

## Medicinas da floresta: conexões e conflitos cosmo-ontológicos

Guilherme Pinho Meneses<sup>4</sup>

**Resumo:** Neste trabalho proponho descrever aspectos de um recente movimento em torno das chamadas “medicinas da floresta”, principalmente o *nixi pae* (ayahuasca) dos Huni Kuĩ (Kaxinawá). A proposta inclui o acompanhamento de trânsitos contínuos entre a “floresta” e a “cidade” do próprio *nixi pae*, dos chamados ‘pajés’ e de grupos ayahuasqueiros emergentes, evidenciando conexões e conflitos ontológicos. Uma contribuição significativa deste trabalho pode residir em alimentar reflexões no campo ayahuasqueiro a partir de uma *proposição cosmopolítica* (STENGERS, 2007), que buscará tomar o *nixi pae* como uma tecnologia de conectividade. Assim, espera-se desdobrar a semântica de termos como *cura* e *medicina* por meio da pragmática dos coletivos (de pajés, substâncias, espíritos) em ação: que efeitos estes geram quando agem em rede, o que movimentam, o que fortalecem, o que é deixado para trás. O *nixi pae* aparecerá então como peça-chave na ativação de coletivos ontologicamente heterogêneos, abrindo possibilidades para encontros com a alteridade em tentativas de composição de espaços de convivência e coexistência.

**Palavras-chave:** *nixi pae*, ayahuasca, cura, cosmopolítica, tecnologia, conectividade.

## Introdução

*Canta, canta, Uirapuru*

*Com seu raio de amor*

*Na floresta tem ciência*

*Quem diga e nunca imaginou...*

- trecho de canção de Tuim Nova Era

---

4      Doutorando em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP).



## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

O objetivo deste trabalho<sup>5</sup> é descrever alguns movimentos das chamadas *medicinas da floresta* entre os Huni Kuĩ (Kaxinawá), mapeando seus rastros e transformações que se dão entre “floresta” e “cidade”. No caso deste povo, as *medicinas* mais destacadas são o *nixi pae* (ayahuasca), o rapé [*dume deshke*], o kambô [*kampum*], a sananga, entre outras que serão mencionadas mais adiante. Aqui apresento uma descrição inicial do objeto de pesquisa, colada ao solo etnográfico, a fim de evitar sobrevoos teóricos em direção ao tema das *diplomacias cosmopolíticas*, que é onde pretendo chegar. No entanto, friso que este é o olhar e a perspectiva teórica – em consonância com a *teoria-ator-rede* (LATOUR, 1991) – que guia todo o trabalho etnográfico. A ideia, assim, não é discutir filosoficamente termos como *ontologia* ou *cosmologia*, mas exaltar encontros e diferenças de perspectiva entre diferentes *actantes* em campo.

O termo *cosmopolítica* é entendido aqui, sumariamente, como um olhar e uma abordagem. Uma abordagem que, por um lado, busca não negligenciar os não-humanos, não colocando o humano no centro do universo, e que busca mapear complexas redes de ações (seguindo a ideia do *faz-fazer* de Latour, 1991); por outro, busca atentar para a dimensão política das ações, investigando relações de poder numa dimensão capilar (ou *micropolítica*) e a feitura de alianças e rupturas, descrevendo a que estão associadas. Como colocam Renato Sztutman e Stelio Marras (2013):

Como expressão a um só tempo de uma nova natureza da política e de uma nova política da natureza, o conceito/proposta de “cosmopolítica” ambiciona explorar relações simetricamente comparáveis entre coletivos muito distintos entre si, mas só aparentemente inconciliáveis no plano da análise. Dentre esses impasses privilegiaremos o que estamos chamando aqui de “contextos cosmopolitas”, isto é, situações de sobreposição, convivência ou embate entre práticas e discursos “ocidentais-modernos” e “indígenas”. Com isso, buscaremos fortalecer a aposta na comparabilidade de “modos de existência” ou “ontologias” (termos que, ao lado do dualismo “nós/eles”, deverão ser problematizados), bem como no diálogo entre uma antropologia da ciência e uma etnologia indígena, algo que já tem sido experimentado pela assim chamada

---

5 O material deste trabalho é composto por observações etnográficas feitas entre 2012 e 2016, bem como por entrevistas gravadas em 2016 com participantes de rituais huni kuĩ. Neste texto selecionei exclusivamente entrevistas com nawás (não-indígenas), já que exploro mais adequadamente as falas dos próprios Huni Kuĩ em outros textos.



## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

“Antropologia Simétrica” (cf. LATOUR, GOLDMAN & VIVEIROS DE CASTRO apud SZTUTMAN; MARRAS, 2013<sup>6</sup>).

Ressalto que esta é uma investigação de certa forma perigosa, pois trata do uso de substâncias fortes como o *nixi pae*, que, neste contexto, é imerso em assuntos ligados à pajelança, e que por isso exige uma série de conhecimentos e cuidados em campo para que se seja possível construir uma abordagem por dentro dos acontecimentos (e não de fora, mas por meio de perspectivas que se transmitem, hora de dentro, ora de lado, ora mais afastada, ora assumindo a de outros actantes), buscando compreender diferentes ontologias e conexões que são efetuadas.

### As medicinas e seus movimentos

Pode-se atribuir o início do movimento brasileiro daquilo que hoje se chama de *medicinas da floresta* à história de Raimundo Irineu Serra, o Mestre Irineu, como é conhecido entre os adeptos do Santo Daime e de demais linhas ayahuasqueiras, ainda no início do século XX (por volta de 1912), durante o ciclo da borracha. À história de Mestre Irineu pode ser atribuído o trânsito da ayahuasca (que passa a ser então nomeada *Santo Daime* ou simplesmente *daime* por seus adeptos) do contexto indígena para comunidades ribeirinhas (colônias) no Acre, assim como o estabelecimento de um ritual com formato e linguagem cristã com a mesma bebida<sup>7</sup> (GOULART, 2002). No entanto, nessa época não se usava o termo *medicina da floresta*; apesar do uso disseminado de ervas e “remédios do mato” para o tratamento de doenças e problemas de saúde entre estas populações. Sendo assim, essa fase não é o foco deste trabalho.

---

6 Ementa do curso “Cosmopolíticas em comparação: diálogos entre a Antropologia da Ciência e da Modernidade e a Etnologia Indígena” (2013).

7 Há quem diga que não se trata da mesma bebida. Sem contar as diferenças de preparo (que consiste basicamente no cipó *Banisteriopsis caapi* e a folha *Psychotria viridis*, fervidos com água, no caso dos Huni Kuĩ), isto se dá principalmente por conta da mudança de nomes entre as etnias, por exemplo: uni, ayahuasca, nixi pae, huni pae, uni pae, kamarãbi, kamalambi, caapi, yagé etc. Na II World Ayahuasca Conference, que aconteceu em 2016 na cidade de Rio Branco/AC, indígenas de várias etnias publicaram uma carta aberta onde afirmam: “Acreditamos ser questionável o próprio nome dado ao evento, ‘Conferência da Ayahuasca’, uma vez que ele é genérico, e não contempla as diferentes designações dadas por cada povo. Note-se que, um nome, não é apenas “o nome”, uma vez que a ele estão atrelados conceitos simbólicos de suma importância cultural e espiritual para cada um dos povos que faz uso dessa bebida”. Considerando a teoria-ator-rede, esta é uma colocação pertinente.





## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

O ponto aqui é descrever o que chamo de um “movimento recente” das medicinas, com a saída dos próprios indígenas acreanos e de suas medicinas em direção a centros urbanos no Brasil e em outros países, no início deste século, com a finalidade primária (ou secundária) de condução de rituais. Esse movimento, o qual é objeto de minha pesquisa de doutorado, tem um marco com a saída dos primeiros *huni kuĩ* em direção a cidades do sul do país<sup>8</sup>. Um destes casos é o de Fabiano *Txana Bane*, que partiu para o Rio de Janeiro em 2005 e lá fixou residência por quase uma década, como comenta uma frequentadora<sup>9</sup> de seus rituais:

O Fabiano chegou na cidade, assim, com uma missão de abrir a ayahuasca para as pessoas da cidade. Isso há onze anos atrás. Onze anos atrás ninguém sabia o quê que era índio, ninguém sabia o quê que era ayahuasca. Quando sabiam o quê que era ayahuasca, ligavam ao Santo Daime e não à cultura *huni kuin*. E ele foi fazendo esse trabalho durante onze anos. [...] E essa força que tem me vindo de firmar esse ponto. [...] Acho que é esse mesmo desejo que ouvi que falaram do Fabiano, que mais pessoas precisam tomar ayahuasca, mais pessoas precisam conhecer esse chá e que mais pessoas na cidade precisam saber quem são os Huni Kuin. Porque ainda é muito pouco, das pessoas que sabem. – Carou T.

Desde então, diversas cidades do sul-sudeste<sup>10</sup> do Brasil têm recebido alguns *huni kuĩ* advindos de terras indígenas como do Jordão, do Humaitá e do Rio Envira (além de integrantes de outros povos indígenas, como os Yawanawá, Shawãdawa, Katukina, Ashaninka, Shipibo-Conibo, entre outros). Esse movimento tem crescido a cada ano e hoje já há uma rota de circulação por diversos países, como Inglaterra, Espanha, Itália, Holanda, Alemanha, Dinamarca, Noruega, Eslovênia, Letônia, Lituânia, Rússia, Israel, Índia e África do Sul.

---

8 Há sujeitos Yawanawá e de demais povos saindo em outros momentos (ver COUTINHO; LABATE, 2015), no entanto, o meu foco aqui será exclusivamente nos Huni Kuĩ.

9 Carou Trebitsch é uma frequentadora e organizadora dos rituais indígenas no Rio de Janeiro, integrante do grupo Guardiões da Floresta.

10 Tais como Araçoiaba da Serra, Bertioga, Bragança Paulista, Caieiras, Campinas, Caucaia do Alto, Cotia, Indaiatuba, Itapeverica da Serra, Jundiá, São Lourenço da Serra, Ribeirão Pires, São Roque, Sarapuí, São Sebastião, Ubatuba – no estado de São Paulo, além de Campina Grande do Sul (PR) e Rio de Janeiro (RJ), Florianópolis (SC), Biguaçu (SC), nas regiões de Porto Alegre (RS), Brasília (DF), Alto Paraíso (GO), Belo Horizonte (MG) e Algodões (BA).



## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

Hoje, o termo “medicinas da floresta”, no caso dos Huni Kuĩ, engloba o *nixi pae* e outras *substâncias psicoativas*<sup>11</sup> usadas em seus rituais contemporâneos: o rapé, o *kampung* e a sananga. Além destas, podem também estar presentes o tabaco (puro, fumado) e a *cannabis*, além de plantas usadas para defumação, que não serão exploradas aqui. Segundo a antropóloga Aline Ferreira Oliveira (2016, p. 3-4):

Precisamos pontuar algumas poucas questões sobre o termo medicina, pois assim vem sendo chamada uma ampla gama de plantas, animais e derivados, que estão chegando às cidades e sendo adentradas a diversos círculos ao redor do mundo, e são de prática e uso tradicional de populações nativas, seja de alguma das Américas ou África. “Medicinas da floresta”, pois, é a forma como passaram a ser designadas a ayahuasca e outros agentes – tais como o rapé, o kambô, a sananga, etc. – relacionados à floresta: à Amazônia, seus povos, seus seres, seus cosmos e interações. Neste cenário, destaca-se a presença de indígenas do tronco linguístico Pano, habitantes de distintos rios no Acre, principalmente os Huni Kuin (Kaxinawa), [...] Yawanawa [...] e os Katukina.

A despeito das substâncias usadas em seus rituais, para os Huni Kuĩ as medicinas são primeiramente “espécies” (as quais, numa tradução breve, quer dizer “plantas”, de uma forma mais abrangente). Assim, o termo *medicina*<sup>12</sup> abrange plantas usadas para defumação, para banhos, para ingestão, para esfregar na pele, para cheirar, para aplicar nos olhos ou nos ouvidos, entre outros modos de uso, com propósito de tratar doenças específicas, mal-estar ou, como eles dizem, tirar *nisũ* (enrasco, má sorte).

Há um vasto conhecimento *huni kuĩ* em torno das medicinas. Inclusive um de seus projetos recentes foi o livro “*Una Isĩ Kawayai: o livro da cura do povo Huni Kuĩ do Rio Jordão*” (2016), proposto pelo falecido pajé Agostinho Manduca e feito em parceria com o Jardim Botânico do Rio de Janeiro e a Editora Dantes. Este projeto teve bastante repercussão no campo nos últimos

---

11 O antropólogo Miguel Aparício propõe pensar o conceito de substâncias psicoativas em simetria com o que ele chama de humanos fitoativos, o que considero mais interessante, já que podemos transmutar a perspectiva padrão de causa-efeito, atentando-nos, assim, para o que as plantas fazem com os humanos.

12 “[...] a categoria medicina, tal qual como usada nos meios urbanos - e agora também usada por indígenas que circulam e operam nesse “léxico neo-xamânico” – merece ser colocada frente a frente com a categoria medicina como ela é usada nas aldeias. Para os Yawanawa (e pelo que percebi de outros Pano também), falar em medicina, pois, é referir-se, em primeiro plano, ao uso de ervas e plantas medicinais” (FERREIRA OLIVEIRA, idem, p. 4-5).



## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

anos (2013-2016), despertando um interesse ainda maior dos Huni Kuĩ pelos conhecimentos acerca das plantas medicinais.

Além das supracitadas, há uma grande quantidade de medicinas ligadas às demais “espécies”, como colírios (para pingar nos olhos), chás, banhos, defumação *etc.* (para cura de ouvidos, diarreia, doenças de pele). Fora as plantas, hoje há um uso expandido do termo *medicina* que abarca, por exemplo, a água, o ar, o canto de um pássaro, uma tenda do suor, uma fogueira, o sol ou a lua. Todos estes podem vir a ser medicinas (*devir*-medicina). Neste sentido, Aline Ferreira Oliveira (2016, p. 5) coloca que:

Portanto, o termo medicina é capaz de abarcar sempre novos agentes. Mas por outro lado, essa sua potencialidade, pode levar a uma certa objetificação do conhecimento indígena, na medida em que o grande interesse dos *nawa* em acercar-se aos Pano, dá-se justamente nesta busca focalizada nas medicinas – enquanto nos modos nativos de conhecimento, elas convivem em meio a um complexo de práticas (não necessariamente xamânicas). As medicinas acabam assim passando por outros modos de uso, em que são evidenciadas, quase isoladamente, e por isso, transformadas - não diria reduzidas pois o que acontece de fato é uma proliferação de sentidos (principalmente porque os indígenas fazem parte deste processo também).

Há profundos conhecimentos envolvidos no uso e na história de cada uma destas medicinas, sendo possível redigir um trabalho específico em torno de cada uma delas (em minha tese, trabalho mais detidamente com o *nixi pae*). Há inclusive relatos (tanto “mítico” como “históricos”, sem cair em uma oposição) de quando cada uma começou a ser usada e como se formaram os movimentos atuais em cada local, já que há algumas décadas o uso de muitas delas era restrito a poucas pessoas (geralmente “velhos”), que detinham seu conhecimento. A expansão do uso das medicinas, primeiramente dentro das aldeias, é um fenômeno de fato recente e seus modos de uso têm sido profundamente transformados. Assim, endosso o argumento de trabalhos recentes deste campo de estudos (LABATE, CAVNAR, 2014) que questionam o chavão de um uso “ancestral” (desde sempre, da mesma forma), presente no discurso de muitos usuários.



Hoje há distintas *formas de usar* cada uma destas medicinas<sup>13</sup> sem seguir as mesmas dietas, horários e recomendações, criando novos *formatos*, em múltiplos *ambientes* (terapêutico, apresentações culturais e em rituais também distintos) e *finalidades* (como o tratamento de dependência de drogas, no caso do *kampung* e da própria ayahuasca). Tendo isto em vista, sabe-se que há distintas *ontologias* e seres que compõem os seus múltiplos *modos de existência*, já que estas medicinas não existem e nem são usadas de forma solitária. Com este mosaico, passaremos agora a destrinchar outros conceitos-chave nesta discussão.

### **Cura: múltiplos sentidos e traduções**

Se estamos falando de medicinas (ou remédios), estamos necessariamente também falando de *cura*. Este termo, assim, também deve ser colocado em suspensão. Aqui novamente há uma multiplicidade de sentidos e contextos, como já atenta Ferreira Oliveira (2016, p. 4):

[...] gostaria de pontuar que, assim como o termo medicina, há uma variedade de traduções entre termos outros – como cura, floresta e espiritualidade - abrindo um campo amplo de possibilidades e diálogos. Isto porque seus variados campos semânticos são consoantes em alguns pontos, e podem assim confluir também para entendimentos mútuos, porém operando por tradução, por serem distintos.

No léxico das medicinas da floresta, geralmente não há uma separação entre o que seja uma doença física, mental, emocional ou espiritual. Entende-se que os corpos (visíveis e invisíveis) estão conectados e não divididos. Nesta linguagem (da *feitiçaria*, como já colocava Evans Pritchard, 1974), uma “doença física” (como febre, dor no estômago *etc.*) sempre é entendida como tendo uma razão ou origem “espiritual”, isto é, sempre tem uma causa intencional e não-aleatória, a qual o pajé, com ajuda da medicina, deverá descobrir para ir então atrás do remédio<sup>14</sup>.

---

13 Ainda segundo Ferreira Oliveira (*idem*, p. 4), “o termo medicina é assim amplamente usado em redes xamânicas urbanas na América Central e do Sul, a exemplo daquelas inspiradas em indígenas norte-americanos e seus *medicin-man*. Há o modo medicina de usar, onde incide justamente a questão ética, que podem permear inclusive a distintos grupos (embora de cosmologias diversas, moralidades diversas, há princípios em comum com relação ao uso ritual de psicoativos que possibilita as alianças, o compartilhar e trabalhar junto)”.

14 Assim como nos sistemas xamânicos de diversos outros povos, como os Wajãpi (GALLOIS, 1996).



## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

O que ocorre no ritual como um todo é então a percepção da raiz do problema, ou pelo menos a busca desta fonte da doença, o ponto onde a harmonia primordial foi rompida. Tanto a bebida com seus efeitos quanto o ritual em si interagem (como se fosse possível separá-los) para que seja encontrada não a cura em si, mas a conduta correta que pode levar a ela [...] segundo Groisman (apud MERCANTE, 2002, p. 9).

A “cura” com a ayahuasca pode estar relacionada tanto a cura de doenças específicas (que afetam os corpos) como ao alcance de *entendimentos*. Por exemplo, é possível alcançar a cura de sofrimentos e confusões mentais por meio de processos de limpeza (vômitos, choro ou defecação — o que Peláez chama de *catarse fisiológica*<sup>15</sup>) e pelas próprias *mirações* (MERCANTE, 2002), “imagens mentais espontâneas” experienciadas em momentos de transcendência durante o transe com a ayahuasca, segundo este autor.

Em uma breve revisão bibliográfica do conceito de *cura* envolvendo esta bebida, Mercante cita Monteiro da Silva (1985), que afirma que “a doença, enquanto marca de transgressão, proporciona, também quando expiada, a possibilidade de reconquista do equilíbrio, da ordem, não havendo distinção entre doenças do físico ou da mente”, apesar de este autor considerar que a origem do problema sempre “localiza-se na esfera mental”. De uma forma ou de outra, podemos pensar que *cura* não necessariamente está restrito às fronteiras impostas pelo conceito de *indivíduo*, como comenta Carou, frequentadora dos rituais *huni kuĩ*, em entrevista:

A medicina a gente toma para se curar. Uma coisa que eu gosto muito que eu aprendi com a medicina é que cada um toma para se curar de uma forma particular, mas eu sinto que por onde a força *huni kuin* passa, essa cura do individualismo, ela tem sido transformada. Para trabalhar com os *txais* assim não tem como estar sozinho. Não tem como ser uma pessoa e chegar lá e fazer um projeto sem ter muita gente por trás. E quando você começa a tomar o chá, você percebe essa cura do individualismo, que tem muito na nossa sociedade, transformando. Aí você começa a entender que na floresta eles são bem coletivos, né, comunidade. Eu acho que essa é uma cura para mim, para o meu entendimento.

---

15 Peláez (apud MERCANTE, 2002) aponta para dois caminhos, o de “receber uma cura”, num contexto mais relativo à doença física, que em geral se daria durante os rituais, num número finito destes e para resolver um problema específico. O outro caminho seria o de “curar-se na Doutrina” [no caso dos segmentos religiosos], relativo ao processo de crescimento espiritual em si, à cura espiritual, algo que se desenrola no decorrer de uma vida.





## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

Isto permite pensar a cura não só de uma pessoa, mas de uma coletividade (e até próprio planeta, como falam os Huni Kuĩ em seus trabalhos espirituais), já que o desequilíbrio de uma pessoa não seria somente dela, mas de uma coletividade e, em última instância, de todos. Qual seria, então, a origem desta “doença social”? Abaixo, outra frequentadora dos rituais *huni kuĩ* mostra seu entendimento:

Eu vejo que a nossa sociedade ela está doente. [...] E a medicina, para mim, ela só confirmou o que eu entendia quando eu meditava ou quando eu fazia yoga e a medicina só veio e comprovou. Eu senti no meu corpo e eu vi nas minhas mirações. Para mim ficou muito claro como que a gente conecta. E a partir do momento que você vai conectando cada vez mais profundo com esse amor, com essa compaixão, que a gente pode aplicar isso nas nossas vidas com o que está mais próximo. Então, em outros indícios que eu vejo, por exemplo de uma sociedade, são os prédios. E os vizinhos, que normalmente você nem conhece. E aí evita encontrar no elevador porque você não quer dar nem bom dia. Isso para mim é uma coisa muito estranha. Tem uma fala de uma índia [...], ela nunca tinha visto prédio, e ela disse assim: “Devem gostar muito um do outro, moram tão pertinho...” E é justamente o contrário que acontece, as pessoas mal se falam. Então como que eu convivo com pessoas que eu nem conheço, como que compartilho esse espaço energético [...]. E não tão nem aí. Às vezes a pessoa está ali passando um sofrimento muito grande do seu lado e não tem para quem correr, às vezes se joga de uma janela. E depois você sofre. E aquele momento que você sabe que às vezes que precisava dar um olhar de bom dia, uma presença real, era só talvez aquilo que ela precisava. E você não conseguia porque você estava ocupado, pensando em outra coisa, ou já no seu lar, atento ao que você tinha que fazer e não olhou para aquele ser que estava mais próximo de você e precisava de uma atenção. Então eu vejo alguns indícios de uma sociedade doente e que a medicina traz clareza. E a partir dessa clareza você pode fazer alguma coisa, porque está muito inconsciente. Eu sinto, por exemplo, a televisão como um outro causador desse não olhar para dentro. Porque você está toda hora olhando para fora na televisão, vendo as coisas de fora, e não permitindo criar um espaço para olhar para dentro. [...] porque não tem tempo para olhar, não permite criar o espaço. E a medicina ela vem e ela fala, “Cara, se você não vai olhar...”, e te mostra de qualquer jeito. Porque você não tem para onde correr. Que é aquela coisa, você



## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

pode esconder de todo mundo e não pode esconder de Deus. É quase isso com a medicina, eu sinto, porque afinal o *nixi pae* é *Yuxibu*<sup>16</sup>, é Deus, é tudo. – Romina Lindemann

Com esta fala, recuperamos o argumento do sociólogo Georg Simmel, para o qual o individualismo está estritamente ligado ao modo de vida nas grandes cidades. Em seu clássico *As grandes cidades e a vida do espírito* (1903), o autor escreve que “o fundamento psicológico sobre o qual se eleva o tipo das individualidades da cidade grande é a *intensificação da vida* nervosa, que resulta da mudança rápida e ininterrupta de impressões interiores e exteriores” (pp. 577-578, grifo meu). Esta intensificação pode ser entendida com a “aceleração” característica da vida nas cidades.

Assim, o tipo do habitante da cidade grande — que naturalmente é envolto em milhares de modificações individuais — cria um órgão protetor contra o desenraizamento com o qual as correntes e discrepâncias de seu meio exterior o ameaçam: ele reage não com o ânimo, mas sobretudo com o entendimento, para o que a intensificação da consciência, criada pela mesma causa, propicia a prerrogativa anímica. Com isso, a reação àqueles fenômenos é deslocada para o órgão psíquico menos sensível, que está o mais distante possível das profundezas da personalidade. Essa atuação do entendimento, reconhecida portanto como um preservativo da vida subjetiva frente às coações da cidade grande, ramifica-se em e com múltiplos fenômenos singulares (*idem*, p. 578)

Na mão contrária, movimentos nos quais participam as *medicinas da floresta* estão mais afinados com movimentos de *desaceleração*: estes lançam um olhar generoso, assim, à vida na aldeia, ao interior, aos conhecimentos dos índios e das populações “tradicionais”. É inegável, por outro lado, que a chegada do *nixi pae* na cidade grande transforma seus cidadãos e também as próprias cidades. Mas estas também afetam, por outro lado, as *medicinas* e os índios, quando estes passam a frequentá-las.

---

16 Numa tradução possível, *Yuxibu* seria algo como espíritos donos ou criadores. Estão ligados ao que os Kaxinawá chamam de “forças da natureza”, como o vento [niwe], o sol [bari], a lua [ushe], as estrelas [bixi] a floresta [ni], a samaúma [shunu] etc. Segundo a antropóloga Els Lagrou, eles são demiurgos, mestres da transformação. Eles são *yuxibu* porque são mais *yuxin* (agência, potência) do que corpo e, portanto, não precisam estar ligados a um corpo específico para agir de forma incorporada no mundo”. Ainda segundo Lagrou (*idem*, p. 59) “Os *yuxibu* são plural ou o superlativo dos *yuxin*, espírito ou alma, possuem capacidade de agência e ponto de vista, intencionalidade. Estes seres *yuxibu* não são limitados pela forma, podem se transformar à vontade e podem transformar a forma do mundo a sua volta”.



## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

Assim, na visão destes frequentadores dos rituais, as cidades e as pessoas que vivem nestas precisariam da cura da floresta porque estariam (previamente) “doentes”. Veja que Carou agora adiciona um ponto novo na discussão: os índios precisariam da “cura das cidades”. Este termo, assim, adquire uma multiplicidade de sentidos:

O que tem vindo para mim muito na força é de firmar essa corrente nas grandes cidades. Porque essas grandes cidades precisam dessa cura dos txais e eles precisam dessa cura das cidades. E como, assim, é uma coisa que eu gosto muito, que me motiva a estar na cidade trabalhando com os txais, que eles falam que eles entenderam que eles precisam se unir com a gente para continuar nessa força, para não acabar. É muita demanda que tem. É muita coisa que eles precisam de recurso. E as cidades têm esses recursos. Em compensação a cidade, por ter muito esse recurso, as pessoas estão doentes. Então eu vejo que a presença dos *txais* na cidade é tão importante quanto a nossa presença na floresta [...]. Eu sinto que tem um espaço aí. - Carou

Nesta colocação em específico parece que *cura* tem a ver com a cunhagem de trocas entre o quê um tem e o quê o outro não tem: o índio levando uma coisa para o branco (não necessariamente material, como o conhecimento das medicinas da floresta) e o branco oferecendo em *troca* alguma coisa para o índio (*idem*, como o conhecimento das tecnologias digitais ou de certos recursos que têm em abundância).

Tendo isso em vista, vemos que um dos propósitos principais dos *nawá* envolvidos com os trabalhos com as medicinas *huni kuĩ* é colaborar com a criação de uma *ponte* entre a “cidade” e a “floresta”, como eles próprios afirmam:

O que eu sinto que é a nossa missão principal é essa ponte entre a cidade e a floresta. [...] Não é à toa que eu tenho tatuado *kapa hena*, que é o rabo do jacaré. E eu pessoalmente, na minha vida pessoal, no meu trabalho, eu já sou muito isso, né, de fazer essa conexão entre os mundos e entre as pessoas. – Romina

Esta constatação nos permite começar a pensar o *nixi pae* enquanto um “agente conector de mundos”, ou, como proponho, uma *tecnologia de conectividade*. No entanto, precisamos antes dar um passo atrás: Afinal, o que seriam essas duas categorias “floresta” e “cidade”? Considerando novamente a multiplicidade de sentidos e agenciamentos envolvidos, estes termos não devem ser tomados como auto evidentes. Será que cidades como Jordão (AC), Tarauacá (AC), Rio Branco (AC), São Paulo (SP) e Londres (Inglaterra), para dar um exemplo de um trajeto percorrido por alguns Huni





## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

Kuĩ, têm as mesmas características? São “cidades” da mesma maneira? Simetricamente, é pertinente o argumento que tampouco a maioria dos Huni Kuĩ vive no meio da “floresta”, mas em aldeias dentro de terras indígenas e nas próprias cidades fronteiriças (como também mostra MAGNANI & ANDRADE, 2013, no caso dos *circuitos* Sateré-Mawé). O que seria, então, *floresta*?

O que sabemos é que estes dois termos são aqui pensados em oposição. Estas categorias precisariam, assim, ser devidamente colocadas em suspensão para desdobrarmos suas múltiplas facetas a partir da prática etnográfica, o que não faremos aqui por restrição de espaço. O que podemos adiantar é que, por mais que “floresta” e “cidade” possam remeter a lugares concretos, estas atuam nos discursos como aproximações da realidade. Uma aproximação simplificadora e generalista, no entanto, não é o que interessa aqui, já que procuramos justamente complexidade, a heterogeneidade e a multiplicidade, buscando mapear associações a partir de diferentes perspectivas e as colocando em relação, com o intuito de “abrir”, mais do que “fechar”, as possibilidades de entendimento. Este é um dos princípios da *proposta cosmopolítica* de Stengers (2007) e do mapeamento de controvérsias de Bruno Latour (2007) e Tomasso Venturini (2009).

Ademais, considero oportuno recuperar neste momento o conceito de *circuito*<sup>17</sup>, elaborado pelo antropólogo José Guilherme Magnani, que o define como “a configuração espacial, não contígua, produzida pelos trajetos de atores sociais no exercício de alguma de suas práticas, em dado período de tempo” (2014, p. 8). O conceito de *circuito* nos ajuda a não cair na cilada de tomar a “cidade enquanto uma totalidade dada, discreta, com papel explicativo ou definidor de comportamentos, práticas, situações – a violência, o individualismo, a segregação etc. – perspectiva tão a gosto da mídia e arraigada no senso comum” (*idem*, p. 9), e, da mesma forma, a “floresta” como o local da “comunidade” e da “natureza”. Pensar, assim, em *circuitos* e *trajetos*<sup>18</sup> pode nos ajudar a descrever estes movimentos em torno das medicinas indígenas por diferentes cidades, vilas, aldeias,

---

17 Segundo Magnani (*idem*, p. 9), “o circuito não é dado de antemão, mas construído: são os trajetos dos atores sociais que criam, mobilizam e o tornam vivo, assim como é o observador que circunscreve, põe em contato e articula determinadas dimensões desse circuito no curso de sua etnografia”.

18 Ainda de acordo com Magnani (*idem*, p. 8), “são os trajetos que instauram os circuitos, e são eles que põem determinados segmentos em movimento, produzindo novas configurações”.



## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

rios e florestas, que podem ser mapeados a partir das trajetórias de diferentes actantes, como, por exemplo, dos frequentadores de rituais urbanos e das próprias medicinas.

Nesta toada, recuperamos o relato de Romina, em que esta comenta que há basicamente dois momentos na trajetória usual de um adepto das medicinas indígenas: o primeiro no qual a pessoa participa de um ritual com os índios nas “cidades” (geralmente em seu país de residência) e o segundo quando a pessoa vai para a “floresta” atrás dos índios e de suas medicinas. Este é o trajeto mais comum que uma pessoa percorre para chegar, por exemplo, nos festivais – existindo, claro, exceções, como pessoas que aguardam para tomar ayahuasca pela primeira vez “na floresta” ou que conheceram os Huni Kuĩ apenas em suas aldeias, tendo visto antes apenas um *flyer* na internet ou contando com a indicação de algum amigo ou parente.

São dois momentos, eu sinto. O primeiro momento é esse que, na realidade, a maioria das pessoas, eu sinto que elas têm muito medo da floresta. Porque é uma coisa que dá muito medo, porque é assustador, porque tem muitos bichos, né, porque tem índios. Então as pessoas têm uma coisa, elas mal sabem aonde é, o quê que é a importância mesmo real. E aí o que acontece? A gente faz um primeiro movimento com os que estão interessados em conhecer, e se auto aprofundar nesse estudo; que normalmente chegam, tem muitos curiosos que chegam para ver qual é, que vão mais numa curiosidade. Mas tem pessoas que já estão estudando há um tempo, já estão buscando informação, que sentem o chamado e, na hora certa, chega, né, porque tudo é perfeito. E a importância que eu sinto é isso, de *aproximar esses dois mundos*, que eles coexistem, mas muitas pessoas acham que ele não existe. Assim, que têm uma visão deturpada do que é o índio aqui do Brasil. Eu sinto que a gente não valoriza a nossa própria cultura, né, que é a indígena de onde nós viemos, todos. Então eu sinto a importância desse *resgate*, dessa *reconexão*, consigo mesmo e com a floresta. E aí num primeiro momento acontece nas cidades, as pessoas vão começando a se dar conta até que chega esse outro caminho. E eu sinto, já tinham me dito isso antes e eu comprovei, que a sua vida é uma antes e outra depois da medicina, não tem como mudar; e num segundo momento, é uma antes e outra depois da floresta, não tem como mudar, porque as transformações acontecem, o seu encontro com a verdade ele é tão profundo, que não tem como você não estar andando nessa linha – Romina (grifos meus).

Como é visível em seu discurso, há geralmente, por parte dos interessados nos trabalhos indígenas, uma busca por uma ancestralidade e um modo de uso “original” das medicinas feito por



## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

povos que as utilizam “a tempos indeterminados”, que “guardariam” este conhecimento. A despeito que exista hoje diferentes tipos de trabalhos com as medicinas, desde aqueles praticados por linhas consideradas tradicionais do Santo Daime e de demais segmentos cristãos, aquelas com influências da umbanda, até linhas *New Age*; há, no caso destes viajantes, uma busca por uma autenticidade indígena. Pois, como alguns falam, esta medicina “é dos índios<sup>19</sup>”, ou, pelo menos, que “veio dos índios”.

Romina coloca que um de seus papéis neste movimento é ajudar a promover uma aproximação entre estes dois mundos (*nawá* e *huni kuĩ*), que passam então a *coexistir*. Ela e outras interlocutoras, aparecem, assim, como mediadoras entre estes diferentes “mundos” e ontologias, abrindo canais e operando traduções. Poderíamos nos perguntar, alinhado com a discussão sobre movimentos, afinal, o que circula nesta tal *ponte*? Em princípio, possivelmente qualquer coisa: desde pessoas, conhecimentos, remédios, artesanatos, dinheiro, amor, gratidão, cura, inveja, magia, feitiços, computadores, pensamentos, projetos, cantorias, pinturas, mulheres, homens, crianças, animais, terra, água, poços artesianos, placas solares, medicinas, xampu, banheiros secos, gasolina, barcos, hospedarias, penas, tambores, bananas *etc.* Com tanta mistura, que direção dar a este turbilhão de coisas? Afinal, por que estes canais foram e continuam a ser abertos pelos actantes envolvidos nesta trama?

Chegamos, assim, à discussão acerca das motivações e dos propósitos que envolvem a circulação das medicinas da floresta e de seus pajés: um ponto fundamental. Observamos, pois, que uma das motivações mais citadas tem um caráter eminentemente profético: em seus trabalhos espirituais, os pajés estariam “*levando a cura da floresta para a cidade*” por meio das medicinas. Esta seria sua missão primordial, que aparece no discurso *oficial* destes actantes. Porém, considerando a polissemia de cada um destes termos (*cura, cidade, floresta*), como já adiantamos, é possível vislumbrar outros objetivos não necessariamente declarados, como a formação de alianças com o Outro, como comenta Carou:

---

19 Afirmação esta que foi motivo de grandes controvérsias na II World Ayahuasca Conference, em relação aos processos de patrimonialização, largamente debatidos no evento. Seria a ayahuasca dos índios ou da “natureza”? Dependendo das concepções de natureza mobilizadas, seria, portanto, de todos, indistintamente? Quê implicações decorreriam dessa “posse” ou de possíveis direitos?





## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

Eu vejo que o maior propósito é a união com pessoas diferentes. Esse encontro mesmo. Eu acho que não é pelo dinheiro que eles fazem isso. Eu não vejo que o propósito inicial seja uma pessoa fazendo isso. Embora a gente saiba que uma coisa é propósito e outra coisa é o que a vida mostra. A gente já vê pajés que não pensam na comunidade e que pensam só neles. Mas no geral, acho que propósito é que eles saiam para o mundo para ajudar os Huni Kuin como um todo. A valorização dessa cultura. – Carou

Para elucidar melhor a questão, abaixo segue a letra de um cântico hoje bastante presente nos rituais *huni kuĩ* (com instrumentos). Ele apresenta a figura do “caboclo curador”, que remete às viagens dos pajés pelo mundo:

Chegou, chegou o caboclo curador

Ele roda o mundo inteiro, pra aliviar a nossa dor

Esse caboclo é caboclo verdadeiro

Ele atira as suas flechas muito mais além do mar

Esse caboclo é caboclo da Jurema

Com seu cocar de pena faz o mundo balançar

Chegou, chegou o caboclo curador

Ele roda o mundo inteiro pra aliviar a nossa dor

Ele nos traz a cura da floresta

Seu canto é de amor, que vem do coração

*Yube Mana Iububu, Mana Iububu Butã*

*Eskawatã Kawayei, Kawayai Kiki*



## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

Nesta letra pode-se inferir que o caboclo (ou índio) tem a capacidade de “trazer” a cura da floresta por onde andar<sup>20</sup>. Mesmo sem estar na floresta (ou em sua aldeia), ele pode carregar essa força consigo. Algumas pessoas falam que certos *huni kuĩ* que já não vivem na floresta há certo tempo (pois fixaram residência em cidades) perdem um tanto dessa força em relação àqueles que estão sempre retornando. Entretanto, outras falam que os índios (isto não se aplica somente aos pajés, mas aos demais “representantes”) irão trazer essa força independentemente de estarem morando ou não na “floresta”, mas se estão *conectados* com as medicinas:

Tem *txais* que estão na cidade há muitos anos. E tipo, Ailton Krenak, que está na cidade a muito tempo, o próprio Fabiano... Você vê que a floresta continua neles. Que eles conseguem ter um equilíbrio muito bom com a cidade, mas que eles estão sempre naquela presença da floresta. Não importa se eles vêm só fazer um ritual ou se eles vêm para ficar mais, para passar uma vida. Se eles são conectados, se eles estão trabalhando com as medicinas. [...] Se ele está conectado ali com a medicina, eu sinto que ele está conectado com a floresta mesmo. Esses são os exemplos que eu vejo que o *txai* quando vem para a cidade ele não vira branco, ele carrega muito da floresta com ele. – Carou

Como se pode interpretar na letra da canção do “caboclo curador”, a *missão* (num sentido religioso ou “espiritual”) desses pajés é percorrer o mundo todo, trazendo cura. Esta é uma intenção não somente humana, mas da própria planta e dos espíritos<sup>21</sup>, como comenta Mariana Maia, outra frequentadora dos rituais *huni kuĩ*:

---

20 Suspeita-se que haja uma força terapêutica e política que emana também desse deslocamento, ou seja, daquele que vem de longe.

21 Para acessar a cosmologia kaxinawá, é necessário introduzir o conceito de yuxin, já que este é eventualmente traduzido em português como “espírito”. De acordo com a antropóloga Els Lagrou (2007, 347), “um dos significados de yuxin é a qualidade ou energia que anima a matéria. Neste sentido, todos os seres vivos “tem” yuxin. É o yuxin que faz a matéria crescer, que lhe dá consistência e forma. [...] Yuxin é uma qualidade ou movimento que liga todos os corpos inter-relacionados neste mundo”. Segundo Kenneth Kensinger (1995 apud Lagrou 2007, 348), “yuxin é a força vital, a agência, consciência e intencionalidade de todo ser vivo. É ao mesmo tempo um e múltiplo e ninguém poderá jamais nomear esses efêmeros seres enquanto permeiam o corpo que animam. Neste seu estado incorporado o yuxin é percebido como corpo. É o corpo da pessoa que pensa, seu coração, seus dedos, sua pele que sabem”. Segundo Ana Yano (2010), apreende-se o que é yuxin no anterior das relações em que é enunciado. Em linhas gerais, propõe Déléage (2005), trata-se de uma categoria de percepção e/ou ontológica: tudo que existe é permeado de matéria e yuxin, e a especificidade dos seres – vivos, “espíritos” e animais – resulta da relação entre ambos. Os vivos possuem um



## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

[...] o mundo está precisando da medicina, está precisando dessas curas, e eu sinto também que é muito a ver com a própria vontade mesmo da medicina, do espírito da floresta, *Yuxibu*, de chegar onde está precisando chegar. E aí usando os veículos, as diferentes maneiras de conseguir essa expansão. [...] que o mundo está precisando mais do que nunca mesmo. – Mariana Maia

As medicinas da floresta, assim, são entendidas pelos *nawá* muitas vezes como aquelas que vêm curar os “males da civilização”, a qual está hoje em crise generalizada: ambiental, social, econômica – sem erigir divisões (*purificações*) entre estas dimensões, como diagnostica Bruno Latour (1991). Este discurso encontra uma forte conexão com a cosmologia Nova Era, a qual geralmente veicula uma imagem do indígena como um ser “sábio” e “puro”. Nesta visão, aqui nas cidades (também chamada “selva de pedra” por seus adeptos), estaríamos precisando de precisando dessa *luz* trazida pelos indígenas, considerados mensageiros espirituais de uma tradição ancestral – tradição esta que propicia uma conexão mais verdadeira com a *natureza*, curando o planeta dos “males do desenvolvimento”.

Está implícito nesta ideia certo evolucionismo às avessas: quando mais primitivo, melhor. No entanto, todos, índios e não-índios, agora despertados pela medicina, estariam na *missão* de salvar a floresta e o planeta das “forças do mal”, do capitalismo, da destruição do próprio planeta ou de algo semelhante. Como coloca Isabelle Stengers:

Em contraste com Gaia, ele [o capitalismo] deveria é ser associado com um poder de tipo “espiritual” (maléfico), um poder que captura, segmenta e redefine a seu serviço dimensões cada vez mais numerosas do que constitui nossa realidade, nossas vidas e nossas práticas. [...] Lutar contra Gaia não tem sentido, trata-se de aprender a compor com ela. Compor com o capitalismo não tem sentido, trata-se de lutar contra seu domínio. (STENGERS, 2009, p. 25-26)

Para aprofundar a discussão, enfim, entraremos em aspectos envolvendo *escatologias* ou visões de fim do mundo, onde o *nixi pae* e demais medicinas atuam, neste contexto de crise, para curar não só o mal do indivíduo, mas da civilização.

---

corpo e inúmeros yuxin, mas são, fundamentalmente, corpo (yuda); os yuxin, por sua vez, possuem um corpo, mas são, acima de tudo, yuxin, o que implica em sua capacidade de transformação (Keifenheim 2002a, 99-100).



### **O *nixi pae* e a intrusão de Gaia**

O diagnóstico de crise não é comum apenas entre os acadêmicos, mas também entre atores do campo. Uma das entrevistadas cita a *teoria de Gaia* (LOVELOCK, 2005), para elucidar seu entendimento acerca destes movimentos com as medicinas:

Ah, da maneira como eu vejo, como eu tenho sentido, é que a própria Terra, assim... Aquela *teoria de Gaia*, a Terra tentando se curar através da medicina que ela tem, tentando se curar de uma coisa que quase que virou uma doença para a Terra... Eu lembro que, nessa época da minha adolescência também que eu parei de tomar [daime], eu tive um período muito triste, meio deprimida, sentindo que eu fazia parte do câncer da Terra [...] E depois eu melhorei, mas eu ainda sinto que isso tem uma verdade, assim, nessa a maneira como a gente está vivendo na Terra, assim, cada vez mais, ou talvez cada vez menos, eu espero, né... Mas como acelerou mesmo esse desequilíbrio. E da maneira como eu vejo, é muito a própria Terra buscando se curar ou curar os seus filhos, através da medicina. E eu acho que é uma vontade maior mesmo do espírito da floresta, do espírito da Terra, do espírito da medicina, de chegar aonde está precisando chegar. E fazer essas curas, fazer essa limpeza, despertando na consciência, acordando as pessoas. E está acontecendo. [...] A gente passou lá também na Inglaterra, e uma galera, assim, com muita grana, milionária, eles falaram que “estão trocando os diamantes por penas”. Em um ano a vida deles mudou radicalmente. E isso está acontecendo em vários lugares. Pessoas com histórias às vezes pesadas. Então, assim, acho que nesse momento planetário, a Terra está precisando mais que nunca, as pessoas estão precisando mais do que nunca. E aí a própria Mãe Natureza está encontrando maneiras e usando pessoas como veículos. A gente às vezes quando ajuda nos trabalhos, a gente está só servindo a essa causa maior, que não é eu nem você. Que nem os Huni Kuin falam: “Não é eu, nem você, nem o pajé, nem ninguém que está fazendo a cura, é a medicina”. E a gente é um instrumento. – Mariana Maia

Pensar-nos como instrumentos e as medicinas (e a Terra) como agentes é uma aproximação afinada com a filosofia de Latour e a *teoria-ator-rede*. Os índios também pensam dessa forma. No entanto, refletir sobre a crise atual, pois, é pensar também em soluções contemporâneas. Tendo isso em vista é que as parcerias entre *nawá* e *huni kuĩ* se efetivam. Romina, por exemplo, conta que os índios desconhecem uma série de procedimentos em relação ao que hoje chamamos de “manejo sustentável”. Fica evidente que os Huni Kuĩ, os permacultores e demais agentes dos movimentos



## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

ambientalistas operam ontologias distintas, apesar de haver pontos de encontro que possibilitam uma aliança pragmática.

Porque o nível de inserção e degradação que o homem está fazendo nas mineradoras, de madeira principalmente, petróleo, de tudo, e vários pontos da Amazônia, é muito preocupante. Você vê diretamente o impacto na água, em vários lugares que a gente vê o nível de água, né, então, como que os rios... E os próprios *txais*, assim, pela ignorância de realmente não saber os impactos que eles causam, caso de queimada na beira do rio, mata ciliar, essas coisas... Eles mesmos fazem uma coisa contra eles mesmos. Então, eu vejo que a gente tem um papel muito dessa *ponte*, de trocar essa ideia mesmo. De trazer o quê que está dando certo em outros lugares para eles prestarem atenção, eles observarem e eles mesmos testarem. Porque eles já testaram bastante coisa nesses últimos tempos também.

Há exemplos de tentativas bem-sucedidas ou fracassadas de parcerias. Isto depende, em alguma medida, da forma como múltiplos atores, com suas diferenças ontológicas, conseguem se conectar. Romina pontua a seguir uma série de transformações em curso neste novo tempo [*xinã bena*], apontando a importância vital das medicinas nos movimentos de *reflorescimento* da cultura dos povos indígenas acreanos (que ela chama de “resgate”) – assunto que exploro melhor em outro trabalho.

Então eles têm os exemplos dos antigos, muita coisa eles perderam, muitas coisas mantiveram, muita coisa eles estão usando de *seringueiro*. Então tem um *mix* hoje da cultura, já não tem uma coisa original, né, e já mudou muito o quê que era originalmente. Tudo bem, o quê que é isso? Faz parte do fluxo da mudança a gente aceitar. Mas como que a gente trabalha para melhorar? [...] Eu vejo que se o povo Huni Kuin, através do uso do *nixi pae*, da medicina sagrada, eles conseguiram e estão conseguindo fazer esse *resgate* de cultura. Que a medicina ela tem um papel fundamental hoje, que antigamente dizem que só era usado pelos pajés para fazer algumas consultas esporádicas; hoje faz parte você manter a cultura viva. Que poderia ter sido completamente degradada pela escravidão, pelo álcool, pela entrada [...] do português [língua] também [...]. Então é um movimento da medicina muito importante nesse momento. – Romina

O que ela chama de *mix* da cultura, ao invés de ser entendido pelas teorias do contato interétnico, pode ser lido aqui, via Roy Wagner (1981), por processos de *invenção* e *convenção*. “Resgate”, apesar de também ser usado entre os próprios indígenas, sem dúvidas, é um termo antropológicamente problemático para descrever o movimento atual em torno da cultura *huni kuĩ*, o



## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

qual é recheado de novos usos e criações. De forma alguma há uma retomada do “antigo” ou de um “ancestral” sem modificações. Esta própria interlocutora atenta que a cultura é dinâmica, assim como comenta Carou, colocando em relação, *via campo*, conceitos clássicos da disciplina:

Falar de cultura é complicado. Porque a cultura ela se transforma. Então você não tem como falar da cultura ali muito paralisada. [...] A natureza se transforma também. [...] A cultura está em transformação o tempo todo, assim como a natureza. E aí eu posso dar um exemplo sobre cultura e natureza e pessoas de fora, que é o problema da água com os Huni Kuin. A água, ela está onde a natureza tinha naquele rio limpo, que eles podiam beber. Hoje em dia, com óleos e xampus e mil coisas, eles já não podem beber essa água. E aí como que eles conseguiram melhorar isso? Através desse encontro com a cidade. E a cultura deles também está sendo transformada, porque com uma água boa as mulheres não precisam ir até o rio pegar água. Provavelmente daqui a pouco vai ter a torneira, e já vai mudar essa cultura. – Carou.

A cidade, assim, aparece como o local da origem de malefícios (daí viriam o xampu, óleos e “mil coisas”) e, paradoxalmente, a solução dos problemas. Dentro disso, a degradação do meio-ambiente (atribuída aos *nawá*) implicaria numa transformação do modo de vida dos índios – transformação esta que envolve, em muitos casos, a adoção de práticas e costumes a eles antes estranhos. Seria isto uma forma de colonização sorrateira ou uma saída possível, já que a destruição seria iminente?

De todo modo, devemos atentar para as ontologias e conceitos presentes nesta fala. O termo “natureza” não está sendo colocado por esta interlocutora num sentido lévi-straussiano (em oposição a “cultura”), tanto porque, para ela, esta não excluiria os humanos, tampouco seria estagnada ou “externa”, mas dinâmica, inclusiva e imanente; operante no mesmo nível das relações:

Mas aí os índios, quando eles mostram esse contato com a natureza, eles também mostram que a natureza não está abaixo da gente. Que é uma coisa que a Igreja Católica e muita gente veio cortando isso da gente, onde a gente acha que a gente é mais do que a natureza. E os índios vêm mostrar para a gente justamente ao contrário. Então isso também é uma *cura*, que é quando a gente começa a olhar para uma árvore de um jeito diferente. [...] Eu acho que para eles [os Huni Kuin], eles não têm muito acima [...]. A gente acha que a gente está acima da natureza. Para eles, eles são a natureza. Que é a verdade, né. Nós somos a natureza. E a natureza está na terra. Não está no céu. Não está naquele Jesus Cristo, branco, de barba branca. [...] E *Yuxibu* mesmo, né, *Yuxibu* para eles é tudo. É o que eles tão vendo. Eles são *Yuxibu*,





## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

uma árvore é *Yuxibu*, o mar é *Yuxibu*. É tudo aquilo. Eu nunca ouvi falar que *Yuxibu* é alguém externo. É sempre essa conexão com a terra mesmo, com o que tem aqui. – Carou

Nestas falas há uma oposição marcada entre a “linha da floresta” e as religiões cristãs<sup>22</sup>; aproximando a primeira, assim, das cosmologias ameríndias. Estas diferenças ontológicas, pois, têm efeitos práticos e (por que não?) éticos, que se manifestam no nível da conduta de seus seguidores. No entanto, tanto entre alguns povos indígenas quanto em outros segmentos espirituais e mesmo religiões, como o cristianismo, a busca da cura (ou do preparo), assim, para a destruição da Terra (ou fim dos tempos) se dá no *aqui-e-agora*. Com o *fim do mundo* iminente (de certo modo, ele está acontecendo todos os dias!), basta-nos cortar a rede, notando perigos que corremos.

### Perigos à vista?

É inegável que nestes encontros entre índios e brancos (mediados pelas *medicinas*) invariavelmente estão presentes conflitos ontológicos, bem como práticas de comunicação por equívoco (VIVEIROS DE CASTRO, 2004). Há situações que adentram em casos limítrofes entre ontologias indígenas e não-indígenas. Nossa interlocutora Carou narra mais um breve episódio deste encontro em terras alhures:

Perigo tem muito, principalmente com ayahuasca. Teve um caso agora que, dois índios jovens foram pra Europa, levaram a bebida sagrada deles, e quando chegaram lá, eles foram deportados. Porque eles estavam levando droga. Ainda não tem esse entendimento. E esse perigo, ele existe. Eles foram presos. E imagina para um índio sair lá da aldeia, onde aquela bebida é a coisa mais sagrada, e ele chega num outro país que é droga. Então, o perigo com o álcool, com as prostitutas, que é uma coisa que já está entrando na floresta também. Que são as coisas ruins desse encontro. Mas também não tem como a gente achar que só vai ser luz. – Carou

---

22 Cujos segmentos ayahuasqueiros, como o Santo Daime, em outras circunstâncias, apareceriam como aliadas, já que costumam estabelecer parcerias em muitos rituais de medicina e situações afins, com a cessão do espaço de suas igrejas para abrigar os trabalhos indígenas, caracteristicamente nômades.



## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

Ainda acerca destes encontros, uma das regularidades que podemos apontar é a constante presença da ideia de *empowerment*<sup>23</sup> (empoderamento) no discurso dos *nawá* que trabalham de perto com os Huni Kuĩ. A participação dos primeiros neste processo de circulação dos Huni Kuĩ e das medicinas entre “floresta” e “cidade”, ou mesmo na expansão do uso do *nixi pae*, se daria no sentido de uma *tutela* atual visando uma *autonomia* futura (outro conceito complicado). No entanto, neste caminho eles não estariam livres de perigos e incertezas:

Assim, perigo sempre existe. [...] Por enquanto a gente está lidando um outro problema, de uma outra geração, que era o paternalismo. Essa coisa que o branco sempre dava para os índios. Agora o que eu vejo é que nesse momento é que a gente está agenciando eles, em diversos setores, para que no futuro eles possam ser eles mesmos agenciados. E se, eles vão encontrar com uma pessoa muito legal [...], ou se eles vão encontrar com uma pessoa mau caráter, que quer pegar mais do dinheiro da comissão do ritual para ele, em benefício dele e não para os índios. Existe esse perigo, mas também tem exemplos ótimos. – Carou

O interesse no embate entre perspectivas ou ontologias não reside, pois, em saber se uma é verdadeira ou não, mas descrever agenciamentos e diferentes intenções, já que o problema da *cosmopolítica* elucidado por Stengers seria justamente *como compor* a partir da ideia de que existem vários mundos. Assim, proponho então tomar o *nixi pae* e as demais medicinas da floresta como *tecnologias de conectividade*, isto é, como actantes que operam conexões entre diversos mundos, sem os quais não há comunicação possível. O *nixi pae*, pois, aparece novamente como chave privilegiada para acessar estes mundos povoados de seres e entidades de ontologias heterogêneas, todos eles animados – agindo, assim, como um mediador de relações, um *diplomata cosmopolítico*, que abre uma visão “cósmica”, alargada, em seus usuários.

Essa medicina, o *nixi pae*, é o que os *Huni Kuin* têm de mais sagrado. Eles se encontram ali, eles decidem as coisas não só com o que eles pensam, mas com o espiritual. E é isso daí também é o que eles trazem para a cidade [...]. A gente percebe que acima da gente tem o espiritual todo. E também eu acho que isso daí pode ser a cura. Quando você toma o *nixi pae*,

---

23 “As técnicas ditas de “empowerment” – não aquelas utilizadas nas grandes empresas para motivar seus quadros de funcionários – têm por objetivo “tornar aqueles e aquelas que participam de um coletivo capazes de pensar, tomar posições, criar juntos aquilo que cada um não é capaz isoladamente” (PIGNARRE; STENGERS, 2005 apud VIÈLE, 2010).



## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

quando você vê os seres, quando você enxerga que em cima de você tem uma lua, e que a natureza está ali... A primeira vez que eu tomei *nixi pae*, a primeira resposta que me veio foi: “Olha pra natureza”. E eu acho que olhando pra natureza, tomando seu rapé ali, sozinha, e se conectando mesmo com a terra, com a lua, com as estrelas, você sente que você não é nada, você é só uma poeira, quando você dá esse *zoom out* que a ayahuasca faz, você vê que você é muito pouco. [...] Que é isso que a ayahuasca mostra. Que o mesmo tempo que você é só um nada nessa Terra, você é tudo, porque a sua vida está em você. E a ayahuasca também mostra muito isso, então te dá mais força, te transforma como ser humano, você começa a olhar de outra forma mesmo. – Carou

O perigo, no entanto, permanece. Com todos os agenciamentos que envolvem o *nixi pae* e as medicinas nos dias atuais, seriam estes, enfim, capturáveis pela *feitiçaria capitalista* (e suas mãozinhas) de que falam Pignarre e Stengers (2005)? Estar alerta é de suma importância. No entanto, podemos tomar tais questões mais como controvérsias a serem exploradas por dentro dos acontecimentos do que cair em meras acusações “externas”. De uma forma ou de outra, estamos lidando com *magia*: seja a feitiçaria do capitalismo, seja as feitiçarias e contra-feitiçarias dos pajés [*inka nai bei*], cantadores [*txanas*], erveiros [*dauya*] *huni kuĩ* e mesmo dos *nawá* iniciados nas medicinas. Pelo menos uma coisa é certa: alguns índios têm preparo para lidar com estes conhecimentos e estão ganhando terreno. As medicinas, simetricamente, têm sabedoria e estão espalhando suas raízes.

Ainda é apressado tirar maiores conclusões. De fato, há profundas transformações em curso. No entanto, pode-se afirmar que não é o homem, pretendo senhor do mundo numa visão modernista, quem guia solitariamente estas mudanças, mas, sobretudo, os *Yuxibu* e as próprias medicinas, que, com seus ensinamentos e orientações, estariam agora indicando novas direções. Assim, é fundamental abrir ainda mais um entendimento *cosmopolítico* desta trama, percebendo relações interespecíficas e mesmo invisíveis que perpassam o campo e que transformam e transformam-se incessantemente, deixando rastros impregnados no solo e nos corpos de quem são por elas afetados.





## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

### Bibliografia

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. (1976). *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

FERREIRA OLIVEIRA, Aline. “Plantas, dietas, éticas yawanawá: iniciações xamanísticas contemporâneas”. *30ª Reunião Brasileira de Antropologia*, João Pessoa, 2016.

GALLOIS, Dominique. “Xamanismo waiãpi: nos caminhos invisíveis, a relação i-paie”. In: LANGDON, Jean. (org.) *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC. pp. 39-74, 1996.

GOULART, Sandra. “O contexto de surgimento do culto do Santo Daime: formação da comunidade e do calendário ritual”. In: LABATE, Beatriz & SENA ARAÚJO, Wladimir. (orgs.) *O uso ritual da ayahuasca*. Mercado de Letras, Campinas: Mercado de Letras, São Paulo: FAPESP, 2002.

MAGNANI, José Guilherme. “O Circuito: proposta de delimitação da categoria”. *Ponto Urbe*, n. 15, 2014.

MAGNANI, José Guilherme & ANDRADE, José Agnelo. (2013) “Uma experiência de etnologia urbana: a presença indígena em cidades da Amazônia”. In: AMOROSO, Marta; MENDES, Gilton. (orgs.). *Paisagens Ameríndias: Lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia*. 1ª ed. São Paulo: Editora Terceiro Nome, v.1, p. 45-74.

MANDUCA, Agostinho & QUINET, Alexandre (org.). *Una Isĩ Kawaya – O livro da Cura do Povo Huni Kuĩ do Rio Jordão*, Rio de Janeiro: Dantes Editora, 2014.

MERCANTE, Marcelo. “Ecletismo, Caridade e Cura na Barquinha da Madrinha Chica. *Humanitas*, Belém/PA, v. 18, n. 2, pp. 47-60, 2002.

LABATE, Beatriz & CAVNAR, Clancy. *Ayahuasca Shamanism in Amazon and Beyond*. Oxford University Press, 2014.

LABATE, Beatriz & COUTINHO, Tiago. “O meu avô deu a ayahuasca para o mestre Irineu: reflexões sobre a entrada dos índios no circuito urbano de consumo de ayahuasca no Brasil”. *Revista de Antropologia da USP*, nº 2, v. 57, 2014.

LAGROU, Elsje Maria. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawá, Acre)*. Rio de Janeiro, Topbooks, 2007.



**VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia**  
Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

LATOUR, Bruno. “La cartographie des controverses”. In: *Technology Review*, n. 0, 2007, pp. 82-83.

LATOUR, Bruno. (1991) *Jamais fomos modernos*. São Paulo, Editora 34, 1994.

LOVELOCK, James. (2005) *Gaia – Cura para um Planeta Doente*. 1ª edição, Brasil, Editora Cultrix, 2006.

PIGNARRE, Phillipe. & STENGERS, Isabelle. *La sorcellerie capitaliste*. Pratiques de désenvoûtement. Paris, La Découverte, 2005.

SIMMEL, Georg. As grandes cidades e a vida do espírito. *Mana*, 11 (2), 2005, pp. 577-591, 1903.

STENGERS, Isabelle. (2009) *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

STENGERS, Isabelle. “La proposition cosmopolitique”. In: Lolive, Jacques & Soubeyran, Olivier (eds.). *L'émergence des cosmopolitiques*. Paris: La Découverte, 2007, pp. 45-68.

VENTURINI, Tomasso. “Diving in Magma: How to Explore Controversies with Actor Network Theory”. *Public Understanding of Science*, 2009.

VIÈLE, Anne. “Posfácio: Potência e generosidade da arte de “prestar atenção”!”. *Ponto Urbe*, n. 7, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (2004) “Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation”. In: *Tipiti*, n. 2, v. 1.

YANO, Ana Martha Tie. *A fisiologia do pensar: corpo e saber entre os Caxinauá*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – FFLCH, USP, São Paulo, 2010.

WAGNER, Roy. (1981) *A invenção da cultura*. São Paulo, Cosac Naify, 2010.