

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

Ellen Fernanda Natalino Araújo

Tabaco, corporalidades e perspectivas entre alguns povos  
ameríndios

Niterói  
2016

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

Ellen Fernanda Natalino Araújo

Tabaco, corporalidades e perspectivas entre alguns povos ameríndios

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre.

Orientadora: Profa. Tânia Stolze Lima

Niterói  
2016

Banca Examinadora:

---

Profa. Tânia Stolze Lima (orientadora)  
Universidade Federal Fluminense

---

Profa. Joana Miller  
Universidade Federal Fluminense

---

Profa. Nicole Soares-Pinto  
(PPGAS/MN)

A663 Araújo, Ellen Fernanda Natalino.

Tabaco, corporalidades e perspectivas entre alguns povos ameríndios / Ellen Fernanda Natalino Araújo. – 2016.

129 f.

Orientadora: Tânia Stolze Lima.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Antropologia, 2016.

Bibliografia: f. 124-129.

1. Tabaco. 2. Ameríndio. 3. Alma. 4. Xamanismo. 5. Perspectiva. I. Lima, Tânia Stolze. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

## Resumo

Trata-se a presente dissertação de um estudo bibliográfico das práticas e teorias indígenas relacionadas à planta de tabaco tomando por base dados etnográficos de alguns povos do continente sul-americano, especialmente (mas não apenas), dos Guna, Guarani, Hupd'äh, Kulina, Matsés, Muinane e Wauja. Coloco em cena, inicialmente, diferentes modalidades de consumo e tratamento dessa planta e os sentidos gerais que os ameríndios aventam para o tabaco nos mitos analisados por Lévi-Strauss, e sigo focalizando dois contextos recorrentes de emprego do tabaco, tais como os ritos de fabricação da pessoa e as práticas xamânicas, tendo como horizonte as discussões do perspectivismo ameríndio.

**Palavras-chave:** tabaco, ameríndios, corpo, alma, xamanismo, perspectiva.

## Agradecimentos

À minha orientadora, Tânia, por ter me recebido como aluna, ter me sugerido esse incrível tema de pesquisa, e principalmente, por ter me ensinado a começar a aprender sobre os índios. Talvez um dia eu encontre as palavras para dizer da alegria que foi para mim esse encontro.

À Joana Miller e Nicole Soares-Pinto por terem aceitado compor a banca de avaliação desse trabalho dedicando-lhe uma leitura generosa. À Joana agradeço ainda os comentários precisos que teceu na fase de qualificação dessa pesquisa, me deixando confiante para prosseguir. À Oiara Bonilla também por ter feito a leitura crítica do projeto e ter me colocado perguntas imprescindíveis.

A todos os autores das etnografias que compõem essa dissertação.

Aos professores da Universidade Federal Fluminense, em especial, Ana Cláudia Cruz Silva, Antônio Carlos Rafael Barbosa e Renata de Sá Gonçalves.

Ao Marcelo, secretário do PPGA/UFF, por sua gentileza fina e seu cuidado com todos os discentes do programa. À PROPI da UFF por ter financiado minha participação na RAM, em 2015, ocasião em que pude debater alguns pontos ainda incipientes da pesquisa. Nesse contexto agradeço aos organizadores do Grupo de Trabalho, Francisco Pazzarelli, Miguel Aparício, Indira Caballero e aos comentários de Luísa Belaunde e demais participantes.

Aos meus queridos e imprescindíveis amigos, que me aguentaram nesses dois anos e meio do mestrado. À Renata, por ter me ensinado que todo drama tem sua hora e por ter me suportado (nos dois sentidos da palavra) quando tudo parecia desabar. Sem dúvida, essa dissertação não teria acontecido sem a nossa amizade... Ao Ruanito por toda a alegria que me inspira desde terras paulistas. À Marcela por ter sido a flor que brotou naquele chão aterrado e de paralelepípedo solvendo tristeza e desânimo em bonitas músicas e poesias. À Manuella com quem dei meus primeiros passos nesse estudo e que sempre me inspira muito

com toda sua luta e coragem. À Stefania pelas pedradas, chás de menta e outras *cositas*... Aos demais colegas do PPGA/UFF com quem pude compartilhar e aprender muito, Priscila Novais, Felipe Viana, Mayane Dore, Isabela Rangel, Daniella Vellasquez, Lucía Copelloti, Luna Mendes, Maicon Fecher, Mário Borba...

Aos colegas de trabalho da Receita Federal, verdadeiros amigos, que sempre me apoiaram, e me proporcionaram condições de estudo. E como se não bastasse ainda se interessaram pelo que eu fazia. Em especial, à Zezé, por sempre ter acreditado que, fosse o que fosse, daria certo. E ao Gabriel, porque além de resolver todos os nossos problemas de logístca, ainda arrumava tempo para me dirigir perguntas de etnologia: afinal, por que na capa do livro do peixe tem uma anta? Ao Andrey, Monique, Eliel, Camila e David, estagiários sempre gentis e solícitos.

Aos meus pais por me darem a vida em sua plenitude ao me deixarem ir na direção das minhas escolhas, ainda que elas venham desembocando no insólito, árduo e muitas vezes solitário, caminho da antropologia... Aos meus irmãos e aos meus sobrinhos por sempre me fazerem ver que a vida é muito mais...

Ao Tarlile, sem o qual nada disso teria motivo para acontecer. Grande companheiro da vida. Dele é meu amor, os meus sorrisos.

## Sumário

Introdução	8
Capítulo Um. Uma planta dos índios: cartografando práticas e sentidos	20
Receitas de tabaco e contextos de consumo	20
Sentidos do tabaco pela paisagem ameríndia	32
Capítulo Dois. Da fabricação dos corpos de tabaco às metamorfoses	46
Fabricação e metamorfose	46
Corpos de tabaco Muinane	51
Corpos divinos e leves Guarani	59
Corpos amargos Matsés	66
Corpos vibrantes Kulina	72
Capítulo Três. O tabaco e seus xamãs.	79
As práticas xamânicas diante do perspectivismo	80
Um poder difuso	83
A função tabaco para o xamã	85
Outras mediações faces do tabaco	86
Wauja	87
Hupd'äh	94
Kulina	105
Guna	112
Considerações Finais	122
Referências Bibliográficas	124

## Introdução

Essa dissertação resulta de uma incursão principiante pela paisagem ameríndia, que como se sabe, é habitada por diferentes povos e seres, composta por muitos lugares e planos, repleta de florestas, rios, aldeias, casas subterrâneas, ctônicas, celestiais. Um itinerário previamente definido eu não tinha. Estabelecido havia apenas um objetivo geral: conhecer práticas e teorias indígenas relativas à planta de tabaco. As informações daqueles que já haviam caminhado nessa direção, e os mapas resultantes de suas empreitadas, que busquei ter às mãos antes de pôr-me na trilha, serviam-me como um guia inicial, e como um alerta, o percurso era longo e cheio de pedras. Minha inexperiência e a cortina de fumaça adensada pelos inúmeros cigarros, tragados e soprados em toda parte, nublavam o horizonte e impediam que eu pudesse traçar um plano, de modo a definir o ponto de partida, planejar os locais de paragem, e o destino final da viagem. Eu que não fumava nem os cigarros dos brancos, diante de tantas incertezas, e de tanto a conhecer, quedei-me imóvel por um longo período, mirando a estrada por onde eu devia caminhar. Mas enquanto me mantinha parada, o tempo corria, e suas urgências colocaram-me em curso. Tive que ir indo, ver onde dava...

Passei então a estudar os materiais etnográficos que havia reunido um tanto quanto aleatoriamente, a partir de indicações de minha orientadora, de outros pesquisadores, das buscas nos bancos de teses e dissertações dos programas de pós-graduação em antropologia, nos acervos online de bibliotecas, nas plataformas de periódicos da área, etc. Pude compilar trabalhos de muitos tipos: enquanto algumas etnografias continham menções pontuais do emprego do tabaco pelo povo indígena que descrevia, outras eram compostas por descrições minuciosas relativas aos contextos e práticas de uso da planta e aos sentidos míticos e conceitualizações aventados por determinadas sociocosmologias indígenas. Debrucei-me sobre as obras (teses, livros e artigos) que dispunham de dados profusos relativos ao tema, e a certa altura do trajeto, pude entrever diferenças e semelhanças entre as práticas e teorias indígenas, comecei a me dar conta de algumas aproximações possíveis e afastamentos necessários, e passei a conceber um recorte mais objetivo para apresentar e abordar o objeto em estudo. Porém, mesmo na fase final da escrita, após a delimitação dos temas pertinentes

a serem trabalhados, e de ter centrado a pesquisa em alguns grupos, a seleção que eu tinha sido capaz de fazer ainda me ressoou um tanto contingente.

Algo que aprendi cedo, lendo os trabalhos dedicados especificamente a inventariar e analisar o emprego do tabaco no contexto ameríndio, é que este fato etnográfico se difunde por toda a extensão do continente sul-americano<sup>1</sup>. Algo que me dei conta talvez um pouco (e estranhamente) tarde é que, a despeito de seu uso generalizado, não seriam todos os grupos que atribuem centralidade a planta de tabaco em seus discursos e práticas. Alguns povos, mais que outros, empregam-na em importantes rituais e possuem ricas narrativas sobre as origens e potencialidades desta. Diante de tal constatação, diria, retrospectivamente, que essa dissertação se centrou em trabalhos monográficos recentes, acerca de grupos que – a despeito das discontinuidades linguísticas e geográficas – podem ser aproximados justamente pela importância sociocosmológica que atribuem à planta de tabaco, tais como, os Guna do Panamá, os Guaraní do sudeste brasileiro, os Hupd’âh do noroeste amazônico, os Kulina e os Matsés do oeste amazônico, os Muinane da Amazônia colombiana e os Wauja do Alto Xingu.

Desde o início do percurso, busquei me aproximar e manter no campo de visão uma determinada concepção epistemológica da antropologia que se baseia e desenvolve no e através do estudo das concepções e teorias nativas, na reconstituição das lógicas internas, e na abordagem ontológica (VIVEIROS DE CASTRO, 1999). Uma episteme, portanto, que postula o estudo de sociedades, e não sobre sociedades, e que não busca explicar ou inventariar padrões de comportamento e pensamento a partir de referências exteriores, e sim descrever e traduzir (na medida do possível) o que se passa no plano interno e se organiza de forma própria. Creio que esse horizonte possibilitou conceber a pesquisa de modo a dar a ver distâncias e proximidades entre as práticas e discursos remetidos à planta de tabaco no contexto ameríndio, sem submeter as diferenças às semelhanças e sem recorrer a ideias que são alheias à filosofia indígena geral. Antes de apresentar que aspectos foram trabalhados

---

<sup>1</sup> O tabaco é uma planta do gênero *Nicotiana* que abrange setenta e seis espécies. Destas mais de 50% são endêmicas do continente sul-americano. *N. tabacum* e *N. rustica* são as duas que contém a maior proporção do alcaloide nicotina e também as mais difusas e utilizadas pelos povos indígenas. As origens silvestres dessas duas espécies são a parte leste dos Andes (Peru e Equador), sudoeste da Bolívia, norte do Chile e Argentina, Paraguai e Sudeste do Brasil. Desse ponto, cada uma destas se dispersou, *N. tabacum* em direção leste para as terras baixas da Bolívia, Peru, Brasil e Pantanal Paraguai, tanto quanto para as úmidas florestas da Amazônia onde é mais bem adaptada e *N. rustica* espalhou-se do meio árido do Peru, Equador e terras baixas da Bolívia para o Norte. Estudos genéticos datam uma grande anterioridade do surgimento do tabaco silvestre, o período varia entre seis milhões a 200 mil anos atrás. Já estudos arqueológicos, apontam para um uso bem mais recente das espécies dessa planta, algo em torno de 6.000 a 10.000 anos (CAYCEDO-OYUELA & KAWA 2015).

nos casos etnográficos aqui reunidos e o escopo de cada capítulo discorro brevemente acerca dos estudos anteriores dedicados à presença do tabaco no contexto ameríndio.

\*\*\*

O uso da planta de tabaco pelos indígenas sul-americanos é um fato registrado desde os primeiros escritos sobre o Novo Mundo. O relato do missionário calvinista Jean de Léry, por exemplo, noticiava a “grande estima” que os Tupinambá da costa brasileira tinham pela erva ainda desconhecida pelos europeus e seguia detalhando seu modo de consumo: “enrolam em uma palma como se fosse um cartucho de especiaria; chegam ao fogo a ponta mais fina, acendem e põem a outra na boca para tirar a fumaça”; e suas propriedades: “saciar a fome” e “destilar os humores supérfluos do cérebro” - razão pela qual, ele supunha, “os indígenas sempre a carregariam penduradas no pescoço, fumando-a enquanto conversavam, soltando a fumaça pelas ventas e lábios (...)” (LÉRY, [1578]1972, p.141-42). Em sua obra, o missionário registrou também o que chamou de “uso religioso” pelos “caraíbas” os quais sopravam a fumaça do *petyn* contra os “selvagens” para lhes transmitir o “espírito da força” (LÉRY, [1578]1972, p.169) <sup>2</sup>.

Estudos antropológicos dedicados ao tabaco na América indígena vêm sendo produzidos desde a consolidação científica da disciplina, na segunda metade do século XIX. A presença difusa da planta nas práticas e discursos dos grupos sul-americanos parece ter sido uma das primeiras constatações dos pesquisadores. Este fato notado precocemente parece vir motivando, desde então, um tipo de abordagem do “fenômeno” pelos pesquisadores empenhada a apreendê-lo em suas múltiplas extensões do espacial, temporal,

---

<sup>2</sup> Conforme Mello Jr e Kockel (2010) e Wilbert (1987), além de Léry (1578), outros relatos produzidos no início da invasão europeia do continente sul-americano também registram o emprego do tabaco pelas populações originárias, tais como **Hans Staden (1525-26)** [*Viagem ao Brasil*. Rio de Janeiro: Oficina Industrial Graphica, 1930]; **Bartolomé de Las Casas (1527)** [*Apologética historia de las Indias*. In *Historieadores de Indias...* M. Serrano y Sanz, ed. Madrid: Bailly, Bailliére é hijos, 1909]; **Oviedo y Valdés (1535)** [*Historia general y natural de las Indias, islas y tierra-firme del mar océano*. Vol.1. Assunción del Paraguay: Editorial Guaranía, 1944]; **André Thevet (1557)** [*Les singularitez de la France Antartique, autrement nommée Amerique: de plusieurs terres isles decouuertes de nostre temps*. Paris: Chez les Heritiers de Maurice de la Porte, 1928]; **Nicholas Barré (1557)** [*Copie de quelques lettres sur la navigation du chevalier de Villegaignon es terres de l’Amerique oultre l’ Aequinoctial, iusques soubz le tropique de Capricorne: cōtenant sommairement les fortunes encourues em ce Voyage, avec les meurs e façons de viure des sauvages du pais: enuoyées par um des gens dudict Seigneur*. Paris: Chez Martin le Jeune, 1557.]; **Girolamo Benzoni (1565)** [*La historia del mundo nuevo*. Traducción y notas de Marisa Vannini de Gerulewicz. Estudio preliminar de Leon Croizat. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 86. “Fuentes para la historia colonial de Venezuela.” Caracas; Academia Nacional de la Historia, 1967.]; **Gabriel Soares de Souza (1587)** [*Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. Ministério da Educação. Obra em domínio público – Domínio Público. Biblioteca digital desenvolvida em software livre.]

simbólica, etc. A monografia do alemão Gunthër Sthal, de 1924, constitui-se num dos primeiros esforços deste tipo: reúne dados de mais de uma centena de povos pertencentes a diferentes grupos linguísticos e regiões etnográficas (Aruaque, Caribe, Tupi, Pano, Jê; da Guiana e do Chaco) referentes aos modos de plantio, consumo, propósitos e significados míticos (cf. BALDUS, 1954, p.694).

A principal referência contemporânea aos estudos do tabaco é uma obra dessa natureza inventarial. Trata-se de *'Tobacco and Shamanism in South American'*, de Johannes Wilbert, publicada em 1987. O objetivo principal do autor é produzir a imagem mais completa e totalizadora possível do emprego do tabaco tomando como referência *todos* os povos para os quais havia registros de ocorrência do fenômeno, descrevendo todas as variações relativas aos modos de consumo, e se propondo ao exame também das propriedades ecológicas, físicas e químicas da planta. Penso ser importante uma revisão mais detida desse trabalho, em decorrência não apenas da proeminência que lhe é atribuída, mas também para que possamos nos atentar a seu mecanismo epistemológico de base fundamentado no grande divisor natureza-cultura (LATOURET, 1994), do qual a abordagem aqui proposta precisou se afastar a fim de produzir um trabalho que leva em conta as teorias indígenas, e não modelos antecipadamente forjados nas sociedades de origem do antropólogo.

O projeto de Wilbert, professor da Universidade da Califórnia, possui natureza multidisciplinar. Além do “estudo cultural” do uso do tabaco, a investigação também se dedica às propriedades ecológicas, morfológicas e farmacológicas da planta. O argumento do autor baseava-se na ideia de que o tabaco era assunto de interesse de diversas frentes científicas e precisava ser abordado de variados pontos de vista como o “religioso, terapêutico, medicinal, sociológico (...)”, entre outros (p. xv). Segundo Wilbert, seu interesse pelo “significado cultural” do tabaco na América do Sul foi desencadeado após trabalho de campo, em 1954, entre os índios Warao da Venezuela: o uso da planta era bastante difuso, permeando praticamente todas as instituições culturais. Buscando uma “perspectiva comparativa” para tal fato etnográfico, o autor decidiu estender sua pesquisa a todas as demais sociedades indígenas do subcontinente em que a presença e uso de tabaco encontrava-se documentada. Reunindo uma equipe de trabalho, o autor recuperou um total de 3446 fontes bibliográficas para compilar informações relativas a 290 grupos indígenas distribuídos por todo o subcontinente.

Atendo-se a evidências etnográficas registradas desde o século XVI, Wilbert formula algumas proposições gerais acerca da concepção indígena sobre o tabaco afirmando que os ameríndios haviam se dado conta da natureza polivalente desta planta, consideravam-na salutar e sagrada, e sabiam explorar sua característica bifásica, moderando as quantidades de consumo de acordo com os efeitos desejados, estimulantes ou depressores. Para mitigar a fome, a sede e revigorar o corpo eles consumiam doses pequenas; para induzir visões, transe e catatonias se intoxicavam. Em suma, o autor afirma que o tabaco (ao qual se refere como droga) “foi cultivado pelo homem com propósitos sociais (selar amizade, conduzir conselhos e danças de guerra e fortificar guerreiros); propósitos técnicos (auxílio na predição de tempos propícios à pesca, à abertura de roças, ao plantio) e para propósitos sagrados (provocar visões e transe; estabelecer comunicação com espíritos e promover a cura mágica)” (WILBERT, 1987, p.19).

Após breve sumarização dos aspectos considerados gerais, o autor prossegue, no segundo capítulo, a uma extensa descrição a respeito dos métodos registrados em relação ao uso do tabaco. Dedicando uma seção a cada um dos seis diferentes tipos de consumo (mastigar, beber, lamber, inserir por via anal (*enema*), cheirar e fumar), Wilbert constrói quadros sinóticos de modo a especificar cada um dos povos onde se registrou a modalidade analisada (em alguns casos, registram-se para o mesmo grupo usos diferentes da planta); e tece alguns comentários sobre cada uma das referências. Este segundo capítulo, que também contém mapas de distribuição e gravuras de instrumentos utilizados para inalar ou fumar tabaco (na seção *snuffing* e *smoking* respectivamente) ocupa quase a totalidade das páginas do livro, constituindo-se assim em seu cerne.

Na sequência dedica-se à farmacologia do tabaco, discorrendo em seu capítulo terceiro acerca de seu princípio ativo (a nicotina) descrevendo os efeitos químicos desse alcaloide no corpo humano a partir das diferentes formas de absorção empregadas em cada modalidade (via respiratória, oral, etc.). Por fim, o último capítulo se propõe a analisar o uso do tabaco nas práticas xamânicas. Nos próximos parágrafos apresentam-se algumas análises ali dispostas (destacadas de um extenso conjunto) para ilustrar rapidamente o modo como Wilbert buscou interpretar os sentidos do tabaco na vida ameríndia a partir das propriedades naturais desta planta.

A hipótese de Wilbert (1987, p.149) é que “os sintomas físicos-fisiológicos da ação da nicotina junto com determinadas características da planta têm servido para confirmar e legitimar os princípios fundamentais da ideologia xamânica”. Prosseguindo por esse viés

que ele intitula de “modelagens naturais do xamanismo de tabaco”, Wilbert apresenta uma seção denominada “modelos botânicos” na qual busca conectar as características ecológicas da planta de tabaco a algumas “crenças” xamânicas. De acordo com sua análise, as plantas de tabaco têm a propensão de ocorrer ao longo de estradas, campos arados, e locais fertilizados por cinzas e organicamente enriquecidos, como túmulos. Tal propriedade natural é arrolada pelo autor como o fundamento da “crença” indígena registrada em algumas mitologias (como a dos Pilagá) de que o tabaco se originaria das cinzas de algum ancestral. Outra associação dessa natureza seria aquela que os xamãs Acaiwo fazem entre as manchas da folha de tabaco e as marcas da pele do jaguar. A semelhança entre os dois aspectos seria, na sugestão de Wilbert (1987, p.151), a razão pela qual eles pensariam a utilização do tabaco como forma de adquirir a potência deste animal nas práticas de “exorcismo e destruição dos espíritos do mal”.

Ainda neste sentido o autor argumenta em favor de uma relação analógica feita pelos indígenas entre a folha de tabaco – de aspecto liso e vascularizado – e a pele humana. Na gênese Barasana, por exemplo, a folha de tabaco é descrita como um componente da pele que cobre o figurino humano. Já um personagem esfolado na mitologia Yecuana tem a cútis restaurada por um ser coberto por folhas de tabaco. Diante destas narrativas, Wilbert (1987, p.151) conclui que através da aplicação das folhas de tabaco diretamente na pele humana, os xamãs acreditariam no poder de dotar-se com a potência daquelas para purificar o corpo e restaurar a boa saúde. O reconhecimento da propriedade inseticida da nicotina explicaria para Wilbert (1987, p.154) a prática difusa pelo subcontinente de enfumaçar as pessoas com propósitos de proteção ou revitalização, e, para o autor “os inimigos sobrenaturais seriam concebidos como parasitas naturais”. As oferendas de tabaco aos entes metafísicos, outro costume recorrente entre os indígenas, seriam justificadas pela consciência que eles têm da propriedade adicta desta planta, o que criaria condições para tornar aqueles seres dependentes dos homens já que em troca do tabaco (nos quais seriam “viciados”) eles atuariam em benefício da humanidade (WILBERT, 1987, p.177).

Do ponto de vista das teorias indígenas dos grupos que tomamos sob análise nessa dissertação, a interpretação de Wilbert exposta acima ganha pouco ou nenhum sentido; diria mesmo que – embora o quadro comparativo aqui trabalhado não tenha absolutamente a pretensão de abranger a totalidade dos povos que fazem uso do tabaco, tal qual o quadro do autor – aquela interpretação não me parece válida para os grupos ameríndios de uma forma geral. Isso porque o que a enseja não são as ontologias indígenas, mas a moderna. Wilbert

propõe um tipo de explicação causal para as práticas e discursos indígenas relativos ao tabaco supondo que a importância dada pelos ameríndios a essa planta se fundamentaria no reconhecimento empírico, por parte destes, de suas propriedades naturais. Para a lógica moderna por meio da qual o pensamento do autor opera, a qual pressupõe e reafirma a existência de domínios ontológicos diversos dispostos em pares de oposição hierarquizados (natureza/cultura; subjetividade/objetividade, etc.), tudo o que se encontra situado na série da Natureza possuiria a primazia de explicar e determinar aquilo que se passa na série oposta, a Cultura. Portanto para Wilbert seria perfeitamente plausível que, assim como ele, os indígenas também reconhecessem na físico-química do tabaco (sua face objetiva) o poder de explicar e suscitar as “representações culturais” formuladas para este nas mitologias e discursos.

Penso que não se trata disso. Se o pensamento ameríndio leva em conta as propriedades naturais do tabaco em sua apreensão conceitual o faz de uma maneira distinta do pensamento moderno. Em primeiro lugar creio ser importante marcar a variabilidade dos regimes por meio dos quais a distinção natureza/cultura pode operar (LIMA, 1999). Não é certo, portanto supor que os variados povos indígenas procedessem por um processo idêntico ao moderno. Nesse sentido, a etnologia contemporânea vem mostrando que natureza e cultura não figuram como domínios ontológicos no pensamento ameríndio, seriam antes categorias relacionais (VIVEIROS DE CASTRO, 1996; LIMA, 1996). Disso decorre então que embora as propriedades naturais do tabaco possam ser levadas em conta pela concepção indígena, estas constituem variáveis entre outras (sociológicas, cosmológicas, míticas), todas igualmente importantes ao campo de significação da referida planta.

As análises míticas desenvolvidas por Lévi-Strauss, nos dois primeiros volumes das *Mitológicas* ([1964] 2010; [1967] 2004), podem ser consideradas as primeiras descrições antropológicas das concepções propriamente indígenas relativas à planta de tabaco. Em virtude da importância e pertinência que as colocações do autor assumem para essa dissertação busquei trabalhar-las detidamente no primeiro capítulo, e não as abordarei aqui para evitar a redundância.

Por fim é preciso fazer menção ao livro, *The Master Plant*, organizado e publicado em 2015, por pesquisadores ingleses. Esta obra pode ser situada na origem do investimento recente que a etnologia contemporânea vem dedicando aos estudos relativos à planta de tabaco. Reunindo artigos de diferentes autores, o objetivo principal da coletânea é apresentar os conhecimentos indígenas acerca do tabaco, buscando uma abordagem renovada da

temática no cenário do “multinaturalismo” (RUSSEL e RAHMAN, 2015). Os trabalhos contidos no referido livro, como os de Juan Echeverri, entre os Witoto, Bernd Brabec de Mori, entre os Shipibo, e o de Paolo Fortis, entre os Guna, foram especialmente importantes para essa dissertação. Não apenas por fornecer material etnográfico dos grupos pesquisados, mas principalmente porque suas abordagens funcionaram como uma espécie de horizonte analítico para este estudo.

\*\*\*

— O que os *jurua* [brancos] nunca irão entender a respeito dos *nhandeva*?  
— Uma coisa bem simples: porque a gente usa bastante *petyngua*. A gente tenta explicar que a fumaça do *petyngua* não faz mal e que cura e eles não entendem. O pessoal da Funasa acha que faz mal pra saúde. Os crentes dizem que é coisa do Satanás. Eles acham que a gente não tem contato com *nhanderu* através dessa fumaça (MACEDO, 2009, p.270).

Estas palavras, proferidas por um jovem Guarani Mbya, em resposta à pergunta da antropóloga Valéria Macedo, que pesquisou na Aldeia do Silveira, no litoral paulista, sintetizam e evocam certas características e desafios que atravessam a problemática abordada por essa dissertação. A começar pelo aspecto difundido do emprego de tabaco que já mencionamos acima. Assim como os Mbya que “usam bastante” seus cachimbos *petynguas* centenas de outros povos utilizam a planta de tabaco em seu cotidiano e rituais. O tabaco é assim um dos vegetais mais importantes no contexto ameríndio. E isso não apenas em razão de estar presente há milênios em quase toda a extensão territorial do subcontinente, mas principalmente porque seu emprego e importância atravessam diversos planos da vida indígena desde o passado mítico até os dias de hoje.

Ao lado do aspecto difundido do emprego do tabaco, a assertiva acima chama-nos atenção também para os significados e agenciamentos específicos que o tabaco ganha nos mundos indígenas e sentencia a impossibilidade de compreensão deste a partir da lógica naturalista e médica e da moralidade cristã que imperam na sociedade do *jurua*. A princípio, quando meu conhecimento acerca das dinâmicas sócio-cosmológicas ameríndias era ainda menor do que é agora, e quando eu não tinha proximidade nem com o tabaco dos brancos, eu me a seguinte questão: o que viria a ser o estudo antropológico de uma planta, bastante conhecida e estudada pela ciência moderna, cultivada, processada e consumida em escala

industrial, no contexto de sociedades indígenas? Ao longo da pesquisa, ao me aproximar das filosofias e das práticas indígenas através da leitura de etnografias e artigos pude ir vendo como aquela era uma espécie de falsa questão. Isso porque, ao contrário do que eu supunha, o tabaco é uma categoria ontológica de outra natureza para os ameríndios, se o tabaco é uma planta, certamente não é uma planta tal, qual a concebemos. Fui aprendendo então que o tabaco ameríndio tem outras potências que o dos brancos. Os indígenas não parecem concebê-lo como uma substância que só ganha sentido quando destacada do mundo e examinada em laboratório. Mais que um objeto a ser conhecido e examinado, a planta de tabaco na paisagem ameríndia constitui-se, ela própria, numa espécie de ferramenta conceitual do pensamento indígena. É uma substância, pois, que figura nas narrativas míticas de diversos povos, como mostrou Lévi-Strauss e cujas propriedades sensíveis assumem o papel de categorias empíricas no sistema lógico ameríndio o qual opera por meio das qualidades sensíveis. É assim um elemento muito importante para a vida dos indígenas sul-americanos e cujo estudo me levou a conhecer muitos outros elementos e propriedades desses mundos.

Assim, ponto importante, para que eu pudesse conceber uma pesquisa interessada em conhecer o tabaco indígena em seus próprios termos precisei estar atenta para não transportar o grande divisor Natureza/Cultura que vigora no pensamento e na práxis moderna e que distingue e hierarquiza os elementos que estão dispostos em cada uma das séries criadas. Por duas razões principais eu precisei manter afastado esse grande divisor. Uma delas é de cunho epistemológico, pois, esse grande divisor opera no nível da produção de conhecimentos e distingue aqueles que seriam objetivos, que remetem à natureza dos elementos, e aqueles de fundo subjetivo, referentes a suas propriedades culturais, no limite, imaginativas. Precisei colocar em suspenso esse mecanismo para que eu pudesse pensar as formulações conceituais indígenas sobre o tabaco sem recorrer a categoria de representação cultural e sem subordiná-las às formulações aventadas pela ciência moderna as quais se arrogam a qualidade de única verdade legítima.

O outro motivo pelo qual fez-se necessário suspender as operações do grande divisor tem cunho etnográfico ou ontológico. De acordo com o grande divisor o tabaco é um tipo de elemento situado na ordem da Natureza, um vegetal ou uma planta, em suma um tipo de ser ontologicamente distinto e biologicamente inferior à grande criatura, estupenda, magnífica e astuta que vem a ser o homem, com H maiúsculo, heterossexual e branco, aquele que foi escolhido por Deus para pensar e dominar os demais existentes do mundo. Essa bobeira não

existe para os ameríndios. A etnologia contemporânea vem mostrando a maneira específica como os ameríndios conjugam as relações entre os diversos tipos de existentes do mundo. Para os indígenas sul-americanos os diferentes tipos de seres compartilham com a espécie humana a capacidade de participar do cosmos de uma maneira ativa, uma vez que todos os existentes, humanos e não humanos, seriam “centros potenciais de intencionalidade” (Viveiros de Castro, 2015, p. 42) e possuiriam a capacidade de apreenderem o mundo a partir de seus próprios pontos de vista. Nesses mundos não estão definidos, a priori, sujeito e o objeto das relações, ser humano é uma possibilidade potencialmente distribuída a todos os viventes, a condição humana, portanto, precisa ser produzida, e muitas vezes está em disputa.

A ampla disseminação do tabaco nas sociedades indígenas seria menos obra de uma força transcendente (que os crentes dizem aos Mbya ser Satanás, agente que, como se sabe, atende pelo nome secular de indústria capitalista) atuando sobre “indivíduos”, do que resultado de relações imanentes a esses mundos o que implica geralmente o consumo coletivo do tabaco. Seguindo de perto uma proposição de Sztutman (2008, p.220), se poderia mesmo dizer que o tabaco seria usado e pensado em associação a algum outro ente (natural/cultural/humano/não-humano), ao mesmo tempo em que determinadas relações no mundo indígena só se constituem por meio da partilha do tabaco. Como pontua o autor, os povos sul-americanos possuem uma rica reflexão a respeito da natureza das substâncias ditas psicoativas (tais como as bebidas fermentadas, ervas, cipós etc.) e um dos aspectos importantes da concepção indígena acerca destes espécimes é a ideia de que estes “integram, e de certo modo fundam, a cultura ou a socialidade”.

Diante dessas características que atravessam a problemática em estudo, a presente dissertação buscou, por um lado, expor práticas e teorias indígenas relacionadas ao tabaco, e, por outro, colocar em evidência aquilo que os indígenas pensam e as relações que constituem a partir do processamento e consumo partilhado desta planta. Dediquei o primeiro capítulo a cartografar as principais modalidades de emprego do tabaco e os sentidos gerais atribuídos a essa planta pelos discursos dos ameríndios. Após reconstituições etnográficas de modos de preparação, usos e contextos de consumo sigo perseguindo os sentidos tomando como ponto de partida as proposições que Lévi-Strauss apresentou, a partir da análise mítica, nos dois primeiros volumes das *Mitológicas*. Destaco três pontos levantados pelo autor: a posição ambígua e equívoca entre alimento e veneno ocupada pelo tabaco no pensamento ameríndio; sua função de pôr em relação e comunicação domínios ontológicos que se encontrariam separados no pós-mítico e a capacidade de conversor

ontológico humano/animal. Levando em conta as discussões do perspectivismo ameríndio (LIMA, 1996; VIVEIROS DE CASTRO, 1996) procuro demonstrar como a variação dos pontos de vista sobre o tabaco pode contribuir para a ambivalência que esta planta possui no pensamento indígena e colocar em evidência outras faces do tabaco.

Nos capítulos subsequentes tomei sob análise dois tipos de práticas sociais em que o emprego do tabaco foi registrado com recorrência, a saber os ritos de fabricação do corpo e as práticas xamânicas. Busquei demonstrar como as funções e as concepções do tabaco podem ser aproximadas ou diferenciadas na realização destas ações em cada contexto etnográfico específico que focalizei em separado. Para compor esses dois capítulos, tomei como inspiração metodológica, o trabalho de Luisa Elvira Belaunde (2008), em que a autora toma como fio condutor a temática do sangue, entre diversos povos e contextos da vida indígena, de modo a tratar a questão das relações de gênero no contexto ameríndio (abarcando um conjunto de povos muito superior ao que trabalhei nessa dissertação). Em cada capítulo, Belaunde apresenta reconstituições etnográficas de sentidos e práticas do manejo do fluxo sanguíneo demonstrando como o sangue não é concebido apenas como uma substância biológica no conjunto do pensamento e práticas ameríndias, sendo um importante elemento a partir do qual podem ser compreendidos diversos aspectos sociológicos e cosmológicos. Vale ressaltar que a estruturação do trabalho da autora é bastante interessante, pois permite ampliar continuamente o quadro de referências dos povos a serem comparados.

Inspirando-me assim no referido modelo, dediquei o Capítulo Dois a examinar o emprego do tabaco em ritos que visam à *fabricação da pessoa* e nos processos de *metamorfose* (VIVEIROS DE CASTO, 1977). Dentre a literatura etnográfica explorada, três grupos (Muinane, Guarani e Matsés), em especial, utilizam o tabaco (na forma de pasta, de fumo ou rapé) em suas práticas cotidianas ou rituais que visam à concepção das pessoas e o estabelecimento de laços de parentesco e afinidade entre estas. Além disso, abordei também os procedimentos dedicados à elaboração dos corpos propícios à atividade xamânica a partir de três outros casos etnográficos (Kulina, Wauja, Aweti) em que o tabaco assume um papel primordial. Também se buscou colocar em evidência diversas qualidades e potencialidades do tabaco na paisagem ameríndia

No Capítulo Três, a partir dos contextos Wauja, Hupd'äh, Kulina e Guna, tomou-se por foco as práticas xamânicas. O emprego do tabaco nesta modalidade de ação indígena é o fato etnográfico mais recorrente no material explorado. Assim procurei pensar aspectos do xamanismo a partir desta associação com o tabaco; focalizei os usos pelo xamã, os efeitos

provocados em seus corpos e o oferecimento do tabaco a seres não-humanos (ou potencialmente humanos). Tentei chamar a atenção para um aspecto ainda pouco explorado buscando compreender como por uma lógica das substâncias tal qual aquela que fabrica relações entre os humanos podem ser criadas relações com seres potencialmente humanos, a partir de ajustes necessários ensejados pela diferença perspectiva.

## Capítulo Um

### Uma planta dos índios: cartografando práticas e sentidos

O presente capítulo dedica-se a introduzir as qualidades específicas do tabaco indígena. Trata-se, como se há de supor, de um tabaco bastante diferente daquele produzido e consumido em escala industrial pelos brancos. Disponho inicialmente reconstituições etnográficas breves de diferentes modalidades de preparação e consumo da planta, dando a ver uma ampla criatividade indígena, a fim de adjuvar nossa própria imaginação e ir aproximando-nos da paisagem ameríndia. As descrições tomam por base estudos, recém-publicados e de variadas naturezas (teses, dissertações, artigos), realizados em diferentes grupos da Amazônia e da região sudeste do Brasil: Hupd'äh, Guaraní Mbya, Matsés, Matsigenka, Witoto, Yanomami, Shipibo. A segunda seção segue dedicada aos sentidos que os indígenas atribuem ao tabaco e que podem ser depreendidos de seus discursos, mitos e práticas. Tomo como ponto de partida as proposições e constatações de Lévi-Strauss formuladas a partir da análise mítica apresentadas nos dois primeiros volumes das *Mitológicas* ([1964] 2010; [1967] 2004) e busco depreender alguns novos sentidos.

#### Receitas de tabaco e contextos de consumo

Um dos primeiros aspectos que chamam atenção na leitura do material etnográfico referente ao tabaco são as diferenças nos modos como os diversos povos ameríndios elaboram e usam esta planta. Johannes Wilbert, em *Tobacco and Shamanism in South American* (1987), após compilar mais de 3000 referências bibliográficas, apresenta amplo inventário das modalidades do emprego e tratamento da planta registradas ao longo do continente sul-americano: fumo, em cigarros ou cachimbos, rapé (pó para inalação), pasta, e suco, de ingestão oral ou anal (*enema*).

Para ilustrar cada uma destas modalidades, selecionei casos etnográficos registrados recentemente a partir do material bibliográfico reunido durante a pesquisa da dissertação. Apenas em relação à última modalidade, *enema*, não foi possível encontrar informações atuais, por esse motivo, esta segue apresentada, em nota, com os dados de Wilbert (1987). As descrições que seguem limitam-se a pontuar três aspectos, tais como, a forma de obtenção

do tabaco (plântio e compra); a preparação prévia ao consumo; e os contextos de uso (cotidiano e ritual). Ressalvo que os dados dos grupos selecionados para a composição dessa seção de abertura (com exceção dos Yanomami e Shipibo) serão retomados e aprofundados na discussão dos dois próximos capítulos.

*tabacos secos*

*cigarros Hupd'äh*

Os Hupd'äh, povo falante de língua Maku e habitantes da região do Alto Rio Negro, focalizados aqui a partir da etnografia de Danilo Ramos (2013) fumam cigarros de tabaco cotidianamente. A obtenção de fumo dá-se primordialmente por meio da compra junto a regatões ou nos mercados da cidade de São Gabriel da Cachoeira, AM<sup>3</sup>. Todas as noites os homens costumam se reunir em rodas de conversa no curso das quais consomem grande quantidade de pó de coca e inúmeros cigarros. Diz-se que no contexto destas “refeições noturnas” o tabaco tem a função de “temperar” a coca sendo, portanto, imprescindível o consumo conjugado desses dois elementos<sup>4</sup> (RAMOS, 2013).

É durante o próprio curso destas reuniões que os homens confeccionam seus cigarros. “Folhas de caderno e saquinhos com tabaco industrializado vão sendo tirados do bolso e passam de mão em mão” (RAMOS, 2013, p.120). Para preparar os cigarros, os homens utilizam um pedaço de papel e distribuem o fumo desfiado pela extensão deste. Em seguida, enrolam num formato cilíndrico e cerram-no com a saliva dos lábios (RAMOS, 2013, p. 175). O papel utilizado como envoltório do fumo é conservado próximo ao fogo de cozinha para que possa permanecer seco e inodoro. A regra é utilizar folhas brancas, pois eles alegam que a tintas presentes no papel escrito ou colorido podem provocar dores de cabeça.

Se atualmente a matéria prima dos cigarros tem origem primordialmente externa, no passado os Hupd'äh plantavam a maior parte do fumo que consumiam. Os homens mantinham as sementes em suas casas (sob jiraus contíguos ao fogo de cozinha) e transmitiam-nas aos seus filhos adultos e casados para que pudessem iniciar seus próprios

---

<sup>3</sup> Diante de certa escassez de tabaco, o antropólogo Danilo Ramos, que pesquisou junto aos Hupd'äh, entre os anos de 2009 e 2012, relata que ele próprio era um provedor de fumo. A cada encontro noturno de que participava, fumando e consumindo coca, levava um pacote para ser distribuído a todos. Em sua partida, as pessoas declaravam que “suas bocas chorariam a falta de tabaco” (RAMOS, 2013, p.184).

<sup>4</sup> Assim como ao tabaco, os Hupd'äh atribuem grande importância ao consumo da coca. Não poderei trabalhar esse ponto; porém registro-o em nota e indico aos interessados o terceiro capítulo (Círculos de Coca) da etnografia de Ramos (2013).

cultivos. O plantio se dava em roças ou em uma área limpa do quintal. O sopro ou o vento eram também agentes de semeadura. Quando eles desejavam plantar, então, erguiam um punhado de sementes nas mãos, soprando-as ao solo ou esperando a ventania espalhá-las. O abandono do cultivo de tabaco decorrente da intensificação do contato com a sociedade nacional a partir do início do século XX (por ação de empresa extrativa e missionária cristã) não é avaliado pelos Hupd'ãh de maneira positiva. Eles dizem que o fumo dos brancos, que passaram a comprar, tem maior teor de gordura e lhes causa dores de cabeça e tosses (RAMOS, 2013).

No período em que Ramos esteve em campo, apenas três homens dispunham de sementes de tabaco para o plantio, e somente um deles, Manoel, as havia plantado, possuindo alguns pés em sua roça. Em ocasiões festivas ou rituais, Manoel extraía folhas de seu cultivo para produção de fumo. Para tanto, as folhas eram colhidas e levadas ao fogo, amparadas por um tacho de cerâmica (quebrado) ou um pedaço de ferro previamente aquecidos. Quando estas se tornavam pretas e enrijecidas, passavam a ser socadas num pilão, para ficarem murchas. Em seguida, as folhas eram aglutinadas e moldadas em formato de uma circunferência. Na preparação dos cigarros, eles retiravam fios de fumo desta “bola de tabaco” e enrolavam-nos em folhas de sororoca (RAMOS, 2013, p.169-170). Ramos (2013, p.167) narra que pôde fumar esse tabaco nativo durante uma festa de *caxiri*<sup>5</sup>. Ao seu paladar, este pareceu mais suave em relação àquele comprado na região.

Acerca do consumo de tabaco em contexto ritual e festivo, os Hupd'ãh narram que os antigos atribuíam grande importância ao fumo na realização dos rituais Dabacuri, que eram mais frequentes no passado. Estas cerimônias reuniam todos os membros da aldeia e convidados externos (pertencentes ao mesmo grupo regional) numa grande festa que durava dias. Um evento importante da festa era a partilha de tabaco entre os homens. Para isso, previamente, preparava-se um longo cigarro. Como descrito, esses cigarros de fumo nativo são enrolados com folhas de diversas árvores e outros vegetais da região. O costume, portanto, era o de confeccionar esse cigarro do Dabacuri com diversos de tipos de folhas, como folha de cacau, de tucumã e a chamada “folha de enterrar Japurá” (*Erisma japurá*) (RAMOS, 2013, p.176). Em certo momento do ritual, o anfitrião, sentado, oferecia o cigarro a um de seus hóspedes. De pé, este último passava a descrever, cantando, cada uma das folhas que haviam sido usadas como envoltório daquele cigarro e também a contar suas

---

<sup>5</sup> Bebida fermentada à base de mandioca.

origens e de seu clã. Ao final, o cantador devolvia o cigarro ao anfitrião, o qual passava a cantar também sobre as folhas e as histórias de seus antepassados. Na sequência o cigarro era entregue a outro participante repetindo-se os atos de canto e narrativa entre todos os homens presentes. Saber cantar a origem das folhas do cigarro e a de seu próprio grupo durante a cerimônia constituía-se uma habilidade masculina apreciada nos arranjos de casamentos. Um homem devia, assim, ao receber o cigarro do pai da moça pretendida, exibir toda sua fluência e seus conhecimentos relativos à paisagem e ao solo de onde germinavam as plantas e à história de seus antepassados (RAMOS, 2013, p.176-177).

Por fim, registro também que o tabaco é empregado atualmente pelos Hupd'äh no contexto de suas práticas xamânicas de cura e proteção. Os velhos, sendo os principais especialistas nestas práticas, ficam responsáveis por preparar o fumo, ou os “cigarros benzidos”, e o fazem, geralmente, no curso das conversas noturnas, ocasião em que as pessoas solicitam os benzimentos. Para tanto elas se aproximam do velho hup com uma porção de tabaco e folhas de papel. Após enrolar o fumo, o benzedor passa à segunda etapa de confecção e põe-se a murmurar palavras rapidamente para o cigarro de modo a transmitir o benzimento requerido. Ao final, ele entrega o cigarro benzido à pessoa que o solicitou, a qual, por sua vez, deve tragá-lo e soprar a fumaça pelo corpo. O emprego do tabaco no contexto destas práticas de cura e proteção assume grande importância para os Hupd'äh, conforme nos apresenta a etnografia de Ramos (2013), e será retomado no terceiro capítulo.

#### *cachimbo Guarani-Mbya*

À semelhança dos Hupd'äh, os Guarani-Mbya, povo falante de língua guarani, fumam tabaco cotidianamente. Porém não enrolam o fumo picado em forma de cigarros, depositam-no em cachimbos<sup>6</sup> (*petyngua*). Estes podem ser modelados a partir de dois tipos de matéria prima, o barro<sup>7</sup> ou a madeira (ASSIS, 2006, p.201). Na caracterização da prática dessa extensa etnia serão utilizados dados referentes a dois grupos mbya, um que habita o

---

<sup>6</sup> Os cachimbos são compostos de três partes, a distal – crista onde o fumante apoia os dedos para fumar; central – compreende a boca do cachimbo, local que se armazena o fumo picado; proximal – corresponde ao prolongamento da base, formando suporte, no qual é feito um orifício para sustentar a piteira de taquara (ASSIS, 2006, p.205). A autora também descreve que os cachimbos não são pintados, podem variar quanto ao contorno dado à crista e são adornados com desenhos, furos, incisões geométricas. Os motivos que decoram o *petyngua* remetem a formas animais ou vegetais.

<sup>7</sup> Um grupo guarani que vive na região de Cananéia em São Paulo, acrescenta à argila e ao barro que darão forma ao *petyngua*, as cinzas advindas da queima dos ossos de porcos do mato consumidos, os quais são reservados cuidadosamente após a refeição para tal finalidade. (*Petyngua – Cachimbo Guarani*. Filme de Luiz Flávio C. Hungria. 27min. Trecho entre 15'26'' e 18' 22''. Disponível em: <https://vimeo.com/50727647>. Acesso em 13/07/2015.

litoral fluminense, no sudeste brasileiro, e outro a região sul do Brasil estudados respectivamente por Valéria Assis (2006) e Elizabeth Pissolato (2006).

Valéria Assis (2006) narra que entre grupos Mbya, habitantes da região leste do estado do Rio Grande do Sul, o *petyngua* é pitado cotidianamente, sendo frequente ao amanhecer, acompanhado de chimarrão, durante a reunião matinal que fazem em volta da fogueira, quando comentam sonhos da noite anterior e programam as atividades do dia. O *petyngua* também está sempre à mão na execução de algum trabalho diário, seja na roça, na produção de artesanato, na verificação de armadilhas ou na construção de habitações. Outro costume é assoprar a fumaça do cachimbo nas crianças pequenas, quando elas estão começando a aprender a falar e andar; e nos adultos, caso eles estejam precisando de inspiração para falas rituais ou públicas. Assis (2006) ainda registra o uso do tabaco para defumação de alimentos coletados na mata, previamente ao consumo, e de adornos e instrumentos musicais, previamente ao uso. A autora também relata o emprego do tabaco em procedimentos de cura e em rituais no interior da casa de reza (*opy*).

Elizabeth Pissolato (2006) descreve para os habitantes das aldeias do litoral fluminense onde pesquisou (Parati-Mirim e Araponga) algo semelhante ao que se passa na região sul. Homens, mulheres, jovens e até crianças que tenham força para sustentá-lo, pitam cotidianamente o cachimbo. O fumo picado é adquirido principalmente por meio da compra nos mercados do centro da cidade de Parati, RJ. Porém, na aldeia de Araponga, apesar da baixa fertilidade do solo, a autora relata a existência de pés de tabaco plantados nas proximidades das casas, junto a outros cultivos como mandioca, batata doce, amendoim e abóbora<sup>8</sup>.

Comentando a frequência com que os Guarani-Mbya fumam tabaco, Pissolato (2006) chama atenção para a diferença entre pitar o cachimbo cotidianamente e o uso no período e espaço ritual, como a casa de reza (*opy*). Assis (2006), fazendo referência à produção do *petyngua* também traça tal distinção, afirmando que há cachimbos concebidos como objetos rituais, enquanto outros não possuem tal estatuto. A autora narra inclusive a

---

<sup>8</sup> A situação dos Guarani-Mbya que habitam o litoral paulista, estudados por Macedo (2009, p.140-141) aproxima-se da anterior em relação à aquisição de fumo. Como o tabaco é pouco cultivado, a obtenção principal também se realiza por intermédio dos brancos, tanto através de pessoas com que eles têm certa proximidade, quanto de instituições que lhes prestam assistência, a exemplo da Funasa. A autora relata um episódio em que o vice-cacique da aldeia do Silveira solicitou à Associação Rondon (prestadora de serviços da Funasa) 19 quilos de fumo para serem fumados durante a realização de um ritual de nomeação das crianças e batismo da erva-mate (*ka'a nhemongari*), mas só obtiveram cinco quilos.

possibilidade de se fabricar rapidamente cachimbos de taquara para realizar incursões pela mata, os quais são logo descartados (ASSIS, 2006, p.209).

Assim como os *mbya* da região sul, os habitantes do litoral fluminense também empregam o tabaco em contextos de práticas mais ritualizadas, tais como as sessões de reza, canto e dança, as quais costumavam se realizar todas as noites na aldeia de Parati Mirim, à época do estudo de Elizabeth Pissolato. Nos rituais de nomeação das crianças (*nimongarai*) pitar o *petyngua* é uma atividade central. O especialista do rito fuma e sopra a fumaça sobre a cabeça dos meninos e meninas de forma a descobrir (por meio de uma comunicação com as divindades) o nome apropriado a cada um dos pequenos. Além disso, conforme a descrição da autora, o tabaco também é um elemento imprescindível nas ações que visam a cura dos doentes realizadas pelos xamãs no interior das casas de reza (PISSOLATO, 2006). O emprego cotidiano do tabaco pelos *mbya* e no ritual *nimongarai* (mencionado acima) serão retomados no segundo capítulo dessa dissertação onde pretendemos demonstrar como tais práticas podem ser pensadas enquanto práticas de *fabricação da pessoa* conforme as define Viveiros de Castro (1977).

#### *rapé Matsés*

Os Matsés, povo falante de uma língua Pano setentrional, que habitam a bacia do rio Javari, na fronteira Brasil-Peru, focalizados aqui a partir da etnografia de Beatriz Matos (2014), utilizam tabaco na forma de rapé, o qual é preparado a partir das plantas cultivadas na proximidade de suas casas ou roças. São os homens que plantam o tabaco e tal atividade é cercada por algumas restrições. Pelo menos dois dias antes do plantio, eles devem se abster de relações sexuais e de comer carne. A semeadura deve ser feita logo que o dia nasce, após a chuva, “quando a terra está fria”. Ao mesmo tempo em que plantam, eles devem cantar “para que as folhas cresçam bonitas e grandes e para chamar o espírito do tabaco” (MATOS, 2014, p.86).

Depois de crescidas e colhidas, as folhas de tabaco são desidratadas com o calor do fogo para que possam assumir a forma do rapé. Dá-se então um processo de trituração das folhas e de mistura com as cinzas de um “cacau selvagem” com o objetivo de produzir um pó fino. É este pó, de cor verde escura, que os homens Matsés inalam, todas as noites, e também durante a execução de trabalhos diários mais árduos (MATOS, 2014, p.86).

A utilização cotidiana do rapé realiza-se no período noturno quando os homens já concluíram suas atividades e se alimentaram. Os homens mais jovens reúnem-se junto a

seus parentes mais velhos (pais ou sogros) e recebem o rapé destes últimos. A inalação é feita a partir de um instrumento insuflador<sup>9</sup>, uma fina “taboca”. Nesta, o homem mais velho sopra em uma extremidade, enquanto o mais jovem coloca a narina na extremidade oposta para receber o rapé. Na avaliação dos Matsés, inalar o pó de tabaco, a partir do auxílio dos longevos, proporciona-lhes “força e saúde”, uma boa noite de sono, além de apurar-lhes a capacidade de “escutar” os que os mais velhos têm a dizer. Essa dinâmica de distribuição do tabaco dos homens mais velhos para os mais jovens é concebida como uma prática diária de “crescimento e fortalecimento” dos corpos masculinos. O rapé funciona assim como um vetor de transmissão de uma força que se transporta entre um corpo mais fortalecido, porque mais velho, àquele em processo de fortalecimento (MATOS, 2014, p.86).

Antes de finalizar, menciono ainda o emprego que os Matsés faziam do tabaco nos rituais de puberdade dos jovens rapazes e nos ritos de iniciação ao xamanismo. Tais práticas não eram mais realizadas à época do trabalho de Beatriz Matos (2014), mas foram registrados pela autora a partir da narrativa de algumas pessoas matsés com quem conviveu da revisão de trabalhos antigos. Retomarei esses pontos no próximo capítulo, onde também discorrerei acerca do consumo diário que se dá entre os homens. Assim como para os Mbya, a descrição colocará em evidência o emprego do tabaco nas práticas cotidianas e rituais de *fabricação da pessoa* (VIVEIROS DE CASTRO, 1977).

#### *adendo Machiguenga*

Os Machiguenga, de língua Arawak, da Amazônia Peruana, também utilizam rapé. Penso ser interessante mencionar rapidamente o modo como este é consumido. Ao entardecer, enquanto as mulheres estão entretidas com suas atividades (cozinhando, conversando, rindo, cuidando-se, etc.) e as crianças brincam ou dormem, os homens reúnem-se na praça da aldeia, sentando-se em pares sob esteiras. Formam, assim, duplas para inalar rapé que são geralmente compostas por cunhados ou dois outros parentes próximos (SHEPARD 2015).

Até o momento de uso, o pó de tabaco fica armazenado dentro de uma concha proveniente de uma espécie de caracol gigante (*Megalobulimus* sp.), a qual é mantida pendurada no pescoço dentro de um saco de tecido grosso. Para que o tabaco possa ser

---

<sup>9</sup> De acordo com dados de Eriksson (1999, p.262) esses assopradores dos Matsés tinham antigamente quase um metro de comprimento e não deixavam de evocar zarabatanas.

inalado, eles utilizam um insuflador (em formato de L) feito pela junção (com resina e algodão) dos ossos das pernas do pássaro mutum (SHEPARD, 2015).

Após uma animada conversa em que se decide quem irá receber o tabaco primeiro (geralmente o dono do tabaco inalará depois de seu companheiro), o soprador inicial mergulha o insuflador de mutum na extremidade aberta do caracol para poder enchê-lo com o pó de tabaco verde claro. Em seguida, ele passa a bater com as extremidades do insuflador nas bordas do caracol, produzindo um som alto, semelhante ao toque de um sino. As batidas tanto anunciam a todos que é chegado o momento do dia de se inalar o rapé, quanto contribuem para descompactar o pó de tabaco que está armazenado no insuflador, para que este possa se deslocar mais facilmente até as narinas daquele que iniciará a inalação (SHEPARD, 2015).

Chegado o momento, o homem que está segurando o insuflador, eleva-o até o rosto do companheiro. Este, por sua vez, encaixa uma de suas narinas na extremidade do insuflador. O primeiro, então, contrai os lábios e passa a soprar o rapé com sopros curtos, ora em uma narina ora em outra, em deslocamentos rápidos e contínuos. Para tanto, seu companheiro vai inclinando a cabeça levemente de um lado para o outro, enchendo as duas narinas com o pó de tabaco. A sessão só termina quando o soprador perde o fôlego ou quando finda o rapé contido no insuflador. Em seguida, os parceiros invertem os papéis sendo a vez daquele que soprou ter as narinas encheidas com o rapé. Ao fim, os dois homens quedam-se prostrados pela intoxicação de tabaco, com os olhos lacrimejando, a face amolecida, as palmas das mãos suadas, o andar cambaleante (isso se estiverem conseguindo andar) e as narinas coçando copiosamente repletas que estão do pó verde claro de tabaco (SHEPARD, 2015).

### *tabacos molhados*

#### *pasta Witoto*

Os Witoto<sup>10</sup>, que habitam a região da Amazônia Colombiana, entre os rios Caquetá e Putumayo, utilizam tabaco na forma de uma pasta que denominam *ambíl*. A esta pasta, eles adicionam sal vegetal o qual é obtido pela desidratação de várias plantas não cultivadas encontradas no entorno do território que ocupam (ECHEVERRI, 2015).

---

<sup>10</sup>Os dados descritos aqui se referem, mais especificamente, ao clã Nipode, subgrupo Witoto que habitam a região do “Médio Caquetá” (ECHEVERRI, 2015, p.110).

De acordo com a descrição do antropólogo Juan Echeverri, todos os homens adultos Witoto plantam tabaco. Após a colheita, cada um deles, geralmente auxiliado por suas esposas, inicia o processo de produção da pasta de tabaco que pode resultar em quilos do produto. A preparação inicia-se pela lavagem das folhas frescas da planta de tabaco com água fria. Em seguida, as folhas são levadas ao fogo, podendo demorar quase um dia o processo de cozimento. Concluída essa primeira etapa, o líquido resultante da cocção das folhas é filtrado para se obter o suco de tabaco puro. Este então é levado novamente ao fogo até que a fervura torne-o mais espesso e até que atinja uma cor roxa escura. Para tornar o suco de tabaco ainda mais denso, os homens Witoto adicionam ao líquido o lodo vegetal de algumas espécies<sup>11</sup>. O suco de tabaco segue em fogo baixo até a água evaporar por completo, restando apenas uma pasta espessa e “elástica”. Este produto final que tem a consistência semelhante a um tipo de resina, o breu, é armazenado em local seco e seguro podendo ser estocado por um longo tempo, mesmo anos. No ato de consumo, adiciona-se à pasta de tabaco uma porção grande de sal vegetal (ECHEVERRI, 2015, p. 113).

Os homens “lambem” o *ambíl* cotidianamente. Cumprimentam-se oferecendo e trocando a pasta de tabaco e o pó de coca, o qual, também, sempre tem à mão. O pote onde transportam o tabaco é geralmente referido como “minha mulher, meu coração”. A pasta de tabaco também é consumida antes de irem caçar, no momento anterior à execução de um trabalho mais árduo, como a abertura de trechos na floresta para cultivo, e também os acompanha durante viagens para fora da aldeia, além de ser usada em ritos de cura (ECHEVERRI, 2015, p.116).

Muitas mulheres também apreciam o consumo da pasta de tabaco. Elas a obtêm por intermédio de seus maridos (que as recompensam pela ajuda prestada na colheita e processamento do tabaco) ou também como pagamento de algum serviço executado nos rituais (geralmente o oferecimento de alimentos). Jovens e crianças também fazem uso da pasta de tabaco. Para aqueles que deixam a aldeia em direção ao meio urbano com objetivo de estudar ou para aqueles que praticam esportes são oferecidas porções de pasta de tabaco benzida (ECHEVERRI, 2015, p.116).

---

<sup>11</sup> Em nota, Echeverri (2015, p. 128) registra os tipos de vegetais: *Rapatea sp.*; uma videira da família *Mapigiaceae*; a polpa de frutas imaturas, tais como *Theobroma bicolor*; a casca da *jiko amena* (a árvore jaguar); o amido da mandioca quando ainda não está pronta para consumo. Estas espécies não têm propriedades farmacológicas reconhecidas, com exceção da *jiko amena* que pode causar intoxicação e é usada apenas por especialistas rituais.

A oração ou benzimentos da pasta de tabaco é performada por meio de cantos e assovios (emitidos baixo) sobre o tabaco por um especialista ou um homem ou mulher conhecedores da prática, logo depois que a pasta de tabaco é misturada ao sal. Estas orações ou cantos de benzimentos não são públicos e se referem a propriedades e características dos animais, plantas e fenômenos naturais que a pessoa encarregada da oração quer “incutir” na pasta de tabaco e por extensão na pessoa que irá lambê-la (ECHEVERRI, 2015, p.128).

### *as folhas de mascar Yanomami*

De acordo com dados de Reig (2015) constitui-se uma constante na vida diária Yanomami, a prática de sempre “carregar<sup>12</sup>” rolinhos de folha de tabaco (*pēē nahe*) na boca (entre os lábios inferior ou superior ou atrás da bochecha). Item constantemente desejado por eles, o tabaco é cultivado nas roças junto a plantações de banana, mandioca, milho, cana-de-açúcar, algodão, etc. (REIG, 2015, p.168).

Após a colheita, as folhas são colocadas para secar próximas ao fogo e posteriormente empacotadas em maços. Para preparar os rolinhos, cada folha é retirada do pacote seco e processada individualmente. Primeiro é encharcada na água de uma cabaça ou vasilha, em seguida, é colocada sob as cinzas de uma fogueira, as quais aderem à superfície molhada da folha. Esta é então amassada entre as mãos e dobrada num pequeno e alongado bloco, estando pronta para ser colocada na boca<sup>13</sup>. Um bom pedaço pode durar vários dias, sendo descartado quando perde sua “força e eficácia, tornando-se insípido e neutro” (REIG, 2015, p.168).

Na interpretação de Reig (2015, p.178) o consumo de tabaco entre os Yanomami tem centralidade na vida cotidiana, sendo pouco comum o uso ritual ocasião em que eles geralmente fazem uso do vegetal alucinógeno *epena*, também conhecido por *paricá* ou *yopo*. O emprego da planta de tabaco se torna essencial no dia-a-dia, pois proporciona àqueles que a “carregam” cotidianamente em suas bocas, sensações agradáveis durante a realização de atividades sociais como o trabalho, a caça, o comércio, e também as brincadeiras e as relações amorosas. Além disso, o autor também ressalta as redes de troca (ecológica e sociocultural) entre as pessoas de diversas aldeias que vêm a ser constituídas pelo consumo e compartilhamento de tabaco. Sempre que um visitante chega a uma aldeia, os anfitriões o

---

<sup>12</sup> De acordo com Jabour (2014, p.62), o verbo utilizado em referência à prática de consumir tabaco, nas diversas línguas Yanomami, é “carregar”(pou), e não “usar”.

<sup>13</sup> Menezes (2010, p.15) registra para os Yanomami que ocupam atualmente a região do canal Maturacá, na parte mais ocidental da Amazônia, a prática de envolver os rolinhos das folhas umedecidas com algodão.

recebem oferecendo um rolinho de folha de tabaco – gesto que proporciona uma troca imediata e “permite tornar o outro em um parente” (REIG, 2015, p.173).

Ainda que maior ênfase seja dada ao emprego cotidiano do tabaco entre os Yanomami, são registrados também pelo menos dois usos rituais. Um deles, mencionado, por Reig (2015) a partir do trabalho de Lizot (2004)<sup>14</sup> que é o de colocar rolinhos de tabaco na boca da pessoa morta antes de cremá-la nos rituais funerários; e o outro durante o “rito de puberdade masculino”, etnografado por Silvia Guimarães, entre o subgrupo Sanumá (habitantes do alto rio Auaris, no estado de Roraima) em que os meninos devem se conservar calados e manter um pequeno rolo de tabaco entre os dentes e o lábio inferior “para mudar de voz, deixa-lá como a de um homem adulto” (GUIMARÃES, 2005, p.185).

### *suco Shipibo*

Brabec de Mori (2015) registra entre os Shipibo, da Amazônia peruana, a prática de preparar e beber sucos feitos com as folhas de tabaco. Tal modalidade de consumo está atrelada às práticas de iniciação xamânica. Para tornar-se xamã, o homem Shipibo deve beber o suco de tabaco – que ele mesmo prepara ao manter de molho as folhas desta planta - misturado à seiva de uma árvore específica (*inon atsa xeati* – “o cauim do jaguar”) e dos pequenos microrganismos que surgem nesta mistura. Ele deve beber esse preparado, que é bastante embriagante, durante uma semana. Em seguida deve fumar tabaco continuamente em seu cachimbo, engolindo a fumaça. Devido à fumaça, o “verme” (anteriormente ingerido junto ao suco de tabaco) sai pela boca do iniciante, mas ele deve engoli-lo novamente. Fumando mais tabaco em seu cachimbo, outros vermes irão aparecer já crescidos e passam a habitar o corpo do xamã. Tal dieta é feita durante cinco meses, ao final dos quais, se obtiver sucesso, o homem terá adquirido o *mariri* – uma espécie de espírito auxiliar que viverá sob a forma larvar em seu peito (BRABEC DE MORI 2015, p.94).

Se tomar o suco de tabaco parece ser um costume mais restrito a esse contexto de iniciação xamânica, o ato de fumar em cachimbos é cotidiano e generalizado entre os Shipibo. Além de ser apreciado pelos homens, o tabaco também é um espécime prezado, como mencionado, pelos espíritos que habitam os corpos dos iniciados no xamanismo. Quando estes homens fumam ordinariamente, os *mariri*, que vivem em seus peitos, “comem” o tabaco ingerido via cigarro e ficam pedindo mais. “Eles querem comer nossa

---

<sup>14</sup> LIZOT, J. *Diccionario Enciclopédico de La lengua yānomāmi*. Puerto Ayacucho. Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho, 2004.

comida”, dizem os homens. Há momentos em que o *mariri* deseja tanto tabaco que passa a morder a parte interna do peito do homem que o abriga, de maneira tão forte, que este precisa beber suco de tabaco para amansá-lo. (BRABEC DE MORI, 2015, p.94).

Os ritos de cura eram outro momento em que os Shipibo empregavam o tabaco, mais especificamente a fumaça. Nos tempos atuais, eles substituíram os tratamentos outrora realizados com a planta de tabaco por aqueles conduzidos com o consumo do cipó *ayahuasca*. Brabec de Mori (2015) narra um rito de cura que acompanhou e que foi realizado por um dos últimos curandeiros de tabaco que viveu entre os Shipibo. Em primeiro lugar, o curandeiro assoviou uma melodia (*koxonti*) enquanto mantinha seu cachimbo perto de seus lábios. Em seguida, ele acendeu o cachimbo, fumou e engoliu a fumaça. Depois de algumas tragadas, produziu um som aterrador, como o esturro do jaguar, e fez vir à tona, gradualmente, o seu *mariri*. Quando este estava em sua boca, na forma de um limo, o curandeiro sugou diversas vezes a parte doente do corpo do paciente. Quando ele conseguiu sugar a substância patogênica que estava alojada no doente rosou novamente, e seu filho soprou fumaça em todo o seu corpo. Ele então retirou o “dardo” de sua boca e mostrou para as pessoas que acompanhavam a sessão antes de enterrá-lo (BRABEC DE MORI, 2015, p.94).

Por fim, convém registrar ainda entre os Shipibo, o uso do tabaco como comida para “pedras vivas” que circulam de forma estritamente secreta entre os feiticeiros, denominadas *inkanto*, ainda que tal prática não seja mais habitual na atualidade. De acordo com o relato de um homem Shipibo para Brabec de Mori (2015, p.94), tais pedras devem ser mantidas imersas em uma vasilha com água de tabaco, para que possam se alimentar quando queiram. Durante a noite, elas teriam a capacidade de se transformar em jaguar ou outros felinos predadores e atacar as vítimas a mando do feiticeiro<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Antes de encerrar esta seção não poderia deixar de mencionar um tipo de consumo que consiste na introdução anal do suco do tabaco, com auxílio de uma seringa, que foi registrado na ampla pesquisa inventarial de Wilbert (1987). Trata-se de uma forma de uso antiga, que não era mais praticada à época da publicação do autor, registrada entre os Aguaruna das montanhas peruanas. Eles preparavam dois tipos de xarope de tabaco, um puro, outro misturado com ayahuasca. Para prepara-lo três fatias eram cortadas de um maço de folhas de tabaco comprimidas e secas e colocadas na água fervente, sendo coadas para a obtenção de um suco de tabaco puro, o qual era então fervido até virar um xarope. O líquido era preparado por um velho que também ficava responsável por administrá-lo. Depois de tomar banho, o recebedor entrava no lugar onde o ancião esperava por ele com um tubo de *enema* nas mãos. Ele se abaixava de quatro, e o ancião injetava o xarope de tabaco assoprando a extremidade de um cano introduzido no reto. Os *enemas* eram aplicados geralmente em homens jovens, entre 20 e 35 anos. Antes de receber a injeção do xarope de tabaco, o jovem bebia ayahuasca e também suco de tabaco para provocar vômito e poder aumentar o efeito do *enema* (WILBERT, 1987, p.46-48).

## Os sentidos do tabaco na paisagem ameríndia

A reflexão indígena referente aos elementos da “natureza”, como a planta de tabaco, evoca as discussões de Lévi-Strauss sobre o pensamento selvagem e os mitos indígenas que ele analisou nas *Mitológicas*. Nesse conjunto de obras o autor buscou compreender como o pensamento indígena colocava e resolvia problemas considerados por ele universais ao intelecto humano, como a passagem da natureza à cultura (Lévi-Strauss, [1967]2004, p.16) por meio de uma lógica das qualidades sensíveis que correlaciona e opõe categorias empíricas de diversos componentes da vida indígena. Nos dois primeiros volumes das *Mitológicas*, Lévi-Strauss dedicou-se a análise de uma série de mitos relativos à origem do tabaco, em especial no segundo tomo (Do Mel às Cinzas), e teceu considerações a respeito das concepções ameríndias relativas a essa planta a partir dos discursos e práticas indígenas e das narrativas míticas.

A partir do que pude compreender, penso que Lévi-Strauss aponta três aspectos principais em relação aos sentidos da planta de tabaco para os indígenas das terras baixas da América do Sul: o caráter ou a posição ambivalente desta erva no plano culinário (alimento/veneno; picante/não picante); sua potencialidade de mediação entre domínios ontológicos (Cultura/Sobrenatureza); e sua qualidade de conversor ontológico entre humanidade e animalidade. Tais características o tabaco compartilharia com outras substâncias presentes na vida ameríndia como o mel, os vegetais usados para pesca (venenos de pesca, tais como timbó), as bebidas fermentadas, etc. Nos tópicos seguintes buscarei abordar cada um desses aspectos conjugando o material de Lévi-Strauss ao que também pude reunir na pesquisa dessa dissertação.

### *alimento/anti-alimento*

No volume de estreia das *Mitológicas*, *O cru e o Cozido*, Lévi-Strauss ([1964] 2010) explora grupos de mitos que tematizam a aquisição do fogo de cozinha e operam por meio da oposição entre as qualidades sensíveis dos alimentos (sobretudo a carne), cru e cozido. Tais narrativas evidenciariam como o pensamento mítico se vale do código culinário para pensar uma maneira possível de realizar a passagem entre natureza e cultura, a qual se efetuaria quando os humanos, em posse do fogo, puderam passar a cozinhar a carne, abandonando o hábito de ingeri-la cru. O autor irá argumentar ainda que alguns mitos também apontam para o advento da agricultura como outro evento primordial para o estabelecimento de uma “vida civilizada”, isto é, para além da Natureza. Conforme, por

exemplo, o conjunto mítico dos povos Jê, quando os indígenas obtiveram o domínio das plantas cultivadas, eles passaram a prepará-las e consumi-las como acompanhamento da carne assada, deixando de se alimentar com “madeira podre” (LÉVI-STRAUSS, [1964] 2010).

Para além da carne e das plantas cultivadas, Lévi-Strauss dá continuidade ao projeto demonstrando como os mitos acionam, ainda dentro do código culinário, oposições sensíveis entre o mel e o tabaco, duas substâncias consideradas comestíveis, mas que estariam, respectivamente, aquém e além da cozinha e figurariam assim como *acompanhamentos das refeições* - já que o mel é ingerido normalmente cru, e o tabaco através da incineração (no caso dos cigarros, a modalidade mais comum de consumo) (LÉVI-STRAUSS, [1967] 2004, p. 14).

Alguns dados etnográficos e mitos trabalhados pelo autor na composição das *Mitológicas* colocavam em evidência mais diretamente a aproximação do tabaco ao campo culinário. Os Bororo, por exemplo, denominariam o charuto de alimento (*ké*). Os Mundurucu contariam num mito a história de um menino que é morto por um visitante de sua aldeia porque recusou-lhe tabaco. Considerado alimento, não se podia negá-lo sem sofrer as consequências (Lévi-Strauss [1967] 2004, p.52). Um mito Irantxe<sup>16</sup>, registrado em “Do mel às Cinzas”, colocava em evidência como essa aproximação tinha um caráter ambíguo já que a narrativa expunha a existência simultânea de tabacos com qualidades distintas (bom/nutritivo e ruim/tóxico), conforme abaixo:

Um homem havia se comportado mal com outro. Em consequência, o personagem ultrajado prepara uma vingança prendendo o malfeitor no topo de uma árvore. Para voltar ao solo, este último recebe ajuda de dois animais, primeiro de um macaco - que lhe leva água, mas alegava ser muito fraco para ajudá-lo a descer - em seguida de um urubu que consegue trazê-lo ao solo, levando-o em seguida para sua casa. Lá o urubu, que era o dono do tabaco, lhe presenteia com duas espécies dessa planta, uma boa que o herói deveria aprender a fumar, e uma ruim que ele deveria oferecer àquele que o prendera com o objetivo de vingar-se. Assim fez o homem ao voltar à aldeia. Ao fumar o tabaco ruim, aquele que havia preso o outro no topo da árvore ficou tonto e transformou-se num tamanduá, o qual foi posteriormente abatido e oferecido em refeição ao urubu (Lévi- Strauss [1967] 2004, p.54).

Narrativas como essa, e outras, como, por exemplo, as variantes relatadas pelos Bororo - que também faziam menção a origem de tabacos com qualidades distintas (boa/ruim), e que foram registradas por Lévi-Strauss em “O Cru e o Cozido” - levaram o

---

<sup>16</sup> Reprodução livre do mito 191 indexado por Lévi-Strauss ([1967], 2004).

autor a afirmar que “o tabaco, assim como o mel, ocuparia uma posição ambígua e equívoca entre o alimento e o veneno” (LÉVI-STRAUSS, [1967] 2004, p.59). E que, portanto, essas duas substâncias não teriam sido aproximadas pelo pensamento ameríndio em virtude “de um contraste externo que faz ressaltar ainda mais seus valores opostos” (como no caso do pensamento europeu que contrastava a qualidade úmida/cru do mel à seca/queimada do tabaco), mas “em razão de um contraste interno entre valores opostos, que o mel e o tabaco conjuga[ria]m cada um deles por sua conta e independentemente um do outro” (LÉVI-STRAUSS, [1967] 2004, p.60). Para Lévi-Strauss as propriedades naturais e as variadas manipulações culinárias que os indígenas sul-americanos seriam capazes de proceder faziam surgir tabacos (ou méis) de qualidades sensíveis distintas (e opostas), o que resultava em uma ampla margem para usos e conceituações ([1967] 2004, p. 62).

A literatura etnográfica que explorei para a composição dessa dissertação também contém dados relativos a essa aproximação do tabaco à cozinha. Os Kulina, do sudoeste Amazônico, por exemplo, designam o ato de colocar o rapé de tabaco sob o lábio inferior como “comer tabaco” (CERQUEIRA, 2015, p.143). E na impossibilidade de se alimentar com espécies nutritivas, em certas circunstâncias, como na execução de algum trabalho, o rapé é consumido no intuito de lhes mitigar a fome. Quando o xamã do povo xinguano Aweti oferece ao jovem iniciante cigarros para fumar copiosamente, ele diz “vou te fazer comer tabaco” (FIGUEIREIDO, 2010, p.57). Já o xamã Warao reclama que seu estômago está doendo quando não tem tabaco (WILBERT, 1987, p. 171). Os Chimane, da Amazônia boliviana, em um de seus rituais, comem pequenas figuras, nas formas de humanos, jaguares e sapos, feitas com o pó do tabaco (WILBERT, 1987, p. 171).

Entre os Hupd’äh, o tabaco é concebido enquanto um tipo de alimento, melhor dizendo, um condimento, que fora dado pelo demiurgo, para temperar a coca (o alimento por excelência). “Sem o tabaco, a coca não tem óleo” é uma expressão que Danilo Ramos ouvia com frequência quando o tabaco era escasso na ocasião dos encontros noturnos promovidos diariamente para consumir e partilhar tais espécimes conforme descrição acima (RAMOS, 2013, p.171). Outra aproximação ao eixo culinário pode ser depreendida da afirmação “o tabaco tem a ver com peixe moqueado”, pronunciada por um hup ao narrar a Ramos um dos mitos de origem do espécime (RAMOS, 2013, p.175).

No contexto Yanomami, o tabaco é conceitualizado como comida não apenas porque eles o consomem para mitigar a fome em certas situações, mas principalmente, em razão de ser compartilhado junto com outros alimentos cozidos no ciclo de reciprocidades

entre os habitantes das aldeias, e entre aldeões vizinhos. Se alguém está sem tabaco, um companheiro logo retira o que traz na boca e oferece um pedaço ao outro (REIG, 2015, p.168).

O padrão de consumo do tabaco é outro fator que permite traçar a contiguidade do tabaco aos espécimes nutritivos entre alguns povos ameríndios e colocar em evidência certa relação simétrica entre esses dois tipos de substâncias. Viveiros de Castro (1986, p.346) afirma que o tabaco, entre os Araweté (habitantes do médio curso do rio Ipixuna na região do Pará), pode ser pensando como um “anti-alimento”, uma vez que é utilizado com função emética (para provocar vômitos após sessões coletivas de intoxicação), e de ser considerado um inibidor de apetite. O autor propõe situar o tabaco ao lado de outras substâncias, como as bebidas fermentadas (*cauim*)<sup>17</sup>, as quais formariam um sistema oposto àquele formado pelos alimentos.

Menos que o caráter antitético, Hugh-Jones (1995) desenvolve o aspecto complementar que o tabaco (e outras substâncias, tais como a coca, as bebidas fermentadas, *yagé*<sup>18</sup>) possuiria em relação às variedades nutritivas na cosmologia dos Barasana (povo do noroeste amazônico). De acordo com o autor, os modos como esse povo produzem e consomem a coca e o tabaco são análogas àquelas como eles preparam e ingerem as carnes, peixes, pão de mandioca, farinhas, frutas, molho de pimenta, etc. Tanto as refeições dos espécimes nutritivos (caracterizadas como *food*), quanto às refeições da coca, do tabaco e das bebidas fermentadas (substâncias denominadas *non-food*)<sup>19</sup> são compostas idealmente por elementos complementares, preparados e oferecidos como as contrapartes da mulher e do homem. Além disso, ambas as espécies de refeições tem momentos específicos para ocorrerem (o dia para as primeiras, a noite para as segundas), e seus consumidores preferenciais. As mulheres e crianças se alimentam dos espécimes nutritivos, enquanto os homens se alimentam, preferencialmente, de coca e tabaco, realizando apenas uma refeição nutritiva assim que acordam. Hugh-Jones vai propor também que o tabaco pode ser

---

<sup>17</sup> Bebida fermentada à base de milho.

<sup>18</sup> Denominação nativa para o líquido que se faz do cipó *Banisteriopsis caapi*, também conhecido por *ayahuasca*.

<sup>19</sup> Hugh-Jones (1995, p.65) também enfatiza que essas denominações correspondem a “*covert categories*” depreendidas de sua análise uma vez que tal classificação não é verbalizada pelos Barasana no decorrer de suas vidas cotidianas. Menos que uma relação de oposição, o autor destacou o aspecto complementar entre os dois conjuntos, o qual era atravessado por outras relações complementares, dualismos tais como entre o feminino e o masculino, dia e noite, práticas informais e formais.

categorizado propriamente como um alimento, porém não para os Barasana, mas dos espíritos que vivem junto a estes.

Echeverri (2015, p.117), ao analisar o caso Witoto, leva adiante essa chave de Hugh-Jones (1995), destacando a complementariedade do tabaco aos espécimes nutritivos. Contrastando-o também com os alimentos cotidianos, o autor caracteriza o tabaco dos Witoto como um alimento ritual, utilizado principalmente no período noturno, junto com o pó de coca, consumido de uma maneira mais formalizada que as refeições diárias. Echeverri afirma ainda que se, por um lado, cada um dos tipos de refeições (nutritivas ou rituais) é preparado em espaços separados e com instrumentos específicos, por outro, ambos compartilham os mesmos processos técnicos e noções homólogas referentes às adequadas transformações e combinações. Assim, como no caso Barasana, as refeições cotidianas e as refeições rituais Witoto são compostas por elementos considerados complementares. As primeiras devem ser constituídas geralmente por algum tipo de carne, beiju, molho de pimenta e manicuera (bebida à base de mandioca ingerida após a refeição). Já as refeições rituais, por pasta de tabaco, pó de coca e bebida de mandioca fermentada. Cada um destes elementos é concebido como a contraparte produzida por um gênero específico. Assim, a carne é tida como a contribuição dos homens à refeição, enquanto o beiju, o molho de pimenta e a manicuera são a contraparte feminina. Em relação ao complexo alimentar ritual, a pasta de tabaco e o pó de coca são a contraparte masculina, e a bebida fermentada é a contribuição das mulheres.

Diante desse quadro relacional é que Echeverri (2015, p.120) propõe compreender uma afirmação comum entre os Witoto: “o molho de pimenta é a mulher (*woman*) do tabaco”. Tomando como base a relação entre homem e mulher, eles associam o pão de mandioca ao pó de coca, e o molho de pimenta à pasta de tabaco. De acordo com a interpretação do autor, estas homologias estão relacionadas também ao cultivo, ao modo de preparação e à textura das substâncias. Ainda no contexto Witoto é interessante notar, entretanto, como, de marido da pimenta, o tabaco também é caracterizado como esposa do sal vegetal o qual lhe é adicionado antes do consumo (conforme descrito acima). Tal variação põe em evidência o caráter relacional da lógica operada pelos indígenas na categorização de seus espécimes.

### *alimento de espíritos*

Etnografias de povos distintos registram a apreciação e o consumo do tabaco por sujeitos não humanos, tais como espíritos, entidades animais, mortos. Os Shipibo (conforme mencionado acima) dizem que os espíritos auxiliares do xamã (*mariri*) e as pedras de feitiçaria (que se transformam em jaguar) devem ser alimentados com tabaco (BRABEC DE MORI, 2015). De forma análoga, os espíritos auxiliares do xamã Matsingenka (*saangarite*), que vivem em pequenas pedras transparentes ou em pequenas figuras de madeira antropomórficas, são alimentados diariamente com fumaça ou xarope de tabaco para que se possa criar e manter relações de proximidade com esses seres (ROSENGREN, 2002, p.4). Por sua vez, os Kanamari (habitantes do médio curso do rio Juruá na região amazônica ocidental) afirmam que o tabaco é comida dos espíritos *dyohko*, seres primordiais que vivem, sob a forma de pequenas pedras, no interior dos corpos dos xamãs e se alimentam do rapé de tabaco inalado por estes (COSTA, 2007, p.365). Os Barasana contam que durante as reuniões noturnas os homens compartilham coca e tabaco entre si e também com os espíritos, os quais consideram essas substâncias como comida propriamente dita (HUGH-JONES, 1995). Os Yawalapíti do Xingu afirmam que o tabaco é a substância predileta dos espíritos, os quais apreciam seu perfume (*örö*) (VIVEIROS DE CASTRO, [2002] 2013, p.59).

Entre os Hupd'äh, Ramos se surpreendeu quando informado que o bicho de pé que tanto o incomodava estava tomando pó de coca e fumando cigarros (tal qual fazem os homens hup diariamente) enquanto alojado em seu corpo. Também naquele contexto, o espírito chefe dos animais (*Bisiw*) exige que lhe ofereçam tabaco para que ele possa colocar à disposição animais para a caça (RAMOS, 2013). Algo semelhante se passa na sociocosmologia Makuna, em relação a qual Arhem (1996) registra a prática de oferecer tabaco aos espíritos chefe dos animais no intuito de estabelecer uma reciprocidade com estes seres através da troca de alimentos, tabaco de um lado, carne de outro. Os espíritos dos mortos (*i'ānay*) Yudjá cultivam tabaco nos rochedos e fumam-no em cigarros para que possam enxergar durante o dia (LIMA, 1995). Na aldeia dos mortos Maimandê, a planta de tabaco e algodão são os únicos cultivos (MILLER, 2007).

Em decorrência desse uso difundido, do compartilhamento do tabaco por humanos e não-humanos, argumento que a perspectiva humana não é a única a se considerar na busca pelos sentidos do tabaco entre os ameríndios. Penso, portanto, que para compreender a qualidade ou a natureza do tabaco indígena deve-se levar em conta a maneira específica como os ameríndios conjugam as relações entre os diversos tipos de existentes do mundo e

à característica perspectiva de seu pensamento que Lima (1996) e Viveiros de Castro (1996) chamaram atenção ao inaugurar a discussão do perspectivismo ameríndio. A etnologia contemporânea vem mostrando, desde então, que os indígenas sul-americanos concebem um mundo em que diferentes tipos de seres compartilham com a espécie humana a capacidade de participar do cosmos de uma maneira ativa, uma vez que todos os existentes, humanos e não humanos, seriam “centros potenciais de intencionalidade” (Viveiros de Castro, 2015, p. 42) e possuiriam a capacidade de apreenderem o mundo a partir de seus próprios pontos de vista. Assim, uma vez que em diversas cosmologias registram-se diferentes tipos de apreciadores e consumidores do tabaco, pode-se pensar também a existência de pontos de vista variados sobre o tabaco.

Se da perspectiva humana o tabaco pode ser apreendido enquanto um anti-alimento, guardando com os demais espécimes nutritivos uma relação de simetria ou de contiguidade, da perspectiva de outros seres espirituais (como os elencados acima) o tabaco é categorizado como um alimento em sentido próprio. Assim, pode-se sugerir que a ambivalência subjacente ao tabaco no pensamento ameríndio, como constatada por Lévi-Strauss, não seria resultado apenas de suas propriedades naturais ou dos muitos usos culturais a que pode ser submetido como propõe o autor, mas adviria também da qualidade perspectiva das sociocosmologias indígenas, nas quais a variação dos pontos de vistas faz emergir diferentes conceitualizações acerca dos diversos elementos presentes no mundo.

É bem verdade que a caracterização do tabaco enquanto um alimento do ponto de vista dos espíritos parece ser formulada pelos autores mais a partir de uma relação metafórica e menos de perspectiva. Nesse sentido, a ideia geral que pode ser depreendida das descrições etnográficas citadas acima é a de que o tabaco seria uma substância nutritiva para os espíritos assim como os alimentos (carne, peixe, mandioca, etc.) o são para os humanos. Por outro lado, um mito registrado entre os Yuhupdeh (povo Maku do noroeste amazônico) coloca em cena mais propriamente a variação perspectiva do tabaco em relação à sua natureza alimentícia, conforme abaixo:

Um homem casa-se com uma mulher-pacu que lhe roubava o pé de ucuqui. Apesar de viverem juntos, ela não conseguia comer a mesma comida que ele. A fim de buscar beiju e matar a fome, ela vai então à casa de seu pai. O marido solicita a ela que lhe traga tabaco. No fim do dia, ela voltou da casa de seu pai, que ficava no fundo do rio, trazendo aquilo que o marido havia solicitado. Ao entregar-lhe o tabaco, ele diz: “isso não é tabaco, mas moqueado de traíra e mandi”. Ele come o moqueado junto com beiju (que ela também trouxera) e no final do dia sua barriga começou a inchar, “pois ele tinha comido o tabaco”. A

mulher-pacu diz ao marido que vomite em volta da casa deles, seu vômito era semente de tabaco (LOLI, 2010, p.118).

Penso que se diante da afirmação dos indígenas de que o tabaco é um alimento da perspectiva dos espíritos, os etnógrafos perguntarem qual tipo de comida ele vem a ser, será possível ampliar o quadro dos pontos de vista que operam na caracterização do tabaco ameríndio, permitindo revelar as faces espirituais dessa substância. Por fim, argumento que esta qualidade alimentícia atribuída ao tabaco em diversas cosmologias pode ser fundamental para a compreensão da natureza da relação que estes entes estabelecem com os humanos. Se tomarmos em conta a ideia de que por meio da comensalidade os ameríndios estabelecem relações de familiaridade (McCallum, 1996; Vilaça 2005), poderemos ver, conforme desenvolvo no Capítulo Três, que oferecer tabaco aos espíritos é um modo de criar associações específicas e produtivas com estes seres.

#### *mediação entre os domínios*

Acima perseguimos a pista deixada por Lévi-Strauss quanto à caracterização ambivalente do tabaco pelo pensamento indígena no plano culinário. Aqui partiremos de outra apreciação do autor relativa ao caráter mediador do tabaco entre domínios ontológicos (cultura e sobrenatureza) ou entre estados da diferença (contínua e descontínua). Na apreciação do autor pode-se ler: “a função do tabaco consiste em refazer o que a função do mel desfez, isto é, restabelecer entre o homem e a ordem sobrenatural uma comunicação que o poder sedutor do mel (que não é senão o da natureza) a levou a interromper” (LÉVI-STRAUSS, [1967]2004, p.242).

Como o próprio Lévi-Strauss afirmava e Sztutman chama-nos a atenção, seu interesse esteve menos voltado para a “(...) reflexão indígena sobre essas substâncias, tais como o tabaco, do que para maneira pela qual o pensamento mítico se apropria de suas propriedades para falar de questões fundamentais (...) como a passagem da natureza à cultura ou do reino do contínuo ao do descontínuo” (Sztutman, 2008, p.220). De uma maneira geral, pode-se dizer que o primeiro volume das *Mitológicas (O Cru e O Cozido)* está repleto de mitos cujo enredo narra a passagem da Natureza à Cultura. Já aqueles que foram elencados no segundo volume (*Do Mel às Cinzas*), os mitos do mel e do tabaco, constituem evidência de que o pensamento indígena não compreendia essa passagem como absoluta ou definitiva.

As narrativas podem ser lidas então como alertas aos perigos da possibilidade de conjunção entre as duas ordens (Sztutman, 2005).

Se nos detivermos mais demoradamente nos mitos do tabaco presentes já no primeiro volume, veremos como desde aí, estas narrativas podiam ser lidas como evocadoras da passagem da natureza à cultura e da necessária mediação entre as regiões do cosmos. Um mito Kariri narra em sequência os episódios da aquisição da cultura e das consequências advindas. Leiamos:

No tempo em que o demiurgo vivia com os homens, estes lhe pediram para experimentar porcos do mato que ainda não existiam. Numa ocasião em que os adultos estavam fora da aldeia, o demiurgo, então, transforma todas as crianças em porcos do mato. Quando os índios voltaram, ele os aconselhou a irem caçar, mas, ao mesmo tempo, fez todos os porquinhos subirem ao céu por uma grande árvore. Os homens viram e os seguiram até lá onde começaram a matá-los. O demiurgo então mandou as formigas derrubarem a árvore. Sem ter como descer os índios emendaram seus cintos para fazer uma corda. Mas esta ficou curta e eles caíram ao chão quebrando os ossos. De volta à aldeia, os homens fizeram um banquete com a carne dos porquinhos que conseguiram trazer. Suplicaram ao demiurgo que voltasse à aldeia. Mas ele não quis e lhes deu o tabaco para ficar em seu lugar. É por isso que se fazem oferendas ao tabaco em certas épocas<sup>20</sup> (Lévi-Strauss, [1964] 2010, 128-129).

A oferta de carne pelo demiurgo pode ser pensada como o episódio que inaugura a entrada dos homens no reino da Cultura. Porém, como os eventos posteriores revelam esta passagem não é sem consequência já que é seguida da perda de comunicação direta com o demiurgo que sobe ao céu. Mas se traz à tona essa perda de comunicação, o mito também narra como esta não é irreversível, pois o demiurgo deixa o tabaco na terra através do qual os humanos podem se comunicar com ele.

Outros mitos de “O Cru e o Cozido” narram que mesmo quando os humanos buscam interromper a interferência da natureza na cultura, manifestada pelo comportamento animal de alguns humanos ou pela vontade insistente de alguns animais em manter essa relação direta, o tabaco surge ao final do episódio como o rescaldo da fogueira na qual os humanos pretenderam eliminar, por vez, essa “interferência e comunicação”. O que o pensamento mítico parece nos dizer é que o contato entre os universos não é apenas possível, mas também necessário. Mesmo que os humanos queiram se livrar do contato, haverá sempre uma maneira de restabelecê-lo. Vejamos como os mitos sumarizados abaixo podem ser lidos nesse sentido.

---

<sup>20</sup> Reprodução livre do mito 25 (LÉVI-STRAUSS [1964] 2010, 128-129).

Em um relato proveniente da região do Chaco, do povo Pilagá, o tabaco surge das cinzas de uma mulher-onça que foi assassinada e queimada (após promover carnificinas na região que habitava) pelo herói cultural (Lévi-Strauss, [1964] 2010, p.125-126). Já no mito Terena, cujo enredo se aproxima deste último, a mulher-onça morre após ser presa em um buraco que seu marido havia previamente cavado. A narrativa mítica conta que uma vegetação cresceu acima desse buraco. Curioso, o homem colheu e secou as folhas ao sol. À noite, em segredo, ele fumou tais folhas. Assim os homens obtiveram o tabaco (Lévi-Strauss, [1964] 2010, p.127-128).

Já um mito Bororo diz que após voltar da caçada, os homens chamam as mulheres para ajudar no carregamento da carne obtida. Ao transportar uma sucuri nas costas, o sangue que escorria da cobra penetrou e fecundou a mulher de um dos caçadores. Ainda no ventre da mãe, o filhote conversava com ela e oferecia ajuda para colher frutas silvestres. Na coleta, ele saiu sob a forma de uma cobra, subiu na árvore e jogou os frutos para mãe. A mulher pediu ajuda a seus irmãos mais velhos para se livrar do filhote de cobra indesejado. Eles providenciam uma emboscada e mataram-no assim que ele saiu novamente para colher frutos nas árvores. Seu cadáver foi queimado em uma fogueira e de suas cinzas nasceram a resina, o fumo, o milho e o algodão (Lévi-Strauss, [1964] 2010, p.131).

Os mitos trabalhados em “Do mel às Cinzas” também contam da interferência e do surgimento do tabaco como mediador das duas ordens e colocam em cena a oferta de tabaco por demiurgos ou deuses para que os humanos pudessem estabelecer a comunicação com a região cósmica apartada da vida cultural. Os Karib, por exemplo, narram um episódio que culmina na origem do tabaco o qual advém das cinzas de um espírito da floresta (um homem com patas de cutia) que se escondia no interior de uma árvore e cujo destino final foi morrer em seu abrigo. Um homem que o perseguia ateou fogo na árvore quando o espírito da floresta estava lá escondido (Lévi-Strauss, [1967] 2004, p.370).

Numa versão tributada aos Warrau, o tabaco existia numa ilha habitada apenas por mulheres. A planta era zelada por uma guardiã capaz de matar todos aqueles que se aproximavam. Grou e Colibri conseguiram pegá-la. (Lévi-Strauss, [1967] 2004, p, p.370). Já no relato Arawak, a planta e alguns instrumentos (como o chocalho) são doados espontaneamente por uma deusa das águas para o herói cultural para poder combater espíritos malignos. (Lévi-Strauss, [1967]2004, p, p.412). Por sua vez, os Karib contam que o tabaco foi dado em presente por mulheres-cantoras que habitavam o fundo de um rio. Atraído pelas vozes, um homem, considerado o primeiro feiticeiro-curandeiro, mergulhou e

foi apresentado com a planta e cantos (Lévi-Strauss[1967] 2004, p.412). Já segundo uma versão Arekuna o dono era uma ave que assumia a forma humana e foi dado a cinco meninos que brincavam na floresta perseguindo pássaros após estes o encontrarem (Lévi-Strauss[1967] 2004, p. 411-412).

Alguns mitos do tabaco que surgiram no curso da pesquisa a partir de outros trabalhos etnográficos também colocam em cena essa questão constatada por Lévi-Strauss. As narrativas contam a emergência do tabaco tematizando também o perigo da conjunção entre as ordens da natureza e da cultura; nestas tramas o tabaco surge como um mediador entre regiões do cosmos e tipos de seres e aparece depois da passagem da natureza à cultura. Vejamos uma narrativa Witoto<sup>21</sup>:

Uma mulher-espírito que aparecia nos sonhos de um homem desconhecedor da agricultura, e que se alimentava apenas do que conseguia coletar na floresta dizia para o homem: ‘receba-me bem. É para você que eu venho. Você também nasceu para mim’. Mas pela manhã o homem não mais podia vê-la nem a ouvir, pois ela se abrigava dentro de uma pequena cabaça. Então, certo dia, ele finge que está dormindo e consegue captura-la. Sem poder retornar para o abrigo, a mulher-espírito passa a viver com o homem como uma pessoa. Aquela mulher era tabaco. Muito dedicada ao trabalho, sozinha ela plantava e cuidava de vários espécimes agrícolas, limpava cotidianamente os pés de mandioca. Então passaram a invejá-la. Alguns espíritos foram enviados na forma de animais de caça para lhe fazer mal e estupraram-na. A partir de então ela não pôde mais viver com o homem. Antes de deixá-lo, porém, ela disse que retornaria. Para tanto, ele deveria varrer a casa e colocar a sujeira acumulada nos pés de uma palmeira pupunha. O homem fez o que ela mandou, mas ela não retornou. Nos sonhos, ela disse a ele para olhar na sujeira que ele havia acumulado. Olhando cuidadosamente ele viu uma pequena planta que crescia: era a planta de tabaco. Ela ensinou a ele como cozinhar as folhas, como adicionar o limo vegetal para torna-la espessa e como processar o sal vegetal para misturar e produzir a pasta de tabaco. Ela tinha o poder supremo sobre todos aqueles que tentaram rebaixá-la. Ela tornou-se uma caçadora, uma devoradora. A força que a mulher tinha, para cuidar e cultivar plantas, foi transformada em um poder de caça contra os animais predadores. A pasta de tabaco é o sangue menstrual daquela mulher. É dali que provém seu poder.

Mais dois pontos que gostaria de colocar em evidência e que podem ser depreendidos dos mitos são a questões remetidas à multiplicidade ontológica do tabaco e às suas outras faces. Variadas narrativas colocam em evidência o fato de o tabaco surgir, em diversas cosmologias, a partir de um processo de especiação em que diferentes tipos de

---

<sup>21</sup> Tradução livre do mito contado a Juan Alvaro Echeverri, em 1993, por uma mulher Witoto, Alicia Sanchez, e seu marido, Enokakuido, que pertencia ao clã Nipode (ECHEVERRI, 2015, p.110-11).

multiplicidades ontológicas passam, após determinados eventos, à condição de existência na forma de tabaco. Dessa maneira, sendo o mito o registro de um tempo em que os seres não possuíam um estatuto ontológico definido, em que eram atravessados todos eles, por uma diferença interna e intensiva (VIVEIROS DE CASTRO, 2015) as narrativas nos contam não do surgimento de algo em si, mas da transformação do sangue-menstrual, das cinzas ou da carne putrefata de mulheres-canibais, das cinzas de homem com patas de cutia ou de uma cobra-filhote em tabaco.

Chamo atenção para o fato de que os mitos podem colocar em jogo também outros pontos de vista sobre o tabaco. Fazendo menção à mensagem estampada nas embalagens do tabaco pelo governo colombiano: “fumar es prejudicial a la salud”, um homem Witoto, após ajudar a esposa a contar o mito da Mulher Tabaco (sumarizado acima), emenda um comentário conclusivo: “o que é prejudicial para saúde não é o tabaco, mas as capacidades predatórias do sangue menstrual” (ECHEVERRI, 2015, p.113).

Recuperando a trama mítica, poderemos ver como essa fala atual faz vir a tona a virtualidade do tabaco nesse contexto: sangue menstrual da mulher predadora. No episódio, após ser molestada por espíritos maléficos que apareceram na forma de animais predadores, a mulher se vinga, transforma sua capacidade de cultivo em uma capacidade predatória, e seduz aqueles que lhe prejudicaram os fazendo cair em seu sangue menstrual. Do ponto de vista desses espíritos maléficos, que continuam a atuar no cosmos Witoto, a pasta de tabaco que os homens e mulheres “lambem” é atualmente o sangue menstrual daquela mulher que eles molestaram e que passou, na sequência, a dominá-los.

Não seria errado concluir que o homem Witoto está dizendo é que ao afirmarem que o tabaco é prejudicial, os brancos o estariam vendo a partir de uma perspectiva não humana, aquela dos espíritos maléficos. Porque sabem que o perigo é o sangue e não o tabaco, os homens Witoto cumprem uma série de prescrições durante o período menstrual de suas mulheres, de modo a não terem contato com este.

Assim se os casos etnográficos descritos na primeira seção possibilitaram conhecer *outros tabacos*, quer dizer, se permitem a apreensão do tabaco em sua diversidade cultural (revelando diferenças externas ao mesmo), os mitos indígenas, desta seção, podem ensinar sobre *os outros do tabaco*, isto é, instruir a respeito das diferenças internas que atravessam esta planta, no contexto ameríndio.

### *conversor ontológico*

Lévi-Strauss, em “O Cru e O Cozido”, também nos apresenta a mitos tupi em que o tabaco é utilizado como meio mágico da transformação dos humanos em animais. Entre os Mundurucu, por exemplo, registrou-se a seguinte narrativa:

Em uma temporada de caça na floresta enquanto os homens caçavam caititu (o único animal de pelo que conheciam), o demiurgo Karusakaibe caçava inhambus (uma espécie de ave que “dá um caldo amargo”). Desejoso de comer a carne de caititu, o demiurgo manda seu filho ao acampamento de suas irmãs para trocar as aves que caçara pelos porcos dos cunhados. Certo dia, as tias do menino decidem não mais lhe dar a carne, atirando-lhe apenas as penas e os pelos do animal. O demiurgo então prepara uma vingança em resposta à vergonha que o filho passara. Manda que este cerque o acampamento com uma muralha de penas na forma de uma abóbada e lança, em seu interior, fumaça de tabaco. Imediatamente todos que estavam dentro foram transformados em porcos do mato. (LEVI-STRAUSS, [1964] 2010, p.111).

Em outros mitos tupi de transformação dos humanos em porcos do mato (cuja armação é idêntica ao mito mundurucu mencionado) o tabaco também seria, de acordo com a análise de Lévi-Strauss ([1967] 2004, p.19), o termo pertinente da transformação, ainda que nas histórias ele apareça sob variantes mais fracas. No mito tenetehara, o demiurgo utiliza fumaça de penas, e no mito kayapó é um talismã de penas e espinhos. Outro mito kariri viria confirmar essa ordenação dos meios mágicos que o autor propõe. Neste, o demiurgo atendendo ao pedido de homens gulosos, que lhe pediam insistentemente caça, leva as crianças para o céu e as transforma em porquinhos. A partir de então, os homens têm porcos-do-mato para caçar, mas ficam privados da presença do demiurgo que se aloja no céu deixando na terra o tabaco. Na sequência proposta pelo autor é na versão kariri que o tabaco aparece manifestando sua forma mais forte: “em vez de mera substância mágica, torna-se a hipóstase de uma divindade”, numa série em que a “fumaça do tabaco é a forma fraca do tabaco personificado; a fumaça das penas, a forma fraca da fumaça de tabaco; e o talismã de penas é a forma fraca da fumaça destas”.

Viveiros de Castro (1986, p.533), interpretando o material etnográfico relativo aos Araweté, argumenta que o tabaco pode ser concebido como “um conversor ontológico de mão dupla”, efetuando passagens entre a natureza, a cultura, e a sobrenatureza. Um mito narrado pelos Araweté conta da ocasião em que os humanos foram transformados em animais a partir da fumaça de tabaco que lhes fora soprada. Em outro sentido o tabaco também é descrito na cosmologia araweté como o meio através do qual os humanos podem se transformar em deuses, pois capaz de produzir um estado corporal de leveza e translucidez

semelhante à condição dos mortos. Mas se eles dizem que o tabaco os mata, também consideram que este é capaz de vivificá-los, atuando também como um “conversor ontológico morte-vida” uma vez que é um dos principais instrumentos que os xamãs utilizam para o tratamento de doentes, além de ser a sua fumaça aquilo que os deuses utilizam para ressuscitar os mortos no céu (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p.533).

Entre os Kulina, Cerqueira (2015) registra um mito que evoca a conversão de um humano em animal, ao narrar a transformação das mulheres em porcos-do-mato após o pajé soprar-lhes fumaça de tabaco. Por sua vez, os Suruwaha (que vivem próximos ao rio Cuniá, subfluente do Purus/AM) colocam em evidência a capacidade de conversão morto/vivo atribuído ao tabaco. Conta-se que diante de um filho morto, um xamã busca reanima-lo insuflando rapé de tabaco nas narinas do jovem. O discurso suruwaha também afirma que o consumo do tabaco produz uma instabilidade nos corpos humanos, deixando-o vulnerável à transformação de sua natureza, colocando em evidência portanto senão a potencialidade de conversão do tabaco da série humana para série sobrenatural, a suscetibilidade e as possibilidades que o consumo dessa substância abre nos mundos ameríndios (APARÍCIO, 2014). No terceiro capítulo pretendo desenvolver essa potência do tabaco enquanto conversor ontológico ao focalizar as práticas xamânicas de alguns grupos ameríndios.

## Capítulo Dois

### Da fabricação de corpos de tabaco às metamorfoses

Este capítulo dedica-se a examinar o emprego do tabaco em ritos que visam à *fabricação da pessoa* e nos processos de *metamorfose* (VIVEIROS DE CASTO, 1977). Dentre a literatura etnográfica explorada, três grupos em especial, Muinane, Guarani e Matsés, utilizam o tabaco (na forma de pasta, de fumo ou rapé) em suas práticas cotidianas ou rituais que visam à concepção das pessoas e o estabelecimento de laços de parentesco e afinidade entre estas. Além disso, abordarei também os procedimentos dedicados à elaboração dos corpos propícios à atividade xamânica, em que o tabaco assume um papel primordial, a partir do contexto etnográfico Kulina, mencionando também o que se passa entre os Wauja e os Aweti do Alto Xingu. Antes de partir às descrições revisito brevemente a discussão da etnologia relativa à centralidade da noção de pessoa para os indígenas sul-americanos e à importância das intervenções sobre o corpo na criação de identidades e relações sociais.

#### Fabricação e metamorfose na paisagem ameríndia

Empenhada em compreender as sociedades indígenas sul-americanas em “seus próprios termos”, a etnologia vem chamando a atenção, desde o final da década de 1970, para a centralidade da noção de pessoa e de corporalidade nas sociocosmologias dos ameríndios. As práticas e teorias nativas elaboradas pelos grupos que estudados à época (os Jê, os Tupi, os Xinguanos, os do Noroeste Amazônico) colocavam em evidência a importância dos processos de intervenção sobre o corpo para a constituição e ordenação das relações sociais. Diante destas realidades indígenas, os estudiosos dos povos Jê<sup>22</sup> chamaram atenção para um mecanismo de formação de laços e categorias sociais fundado no compartilhamento de “substâncias físicas”, tais como sangue, sêmen, alimentos, etc. Uma

---

<sup>22</sup> Apinayé, Krahô, Suyá estudados respectivamente por Roberto Da Matta [*Um Mundo Dividido: a estrutura social dos índios Apinayé* 1970], Júlio Melatti [*Nominadores e genitores: um aspecto fundamental do dualismo krahô*, 1968] e Anthony Seeger [*Nature and Culture and its Transformations in the Cosmology and Social Organization of the Suyá, a Gê-speaking Tribe of Central Brasil*, 1974].

vez que o corpo se mostrava um *locus* privilegiado pelos ameríndios, podendo ser tomado como “matriz de significados sociais, símbolos e um objeto do pensamento”, os processos orgânicos ofereciam um idioma para expressão e organização das relações sociais (SEEGER et. al. 1979).

A etnografia de Viveiros de Castro (1977) junto aos Yawalapíti contribuiu diretamente com esse debate ao pôr em foco e análise as intervenções sobre o corpo que os membros daquele grupo realizavam em distintos momentos do ciclo vital. O ato sexual, por meio do qual os genitores transformavam sêmen e sangue em uma nova pessoa, podia ser compreendido como a primeira de uma série de práticas que o autor veio a denominar *fabricação da pessoa*. Tais práticas se prolongavam em outros momentos da vida, tais como puberdade, couvade, adoecimento, preparação para luta, iniciação xamânica, etc. Estas intervenções corporais pós-nascimento eram realizadas com auxílio dos parentes (geralmente pais e avós), mediante reclusão e aplicação de diversas substâncias. Enquanto as relações sexuais praticadas pelos genitores do futuro bebê eram atos que criavam seu corpo, as práticas de fabricação realizadas ao longo da vida produziam, por meio de uma “tecnologia corporal”, “novas identidades sociais”. Como a etnologia vinha identificando para outros grupos ameríndios, também para os Yawalapíti o corpo e sua fisiologia se emprestavam como objeto de pensamento e de organização social (VIVEIROS DE CASTRO, 1977).

Na leitura de Viveiros de Castro (1977, p.54), a proposição de pensar as unidades indígenas como “grupos de substância” que vinha sendo avançada pelos estudiosos dos grupos Jê evocava diretamente a teoria de Lévi-Strauss acerca da importância das qualidades sensíveis para o pensamento indígena, a “conceitualização da sociedade e a organização dos homens no cosmos”. Uma vez que tal lógica se atualizava tomando como instrumento diversos objetos da experiência sensível, as distintas matérias selecionadas pelos ameríndios poderiam e deveriam ser tomadas como potenciais instrumentos de fabricação do corpo e elaboração conceitual. Além das substâncias que já haviam sido arroladas para os grupos Jê (em especial os fluidos como sangue e sêmen), Viveiros de Castro se atenta para o emprego de espécimes vegetais nas diversas intervenções corporais que os Yawalapíti procediam, colocando em cena, a importância do tabaco para estas práticas de fabricação corporal naquele contexto.

A tecnologia de elaboração do corpo em reclusão se exerce por meio de intervenções sobre os canais de contato entre o corpo e o mundo. Trata-se da manipulação de algumas substâncias que, devendo ou não entrar/sair do corpo,

colaboram para seu crescimento e fortalecimento: sangue, sêmen, alimentos, eméticos vegetais, *tabaco* (Viveiros de Castro, 1979, p.46, grifo meu).

Entre os Yawalapíti, Viveiros de Castro registrou o consumo exclusivo do tabaco pelos homens adultos, na forma de fumo, e destacou os ritos de iniciação xamânica como o momento pós-concepcional em que o cigarro fazia-se especialmente importante para a fabricação corporal. Para se tornar xamã um homem precisava ser escolhido pelos espíritos. Tal escolha se manifestava em uma doença que acometia o jovem, o qual a partir de então ficava submetido à reclusão iniciática sendo auxiliado por seu pai (ou, na falta deste, por outro pajé experiente). Nesta fase, o jovem ficava submetido a restrições sexuais e alimentares. Sua dieta devia consistir basicamente do fumo de tabaco (e também de pimenta), substâncias que atuavam para engordá-lo (VIVEIROS DE CASTRO [2002] 2013, p.59-60). No tempo mítico, o tabaco possuía uma potência mais propriamente concepcional (ou transformativa). Contam os Yawalapíti que o demiurgo Kwamuty, responsável por dar a vida às primeiras mulheres, procedeu à criação a partir do sopro da fumaça de tabaco sobre toras de pau que se encontravam dentro de um gabinete de reclusão. Entre estas mulheres criadas estava a genitora dos gêmeos Sol e Lua, “protótipos e autores da humanidade atual” (Viveiros de Castro, [2002] 2013, p.59). Noto de passagem, que essa potencialidade mítica atribuída ao tabaco em dar vida aos humanos também é registrada nas cosmologias de outros grupos xinguanos (Aweti, Kalapalo, Wauja) e do noroeste amazônico<sup>23</sup>.

A assertiva de Viveiros de Castro reproduzida acima pode ser concebida como a primeira referência, na literatura etnológica, à importância e pertinência que o tabaco possui no conjunto das práticas de *fabricação corporal* para alguns grupos indígenas sul-americanos (conforme pretendo demonstrar com os casos etnográficos dispostos abaixo). Por outro lado, o redimensionamento da análise da sociocosmologia Yawalapíti, que Viveiros de Castro apresentou mais de vinte anos após sua dissertação, promoveu um deslocamento da centralidade do tabaco, no contexto daquela sociedade xinguanas, para um tipo de processo reverso ao da *fabricação*, o de *metamorfose*, o qual se desencadeia “pela ação de entes não humanos, em espaços exteriores ao da aldeia, e leva à perda da qualidade

---

<sup>23</sup> Em relação aos Kalapalo ver Franco Neto (2010, p.99-100); aos Aweti, Figueiredo (2010, p.28-30); Wauja, Schultz e Chiara (1974, apud FRANCO NETO, 2010). Também na região do Alto Rio Negro, há narrativas míticas que expressam a capacidade do tabaco de produzir gente, com a diferença que nesta região a fumaça de tabaco faz surgir pessoas não pela transformação de uma matéria precedente, mas por ser capaz de materializar o pensamento e a vontade do demiurgo. Para as variantes Desana, ver Galvão e Galvão (2004, p.29-31) e Hugh-Jones (2009), e para a dos Tukano ver Azevedo&Azevedo (2003, p.30, apud LOLI, 2010).

humana acarretando mudança comportamental ou mesmo transfiguração corporal” (Viveiros de Castro, [2002]2013, p.72). As palavras do autor passaram a afirmar mais propriamente que

os processos de metamorfose estão frequentemente associados ao uso (ativo ou passivo) do tabaco. Se definirmos a metamorfose como processo de passagem entre cultura e sobrenatureza, poderíamos contrapô-la aos processos de tipo concepcional que articulam a natureza e à cultura, associados ao sêmen e à noção de fabricação (Viveiros de Castro, [2002] 2013, p.84)<sup>24</sup>.

Apesar da inferência acima firmar o tabaco enquanto uma substância associada aos processos de *metamorfose*, destituindo-o de sua pertinência para a *fabricação corporal*, não se deve perder de vista a dimensão etnográfica de sua validade. Trata-se de um contexto social específico, os Yawalapíti, em que o tabaco é utilizado para produção de corpos xamânicos e ritos de cura. Trago essa ressalva, pois o argumento central do presente capítulo é justamente a ideia de que o consumo de tabaco é uma ação importante tanto para a *fabricação corporal* quanto para a *metamorfose*. Alguns grupos concebem o tabaco como um dos principais vegetais em seus ritos cotidianos ou extraordinários dedicados à produção de corpos verdadeiramente humanos e de relações de parentesco e afinidade<sup>25</sup>, enquanto outros o utilizam mais propriamente para produção de corpos com capacidades transformacionais (como os dos xamãs).

Desde que os trabalhos de Lima (1996) e Viveiros de Castro (1996) firmaram a centralidade do aspecto perspectivista do pensamento ameríndio para a compreensão de seus sistemas sociocosmológicos, as etnografias vem colocando em evidência negócios que transcorrem entre diversas categorias de pessoa (humanas e as potencialmente humanas) dando a ver um alargado campo relacional. Tal aspecto dos mundos ameríndios coloca em evidência assim não apenas os processos de fabricação do corpo, mas também as atividades de outro componente da pessoa, que vem sendo descrito como “alma”. Em relação aos Wari, Vilaça (2005) descreve que a posse de uma alma (*jam-*) confere a um corpo humano uma

---

<sup>24</sup> A bem da verdade, apesar de ter incluído o tabaco dentre as substâncias pertinentes à fabricação corporal dos Yawalapíti (conforme trecho acima), suas primeiras interpretações já evocavam a ideia de que naquele contexto tabaco e corpo se associavam mais por um processo produtivo de metamorfose, que por de fabricação corporal. Em sua interpretação o fumo desempenharia “papel análogo ao do sêmen e ao dos eméticos, em outro registro – *no registro em que fabricação e metamorfose se misturam e confundem*” (Viveiros de Castro, 1977, p.46, grifos meus).

<sup>25</sup> McCallum (1996, p.352) descreve a propriedade dessas intervenções sobre o corpo para os Kaxinawá caracterizando-as como um fluxo contínuo que envolve “nutrição, abstenção, aplicação de substâncias vegetais e animais, pinturas corporais, batismos rituais e treinos formais” e que são capazes de constituir relações de parentesco e afinidade. Vilaça (2005, p.448) afirma que a literatura americanista das últimas décadas vem firmando a generalidade no subcontinente desses processos lentos e contínuos de fabricação corporal.

capacidade inerente de transformação, o que leva a *metamorfose* e a uma descaracterização corpórea com a consequente anulação da condição de sujeito humano.

Em decorrência desse aspecto dos mundos ameríndios, Vilaça (2005) argumenta que aos corpos subjaz uma “instabilidade crônica”. Para a autora, os processos de *fabricação corporal* realizados pelos indígenas levam em conta essa qualidade instável dos corpos. As intervenções corporais acionariam assim diferentes estratégias, visando, alternativamente, a *neutralização* ou a *maximização* desse potencial transformativo. Dentre as práticas neutralizadoras estariam o compartilhamento de alimentos, a convivialidade, os procedimentos de profilaxia e cura. E entre as maximizadoras as ações que buscam desenvolver a capacidade de experimentar, sem sucumbir, o ponto de vista do outro, a capacidade xamânica.

Com os casos etnográficos tratados em seguida, pretendo demonstrar que o tabaco vem sendo utilizado na paisagem ameríndia em um duplo sentido, tanto para neutralizar o potencial de transformação quanto para maximizar este potencial. Os Muinane, por exemplo, empregam-no em atos de fabricação do corpo desde a concepção e o utilizam como forma de criar um substrato comum (uma substância) às pessoas, as quais se tornam humanas justamente por serem compostas por tabaco. Já os Guarani empregam-no em um importante ritual de nomeação e constituição da pessoa. O cachimbo *petyngua* também se torna importante para a manutenção da qualidade humana ao impedir a partida da alma em situações de vulnerabilidade. E os Matsés inalam rapé em ritos cotidianos para a transmissão de qualidades vitais e experimentação do ponto de vista e da força do outro. No contexto destes últimos também se registra a pertinência do tabaco para constituição do corpo xamânico (que se dá via *metamorfose*). Essa funcionalidade também assume grande importância para os Kulina, Aweti e Wauja, conforme as descrições que seguem.

Antes de passar à descrição dos casos etnográficos, pontuo que os processos de *fabricação corporal* e de *metamorfose* colocam em cena diversas qualidades e potencialidades do tabaco na paisagem ameríndia. Em primeiro lugar destaco o fato de que o tabaco vem sendo utilizado como uma substância capaz de intervir e constituir os dois componentes da pessoa ameríndia, corpo e alma<sup>26</sup>. Enquanto as práticas neutralizadoras

---

<sup>26</sup> A alma é geralmente uma qualidade distribuída entre diversos seres do cosmos. Cada sociocosmologia elabora os sentidos e potencialidades desse aspecto, não se tratando aqui de definir seu sentido geral. Porém para aquilo que nos interessa nesse capítulo basta que se tenha claro a natureza da relação que a alma tem com o corpo, uma vez que o tabaco age sob essas duas dimensões da pessoa. As proposições que Lima (2002) faz para o caso Yudjá são talvez as mais esclarecedoras. A associação entre a porção corpo e a porção alma tem natureza perspectiva; a alma é o corpo quando mirado por outro ponto de vista.

levam a construção de laços de parentesco e se constituem por meio de esforços vertidos sobre o corpo, as ações de treinamento xamânico (digamos assim) constituem esforços que incidem sob o outro aspecto da pessoa, a ‘alma’. Ademais, deve-se notar o uso dessa substância de modo a produzir distintos efeitos corporais, tais como esfriamento, leveza, concentração, dor, tremedeira, transe. Por último menciono também que a focalização dessas práticas de fabricação e de metamorfose permitem conhecer uma espécie de gradiente ontológico do tabaco, assim veremos como há casos em que ele é qualificado como um princípio vital dos humanos, em outros como possuindo ele próprio possui certo grau de subjetividade, sendo qualificado como um deus, ou um xamã.

### Corpos de tabaco Muinane

Dentre os povos estudados no curso dessa pesquisa, os Muinane (habitantes da região do Médio Caquetá, na Amazônia Colombiana) são aqueles que atribuem maior centralidade ao tabaco em suas concepções relativas à fabricação dos corpos e à vida social. Tomarei como base para descrição o trabalho etnográfico realizado entre este povo por Londoño Sulkin (2003; 2005; 2006). De acordo com a descrição deste autor, pode-se afirmar que o tabaco é concebido não apenas como uma substância que auxilia a constituição dos corpos, conectando-o ao mundo e às relações, mas, de uma forma mais radical, que o tabaco é constitutivo dos corpos humanos. Para desenvolver essa concepção muinane é preciso levar em conta suas práticas de uso do tabaco, a qual pode ser aproximada daquela já descrita para os Witoto, no Capítulo Um. Assim como as demais “Gente do Centro<sup>27</sup>” eles fazem uso cotidiano e ritual da pasta de tabaco.

#### *composição da pessoa*

Um corpo verdadeiramente humano possui determinadas qualidades que podem ser traduzidas pelo termo *cool* (frio). A verdadeira pessoa<sup>28</sup> Muinane é aquela que possui pensamentos e emoções de tranquilidade, de cuidado, amor e atenção aos parentes. É

---

<sup>27</sup> Essa expressão aglutina sete grupos de línguas Witoto, Bora e Andoque que compartilham certos traços culturais e possuem organizações sociais e cerimoniais semelhantes. De acordo com a concepção nativa, o costume de consumir tabaco na forma de pasta é um das principais características que compartilham e que os diferenciam das demais populações habitantes da área do Rio Caquetá e Puntamayo na Amazônia Colombiana (ECHEVERI, 2015, p.108).

<sup>28</sup> A expressão nativa é *miyaminaha*. Londoño Sulkin a traduz por *Real People* – termo dêitico cujo conteúdo difere de acordo com o contexto. Usado para se referir aos habitantes do Médio Caquetá, para pessoas indígenas no geral (em oposição aos brancos), e a seres humanos em geral, no sentido ocidental do termo. Em mitos às vezes os animais referem-se a si mesmo como, e tomam a aparência de, Real People.

também física, intelectual e emocionalmente apta para produção e cultivo dos espécimes apropriados – condição essencial para a produção de novos humanos. O sentido da vida muinane é a reprodução da humanidade e a reprodução social (LONDOÑO SULKIN 2006).

O processo de fabricação da pessoa pode se realizar por meio de pequenos rituais cotidianos ou por meio de ritos grandes e ocasionais (Londoño Sulkin, 2006, p.348). Os dados que obtive permitem focalizar mais propriamente a fabricação cotidiana. Em relação a esta, pode-se dizer que todos os dias, a cada ato de refeição, os Muinanes estão compondo seus corpos. O consumo e compartilhamento de alimentos e substâncias rituais (tais como a pasta de tabaco, a coca e a bebida fermentada) entre pessoas próximas correspondem às *técnicas de fabricação* necessárias à constituição da pessoa muinane verdadeira. Há uma série de prescrições quanto à dieta diária apropriada, pois os alimentos e demais substâncias ingeridas ao longo da vida passam a compor a pessoa, tanto seu aspecto corpóreo, quanto sua subjetividade (Londoño Sulkin, 2003, p.177). Nas próximas linhas buscarei demonstrar como a composição corporal é pensada nessas duas dimensões. Ao serem ingeridos, os espécimes nutritivos são processados no interior dos corpos, resultando em fluidos biológicos e transmitindo “pensamentos e emoções” às pessoas. Para nos aproximar dos sentidos da afirmação geral de que os corpos e subjetividades muinane são compostos a partir de alimentos e substâncias rituais (pasta de tabaco, coca, bebidas fermentadas de mandioca), e podermos compreender de que maneiras tais elementos passam a integrar a corporalidade será dada ênfase aqui ao caso da pasta de tabaco, em virtude não apenas por ser o tema da pesquisa, mas, sobretudo pelo lugar central que esta última ocupa nas elaborações conceituais e na dieta dos membros desse grupo.

De acordo com o entendimento muinane, o “processo de digestão” por que passam os alimentos e as substâncias rituais, após serem ingeridas, realiza-se de forma análoga ao processamento culinário destes espécimes nutritivos. Como se pôde ler na descrição do capítulo precedente<sup>29</sup> o preparo da pasta de tabaco elabora-se por meio de práticas de filtragem e purificação. Diz-se então que uma vez no interior dos corpos masculinos, a pasta de tabaco continua a ser processada pelo organismo humano, num contínuo processo de purificação que resulta em sêmen<sup>30</sup>. A respeito dos embriões que originam as novas pessoas

---

<sup>29</sup> Remeto o leitor mais uma vez à descrição realizada para o caso Witoto.

<sup>30</sup> Não obtive dados a respeito dos resultados do processamento da pasta de tabaco no corpo muinane feminino, nem poderia afirmar também que estas elaborações existem. Em relação às transformações por que passam as substâncias no corpo das mulheres, Londoño Sulkin (2005) cita que o suco doce de mandioca resulta em leite materno. Lima (2005, p.133) descreve algo semelhante em relação às mulheres Yudjá. O cauim que estas bebem no período posterior ao nascimento de seus filhos transforma-se em leite materno.

muinane, há o entendimento de que estes são formados no corpo da mulher a partir do sêmen (Londoño Sulkin 2005, p.11; 2003, p.176). Uma vez que este fluido masculino é concebido como a pasta de tabaco diluída, pode-se ver como o tabaco passa a compor a pessoa muinane antes mesmo que possa ser consumido por esta.

Durante a gravidez, os genitores e parentes próximos precisam observar uma série de prescrições relativas à dieta, pois aquilo que ingerem afeta a criança em concepção. Os atos de compartilhamento de alimentos e substâncias rituais entre pessoas de um mesmo clã tem por consequência a formação de corpos compostos pelas *mesmas* substâncias e leva à formação diária de subjetividades semelhantes e do amor mútuo. Nesse sentido um muinane de nome Juan contou a Londoño Sulkin: “os *pensamentos e as emoções* de cuidado e respeito com os parentes próximos – aqueles que são feitos das mesmas substâncias<sup>31</sup> – correspondem a um dizer do tabaco que as pessoas trazem dentro de si. O tabaco diz: “este é meu próprio corpo”, ao reconhecer a si mesmo no corpo de outros” (Londoño Sulkin, 2005, p.12). O bebê que vem se juntar a esse círculo de pessoas passa a ser, desde a fase embrionária, composto pelos espécimes nutritivos ingeridos por seus parentes. A importância de se cuidar daquilo que é consumido, portanto, tem seu fundamento na ideia de que, assim como nos corpos adultos, as substâncias transmitem “*pensamentos e emoções*”, humores e capacidades vitais à nova criança.

Para compreendermos como a pasta de tabaco que compõe os corpos pode transmitir “*pensamentos e emoções*”, é preciso remeter às narrativas míticas e às potencialidades do tabaco que nelas se prefiguram. De acordo com o mito resumido por Londoño Sulkin (2005, p.13), quando o demiurgo (denominado Avô do Tabaco) decidiu-se por criar seres propriamente humanos, o tabaco foi o principal elemento escolhido para concentrar as qualidades imateriais (os *pensamentos e emoções*) necessárias para a concepção de pessoas verdadeiras. Outros elementos foram: coca, suco de mandioca (doce e alcoólico) e pimenta. O sêmen e o suor do demiurgo eram o próprio tabaco (Londoño Sulkin, 2003, p.177) e os humanos foram concebidos no próprio corpo do criador (Londoño Sulkin, 2005, p.12). Após concebê-los, o demiurgo ofereceu tabaco e com este a possibilidade de adquirir qualidades propriamente humanas a todos os entes do cosmos muinane. Tornaram-se pessoas aqueles que foram capazes de observar estritamente todos os preceitos advindos com a oferta de

---

<sup>31</sup> Dentro de um mesmo clã, por exemplo, a pasta de tabaco compartilhada é produzida a partir de uma planta de tabaco originada a partir de uma linhagem de sementes que circula somente entre os membros daquele grupo.

tabaco. Os animais e outros seres não humanos, por exemplo, passaram a viver sob tal condição ontológica, pois, apesar de receberem o tabaco, se comportaram de maneira inadequada ignorando as prescrições divinas. A respeito desse ato de criação Londoño Sulkin (2005) escreve:

“Ele [o demiurgo] deu a eles [aos animais] *Speech of Tobacco* [Palavras de Tabaco, doravante], que era *simultaneamente uma substância, um sopro animador e a capacidade para falar*, para provê-los com consciência, motivá-los a se comportarem das maneiras corretas (cool) e empoderá-los para se reproduzirem e se propagarem de maneira certa [humana]<sup>32</sup>” (2005, p.13, grifos meus).

A capacidade de transmitir “*pensamentos e emoções*” que os Muinane atribuem atualmente ao tabaco tem seu fundamento cosmológico nesse episódio da criação dos humanos verdadeiros pelo demiurgo. Se nos detivermos mais demoradamente no trecho de Londoño Sulkin (2005) veremos que o verbo “transmitir” que venho utilizando não é tão apropriado para traçar a relação entre o tabaco e a subjetividade humana, pois tal termo pode nos levar a pensar que se tratam de dois elementos ontologicamente distintos, quando na verdade a teoria muinane não parece admitir essa divisão<sup>33</sup>. Londoño Sulkin (2005) explicita que a pasta de tabaco, enquanto dádiva do criador, manifestava sua potência através de “Palavras de Tabaco” e correspondia *simultaneamente* a uma substância, a um sopro vital e a capacidade de fala humana.

Atualizando essa concepção mítica, os Muinane concebem os *pensamentos, emoções* e as palavras verdadeiramente humanas como *Speeches*<sup>34</sup> (*falas*) de determinadas substâncias *dotadas de agência* soando através de seus corpos (Londoño Sulkin, 2005, p.11). “As pessoas têm pensamentos e emoções e a capacidade de fala porque seus corpos são

---

<sup>32</sup> No original: “He gave them his Speech of tobacco, which was simultaneously a substance, an animating breath and the capacity for speech; it was to provide them with awareness, motivate them to behave in the ‘cool’, moral manner the deity prescribed, and empower them to produce and propagate in a proper fashion” (LONDOÑO SULKIN, 2005, p.13). O trecho prossegue descrevendo: “com sua desobediência, arruinaram o tabaco que motivava e empoderava as virtudes humanas. (...) Desde então, como um homem Muinane fala, “*o tabaco dos animais não tem sentido*”” (*idem*, grifos meus).

<sup>33</sup> Essa concepção tem fundamento nos dualismos ontológicos modernos (distingue matéria e espírito/ corpo e alma/ pensamentos e substâncias), e precisa ser afastada. Os estudos contemporâneos de etnologia vêm mostrando como essas partições não ganham sentido nas cosmologias ameríndias (Viveiros de Castro, 1996, Lima, 1999).

<sup>34</sup> *Speeches* – discursos ritualizados compreendidos pelos Muinane como capazes de transmitir a virtude de força e determinação do orador. Existem poderosos *Speeches* (de cura, para trazer abundância, para a construção da maloca). Há também *Speeches (of apprising)* que são mitos e histórias que informam aos participantes dos rituais as causas originais das doenças e outras atribulações e também há uma coleção de conselhos de dieta e comportamento. Há também *Speeches* maléficis (falsos, da obsessão, da guerra, entre outros).

elaborados por substâncias divinas e sociais dotadas de agência” (Londoño Sulkin, 2003, p.176). Exemplificando a Londoño Sulkin (2003) a forma como o tabaco tornava manifesta sua “agência”, os Muinane disseram-lhe que os “humanos só podem falar quando tem tabaco dentro deles, assim como um gravador só emite som quando há uma fita em seu interior” (Londoño Sulkin, 2003, p.176). Eles dizem ainda que o tabaco dá instruções quanto ao que é necessário à vida humana e alerta a cada pessoa dos riscos de acordo com situações particulares e circunstâncias (Londoño Sulkin, 2003, p.179). Da mesma maneira que as pessoas possuem suas subjetividades compostas pelo tabaco, o tabaco é dotado de subjetividade<sup>35</sup> que se manifesta construindo a subjetividade humana.

#### *capacidade predatória*

É interessante chamar atenção para outra qualidade que o tabaco é capaz de proporcionar aos Muinane. Além dos *pensamentos e emoções* propriamente humanos, e que correspondem a sentimentos e comportamentos de tranquilidade e sociabilidade, o tabaco também tem a potencialidade de transmitir capacidades predatórias e sentimentos de violência. Entre os entes do cosmos muinane, diz-se que “o tabaco, como um poderoso predador, é talvez a fonte mais importante de agência predatória” (Londoño Sulkin, 2006, p.203).

Gostaria de focalizar como os muinane, especialmente aqueles do sexo masculino, entendem ser importante possuir a capacidade agressiva para lidar com seres do seu cosmos os quais possuem a capacidade de agir sobre eles, atacando seus corpos e desvirtuando sua moralidade humana. Os sentimentos de violência, ódio e raiva são ambivalentes. Ao mesmo tempo em que devem ser evitados, pois são considerados como pensamentos e emoções próprias aos animais, eles são necessários às pessoas, principalmente para os homens maduros, pois fundamentam a capacidade predatória da qual não se pode prescindir em vista da necessidade de proteção contra os ataques de outros entes habitantes do cosmos.

Geralmente, conforme as descrições de Londoño Sulkin, esses ataques são realizados por animais. Como narramos mais acima, os animais são os seres que ao receberem o tabaco do demiurgo, ou a ‘Palavra de Tabaco’, não observaram as prescrições que estas enunciavam, comportando-se de maneira inadequada. Uma vez que não procederam com

---

<sup>35</sup> Noto de passagem que alguns grupos ameríndios atribuem uma subjetividade ao tabaco do tipo divina, tais como os Kogi (Reichel-Dolmatoff, 1949 *apud* Ramos, 2013) e os Yanasha (Granero, 2009 *apud* Cerqueira 2015).

“amor, respeito, humildade, persistência, disciplina e produtividade” eles “arruinaram o tabaco que os empoderava e motivava tais virtudes” (LONDOÑO SULKIN, 2005, p.13). Os animais são seres, portanto, “degenerados”, que atacam os humanos, produzindo doenças, acidentes, mortes e desarmonia social.

É interessante notar como esses ataques se configuram. De acordo com as narrativas muinane, os animais tentam substituir o tabaco espúrio que os compõe por aquele que os humanos trazem dentro de si e que constituem o fundamento substancial de suas qualidades e capacidades humanas. Os índices de que tal ataque foi bem sucedido podem ser vistos nos corpos dos muinane que passam a sofrer com “diarreias, resfriados, infertilidade, raiva, inveja e muitas outras ameaças à saúde” (LONDOÑO SULKIN, 2005, p.14). A mudança no comportamento de uma pessoa que passa a ter atitudes e sentimentos antissociais, deixando de nutrir por seus parentes afetos de cuidado e respeito constitui-se também em evidência de que ela está sob o domínio de um animal predador, o qual foi capaz de substituir suas Palavras de Tabaco, por aquela que o constitui.

Um episódio descrito por Londoño Sulkin (2005, p.22) remete à briga de dois irmãos muinane que se desentenderam após um deles deixar seu porco doméstico andar livremente e destruir a plantação de mandioca que o outro possuía em sua roça. Aquele que teve o cultivo danificado acusava o outro de estar falando as “Palavras dos Animais”, uma vez que agiu sem se importar com os parentes, os quais por seu descuido foram colocados ao risco de passar fome uma vez que ele deixou seu porco destruir as mandiocas. A atitude do irmão relapso era evidência para o outro de que ele estava tendo *pensamentos e emoções* ditados pelas “Palavras de Animais”, comportando-se como um parente de seu porco doméstico e não como um verdadeiro humano. Após uma calorosa discussão, o irmão relapso admitiu que não havia agido como uma pessoa verdadeira dando-se conta do ataque que estava sofrendo.

Ao perguntar a um ancião como seriam as falas de um animal específico, o Jaguar, Londoño Sulkin (2005) obteve a resposta de que tal bicho (retratado em certos mitos como um assassino canibal que mata e devora seus próprios parentes) jamais dizia em relação a outra pessoa, “este é meu irmão”. Geralmente, uma pessoa que agia com raiva ao lidar com seus parentes é dita estar tomada pelas “Palavras do Jaguar”, pois trata sua gente de maneira agressiva e destrutiva, de forma idêntica a como o jaguar trata os seus. Quando uma pessoa é rude no trato com os demais, é provável, também que suas “Palavras de Tabaco” tenham sido substituídas pelas “Palavras do Quati”. Assim como o animal dono dessa fala (que

atacava todos os membros de sua espécie e por esta razão perdia seus companheiros), os Muinane diziam que o chefe local do grupo estudado por Londoño Sulkin, agia de forma “tirânica” e estava perdendo o apoio dos demais membros, em razão de suas palavras não serem mais “Palavras de Tabaco”, e sim “Palavras de Quati” (LONDOÑO SULKIN, 2005, p.14).

Para lidar, portanto com tais ataques e para saber revertê-los, é que os homens muinane precisavam adquirir a potência predadora. Assim, para ser um humano verdadeiro, um homem maduro não precisa apenas ter um comportamento tranquilo e sociável, também se faz necessário ser capaz de preda seres com agências maléficas. É interessante assinalar que tal capacidade predatória, a agressividade e a violência, é transmitida pelo mesmo tabaco que primordialmente provê aos Muinane *pensamentos e emoções* de serenidade, produtividade e amor mútuo. As pessoas usam o que Londoño Sulkin traduziu por “*instrumental Speeches*” para direcionar a agência predatória do tabaco que eles consomem ao encontro dos agentes maléficos (LONDOÑO SULKIN, 2003, p.180).

Em suma pode-se perceber como o sentido do humano está ligado, para os Muinane, diretamente à planta de tabaco. Os fluidos corporais, os *pensamentos e emoções* de tranquilidade e sociabilidade, as palavras e a capacidade predatória são instancieções das qualidades atribuídas ao tabaco pelos nativos. Ademais é preciso marcar também que o modo como os Muinane concebem a caça dos animais, arrolando o tabaco como uma substância predatória essencial, pode nos levar a pensar que o tabaco tem a capacidade de conferir a qualidade humana não apenas porque é uma substância vital primordial dada pelo demiurgo, mas também porque é capaz de produzir uma disjunção com os animais, diferenciando a pessoa destes últimos ao mesmo tempo em que proporciona uma conjunção entre elas, ao constituir-se no substrato compartilhado por aqueles que são parentes.

#### *complemento Witoto*

Os Witoto que vivem próximo aos Muinane, na região dos rios Caquetá-Putumayo, e que se pode conhecer pelos trabalhos de Echeverri ([1993]2008 e 1997), também relacionam o sentido do que vem a ser propriamente humano ao tabaco. Neste contexto etnográfico tal relação pode ser vislumbrada por um conjunto discursivo pronunciado por um ancião, Kinerai, que vivia na região do rio Igaraparaná, cujo conteúdo corresponde às “Palavras de Tabaco e Coca”, as quais foram ditadas a ele pelo “espírito do tabaco”. Este “espírito do tabaco” pode ser ouvido e visto, assim como se diz que ele próprio tem olhos e

ouvidos. O grau de comunicação que se consegue estabelecer com ele depende “da dedicação, do estudo, do esforço e do sofrimento”. Geralmente esta comunicação se estabelece por meio de sonhos e visões decorrentes do transe advindo com o uso de pasta de tabaco e pó de coca (CANDRE&ECHEVERRI [1993]2008).

Os relatos, organizados em forma de Palavras temáticas, não correspondiam, segundo a interpretação de Kinerái, a mitos ou histórias de antigamente, mas a preceitos ditados pelo “espírito do tabaco”, aos quais os Witoto deveriam estar atentos para criarem e manterem uma vida adequada. O conjunto narrativo tematiza, assim, diversos assuntos referentes à vida tais como o comportamento apropriado, a correta organização social, os papéis de gênero, as atividades de trabalho e os aprendizados. Em conjunto com Candre, Echeverri (1993) organizou uma coletânea destes discursos contendo as *Palabras de Vida, de Disciplina, de Busqueda de Trabajo, de Fuerza, de Enfriamiento, etc.*

Destas interessa mencionar aqui as “*Palabras de Disciplina*”, *yetárafue*, que correspondem a um conjunto de regras que os jovens Witoto devem seguir em vistas de se tornar homens e mulheres no sentido próprio. Estas “Palavras” ditadas pelo “espírito do tabaco” (*rafue*) não se referem a “palavras”, nem a coisas, mas sim a atividade mediante a qual as palavras se transformam em coisas. Assim, para se tornar um homem propriamente dito, os jovens não devem apenas conhecer os preceitos ditados pelo espírito do tabaco, mas agir conforme as regras para que as “Palavras” ganhem a forma de coisas tangíveis como comida, caça, relações. O amadurecimento dos jovens está relacionado às atividades de cultivo de tabaco e coca, especialmente no caso masculino<sup>36</sup>. A preparação de um garoto no sentido de torná-lo apto ao casamento passa pela demonstração de suas capacidades relativas a abrir o roçado, onde sua futura esposa poderá plantar os alimentos, e onde ele deverá dar início à sua própria plantação de tabaco e coca, com vistas a preparar a pasta e o *mambe* (preparado de coca) que ele consumirá rotineiramente a partir de então. Para tanto ele recebe de seu pai as sementes de coca e tabaco, e de sua mãe as estacas de mandioca para dar à sua mulher.

Enquanto no caso Muinane, a disciplina ou a subjetividade apropriada correspondem à palavra de tabaco ressoando através dos corpos das pessoas, no caso Witoto o que se pode ler é que essas palavras foram ditadas pelo espírito do tabaco ao velho Kinerai, que as transmite aos mais jovens. Não são todos que possuem o “espírito do tabaco”. Kinerai o

---

<sup>36</sup>O caso feminino está relacionado aos cultivos de mandioca e amendoim.

obteve após “estudar” assiduamente. Através dos sonhos-visões provocados pela ingestão de pasta de tabaco e pó de coca, ele pode não apenas escutar, mas também ver o espírito do tabaco.

### Corpos leves Guarani

Como descrito no capítulo precedente, os Guarani fumam seus *petynguas* de forma assídua. O argumento desta seção é que tal prática generalizada pode ser articulada às técnicas de fabricação da pessoa e à necessidade cotidiana de assegurar a condição humana diante do risco da metamorfose. A ideia a ser desenvolvida é que o tabaco é utilizado no sentido de propiciar uma importante condição relacionada à produção da pessoa entre os Guarani, qual seja a abertura do *socius* à alteridade. A partir dos dados etnográficos, referentes aos Mbya que vivem no litoral fluminense e paulista, trabalhados respectivamente por Elizabeth Pissolato (2006) e Valéria Macedo (2009), focalizarei o lugar do tabaco no ritual de nomeação das crianças (*ninmongarai*), nas ocasiões de risco diante do encontro com subjetividades perigosas (animais e mortos), e também para o desenvolvimento da maturação-perfeição do corpo (*aguyje*).

#### *pessoa mbya*

De acordo com a descrição de Pissolato (2006), a pessoa mbya é tida como composta por uma “alma espiritual” (*nhe’e*), e uma “alma corporal” (imagem-sombra terrena). Por seu turno, o *nhe’e* corresponde a um princípio imaterial enviado pelos deuses (o principal deles Nhanderu) para dar vida aos humanos e possui um caráter autônomo em relação à pessoa que o abriga, podendo se destacar do corpo. Já o outro aspecto da pessoa, sua “alma corporal” ou projeção externa, é concebido como passivo e inconsciente, correspondendo à parte corruptível. Na ocasião da morte tal dualidade toma sua forma plena quando os dois aspectos seguem por destinos diversos. O *nhe’e* retorna para Nhanderu e o “*ex-corpo*” (“a alma corporal”) fica na terra.

Essa porção que ficaria pela terra transforma-se, de acordo com a concepção de alguns grupos Guarani<sup>37</sup>, em *angue*, espécie de espectro que vagueia no mundo terreno como consequência de seu comportamento imperfeito quando vivente. Os Mbya focalizados por Pissolato não elaboram a noção de *angue*, mas consideram a possibilidade do *nhe’e* de uma

---

<sup>37</sup>Dentre eles os que vivem no litoral paulista, pesquisados por Macedo (2009).

pessoa não ser aceito de volta por Nhanderu em virtude do mau comportamento em vida, passando a vagar na forma de espectro na terra. “Aqui, *angue* é tido como destino alternativo – ruim – de *nhe’e*” (PISSOLATO, 2006, p.256).

O *nhe’e*, além de ser tido como a porção divina dos corpos dos viventes, também possui o significado de palavra/linguagem. Primeira obra da divindade, a linguagem é o meio pelo qual os deuses transmitiram aos humanos o *bom/belo entendimento* relativo à vida. Esta compreensão do *nhe’e* enquanto alma e enquanto linguagem leva Pissolato (2006) a propor que o *nhe’e* corresponde à porção corporal que conecta os humanos e o *bom/belo entendimento* formulado pelas divindades, o qual é, como veremos, imprescindível para preservação da vida como a concebem os mbya.

A produção da pessoa ou da humanidade mbya está relacionada à condição inicial de emergência neste mundo como narrada pelo mito primordial. Como se pode ler na *Ayvu Rapytu* de Cadogan (1959), os primeiros humanos viviam em uma terra (*Yvi Tenonde*) que fora destruída por um dilúvio após um ato de incesto. Nhanderu decidiu então criar uma segunda terra (*Yvi Pyai*) para povoá-la com seres concebidos como *imagens (ta’onga)* dos entes que viveram no mundo primordial. Esta terra, em que os Mbya vivem hoje, é marcada assim desde a sua criação pelo seu caráter decalcado, sua imperfeição.

Pissolato irá propor que a solução mbya para lidar com o perigo atual e constante que perpassa suas vidas na terra imperfeita, passa pelos atos cotidianos de fabricação corporal que visam à aquisição do *bom/belo entendimento* divino e que possibilitam o *fortalecimento (mbaraete)* contínuo necessário à duração e preservação da vida neste mundo. Na formulação da autora:

A vida humana precisa ser fortalecida repetidamente pelos bons entendimentos. Repetição na reza e no que ela pede a cada vez que vai sumindo a luz do sol e se vai à opy; atenção cotidiana ao modo como se acorda do sono (ou sonho) a cada manhã, *uso constante do tabaco, que aguça esta percepção e afasta as doenças*, tudo isso são maneiras de fortalecer a vida, que a cada dia se renova (PISSOLATO, 2006, p.253, grifos meus).

Como se pôde ler, a aquisição do *bom/belo conhecimento* ou a capacidade de entendimento necessária para preservação da condição humana se realiza por meio da relação com as divindades. Esse entendimento que Pissolato propõe em relação ao ideal da pessoa mbya coloca em evidência a necessidade de se estabelecer uma relação produtiva e atual entre as ordens humana/social e a divina/sobrenatural. A autora chama a atenção, assim, para o fato de que a produção da pessoa mbya tem como uma de suas condições mais

determinantes a relação com a alteridade, a necessidade de aquisição “de capacidades que vem de fora do *socius*, especificamente do mundo divino” (PISSOLATO, 2006, p.415). Capacidades tais necessárias não apenas para a duração da vida na terra imperfeita, mesmo para geração de novas vidas entre os Mbya, as quais surgem quando as divindades decidem enviar à ‘terra imperfeita’ novos *nhe’e*.

Pissolato (2006) argumenta que o uso tabaco é uma das práticas necessárias ao estabelecimento da conexão com a esfera divina. No ritual de nomeação (*Ninmongarai*) que será focalizado abaixo se poderá ver como o tabaco se torna essencial para a pessoa mbya desde seu nascimento já que sem a fumaça dos *petyngua* não se pode ouvir o nome que a pessoa possui e que é dado a ela pelos deuses.

#### *ninmongarai*

Conforme descrito acima, a vida de uma nova pessoa é concebida como uma dádiva de *Nhanderu* que envia a terra *nhe’e* (alma-palavra) instruindo-a quanto à possibilidade de retornar à morada divina caso não se alegre na vida terrena. Após ser enviada, a alma-palavra passa a viver junto da genitora até se alojar no corpo da criança pela ocasião do seu nascimento. Os cuidados gestacionais e a couvade devem ser realizados pelos pais no sentido de promover ações que alegrem o *nhe’ë*, para que ele queira permanecer entre seus futuros parentes para os quais fora enviado<sup>38</sup>. Após o nascimento, e quando se percebe que o *nhe’e* está contente com a experiência terrena, deve-se achar o nome apropriado à criança. Este nome está atrelado à região do cosmos de proveniência daquela *alma-palavra* enviada para viver junto aos humanos, e conhecê-lo, portanto, corresponde ao primeiro ato de conhecimento necessário para vida terrena.

Portar um nome divino atribuído pelas divindades é assim o ponto de partida para que o Mbya possa iniciar sua trajetória nesta terra, buscando o conhecimento e o fortalecimento que são necessários para a conservação e *duração* de sua vida. A nomeação se realiza por meio de um ritual denominado *nimongarai*<sup>39</sup>, sessão de reza-canto, em que são

---

<sup>38</sup> Pissolato (2006) destaca que um dos principais cuidados que os pais devem tomar é o de não se deixar envolver em relações extraconjugais, pois este é um dos fatos que mais aborrece os *nhe’e* fazendo os querer voltar para *Nhanderu*. Macedo (2009, p.215) relata que os pais devem ter atenção à alimentação e evitar atividades que possam ferir o *nhe’e* da criança, ou que o faça se perder (já que ele está junto aos pais e ainda não ocupou o corpo da criança). Caçar, cortar madeira e jogar futebol são práticas que devem ser evitadas.

<sup>39</sup> A realização geralmente está associada à celebração de algum item agrícola, geralmente o milho, mas também a erva-mate, por exemplo. Porém Pissolato (2006) enfatiza que “estes ritos têm caráter propiciatório e de proteção, no caso mbya, notadamente voltando-se para a saúde das pessoas mais que para o cuidado dos cultivos, frutos etc” (p.244).

reunidas as crianças, seus familiares e visitantes, e é conduzido por um especialista rezador ou curador, o qual possui a capacidade de achar o nome, no interior da casa de reza (*opy*). Geralmente estas cerimônias são realizadas num período denominado “tempo novo” (correspondente à primavera e verão) que coincide com a época de amadurecimento do “milho verdadeiro”.

Este é um “momento de marcação ritual importante na trajetória da pessoa, ou talvez melhor dizendo, na sua posição entre os demais Mbya” (Pissolato, 2006, p.247), correspondendo à aquisição da primeira capacidade necessária para que se possa constituir um corpo saudável e alegre, capacidade tal que, como afirmado, advém de fora do *socius*, do ordenamento divino. Nesta ocasião, o tabaco é o principal elemento capaz de promover a conexão com aquela região do cosmos, portanto os Mbya o utilizam intensivamente e enfatizam sua centralidade:

diferentemente de outras palavras -ou “mensagens”, como costumam dizer em português os Mbya - reveladas por Nhanderu, os nomes não são obtidos em sonho. É na reza mesmo e na comunicação direta com os deuses, (...) que o especialista pode ouvi-los. Como nos tantos tratamentos feitos pelos xamãs mbya na *opy*, *o uso do tabaco é indispensável por viabilizar a comunicação com os deuses e a recepção das capacidades aí transmitidas*. O especialista acha o nome depois de soprar intensivamente a fumaça do *petygua* sobre o topo da cabeça de cada criança a ser nominada (PISSOLATO, 2006, p.247, grifos meus).

Esta centralidade também pode ser percebida na fala de um mbya (Kelvein) com quem Macedo pesquisou no litoral paulista:

O pajé sabe o nome da criança na mesma hora que vai dar o nome para ela. Vai fumar *petyngua* e ir soltando aquela fumaça na cabeça da criança. *Aquela fumaça que saiu da cabeça dá o toque para ele, como se fosse um “o nome dele é assim...”* (MACEDO, 2009, p.215).

Portanto, todos os presentes fumam intensivamente seus *petynguas*: o pajé, seus auxiliares e demais homens e mulheres que assistem à cerimônia. Uma vez que o canal comunicativo se estabelece, via fumaça de tabaco, o oficiante pergunta às divindades o nome apropriado a cada uma das crianças participantes. Quando ele obtém a resposta comunica-a aos pais dos seus portadores, num intenso e exaustivo ritual que pode durar toda a noite e a madrugada. É muito importante que o xamã acerte o nome apropriado daquela nova criança, pois disso depende a trajetória dela. Como formula Macedo (2009, p.218) “o nome não

representa, mas afeta, podendo adoecer o sujeito ou abrir-lhe os caminhos nesta terra”.

riscos de *jepota* e *angué*

Se o tabaco é utilizado deliberadamente para produzir a abertura do *socius* ao ordenamento divino no *ninmongari*, possibilitando ouvir as divindades, em outros contextos seu uso corresponde a uma atitude preventiva cujo objetivo seria o de preservar a condição humana ao possibilitar a interrupção dos maus negócios, das alianças indevidas que podem ocorrer com subjetividades alheias (tais como com animais e mortos) e que contém o risco de desencadear metamorfose nos corpos humanos.

Existem lugares e momentos do ciclo vital e temporal que deixam os Mbya mais vulneráveis ao risco da metamorfose, tais como no afastamento solitário do espaço da aldeia, nas fases da vida como infância e puberdade e no período anual conhecido como tempo velho, que corresponde ao inverno. A estas situações Macedo (2009) acrescenta a condição da “ausência de *petyngua*” (p.240) como um dos fatores que pode deixar a pessoa vulnerável aos ataques das subjetividades alheias. Nestas ocasiões as pessoas estão mais suscetíveis aos ataques dos *angues* (espectros dos mortos que vagueiam pela terra) e ao risco de sucumbirem ao *jepota*, metamorfose advinda após o vacilo diante da sedução de algum animal que assume a forma de um humano belo e sedutor.

Uma vez que tais situações podem ser vividas por qualquer pessoa se faz importante a posse de algo com os Mbya possam se prevenir. O tabaco me parece ser entre os Mbya um dos elementos mais importantes para assegurar a condição humana dos viventes. Ainda que a capacidade de negociar com os seres não humanos seja uma habilidade mais bem desenvolvida por pajés<sup>40</sup>, o tabaco parece possibilitar a todos os humanos, de uma forma geral, algum grau de negociação com os seres não humanos para que a saúde da pessoa seja assegurada.

Nesse sentido Macedo (2009, p.250) irá afirmar que diante de algum desconforto as pessoas, além de fumar, sopram-se com fumaça de tabaco, num ato que elas caracterizam como benzer-se, para poder restabelecer o bem-estar. A autora afirma que “poucos são pajés, mas muito são benzedores e quase todos fumam *petyngua*, tendo em si, portanto, potencial xamânico. E na ausência de *petyngua* só o tabaco também tem efeito protetor”. Com essa colocação Macedo chama atenção para a generalidade dessa prática, a qual pode ser

---

<sup>40</sup> Os especialistas que são capazes de curar as pessoas ao desfazer as causas das doenças que as acometem, doenças tais pensadas como advindas das relações mal sucedidas com o *outro*.

executada pelas pessoas em seu dia-a-dia. O que parece capacitar os Mbya comuns (os não especialistas) é justamente o fato de que quase todos fumam *petyngua*, o que nos leva a argumentar que o tabaco parece possuir em si mesmo o potencial de negociação com subjetividades alheias (o potencial xamânico).

O consumo generalizado de tabaco pode ser conectado assim ao risco permanente presente nos mundos indígenas, saturados de intencionalidades extra-humanas. Algumas situações vividas pelos Mbya ilustram como essa necessidade de negociação assume um caráter diário e o que permite ser exercitada por aqueles que não são pajés é, parece-me, justamente o tabaco. Um episódio narrado por um homem mbya a Macedo, por ocasião de uma incursão pela mata em que se viu acometido por uma forte “doença espiritual” permite exprimir esta questão. Ele conta que se desesperou por não ter levado o *petyngua*, mas por sorte achou no bolso um punhado de tabaco, o qual passou a esfregar por todo o corpo na busca por proteção (MACEDO, 2009, p.250). O enfumaçamento que os pais mbya do litoral fluminense realizam em seus filhos enquanto dormem para evitar que espectros de crianças mortas juntem-se eles, levando-os para brincar, descrito por Pissolato (2006) também é outro exemplo etnográfico desta ideia de que a vulnerabilidade é constante, mas diante desta, pessoas comuns podem lidar por intermédio do tabaco.

#### *aguyje e kandire*

Como proposto por Hélène Clastres (1978) o pensamento guarani atribui à existência um “caráter transitório da condição humano-social” e uma ambivalência constitutiva da pessoa, a qual seria composta por uma porção animal, outra divina. Para a autora, tais condições seriam colocadas pelo pensamento guarani para serem superadas, uma vez que a cosmologia mbya também elaboraria as possibilidades de superação tanto da mortalidade quanto da dupla natureza humana. Haveria, pois modos de se atingir um estado corporal incorruptível, além da possibilidade de se tornar definitivamente divino. Assim, se a destruição da primeira terra teria levado a uma “disjunção do mundo social e do mundo sobrenatural”, como se pode ler nos mitos guarani, H. Clastres propõe pensar esta separação de modo parcial, já que esta “não produz relações de rigorosa exclusão recíproca entre as ordens”; os mbya tanto desejam quanto podem acessar a experiência do mundo divino. O oferecimento do tabaco aos humanos, criado pela divindade *Jakaira*, pode ser pensada, entre outros elementos, como um destes dispositivos deixados pelos deuses para possibilitar a continuidade entre os ordenamentos.

A condição de imortalidade sem passar pela prova da morte (*kandire*) poderia ser reconquistada *no tempo*, como chama a atenção H. Clastres, através de um contínuo trabalho sobre o corpo, no sentido de torná-lo maduro e completo (estado expresso pelo termo *aguyje*). As belas palavras de inspiração divina ensinavam que tal perfeição poderia ser atingida “mediante uma ascese cujas técnicas reduzem o corpo à sua única dimensão considerada incorruptível (um esqueleto vivo)” (H. Clastres, 1978, p.98). Destas técnicas, “a primeira e mais elementar” corresponde à escolha dos alimentos. No lugar daqueles que servem à nutrição da natureza animal dos humanos, tais como a carne, as pessoas que desejam o *aguyje* visando o *kandire* devem privilegiar espécimes vegetais que nutrem a alma-palavra divina. Milho e, principalmente, o tabaco são descritos entre os mais adequados como se pode ler no trecho transcrito abaixo.

Deve-se assinalar aqui o lugar particular conferido ao tabaco: podemos dizer que ele constitui o alimento por excelência da alma-palavra. Seu nome religioso o designa como a “bruma mortal”, pois a fumaça do tabaco é, para os habitantes da terra imperfeita, o que a bruma é para os imortais: fonte de vida e saber (H. CLASTRES, 1978, p.102).

Além, pois, do uso do tabaco, e da dieta vegetariana, a autora também descreve a necessidade de cantar e dançar. Tais atitudes visam à consecução de um *corpo leve* capaz de ascender a Terra sem mal.

Dedicando-se também ao tema do *kandire*, Pissolato (2006) segue na direção de H. Clastres (1978) afirmando que os Mbya com quem conviveu também articulariam a possibilidade de superar a imperfeição, recuperando a condição de imortalidade sem passar pela morte. Mas autora propõe um deslocamento no argumento de H. Clastres ao enfatizar que “a conquista implica numa temporalidade, mas não em ruptura ou transformação da condição atual em que se vive “com o corpo” na Terra” (PISSOLATO, 2006, p.346). A perfeição-maturação (*aguyje*) necessária para se superar a corrupção dessa terra seria alcançada não por um trabalho que visa à sublimação do corpo (com o rompimento definitivo das condições humanas e sociais), mas sim ao fortalecimento que permite a sua durabilidade.

(...) [P]ara os Mbya é vivendo mesmo que se pode buscar a superação da morte. Na luta contra mba'eaxy (“doença”), no fortalecimento contra *teko axy*, condição e modo “imperfeito” de viver, conquista-se no tempo as condições-limite de “maturação” (*aguyje*) (PISSOLATO, 2006, p.345).

Pissolato (2006) não desenvolve muito o tema da leveza enquanto um estado de maturação-perfeição corporal, apesar de também indicar que isso seria uma condição

desejável, principalmente pelo valor positivo atribuído à evitação do consumo de carne à noite e da prática exaustiva da dança. Em relação ao tabaco, pode-se perceber então que no contexto focalizado por Pissolato esta substância serve menos para provocar a leveza e mais para proporcionar um processo contínuo de fortalecimento da pessoa ao proporcionar o contato com o ordenamento divino de onde deriva o *bom/belo entendimento*.

Aproximando-se mais do argumento desenvolvido por H. Clastres, Macedo afirma que o *aguyje* (a ascensão à morada divina por meio da maturação-perfeição), para os Mbya do litoral paulista, “tem como horizonte despir-se da carne (ou do peso) do corpo para vestir a roupa dos deuses, tomar sua perspectiva”. Para a autora, a leveza que os Mbya buscam, pode ser entendida como “a conversão do corpo em puro sopro, como o são as belas palavras, os cantos e a fumaça de tabaco” (MACEDO, 2009, p.235). Por essa interpretação, a autora irá argumentar que a “busca pela Terra Sem Mal está no corpo (das pessoas e coletivos) pelas danças e andanças, [e acrescento pelo consumo de tabaco]. “Não se trata de ir à Terra sem Mal mas de ver. E para ver é preciso mudar a perspectiva” (MACEDO, 2009, p.237). Chamo a atenção para a interpretação que a autora propõe de pensar o trabalho sobre o corpo como necessário à mudança de perspectiva a fim de acessar a terra imperfeita, para ver o mundo do ponto de vista dos deuses, e proponho caracterizar o tabaco como um desses comutadores que permite a troca de perspectiva.

### Corpos amargos Matsés

De acordo com a concepção nativa, a pessoa Matsés deve passar por um tratamento contínuo durante a vida a fim de adquirir força e poder, em vista de se tornar “completa e verdadeira”. A constituição da pessoa masculina interessa-nos mais propriamente aqui, em virtude de sua relação com o uso de rapé de tabaco e será descrita a partir da etnografia de Beatriz Matos (2014). Os “homens verdadeiros”, por exemplo, precisam ter desenvolvidas qualidades referentes ao trabalho, à caça e às atividades guerreiras. Disposição, coragem, habilidades no manejo do arco e flecha e às técnicas cinegéticas constituem-se exemplos de qualidades moralmente valorizadas, cujo desenvolvimento corresponde aos processos de crescimento e fortalecimento corporais. Tais conhecimentos constituem um “saber interiorizado”, adquirido ao longo da vida, (expresso pelas palavras nativas *sinan* ou *cuesa*) tanto por meio das “relações de aprendizado” entre parentes quanto através da ingestão ou aplicação cutânea de substâncias vegetais e animais (MATOS, 2014).

Na análise proposta por Matos (2014) o processo contínuo de produção da pessoa matsés é aproximado daquele que McCalum (1996) descreveu com relação a outro povo Pano, os Kaxinawa. A autora britânica argumenta que, entre esses últimos, o corpo é modelado pela agência humana, desde a concepção, a partir de um conjunto de elementos tomados do meio externo tais como plantas e animais. Tais elementos são transformados e transferidos às pessoas em atos constitutivos de relações sociais tais como a alimentação e a prática sexual. Em consequência, na ocasião de uma gravidez, por exemplo, os genitores devem cuidar atentamente de suas dietas, pois aquilo que ingerem (“potências exteriores animais e vegetais”) passa a constituir seus corpos, sendo transferido à criança. Assim, se o corpo kaxinawa é formado pela intervenção humana desde o começo, intervenção esta que se dá através da manipulação de substâncias animais e plantas, é preciso ressaltar a necessidade da correta manipulação desses espécimes para tornar o corpo repleto de saberes. Haveria assim, na avaliação que Sáez (2002) faz da obra de McCalum<sup>41</sup>, um “modo certo de absorver o outro na medida justa para recriá-lo como próprio”.

Para Matos, é preciso destacar que as práticas diárias de aplicação de rapé e outras substâncias podem ser concebidas como importantes, pois “vinculam agências externas ao círculo de parentes ou dos humanos” impulsionando “o crescimento e a diferenciação da pessoa”. A autora apresenta assim outra dimensão da constituição corporal, em relação àquela descrita por McCalum (1996), que corresponde à necessidade de aquisição de potências estrangeiras, enquanto tais, através das quais a pessoa Matsés se particulariza em relação a seus parentes obtendo qualidades que a diferenciam tais como força e “potência predadora”. Nas palavras de Matos (2014, p.93): “[as] pessoas Matsés se compõem numa dialética sem síntese, diferenciando-se não apenas de outros seres de outras sociedades, mas também entre si e internamente a si mesmos”.

Assim a fabricação de um corpo propriamente humano, realiza-se tanto por meio da convivência diária com outros Matsés, através do compartilhamento das experiências, dos alimentos, da língua, etc., tal como proposto por McCallum (1996) para os Kaxinawa, como também “advém da experiência com a alteridade”, da relação que estabelecem com outros humanos (por ocasião de viagens, por exemplo) e com entes não humanos proporcionados por meio dos pequenos rituais diários de consumo de rapé ou de aplicações de fluidos animais e vegetais.

---

<sup>41</sup> MCCALLUM, Cecilia. 2001. *How Real People Are Made. Gender and Sociality in Amazonia*. Oxford: Berg. 208 pp. Resenha de Oscar Calavia Sáez, Mana, vol.8, n.2, 2002.

Antes de serem transformadas ou filtradas pelas relações de parentesco moralmente adequadas para constituir pessoas [como no caso kaxinawa], essas potencialidades externas são introjetadas como tal, *criando uma consubstanciação com outros sujeitos que estão fora do âmbito dos “parentes” ou “gente de verdade”*, mas que ao mesmo tempo compõem a pessoa matsés tal como deve ser, sejam homens ou mulheres: forte, disposta ao trabalho, corajosa, independente e autônoma (MATOS, 2014, p.93).

Antes de tratar propriamente da questão do tabaco e demais substâncias para a incorporação da diferença, no contexto matsés, não se pode deixar de mencionar os momentos em que este é utilizado no sentido da produção de relações de familiarização entre as pessoas. Como vimos, uma das maneiras de adquirir conhecimento são as relações entre parentes, por meio das quais os mais velhos podem transmiti-lo com auxílio de uma substância vetora, o tabaco sendo uma das principais destas. Neste sentido, o consumo de rapé de tabaco realizado todas as noites pelos homens<sup>42</sup> é descrito como uma das práticas mais cotidianas de elaboração corporal masculina. Assim, se poderia dizer que quando os homens Matsés se reúnem para tomar rapé, estariam reunidos também em uma ação para conhecer ou em estado de conhecimento. Soprando pó de tabaco no nariz de seu sobrinho ou genro, ou aplicando veneno de sapo na pele destes, os homens mais velhos podem transmitir-lhes o *sinan* (conhecimento interiorizado) que possuem. Os mais jovens dão preferência por receber tais substâncias dos homens que são mais experientes e, em consequência, possuidores de mais qualidades, principalmente daqueles destacados enquanto caçadores e guerreiros<sup>43</sup>.

A aquisição de *sinan* assume a forma precedente principalmente nas fases infantis<sup>44</sup> e juvenis. Na vida adulta, os homens devem buscar vias próprias para incrementar seus conhecimentos – o que é conseguido através das relações com a alteridade, buscando “na floresta (nos rios e na cidade) as experiências e substâncias necessárias que irão fazer parte do seu conhecimento” (MATOS, 2014, p.93).

É interessante notar como tais espécimes transmitem suas capacidades atuando diretamente nos corpos. Matos (2014) chama atenção para o fato de que as substâncias

---

<sup>42</sup> Conforme descrição do Capítulo Um.

<sup>43</sup> Para além do uso continuado do rapé de tabaco, os homens são submetidos à picada da formiga tucandeira (*Paraponera clavata*), aplicação de urtiga, “escoriações com ferrão de escorpião”, e de veneno de sapo (*Phyllomedusa bicolor*). Por meio destas últimas, os Matsés buscam desenvolver, mais especificamente, capacidades cinegéticas, tirando do corpo a preguiça e o azar na caça advindas das relações sexuais com mulheres e do consumo de alimentos inapropriados, classificados como doces (MATOS, 2014, p.87).

<sup>44</sup> Frise-se que Matos não menciona o uso de rapé de tabaco pelas crianças, sendo o *sinan* atribuído, neste caso, através da aplicação das toxinas animais e vegetais.

utilizadas nos processos de crescimento e fortalecimento possuem qualidades sensíveis e sensoriais específicas que correspondem ao amargor e à “força” (potencial de causar embriaguez e dores). Por meio das sensações de incômodo que provocam, estas seriam capazes de “inscreverem seu próprio poder” nos corpos masculinos. Quanto mais os homens são capazes de suportar essas sensações sobre seus corpos mais se tornam fortes e corajosos. Neste sentido, o corpo fortalecido e maduro é descrito pelos Matsés como “amargo” e “duro”. Conforme a interpretação de Matos (2014) o amargor e a dor provocados por substâncias vegetais e animais não são compreendidas pelo pensamento nativo apenas como derivados das propriedades físicas que estas possuem. Tais sensações no paladar e no corpo podem ser concebidas enquanto índices das relações, proporcionadas por estas substâncias, com agências extra-humanas.

Portanto, o poder que estas substâncias possuem para alterar os corpos matsés também advém de sua função vetora, sua capacidade de transmitir agências alheias (*mayan*) que passam a compor a pessoa (MATOS, 2014, p.100). Quanto mais essas substâncias são capazes de veicular afecções guerreiras, de coragem, mais os Matsés as apreciam e reconhecem sua eficácia. Na concepção Matsés, para se tornar forte é necessário “experimentar o poder do outro” em seu próprio corpo, e através desse aprendizado o homem adquire e fortalece sua potência predadora aprendendo a ter uma interação bem-sucedida com a alteridade<sup>45</sup>. A interiorização de substâncias exógenas por meio dos pequenos rituais diários corresponde assim a uma prática essencial para impulsionar a potência guerreira e caçadora, ampliando a conexão do sujeito com círculos mais vastos que aquele das relações entre parentes e possibilitando que experimente em seu corpo potências estrangeiras para aprender a controlá-las.

Além desses pequenos ritos diários, há outras duas ocasiões descritas por Matos (2014) em que também se pode ver o tabaco sendo empregado pelos Matsés no sentido de promover essa relação com a alteridade. Tratam-se da iniciação e ações xamânicas e do

---

<sup>45</sup> Penso que esse entendimento que Matos sugere para os Matsés pode ser aproximado da proposição que Oliveira (2012) avançou ao estudar os Wajãpi (grupo Tupi) e a questão de seus conhecimentos e enunciados sobre as plantas da floresta. Oliveira (2012) interpretou os contextos de transmissão de saberes sobre essas plantas enquanto processos de constituição de corpos aptos a conhecer e a executar tarefas habilidosas, descrevendo algumas práticas que os Wajãpi compreendem como necessárias para aquisição de conhecimentos, tais como escarificações e aplicações de ferroadas de animais. Na interpretação da autora, trata-se da produção de condições corporais para que um Wajãpi se torne um sujeito repleto de saberes. O interessante é que Oliveira também enfatiza que os processos de fabricação do corpo-pessoa abarcam relações com a alteridade (em uma acepção alargada, incluindo além das unidades sociológicas outras, animais e plantas) na direção da “abertura ao outro” postulada por Lévi-Strauss. A autora chama a atenção ainda para o fato de que estas relações precisam ser controladas, para não provocar *metamorfose*.

“ritual dos espíritos cantores”. Antes de passar à breve descrição destes fatos, é preciso fazer a ressalva de que o xamanismo e o referido ritual deixaram de ser realizados na atualidade pelos Matsés, sendo que os dados obtidos pela autora fazem referência a episódios antigos.

Passando à descrição, Matos afirma que o tabaco constitui-se como a “principal substância” do xamanismo matsés<sup>46</sup>, utilizado tanto para a ação xamânica de cura e de ataque, quanto para preparar o corpo do xamã. O termo que designa este último (*nënëchoquid*) pode ser descrito literalmente como “o que tem/anda junto com tabaco” (MATOS, 2014, p.111). O *nënëchoquid* caracteriza-se por ser uma pessoa capaz de interagir com o *mayan* – o duplo que diversos seres do cosmos matsés possuem e que podem agir sobre o duplo dos humanos – mantendo-se como sujeito da relação, ou seja, sem ter seu ponto de vista capturado.

Para se tornar xamã, conta o mito narrado a Matos (2014), um homem adquiria seu poder de cura e agressão aspirando a cabeça de uma cobra, num ato com direta semelhança àquele de aspirar rapé. No tempo pós-mítico, para virar xamã um homem deveria tornar seu corpo amargo. Para tanto, além de terem que evitar as comidas doces (derivados de banana e milho, por exemplo), os inciandos precisavam ingerir, aspirando ou absorvendo na boca, grande quantidade de rapé de tabaco, preparado com a cinza da casca de uma determinada árvore. Além de se abster de relações sexuais. Tais abstenções e ações visavam à *fabricação* de um corpo habilitado à interação com os duplos (*mayan*) dos seres invisíveis, proporcionando assim a capacidade de ver estes seres.

A capacidade de visualizar os espíritos (o que pressupõe a possibilidade de se comunicar com eles) é pensada como imprescindível, pois são estes entes que mostram ao xamã as causas dos males que por ventura acometa algum de seus parentes. Na descrição de Matos, “para ver os espíritos, os xamãs precisavam entrar em um estado de consubstanciação com eles, transformando seu corpo, tornando-o amargo com a ingestão de rapé e de cipó chimu”, a qual se realizava de forma solitária, no espaço da floresta (MATOS, 2014, p.124).

Essa constatação de Matos quanto à necessidade de se criar uma consubstanciação com esses espíritos auxiliares converge com a questão que levantamos no capítulo precedente relativa à qualidade alimentícia que o tabaco assume do ponto de vista de seres não humanos e à relevância dessa qualidade para possibilitar uma relação não predatória com estes seres. Penso que a caracterização do tabaco enquanto um alimento apreciado por

---

<sup>46</sup> Matos (2014) diz que os Matsés se diferenciam dos outros povos Pano que possuem como principal substância xamânica o cipó de ayahuasca.

diversos seres não-humanos, presente em distintas cosmologias ameríndias, pode ser tomada como uma das soluções aventadas pelo pensamento indígena para lidar e diminuir com o risco advindo das relações com estes seres não-humanos, as quais podem sempre acarretar a perda do ponto de vista e da qualidade humana.

Retomando ao contexto matsés, Matos descreve que o tabaco também é utilizado na iniciação dos xamãs enquanto vetor do conhecimento ou potência necessária à prática. O *sinan* no corpo do xamã constitui-se numa espécie de potência predatória, também descrita como uma afecção-jaguar. De forma semelhante aos pequenos rituais de preparação do corpo masculino descritos acima, o desenvolvimento do “conhecimento incorporado” xamânico ocorria mediante a transferência de saberes, por intermédio de substâncias vegetais e animais, transmitidas pelo xamã experiente para o iniciante. Uma vez que a potência xamânica fosse desenvolvida, os especialistas podiam incrementá-la, aplicando-se individualmente o tabaco ou as toxinas para introjetar as potências estrangeiras veiculadas por estes no mesmo sentido da prática descrita anteriormente para o desenvolvimento da potência guerreira entre os homens maduros.

Para finalizar a exposição do caso Matsés, traz-se à tona a função que o tabaco cumpria no “ritual dos espíritos cantores”, ocasião em que espíritos denominados *cuëdênquido* eram convocados para promover a iniciação dos jovens rapazes à vida adulta. O trabalho de atração até a maloca matsés dos *cuëdênquido* ficava a cargo dos homens iniciados, os quais precisavam preparar seus corpos para poderem visualizar e interagir com tais espíritos. Essa preparação corporal também era pensada como necessária para que os oficiantes se transportassem até à região dos cosmos onde esses seres não humanos viviam em malocas semelhantes à dos Matsés, já que um importante aspecto desse ritual é sua “dupla sequência de acontecimentos”, com a visita dos espíritos cantores às aldeias matsés concomitante à viagem dos homens iniciados (os oficiantes do ritual) até as malocas subterrâneas dos *cuëdênquido*.

Tal trabalho de preparação corporal era realizado por meio de uso intensivo de rapé de tabaco e pela observação de uma dieta rigorosa. Essa fabricação de um corpo capaz de comunicar-se com seres não humanos pode ser compreendida no mesmo sentido aventado para a constituição corporal dos xamãs. Como descreve Matos “os oficiantes do ritual dos *cuëdênquido* deviam preparar seus corpos, torná-los amargos e perfumados pelo rapé para que seus duplos cantores pudessem deles se aproximar” (MATOS, 2014, p.160). Também os jovens iniciantes, na etapa ritual em que eram capturados pelos espíritos cantores e

isolados na mata, deviam aspirar rapé intensivamente e se alimentar apenas de frutos do mato, passando também por provações físicas e de coragem, durante semanas.

Na interpretação de Matos, a aspiração do rapé consistia numa das técnicas que permitia a transformação corporal necessária para que os homens (iniciantes ou iniciados) pudessem assumir o ponto de vista dos espíritos cantores e com isso se fortalecer.

[N]o ritual matsés os homens ativamente procuram assumir a perspectiva *cuëdênquido*, ao mesmo tempo que os *cuëdênquido* assumem a perspectiva humana. Só assim era possível fazer com que os jovens caminhassem com os espíritos na floresta dos espíritos, vissem o mundo tal como viam os espíritos. E era essa experiência que os tornava mais fortes, corajosos e conhecedores do andar na floresta. Enfim, os fazia crescer (MATOS, 2014, p.170-171).

O tabaco desenvolve assim, entre os homens matsés, a capacidade de ver o mundo através de outros pontos de vista. Diante disso chamo a atenção para o fato de que, a despeito do risco aos humanos subjacente às experiências de troca de perspectiva (conforme a teoria do perspectivismo pronuncia) estas parecem ser de suma importância para a dinâmica sociocosmológica dos indígenas sul-americanos. Ao focalizarmos o emprego do tabaco com essa potencialidade comutadora nos rituais acima se pôde perceber que este não é consumido apenas pelo especialista ritual, mas também por todos os jovens masculinos, os quais precisam adquirir competências e forças para lidar com um mundo extremamente relacional, no qual eles estão sujeitos à agência de diversos seres. O consumo generalizado do tabaco permite assim desenvolver uma capacidade (ou uma potência xamânica) necessária a todos os habitantes dos cosmos indígenas e não apenas a um especialista, o xamã.

### Corpos vibrantes Kulina

Os Kulina do sudoeste Amazônico, que serão abordados aqui a partir da etnografia de Felipe Cerqueira, consomem tabaco na forma de rapé. Porém o modo de consumo principal se diferencia dos demais citados, uma vez que no lugar da aspiração, eles alocam grande quantidade do pó de tabaco (que contém várias granulações) entre o lábio e os dentes inferiores. Em pequenas quantidades, e de forma menos frequente, o rapé também é aspirado no intuito de provocar espirros e acabar com alguma constipação. Além disso, há pessoas que se contentam em apenas cheirar o forte odor que emana do pó do tabaco, estes “arrepiam e fazem caretas, enfatizando os efeitos amargos do cheiro” (CERQUEIRA, 2015, p.131).

São variadas as ocasiões em que os Kulina consomem tabaco, desde contextos mais cotidianos até os mais ritualizados. Para preparar o rapé as mulheres queimam seus dedos nas cinzas de uma fogueira e trituram o fumo comprado até este virar pó. Durante o dia, é comum os homens colocarem o rapé sob o lábio e dentes inferiores, quando precisam realizar trabalhos que exigem concentração ou força. Em deslocamentos, de longa duração, à mata ou à roça, eles sempre levam uma porção de rapé. Nestes contextos, o tabaco, cujo sabor deve ser picante, lhes provêm energia e resistência (CERQUEIRA, 2015, p.131; 134)<sup>47</sup>. No período noturno, homens e mulheres de todas as idades, reunidos em rodas de conversa, enchem suas bocas com grandes quantidades de rapé durante as longas conversas em que os velhos narram “estórias dos antigos” e todos debatem e deliberam acerca de assuntos contemporâneos pertinentes à vida na aldeia e fora dela (CERQUEIRA, 2015, p.132).

Em festas, meninos e meninas adolescentes percorrem toda a aldeia em busca de rapé para que possam se manter acordados e animados para cantar e dançar. Também nos cultos evangélicos que se realizam atualmente o uso de pó de tabaco é incentivado pelos pastores para que se possa manter a animação e a atratividade das sessões<sup>48</sup> (CERQUEIRA, 2015, p.132).

Um dos principais contextos de emprego do tabaco são os ritos de iniciação ao xamanismo, ou seja, para a constituição do corpo dos pajés (*zupinehe*). Tal corpo se caracteriza pela presença de substâncias-xamânicas, denominadas genericamente *dori*, que se localizam “desde a ponta da língua, até as pontas dos dedos”. Estas pedras *dori* correspondem à capacidade destes especialistas relativas à cura e ao transporte para outros patamares do cosmos (CERQUEIRA, 2005, p.138). A iniciação para as atividades xamânicas passa pela aquisição desses *dori*, os quais passam a compor o corpo de forma latente, devendo ser ativado a cada atuação do pajé.

Os pajés são iniciados a partir do auxílio dos especialistas mais experientes, os quais transmitem aos iniciantes os *dori* que retiram dos seus próprios corpos. Felipe Cerqueira traz registros das iniciações transcorridas em tempos remotos e recentes. Apesar das

---

<sup>47</sup> O autor não observou o uso do rapé pelas mulheres durante o período diurno, apesar de considerar que este uso não seja improvável (CERQUEIRA, 2015, p.132).

<sup>48</sup> Inicialmente, pastores indígenas – e os missionários não-indígenas – condenavam o uso do tabaco, assim como o fizeram, e fazem, em relação ao álcool e à cerveja. Porém ao perceberem “os efeitos animadores desta substância, que fazem os cultos mais atrativos para um número cada vez maior de jovens”, acabaram por incentivar o uso do rapé, embora ainda proscrevam o fumo de cigarros industrializados (CERQUEIRA, 2015, p.133).

diferenças que podem ser notadas entre estas, o uso do tabaco, na forma de rapé ou cigarro, é recorrente, e serve para produzir alterações corporais como estremecimento e desmaios (CERQUEIRA, 2015, p.222-223).

Um relato descrito ao antropólogo por Sikima, o senhor mais velho das aldeias Kulina e o pajé mais ativo na aldeia Buaçu, ilustra como se davam tais iniciações. Sikima foi iniciado, aos oito anos de idade, por seu pai, que fora outro famoso *zupinehe* da região. Durante um mês, ele colocava um rapé muito forte para o menino cheirar. Enquanto aspirava, o pai introduzia em seu corpo a substância xamânica *dori*<sup>49</sup>. No período da tarde, o pajé experiente levava o iniciante até a mata para buscar *kaoma*, uma espécie de máscara ritual através da qual os espíritos auxiliares cantores (*tokorime*), que habitam uma região cósmica subterrânea, se fazem presentes na aldeia. Enquanto o pajé permanecia no mato, as mulheres seguiam cantando na aldeia, e Sikima (o iniciante) permanecia “no caminho”, entre o mato e o espaço aldeão. Quando o *azaba* (espírito *tokorime* mascarado) chegava ao patamar terreno, encontrava o iniciante e lhe pedia rapé. O *azaba* cheirava o pó de tabaco e, se este fosse “bom e forte”, em troca, ele transmitia ao iniciante substâncias *dori* boas e fortes, introduzindo-as em seu corpo. Após permanecer um tempo com o iniciante apreciando o rapé e colocando *dori* no corpo daquele, o *azaba* se dirigia à aldeia onde as mulheres estavam cantando, e o iniciante permanecia “no caminho” recepcionando outros *azaba* que naquela noite visitariam os Kulina. Estes atos eram repetidos até que o iniciante ficasse com o corpo repleto de substâncias xamânicas e aprendesse a manejá-la (CERQUEIRA, 2015, p.231-233).

Por sua vez o pajé Domingo, da aldeia Maronaua, narrou a Felipe Cerqueira que sua iniciação ocorreu com o consumo do cipó rami (*ayahuasca*) e de rapé de tabaco. Nesse tipo de iniciação, preceptor, noviço e demais membros do grupo, tomavam ayahuasca e cantavam para fazer chegar as “mirações”. Em certo momento, o pajé experiente tirava *dori* de seu corpo e colocava no do iniciante e soprava rapé forte em seu nariz até fazê-lo tremer e cair

---

<sup>49</sup> Mais especificamente o *koronaha*. Cerqueira (2015) dedica um capítulo (Cap.6) de sua tese de doutorado a identificar e apurar os sentidos de pelo menos três substâncias xamânicas distintas, *mona*, *koronaha* e *dori* cotejando os significados destas substâncias em outros casos etnográficos da região, especialmente em relação aos Paumari e Kanamari. De forma simplificadora, pode-se afirmar que o *Koronaha* corresponde à capacidade de se comunicar (por meio de fala e canto) com os seres *tokorime*, e seria o primeiro tipo de *dori* inserido no corpo do iniciante. Já o *noma* é um tipo de substância associada à potência do pajé se movimentar através dos diferentes patamares do cosmos e é considerado um potencializador do tabaco. Ela tem a capacidade de “amolecer” os corpos dos pacientes para que o pajé possa extrair deste as substâncias patogênicas (*dori*) alojada ali em decorrência do ataque de algum outro especialista, e também a de amolecer “a terra” para que o pajé possa se transportar ao nível subterrâneo, domínio em que estabelece relações com os *tokorime*.

desmaiado. Desacordado, o iniciante podia se deslocar até o patamar cósmico, *namibidu*, onde vivem muitos *tokorime*. Para trazê-lo de volta o pajé experiente cantava outra canção e os dois (e demais membros do grupo) seguiam em coro até o amanhecer. Quando o corpo do iniciante fica repleto de *dori* e ele já se considera capaz de retirá-lo de si mesmo e também de pessoas enfermas, finaliza-se a iniciação (CERQUEIRA, 2015, p.226).

Felipe Cerqueira (2015, p.242) desenvolve um interessante argumento a respeito do corpo Kulina, entendendo-o como “uma dimensão micronesimal do cosmos”, inspirado em Rodgers (2002, p.92, 96-97,100)<sup>50</sup>. A compreensão é que o corpo é mais um espaço onde podem se alojar uma série de seres ou entidades cujas formas materiais corresponderiam aos *dori* xamânicos ou a substâncias patogênicas que fora do corpo assumem a forma de pedras ou resinas. Nesse sentido, o estremeamento produzido pelo tabaco permite justamente “a abertura do caminho entre os corpos” para que distintos seres possam transitar (CERQUEIRA, 2015, p.231).

Nas ocasiões de cura, como mencionamos anteriormente, essa passagem faz-se necessária para que o pajé retire as substâncias patogênicas dos corpos enfermos e possa introduzi-las em si mesma, incrementando sua potência xamânica. Já no contexto da iniciação, a vibração corporal criaria uma via de acesso entre os corpos dos *zupinehe* e dos jovens iniciantes, para que o primeiro possa transmitir *dori* aos últimos. Além disso, o desmaio advindo após a tremedeira causada pelo consumo ostensivo de tabaco permite aos aspirantes um estado de letargia em que podem viajar até aos patamares onde habitam os *tokorime*. Penso que esta interpretação do autor contribui para a argumentação que vimos desenvolvendo aqui do papel do tabaco enquanto um catalisador da abertura do *socius* para a fabricação corporal nos contextos Guarani e Matsés. No caso Kulina, ele também atua no sentido de produzir passagens, aberturas, conexões entre corpos e entre esferas do cosmos.

Antes de finalizar a discussão da constituição dos corpos dos *zupinehe* entre os Kulina, faz-se interessante mencionar um momento posterior ao de uma iniciação a que alguns jovens Kulina (de Santa Júlia e Buaçu) se submeteram no período em que Cerqueira trabalhava com eles. Interessados em desenvolver a capacidade xamânica, os rapazes pediram a um jovem xamã, que retornara do Peru, para iniciá-los e, em troca, ofereceram-lhe algum dinheiro e mercadorias. Durante alguns dias, os aspirantes acamparam às margens de um igarapé (Maloca), se submetendo a alguns tratamentos realizados pelo *zupinehe*

---

<sup>50</sup> RODGERS, David. *A soma anômala: a questão do suplemento no xamanismo e menstruação ikpeng*. Mana, vol. 8, n.2, Rio de Janeiro, 2002.

contratado. No primeiro dia fizeram uso de um cipó, denominado unha de gato, e o pajé passou a introduzir *dori* em seus corpos. No segundo dia, os iniciantes comeram uma pimenta muito forte e receberam para fumar copiosamente um cigarro completo do fumo Arapiraca. Por ser um fumo muito forte, fez o corpo dos jovens estremecer por completo, levando-os ao desmaio. Estes atos se repetiram por quatro dias, todos em jejum, até que seus corpos se tornassem repletos de *dori* e eles adquirissem a capacidade de retirá-los e introduzi-los novamente (CERQUEIRA, 2015).

Estas cenas foram narradas a Cerqueira durante uma conversa com dois jovens, Zakade e Benjamim, participantes desta iniciação num bar de um centro urbano próximo as aldeias Kulina, localizadas na Terra Indígena Alto Purus. Enquanto bebiam cervejas, os iniciantes contavam e fumavam o cigarro de Arapiraca. Nas mãos, eles iam depositando as cinzas provenientes do tabaco queimado. Quando o fumo acabou, Zakade molhou as palmas das mãos com saliva e começou a mexer nas cinzas buscando pequenos cristais (minúsculos grânulos translúcidos) que ele conseguia enxergar no meio delas. Recolhidos, engolia os cristais, dizendo a Cerqueira, que se tratavam de *dori*. A princípio, Cerqueira pensou que fosse o pajé que lhes havia iniciado o responsável por preparar o fumo e nele introduzir as substâncias xamânicas que os jovens encontravam. Indagando, porém, o pesquisador obteve como resposta a afirmação de que se tratava do próprio fumo, sem nenhuma adição. Era do próprio tabaco que provinha as substâncias xamânicas<sup>51</sup>, “Arapiraca é pajé” disseram os jovens (CERQUEIRA, 2015, p.223)<sup>52</sup>.

#### *complemento alto-xinguano*

Os Aweti realizam um processo de iniciação ao xamanismo semelhante ao dos Yawalapiti, que mencionamos no início desse capítulo, durante os quais os corpos dos homens que foram escolhidos por um espírito, ou que desejam se tornar xamãs por conta própria, também são submetidos à ação do tabaco. Antes propriamente da reclusão iniciática, o jovem começa a fumar tabaco diariamente nas rodas de xamãs que se reúnem ao fim da tarde. Determinado dia, quando se leva a cabo propriamente a iniciação (a qual inclui outras

---

<sup>51</sup> O corpo do xamã Paumari (povo que vive no curso do rio Purus, próximo aos Kulina) também é composto por substâncias xamânicas, pedras denominadas *ijori*, que são adquiridas pelo especialista no momento da iniciação por meio da insuflação em seu nariz feita por um preceptor e que são continuamente incrementadas através da aspiração de rapé de tabaco (BONILLA, 2007, p.348). Vemos assim como também neste contexto o tabaco tem uma potencialidade xamânica que parece estar contida em sua própria substância.

<sup>52</sup> Entre os Shipibo, da Amazônia peruana, Brabec de Mori (2015) também registra essa concepção do tabaco como um xamã.

etapas além das que serão aludidas aqui), o jovem recebe de seu iniciador uma quantidade grande de cigarros que deve fumar durante toda a noite. Bem ao início da manhã seguinte, ele é buscado para tomar um banho. Extremamente intoxicado com o tabaco que fumou, com os lábios e a língua queimados, seu corpo “fica leve, *an ipotyjka*, e por isso tem dificuldade para andar, mal sente seus pés no chão”. Após dormir um pouco e fazer uma refeição com peixe e pimenta, ele deve fumar outro cigarro e, desta vez, engolir a fumaça (FIGUEIREDO, 2010, p.238).

A partir de então deve cumprir abstinência sexual e não pode mais comer doces, entrando em um período de reclusão em que se diz estar sendo engordado pelo tabaco, ao engolir sua fumaça quente. O dono da espécie do tabaco (*itat'yta*) é “que aparece como agente de transformação do recluso”. Os Aweti dizem: o tabaco “faz nosso corpo, é fazedor de gente” (FIGUEIREDO 2010, p.239). Se o recluso deixa de observar as regras a que está submetido, desagradando com isso o dono do tabaco, poderá sofrer com a perda de mobilidade e de sua “capacidade de ação no mundo”, podendo até mesmo morrer. É que a nova pessoa, não pode sobreviver à perda das relações (tanto com o dono do tabaco, quanto com seu espírito auxiliar que passa a habitar sua garganta), constituídas no processo de fabricação (FIGUEIREDO 2010).

Os homens wauja, também habitantes do Alto Xingu, e falantes de uma língua Arawak, tem o hábito de fumar tabaco (*hoká*) coletivamente na ocasião dos encontros diários realizados no centro da aldeia. Tal prática é socialmente valorizada na idade madura e evidencia que o fumante tem conhecimento das tradições de seu grupo social e do caráter extra-social das relações humanas, as quais podem ser estabelecidas com seres não humanos, habitantes de outras regiões cósmicas. O hábito de fumar, assim, “inspira o respeito dos mais jovens pelos mais velhos, e destes pelos seres extra-humanos” (BARCELOS NETO, 2001, p.5).

Além desse consumo cotidiano, os cigarros também são empregados, de maneira fundamental, nos contextos de iniciação e prática xamânicas. E para confeccioná-los, pequenas plantações são mantidas próximas às roças de mandioca. Crescidas e colhidas, as folhas são deixadas a secar no interior das casas, próximas ao local onde se dorme. Quando desidratadas e prontas para o consumo são enroladas em folhas de uma árvore nativa dando forma a cigarros de 30 a 50 cm de comprimento. Os xamãs, *yakapá*, possuem uma bolsa especial fabricada pelas mulheres onde guardam e transportam o fumo e demais objetos

rituais em seus deslocamentos para proceder às curas e adivinhações (BARCELOS NETO, 2001).

Entre os Wauja, xamãs são distinguidos por possuírem na parte interna de seus corpos pequenas substâncias (*yalawo*) introduzidas pelos *yerupoho-apapaatai* (espíritos antropomorfos) as quais constituem-se em índices de sua potência. Porções da *yalawo* encontram-se distribuídas em distintas partes do *yakapá* de modo a ativar capacidades relativas e específicas, em volta de seus olhos (para permitir enxergar o que permanece oculto à visão comum), nas palmas das mãos (para pegar e retirar do corpo enfermo as substâncias patogênicas enviadas pelos *yerupoho* ou algum feiticeiro), nas pernas (“para ele correr em busca da alma do doente”) e no estômago – local onde é mantida a *yalawo* principal, a única que pode ser auto-extraída (regurgitada) com auxílio da fumaça de tabaco (BARCELOS NETO, 2008, p.164-165).

A primeira evidência que sinaliza a um homem sua capacidade xamânica é o adoecimento resultante da intervenção sobre o seu corpo dos *apapaatai* (espíritos antropomorfos) os quais transmitem-lhe também substância xamânica (*yalawo*). A partir daí, se este homem tiver interesse em se especializar no xamanismo deve passar por um processo de iniciação, auxiliado pelos *yakapá* experientes, durante o qual receberá outras porções de *yalawo* e observará uma série de restrições, como a abstinência sexual. Apesar da possibilidade de ser xamã figurar como uma possibilidade a todos os homens wauja, poucos são aqueles que a desenvolvem, em virtude das dificuldades que lhe são inerentes. É preciso ter coragem e resistência para suportar as dores de manter (e extrair) de seus corpos as substâncias xamânicas e as profundas intoxicações por tabaco, “que podem resultar em sequelas”, necessárias às práticas de divinações e curas.

Barcelos Neto (2008, p.165) irá descrever que o poder xamânico é “substancial, material”, “dependente da quantidade correta de *yalawo* que ele [o xamã] carrega em seu corpo”, acrescentando que tal substância “é unicamente ativada por meio da ingestão da fumaça de tabaco”. Esse aspecto imanente e latente que o autor identifica em relação à potência e substância xamânica dos Wauja pode ser aproximado daquele descrito por Cerqueira (2015) entre os Kulina e apresentado na seção anterior. Nos dois casos o tabaco é uma espécie de atualizador das capacidades extra-humanas.

## Capítulo Três

### O tabaco e seus xamãs

O emprego do tabaco nas práticas xamânicas é recorrente entre os grupos focalizados nesta dissertação. A associação tabaco - xamanismo constitui-se, pois, no aspecto comum que se pode depreender do material aqui trabalhado. Outros pesquisadores do tema, trabalhando com um quadro de referência mais amplo que aquele construído aqui, argumentam mesmo que este fato etnográfico pode ser tomado como extensível a toda região das terras baixas da América do Sul. O comentário geral afirma, assim, a ubiquidade das plantas narcóticas nos contextos xamânicos<sup>53</sup> e situa o tabaco numa posição central: é a substância vegetal mais usada pelos xamãs ameríndios (Wilbert, 1987; Langdon, 1996; Goodman, 1993 *apud* Russel e Rahman, 2015).

O presente capítulo volta-se para o xamanismo e busca compreender, de uma forma geral, os sentidos do uso do tabaco nesta modalidade de ação humana. Buscamos compreender as capacidades que essa substância ativa no corpo do xamã, além de colocar em evidência o consumo e o ponto de vista sobre o tabaco de outras categorias de alteridade relacionadas nos rituais xamânicos: espíritos auxiliares, animais predadores, mortos. Assim, se por um lado, busco compreender como o tabaco pode ser utilizado no sentido de produzir um estado corporal propício ao trabalho xamânico, por outro, atento para o fato de os ritos xamânicos (principalmente os de cura) serem, talvez, a ocasião das vidas indígenas em que melhor se pode observar a variação de perspectivas sobre o tabaco, o que pode nos ajudar a ver seus *outros*.

O poder xamânico pode ser descrito como distribuído entre os humanos e entre estes e outras categorias de alteridade. Em alguns mundos essa capacidade está associada diretamente ao tabaco: a potência xamânica tem como uma de suas faces a resistência à intoxicação por essa planta. Essa relação pode ser atestada desde o vocábulo que denomina o ofício. Chamo a atenção para o fato de que essa associação entre o uso do tabaco e a capacidade xamânica pode ser notada também para outras categorias de alteridade. Os mortos yudjá e maimandê possuem tabaco. Os animais com poder xamânico possuem

---

<sup>53</sup> As mais conhecidas e utilizadas no contexto sul-americano, além do tabaco, seriam: *datura*, *mescal*, *peyote*, *coca*, *pariká* e *ayahuasca* (RUSSEL&RAHMAN, 2015,p.2).

tabaco, como o porco-xamã dos porcos entre os Yudjá. Os espíritos donos dos animais Makuna são dotados de agência xamânica. Antes de prosseguir, ressalvo que não pretendo afirmar que essa é uma relação determinística. As práticas xamânicas são diversas. Haveria povos que não concebem centralidade ao tabaco em suas práticas xamânicas, além disso, nos grupos que o associam a essa modalidade de ação, seu uso geralmente está associado a outra prática importante, tais como cantar e dançar. A intenção deste capítulo é, em síntese, explorar, por meio de casos etnográficos, a associação entre o tabaco e xamanismo, colocando em evidência a importância e o consumo dessa substância não apenas para os especialistas humanos, mas também por outras categorias de alteridade.

#### *as práticas xamânicas diante do perspectivismo ameríndio*

O modo como os ameríndios pensam a relação com outras categorias ontológicas (animais, principalmente, e também espíritos, mortos, plantas, fenômenos meteorológicos, etc) guarda grande diferença daquele que nós (os modernos) concebemos. No lugar de nossa inequívoca auto-identidade (gente é gente, bicho é bicho, ora) os indígenas sul-americanos, de uma forma geral, colocam em operação uma importante noção, a noção de ponto de vista: “para si mesmos os animais são humanos” dizem os Yudjá (Lima, 1996,p.26). Esse tipo de concepção evocou (e evoca) interpretações as mais diversas. Não é meu propósito reconstituir o desenvolvimento do conceito antropológico do perspectivismo ameríndio (Lima 1996, Viveiros de Castro, 1996); a respeito de sua especificidade relativa a outras proposições teóricas gostaria de marcar apenas alguns pontos que se fazem importantes para os argumentos e dimensões que pretendo desenvolver nesse capítulo.

Quando Lima (1996, p.26) marcou a diferença da expressão “para si mesmos os animais são humanos” de sua versão animista “os [Yudjá] pensam que os animais são humanos” abriu-se espaço para se colocar em questão e desenvolver não a ideia da crença ameríndia numa tal hipótese (os animais são gente), mas nas consequências que uma apreensão deste tipo traz para a vida humana. Uma delas é o perigo. Num mundo em que parece operar a “reciprocidade de perspectivas” (LIMA, 1996, p.29), em que não se define a priori o sujeito e o objeto da relação, todos os viventes correm o sério risco de deixar de sê-lo, nada é garantido, ser humano é uma possibilidade, condição que deve ser produzida, e que muitas vezes está em disputa.

Outro ponto importante destacado por Lima (1996, p.31) é que “a noção de ponto de vista implica uma certa concepção de que só existe mundo para alguém”, ou que “não há

realidade independentemente de um sujeito”. O relativismo cultural evoca já essa ideia ao evidenciar a existência de diferentes juízos sobre a realidade, porém deve-se marcar que o perspectivismo não concebe apenas uma variação dos pontos de vista, postula a irreduzibilidade destes e a impossibilidade de existência de um “espectador absoluto” (LIMA, 2005, p.203). Tomando por foco o evento da caça dos porcos entre os Yudjá, Lima (1996) irá argumentar a favor deste ponto, mostrando como o que o caçador e o animal vivem são dois acontecimentos distintos.

Acompanhemos a descrição de Lima (1996) relativa ao que os Yudjá dizem dos porcos e como concebem e vivem a sua caça. Os porcos veem a si mesmos como parte da humanidade. Apreciadores de cauim, eles vivem em aldeias subterrâneas, organizados em famílias, onde tocam flautas, e possuem um chefe dotado de poder xamânico. Em suma, concebendo-se como pessoas o modo de existência desses animais remete à posse de uma cultura. Em decorrência é válido dizer que os porcos, assim como os humanos, possuem alma, uma vez que na cosmologia Yudjá os atributos culturais estão relacionados ao componente anímico da pessoa.

Do ponto de vista dos porcos, o evento em que os Yudjá se põem a caçá-los, é uma guerra: “um confronto em que tentam capturar estrangeiros” (LIMA, 1996, p.25). Do ponto de vista dos Yudjá a caça dos porcos é um acontecimento dos mais importantes. Nela, conta-se, o xamã podia intervir. Em sonho, ele entrava em contato com o chefe destes animais, via-o transformar-se numa pessoa, e buscava conquistar sua amizade e confiança. Pedia-lhe que trouxesse os porcos, combinavam hora e local. Sublinhemos que a relação estabelecida entre os xamãs (o humano e o porco) torna-se possível a partir do oferecimento de um cigarro do especialista humano para o animal (LIMA, 1996, p.22).

Interessa-nos aqui o modo como Lima descreve se passar este acontecimento, pois creio que tal descrição, em que pese toda sua especificidade etnográfica, pode ser lida como um modelo para os eventos da vida ameríndia de uma forma geral. Argumenta a autora que “a duplicidade é a lei de todo ser e de todo acontecimento” (LIMA, 1996, p.35). Isso implica dizer que todos os existentes, ou melhor, todos os seres dotados de corpo e alma (princípio de subjetivação e duplo) experimentam duas dimensões da realidade, a face sensível (que para os humanos corresponde ao que eles vivem em vigília e com o corpo) e a face sobrenatural (que os humanos vivem a partir de suas almas, em sonho). Lima (1996) propõe dizer assim que seres e acontecimentos são compostos por dois planos, que podem ser

pensados, a partir das categorias Natureza e Sobrenatureza (conceitos relacionais menos que domínios ontológicos absolutos).

Dito isso, pode-se prosseguir afirmando que os acontecimentos da vida indígena em que distintas categorias ontológicas põem-se em relação (como na caça) a Natureza de um ser intercepta a Sobrenatureza do outro. Enquanto se pode dizer que a caçada dos porcos é tomada pelos humanos a partir de sua realidade sensível, os porcos a vivem a partir de sua dimensão espiritual. Enquanto a caça é vivida pelos Yudjá a partir dos atributos de seu corpo, os porcos a vivem como uma atividade de sua alma, que em guerra, busca capturar inimigos para fazer-lhes chefe. São, pois, dois acontecimentos, em que um é o referente do outro, e que não podem ser reduzidos a apenas um.

Passando ao largo de todos os desdobramentos apontados por Lima (1996) relativos à caçada dos porcos, o que pretendemos com a sumarização acima é reter e reconstituir minimamente as propriedades cosmológicas do mundo Yudjá para compreender o modo de ação do xamanismo e situar a importância desta prática nos mundos ameríndios. Seguindo o modelo Yudjá, portanto, as práticas xamânicas que serão descritas abaixo são entendidas aqui como ações empreendidas por um especialista a partir das atividades de sua alma e que são dedicadas a interceptar a dimensão sensível da realidade de outras categorias ontológicas. Ações que são importantes justamente porque colocam em relação as duas dimensões em que se cinde a vida indígena. Do fato de outras categorias ontológicas se pensarem como humanos emana perigo, pois estes seres não-humanos buscam negócios com os humanos, negócios estes que mesmo se experimentados e vividos pelo componente anímico da pessoa, afetam o corpo, nele deixando efeitos patológicos.

Diante desta propriedade cosmológica é que situo a importância de práticas que colocam em ação a alma do xamã em busca de desembaraçar as relações e salvaguardar as devidas distâncias. Noto que os especialistas xamânicos são sujeitos capazes de mediar as relações porque possuem o ponto de vista privilegiado: “o ponto de vista da variação entre aqueles pertencentes às diferentes categorias da alteridade” (Lima, 1996, p.33), sendo alguém que pode assumir o ponto de vista do outro sem sucumbir. Estes especialistas vêm sendo caracterizados, de uma forma geral, como mediadores (Langdon, 1996, p.28); e como “uma espécie de diplomata operando em uma arena cosmopolítica onde se defrontam os diferentes interesses dos existentes” (Viveiros de Castro, 2015, p.171). Espero mostrar, através dos casos etnográficos, descritos mais abaixo, como uma importante ferramenta que

auxilia o xamã em suas variações perspectivas, e no estabelecimento de relações com outras categorias de alteridade é, como no caso Yudjá, o tabaco.

### *um poder difuso*

Menos que uma poder intrínseco monopolizado por um sujeito, a habilidade xamânica é algo melhor descrito a partir de uma escala. O xamã não seria assim alguém que ocupa uma posição fixa em uma instituição (o xamanismo), mas alguém que se diferencia dos demais membros de seu grupo por possuir capacidades mais bem desenvolvidas relativas às *práticas* que tornam possível a comunicação interespecífica. Tomemos o caso Mbya-Guarani para pensar concretamente essa ideia. Descreve Pissolato (2006, p.284;288) que os xamãs “são pessoas que dispõem de um conhecimento especializado para o tratamento de processos que afligem as pessoas”, aquelas que têm a “capacidade de ver e contar corretamente o que atinge ou pode vir a atingir as pessoas e de agir no sentido de impedir seus efeitos danosos”. Propriamente ditos, os xamãs são aqueles que “assumem algumas destas habilidades de que todos mais ou menos podem dispor fazendo-o com maior grau de dedicação e provável eficiência”. Pode a autora afirmar que a potencialidade de ser xamã está distribuída entre todos, pois o desenvolvimento destas habilidades xamânicas (ver e contar, relacionar-se com Nhanderu) realiza-se por meio de práticas que podem, ou mesmo, devem ser realizadas pela coletividade do grupo, a começar pelo consumo do tabaco.

Como nos apresenta Pissolato (2006, p.288), numa aldeia mbya até mesmo as crianças (desde que tenham força para segurar o cachimbo) fumam tabaco, e é um hábito usar o cachimbo para enfumaçar a casa e soprar o alto da cabeça das crianças em certas ocasiões. Mas se todos podem pitar o *petyngua* não são todos que aguentam fazê-lo com intensidade. A capacidade de intoxicação com tabaco, no trabalho de cura e reza que se passa na *opy*, é um dos fatores que levam ao reconhecimento de alguns, e não outros, neste papel social de xamã. Como eles dizem em português: “não é qualquer um que aguenta”, ao que Pissolato (2006, p.288) acrescenta, “[é] justamente o quanto aguenta e o que é capaz de fazer com essa habilidade que torna alguém um *opita’i va’e*<sup>54</sup>” (aquele que pita o *petyngua*).

---

<sup>54</sup> Os Guarani-Mbya denominam o xamã por *opita’i va’e*, termo traduzido por Pissolato (2006) como “aquele que pita *petyngua*” e por Macedo (2010) “o que fuma tabaco”; os Matsés o designam pelo vocábulo *nënëchoquid*, que Matos (2014, p.111) propõe entender como “aquele com o tabaco” já que *nënë* é a palavra nativa para tabaco e “choquid” a expressão para “[o] que tem/anda junto com; os Matsigenka o denominam *sheripari* ou *serip’igari*, traduzido por Baer (1992 *apud* BRABEC DE MORI 2015, p.91) e por Shepard (2015) como “the one intoxicated by tobacco” “aquele que é intoxicado por tabaco”; os Ashaninka tem um termo correlato a este último, *sheripiari*, entendido por Brabec de Mori (2015) como “*tobacco drinker*”; em outros

Assim, no mesmo sentido que os Kagwahiva<sup>55</sup> dizem “[t]odo mundo que sonha tem um pouquinho de xamã”, poderia se dizer, a partir do material Mbya Guarani que todo mundo que fuma também o tem.

Se tal como nos mostra o caso Mbya a capacidade xamânica não é algo restrito a uma pessoa específica, a um ator social em particular, o que outras etnografias vêm enfatizando é que esta não é restrita nem mesmo aos humanos. A começar pelo termo que designa tal atividade. Gallois (1996, p.40) descreve que a palavra Waiãpi, *i-pae*, que designa o xamã “não se aplica somente aos humanos, mas a uma categoria mais ampla, incluindo também animais, plantas e objetos distribuídos em todo universo”. No mesmo sentido, e enfatizando que a capacidade xamânica se trata de uma “questão de grau e não de natureza”, Viveiros de Castro (2006, p.33) generaliza que as “palavras que traduzimos por xamã não designam algo que se é, mas algo que se “tem” – uma qualidade ou capacidade adjetiva e relacional mais que um atributo substantivo, qualidade que pode estar intensamente presente em muitas entidades não-humanas”.

Além dos espíritos, os mortos, os animais e plantas, também são arrolados, em outros grupos, dentre aqueles que possuem capacidade ou poder xamânico. Vejamos como isso se caracteriza para os mortos. Entre os Maimandê, descreve Joana Miller (2007, p.158), os mortos estão diretamente associados à prática xamânica. Eles são reconhecidos por seu poder de cura. “Ambos [ancestrais míticos, remotos ou recentes] tem *wanindu* (mágica, poder de xamanismo) e, portanto, são ditos *waninso'gidu* (xamãs)<sup>56</sup>. Um relato Maimandê feito a Miller evoca diretamente essa ideia. Pouco tempo antes da autora ter chegado ao campo, um homem Negarotê (sub-grupo Nambiquara) havia morrido em um rio. Quando seu corpo foi trazido até a margem, contam os Maimandê, que o espírito deste “falou e todos puderam escutar, embora seu corpo estivesse imóvel” (MILLER, 2007, p.159) Além de mandar recados aos parentes ele curou uma velha que estava adoentada.

O poder xamânico dos mortos Maimandê também pode ser evocado por outros fatos. A própria iniciação do xamã é descrita como um “tipo de morte”. E acontece, em alguns casos, a partir de um encontro com os espíritos dos mortos na floresta. Em virtude de um

---

grupos falantes de língua Arauque da região do vale Ucayali, prossegue Brabec de Mori, a palavra que designa xamã também pode ser compreendida nesse sentido, os Yine o designam por *kagonchi* ou *monchi* que pode ser compreendido como *drinking of tobacco* ; entre os Shipibo (de língua Pano) o termo para pajé é *yobe* ou *meráya* termos que podem ser associados (ainda que indiretamente) ao tabaco (p.91-92).

<sup>55</sup>In Kracke 1987 *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2006.

<sup>56</sup> Acrescenta Miller (2007) que o mesmo pode ser descrito para os Negarotê outro grupo Nambiquara estudados por Figueroa (1989) em sua dissertação de mestrado: *Comunicação intercultural em saúde: subsídios para uma ação social em educação indígena*. São Paulo: USP.

golpe de borduna ou uma flechada este homem desmaia e recebe dos mortos enfeites e objetos mágicos, assim como uma mulher-espírito que é descrita como “uma onça (*yanandu*) embora o xamã a veja como gente”. E os mortos são convocados também nas sessões de cura para que possam auxiliar o xamã. (MILLER, 2007, p.157).

Registro que além do fato, ou justamente por isso, de serem xamãs os mortos maimandê fumam tabaco. Outra associação entre tabaco e imortalidade na cosmologia maimandê pode ser depreendida de um mito que conta a história de um homem que conseguiu ressuscitar sua esposa usando tabaco após recebe-lo de uma sucuri com essa finalidade (MILLER, 2007, p.158). Além disso, para os grupos Nambiquara que viviam na região do vale do Jurema, Miller relata, a partir de Pereira (1983)<sup>57</sup>, que fumo e algodão eram os únicos cultivos presentes na aldeia dos mortos, livres que estes eram da fome e da sede. “No ‘lugar das almas’ há quatro pés de fumo que nunca morrem” (MILLER, 2007, p.93). Assim, os mortos Nambiquara são xamãs e fumam tabaco<sup>58</sup>.

#### *a função tabaco para o xamã*

No capítulo precedente deu-se início à discussão acerca da relação entre o consumo do tabaco e o xamanismo quando se tomou por foco os processos de iniciação à prática xamânica. Esta seção volta-se para a atuação desses especialistas a partir do uso intensivo e abundante desta planta. Langdon (1996, p.28), descrevendo os aspectos gerais do xamanismo nas terras baixas da América do Sul, afirma que o tabaco é utilizado no sentido de produzir experiências extáticas no especialista que o consome em demasia<sup>59</sup>. A despeito de evocar o sentido principal acerca da experiência xamânica, a expressão utilizada para definir o estado do xamã – *êxtase*: “deslocamento de si” - resta um tanto vaga, sendo necessário e produtivo qualifica-la a partir das elaborações formuladas no âmbito da discussão do perspectivismo ameríndio.

---

<sup>57</sup> Pereira, A.H. *O pensamento mítico dos Nambikuara*. Instituto Anchieta de Pesquisas, Antropologia, n. 36. UNISINOS – São Leopoldo, RS, 1983.

<sup>58</sup> Acerca do poder xamânico, Miller (2007) discorre em minúcia sobre a importância dos adornos corporais e objetos (“as coisas do xamã”) para a atuação deste especialista. Não se trata aqui de propor qualquer centralidade para o tabaco na atuação xamânica deste grupo, mas apenas de registrar brevemente essa relação.

<sup>59</sup> A autora aponta ainda que outras substâncias vegetais podem ser utilizadas para produção do êxtase xamânico, além de indicar técnicas, tais como, as práticas de canto e dança e também os sonhos (LANGDON, 2006, p.28). Acrescento essa nota para que o foco dado ao tabaco não produza como efeito a ideia de que consideramos este o único elemento empregado pelos xamãs. Como os casos etnográficos poderão mostrar, há uma diversidade de procedimentos realizados em conjunto com o uso desta planta.

Pensando com Viveiros de Castro ([2002]2013, p.393) e suas colocações sobre o corpo ameríndio, se poderia dizer que o tabaco desencadeia um estado de *metamorfose* por meio do qual se processa uma “redefinição de suas afecções e capacidades”. Nesse sentido, proponho que valeria para o consumo do tabaco o que se afirmou para o uso de máscaras animais nos contextos rituais: “ativar os poderes de um corpo outro”. No capítulo anterior quando se descreveu a iniciação nos contextos Kulina, Matsés, Wauja, Aweti, mostrou-se que o tabaco é utilizado para produzir um corpo composto por potencialidades extra-humanas. O *sinan* matsés (conhecimento, afecção jaguar); as substâncias xamânicas *dori* dos Kulina, e as *yalawo* dos Wauja (transmitidas por pajés experientes e espíritos), são as capacidades ativadas quando da atuação do xamã.

Além desta função de “ativar os poderes de um corpo outro”, podemos acrescentar ainda outro sentido para o uso do tabaco a partir do que Lima (2005, p.253) propõe para a embriaguez xamânica Yudjá<sup>60</sup>: “processo de alteridade ou devir”. O consumo intensivo de cigarros, rapés ou pastas de tabaco, pode ser lido assim como forma de aguçar os sentidos do especialista (sua visão, sua capacidade de cantar, de concentração, de ouvir) e de *reconfigurar* o seu corpo para que a comunicação entre as categorias sociocsmológicas possa se desenvolver. Daí se poder dizer que o ponto de vista privilegiado do xamã (o da variação dos pontos de vista) é um ponto de vista embriagado.

#### *outras mediações e faces do tabaco*

De uma maneira geral, o uso do tabaco nas práticas xamânicas é focalizado a partir do uso que dele faz o xamã. Com os casos etnográficos que selecionei abaixo, pretendo chamar atenção não apenas para a qualidade comutadora do tabaco, mas também a suas outras funções mediadoras. Isso se torna possível porque o tabaco é algo apreciado por subjetividades não humanas (como descrito no capítulo um). Assim, pretendo colocar em evidência o oferecimento do tabaco às categorias ontológicas com que o xamã entra em contato de modo a criar uma relação específica com esses seres. Seja uma relação de cooperação (aliança) geralmente com seres atuantes como espíritos auxiliares do xamã; seja uma relação de predação quando é usado para embriagar e assim tornar vulnerável entidades animais malfajezas.

---

<sup>60</sup> E também para aquela provocada por cauim ou pelo contato com o sangue do inimigo (LIMA, 2005, p.253).

Ainda outra questão que o foco nas práticas xamânicas permite trazer em relação ao tabaco é a face sobrenatural deste. Mitos de outros mundos prefiguram essa possibilidade e os ritos Kulina e Guna permitirão ver como o tabaco deixa de ser ele mesmo quando tomado por outra perspectiva.

Os casos etnográficos selecionados foram descritos a partir dessas questões e buscam dar a ver algumas dessas dimensões. Os casos Wauja e Hupda colocam em cena a questão do uso pelo especialista, da eficácia na cura dos pacientes, e do uso para aliança com seres não-humanos. Os Kulina dão a ver o uso pelo especialista e a questão do ponto de vista sobre o tabaco. Neste caso etnográfico menos que pensar o tipo de relação que os humanos conseguem estabelecer com os espíritos focalizo o ponto de vista do espírito sobre o tabaco. Com os Guna focalizo o uso por seres não-humanos e seu uso para estabelecer relações de familiarização e predação. E coloco em cena uma face sobrenatural do tabaco, o cauim.

## Wauja

Após a discussão relativa à fabricação do corpo do xamã, continuemos tratando da prática xamânica Wauja a partir do trabalho de Barcelos Neto (2008). Focalizaremos propriamente os distintos esforços dedicados à cura do doente “grave”. Além do trabalho iniciado pelo xamã, o tratamento requer a intervenção de outros membros do grupo (geralmente dos parentes) e de seres não-humanos. Estes diferentes sujeitos implicados na ação terapêutica consomem tabaco; abaixo buscaremos transitar entre os sentidos diferenciados do uso dessa planta ao descrever cada uma das etapas do ritual.

### *doença de apapaatai*

Na análise de Barcelos Neto os estados patológicos seguem descritos enquanto “manifestações corporais de relações trans- e interespecíficas entre humanos e não-humanos” (2008, p.89). Do adoecimento se poderia dizer assim que é um “acontecimento em duas escalas que envolve a pessoa e sua alma e uma assimetria perspectiva” (Lima, 2005, p.216). No corpo a dor anuncia que algo está em curso. O desconforto, que pode se agravar e levar a um estado de inconsciência, é o desdobramento somático de uma ação que o sujeito vive alhures, em sua realidade “espiritual”. Nos casos graves, situação em que o doente é dito “estar morto” (*kamãï*), seu corpo permanece prostrado na rede enquanto sua alma passeia (*tunekapai*) com os espíritos (*yerupoho* ou *apapaatai*) partilhando da vida desses seres (comendo, pescando, caçando, etc.).

Acerca da cosmologia wauja e da natureza dos seres *yerupoho* ou *apapaatai*, a etnografia de Barcelos Neto oferece uma rica descrição (2008, p.55-88). A seguir apresento apenas os pontos que julgo essenciais à discussão pretendida. Os *yerupoho* são seres míticos que habitam o mundo antes mesmo da criação dos humanos. Criaturas de condição ontológica instável, as “gente-bicho”, viviam sobre a superfície da terra, em posse do fogo e da agricultura. Outro ser prístino era Kwamutõ, um velho solitário, (filho da união entre o morcego e Jatobá), que certo dia e inadvertidamente adentrou no território de Onça (Yanumaka) - um *yerupoho* poderoso (zooantropomorfo - corpo de gente e de onça) e para se livrar da ameaça de morte prometeu dar suas filhas em casamento a este último. Encurtando bem a história, Onça teve filhos gêmeos (Kamo (sol) e Kejo (Lua)) com sua esposa. Mas esta foi assassinada por sua sogra antes mesmo de dar à luz às crianças. Inconformados com a morte da mãe, o gêmeo Kamo (o mais astuto) busca se vingar de toda a gente Onça dando início a uma série de ataques ao povo paterno. Após criar os humanos, Kamo roubou para estes os elementos da vida civilizada (fogo e agricultura) que pertenciam às gentes-onça (*yerupoho*). Além disso, ciente de que estes seres não podiam viver sob o sol, dissipou a grande escuridão (lançando uma máscara-sol ao firmamento), criando os ciclos diários e permitindo aos humanos viver sob a superfície terrestre. Esse último evento da saga mítica é importante para compreender a forma que os *yerupoho* possuem na vida atual dos Wauja. Cientes de que Kamo pretendia firmar o sol no céu, os *yerupoho* (que eram muitos) criaram “roupas” para se proteger, e passaram a viver no subterrâneo, no interior das árvores, no fundo dos lagos. Os *yerupoho* que buscam negócios com os humanos na atualidade, transitam sempre com essas “roupas” e transformaram-se numa outra categoria de ser, os *apapaatai*.

Na sociedade wauja as enfermidades podem ser desencadeadas pela ação de feitiçaria ou pelo desejo dos espíritos *apapaatai* (que possuem potência xamânica) em estabelecer relações com os humanos. Diante de algum desejo alimentar insatisfeito (ou, mais raramente, sexual), a pessoa passa a uma condição de vulnerabilidade (*witsixuki*) em que fica exposta ao ataque dos seres maléficos. Tal suscetibilidade, desencadeada não propriamente pela fome, mas pelo “desejo do que se vê”, é descrita como um estado da alma da pessoa, que adquire uma espécie de “‘saliência visual’ em relação ao corpo fazendo com que ela se revele aos *apapaatai*” (BARCELOS NETO, 2008, p.95). A teoria nativa acerca das noções de corpo e alma dos humanos aponta para uma relação de isomorfia entre os dois componentes – “a alma é um ‘outro corpo’” (BARCELOS NETO, 2008, p.79). De forma sintética

enquanto o corpo é pensado a partir das substâncias que o compõem (sêmen e sangue) e dos processos de fabricação ao longo da vida, a alma é tida como “um duplo material/visual do corpo, passível de ser duplicado como imagem e igualmente de ser subtraído do corpo como substância vital” (BARCELOS NETO, 2008, p.81). A alma é assim o corpo dos humanos que os *apapaatai* podem ver e agir sobre ele.

A doença grave, causada por *apapaatai*, é concebida assim como um rapto de “frações-alma da pessoa” - um processo que leva à subtração da substância vital e à dispersão desta em diversas porções. Diz-se também que cada fração é passível de ser raptada por diferentes *apapaatai*. Em companhia destes espíritos, a alma da pessoa passará a se alimentar das comidas dos “bichos” - carne crua ou podre, sangue, capim, folhas, fezes, larvas (BARCELOS NETO, 2008, p.90). Como mencionado acima esses seres foram privados do fogo e da agricultura restando-lhe essa dieta crua – “traço decisivo de sua condição animal” (BARCELOS NETO, 2008, p.68).

Além desse estado anímico, a compreensão da condição enferma parece apontar ainda para a potencialidade dos *apapaatai* de atingirem propriamente o corpo humano. No momento do contato que resulta no rapto da fração-alma (vivido como leve susto ou arrepio), “vários feitiços *apapaatai*” (*ixana*) atravessam a pele da pessoa, alojando-se no interior desta. O *ixana* do *apapaatai* guarda uma relação direta com o corpo deste ser. A corporalidade destes seres (antropomorfos e zooantropomorfos), é dita, assim, implicar riscos patogênicos aos humanos. Apesar dos espíritos também serem compostos por substâncias vitais (como sangue e sêmen), estas tem a qualidade de “podres-fétidas”; nem mesmo os *yerupoho* com maior poder xamânico e que possuem a capacidade de produzir novos seres soprando e rezando bonecos feitos de argila, madeira, palha, são inócuos, seus corpos também são considerados puro *ixana* (feitiço). No corpo do doente o *ixana* assume a forma de flechinhas (*uku*) que “são minúsculas partes destacáveis da ‘roupa’ ou do corpo dos *apapaatai* responsáveis pela sensação de dor” (BARCELOS NETO, 2008, p.96).

Essa ação desdobrada que resulta em doença, Barcelos Neto a compreende como

uma dupla *apapaataização*: uma incidindo substancialmente sobre o corpo (repleto de microcorpos patogênicos) e outra incidindo perspectivamente sobre a alma (com pontos de vista alterados) sendo ambas o efeito de uma troca simétrica e inversa, pois a substância que mata o corpo é a mesma que alimenta a alma (2008, p.96).

Focarei a descrição nos processos de cura de doenças descritas como decorrentes do ataque dos *apapaatai*, ressaltando que a identificação do agente causador da doença é

sempre provisória, pois se culminar em morte, o fato gerador passa a ser descrito como decorrente da ação de um feiticeiro humano. Isso porque, diferente deste último, a intenção dos *apapaatai* ao atacar os humanos não é a de promover deliberadamente a dor e a morte, mas de iniciar uma relação específica com o enfermo. A cura, portanto, não corresponde à anulação dessa comunicação, mas ao seu redimensionamento. “Os *apapaatai* adoece para depois ajudar”, dizem os Wauja (BARCELOS NETO, 2008, p.93). Após ter a saúde restaurada, o enfermo pode manter essa relação por meio de uma familiarização do *apapaatai*, através da fabricação destes como objetos materiais (máscaras, aerofones, zunidores, pás de beiju e desenterradores de mandioca) e pela oferta contínua de alimentos. Os *apapaatai* passam a atuar na proteção da pessoa (são os *kawoka* ou *iyakanãu*) e a ensinam músicas, desenhos, danças e procedimentos terapêuticos.

Convém ressaltar que após o ataque dos *apapaatai* o doente sofre uma radical mudança alimentar e o convívio com estes seres desencadeia um processo de animalização da pessoa. Barcelos Neto afirma que em sonho “as frações-alma do doente começam a adquirir os pontos de vista dos *apapaatai* que o adoeceram, e, depois de algum tempo, aquelas verão o mundo como estes o veem”. O trabalho do xamã consiste, assim, numa desanimalização. A cura corresponde “ao retorno à condição propriamente humana do sujeito afetado pelos *apapaatai*” (BARCELOS NETO, 2008, p.90). “O trabalho xamânico é considerado então, pelo autor, como uma (re)fabricação do corpo humano (BARCELOS NETO, 2008, p.96).

#### *retirar ixana e ver apapaatai*

O trabalho terapêutico realizado pelo xamã se desdobra em duas etapas e está associado diretamente ao consumo do tabaco. No contexto wauja (como em muitos outros casos ameríndios) a prática de fumar cigarros está conectada ao desenvolvimento da capacidade onírica, ocasião em que se pode ver e ouvir as alteridades extra-humanas. O uso do tabaco também potencializa a capacidade de ver destes especialistas que passam a ter a “visão duplicada”. Assim o xamã simultaneamente passa a ver “o que está oculto no interior do corpo do doente (o feitiço) e o que é invisível no exterior, isto é, os movimentos e as intenções dos *apapaatai* e *yerupoho*” (BARCELOS NETO, 2001, p.5).

O primeiro passo da cura consiste em aliviar as dores do doente extraíndo do seu corpo as flechinhas (*ixana*). O especialista (*yakapá*) convocado sopra a fumaça de tabaco sobre o enfermo retirando as substâncias patogênicas e as examina: o cheiro e a forma destas

são avaliados para a identificação do *apapaatai* agressor. Uma vez que essas flechinhas são miniaturas de roupas destes espíritos antropomorfos, elas constituem índice de sua identidade e podem acumular vestígios dos restos alimentares consumidos pelo doente enquanto passeava com eles. Em seguida, ouvem-se os sonhos e faz-se uma anamnese voltada para o histórico alimentar do doente e de seus consanguíneos imediatos, caso o paciente seja criança, com o objetivo de aprimorar o diagnóstico (BARCELOS NETO, 2008, p.166). Barcelos Neto não avalia o uso do tabaco nesta etapa da cura; para pensá-la poderíamos, talvez, aproximar esta ação daquela que Cerqueira (2015) descreve para os Kulina: soprar fumaça de tabaco sobre o corpo pode ser pensado no sentido de criar uma abertura ou caminho corporal para que esta substância possa sair.

A segunda etapa do processo de cura envolve a intoxicação por tabaco: o *yakapá* passa a fumar e a engolir a fumaça de cigarros de trinta a quarenta centímetros, os quais são preparados pelos parentes do doente ou por outro xamã, um *yatamá*<sup>61</sup>. O tabaco ingerido pelo xamã visa à ativação das *yalawo* – a substância xamânica que ele acumulou durante o período de iniciação e que correspondem a seu poder imanente (cf. descrição do capítulo precedente) de extração das flechinhas, da interpretação dos sonhos, da identificação dos *apapaatai* agressores e de resgate das frações-alma dos doentes (BARCELOS NETO, 2008, p.164).

Em decorrência da narcose provocada pela ingestão copiosa da fumaça de tabaco o xamã entra em transe (*metsepui* ou *okahitsa*): “um estado passivo no qual o *yakapá* apenas age sob o comando ou guia de seus *iyakanau*” (espíritos auxiliares que tem a forma de animais de pelo) e em que consegue ver o mundo dos *apapaatai*, assumindo o ponto de vista de seus espíritos auxiliares. O autor ressalva que o “mundo dos *apapaatai* nunca é apreendido e vivenciado de modo igual pelos *yakapá*, pois sua percepção se dá unicamente por intermédio do que os *iyakanau* conhecem e decidem lhes mostrar” (BARCELOS NETO, 2008, p.167).

O corpo sendo o princípio fundamental da diferença entre o humano e o não-humano no mundo Wauja, e o componente que diferencia as perspectivas, nos mundos ameríndios, (cf. Viveiros de Castro, [2002]2013, p.388), não há de surpreender que a mudança de ponto

---

<sup>61</sup>Xamã menos especializado que domina apenas a técnica de extração das substâncias patogênicas, não sendo capaz de identificar o agente agressor nem de recuperar a fração-alma do doente. Além deste há também o *pukaiyekeho* (especialista nas músicas secretas do ritual xamânico de extrair flechinhas e resgatar almas no local onde estão cativas chamado Pukay) (BARCELOS NETO, 2008, p.163).

de vista vivida pelo xamã durante o processo de cura, e após intoxicação de tabaco, seja acompanhada de uma significativa transformação corporal:

“nota-se um enrijecimento dos seus membros de tal forma que ele não consegue ficar de pé, então prosta-se no chão, como um animal de quatro patas (...) [podendo] caminhar sobre os quatro membros, percorrendo os cantos da casa [do enfermo] indiferente a brasas de fogueira, espinhos ou objetos cortantes espalhados pelo chão (BARCELOS NETO, 2008, p.167).

Pode-se ver assim como o tabaco consumido pelo especialista wauja contribui para ativar “os poderes de um corpo outro”, ao despertar as substâncias xamânicas *yalawo* que são internas e imanentes no corpo do xamã. Além disso, a narcose experimentada pelos *yakapá* cria condições corporais para que ele possa ocupar o ponto de vista de seus espíritos auxiliares a fim de enxergar os *apapatai* responsáveis pelo rapto da alma do doente e poder iniciar o processo terapêutico.

#### *trazer apapaatai*

Restabelecido, depois do intenso transe, mas ainda sob efeito narcótico, o xamã revela em um tom de voz muito baixo quais *apapaatai* ele viu em companhia do doente. Após a revelação ele se retira de cena, vai para casa onde mais tarde receberá seu pagamento de um parente consanguíneo co-residente do enfermo. O tratamento, então, irá prosseguir pela realização de uma nova etapa executada pelos parentes e outros membros da aldeia. Realiza-se assim um pequeno ritual denominado “trazer *apapaatai*”. Também nesta fase o tabaco cumpre um papel especial sendo oferecido a seres não-humanos.

Tendo sido informada acerca da identidade de cada *apapaatai*, uma das mulheres parente do doente, dispõe no terreiro da aldeia um prato de mingau frio de beiju em caldeirões, e oferecendo a comida, convoca os *kawoka-mona*: homens que assumem a “identidade dos *apapaatai*” levando-os a apresentação do doente. Portando enfeites improvisados, dançando e entoando canções próprias a cada *apapaatai* eles se aproximam da casa do doente. Ao adentrar, cessam o canto e a dança, e cada um recebe cigarros de tabaco que foram preparados previamente por um dos parentes masculinos da pessoa enferma (*kamai*). Sem tragar os cigarros, fumando-os “com constância e parcimônia” os *kawoká-mona* achegam-se à rede do *kamai* e o confortam. Dizem que o *apapaatai* ali presente não mais lhe fará mal e o doente virá a se recuperar. O resto da comunicação segue por onomatopeias, a intenção não é estabelecer uma comunicação em nível linguístico.

Em seguida os *kawoka-mona* (que presentificam os *apapaatai*) inclinam-se sobre o *kamai* e sopram tabaco sobre seu corpo, principiando pela cabeça e finalizando no abdome. À medida que sopram, esfregam a fumaça com a mão direita, como se estivessem provocando sua aderência ao corpo. Com esse gesto, cada *apapaatai* está devolvendo ao doente as frações-alma que ele raptou. Por fim, agradecem mais uma vez pelo tabaco e retornam para suas casas depois de descartar os adornos improvisados (objetos-insígnia) no pátio da aldeia. Passados dois dias, o doente pode apresentar uma melhora significativa e dá-se por concluída a terapia (BARCELOS NETO, 2008, p.168-170).

Se mesmo após a devolução da fração alma por cada *apapaatai*, no ritual com os *kawoka-mona*, a saúde não for restaurada, os Wauja consideram que alguma porção anímica da pessoa continua dispersa na companhia de algum outro *apapaatai* que o yakapá não conseguiu identificar. Isso não significa que na concepção nativa a ação xamânica seja passível de falha, mas sim de que é uma ação realizada em etapas, descobrindo-se aos poucos cada *apapaatai* responsável pela doença. Persistindo a enfermidade, será necessário realizar um ritual de cura mais complexo (*Pukay*) que visa recuperar a alma no local onde se encontra raptada. Trata-se de um rito secreto e absolutamente vetado aos não-xamãs do qual Barcelos Neto obteve relatos mas não os descreveu por fugir do escopo de seu trabalho.

#### *familiarização dos apapaatai*

Essa segunda etapa ritual do processo terapêutico permite colocar em evidência o oferecimento do tabaco nos ritos xamânicos para agentes não-humanos e pensar os sentidos desta prática, possibilitando conhecer um tipo de relação que o tabaco pode engendrar entre humanos e não-humanos nos mundos ameríndios. Vimos que no contexto wauja a alma do doente passa a partilhar da comida e do código culinário do *apapaatai*, a doença corresponde assim a uma animalização. O processo de cura consiste, então, na anulação dessa partilha. Para apaziguar o *apapaatai*, fazendo-o devolver a alma do doente (e para transformar a relação de predação em proteção) os Wauja oferecem a este espíritos comida (mingau de beiju ou pequi) e tabaco. Com esse oferecimento buscam fazer com que os *apapaatai* passem a partilhar do modo de comensalidade humano. Barcelos Neto, apoiando-se na proposição de Fausto (2002, p.15)<sup>62</sup>, “comer com alguém ou como alguém é forte vetor da identidade (...)” enfatiza que a cura opera no domínio das substâncias, e argumenta, assim, acerca da

---

<sup>62</sup>FAUSTO, Carlos. *Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia*. Mana, Rio de Janeiro, v.8, n. 2, p. 7-44, Oct.2002.

importância do oferecimento de alimento (mingau de beiju e pequi) como um modo propício para criar uma relação de familiarização com o *apapaatai*.

Por meu turno, penso que o oferecimento de tabaco (que também ocorre) pode ser incluída nessa análise. Argumento, portanto, que o ato de ofertar cigarros aos *kawoka-mona* (homens que representam os *apapaatai* no ritual) no momento em que eles adentram a casa do doente pode ser pensando como um ato que também visa à produção de uma familiarização (e também a criação de uma reciprocidade) com estes seres espirituais que estavam raptando alma do enfermo. Seguindo a proposição de Vilaça (2005) “aqueles que comem juntos estão acima de tudo confirmando que eles compartilham pontos de vista similares, que é o oposto do que acontece entre aqueles que comem um ao outro”, argumento que aqueles que fumam juntos também seriam capazes de conciliar suas perspectivas de modo a estabelecer relações pacíficas e produtivas.

## Hupd'äh

Em reuniões noturnas e cotidianas juntam-se os velhos e seus parentes masculinos para “tomar” pó de coca, fumar cigarros de tabaco e conversar sobre as histórias de antigamente. São momentos de partilha das substâncias primordiais e de aprendizado para os mais jovens. Momentos também que ensejam as práticas xamânicas de cura e proteção realizadas pelos velhos hup sentados em seus bancos. Tais práticas tomam a forma, do que a literatura vem descrevendo como *benzimentos* e não ganham lugar apenas nestas rodas de conversa noturnas - sua realização se estende até momentos cotidianos da vida hupda (RAMOS, 2013).

### *cigarros benzidos*

A princípio tomemos por foco os pedidos de benzimento realizados aos senhores quando reunidos nas rodas de conversa. Diante de algum infortúnio as pessoas solicitam aos benzedores a execução de ações terapêuticas ou preventivas para si mesmas ou para algum parente (geralmente pais e avós pedem por seus filhos e netos). Se o infortúnio for algum tipo de doença prepara-se um *benzimento de cura*, caso o mal-estar advenha de um sonho ruim ou se tema uma viagem futura é apropriado o *benzimento de cercar*. Para executar qualquer um desses dois, um cigarro especial é preparado. O demandante leva folha e tabaco para o pajé. O especialista então o interroga: O que comeu? Por onde andou? Que sonhos está tendo? Por onde andarás? Com quem? Ele precisa destas informações para saber que tipo

de medidas devem ser executadas, que palavras deve soprar ao cigarro, “quais lugares e casas ele deverá visitar e com quais seres ele deverá interagir para acalmá-los ou evitar que se enfureçam” (RAMOS, 2013,p.186).

Ciente o xamã passa a ação. Neste momento, ali na roda de conversa, junto dos demais homens hup, e, muitas vezes, na ausência do doente ou infortunado, nutrindo-se de coca e tabaco, ele começa a preparar o cigarro benzido. “Olhos fixos no cigarro ou em algum ponto próximo”, leva-o perto de seus lábios e murmura palavras rapidamente, assoprando-o em alguns momentos “para que suas ações e movimentos pelo mundo penetrem o cigarro como palavras” (RAMOS, 2013, p.186). Finalizado, o cigarro é entregue ao solicitante para que este trague e sopre a fumaça em seu corpo (ou no de algum parente) posteriormente. Na análise de Ramos, cria-se uma relação social entre benzedor e solicitante via cigarro, “o sopro das palavras faz com que as ações do xamã se condensem no cigarro para depois, quando inspiradas, agirem no corpo da pessoa” (RAMOS, 2013, p.340).

Convém mencionar que o benzedor também age espontaneamente, a partir de seu próprio conhecimento relativo aos perigos que podem advir de determinadas situações ou ações. Danilo Ramos narra a ocasião em que ele próprio fora submetido ao *benzimento do tabaco*. Os homens andavam preocupados com o consumo cotidiano de coca e tabaco pelo antropólogo, uma vez que estes são concebidos naquele mundo como substâncias primordiais, de onde emanam, a um só tempo, poderes vitais e perigo. De acordo com o mito de criação da humanidade, estas plantas foram ofertadas pelo demiurgo aos ancestrais hup (o primeiro a receber foi ‘Semente de tabaco’) para que eles pudessem adquirir a capacidade de conhecer e pensar da maneira apropriada<sup>63</sup> (RAMOS, 2013, p.166-167). Como descrito no capítulo um, estas substâncias são submetidas a um processo de preparação que as transforma culinariamente, tornando-as próprias para o consumo; mas tal processo não lhes retira a “essência ruim” que carregam, a coca em sua pasta, o tabaco em sua gordura as quais se alojam “no testículo e a pessoa pode ficar doente”. Faz-se necessária, então, uma ação de preparação do corpo humano para torná-lo próprio ao consumo destas substâncias – preparação realizada pelo benzimento que “faz com que essas essências ruins saiam pelos pés da pessoa” (RAMOS, 2013, p.175).

---

<sup>63</sup> Como comenta o narrador do mito, “[e]sse pensamento ele deu para todo mundo através daquele cigarro. Ele deu uns saberes, uma coisa para eles [os ancestrais] saberem entender as coisas. Mas ninguém escreveu. Na cabeça ele [Semente de Tabaco] descobriu” (RAMOS, 2013, p.167). Para uma versão completa dessa narrativa ver Ramos (2013, p. 166-167).

Assim, para que Danilo Ramos pudesse se juntar, sem riscos, aos velhos hup no consumo de coca e tabaco, um homem hup de nome Ponciano, visitou-o uma tarde e lhe preparou um cigarro benzido. “Aproximou o cigarro da boca e começou a proferir palavras murmuradas e a soprá-las para que penetrassem o cigarro. Estava sentado e muito concentrado realizando as ações de encantamentos da coca (*pũ’ũk bi’id*) e do tabaco (*hũt bi’id*)”. Passados uns quinze minutos, o velho entregou o cigarro ao antropólogo dizendo que a partir de então “[ele] estaria protegido das essências ruins desses alimentos”. Depois de partilharem um pouco de comida (arroz com feijão) e se despedirem, Ramos trouxe o cigarro soprando a fumaça em seu peito (morada do sopro vital cf. adiante), sentiu-se zozzo, parecia-lhe mais forte do que os outros cigarros que vinha fumando com os homens Hupd’äh todas as noites (RAMOS, 2013, p.182).

Outro momento em que o autor narra a preparação de um benzimento específico visando sua proteção e dos demais homens hupda ocorreu por ocasião de uma viagem que estes realizaram pelas serras circunscritas ao território ocupado pelo grupo. Ainda próximos às roças da comunidade eles pararam numa clareira para descansar. Um dos velhos que liderava a expedição (Ponciano) acendeu um cigarro que havia sido preparado dias antes com o “benzimento dos caminhos” (*tjwĩt hamad bj’id ta’*). Após tragar e soprar a fumaça em seu corpo, Ponciano passou-o adiante para que todos repetissem o procedimento e ficassem protegidos durante a viagem (RAMOS, 2013, p.226).

Tendo descrito a preparação dos cigarros benzidos, da qual poderíamos dizer ser correspondente à face sensível da ação xamânica, tentemos apreender o que se passa situando-nos no plano de realidade que vive a alma do xamã. Se, como vimos descrevendo, do ponto de vista dos demais hup (e do antropólogo) a ação se inicia com o benzedor sentado em seu banco (a posição corporal própria à prática), concentrado, confeccionando um cigarro, manipulando sua matéria primeiramente com as mãos - enrolando o tabaco na folha de papel - e em seguida com seus “atos de fala e atos de sopro”; neste ato ela não se encerra, desdobrando-se alhures: o xamã sentado e acordado viaja pelo cosmos e interage com diversos seres.

Acima se propôs que um dos sentidos do uso do tabaco nas práticas xamânicas é o de provocar uma espécie de transe ou “ativação dos poderes de um corpo outro” que desencadeia uma metamorfose corporal no xamã (processo necessário à sua atuação). Do benzedor hup é preciso dizer que na circunstância da prática xamânica – as rodas de conversa noturnas - este não faz uso apenas do tabaco, mas também da coca, cujo consumo se dá

simultaneamente ao ato de fumar cigarros<sup>64</sup>. Outrossim, também é preciso pontuar que durante a execução do benzimento propriamente dito, o xamã não está fumando, suas ações são de “sopro e fala” para um cigarro que ele confecciona e segura próximo aos lábios.

Diferentemente dos casos Kulina e Wauja (que descrevemos no capítulo precedente), o corpo do benzedor hup não é composto por substâncias xamânicas (pequenas pedras ou objetos que lhes seriam anteriormente transmitidas e introduzidas por outros especialistas ou entes do cosmos) que precisaria ser ativado a cada atuação do especialista pelo consumo do tabaco. No caso hup, o tabaco e a coca ativam outro componente do próprio corpo do xamã - a sua porção etérea, ou seu sopro-vital – por meio do qual torna-se possível o deslocamento pelo cosmos, se pode interagir com outros seres, vendo e fazendo-se visível.

Propondo um entendimento mais alinhando ao discurso nativo sobre a natureza da relação perspectiva entre corpo e alma<sup>65</sup>, Ramos (2013, p.145) descreve esse deslocamento como uma “reconfiguração corporal” - “uma desconstrução da pessoa e uma concentração em um regime de corporalidade diferente”. De acordo com a teoria hup, os humanos são compostos pelo corpo – *sapat* – (cresce pela ingestão de alimentos e contém uma porção sólida e outra líquida); pelo sopro-vital – *hawag* – (pequeno na infância, cresce ao longo da vida a partir da participação em rituais, feito de ar/respiração/pulsação e de leite e água pura); - e pela sombra (grande aura que diminui ao longo da vida, localizada no antebraço). Enquanto as ações humanas, no mundo sensível, se realizam com o corpo, as viagens cósmicas (e os deslocamentos oníricos) desenvolvem-se pela porção etérea da pessoa, é o sopro-vital e o pensamento que se deslocam e entram em contato com os demais entes do cosmos. O xamã viaja assim pelo cosmos transformado em uma *pessoa-sopro*, o que se desloca é seu *hawag* (seu sopro vital junto de seu pensamento).

---

<sup>64</sup>Ramos (2013) irá descrever e detalhar as viagens provocadas pelo consumo dessa substância, principalmente aquelas que ocorrem depois de encerrado os encontros noturnos, quando os velhos estão deitados em suas redes.

<sup>65</sup> O autor procura se afastar de um entendimento das viagens oníricas e xamânicas (proposto por (Chaumeil) e seguido por Reid em [*Dream and their interpretation among the Hupd'äh Maku Indians of Brazil, Cambridge Anthropology*, v.4, n.3,1978] no estudo dos Hupd'äh), segundo o qual estas são concebidas como “a liberação da alma do corpo” num processo que possibilita maior conhecimento do mundo não material”. Tomando como base a narrativa do sonho de um nativo e analisando os benzimentos ele afirma que não se trata de uma “viagem da alma” e uma “viagem material” que a “liberte para o conhecimento do mundo não material. Para além de oposições material/imaterial, continente/conteúdo, parte/todo que informam essas visões, creio que andando pelos caminhos ou navegando pelo Rio-de-Leite os viajantes assumem regimes distintos de corporalidade perfazem-se como pessoas-corporificadas ou pessoas-sopro a partir de seus movimentos que os permitem concentrar em si potências de intensidades diferenciais de acordo com os alinhamentos e ações postas em curso” (RAMOS, 2013, p.213).

A partir da composição do corpo hupda, Ramos propõe uma imagem para se pensar o deslocamento do benzedor pelo cosmos. O autor chama atenção para o fato de que as partes corporais são nomeadas acrescentando-se aos vocábulos, o substantivo *moy* (morada). Tal construção linguística leva Ramos a propor que os órgãos (ouvido, garganta, nariz, peito, etc) são tidos enquanto moradas-vitais ou casas-órgãos que se ligam por meio de caminhos (“fios muito finos”). Nesse sentido, o peito é descrito como “Casa do Pulsar/Respirar” (onde se localiza o sopro-vital); o ouvido como “Casa-da-Audição” (habitat do pensamento); a garganta como “Casa da Fala/Paladar”, o nariz como a “Casa da Respiração”. Atento ao fato de que o cosmos hup também é concebido a partir da existência de diversas casas, como a “Casa do Sol-Nascente”, “Casa da Cabeceira”, “Casa do Trovão”, “Casas do Rio” - moradas de diversos seres – o autor traça uma analogia entre a viagem do sopro-vital do benzedor por entre as casas-órgãos de seu corpo – viagem esta proporcionada pelos “atos de sopro e fala” executados durante a confecção dos cigarros benzidos – e seu deslocamento por entre as casas cósmicas<sup>66</sup>.

Soprando o ar e palavras ao cigarro o xamã faz seu sopro-vital se deslocar do peito (“Casa do Pulsar/Respirar”) e subir ao nariz e à garganta (outras moradas vitais). Na apreciação do autor “é a partir dessas casas, ligadas à modulação do ar pela fala, respiração e sopro, que se torna possível a transformação do regime corporal *sapat* em *hawag*” e os caminhos entre as casas além de traçar um “elo entre os sentidos que permitem os distintos regimes de percepção” fazem “do corpo a própria superfície da viagem cósmica” (RAMOS, 2013, p.309).

#### *benzimentos de cura*

Atentemo-nos agora às ações praticadas pelo benzedor em sua viagem cósmica. A depender do objetivo almejado ele irá interagir com diferentes tipos de seres. De saída é interessante notar que o tabaco constitui-se num elemento importante também nesta etapa da prática xamânica. Tomemos, em primeiro lugar, um episódio etnográfico narrado por Ramos (2013) em que os benzedores se empenharam na cura de uma pequena recém-nascida acometida com o *choro enlouquecedor*.

---

<sup>66</sup> “As moradas corporais às margens do Lago-de-Leite [que é dito se formar] parecem apontar para uma noção de vida expressa pela própria *cosmografia* do corpo. A percepção de Lagos-de-Leite, casas vitais, caminhos no corpo faz da pessoa hup um nexos em si, um elo generativo do ser com o mundo” (RAMOS, 2013, p.309).

A despeito dos consolos de sua mãe, Teresa, ou de sua avó, a pequena Marijane não se aquietava, chorava continuamente deixando a todos na aldeia aflitos. Preocupados, os velhos hup conversavam sobre o caso nas rodas de conversa, junto ao avô do bebê e buscavam entender a origem daquela enfermidade. A preocupação se estendia para com o bem-estar da vida comunitária, já que o ruído provocado pelo choro copioso e contínuo “sujava” os ouvidos dos xamãs e impedia que pensassem, conversassem e benzessem corretamente, o que tornava “as famílias vulneráveis aos ataques dos seres malfazejos. Como os benzedores não [conseguiam] cercar as pessoas, o choro [fazia] com que todos [estivessem] visíveis e desprotegidos” (RAMOS, 2013, p.328).

Estar visível aos seres malfazejos (humanos tais como ‘xamã-feiticeiros’, ou animais e espíritos que ocupam uma posição importante no cosmos, como o *Bisiw* -dono dos animais -, as Gente-Cobra, os bichos de pé, etc.) que habitam o cosmos é, assim, uma das principais situações de vulnerabilidade que pode provocar enfermidade entre os Hupd’äh. Outra fonte de doenças são estímulos sensoriais intensos (visuais como as luzes coloridas da televisão e a luminosidade forte do sol; sonoros como trovões, gritos e gemidos de dor; olfativos como odor de sangue, de fuligem). Essas doenças são somatizadas na forma de febres, tosse, diarreias, dores musculares, ferimentos, e outras mais graves (RAMOS, 2013, p.302).

Durante muitas noites, sentados às rodas de conversa, os velhos hup buscavam entender os motivos do choro copioso da pequena e de seu recorrente mal-estar. Para compreender o diagnóstico e as ações profiláticas propostas é preciso ter em mente que o parto dos bebês hup é uma atividade situada dentro do campo da ação xamânica. Se a concepção é um trabalho realizado pelos futuros pais, os quais precisam se empenhar em repetidas relações sexuais durante a gravidez<sup>67</sup>, a ocasião dos nascimentos demanda esforços da mãe, de uma segunda mulher mais experiente (geralmente mãe, tia ou sogra da parturiente) e do xamã. Com o auxílio da acompanhante, a genitora dá à luz em um ambiente previamente cercado pelo benzedor (que o defuma com breu). Durante o parto, o xamã mantém-se afastado (é vedado aos homens assistirem) realizando sentado em seu banco o *benzimento do filho* (*Têh Bi'id*). Ramos propõe que enquanto a acompanhante da mulher age como uma *pessoa corporificada*, auxiliando e mantendo-se ao lado da parturiente, o xamã trabalha enquanto *pessoa-sopro* viajando e agindo pelo cosmos durante o acontecimento do

---

<sup>67</sup> Demorando-se por horas juntos na rede, ato do qual se diz “procurar o filho” (RAMOS, 2013, p.291).

parto. Afastado e sentado em seu banco ele sopra palavras a um cigarro (RAMOS, 2013, p. 322-23).

Na leitura que Danilo Ramos (2013) apresenta da sociocosmologia hup essa viagem xamânica do parto é associada à viagem primordial dos ancestrais narrada pelo mito de origem dos Hupd'äh. Acima demos a ver parcialmente essa gênese quando mencionamos a oferta pelo demiurgo da coca e do tabaco como forma de transmitir as capacidades humanas básicas de pensamento e comunicação. Para completar essa narrativa é preciso dizer que essa oferta deu-se ao final de uma longa navegação pelo rio (Lago-de-Leite) que os ancestrais hup realizaram após o chamado do demiurgo (K'eg Teh) que havia construído para eles uma Cobra-Canoa onde eles embarcaram e rumaram para a região do Uaupés (desde o Rio de Janeiro). Aqueles que resistiram as vicissitudes da longa viagem transformaram-se nos Hupd'äh e receberam do demiurgo, (na cachoeira de Ipanoré, após emergirem pelos buracos e rochas) coca, tabaco e caarpi, o bastão, as flautas Jurupari, a zarabatana, os adornos rituais e as pinturas corporais e, nutridos com essas substâncias, eles puderam se sentar e conversar pela primeira vez<sup>68</sup>.

A viagem do xamã durante o parto é vista assim como o deslocamento até a “paisagem de criação” para trazer a criança (tida como um ancestral<sup>69</sup>) à vida atual. Em seu percurso, indo do céu ao fundo do rio, ele interage com diversos seres, visitando as moradas destes e manipulando diversos elementos como “folhas, fumaças, bancos e armas” (RAMOS, 2013, p.295). Seu trabalho consiste em juntar o sopro vital do bebê e de sua mãe que se encontram, naquele momento, distribuídos pelas casas ancestrais do cosmos. Reunido o sopro vital na “Casa do Nascimento”, o xamã (que é geralmente o avô da criança) passa a conduzi-los até a aldeia. Nessa “viagem de nascimento” o mentor faz paradas e entra com “seus protegidos” em diversas casas primordiais, as “Casas-do-Rio” onde moram diversos

---

<sup>68</sup> Reprodução livre da versão de Ramos (M2) (2013, p.15; p.167). Vale acrescentar que a oferta dos artefatos e substâncias foi feita aos líderes de cada grupo que fez a viagem ao longo do Lago-de-Leite e o sentido deste oferecimento também é o de diferenciar esses grupos.

<sup>69</sup> Diversos elementos elencados na descrição dos fetos hup e de sua posição na ocasião do nascimento apontam para essa ideia de que o bebê é um ancestral. É dito que na barriga de sua mãe ele está sentado, segurando artefatos primordiais (punhal, faca, bastão) e se alimentando das substâncias primordiais (como coca e tabaco). Além disso, após nascer ele deve ser batizado por seu avô que, num deslocamento onírico, após as rodas de coca, encontra-se com os ancestrais e junto destes estabelece o nome apropriado da nova criança dentre o “estoque onomástico do clã”. “Após o período de resguardo, o avô sopra a fumaça do cigarro benzido no corpo do bebê para que receba o sopro vital do ancestral clânico cujo nome lhe será atribuído. Através da nominação o ancestral regenera-se pela nova vida concebida com o sopro xamânico” (*idem*, p.307-308). Chamo atenção para a semelhança deste ritual de nominação hup àquele descrito entre os Guarani. Se neste caso o tabaco é utilizado para transmitir o sopro-vital (ação direta no bebê), no caso Guarani o tabaco é soprado na cabeça das crianças e também é usado para que o xamã possa escutar o nome apropriado a cada uma destas nos rituais de nominação.

tipos de gentes: “Gentes-Arvores, Gentes-Sãy<sup>70</sup>, Gentes Na (Mortos), Gentes-Cobra, Gentes Arco-Íris, Gentes-Mariposa” o objetivo é socializar a criança com as pessoas que vivem nestas regiões cósmicas, ensinando-lhe a forma correta da interação, pois para lá, depois de nascido, o bebê se deslocará, em sonhos (RAMOS, 2013, p.299).

Porém desse “itinerário de socialização” emana perigo: há “o risco da familiarização da pessoa com perspectivas de outros seres” (RAMOS, 2013, p.295). Tal foi o que se passou à pequena Marijane. Depois de muito conversar sobre os “trajetos, casas e movimentos” do longo percurso exigido pelo *benzimento do filho* e viajar pelo cosmos, os velhos hup chegaram ao diagnóstico: o que havia causado mal a menina fora a exposição, durante a “viagem do nascimento”, à “fuligem oleosa do telhado de uma morada das Gente-Cobra”. Quando visitou uma das Casas-do-Rio acompanhando da *pessoa-sopro* de seu avô benzedor, a pequena Marijane teve seu sopro vital roubado por esse ser malfazejo. De acordo com a descrição de Ramos, essa predação envolve uma captura de perspectiva, “[a] sujeira [da fuligem] insere a criança em pleno contexto culinário das Gentes-Cobra, algo que gera risco da identificação com sua perspectiva pela partilha de substâncias” (RAMOS, 2013, p.302). A exposição à intensidade térmica, oleosa e fumacenta da fuligem da casa habitada pelas Gente-Cobra parece familiarizar a criança com a perspectiva desses seres e levar a uma abdução da substância vital do bebê.

Identificada a razão principal do *choro enlouquecedor*, a cura passava então por medidas que pudessem interromper a identificação da perspectiva da criança com a Gente-Cobra, a fim de tirar a menina do campo de visibilidade desse ser. Foi preciso então que seu avô-benedor refizesse a viagem pelo cosmos e se concentrasse em reunir novamente a porção do sopro-vital que se encontrava dispersa na morada desse ser malfazejo.

O caso da pequena Marijane nos coloca diante do sentido que a doença tem entre os Hupd’äh: um processo de fragmentação da pessoa e de perda de capacidades humanas (como ver, ouvir e pensar como gente). As práticas xamânicas de profilaxia (nos benzimentos de cura) demandam do especialista, então, o deslocamento pelo cosmos para que se possa reunir os fragmentos da pessoa que se encontram dispersos por entre as moradas de distintos seres. Além disso, outra ação necessária, descrita por Ramos, é a da retirada ou troca do tabaco (e

---

<sup>70</sup> Não há uma explicitação quanto ao tipo de gente vem a ser, registra-se apenas que o termo *sãy* denota um tipo de embaúba (RAMOS, 2013, p.282), o que pode nos levar a pensar que é uma Gente-Embaúba, uma espécie de gente-árvore.

de ornamentos primordiais: bastão, chapéu, etc.) das casas com os ancestrais de diversos clãs agnatos para que sejam levados na viagem de volta ao mundo humano<sup>71</sup>.

Da mesma maneira que Danilo Ramos (2013) aproximou o deslocamento do bebê, de sua mãe e do benzedor, no momento do parto, à viagem mítica que dá origem aos primeiros humanos, penso ser possível associar também o deslocamento xamânico de cura a essa narrativa da criação da vida humana. O ato de retirada ou troca do tabaco com os ancestrais, descrito como essencial para o restabelecimento da saúde do doente evoca o episódio mítico em que o demiurgo (*Ke'g-Teh*) oferta substâncias (coca, tabaco, caarpi) para cada grupo que ocupou as moradas (cavernas, serras) após a longa viagem pelo Lago-de-Leite.

Assim, o sentido dessa oferta de tabaco ao doente remete ao valor generativo que esta planta possui no mundo hup e seu poder de transmitir capacidades humanas, tais como as habilidades de ver, ouvir, conhecer, conversar. Mais especificamente pode-se dizer que o ato de dar o tabaco reconstitui o pensamento do doente hup. Lembremos que essa capacidade humana é descrita como etérea (feita de ar) sendo passível, portanto, de viajar pelo cosmos junto do sopro-vital.

Nesse sentido, quando o cigarro é soprado sobre o corpo do doente, após ser entregue pelo benzedor, o plano sensível da ação de cura, a fumaça é direcionada para a região do ouvido para que ela penetre essa casa-órgão (como mencionado acima) onde estão localizadas a “semente da orelha<sup>72</sup>” e o pensamento. Como descreve Ramos “[c]ercar com fumaça a Casa-do-Ouvido cura ao reestabelecer as condições para que semente e pensamento se desenvolvam e a pessoa cresça sem adoecer como as plantas de tabaco” (RAMOS, 2013, p.190).

No caso da pequena Marijane, e para as enfermidades em geral, a restauração do estado de saúde pode ser pensando como um processo de *refabricação* da pessoa, uma vez que se trata de recompor o corpo (pela concentração do sopro-vital) e de recriar o ato generativo dos primeiros humanos realizado pelo demiurgo.

---

<sup>71</sup> “No Lago-de-Leite o xamã retira o tabaco de cada uma das casas ancestrais para restabelecer a vida do doente. Ao mesmo tempo, ele vai retirando o hãwäg da pessoa dessas mesmas casas para “trocar” a vida. Sentado em seu banco-de-leite (...), o benzedor troca com os ancestrais dos diversos clãs ágnatos o cigarro, o bastão e o chapéu. Essa substância e os ornamentos são reunidos e depois levados na viagem de volta” (RAMOS, 2013, p.199).

<sup>72</sup> “Anatomicamente descrita como sendo um carocinho pequeno semelhante às sementes de tabaco, a semente da orelha e o pensamento crescem ao longo da vida, à medida que a pessoa vai ouvindo e aprendendo histórias, cantos, encantamentos e vendo as moradas, os seres e as paisagens. Mais que registrar no sentido visual, ver e ouvir parecem nutrir para fazer crescer a semente da orelha e, com ela, o pensamento” (*idem*, p.190).

*benzimento de cercar*: pari de fumaça

Passemos agora aos benzimentos de cercar - atos xamânicos que visam à proteção dos hup e envolvem também uso de tabaco. De forma similar ao que se passa nos benzimentos de cura, a fumaça do cigarro preparado pelo benzedor também é soprada no corpo e seus efeitos se prolongam até o componente anímico da pessoa. No caso direciona-se a fumaça para a região do peito onde está localizado o sopro-vital (*hawag*). O objetivo é “cercar” o *hawag* para torná-lo invisível aos seres malfazejos criando uma espécie de envoltório, uma barreira circular. Além das pessoas e seus princípios vitais é costume também cercar os lugares por onde os hup vivem, especialmente as aldeias<sup>73</sup>.

Acerca desta propriedade protetora que o tabaco possui em seu mundo, os Hupd’äh dizem: “fumaça é pari para dentro” (RAMOS, 2013, p.200) – afirmação que traça uma analogia com as armadilhas em forma de cerca que eles têm por costume posicionar ao longo do curso dos igarapés para atracar os peixes no período chuvoso. “Envolve-se o sopro-vital da mesma forma como os paris e os lagos envolvem os peixes, alimentos necessários à vida”, pontua Ramos (2013, p.200).

A aproximação do envoltório criado pela fumaça com a armadilha pari - preparada com varas da palmeira paxiubinha<sup>74</sup> e trançadas com cipó de arumã – evidencia que apesar do estado etéreo da fumaça de tabaco o cercamento que esta promove tem uma materialidade rígida, ela é capaz de criar uma “estrutura dura” capaz de impedir a aproximação dos seres malfazejos. Este fato coloca em jogo também a relação que os Hupd’äh traçam entre as propriedades cosmológicas que concebem para o tabaco e as propriedades morfológicas da planta. Pode-se dizer que os diferentes (mesmo ambivalentes) sentidos arrolados para o tabaco conectam-se às diferentes partes da planta de tabaco (semente, folha, caule). Assim penso que apesar de ser a fumaça o componente do tabaco que está sendo utilizado para produzir o cercamento o que tornaria possível cercar seria a característica “dura” e resistente de seu caule, ou da casca de seu caule. O *benzimento de cercar* que será descrito abaixo permitirá desenvolver melhor essa proposição.

Acima se mencionou que na ocasião de uma viagem pelas serras feita por Ramos e alguns homens hup preparou-se um cigarro benzido que todos fumaram e sopraram em seus

---

<sup>73</sup> Ramos (2013, p.200) pontua que entre os Desana estudados por Reichel-Dolmatoff (em *Desana*. Bogotá: Prócultura, 1986, p.184) também se registra essa associação entre o tabaco e o ato de cercar: cria-se uma barreira circular que cresce à medida que o fumo vai se espalhando. A fumaça cria um limite no espaço entre os humanos e os seres malfazejos.

<sup>74</sup> *Socratea exorrhiza*.

peitos antes da partida. Este cigarro havia sido preparado anteriormente com o *benzimento dos caminhos*<sup>75</sup>. As palavras sopradas ao cigarro no momento da confecção remontavam às diversas ações que o xamã, deslocando-se como *pessoa-sopro*, realizava pelo cosmos para proteger os viajantes dos seres malfazejos (animais, gentes-árvores) que poderiam aparecer e atacar durante a caminhada pela floresta. De saída chamo atenção ao fato de que distintas qualidades (e partes) do tabaco entram em jogo na sequência dos atos e movimentos executados pelo especialista. Atentemo-nos primeiro à propriedade de envoltório que começamos a descrever acima.

Durante toda a viagem pelo cosmos, enquanto o corpo do xamã (pessoa-corporificada) permanece no interior da rede deitado, sua *pessoa-sopro* segue dentro de um pedaço de tabaco. Na narração do benzimento, o especialista afirmou a Ramos (2013, p.228): “o benzedor não aparece, pois está dentro do pedaço de tabaco”. Em outro movimento, o xamã visita a casa do esquilo, a qual é descrita como um pedaço de tabaco. No interior da morada desse animal o especialista age conforme o descrito: “entro na casa do pedaço de tabaco do esquilo pequeno (...). Falo para o esquilo marrom para seu pedaço de tabaco para fazer com que dentro da casa dos Hupd’äh seja como dentro da casa do esquilo” (RAMOS, 2013, p.228). De acordo com os dados reunidos por Ramos, os esquilos encontrados na região habitada pelos Hupd’äh são caracterizados por viverem em árvores de madeira rígida (casca dura), tipo castanheiras (RAMOS, 2013, p.235). Ao caracterizarem a casa do esquilo como feita por uma casca de tabaco, os Hupd’äh estão mais uma vez reconhecendo nessa planta a propriedade de envoltório, de cercamento. Mais um fato pode ser adicionado a essa proposição. Um dos agentes que precisam ser apaziguados pelo xamã são as Gente-Árvores que possuem como arma pedaços de pau de tabaco – o que remete mais uma vez a qualidade acionada que parece estar presente no caule da planta (tem uma porção lenhosa, ou seja, dura).

Sigamos até outro sentido que emerge para o tabaco nesse benzimento. De acordo com a descrição de Ramos (a partir dos dados de Reid (1979))<sup>76</sup>, no espaço exterior à aldeia dos hup os animais vivem sob a superfície terrestre e também dentro de casas subterrâneas. No interior destas últimas a vida se assimila à dos hup: eles moram em malocas, cuidam de roças, frequentam igarapés e são cercados por uma área florestal. Para essas casas dos

---

<sup>75</sup> Para a versão completa transcrita pelo autor ver Ramos (2013, p.227-228).

<sup>76</sup> REID, H. *Some aspects of movement, growth and change among the Hupd’äh Maku Indians of Brazil*. Thesis (PhD in Social Anthropology) – Faculty of Archeology and Anthropology, University of Cambridge, Cambridge, 1979.

animais é que o xamã se dirige durante a execução do benzimento. Ele busca “acalmar” aqueles que podem fazer mal e convocar a ajuda de outros.

Cobras, abelhas e cabas são seres especialmente perigosos. Além de armas (facas e caniços) com as quais podem atacar os viajantes, aqueles também oferecem cuias de caarpi (*banisteria caapi/ayahuasca*) para estes. O risco, portanto, é duplo. Além das ferroadas e picadas (provocadas pelos instrumentos letais que fazem parte do corpo desses animais) temem-se igualmente os tombos que a embriaguez de caarpi (caso o viajante aceite a cuia) pode provocar (RAMOS, 2013, p.234). A ação xamânica para apaziguamento das cobras interessa-nos em particular. Narrando o benzimento (a experiência vivida com sua *pessoa-sopro*) a Ramos, o xamã diz que faz as cobras (jararacas) entrarem em suas casas (o subterrâneo, oco das árvores, a lama) e as acompanha. Lá dentro, sentado em seu banco, oferece comida: cuia de coca (preparada com a seiva grudenta de certas árvores) e cigarro de tabaco. Sobre o gesto, ele comenta: “ofereço o cigarro para elas fumarem e permanecerem sentadas. Eu faço o queixo delas grudarem no chão [com a coca] para que depois não nos mordam”. Diz ainda: “eu faço haver tristeza em seus corpos” (RAMOS, 2013, p.227).

Creio que se pode aproximar o oferecimento dos cigarros de tabaco aos seres cobras àquele procedido pelos parentes dos familiares doentes aos espíritos *apapaatai* no mundo Wauja conforme descrito acima. No contexto xinguano dar o fumo visa criar uma relação de familiarização com estes seres (via partilha de substâncias) para que eles devolvam a fração-alma do doente e posteriormente protegem este de novos ataques. Neste caso visa criar uma relação de apaziguamento ou mesmo de predação das cobras, o tabaco oferecido (enquanto uma comida) é capaz de produzir um estado corporal contemplativo. Além disso também se pode pensar que o tabaco é utilizado para envenenar as cobras.

## Kulina

Voltemos o foco novamente para os Kulina estudados por Cerqueira (2015). No capítulo precedente conduzimos a discussão até o uso do tabaco para a fabricação do corpo do xamã (*zupinehe*). Aqui continuaremos a tratar o campo do xamanismo direcionando a atenção para a atuação terapêutica desse especialista. Durante as sessões de cura, cotidianas ou rituais, o *zupinehe* aspira ou engole grande quantidade de rapé previamente produzido pelas mulheres parentes dos doentes. Nos ritos mais elaborados, em que se faz necessário o auxílio e intervenção de “espíritos cantores” (*azaba, tokorime*) no tratamento da enfermidade

o tabaco é consumido também por estes últimos. Tentemos apreender os sentidos e potências do tabaco a partir desses diferentes corpos e diferentes pontos de vista sobre este.

Em campo, Felipe Cerqueira (2015) presenciou a atuação de alguns xamãs no tratamento de enfermidades que acometiam os Kulina. Apesar das diferenças entre as sessões, em nenhuma delas o especialista trabalhou sem um pouco de rapé na boca. O tabaco é, assim, imprescindível ao trabalho de cura xamânica. Vejamos por quais razões.

De acordo com a concepção nativa, que Cerqueira apresenta a partir de seus dados cotejados com os de Pollock (1985)<sup>77</sup>, a doença é um estado que varia em grau, provocado pelo contato com algum ente “estrangeiro”, um ser da floresta, um não-índio (brancos em geral) ou os *tokorime* (espíritos). O encontro com tais agentes teria como resultado o adoecimento dos Kulina, pois estes seres são descritos como incapazes de agir socialmente, uma vez que seriam inaptos ao aprendizado do modo apropriado das “trocas” que fundamentam as relações sociais. Eles não têm sabedoria para estabelecer a boca troca (*manako*). Quanto mais distante este agente estiver localizado do mundo da aldeia, mais lesivo será seu ataque. Se for um habitante da mata poderá causar doenças externas tais como afecções de pele do tipo “cobreiros”, “picadas”. Já o contato com os brancos das cidades pode provocar catapora e sarampo. Apesar de essas últimas enfermidades serem consideradas mais nocivas que as primeiras, elas são menos graves que aquelas provocadas pelo contato com os *tokorime*, seres distantes horizontal e verticalmente dos humanos, habitantes de uma região cósmica subterrânea, denominada *namibudi*, capazes de produzir lesões internas, ao introduzirem na carne das pessoas a substância *dori*. Os xamãs (agindo como feiticeiros) também seriam capazes de agir como os *tokorime* e provocar doenças de *dori* nos humanos (CERQUEIRA, 2015, p.264-270). Estas substâncias patogênicas, que fora do corpo, assumem a forma de uma pequena pedra ou resina dura causa dor na região afetada e cresce continuamente agravando a enfermidade. Se não retiradas podem levar à morte da pessoa.

As práticas xamânicas que serão descritas abaixo são relativas à cura das doenças causadas pela introdução dessas substâncias patogênicas no corpo. Focalizarei o caso de uma jovem, chamada Maoze, que sofria com fortes dores e inchaço no joelho e “passava dia e noite chorando de dor” deitada na rede. Seus pais se recusavam- a leva-la até a equipe de saúde que assiste a aldeia. Desconfiavam que a doença tinha como causa a ação de um

---

<sup>77</sup> POLLOCK, D. Personhood and Illness among the Culina of Western Brazil. Tese. (Doutorado em Antropologia) – The University of Rochester, Rochester, New York, 1985.

*zupinehe* (agindo como feiticeiro) que vivia entre eles e com o qual haviam se desentendido. Em um esforço contínuo e prolongado, especialistas humanos e não humanos foram convocados a atuar nos distintos ritos realizados para a cura da jovem (CERQUEIRA, 2015, p.170).

#### *sessões de cura domésticas*

Inicialmente foram realizadas as sessões de cura domésticas. Neste tipo de tratamento o *zupinehe* se dirige até a casa do paciente portando o rapé previamente preparado por sua esposa. Esta o acompanha e se junta a outras mulheres ligadas ao doente, o qual permanece deitado em uma rede posta na varanda ou cozinha da habitação. O primeiro ato do especialista é colocar uma grande quantidade de pó de tabaco na boca. Em seguida passa a apalpar o local dolorido buscando identificar a presença de substância patogênica. Se diagnosticados *dori* internos ao corpo do doente o xamã passa a sugar “fortemente” a região afetada. Após algumas sugadas, afasta-se do paciente, cospe, limpa os lábios e regurgita uma pequena substância-objeto de seu estômago. Fricciona entre as palmas da mão essa pequena substância-objeto regurgitada, amolecendo-a de modo que possa ser inserida na lateral de sua barriga. Repete essa sequência de ações algumas vezes: suga, cospe, regurgita e insere o *dori* retirado do doente em seu próprio corpo numa sessão que pode durar algumas horas.

Pensemos sobre o uso do tabaco neste tratamento doméstico. A necessidade que o especialista Kulina tem de manter sempre à boca o rapé durante as sessões de cura pode ser compreendida a partir do sentido geral que estamos propondo para o consumo do tabaco nos contextos ameríndios: a capacidade de ativar poderes de um corpo outro e de desencadear um devir-outro. Como descrito no capítulo precedente, o xamã Kulina se distingue das demais pessoas por possuir internamente ao corpo diversas substâncias *dori* (pedras xamânicas) Estas são recebidas de um *zupinehe* experiente ou de um espírito *tokorime*, na ocasião da iniciação, e passam a ser adquiridas continuamente no decorrer de sua prática (ao operar curas e retirá-las dos corpos dos doentes).-De acordo com a análise de Cerqueira (2015) o *dori* está “intimamente associado” ao poder xamânico. É, assim, uma espécie de substância que materializa e permite transmitir de uma pessoa à outra, as habilidades necessárias à atuação do especialista, tais como a capacidade de viajar a outras regiões cósmicas e de se comunicar com os seres viventes nestes planos. O fato de o xamã ser capaz de manter os *dori* em seu corpo de forma permanente pode evocar a ideia de que basta tê-los ou conservá-los para possuir o poder xamânico. Este tipo de proposição, se

inteligível, não ganha sentido no mundo dos Kulina. O *dori* veicula, assim, menos um poder absoluto, estabelecido e transcendente que uma potência imanente que precisa ser atualizada a cada prática.

É diante dessa qualidade da substância xamânica que a importância do tabaco nos ritos de cura pode começar a ser analisada. No contexto destas práticas, a tremedeira que acomete todo o corpo do especialista após a narcose de rapé é um dos efeitos mais enfatizados pelos Kulina. Por ser capaz de provocar esse estremecimento corporal, o tabaco é concebido como uma substância catalisadora imprescindível para ativar os *dori* internos ao xamã, transformando e atualizando as capacidades daquele corpo, tornando-o hábil a manipular a matéria, a se transportar a outras regiões e de se comunicar com seres não-humanos (CERQUEIRA, 2015, p.139-140).

#### *sessões de cura com tokorime [Tokorime ahi'e]*

Voltemos ao caso da jovem Maoze. Mesmo após ser submetida a várias sessões de cura doméstica, realizadas por três *zupinehe* diferentes, seu joelho não parava de inchar e continuava a doer. Para tentar reverter o grave quadro da jovem, fora realizado um rito de cura em que os pajés tomavam a bebida rami (ayahuasca) e cantavam de modo a obter visões. Durante a realização deste, Cerqueira observou o consumo simultâneo de tabaco em duas modalidades: cigarros do fumo Arapiraca enrolados em papel, e um rapé mais fino do que aquele que geralmente usam, aspirado com auxílio de um insuflador. Nesta situação, o autor relata que o uso de tabaco serve para potencializar o efeito do cipó, contribuindo para o estado de embriaguez. A associação destas duas substâncias deve-se na avaliação do autor à qualidade amarga que as duas possuem em virtude de que seriam capazes de provocar “intensas tremedeiras no corpo do tomador” (CERQUEIRA, 2015, p.141)

Apesar de a menina ter apresentado uma melhora significativa após essa sessão de cura com ayahuasca, ainda outro ritual foi realizado visando a sua recuperação. Tratou-se do *Tokorime ahi'e* - um rito preparado para receber a visita dos espíritos *tokorime* que cantam e dançam com as mulheres no terreiro da aldeia. Sempre que um visitante chega os Kulina o acolhem oferecendo um dos seus principais alimentos, mingau de banana. Essa etiqueta social para receber o outro, oferecendo comida e bebida, também é válida quando quem chega vem não de outra aldeia ou da cidade, mas de regiões cósmicas longínquas, como é o caso dos espíritos, que partem de *namibidu* (subterrâneo terrestre). Uma grande

quantidade de rapé de tabaco é preparada para ser oferecida aos *tokorime* que chegarão em visita na ocasião ritual (CERQUEIRA, 2015, p.207).

A ocasião, festiva e amistosa, em que os espíritos são recebidos dá lugar a ‘boas trocas’ e a relações positivas e sociáveis entre os humanos e os não humanos (CERQUEIRA, 2015, p.190). Como contraparte do rapé forte que recebem, os espíritos visitantes podem contribuir para os “negócios humanos”. Felipe Cerqueira (2015) destacou e descreveu a ajuda que os *tokorime* concedem no tratamento de doentes da aldeia durante esta festa. E mencionou ainda, a partir dos dados de Lorrain (1994)<sup>78</sup>, que a circunstância festiva pode ensejar outros tipos de contribuição dos *tokorime*: eles podem ofertar pedras xamânicas (*dori*) às mulheres, transmitindo com estas a habilidade para o canto; podem ajudar na atração de manadas de queixada para caça, etc.

Quando se decidiu realizar um *Tokorime ahi’e* dedicado à cura da jovem Maoze, uma das primeiras providências tomadas, logo pela manhã, consistiu na colheita da matéria prima (palha da palmeira jarina) para a fabricação das máscaras (*kaoma*) necessárias para atuação dos *zupinehe* no ritual noturno. Prepararam-se também o pátio da aldeia, com a fixação de estacas para pendurar a rede da paciente, a improvisação de um banco para as mulheres participantes se sentarem nos intervalos dos cantos e o posicionamento de um banquinho para o *tokorime* visitante. Além, e o principal, de se pillar uma boa quantidade de rapé. Este é um item que não pode faltar durante a visita, sob pena dos *tokorime* partirem sem curar os doentes ou mesmo atacar os presentes. E o tabaco deve ser forte ao ponto de embriagá-los, o sabor “picante” (apreciado pelos homens Kulina em contextos de trabalho) aborrece os espíritos.

Chegado o momento, as jovens mulheres convocadas ao rito começam a cantar no pátio da aldeia. Os *zupinehe* vestem as máscaras confeccionadas pela família de Maoze e vão para a mata. Diz-se que eles vão buscar os *tokorime* deslocando-se para a região onde estes seres habitam e convidando-os a subir ao terreiro da aldeia no intuito de cantar e dançar com as mulheres Kulina e tomar rapé. Na comunidade dos espíritos os xamãs são recebidos também com uma animada festa onde se divertem e bebem *koiza* (bebida semi-fermentada de macaxeira).

---

<sup>78</sup> LORRAIN, C. *Making Ancestors. The symbolism, economics and politics of gender among the Kulina of Southwest Amazona (Brazil)*. Tese(Doutorado em Antropologia)–Department of Social Anthropology and King’s College, University of Cambridge, Londres, 1994.

Tempos depois da partida dos *zupinehe*, com o coro das mulheres ecoando, os *tokorime* (ou *azaba*) começam a chegar à aldeia ‘encarnados’ nos corpos dos xamãs. Diz-se que “eles trocam de lugar” (CERQUEIRA, 2015, p.205). Atraídos pelo canto feminino e pelas ofertas que elas lhe fazem, um a um, os espíritos vão aparecendo no terreiro. Assim que chegam passam a cantar e dançar com as mulheres. Na sequência, dirigem-se à rede onde a menina está prostrada. Os parentes dela oferecem-lhe tabaco, uma mulher se aproxima do espírito *tokorime* com a mão cheia de rapé o qual ele entorna todo em sua boca e nariz (CERQUEIRA, 2015, p.192). Após tomar o rapé, o *tokorime* procede ao tratamento da menina. Sua técnica é a mesma daquela realizada pelo *zupinehe* nas curas domésticas: após tomar bastante tabaco, ele apalpa o lugar dolorido, suga de modo intenso a região e regurgita o *dori* retirado, introduzindo-o em seguida em seu próprio corpo. Enquanto se dedica ao tratamento, outro *tokorime* se aproxima das mulheres e segue cantando. Depois de um tempo este segundo se junta ao primeiro espírito e os dois passam a se revezar nos procedimentos de cura da jovem. Algumas mães da aldeia aproveitam a ocasião e levam seus filhos doentes aos cuidados dos *tokorime* também. As mulheres seguem cantando, no que são acompanhadas em alguns momentos pelos espíritos. E assim segue até o fim do ritual. Os *tokorime* chegam, cantam, tomam bastante rapé, curam e partem.

#### *oferecer tabaco*

É a oferta de tabaco aos espíritos *tokorime* um importante aspecto do rito sumarizado acima. Porém como chama a atenção Cerqueira (p.191; p. 208) os cantos que expressam o que está sendo oferecido pelas mulheres e o que está sendo pedido pelos espíritos não fazem qualquer alusão ao rapé (*tsina*). Em seu lugar, os versos cantam a oferta e consumo de bebidas doces ou fermentadas (*koiza*, *caiçuma*). Uma das músicas entoadas pelas jovens mulheres antes da chegada dos espíritos *tokorime*, no ritual dedicado à Maoze, anunciava que uma espécie de fruta (*omada*) muito apreciada pelas ariranhas estava disponível, disposta no chão da aldeia. Os versos buscavam atrair o espírito das ariranhas (*tsabira*) para a festa dizendo haver o alimento (melaço dessa fruta) preferido destes seres (CERQUEIRA, 2015, p.196). Em outra canção, o “espírito dos queixadas” (*hizama tokorime*) que vinha chegando à aldeia, expressava seu desejo em tomar a cerveja de buriti (*maro pehene*) que estaria disponível (CERQUEIRA, 2015, p.200).

De acordo com a revisão de Cerqueira (2015), em outra época, registrou-se que uma das dimensões importantes dos ritos *Tokorime ahi’e* era o oferecimento de *koiza* (bebida

semi-fermentada de macaxeira) aos participantes humanos e não-humanos (Pollock 1992<sup>79</sup> *apud* Cerqueira 2015, p. 191). Contudo outras etnografias (Lorrain, 1994<sup>80</sup> e Altman, 1994<sup>81</sup>) e os próprios dados de Cerqueira não apontam para o consumo das bebidas fermentadas nesses rituais. Questionando os Kulina em relação a essa possibilidade, o etnógrafo obteve a confirmação de que os antigos bebiam *koiza* durante a festividade, mas atualmente isso não era mais praticado (CERQUEIRA, 2015, p.191).

No lugar de sustentar uma inconsistência etnográfica, Cerqueira propõe ler este desencontro nos dados levando em conta o aspecto perspectivista do pensamento ameríndio (cf. Lima 1996 e Viveiros de Castro 1996). Para o autor o rapé que as mulheres oferecem aos tokorime é bebida fermentada ou doce do ponto de vista dos *tokorime*.

As mulheres assumem uma outra perspectiva ao assumirem o olhar dos espíritos em seu canto. Mais do que isso elas oferecem *tsina* [tabaco] quando afirmam estar oferecendo cerveja (...). O que parece ser um evento de interação entre as mulheres e os espíritos são na verdade dois acontecimentos que correm paralelos (Lima 2005). Da perspectiva das mulheres, elas oferecem tabaco (...). Da perspectiva dos espíritos elas oferecem bebidas. Mais do que isso, as mulheres cantam se colocando na perspectiva dos espíritos que chegam na aldeia. Isto é, em seu canto elas afirmam estar fazendo algo que é da ordem dos acontecimentos tais como eles são vistos pelos espíritos. Acho pertinente chamar atenção para a consequência do fato que elas aprendem a cantar com os espíritos: o que elas aprendem com o canto é um modo de adotar a perspectiva alheia (CERQUEIRA, 2015, p.210).

Outras aproximações são apresentadas pelo autor. O modo como o rapé é oferecido pelas mulheres aos tokorime que chegam a aldeia é análogo aquele executado nos rituais dedicados ao consumo de bebida fermentada, os ritos *Koiza*. Neste a mulher se aproxima do homem com uma cabaça cheia de cerveja, a qual ele entorna de uma só vez em sua boca. Nos *Tokorime ahi'e* a mulher se aproxima do espírito 'com a mão em concha' cheia de rapé e o *tokorime* entorna-o em sua boca e nariz sorvendo todo o pó de tabaco (CERQUEIRA, 2015, p.192). Cerqueira também propõe uma simetria entre o que se passa com o tokorime na aldeia Kulina e o que vive o xamã em visita a aldeia dos espíritos (*namibudi*). Quando chega lá ele é recebido com festa e *koiza* — o mesmo que o *tokorime* viveria entre os humanos. Contextos etnográficos tais como os do Paumari, estudados por

---

<sup>79</sup> POLLOCK, D. Culina Shamanism. Gender, Power and Knowledge In: LANGDON & BAER (org) *Portals of Power. Shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico, 1992. pp.25-40.

<sup>80</sup> Ver nota 76.

<sup>81</sup> ALTMANN, L. Madija: Um Povo entre a Floresta e o Rio. Trilhas da produção simbólica Kulina. (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, 1994.

Bonila (2007), próximo ao dos Kulina em que há rituais de oferecimento de bebidas aos espíritos auxiliares do xamã também são arrolados por Cerqueira para compor o argumento de que o rapé oferecido aos *tokorime* pode ser pensando como a bebida fermentada do ponto de vista destes seres. O rito Kulina focalizado aqui coloca em jogo pontos de vista divergentes em relação ao tabaco, pode-se falar em uma assimetria perspectiva. Colocando-nos diante de uma outra face do tabaco. Tal assimetria é inferida por Cerqueira. Há um caso etnográfico em que essa assimetria é proposta pelos próprios indígenas. Trata-se dos Guna que focalizaremos abaixo.

## Guna

Os homens e as mulheres anciãs Guna fumam tabaco. Como não cultivam mais a planta em suas aldeias, eles costumam comprar cigarros industrializados, do tipo mentolado, dos mercadores que aportam nas ilhas do arquipélago San Blas (costa atlântica do Panamá) onde vivem. Todas as noites um grupo masculino se reúne num espaço comum (“casas de encontros”) para tragar os cigarros, ouvir versos míticos entoados pelos líderes e conversar sobre a política local. Durante o dia só costumam fumar após a execução de algum trabalho mais árduo. Já as mulheres velhas têm por hábito acender o cigarro solitariamente em suas casas (FORTIS, 2015).

Além desse consumo cotidiano, Fortis (2015) também registrou o emprego do tabaco em dois importantes rituais, as sessões de cura e as cerimônias de puberdade, ocasiões em que os Guna se abrem ao exterior na busca de auxílio para recuperar seus doentes e pacificar as relações com entidades predadoras em momentos de vulnerabilidade. Nessas ocasiões, os Guna consomem um cigarro produzido a partir de um fumo local que compram de vizinhos distantes que ainda cultivam o tabaco e vivem no interior da região de Bayano, na floresta Darién. Os dados referentes a estes rituais permitem colocar em foco o oferecimento de tabaco para seres não-humanos, tais como espíritos auxiliares (*nudsugana*) e entidades animais predadoras (*bonigana*) e possibilita, assim, explorar os sentidos do uso xamânico desta planta a partir da perspectiva desses seres não-humanos.

### *a perspectiva dos nudsugana*

Fortis (2012, p.5) registra que em quase todas as casas Guna podem ser encontradas pequenas figuras antropomórficas talhadas em madeira (de 10 a 30 cm) que são mantidas dentro de caixas, e acomodadas no chão, próximas ao local de dormir. Tratam-se

dos espíritos *nudsugana*. Estimados hóspedes, as pessoas buscam sempre mantê-los próximos já que os *nudsuganas* podem proteger dos seres maléficos e intervir na cura dos doentes, atuando junto dos xamãs. Apesar da relação de proximidade que pode ser observada, o autor chama-nos a atenção para o caráter de “pura alteridade” dos *nudsugana*. Em sua análise, que leva em consideração os discursos nativos e as técnicas de confecção das pequenas figuras, ainda que estes seres sejam integrados à vida social e convivam com as pessoas no interior mesmo de suas casas (local de convivência com os parentes, de produção e reprodução dos humanos), os Guna parecem não se esquecer das diferenças que existem entre eles.

Os homens velhos são os especialistas em confeccionar as pequenas figuras *nudsugana*. Fortis (2015, p.6) propõe entender a habilidade que possuem para esculpir como uma transformação da capacidade reprodutiva da idade adulta. No lugar de filhos eles dão a vida, na velhice, a esses espíritos. Talhando a madeira e cantando ao final do processo para lhes dar a vida eles “extraem novas subjetividades de ‘almas primordiais’ que vivem nas árvores”. As árvores (principalmente as de grande porte) são consideradas pelos Guna como manifestações dos seres primordiais que vivem distantes dos humanos e que são concebidos apenas coletivamente. A fabricação das pequenas figuras a partir do tronco dessas árvores corresponde a um trabalho deliberado de subjetivação e incorporação desses seres ao convívio humano. Refletindo sobre o modo de confecção dos *nudsugana* os especialistas aproximam-no da ocasião do nascimento e da morte.

Atentemo-nos ao destino post-mortem para pensar a alteridade dos *nudsugana*. A morte remete ao estágio pré-cosmológico de indiferenciação entre os seres. Após a viagem numa canoa, a alma do morto alcança uma região cósmica onde passa a viver com outras almas (*Pap Neka* – Casa do Pai ou *Sapp-ipe- Neka* – Casa do dono das árvores). Lá eles vivem apenas com seus parceiros (esposa ou esposo) sem qualquer outro parente. As almas dos animais que o homem caçou durante a vida passam a conviver com o casal e se ligam ao caçador por uma relação de afinidade, são seus cunhados. Além desse decaimento da diferença relativa entre os humanos e os animais, é maior também a semelhança entre os homens e as mulheres – seus corpos são praticamente iguais (com mesmo peso e modelagem). Apesar de ainda poderem copular, eles são estéreis. A morte é concebida assim como uma despersonalização, os mortos são imagens genéricas da pessoa (FORTIS, 2012, p.10).

Na análise de Fortis (2015) a alteridade relativa dos *nudsugana* pode ser aproximada dessa que os mortos mantêm em relação aos Guna. Assim como os mortos, as pequenas figuras de madeira vivem em companhia de um parceiro, mas suas identidades não são muito definidas. É comum esculpir casais de *nudsugana* com madeira do mesmo tipo e tamanho; eles também não podem se reproduzir. A característica marcante dessas pequenas figuras é a posse de um nariz grande e proeminente no rosto (traço que os distingue dos Guna que possuem narizes pequenos); eles também têm tronco, braços e pernas, mas a despeito do antropomorfismo que essa modelagem evoca, não se pode dizer, na avaliação de Fortis, que eles tenham um corpo. O autor destaca esse ponto, “[*nudsugana*] é a figura de madeira de uma pessoa, não um corpo. Os homens Guna costumam descrever a figura de madeira como a roupa desses espíritos”. Ainda de acordo com a análise proposta esses pequenos objetos com forma humana relacionam-se com a alma das pessoas; a arte figurativa que evocam seria, para o autor, menos a representação de formas visuais exteriores e mais a instanciação de formas interiores invisíveis; não visariam assim reproduzir imagens realísticas e sim instanciar o princípio de continuidade entre as almas dos viventes diante da descontinuidade dos corpos (FORTIS, 2012, p.16).

Para o autor, o processo de fabricação dessas pequenas figuras corresponde ao reverso daquele que se desenvolve diariamente por meio das relações de parentesco e visam à produção da pessoa humana; os homens escultores dão forma material a uma “poderosa alteridade” introduzindo-a no interior da vida social. É, pois, um processo delicado e perigoso que apenas alguns especialistas podem controlar. Assim, apesar de essenciais à mediação entre os Guna e os Outros (os não-humanos predadores), por si mesmos, os *nudsugana* também representam perigo, é que eles também são um *outro*, com os quais se faz necessário criar continuamente boas relações de convivência. Considerados hóspedes, as pessoas cuidam deles no dia-a-dia através de uma série de ações. As jovens banham-no com água perfumada de manjeriço, os homens cantam para eles a noite (as canções de cura), as velhas os alimentam com fumaça de tabaco (e de semente de cacau torrado). No momento das refeições é uma boa prática convidá-los: “venham comer conosco”, “venham beber conosco” dizem os Guna. Alguns deles se manifestam nos sonhos de seus anfitriões, especialmente para aqueles que possuem capacidade xamânica ou dos mais velhos. No plano onírico então se comunicam e reclamam caso não estejam sendo bem tratados (FORTIS, 2012, p.17).

Tudo isso do ponto de vista dos humanos. Do ponto de vista dos *nudsugana*, o ato de imersão em água perfumada pelas meninas corresponde a uma troca de roupa; o canto dos homens a uma animada conversa; e a fumaça de tabaco que as velhas lhe sopram na altura do nariz à *inna* – bebida não fermentada à base de milho (*chicha doce*) (FORTIS, 2012, p.17; 2015). O sentido atribuído à *chicha doce* no mundo Guna permite pensar no que implica essa perspectiva dos *nudsugana* acerca da fumaça de tabaco.

A *chicha doce* é uma das principais bebidas consumidas pelos Guna. Em toda casa sempre há uma provisão de espigas de milhos mantidas próximas ao fogo de cozinha de onde as mulheres extraem os grãos, tostam e fervem-nos em uma grande panela de ferro. O preparado, que é tomado só após esfriar, tem sabor originalmente azedo, mas a grande quantidade de açúcar branco que acrescentam torna-o doce. Bem doce - ao paladar de Fortis. Se há sede toma-se um gole da *chicha doce*. Se há visita (parente ou amigo) uma cuia é oferecida. Se o trabalho da roça é árduo e o calor intenso os homens bebem um pouco da bebida que levam consigo ou diluem alguns grãos de milho na água fresca do rio e tomam com o açúcar que também carregam. A boa propriedade da *chicha doce* em fazer fortes e saudáveis os corpos de seus parentes é algo enfatizado pelas pessoas. O modo como os Guna consomem a *chicha doce* e as apreciações que fazem desta remetem assim ao seu caráter alimentício – algo da mesma natureza dos alimentos que integram a dieta do grupo (sopa de banana e peixe) e que se partilha entre co-residentes e parentes.

Posto isso é possível compreender como o oferecimento de tabaco visa criar um tipo de relação específica com os espíritos *nudsugana*, a qual remete a valores tais como proximidade, identidade e parentesco. Soprar fumaça de tabaco na face desses seres revela que uma das práticas acionadas para a diminuição da diferença entre os Guna e tais seres constitui-se na partilha de alimentos. Tal constatação também propusemos para o contexto Wauja.

Vejamos como essa relação de familiarização com os *nudsugana* também se faz importante nos rituais de cura. Em campo, Fortis acompanhou o tratamento de uma doente por um especialista (Aparício) da aldeia e seus auxiliares: três mulheres que fumavam cachimbos (*biba umala/pipe smokers*), um homem (*waar saedi/cigar smoker*) que soprava um cigarro de tabaco produzido localmente<sup>82</sup> e outro encarregado de queimar o cacau (*sianar*

---

<sup>82</sup> *Waar suid, long tobacco*, refere-se ao cigarro longo feito com folhas de tabaco enroladas e secas e fechadas em uma das pontas, amarrando com uma corda produzido a partir do fumo comprado ou ganhado de um povo vizinho que ainda o produzem.

*daggedi*). Além dessa assistência humana o xamã-cantador também contava com a ajuda dos *nudsugana* (FORTIS, 2015). No momento de iniciação à prática xamânica os jovens ganham essas pequenas figuras de madeira que desempenham o papel de “guias espirituais” e os protegem durante os encontros com entidades predadoras e revelam a fonte causadora das doenças por ocasião das curas (FORTIS, 2012, p.16).

Na concepção nativa a enfermidade corresponde muitas vezes a uma abdução da alma (ou duplo imaterial) da pessoa pelo espírito chefe dos animais que deseja adquirir uma esposa/esposo para seu filho/filha. O tratamento por sua vez passa por uma negociação com esse ser para que ele possa devolver a alma do enfermo ou revelar onde ela está escondida. Alguns dias antes de realizar o tratamento, o xamã Aparício dispôs seus auxiliares *nudsugana* embaixo da rede da mulher adoentada que foi mantida separada dos demais co-residentes por uma cortina. No dia escolhido para a sessão de cura, ao cair da noite, Aparício pôs-se a cantar. O trabalho do especialista consiste em se comunicar com os espíritos auxiliares e com as entidades animais predadoras; o canto é dito ser a linguagem destes seres. Enquanto o xamã entoava canções seus assistentes humanos fumam. Durante todo o tempo, as mulheres (*pipe-smokers*) sopram seus cachimbos e guardam as cinzas nas mãos. Quando o xamã-cantor faz pequenos intervalos, o homem (*cigar-smoker*), mantendo a extremidade acesa dentro da boca, sopra fumaça dos cigarros locais no rosto do especialista, no das mulheres assistentes e no dos *nudsugana* (FORTIS, 2015).

Acerca do sentido do emprego do tabaco nestes rituais pelos assistentes do xamã por ora tratemos apenas do homem que sopra fumaça dos cigarros locais. Na análise proposta por Fortis (2015) “a fumaça de tabaco é usada como veículo de conivência entre humanos e não-humanos” é oferecido ao xamã e suas auxiliares assim como para os *nudsugana* para aproximá-los via consubstancialidade. O papel do *cigar-smoker* é equivalente ao que as mulheres velhas desempenham no dia a dia para alimentação dos *nudsugana* que são mantidos dentro das casas das pessoas visando a proteção. Busca-se alimentá-los com a comida considerada própria do ponto de vista desses seres para que a consubstancialidade possa resultar numa aliança produtiva. Fortis (2015) argumenta que o xamã-cantor e as mulheres assistentes passam a perceber o tabaco do ponto de vista do *nudsugana*, como chicha doce. É necessário possuir uma relação próxima com esses espíritos auxiliares, pois estes viajam, a pedido do xamã, até a região cósmica onde a alma do doente está sendo mantida presa e negocia com as entidades animais a sua devolução.

*a perspectiva dos boniganas*

Pensando com Viveiros de Castro (2001)<sup>83</sup>, Fortis (2012, p.10) propõe que a relação entre os humanos e os animais é pensada pelos Guna (em seus mitos, práticas xamânicas e de caça) como de afinidade potencial ou real<sup>84</sup>. O encontro entre esses seres resulta em predação ou sedução de uma parte ou de outra. A iniciação do jovem xamã, por exemplo, culmina em um ritual em que o aspirante é levado, em seus sonhos, pelo cantor para seduzir a filha do chefe dos animais (*poni siskkwa*). Quando ele encontra uma parceira ele se torna apto a aprender com seu sogro animal através dos sonhos. Já os caçadores podem ser submetidos a um tratamento para incrementar suas chances de encontrar presas na floresta. Eles se banham com água perfumada com manjeriço-grande (*Ocimum micranthum*) e aprendem canções xamânicas para atrair as fêmeas das espécies animais que deseja caçar. O caçador assim seduz sua presa aparecendo como um potencial companheiro. O xamã e o caçador que passaram por esses tratamentos tem um poder de sedução mais elevado que de seus companheiros e isso pode atrair a inveja de outros homens da aldeia e consequentes problemas sociais.

Uma narrativa mítica apresentada em Fortis (2015) remonta ao tempo e às circunstâncias em que humanos e animais se diferenciaram uns dos outros. De acordo com o relato, o herói cultural (Ibe) dispôs-se a casar, e também arranhou o casamento de sua irmã, com os ancestrais das espécies animais contemporâneas como forma de celebrar alianças com estes seres. Para isso uma grande festa com *chicha fermentada* foi preparada. Muito embriagados os diferentes animais (que ainda tinham a forma humana) convidados para a celebração, ficaram muito embriagados e começaram a brigar. Diante da confusão, Ibe chutou-os para fora da *casa de chicha* e os transformou nas espécies animais que os Guna conhecem atualmente. Outra versão conta que nessa ocasião festiva o herói cultural ofereceu uma *chicha fermentada* feita a partir de plantas venenosas, o que também levou à perda da qualidade humana desses animais (FORTIS, 2015).

Levando em consideração a proposição de Sztutman (2003), de que um importante aspecto dos rituais nas paisagens ameríndias é a sua continuidade com a questão

---

<sup>83</sup> VIVEIROS DE CASTRO. *GUT feelings about Amazonia: potential affinity and the construction of sociality*. In Laura Rival and Neil Whitehead (eds.), *Beyond the visible and the material. The Amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford University Press, Oxford, 2001.

<sup>84</sup> “(...) a afinidade amazônica pode se aplicar a relações com estranhos *mesmo* se nenhum casamento acontece; e mais, ela se aplica *sobretudo* àqueles estranhos com os quais o casamento não é uma possibilidade pertinente” (VIVEIROS DE CASTRO, [2002] 2013, p.408).

mítica da separação entre os domínios e sua compreensão dessas ocasiões como aquelas que se realiza um “esforço de conjugação das diferenças e descontinuidades”, dois rituais (de cura e puberdade) registrados por Fortis (2015) podem ser compreendidos como práticas para o restabelecimento da comunicação perdida com as entidades animais (*bonigana*).

Nas cerimônias de puberdade realizadas no período da menarca das meninas, por exemplo, a “aldeia é aberta a alteridade”, além das entidades animais *bonigana* convidam-se os parentes distantes e os não-parentes vizinhos. Para a ocasião, prepara-se bastante chicha fermentada<sup>85</sup> e providencia-se fumo, comprando-o de um povo vizinho. O clima, de uma forma geral, é animado e amistoso. As pessoas se alegram, cantam, combinam casamentos. As famílias dos noivos conversam e se arranjam. De forma zombateira, o noivo pode ser “abduzido” pelos seus futuros parentes masculinos até a casa da família da noiva, local onde passará a viver após o casamento. Acerca dessa possibilidade Fortis (2015) avalia que a “boa sensação” propiciada pela embriaguez de chicha “torna as pessoas mais dispostas para se relacionar com o outro e permite superar as barreiras de comunicação geralmente existentes entre os não-parentes”. Mas à medida que o tempo passa a atmosfera festiva pode ir dando lugar a disputas e tensões. Os homens podem se engajar em competições de canto. Sentados próximos uns dos outros, começam pelos cantos de cura, exibindo o conhecimento especializado de longas canções e a força de suas vozes. Tais ocasiões podem mesmo culminar em brigas, a embriaguez pode intensificar os desentendimentos e levar a agressão física (FORTIS, 2015).

Tanto se bebe muita chicha quanto se fuma em demasia: tragam intensivamente cigarros e cachimbos. As cinzas destes são coletadas nas mãos. O sentido dessa prática é o de oferecê-las aos espíritos animais presentes. Através dos cantos de um homem especialista

---

<sup>85</sup>Ao contrário de sua variante não alcoólica, a preparação da chicha fermentada nunca se dá no interior das casas. Realiza-se num espaço comunal próprio (casa da chicha), envolve o trabalho coletivo da aldeia e o auxílio de um especialista (el químico de la chicha). Ao milho torrado com pó de cacau adiciona-se o caldo de cana de açúcar fervente. Ato contínuo, o líquido arrefecido é transferido para largas jarras de argila onde permanece fermentando de uma semana a dez dias. Após esse período o especialista faz um pequeno ritual para experimentar o conteúdo de cada pote e determinar se está pronto para ser tomada. Senta-se em linha em um banco de madeira (“especialista e seus discípulos”), o mais experiente senta-se numa extremidade, o menos, em outra. Dois homens se encarregam de abrir as jarras e testa-se o conteúdo de cada uma delas. Depois de testar a chicha de cada jarra, um homem (*waar saed*, tobacco blower/maker) segurando um longo cigarro, começa a dançar pulando de um pé para o outro, parando na frente de cada um, coloca a extremidade acesa de cigarro na boca e sopra fumaça no rosto dos experimentadores. Em relação ao consumo desta última este se caracteriza pela imoderação (leva à embriaguez e ao vômito), pelo extraordinário (ocorre geralmente na ocasião dos rituais) e pela alteridade (partilhado entre os Guna e estrangeiros humanos ou não humanos - conforme descrito acima). Assim enquanto a chicha doce pode ser pensada como um alimento, remetendo a relações sociais de convivialidade, a chicha fermentada se aproxima mais de um anti-alimento (ou mesmo de um veneno) configurando situações de predação (FORTIS, 2015).

em canções rituais (*gamdur*), os *bonigana* são convidados para beber junto das pessoas, sua chicha fermentada corresponde às cinzas do tabaco queimado pelos Guna. Normalmente mantidos à distância da aldeia, devido ao perigo de predação os humanos deixando-os doentes (cf. descrição acima) nestas cerimônias de puberdade os *bonigana* são deliberadamente chamados a partilhar do convívio dos humanos. De acordo com a análise de Fortis (2015) “a embriaguez das entidades animais é considerada um fator chave para boa condução dos rituais de puberdade”, e garante que os *bonigana* retornem pacificamente aos submundos da aldeia no final da festa.

Nas sessões de cura também se faz necessária a convocação dos *bonigana*. Conforme mencionado acima a doença advém de uma relação não mediada entre os humanos e estes seres que culmina na abdução da alma dos primeiros pelo chefe das entidades animais que deseja adquirir cônjuges para seus filhos. Tomando em consideração esse sentido da enfermidade a cura pode ser compreendida como uma negociação cosmopolítica que visa redimensionar tal relação. Conforme descrito acima, mulheres fumando tabaco em cachimbos e guardando em suas mãos as cinzas destes atuam em auxílio do xamã durante o tratamento. Tais cinzas são oferecidas às entidades animais pelos espíritos *nudsugana* femininos (que foram familiarizados via fumaça de tabaco e também assistem o ritual), e são do ponto de vista daqueles, chicha fermentada. O sentido desse oferecimento é simples: embriagar os *boniganas* para que eles revelem onde está escondida a alma da pessoa doente. Como nas cerimônias de puberdade em que a embriaguez das pessoas potencializa a comunicação entre os humanos dando espaço a negociações e arranjos (casamentos, por exemplo), o oferecimento de cinzas de tabaco/chicha fermentada também visa provocar a embriaguez nestas entidades animais mediante a qual estas se colocam mais abertas a uma aliança e dispostos a devolver a alma do enfermo.

### *face sobrenatural*

Com a descrição dos diferentes contextos etnográficos acima creio ter podido ao menos esboçar a questão referente ao oferecimento de tabaco a entidades não-humanas tentando colocar em evidência os sentidos dessa prática. No contexto Wauja dar cigarro aos *apapaatai* busca constituir uma relação de familiarização com estes seres para que eles possam devolver a fração-alma e proteger posteriormente o doente; no caso Hupd'äh oferecer tabaco às cobras remete a um ato de predação via substância, apaziguando-as pela embriaguez de tabaco e coca; no contexto Kulina oferecer rapé busca estabelecer uma

relação de reciprocidade com os espíritos cantores para que eles possam visitar a aldeia e curar os doentes. Os dados referentes aos Guna evocam esses mesmos sentidos. E para, além disso, permitem levantar ainda outro ponto que desde a descrição dos Kulina vem se configurando: a face sobrenatural do tabaco.

Retomemos o discurso Guna. Do ponto de vista dos *nudsugana* (espíritos antropomorfos) a fumaça de tabaco que as mulheres sopram em suas faces é chicha doce. Do ponto de vista dos *bonigana* (entidades animais) as cinzas de tabaco que lhe são oferecidas nas ocasiões rituais é chicha fermentada. Levando em conta os sentidos que essa bebida, em suas duas variantes, possui e evoca no mundo Guna pontuaram-se acima os tipos de relações que os Guna visam estabelecer com essas categorias ontológicas através da partilha do tabaco. Por um lado, busca-se familiarização com os *nudsugana*; por outro aliança com os *bonigana*. Posto isso, argumento que se as práticas de familiarização dos espíritos *nudsugana* revela-nos que os Guna estão cientes da diferença existente entre eles buscando diminuí-la; e se os rituais de convocação e interação com as entidades animais (*bonigana*) evidenciam-nos a necessidade que os Guna postulam em mediar e controlar as relações com as categorias ontológicas diferentes, tentando reverter ou anular os riscos que decorrem da proximidade com esses seres, o discurso acerca da variação dos pontos de vista sobre o tabaco coloca-nos diante do modo como eles concebem essas diferenças entre os seres. Menos que uma alteridade do tipo substancial esse fato evoca a alteridade perspectiva.

O ponto é que se a prática de oferecimento de tabaco a alteridades não-humanas para nutri-las ou embriagá-las pode nos levar a pensar que os indígenas buscam estabelecer com esses seres não-humanos relações análogas àquelas que estabelecem entre eles mesmos (relações sociais de familiarização, aliança, reciprocidade), ela também revela que eles levam em consideração uma irreduzível diferença de perspectiva existente entre as séries humanas e não-humanas. Posicionando-nos a partir da realidade sensível dos indígenas viemos postulando até aqui que eles oferecem tabaco aos seres não-humanos. O discurso Guna vem dizer que não é bem assim. O que é tabaco do ponto de vista humano é chicha do ponto de vista dos outros seres.

Por fim, diria então que se o tabaco vem sendo descrito como uma substância utilizada pelos indígenas para se colocarem em relação com os seres sobrenaturais, ou para fazer interceptar a natureza de um ser à sobrenatureza do outro, ele não faz isso sem revelar sua própria duplicidade. Ele seria também um ser duplo e uma das suas faces sobrenaturais é a bebida fermentada (como nos casos Guna e Kulina). Haveria ainda outras. O material

bibliográfico explorado nessa pesquisa permitiu conhecer ainda mais duas: a dos Witoto, que em mito afirmam ser sangue, e a o dos Yuhupedh que, também em mito, aparece como moqueado de traíra e mandi. Creio que a continuidade da pesquisa poderia revelar ainda outras faces do tabaco ameríndio.

## Considerações Finais

A essa altura do percurso creio que as paradas por determinados pontos da paisagem ameríndia, pôde colocar em evidência a importância que a planta de tabaco assume para algumas sociocosmologias indígenas. O cheiro da fumaça de cigarros que impregna e nubla o horizonte anuncia que há, ainda, muito mais a caminhar. Muitos outros povos atribuem centralidade ao tabaco e continuasse eu na estrada poderia ampliar o quadro comparativo que pude aqui começar a esboçar.

Espero ter podido colocar em cena uma complexidade de outro tipo daquela que Wilbert (1987) postulou ao argumentar que o emprego da planta de tabaco suscitava questões relativas aos usos culturais, às composições naturais, às circunstâncias econômicas. O estudo generalizante desse autor permite conceber mais a importância do tabaco no contexto dos povos indígenas sul-americanos, em relação a outras regiões etnográficas do mundo, do que colocam em evidência a importância que essa planta tem propriamente para os indígenas. Torço para que tenha podido fazer ver que a complexidade do estudo do tabaco associa-se, mais propriamente, à complexidade interna das sociocosmologias. Creio que especificamente o tabaco coloca uma dificuldade de abordagem em virtude do fato de ser apreciado e consumido por diferentes categorias de alteridade e por ser empregado em práticas e rituais de integração e negociação entre os humanos e os seus outros.

Também tenho a expectativa de ter conseguido ampliar um pouco o rol de sentidos atribuídos à planta de tabaco pelos mitos e discursos dos ameríndios. A análise mítica de Lévi-Strauss colocou em evidência importantes características e potencialidades desse espécime para o pensamento indígena, tais como a ambivalência culinária, a capacidade de mediação entre domínios ontológicos, e a de conversão ontológica. Espero ter podido redimensionar um pouco essas concepções a partir das proposições do perspectivismo ameríndio. Creio, portanto, que as ambivalências remetidas ao plano culinário, ou mesmo a outros planos, podem ser pensadas para além de fatores culturais ou naturais, mas também podem decorrer da variação perspectiva que opera nesses mundos. Do mesmo modo, penso que a “noção de ponto de vista” vem permitindo perceber que o tabaco não seria importante apenas para colocar em relação domínios ontológicos que se quedariam separados após a passagem da natureza à cultura, mas justamente para evidenciar como essa separação não é

absoluta. O tabaco é uma importante substância para mostrar como essa comunicação entre as categorias de alteridade é contínua e ordinária.

Por fim, espero ter podido colocar em cena uma variação escalar entre as diferenças ontológicas e perspectivas atribuídas ao tabaco por várias sociocosmologias indígenas. Em relação as primeiras se poderia afirmar que os grupos concebem a planta de tabaco desde um espécime importante para criar relações sociais e sobrenaturais, enquanto outros atribuem maior potencialidades ao tabaco, dotando-o de um poder xamânico e de subjetividade. Em relação às diferenças de perspectiva sobre o tabaco creio que as distintas conceitualizações atribuídas a essa planta por diferentes categorias ontológicas devem ser melhor investigadas a partir do estudo mais detido das narrativas míticas, dos discursos e das práticas que colocam em relação diferentes agentes dos mundos indígenas, como os rituais de cura xamânicos, por exemplo.

## Referências Bibliográficas

ARHEM, Kaj. *The cosmic food web: Human-nature relatedness in the Northwest Amazon*. In: *Nature and Society: Anthropological perspectives*. org. Phillipe Descola e Gílsi Pálsson. New York: by Routledge, 1996.

APARÍCIO, Miguel. Xamanismo Suruwaha e Transformações. In: *Amazônia, Revista de Antropologia (online)* 6 (2):503-525, 2014.

ASSIS, Valéria S. *Dádiva, mercadoria e pessoa: as trocas na constituição do mundo social Mbya-Guarani*. Tese de Doutorado. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2006.

BALDUS, HERBERT. *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954. Disponível em Biblioteca Digital Curt Nimuendajú. In: <http://www.etnolingustica.org/biblio:baldus-1954-bibliografia>.

BARCELOS NETO, Aristóteles. O universo visual dos xamãs wauja (Alto Xingu). *Journal de la société des américanistes*, Paris, v.87, 137-160,2001.

\_\_\_\_\_. *Apapaatai: Rituais de Máscara no Alto Xingu*. São Paulo, Editora da Unviversidade de São Paulo/Fapesp, 2008.

BELAUNDE, Luisa Elvira. *El recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima, Perú: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM, 2005.

BONILLA, Lydie Oiara. *Des proies si desirables. Soumission et prédation pour les Paumari d'Amazonie brésilienne*. Tese de Doutorado, Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais de Paris, França: 2007.

BRABEC DE MORI, Bernd. *Singing White Tobacco: Tobacco Songs from de Ucayali Valley*. In: Russel, Andrew & Elizabeth Rahman (eds., 2015), *The Master Plant – Tobacco in Lowland South America*, pp. 89–106. London: Bloomsbury, 2015.

CADOGAN, L. *AYVU ROPYTA: textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá*. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. Boletim n° 227. Antropologia n°5. São Paulo, 1959.

CANDRE, H y ECHEVERRI, J. *Tabaco frío coca dulce. Palabras del anciano Kinerai de la Tribu Cananguchal para sanar y alegrar el corazón de sus huérfanos*. Letícia: Edición de la Universidad Nacional de Colombia-Sede Amanzonía, 2008.

CAYCEDO-OYUELA & KAWA. *A Deep history of tobacco in Lowland South America*. In: Russel, Andrew & Elizabeth Rahman (eds., 2015), *The Master Plant – Tobacco in Lowland South America*, pp. 27–44. London: Bloomsbury.

CERQUEIRA, Felipe A. *Os Mundos, os Corpos e os Objetos: o xamanismo como troca entre madilhas e outros seres*. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, PPGSA, Rio de Janeiro, 2015.

CLASTRES, Helene. *Terra Sem Mal*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.

COSTA, Luiz Antonio. *As faces do jaguar: história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia ocidental*. Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS, 2007.

ECHEVERRI, Juan A. *THE PEOPLE OF THE CENTER OF THE WORLD*. A Study in Culture, History and Orality in the Colombian Amazon. Submitted to The Graduate Faculty of Political and Social Science of The New School for Social Research in partial fulfillment of the requirements for the of Doctor of Philosophy. February, 1997.

\_\_\_\_\_. *Cool Tobacco Breath*. In: Russel, Andrew & Elizabeth Rahman (eds., 2015), *The Master Plant – Tobacco in Lowland South America*, pp. 107–129. London: Bloomsbury, 2015.

ERIKSON, Philippe. *El Sello de los Antepasados. Marcador del cuerpo y demarcación étnica entre los matis de la Amazonía*. Quito: Abya-Yala, 1999.

FIGUEIREDO, Marina V. *A flecha do ciúme. O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. Rio de Janeiro, PPGAS-MN/UFRJ, 2010.

FORTIS, Paolo. *Images of person in an Amerindian society*. An ethnographic account of Kuna woodcarving. *Journal de la société des américanistes*. Paris, v.98-1, 7-37, 2012.

\_\_\_\_\_. *Smoking Tobacco and Swinging the Chicha: On Different Modes of Sociality Among Guna ('Kuna') People*. In: Russel, Andrew & Elizabeth Rahman (eds., 2015), *The Master Plant – Tobacco in Lowland South America*, London: Bloomsbury.

FRANCO NETO, João V. *Xamanismo Kalapalo e Assistência Médica no Alto Xingu. Estudo Etnográfico das práticas curativas*. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2010.

GALOIS, Dominique. *Xamanismo Waiãpi: nos caminhos invisíveis, a relação i-paie*. In: E. Jean Matteson Langdon (org.). *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.

HUGH-JONES, Stephen. *Coca, Beer, Cigars and Yagé: Meal and anti-meals in an Amerindian community*. In: GOODMAN, D.; LOVEJOY, P. (Eds.). *Consuming habits : drugs in history and anthropology*. Londres : Routledge, 1995. 47-66 p.

HUGH-JONES, Stephen. *The fabricated body*. In: SANTOS-GRANERO, Fernando. *The occult life of things*. Tucson, University of Arizonas Press, 2009.

JABOUR, Camila. *Os tiko töpö: uma reflexão sobre as categorias de alteridade dos Sanuma (subgrupo Yanomami)*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Departamento de Antropologia. Universidade de Brasília. Brasília, 2014.

LANGDON, E. Jean Matteson. *Introdução: Xamanismo - velhas e novas perspectivas*. In: *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*. E. Jean Matteson Langdon. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o Cozido (Mitológicas v.1)*. [1964]. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

\_\_\_\_\_. *Do mel às cinzas (Mitológicas v.2)*. [1967]. Tradução Carlos Eugênio Marcondes de Moura e Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo: Livraria Martins Editora; Editora da Universidade de São Paulo, 1972. 258p.

LIMA, Tânia Stolze. *A parte do cauim: Etnografia juruna*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1995.

\_\_\_\_\_. *O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi*. In: *Mana* 2 (2):21-47, 1996

\_\_\_\_\_. *Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia juruna*. In: *Revista brasileira de ciências sociais* - vol. 14, nº40, pp.44-52, 1999.

\_\_\_\_\_. *Que é um corpo?* In: *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 22, n.1, p. 9-20, 2002

\_\_\_\_\_. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Editora Unesp: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2005.

LOLLI, Pedro. *As redes de troca rituais Yuhupdeh no igarapé Castanha através dos benzimentos (mihdiid) e das flautas Jurupari (Ti')*. Tese de Doutorado. FFLCH/USP, 2010.

LONDOÑO SULKIN, Carlos D. *Paths of Speech: Symbols, Sociality and Subjectivity among Muinane of the Colombian Amazon*. In: *Ethnologies*, vol.25, nº2, (pp.173-194), 2003. Disponível em <http://id.erudit.org/iderudit/0080053ar>.

\_\_\_\_\_. *Inhuman Beings: Morality and Perspectivism among Muinane People (Colombian Amazon)*. In: *ETHNOS*, VOL.70: I, MARCH 2005 (pp. 7-30).

\_\_\_\_\_. "Falas" instrumentais, moralidade e agência masculina entre os Muinane (Amazônia colombiana). In: REVISTA DE ANTROPOLOGIA, SÃO PAULO, USP, 2006, V. 49 Nº 1.

MACEDO, Valéria M. *Nexos da Diferença: Cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar*. Tese de Doutorado. FFLCH/USP, 2009.

MATOS, Beatriz A. *A Visita dos Espíritos: ritual, história e transformação entre os Matses da Amazônia Brasileira*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Rio de Janeiro, Museu Nacional, PPGAS. Rio de Janeiro, 2014.

McCALLUM, Cecilia. *The body that knows: from cashinahua epistemology to a medical anthropology of lowland south America*. Medical Anthropology Quarterly v. 10. n. 3. p. 347-372. 1996.

MILLER, Joana. *As Coisas: Os enfeites corporais e a noção de pessoa entre os Mamaindê (Nambiquara)*. Rio de Janeiro, PPGAS-MN/UFRJ, 2007.

MELO, Fernando M. & KOCKEL, Marcelo F. *Aspectos do tabaco e do cauim no Brasil quinhentista*. In: Anais do XX Encontro Regional de História e Liberdade. ANPUH/SP Unesp/Franca. 06 a 10 de setembro de 2010. Cd. Rom. Disponível em <http://www.anpuhsp.org.br/sp/downloads/CD%20XX%20Encontro/PDF/Pain%20E9is/Marcelo%20Fidelis%20Kockel.pdf> Acessado em 12/03/2015.

MENEZES, Gustavo H. *Yanomami na encruzilhada da conquista: Contato e Transformação na fronteira amazônica*. Tese de Doutora. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Unb. Brasília: 2010.

OLIVEIRA, Joana C. *Entre Plantas e Palavras. Modos de Constituição de Saberes entre os Wajãpi (AP)*. Tese de Doutorado. FFLCH/USP, 2012.

PISSOLATO, Elisabeth de Paula. *A Duração da Pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo Mbya (guarani)*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Rio de Janeiro, Museu Nacional, PPGAS. Rio de Janeiro, 2006.

RAMOS, Danilo P. *Círculos de coca e fumaça: Encontros noturnos e caminhos vividos pelos Hupd'äe (Maku)*. Tese de Doutorado. FFLCH/USP, 2013.

REIG, Alejandro. *Landscapes of Desire and Tobacco Circulation in the Yanomami Ethos*. In: Russel, Andrew & Elizabeth Rahman (eds., 2015), *The Master Plant – Tobacco in Lowland South America*, pp. 167–181. London: Bloomsbury, 2015.

ROSENGREN, Dan. *Cultivating spirits: on Matsigenka notions of shamanism an medicine (and the resilience of an indigenous system of knowledge)*. Anales- Instituto Ibero Americano, vol.5, 2002

RUSSEL, Andrew & RAHMAN, Elizabeth. *Introduction: The Changing Landscape of Tobacco Use in Lowland South America*. In: Russel, Andrew & Elizabeth Rahman (eds., 2015), *The Master Plant – Tobacco in Lowland South America*, pp. London: Bloomsbury, 2015.

SEEGER, Anthony, Da Matta, Roberto & Viveiros de Castro, Eduardo B. *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*. Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia, n. 32, p. 2-19, 1979.

SHEPARD, Glen. *Agony and Ecstasy in the Amazon: Excerpt from 'Broad Street'*. Disponível em: <http://ethnoground.blogspot.com.br/2015/06/agonyandecstasynamazon-excerpt.html>. Acessado em 16/08/2015.

STHAL, Gunther. *Tabak im Leben Der südamerikanischen Völker, Zeitschrift für Ethnologie*, vol.57, p.88-152, 1925.

SZTUTMAN, Renato. *Comunicações Alteradas – festa e xamanismo na Guiana*. Campos 4: 29-51, 2003.

\_\_\_\_\_. *O espírito na América*. Novos Estudos. CEBRAP, São Paulo, n.72, p. 209-218, julho, 2005.

\_\_\_\_\_. *Cauim, substância e efeito: sobre o consumo de bebidas fermentadas entre os ameríndios*. In: *Drogas e Cultura: novas perspectivas / Beatriz Caiuby Labate... [et al.]*, (orgs.). -Salvador: EDUFBA, 2008. 440 p.

VILAÇA, Aparecida. *Chronically instable bodies: reflections on amazonian corporalities*. Journal of the Royal Anthropological Institute, 11: 445-464, 2005

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Indivíduo e Sociedade no Alto Xingu: os Yawalapiti*. Tese de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1977.

\_\_\_\_\_. *A Fabricação do Corpo na Sociedade Xinguana*. Boletim do Museu Nacional, 32: 40-49, 1979.

\_\_\_\_\_. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986.

\_\_\_\_\_. *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*. In: *Mana* 2(2): 115-144, 1996.

\_\_\_\_\_. *Etnologia brasileira*. In: S .Miceli org., *O que ler na ciência social brasileira (1970–1995)*. Volume I: Antropologia, pp. 109–223. São Paulo: Ed. Sumaré / ANPOCS, 1999.

\_\_\_\_\_. *A Floresta de Cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos*. Cadernos de Campo, São Paulo, n.14/15, p.320-382, 2006.

\_\_\_\_\_. *Esboço de cosmologia yawalapiti*. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia [2002]*. São Paulo: Cosac Naify, 5ªed., 2013, pp.25-86

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 1ed., 2015.

WILBERT, J. *Tobacco and shamanism in South America*. Chelsea, Michigan: Yale University Press, 1987.