local propício à construção de uma vida “mais digna”, conforme consideravam alguns *yawanawa*. Ir

para a cidade e fazer a faculdade era, e ainda é, o sonho de muitos. Entretanto, reconhecem que o investimento no estudo em faculdades na cidade não pode ser superior ao dos estudos ditos tradicionais. É comum, tanto os mais idosos quanto os mais jovens, estarem contentes pelo aumento da procura pelas dietas por conta dos benefícios coletivos para os *yawanawa*. Mas também reconhecem que a busca por elas nem sempre corresponde a valores apreciados pelos *yawanawa*. Realizar as dietas envolve, obrigatoriamente, aprender saberes *yawanawa*. Por outro lado, o uso deste saber seria livre, ainda que o ideal esteja voltado para a cultura *yawanawa* (por isso que só pessoas *yawanawa* e/ou de confiança realizam as dietas). Existem queixas sobre a ida de jovens que não seriam reconhecidos como pajés à cidade, mas vistos como se fossem, realizando cerimônias. Entretanto, também não ouvia por parte dos mais jovens uma autoidentificação enquanto pajés. Muito pelo contrário, em muitos comentários sobre cerimônias nas cidades, queixavam-se sobre como, para muitos *nawa*, o pajé teria um sentido dispare da noção *yawanawa*. Para estes, o status de pajé não é conferido só a quem fez a dieta do *muka*. Em geral, no que diga respeito ao contexto anteriormente estudado por nós, os *yawanawa*, mesmo os mais jovens, que costumam ir às cidades para realizar cerimônias já realizaram a dieta do *muka*. Necessita-se de longos anos de experiência e um reconhecimento comunitário para tornarem-se “pajé”.

Nos encontros neo-xamânicos e ayahuasqueiros, o diálogo com representações de outras culturas é imediato e inevitável. Muito baseado em algumas falas dos próprios *yawanawa*, poderíamos afirmar que eles dialogam com espaços ecumênicos afirmando-se perante a sua tradição. Já na aldeia, especificamente a do Mutum, o que ocorre idealmente é quase o oposto do ecumênico. Lá, principalmente dentro do Centro de Cerimônias, Curas e Terapias *Yawanawa* (CCCTY), onde aqueles em dieta costumam dormir e/ou fazer seus estudos e cerimônias, é desaconselhada a presença de manifestações religiosas de outras tradições. Naquele espaço, os corpos ali presentes estariam, mesmo involuntariamente, sujeitos às formas de relação com agencialidades não-humanas que quando compreendidas a partir da filosofia *yawanawa* e com elas relacionar-se substancialmente, os males das quebras do protocolo das relações podem ser evitados ou tratáveis.

Nos anos 90 eclodiu uma constante busca por registros da memória e da cultura que já se iniciava nos anos 80. A particularidade desta época tem como marco a participação dos *yawanawa* na Rio92. Neste encontro, os *yawanawa* iniciam duas grandes frentes que nos mostram efeitos tanto no que há de comum

ou de íntimo conhecimento/experiência⁹ da cultura *yawanawa*. Uma destas frentes, não necessariamente a primeira ou última, é a entrada em um campo semântico internacional sobre a sustentabilidade do meio ambiente que localiza a atuação e participação das populações indígenas, e outras reconhecidas como tradicionais, nos mecanismos estatais e internacionais voltados para a sustentabilidade. A partir da abordagem da empresa Aveda, podemos observar que o suposto reconhecimento da cultura indígena na conservação do meio ambiente traduz-se em projetos de infra-estrutura e geração de renda através da “produção de cultura”. Esta capitalização do saber tradicional obriga aos *yawanawa* a desenvolverem discursos que estejam alinhados a este tipo de política mas que não alienam suas noções próprias de “sustentabilidade” e “conservação do meio ambiente”. Em campo, nunca chegamos a ouvir os *yawanawa* afirmarem que buscam reduzir os danos ambientais que produzem, mas sim retomar um ambiente propício para a continuidade do modo de ser e estar dos *yawanawa*, que foram fortemente prejudicados pelas políticas de colonização perpetradas pelo estado brasileiro e os grupos nele infiltrados.

A estratégia dos *yawanawa* é clara, não buscam criar inimigos, mas sim parceiros em projetos. Não parece fazer parte do discurso político atual a negação das diferenças alimentadas por um etnocentrismo excludente, mas sim uma validação das diferenças enquanto fundamentos do regime ontológico dos *yawanawa* (e dos outros).

Mas afinal, estamos querendo falar sobre a relação dos *yawa* com a cidade. Quisemos até o momento, mostrar aos leitores como os *yawanawa* entendem a alteridade e como com ela traduzem seus saberes e sentidos nativos em termos polissêmicos. Todavia, a questão não se resume a termos e pontos de vista sobre o outro. O caso da Rio92 só foi uma abertura de horizontes, pois a ampliação de sua rede e a sua divulgação em outros contextos tornou os *yawanawa* especialistas na articulação com a cidade. Hoje, atendidos por diversas políticas e com poder financeiro para execução de projetos, aparentam possuir muito mais autonomia a escolha das redes nas quais quer fazer parte. E esta escolha nos traz informações para pensar que tipo de relação consideram propícia para a reprodução de sua cultura. A maneira como lidam e respondem as contradições também nos revelam suas estratégias de relação com o outro em uma abordagem que reconhece nele aquilo que se quer reconhecido para si. Com a finalidade de análise, faremos um

⁹ Nas falas de muitos *yawanawa*, o conhecimento para eles não é entendido da mesma forma e nem é adquirido tal como para nós ocidentais. Sua aquisição é pela experiência direta e seu registro é corporal. Para maior aprofundamento, ver Belaunde, 2006.

recorte nos tipos de redes nas quais os *yawanawa* integram, focando nosso olhar nas redes que os faz circular pelas cidades do Rio de Janeiro, Curitiba, Belo Horizonte e Porto Alegre, principalmente. Esta rede em particular possui um tipo de tear específico, feito com o cipó do *uni*.

Na cidade do Rio de Janeiro, na qual tivemos algumas oportunidades de participar de rituais guiados por Hushahu Yawanawa, importante liderança espiritual do Mutum, os *yawanawa* participam de rituais com *uni* em dois locais com maior frequência e contato e outros não específicos. Os dois primeiros espaços são a Igreja Céu do Mar do Santo Daime e a Arca da Montanha Azul em Laranjeiras. Os demais espaços, são correspondentes a “linha indígena”, são produzidos e organizados por agentes envolvidos com espiritualidades neo-ayahuasqueiras e/ou neo-xamânicas (Viveiros de Castro, 2002:489) e não possuem uma localidade específica. Nesta linha, estivemos presentes em cerimônias que ocorreram na TULAC (Tenda Umbandista Luz, Amor e Caridade) na Ilha do Governador e no Espaço Terra Viva no Itanhangá, além de termos mapeado a realização de rituais deste tipo em outras cidades como em São Paulo (Aldeia Círculo das Tradições) e Belo Horizonte (Fraternidade Kayman).

Reconhecemos que os *yawanawa* tem seus motivos para se relacionarem com as cidades, assim como pessoas do meio urbano buscam os *yawanawa*, e outros indígenas, para atenderem a seus objetivos próprios. Neste sentido, nos perguntamos: o que dos *yawanawa* é demandado no Rio de Janeiro e demais cidades e como estes traduzem suas cerimônias para o contexto urbano? E, também, o que buscam os *yawanawa*? Se traçarmos um comparativo entre a forma como ocorrem as cerimônias na aldeia e a forma como se manifestam nas cidades veremos uma ação diplomática que utiliza-se de noções polissêmicas para estabelecer boas relações de troca. O que percebemos é que o sentido dado pelos *nawa* à cerimônias *yawanawa* as insere em um campo semântico comum às demais populações indígenas, nos provocando de imediato questões tais como: a forma comum na qual os *nawa* significam a ritualidade *yawanawa* contempla a sua particularidade frente aos demais povos indígenas? Acreditamos que não, pois as cerimônias em contexto urbano não envolvem as mesmas formas de aprendizado que se manifestam no contexto da aldeia.

A seguir, traremos ao leitor alguns pontos de distinção que identificamos entre as cerimônias que ocorrem nas cidades e nas aldeias. Para o ponto de vista *yawanawa*, o aprendizado se dá por meio de relações de consubstancialidade tendo como consequência a fixação do conhecimento e do poder no corpo. Além disso, a fonte do saber é sempre externa e sua comunicabilidade com esta fonte se dá por

meio de substâncias consideradas de poder, as amargas. A prática ritual da aldeia implica a integração entre os participantes não em um universo individual comum, mas sim uma exterioridade na qual se projetam as intencionalidades do ritual. Ou seja, os cantos, os desejos e a meditação na aldeia são projetadas para a alteridade. Canta-se pensando-se no grupo que se está unido, na floresta que o rodeia, nos elementos e espíritos presentes na natureza. A fonte do poder e do conhecimento é sempre uma exterioridade à cultura *yawanawa*. Todavia, não somente o ambiente externo é fonte do saber, mas também o que já ocorrera no passado. Mitos e histórias não tratam somente de lições morais sobre as coisas do cotidiano, mas evidenciam acontecimentos e fatos que explicam o porquê de ser, não do estado, das coisas. Como são voltados para a alteridade, sua filosofia não se considera como o único campo semântico existente, pois a diferença faz parte de sua estrutura.

Por outro lado, as cerimônias que ocorrem na cidade aparentam ser traduções de diversas linhas de saberes que localizam a cultura indígena em temas e características natas. Enquanto corpos que personificariam um passado ancestral, a unidade entre os corpos ameríndios e ocidentais é marcada em uma interioridade virtual e mental, que remeteria a um saber coletivo inerente à espécie humana, reconhecido como algo ancestral. Todavia, nestes espaços, a experiência com as substâncias de poder, especialmente o *uni*, apresenta os principais marcadores diferenciadores em relação ao que ocorre no contexto da aldeia. Em centros urbanos, não é raro o entendimento de que a experiência visionário com o *uni* ocorra de forma individual. São comuns as regras sobre a não interferência na experiência do outro e a profusão de “verdades”, algo que não ocorre entre os *yawanawa*. Nas aldeias, conversas de todo tipo são melhores resolvidas durante a experiência com o *uni*. Problemas de relacionamento, aprendizados e demais assuntos seriam tratados por excelência durante a experiência com o *uni*, que deixaria a mente mais clara e aberta. No meio urbano, as verdades individuais são unificadas por meio de analogias míticas, configurando um sincretismo religioso que busca abarcar a uma diversidade de manifestações religiosas e espirituais sem preocupar-se com o alinhamento entre as particularidades das manifestações.

Aparentemente, um determinado entendimento *nawa* sobre as diversas formas de pajelança as insere em um mesmo campo semântico com valores não necessariamente defendidos pelos nativos (a exemplo da nova era). Os *yawanawa* são cientes disso e performam rituais de *uni* e rapé alterando determinadas características rituais entendendo que como os *nawa* não estudam a pajelança *yawa*, só poderiam usufruir dos benefícios rituais com elementos processáveis por

experiências individuais. Não que experiências coletivas não ocorram, mas seu sentido é dado por um processo individual de conhecimento e não alinhado com saberes específicos dos *yawanawa*. Desta forma, no campo da alteridade os *yawanawa* aparentam estabelecer relações, principalmente, com coletivos sincréticos religiosamente e que se utilizam dos mesmos termos polissêmicos usados pelos *yawanawa*, principalmente: ancestralidade, conexão com a natureza, união entre a humanidade e até mesmo pajé que, em uma perspectiva ocidental, engloba todos os diferentes especialistas nativos relacionados ao *uni*, plantas e cantos.

Todavia, a perspectiva *nawa* não anula ou coloca em cheque a perspectiva *yawa* (que valida tais cerimônias). Reconhecemos que a presença dos pajés em outros mundos é característica de seu ofício (Viveiros de Castro, 2002:79), pois a alteridade é uma fonte por excelência de saberes adquiridos com os espíritos e que são traduzidos pelos *yawanawa* para sua comunidade, fortalecendo as lógicas relacionais reconhecidas como tradicionais. Sendo assim, os espaços de sincretismo religioso ou de proximidade histórica (como no caso do Santo Daime) configuram o espaço ideal para a criação de redes e parcerias com os *nawa*. Especialmente no caso das cerimônias, o grupo com qual se relaciona já é interpretado pelos *yawa* através da experiência com o *uni*, no qual evidenciaria aos *yawanawa* certa verdade sobre aquelas pessoas. Nós mesmo, quando em campo, só passamos a ser de confiança depois de participar de cerimônias com o *uni*, onde puderam averiguar nossas boas intenções.

Para poder aprofundar nossa compreensão sobre a relação entre os *yawa* e os *nawa*, utilizaremos enquanto marco teórico as concepções de Viveiros de Castro sobre o perspectivismo e o equívoco. Os eventos e ações dos *yawanawa* também poderiam ser observados conforme as noções de Cultura e “cultura” de Carneiro da Cunha. Assim, colocamos em relação o modo no qual a cultura *yawanawa* é vista por eles mesmos e pelos outros, incluindo consequências práticas disto. Acreditamos que a correlação destes autores seja frutífera para nossos objetivos de pesquisa, uma vez que nos oferecem mecanismos para compreender a forma de se conhecer e transmitir o saber. O estudo de Eduardo Viveiros de Castro nos parece adequado para compreender uma filosofia indígena da relação com a alteridade. Somando-se a este aparato teórico, a proposta de Manuela Carneiro da Cunha nos oferecerá subsídios para analisar este modo de pensar e de se relacionar sob o prisma da linguagem diacrítica, daquela que informa uma cultura e daquela que estrutura esta mesma cultura (Carneiro da Cunha 2009).

O perspectivismo de Viveiros de Castro está voltado à maneira ameríndia de pensar e perceber os seres humanos e os não-humanos. É postulado no perspectivismo que os humanos veem-se enquanto humanos ao mesmo tempo em que os seres não-humanos veem a si mesmos como humanos dotados de cultura. Não se trata de relações entre conceitos de humanos, mas entre distintos pontos de vista. Viveiros de Castro afirmaria que, para os ameríndios, os não-humanos são humanos em sua interioridade. Seu corpo, por sua vez, seria compreendido como uma espécie roupa que esconde esta humanidade interna. Desta forma, os animais se veem enquanto humanos e veem os humanos enquanto animais dentro de um prisma relacional. Em "A Inconstância da Alma Selvagem", o autor nos oferece diversos exemplos. Os seres humanos são presas da varíola e do jaguar, que se percebem enquanto humanos e os humanos seriam vistos por eles como os animais que os próprios humanos predam. Por sua vez, estes animais predados pelos humanos se percebem enquanto humanos e os humanos enquanto varíola ou jaguar, ou outro predador. Assim sendo, a capacidade de ocupar um ponto de vista humano tem mais a ver com uma questão relacional do que propriedades específicas de determinada espécie. "A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade" (Viveiros de Castro 2002: 355).

Esta noção ameríndia acerca de uma interioridade humana é demonstrada na pajelança. "O xamanismo ameríndio pode ser definido como a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades alo-específica, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos" (Viveiros de Castro 2002: 358). Logo, a pajelança não trata de um corpo moral/religioso, mas sim de um tipo de conhecimento. Conhece-se quando se tem diálogo com estes seres não-humanos. Para tal, o pajé precisa enxergar por dentro da roupa deste outro, ver o humano que os não-humanos veem em si mesmos. Assim, o conhecimento surge nesta relação que personifica os animais. No modelo de pensamento ocidental moderno, epistemologicamente, o conhecimento se dá pela objetivação. Já entre os ameríndios, ele se dá por meio da personificação. Para o pensamento ocidental moderno e para os ameríndios, a forma do outro é a coisa e a pessoa, respectivamente. O conhecimento, para os ameríndios, não revela uma verdade objetiva e universal, mas sim intencionalidades. O faz através da captura da agência dos outros seres. Quando Viveiros de Castro fala desta captura de agência está a falar do conceito de "abdução" de Alfred Gell, que trata do conhecimento derivado da relação com as intencionalidades e ações do outro (Gell 1998).

Assim, o problema da tradução ocorre nesta comunicação entre diferentes mundos, sendo um problema inerente ao pensamento filosófico dos *yawanawa* e de outros ameríndios. A ideia de tradução implica salientar a diferença dos termos na língua do tradutor. Viveiros de Castro afirma que toda cultura ameríndia compara outra através de si, tal como para Carneiro da Cunha a linguagem de uma cultura é operada através de elementos diacríticos.

O perspectivismo é uma antropologia e uma contra-antropologia, tal como é o mundo descrito pelas classificações indígenas (Viveiros de Castro, 2012). O objetivo de se entender o outro é um contra-entendimento, é assumir o ponto de vista deste outro. Isto ocorre uma vez que, nas classificações indígenas, a definição do self é (se pudermos definir nestes termos) a contra-classificação do outro.

Para Carneiro da Cunha, esta relação com o outro implica na mistura de pontos de vista provocada pelo contato com o branco (outro), sendo um dos elementos que fazem a pajelança proliferar (Carneiro da Cunha, 2009). O sistema de relações seguiria da aldeia à cidade. Quanto mais para a cidade/alteridade, mais se tende para uma totalização das perspectivas por meio de termos polissêmicos. É por estar em relação, e por se comunicar com o outro, que as qualidades agentivas destes que se relacionam se misturam. Mostra-se para os não-índios que assim o são por estarem em relação com o índio. Assim que ocorre o englobamento de diversos pontos de vista, são compartilhados com os parentes. Para a autora, o xamã é aquele que vai até o outro mundo para se relacionar, o mediador. Porém, esta mediação é sempre fracassada, pois o pajé deve sempre se transformar (em alguma medida) no outro para com ele ter comunicação. Todavia, não se pode deixar esta transformação ser completa, pois deixaria de ser o que se é. Com isso, o objetivo de seu exercício, que é retornar e informar o que descobriu, não seria cumprido.

Conforme Eduardo Viveiros de Castro, metamorfose é entendida enquanto tradução, são modos de agir com o outro em mente. Para traduzir o outro, precisa-se tomar seu ponto de vista. Para o autor, ontologia não trata do processo de como se conhece, mas sim das coisas que são conhecidas e que apontam para a divergência entre diferentes mundos. Assim como os espíritos, os brancos são uma multiplicidade virtual, uma não-uniidade que oferece uma possibilidade constante de atualização da forma.

Em “Cultura com Aspas”, Manuela Carneiro da Cunha entende que o saber indígena é incorporado ao patrimônio nacional. É valorizado o status simbólico dos indígenas, porém os enquadra em um modelo que condensa a condição indígena. Com a necessidade de negociar seus saberes tradicionais, os povos indígenas

organizaram-se em diversas associações e participam de diversos espaços ecumênicos. Nestes casos interétnicos, a aldeia é uma unidade política autônoma (tal como são as pessoas no interior deste grupo). A criação destas associações e organizações internas (como o centro de cura no Mutum) chama a atenção da autora para o surgimento de autoridades legítimas e legais que representem os interesses dos indígenas em questão, independentemente da existência deste tipo de autoridade na sociabilidade nativa. Estas lideranças seriam o resultado de um processo inerente a estas sociedades e seus processos de transformação a partir de atos políticos. As associações desenvolvem projetos, que seriam qualquer empreendimento político, econômico e cultural que dependa de agente externo e da população indígena, tais como as cerimônias em ambientes urbanos.

Para a autora, a noção de cultura ocidental acaba sendo imposta aos povos indígenas, o que teria como efeito uma negação de seus modos de conhecimento próprio. Como resposta, os povos indígenas fariam um uso pragmático da ideia de "cultura" e outras, como "pajé" e "espiritualidade" de modo a operar a lógica metropolitana. A autora sugere a necessidade de distinção entre a estrutura interna e a interétnica, que variam conforme as relações nas quais se inserem. As relações interétnicas seriam dotadas de estrutura e se auto-organizariam conforme os eventos nos quais se manifestam. Propõe uma continuidade do estudo de Claude Lévi-Strauss acerca do totemismo e organização de diferenças:

"Em contraste com o que ocorre em um contexto endêmico, em que a lógica totêmica opera sobre unidades ou elementos que são parte de um todo social, numa situação interétnica são as próprias sociedades como um todo que constituem as unidades da estrutura interétnica, constituindo-se assim em grupos étnicos" (Carneiro da Cunha 2009: 356).

Assim, a autora promove a existência de dois sistemas, demarcando a ideia de "cultura" às unidades do sistema interétnico. Assim, as questões que tratariam de elementos diacríticos dos *yawanawa* referem-se à cultura, enquanto os que inferem numa identidade pública seriam atrelados à ideia de "cultura". No caso interétnico, cita-se a cultura através da ideia de "cultura", e isso gera obrigatoriamente paradoxos. Assim, o uso das aspas é referente àquilo que é dito sobre a cultura, e não essa cultura "não-consciente". Cultura e "cultura" fazem parte de campos de inteligibilidade distintos. Os acontecimentos são compreendidos conforme os elementos destes distintos campos.

No caso amazônico, conforme nos ilustra Eduardo Viveiros de Castro, o estrangeiro é sempre aproximado e incorporado. Esta relação de apropriação do outro também é espelhada na apropriação de traços culturais, "cultura é por definição aculturação" (Carneiro da Cunha 2009:361). É um movimento de

transformação sem fim, limitado às relações com a exterioridade. O uso de "cultura" teria efeito coletivizador, pois todos a possuem e a compartilham. O regime estritamente ocidental entende o conhecimento tradicional enquanto uma unidade homogênea oposta ao conhecimento científico. No pensamento ocidental, são duas unidades que se relacionam, não é considerada a multiplicidade de regimes de conhecimento. O saber tradicional é considerado enquanto um conjunto de lendas e saberes transmitidos de geração a geração. Entretanto, para os indígenas, este corpo de conhecimento não é de origem imemorial, muito menos ancestral, mas sim um conjunto particular de meios de se produzir conhecimento.

Na Amazônia indígena, o conhecimento está diretamente associado às experiências vivenciadas no surgimento deste saber, e não a fontes de informação. As contações de histórias e lembrança de caçadas não são uma reprodução de histórias de ninar, mas sim histórias instrutivas em uma sociedade onde o saber se dá pela experiência direta. São estas experiências e modos de se perceber a realidade que constituem o saber. Falando de formas de percepção, Carneiro da Cunha corrobora com Viveiros de Castro na afirmativa de que, no contexto amazônico, diferentes mundos coexistem. A realidade vivenciada é organizada conforme a cultura em questão, que é compartilhada pelos diferentes seres. É justamente a natureza que é idiossincrática. "Os referentes da percepção são relativos à espécie, mas sua organização - a cultura - é universal" (Carneiro da Cunha 2009:367). Assim, faz parte da percepção o equívoco, a contradição, ao passo que é fonte imprescindível de conhecimento. A construção do conhecimento dito tradicional atrelaria aos indígenas a construção de um saber quase que místico, negando-lhes as contribuições coletivas e individuais que demarcam a invenção e a criação de saberes e coisas. A propriedade deste saber ficará resguardada àquele agente que possibilita o surgimento deste saber (ou projeto). Neste caso, Carneiro da Cunha está problematizando a propriedade do saber por parte dos financiadores deste mesmo saber.

A apropriação de "cultura" por parte dos indígenas indica um determinado contexto. Sinalizam o registro de conhecimento para a sua tradução. Não se trata de uma fidelidade ao registro original do termo emprestado, mas sim a garantia de um entendimento de determinado código de saber. Usa-se "cultura" pelo que este termo evoca. O termo possuiria um aspecto metasssemântico, veicula sentido e oferece uma chave de interpretação. O uso do termo "cultura" salienta, assim, um contexto interétnico. "E já que cultura fala sobre cultura, como vimos, cultura é simplesmente o termo de empréstimo nativo para aquilo que chamo de "cultura"" (Carneiro da Cunha 2009: 371). A imagem ocidental dos indígenas manifesta nas

cerimônias urbanas corresponde ao sistema interétnico de representações, ainda que se confronte com o sistema interno destes povos, aquilo que é tradicional é construído sob influência da "cultura". O saber que era restrito passa a ser entendido como conhecimento tradicional (e público). Assim, a estrutura de produção e distribuição deste saber é completamente alterada. Logo, quando a cultura se relaciona com a "cultura", aquela se subverte e se reorganiza. É neste ponto que ocorre a indigenização da "cultura".

Buscamos assim tentar compreender o que comporia este aspecto inerente e aquele interétnico da cultura *yawanawa*. Trabalhamos em cima da hipótese de que as cerimônias em espaços urbanos e os projetos seriam resultados desta tradução, pois ao mesmo tempo em que facilitam a continuidade do estilo de vida *yawanawa*, o fazem através de uma divulgação de sua cultura por mecanismos pedagógicos. Identificamos estas relações diretas entre aquilo observado na divulgação dos *yawanawa* de sua cultura e a compreensão de Viveiros de Castro sobre o equívoco da tradução. É exatamente isso que ocorre, cerimônias guiadas numa linguagem fácil para o grande público interessado. Manuela Carneiro da Cunha também se faz presente, as referências polissêmicas mostram justamente a aglutinação de perspectivas que, a partir do outro, constrói a si mesmo. Porém, neste caso, a construção é de um devir-*yawanawa*, uma vez que é construído aquele *yawanawa* inserido na relação e a impulsionando com a pajelança.

Acreditamos que tanto as cerimônias urbanas quanto os projetos e festividades, além de outros meios de captação de recursos dos *yawanawa*, utilizam-se do equívoco da tradução que o *nawa* realiza para poder executar seus planos que objetivam garantir o estilo de vida *yawanawa*. Talvez possamos dizer que o marco histórico disto seja 1992, quando saíram do Seringal Cashinaua para habitarem a TI Rio Gregório, justamente após a criação da parceria com a Aveda e pela necessidade de solo novo para o cultivo de urucum.

Por fim, desejamos que aprofundar aqui uma compreensão sobre a etnogênese da cultura os *yawa*, tendo como ponto de partida a relação com as cidades/alteridades. Compreender estes movimentos nos possibilita entender como se dão estas transformações da cultura e assim poder dizer melhor as razões e as consequências das atuais formas que os *yawanawa* desenvolvem suas estratégias diplomáticas que envolvem a criação de entendimentos partilhados por pessoas de diferentes regimes ontológicos atendendo, ainda assim, aos desejos e anseios das partes envolvidas. Assim, nestes ritos, mesmo neo-ayahuasqueiro ou neo-xamânico, os *yawanawa* não deixam de fortalecer o que reconhecem como sua tradição e os objetivos dos praticantes urbanos.

Referências Bibliográficas

- BELAUNDE, Luisa Elvira. A força dos pensamentos, o fedor do sangue: hematologia e gênero na Amazônia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 49, n. 1, 2006 .
- BELAUNDE, Luisa Elvira. *El Recuerdo de Luna, Género, sangre y memorial entre los pueblos amazónicos*, edición revisada y ampliada. 2. ed. Lima: CAAAP, 2008.
- CESARINO, Pedro de Niemeyer. Babel da floresta, cidade dos brancos? Os marubo no trânsito entre dois mundos. *Novos Estudos*. CEBRAP, v. 82, 2008. Coffaci de Lima, 2000
- COFFACI DE LIMA, Edilene. Cobras, xamãs e caçadores entre os Katukina (pano). *Tellus (UCDB)*, v. 15, 2008.
- COSTA, Luis. *As Faces do Jaguar. Parentesco, História e Mitologia Entre os Kanamari da Amazônia Ocidental*. Tese de Doutorado. PPGAS/UFRJ, 2007.]
- COUTINHO, Tiago C. Xamanismo da floresta na cidade: um estudo de caso. Tese de Doutorado, PPGSA/UFRJ, 2011.
- GELL, Alfred. *Art and Agency: an anthropological Theory*. Oxford: University Press, 1998. MACCALLUM, C. Morte e Pessoa entre os kashinawa. *Rio de Janeiro: Mana* 2 (2), 1996.
- GOW, Peter. Piro designs: Painting as Meaningful Action in an Amazonian Lived World. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute (Londres)*, 1999.
- LAGROU, Els. *A Fluidez da forma*. Rio de Janeiro: TopBooks, 2007.
- LAGROU, Els. *Caminhos, duplos e corpos. Uma abordagem perspectivista da identidade e alteridade entre os Kaxinawa*. Tese de Doutorado, USP, 1998.
- LAGROU, Els. O que nos diz a arte kaxinawa sobre a relação entre identidade alteridade?. *Mana*, Rio de Janeiro, v. Vol 8, 2002.
- NAVEIRA, Miguel A. Carid. *Yawanawa: da guerra à festa*. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: UFSC, 1999.
- OLIVEIRA, Aline. *Yawa-nawa: aliança e pajés nas cidades*. Dissertação de Mestrado. UFSC, 2012.
- OVERING, Joana. A estética da produção: o senso da comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. *Revista de Antropologia*: 1991.
- REIS, Renan. *Arte, corpo e criação: vibrações de um modo de ser yawanawa*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ / IFCS, 2015.
- VILAÇA, Aparecida. *Comendo como gente: formas de canibalismo Wari*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1992.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 1ªed., 2015.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*. *Tipití* 2(1): 3-22. 2004.