

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

A ACUMULAÇÃO DO AMARGO E SUAS CONSEQUÊNCIAS:

Uma reflexão sobre o conceito de amargo entre os Pano

Juiz de Fora

Abril 2025

Maicon do Couto Fecher

A ACUMULAÇÃO DO AMARGO E SUAS CONSEQUÊNCIAS:

Uma reflexão sobre o conceito de amargo entre os Pano

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCSO), na Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor.

Orientadora: Profa. Dra. Elizabeth de Paula Pissolato

Juiz de Fora

Abril de 2025

Fecher, Maicon do Couto.

A acumulação do amargo e suas consequências: : Uma reflexão sobre o conceito de amargo entre os Pano / Maicon do Couto Fecher. -- 2025.

254 f. : il.

Orientadora: Elizabeth de Paula Pissolato

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2025.

1. Huni Kui. 2. Muká. 3. Etnobotânica. 4. Vegetalidade. 5. Ecologia Sensorial. I. Pissolato, Elizabeth de Paula, orient. II. Título.

Maicon do Couto Fecher

AACUMULAÇÃO DO AMARGO E SUAS CONSEQUÊNCIAS: Uma reflexão sobre o conceito de amargo entre os Pano

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de doutor em Ciências Sociais. Área de concentração: Cultura, Poder e Instituições.

Aprovada em 30 de abril de 2025.

BANCA EXAMINADORA

Prof(a) Dr(a) Elizabeth Pissolato - Orientador

Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof(a) Dr(a) Luzimar Paulo Pereira

Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof(a) Dr(a) Glenn Shepard Junior

Museu Paraense Emilio Goeldi

Prof(a) Dr(a) Moacir Haverroth

Embrapa/Maceió-AL

Prof(a) Dr(a) Antonio Carlos Rafael Barbosa
Universidade Federal Fluminense

Juiz de Fora, 22/04/2025.



Documento assinado eletronicamente por **Elizabeth de Paula Pissolato, Professor(a)**, em 05/05/2025, às 10:00, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Luzimar Paulo Pereira, Professor(a)**, em 05/05/2025, às 10:41, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Moacir Haverroth, Usuário Externo**, em 09/05/2025, às 10:39, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **ANTONIO CARLOS RAFAEL BARBOSA, Usuário Externo**, em 09/07/2025, às 09:47, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Glenn H Shepard Jr, Usuário Externo**, em 18/07/2025, às 09:18, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Ufjf (www2.ufjf.br/SEI) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **2356533** e o código CRC **0840917F**.

Maicon do Couto Fecher

A ACUMULAÇÃO DO AMARGO E SUAS CONSEQUÊNCIAS:

Uma reflexão sobre o conceito de amargo entre os Pano

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCSO) da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor.

Linha de Pesquisa: Cultura, Produções Simbólicas e Processos Sociais

Tese defendida e aprovada em 30 de abril de 2025.

Profª. Dra. Elizabeth de Paula Pissolato (UFJF) – Orientadora

Prof. Dr. Luzimar Paulo Pereira (UFJF) – Convidado

Prof. Dr. Antônio Carlos Rafael de Barbosa (UFF) – Convidado

Prof. Dr. Glenn Harvey Shepard Jr (MUSEU EMILIO GOELDI) – Convidado

Prof. Dr. Moacir Haverroth (EMBRAPA) – Convidado

Aos amores da minha vida,
que tanto adoçaram meus dias com felicidade:

Maria, Suzana e Cléo (*in memoriam*).

AGRADECIMENTOS

Este trabalho pode ter sido escrito somente por duas mãos, mas para chegar à sua finalização, muitas pessoas, cada um ao seu modo, contribuíram para a conclusão.

O meu primeiro agradecimento vai para a vida que, com seus acasos, encontros e desastres, me fez viver experiências intensas e significativas no meu caminho intelectual e vital.

Em segundo lugar gostaria de agradecer à minha orientadora, mais que querida: Elizabeth Pissolato, sem a sua paciência e aposta em minha formação, este trabalho não teria sido possível. Em segundo lugar a CAPES pelo apoio financeiro e ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora. Também deixo meu agradecimento a meu amigo de doutorado Gustavo Paravizzo pelo companheirismo e animação que foi mais que necessária para finalizar a tese.

Gostaria de agradecer também a alguns colegas que cruzaram meu caminho e ajudaram-me a conhecer a Floresta Amazônica acreana: ao psiconauta outsider Pedro Luz, que me ajudou a contactar as pessoas certas, à Jairo Lima, ex-coordenador da Funai de Cruzeiro do Sul, à Leandro Altheman que me recebeu em sua casa e compartilhou suas experiências com o *Muká*.

Mais que tudo, agradecer aos meus amigos e colegas Txai do Alto Jordão, por seu carinho e por nossas intensas experiências com *Nixi Pãe* no Acre e Rio de Janeiro. Não caberiam aqui todos os nomes mas, principalmente os integrantes da Família Salles, da Aldeia Chico Curumin, que possuem profundo talento artístico e conhecimento vegetal e merecem todo agradecimento pelas pessoas gentis que são. Posso dizer que ocupam a cátedra de Mestres herboristas em minha caminhada ervanária.

Gostaria também de agradecer à minha filha Maria que, com sua alegria, torcia para eu terminar esse longo trabalho, e que vibrou comigo a cada avanço para podermos ao final brincar um pouco! Agradeço sua paciência e alegria! Também gostaria de agradecer à minha companheira, Suzana, que dispôs de tanto esforço e cooperação para que esse trabalho estivesse findado. Aos meus pais que colaboraram ao seu modo, me estimulando a manter o foco.

E, mais que tudo, agradecer às Plantas-mestras e seu amargor, que tanto contribuíram para minha vida!

*“Que teu alimento
seja teu remédio
e que teu remédio
seja teu alimento”*

Hipócrates

RESUMO

Esta tese investiga o conceito de amargor entre os grupos da família linguística Pano da Amazônia, focado no grupo *Huni Kuĩ*, antes denominados *Kaxinawá*. A concepção de *Muká* que, em termos gerais significa amargo, é uma categoria que permeia a vida desses grupos associado a dimensão do xamanismo e dos ciclos de vida. O oposto dessa categoria, *Bata*, que significa doce, assim como salgado/agradável, ocupa como correlato oposto sua cotidianidade nas dimensões da classificação, ontologia e mito. Tais categorias podem ser substâncias concretas visíveis ou invisíveis, que possuem seus respectivos sabores na gustação, assim como transcendem a questão do sabor no âmbito bucal. *Muká* e *Bata* são códigos semântico/gustativos/espirituais que foram analisados pela etnologia e abordados por inúmeros enfoques. O proposto neste trabalho é pensar o amargor e sua correlação com as plantas ditas psicoativas. Entretanto, a noção de amargor e de vegetal entre os Pano, possui uma concepção particular, o que fez necessário uma análise da ontologia do vegetal, assim como uma teoria dos sentidos, já que *Muká* está relacionado a vegetais que produzem fortes afecções no corpo, associado aos espíritos *Yuxĩ*. Para tal empreendimento reflexivo, coube analisar e avaliar o cenário da Ciência que estuda as relações dos grupos humanos com as plantas, já que seu aparato conceitual as concebe como seres não-sencientes, somente passíveis de classificação e extração. Tal aparato de grande valia e produção teórica consistente, em muitas situações demonstradas, não deu conta da complexidade relacional-conceitual que *Huni Kuĩ* mantém com as ervas medicinais em sua cotidianidade. Tal relação pode contribuir para antropologia e etnobotânica com a provocação conceitual *Kaxinawá*. Considerando então o aparato conceitual da etnobotânica, o trabalho busca, junto ao conceito nativo, não pensar o humano e planta já dados, mas seu processo de individuação pelo xamanismo *Huni Kuĩ*. Para isso, compreender a noção de acumulação de *Muká*, e da vegetabilidade que envolve o processo de formação do especialista espiritual *Huni Kuĩ*, alterou o conceito botânico vigente do que é um vegetal. Os aparatos vegetais que são utilizados nesses processos da produção do corpo, são conceituados como plantas psicoativas por essa ciência, neste contexto são então problematizados pela lógica *Kaxinawá*. A planta considerada a expressão concreta do amargor, *Darë Muká*, se relaciona com o humano por meio dos sonhos, modificando o corpo da pessoa assim como sua sorte no mundo. Neste quesito, uma ecologia sensorial nativa em um cenário multinatural é o contexto onde este trabalho se desenvolve.

Palavras-chave: *Huni Kuĩ*; *Muká*; Etnobotânica; Vegetalidade; *Darë Muká*; Ecologia Sensorial; Multinaturalismo.

ABSTRACT

This thesis investigates the concept of bitterness among groups of the Pano linguistic family of the Amazon, focusing on the *Huni Kuĩ* group, formerly known as *Kaxinawá*. The concept of *Muká*, which in general terms means bitter, is a category that permeates the routine of these groups and is associated with the dimension of shamanism and life cycles. The opposite of this category, *Bata*, which means sweet, as if salty/pleasant occupies as an opposite correlate its daily life in the dimensions of classification, ontology and myth. Such categories can be concrete visible or invisible substances, which have their respective flavors in the mouth, as well as transcending the question of taste in the oral sphere. *Muká* and *Bata* are semantic/gustatory/spiritual codes that have been analyzed by ethnology and addressed by numerous approaches. The proposal of this work is to think about bitterness and its correlation with the so-called psychoactive plants. However, the notion of bitterness as a vegetable among the Pano people has a particular conception, which made it necessary to analyze the ontology of the vegetable, as well as a theory of the senses, since *Muká* is related to vegetables that produce strong affections in the body, associated with the *Yuxĩ* spirits. For this reflective undertaking, it was necessary to analyze and evaluate the scenario of Science that studies the relationships of human groups with plants, since its conceptual apparatus conceives them as non-sentient beings, only capable of classification and extraction. Such an apparatus of great value and consistent theoretical production, in many situations demonstrated, did not account for the relational-conceptual complexity that *Huni Kuĩ* maintains with medicinal herbs in their daily lives. Such a relationship can contribute to anthropology and ethnobotany with the conceptual provocation of the *Kaxinawá*. Considering then the conceptual apparatus of ethnobotany, the work seeks, together with the native concept, not to think of the human and plant as already given, but rather their process of individuation through *Huni Kuĩ* shamanism. To this end, understanding the notion of accumulation of *Muká*, and the vegetality that involves the process of formation of the spiritual specialist *Huni Kuĩ*, rotated the concept of what a vegetal is. The vegetal apparatuses that are used in these processes of body production are conceptualized as psychoactive plants by this science, in this context they are then problematized by *Kaxinawá* logic. The plant considered the concrete expression of bitterness, *Darë Muká*, relates to humans through dreams, modifying the person's body as well as their fate in the world. In this regard, a native sensory ecology in a multi-natural setting is the context where this work develops.

Keywords: *Huni Kuĩ*; *Muká*; Ethnobotany; Vegetation; *Darë Muká*; Sensory Ecology; Multinaturalism.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 LISTA DE PLANTAS PSICOATIVAS E SEU ÍNDICE DE DOMESTICAÇÃO	32
FIGURA 2 PLANO DE MANEJO DA ALDEIA NOCO FUTURO	35
FIGURA 3 TXANA BANE E A TELA QUE REPRESENTA O CANTO NAI MAPU YUBEKÃ	43
FIGURA 4 REDE <i>HUNI KUĩ</i>	43
FIGURA 5 DETALHE DA ORQUÍDEA BAUNILHA COM RAIZ MUDANDO DE VASO	82
FIGURA 6: HOMENS <i>Yuxĩ</i> , VESTIDOS COM PALHA DE JARINA DURANTE O KATXANAWÁ.	113
FIGURA 7 TRONCO KATXÁ	115
FIGURA 8: PILÃO <i>HUNI KUĩ</i>	117
FIGURA 9: SAPOPEMA CORTADO DA ÁRVORE <i>DIPTERYX FERREA</i>	117
FIGURA 10: COMPARAÇÃO ENTRE PALMEIRA E ZARABATANA MATIS	120
FIGURA 11 DESENHO DO RARE NIXI	172
FIGURA 12 RECORTE DE LIVRO COM O DESENHO DA FOLHA DE MAI DARE	180
FIGURA 13 CAULES E FOLHAS DA <i>TANAECIUM NOCTURNUM</i> (BARB. RODR.) BUR. & K. SHUM	189
FIGURA 14 ESQUEMA DE TRANSIÇÃO DO DENTRO E DO FORA	216

LISTA DE TABELAS

TABELA 1 TIPOLOGIA DE CARNE DE CAÇA YUINAKA KUIN/ YUINAKA KUIMAN.....	132
TABELA 2 TIPOLOGIA DE CAÇA YUINAKA KUIN/YUINAKA BEMAKIA	133
TABELA 3 TIPOLOGIA DE CAÇA YUINAKA KAYABI/YUINAKA KUINMAN	133

LISTA DE ABREVIATURAS

AC	Estado do Acre
CPI-Acre	Comissão Pró-Indígena do Acre
DMT	Dimetiltryptamina
FUNAI	Fundação Nacional dos Povos Indígenas
LSA	Lisergic Acid
MG	Estado de Minas Gerais
OXFAM	Oxford Committee for Famine Relief
RJ	Estado do Rio de Janeiro
UFAC	Universidade Federal do Acre
SESAI	Secretaria de Saúde Indígena

Sumário	
Introdução	10
Capítulo 1- “O vegetal é o verdadeiro pajé”	21
1.1- Os encantamentos e a sabedoria das “ervas”.....	21
1.2- O saber encantado enraizado na cultura...continuando com ayahuasca	27
1.3- A criatividade <i>Huni Kuĩ</i> com o mundo fora e mundo afora	34
1.4- A transformação é padrão, não exceção	40
1.5- O corpo repleto de espíritos e espíritos repletos de corpos	44
1.6- Os <i>Yuxĩ</i> corporificados dos vegetais.....	54
1.7- Plantas professoras ou plantas próteses? Suplemento e Constituição.	63
1.8- A individuação dos vegetais junto aos humanos	72
1.9- Fitomolecular e a pessoa.....	78
1.10- A subjetividade das superfícies e troca entre humano e não humano	86
1.11- A complexidade da superfície	91
1.12- Plantas podem ser muitas coisas ao mesmo tempo	98
Capítulo 2 A cosmopolítica e diplomacia vegetal	110
2.1- Mediações entre sementes (<i>Bedu</i>), ervas (<i>Dau</i>) e árvores (<i>Ni</i>)	110
2.2- Transformação dos tempos e dos vegetais	121
2.3- A Cultura vegetalizada e cinegética	128
2.4- Os especialistas pós-contato e o seu mergulho na especialização.....	147
2.5- A noção de acumulação e a amplificação de habilidades.....	153
Capítulo 3	166
3.1- Darë muká: fragmentos do amargo segredo	166
3.2- Os fragmentos de raízes no Mihuy	192
3.3- Notas sobre o samakei.	204
3.4- Samakei Xamânicos	219
Conclusão	238
Bibliografia.....	243

Introdução

Entre os grupos Pano que possuem a maior quantidade de conteúdos etnográficos sistematizados, encontramos os *Huni Kuĩ*, antes conhecidos como *Kaxinawá* (McCALLUM, 1989). Apresentam estes um volume considerável de dados e registros etnográficos, jornalísticos e governamentais, que cobrem cerca de 100 anos de contato, além de uma literatura de produção própria que surgiu nos últimos 20 anos em parceria com a Comissão Pró-Índigena do Acre e Universidades como a UFAC- Universidade Federal do Acre. A primeira menção feita acerca dos *Kaxinawá* foi realizada pelo geógrafo inglês William Chandless (1866) em sua expedição ao Rio Purus. Os primeiros materiais sistematizados sobre esse grupo são os trabalhos de: Capistrano Abreu (1914), que realizou um levantamento linguístico, ritualístico e mitológico; o do Padre Tastevin (1921), que discorreu sobre os modos de vida e comportamentos do “Índio *Kaxinawá*” na altura do rio Muru e o do Padre Parissier (CARNEIRO DA CUNHA, 2009), que também produziu relatos acerca dos modos de vida e situações vividas no novo território incorporado pela empresa seringalista e o governo brasileiro. Até a década de 1950 se tratavam dos únicos materiais etnográficos sistematizados. Além desses antigos materiais, existe um volume considerável de informações dispersas em jornais, atos judiciais e relatórios governamentais, que de maneira direta e indireta relataram aspectos da interação dos indígenas da região com a sociedade nacional, como descrito por Iglesias (1995).

O material etnohistórico também está registrado nas obras de Bruce Lamb, que relata a vida de Manoel Córdoba (1974), um caucheiro que foi capturado pelos *Huni Kuĩ* no início do século XX no rio Madre de Dios no Peru, não mencionado entre os antropólogos brasileiros. O trabalho de Richard Montag (2006), relata, a partir do diálogo com seu informante Pundincho Kaxinawá, a fuga desse grupo de seu local de origem no território brasileiro para o rio Curanja no Peru. Coadunando com a alegação do professor Ixã Kaxinawá (2014), o local de origem desse grupo possivelmente se deu entre os Rios Purus e Juruá. O argumento de alguns kaxinólogos sobre o local que os *Huni Kuĩ* habitavam à época dos primeiros contatos sustenta que foi no rio Muru, afluente do Tarauacá, que por sua vez é afluente do Juruá.

A partir de 1890 as primeiras levadas de caucheiros, - mais violenta que dos seringueiros posteriores, - começaram a invadir a região com ampla perseguição aos *Kaxinawá*. As frentes de invasão aos seus territórios desencadearam diversos tipos de reações e interações: ao passar dos anos, uma parte do grupo acabou por ser absorvida na empresa seringalista, enquanto outros

procuravam o distanciamento se refugiando nas cabeceiras dos rios. Em meio a essa tensão social, ocorreu a separação do grupo absorvido pela indústria gomífera e dos que se recusaram a trabalhar para o patrão chamado Patricio, estes organizaram uma grande matança dos comparsas de seu mandante e posteriormente fugiram (MONTAG, 2006).

Cada porção *Huni Kuĩ*, conseguiu, a seu modo, manter suas tradições e língua com dificuldades devido às correrias, aos novos tipos de interação trabalhista e às mudanças territoriais advindas da empresa seringalista. Os *Kaxinawá* fugidos para o Peru mantiveram migrações locais, se instalando ao longo dos rios Purus e Curanja. Ainda que distante da seringa e caucho, sofreram com as missões religiosas. O grupo que permaneceu no Brasil acabou por se instalar no rio Envira e, posteriormente, nos rios Tarauacá e Jordão levados por Felizardo Cerqueira para trabalhar nas colocações de seringa visando a utilização dos *Kaxinawá* como “turma”, para segurança dos seringais e na diplomacia interétnica, na mediação de conflitos com outros grupos indígenas hostis (IGLESIAS, 2008).

O grupo do rio Curanja obteve seus itens de metal no saque que realizaram no seringal de seu patrão à época. Durante o passar do tempo, ao ter seus itens de metal deteriorados, os repuseram por meios indiretos junto a seus vizinhos Jaminawa que mantinham interação com a empresa seringalista, descendo e subindo os rios em busca de materiais necessários à vida diária.

Foi varando pelo rio Curanja que em 1951 os *Kaxinawá* do lado peruano foram novamente contactados pelos pesquisadores alemães Harald Shcultz e Chiara (LAGROU, 1991). Posteriormente Richard Montag, missionário da instituição protestante Escola Linguística de Verão, conviveu entre eles a partir de 1969, relatando em sua obra a versão *Huni Kuĩ* sobre o contato do grupo do rio Curanja com o homem branco (MONTAG, 2006). Desse grupo que surgem os primeiros trabalhos da etnologia contemporânea. Tal literatura etnológica foi produzida por seu companheiro de trabalho Kenneth Kensinger, missionário da mesma instituição, que acabou por se afastar de sua religiosidade, sendo o primeiro antropólogo a realizar trabalhos sistemáticos importantes que englobam a antropologia social (KENSINGER, 1963; 1964; 1965; 1967a; 1967b; 1975; 1992; 1995) e contribuições para antropologia física (KENSINGER, JOHNSTON et al, 1967b; KENSINGER, JOHNSTON et al, 1968a; KENSINGER, JOHNSTON et al, 1968b; KENSINGER, JONSTON, 1969; KENSINGER, JOHNSTON et al, 1969 b; KENSINGER, JOHNSTON et al, 1969c). Após este, André Marcel D’ans realizou um levantamento coordenado pelo Centro de Investigación de Linguística de la Universidade Nacional Mayor de San Marcos - Peru, sobre o sistema de

nominação de cores (1973) e, depois disso, dos mitos, através de seu informante do Purus: Bishko Hinakënë (1975), se se constituindo em um importante trabalho sistematizado sobre cosmogonia e histórias *Kaxinawá*.

Os trabalhos da etnóloga alemã Bárbara Keifenheim (1990; 1999; 2002) e do etnólogo francês Patrick Deshayes (1986; 1992; 2000), assim como a obra que ambos antropólogos produziram juntos (DESHAYES; KEIFENHEIM, 2003), enfatizaram temas sobre identidade, alteridade e sistemas classificatórios, caça e xamanismo. McCallum (1989; 1992; 1996; 1998; 2001; 2002; 2010) realizou uma etnografia sobre a noção de corpo, gênero, e identidade entre os *Huni Kuĩ* do lado peruano e brasileiro, e, depois dela, Els Lagrou (1991; 1998; 2002) realizou etnografias em Balta, no Rio Curanja e no Purus, com foco na identidade e alteridade, acerca da noção de corpo, xamanismo e arte. Camargo (1999) realizou um trabalho sobre a questão nutriz e o sexo (1994, 2003), registro sobre o mito (1999b) assim como levantamentos linguísticos (1991 1994; 1996; 1997; 2002).

Os trabalhos de Aquino (1977), Aquino & Iglesias (1994; 1999), Benavides (1995), Iglesias (1993; 2008) e Oliveira (2016) foram realizados com os *Huni Kuĩ* do lado brasileiro. A produção de materiais pedagógicos organizados pelos *Huni Kuĩ* em parceria com a Comissão Pró-Índigena acreana e setores do estado, cooperaram para os registros do “saber dos velhos”, para a educação étnica, expressão artística, registro escrito das tradições e dos mitos (KAXINAWÁ, 1995, MANÁ, 1995; 2002, SALLES, 2006; CPI-AC, 2010; IXÃ KAXINAWÁ, 2006; MAIA KAXINAWÁ, 2013). Em tais trabalhos são relatados a versão do grupo acerca do contato com o homem branco, assim como sobre seu passado. Tais materiais serviram e servem, para atualização da cultura e seu fortalecimento. Os trabalhos antropológicos mais recentes foram realizados por Guimarães (2002), Yano (2005; 2009), Haibara (2016), Mattos, (2015; 2024), Pilnik (2019) e Maciel (2018). Além de tais trabalhos, há um dezenas de artigos, reportagens e dissertações que esboçam os mais variados aspectos da cultura *Huni Kuĩ*. Ainda que de grande importância para o mapeamento desse grupo, os temas que acabam por fugir do campo analítico e de minha capacidade de levantamento, diante do modo e enfoque como essa tese foi construída.

O grupo *Kaxinawá* do território brasileiro seguiu um rumo particular no cooperativismo seringueiro (IGLESIAS, 1993). Após ocorrer a demarcação de suas terras nos últimos 30 anos, e novas configurações de produção, liberdade e autonomia os *Huni Kuĩ* se consideram vivendo um novo tempo, de reavivamento cultural e xamânico (IKAMURU & QUINET, 2014), um caminho bem distinto do semi-isolamento dos *Huni Kuĩ* do Peru. A reorganização *Huni Kuĩ*

percorreu um longo caminho e, a parceria com a CPI-Acre, FUNAI, e apoio da OXFAM culminaram em um movimento de retomada de seus modos tradicionais.

Se por um lado os *Kaxinawá* possuem quantidade considerável de material etnográfico que aborda os mais variados temas, tais trabalhos também possuem muitas metodologias e naturezas distintas. O arco temporal que cobrem, e os locais e contextos que foram feitos, colocaram uma necessidade de se contrabalancear a continuidade de informação à diversidade de temas produzidos. Nesse movimento foi possível perceber certo padrão ao se correlacionar plantas e espíritos, ao qual o presente trabalho procurou se deter.

O caminho entre a mata e as águas é tema muito recorrente na mitologia e rituais *Kaxinawá* (McCALLUM, 1989). As águas, a terra e o céu estão numa configuração cosmogônica em que cada um desses domínios são dimensões espirituais totais, mundos descontínuos entre si e repletos de seres aliados e inimigos (LAGROU, 1998). Articulando cosmogonia e a invasão da indústria gomífera, as enunciações dos *Huni Kuĩ*, que são amplamente discutidas pelos mitos, já traziam em sua estrutura um lugar para a alteridade, com toda uma estrutura explicativa para o contato com as diferenças do mundo, nesse caso esse “Outro” foi o homem branco (DESHAYES; KEINFENHEIM, 2003).

Tais mitos servem de atualização da tensão cosmológica entre terra e água, nativo e estrangeiro, povo do metal associado a figura mítica do *Inka* e povo da floresta sem metal que são os *Kaxinawá*. O mito sobre a “Ponte do *Kape*” (ponte do jacaré) é uma demonstração de tal tensão. Diz o mito que os *Kaxinawá* estavam com caça escassa nas proximidades de sua aldeia, então saíram em expedição e chegaram em uma grande lagoa que era habitada por um enorme jacaré. Avistaram que do outro lado havia abundância de caça. Então procuraram fazer um acordo com o jacaré: em troca da passagem pelas suas costas, dariam parte da caça como pagamento pela passagem, enquanto o jacaré estivesse distraído, passariam por cima de seu corpo, indo caçar do outro lado e voltar. De tanto caçar de um lado e do outro, a caça foi se esgotando e não havia mais o que oferecer. Então acharam um jacaré filhote e o deram para comer ao jacaré gigante. Quando este percebeu que estava a comer seu filho, ficou furioso, e sacudiu a todos que estavam em suas costas, não permitindo mais passar quem estava na margem da aldeia para o outro lado da lagoa e impedindo voltar aqueles que haviam atravessado. Os que ficaram, acabaram por se tornar os povos da floresta, grupos indígenas que possuem o conhecimento das plantas e dos espíritos e os que ficaram na outra margem se tornaram o povo do metal e da tecnologia, o *Nawa*, homem branco, que acabou por reencontrar o povo da floresta trazendo seu metal em busca de um vegetal, a seringa.

O povo do metal, associado a alteridade, que nasceu no outro lado da margem, se atualizou em dois tipos de pessoas: o *Inka* mítico/andino do tempo passado e o homem branco em busca de borracha e caucho no início do século XX. O contato com o homem branco reviveu essa personalidade mítica, já muito bem conhecida por sua violência, egoísmo e exploração (LAGROU, 1991). Tais denominações como *Inka* e *Nawa* são etnônimos que marcam a diferença e semelhança:

Da mesma forma, Lagrou (2002) trata da relação entre identidade e alteridade Kaxinawá expressa na arte e nos rituais, nas pinturas corporais, na tecelagem. A autora ressalta a relação entre o “eu” (huni, nós, propriamente humanos) e o “outro” (nawá, outro, inimigo potencial), a qual não envolve reversibilidade de posições em que sujeito significa agência (ou superioridade) e objeto significa passividade, mas sim uma intersubjetividade em que ambas as posições podem se apresentar como sujeito. Neste caso, aqui, ressalta-se essa concepção que é abordada no dia a dia da comunidade, em que somos todos interdependentes e reconhece-se o outro como diferente, sem nenhum juízo de valor. Dessa forma, apresenta uma ontologia em que todos os seres assumem posição subjetiva, havendo diferença entre o conhecido, que seria o agente propriamente humano (social), e o desconhecido, o agente impróprio e antissocial. Em um nível sociológico, então, o problema é o da afinidade. Ou seja, huni sempre se refere ao afim, enquanto nawá ao outro, sendo essas categorias intercambiáveis dependendo do referencial. (AMARAL et al, 2017. p.158)

Presente nas primeiras etnografias de antropólogos brasileiros sobre os *Huni Kuĩ*, como os trabalhos de McCallum (1989) e Lagrou (1991; 1998) e de Calavia Saez sobre os Yaminahua (2000), a prática de conceituar o “Outro” como *Inka* foi cedendo para a categoria *Nawa*. O homem branco em um primeiro contato conflitivo parece ter sido associado ao *Inka*, porém com o passar do tempo, parcerias e associações tornaram-se padrão de convivialidade com a sociedade nacional, esse padrão relacional colocou o homem branco em um novo local no espectro de diferença, não mais nos extremos do egoísmo e violência, mas passível de relações e alianças que o conceito de *Nawa* pressupõe (IGLESIAS, 2010).

Um outro termo que marca uma diferença interna ao grupo, mas que foi extrapolado e ressignificado no contato interétnico se trata do termo *Txai*. Muito utilizado atualmente para denominar os parceiros brancos, não é exatamente, uma denominação aos brancos, *Nawa* ou não-indígenas de forma geral. O termo passou a ser dirigido mais às pessoas não-indígenas próximas nos últimos anos de contato. Internamente, tem um significado para “cunhado”. Então o branco é denominado de *Nawa* ou *Txai*. Não é qualquer *Nawa* que vai ser chamado de *Txai*, este último termo sendo reservado para relações de aliança tanto para cunhados internos ao grupo, quanto para alianças entre integrantes de outros grupos indígenas e não indígenas.

Raramente ouvi de um *Huni Kuĩ* o termo *Inka* para se referir a sociedade nacional, sendo *Nawa* e *Txai* os termos mais utilizados¹. *Nawa* enquanto um tipo de “Outro”, também era o termo de referência que poderia ser adotado para se referir aos demais grupos indígenas da região (AQUINO, 1977). Termos nominadores fazem parte do repertório *Huni Kuĩ* para falar do Outro – no alto Jordão por exemplo, denominam todos os grupos isolados da região de Jaminawa e grupos não isolados são chamados de “parentes”, já entre os *Huni Kuĩ* do rio Envira, isolados e outras etnias vizinhas são denominados parentes, conforme me relatou o antropólogo Moacir Haverroth em comunicação pessoal. Esse tipo de operação, onde o estranho entra em um jogo muito além da exclusão, é a expressão do modo *Huni Kuĩ* de olhar o diferente como potencial parte de si. Uma perspectiva que traz possibilidades interativas de aproximação e afastamento, ser absorvido e absorver, num movimento dinâmico que é incessante. Cabe ressaltar que tal operação junto a alteridade não se restringe aos humanos, fazendo parte de um escopo próprio de interagir com o mundo.

Erikson (1999) relatou em seu trabalho a explicação que os Marubo fazem sobre o porquê da chegada dos *Nawa* e sua correlação com o conceito de *Muká*. *Muká* é o termo que significa amargo, substância xamânica presente no mundo vivo. Para esse grupo, a chegada do homem branco está associada a acumulação excessiva de *Muká* em seus corpos. Hoje eles evitam ingerir substâncias amargas como o café e Ayahuasca forte, comendo muitos doces industrializados para que o destino não seja mais tão azarento.

Doce se denomina *Bata*. As duas categorias ocupam inúmeros domínios do social desses grupos. Ainda que signifiquem a partir do sabor, *Muká* por exemplo, vai muito além de amargar na papila gustativa, já que correlaciona também forças espirituais e características da fisicalidade como aspereza, força, tamanho, assim como do fisioquímico como do veneno e das moléculas psicoativas, sendo por isso polissêmico, cobrindo vários tipos de fenômenos, e correlacionando domínios que poderíamos atribuir como dispares, como o caso Marubo, em

¹ Um fato ocorrido na região de relevância no final da década de 1980 foi a questão da visita do cantor Milton Nascimento aos Ashaninka e aos *Huni Kuĩ* do Jordão. Viveiros de Castro (2004) relata em seu artigo que foi solicitado para escrever uma pequena nota na capa do disco explicando sobre o conceito que nomeava o LP *Txai*. Termo que teria impactado profundamente Milton, já que ficou impressionado com a recepção calorosa típica dos *Huni Kuĩ* e ser chamado constantemente de *Txai*. Viveiros de Castro explicou que *Txai*, ao contrário do que pensava Milton, não possuía o significado de irmão como por ele interpretado. Com isso o cantor não aceitou a nota do antropólogo. O termo *Txai* não é correlato a consanguinidade como pensava o cantor e sim à afinidade. Desta história não sabemos o tamanho da influência do termo tão utilizado para nomear o outro, no caso, alguns *Nawa* brancos, e indígenas de outros grupos.

que correlaciona acumulação do amargor no corpo ao encontro com o homem branco. Porém nesse trabalho será demonstrado o quanto *Muká* está correlacionado a alteridade.

Foi a partir das substâncias vegetais que cheguei até os *Huni Kuĩ* e pude perceber a diferença que esse grupo mantém com as substâncias *Muká*. Se os Marubo se retraíram da presença do amargor, os *Huni Kuĩ*, ao contato com o *Nawa branco*, acabaram por construir relações que os fizeram querer acumular como nunca o *Muká* em seus corpos.

A revolta do jacaré foi o primeiro mito que pude ouvir de um *Huni Kuĩ*, contado por Ibã Salles. Ele me explicou que agora, *Huni Kuĩ* e *Nawas* se reencontraram, e que novos modos de convivência precisam ser estabelecidos, tanto os *Huni Kuĩ* devem aprender os modos do *Nawa*, quanto os *Nawa* devem aprender, ser curados e conhecer os mistérios da floresta (até certo ponto) e com isso entender os modos indígenas, para uma boa convivência, respeito e parcerias. Cada um, ao seu modo, irá trocar com o outro seus saberes e assim como o branco tem seu conhecimento produzido na universidade, o *Huni Kuĩ* também possui suas escolas de conhecimento, tal usina de saber é distinta do *Nawa*, é feita junto as plantas, acumulando *Muká* no corpo, pra trabalhar bem e encantar o *Nawa*.

Pude conhecer os *Huni Kuĩ* em meio ao fluxo neoxamânico urbano, “encantando os *Nawa*”, em seus trabalhos que realizaram na cidade do Rio de Janeiro-RJ, Petrópolis-RJ e alguns poucos em Juiz de Fora-MG. Após esse contato inicial, tive a oportunidade de visitar Rio Branco durante a Ayahuasca Conference no ano de 2016, onde fui apresentar um trabalho que falava sobre a necessidade de se pensar uma fitoantropologia da Ayahuasca, em que apontava a complexidade relacional entre humano e as plantas que a produzem, dentro do contexto de análise neoxamânico na doutrina do Santo Daime. A conferência culminou em um grande conflito em que os grupos indígenas se sentiram ofendidos, por serem tratados como coadjuvantes e não protagonistas na questão de repartição de benefícios e uso comercial. Como pude ouvir de um Shanenawa que não quis se identificar que me afirmou: “...os *Nawas* vêm na nossa casa falar o jeito que temos que fazer, nós também conhecemos medicina, e além de conhecer, nós somos donos...”. De tal confusão surgiu uma contra-resposta indígena, que foi a mobilização indígena para organizar junto a FUNAI e outras instituições locais uma Conferência Indígena da Ayahuasca.

Durante a interlocução pós-conferência pude estabelecer contatos com a Coordenação Regional do Juruá da FUNAI localizada em Cruzeiro do Sul- AC, que já havia organizado a I Conferência Indígena da Ayahuasca em parceria com os Indígenas da região e estava a

organizar a II Conferência Indígena da Ayahuasca, na Terra indígena Puyanawa na cidade de Mâncio Lima-AC. Pude viajar então mais duas vezes ao estado do Acre, para a II e a III Conferência Ayahuasca, a última ocorrida na instituição Ashaninka: Instituto Yorenka Tasorensi, em Marechal Thaumaturgo. Nestas duas conferências pude conhecer alguns *Huni Kuĩ* de renome como Ibã Salles, Ninawa Pai da Mata assim como Siã Kaxinawá e Joaquim Maná. Mais achegado de Ibã, estabelecemos um profundo diálogo sobre as medicinas e no ano de 2019 este veio à minha casa em Petrópolis-RJ, já que estava a viajar pela região.

Fui convidado por Ibã para comparecer à vivência na Aldeia Chico Curumim, sua casa, localizada na Terra Indígena do Alto Jordão. O evento era uma parceria entre o grupo artístico *Huni Kuĩ Kayatibu* e jovens da cidade do Rio de Janeiro, em sua maioria pertencentes à casa Haira, uma organização religiosa que recebe os *Huni Kuĩ* e outras etnias para rodas de Ayahuasca no Bairro Alto da Boa Vista. Depois dessa visita, em parceria com Ibã, traçamos uma ação conjunta para produção de óleos essenciais em sua aldeia. Este me solicitou que ensinasse práticas de laboratório para as mulheres que destilavam óleo, que constituiu numa intensa troca de saberes.

Os *Huni Kuĩ* são exímios conhecedores de perfumes e Ibã é um pesquisador das *Ininipá* - plantas que possuem cheiro bom -, tendo catalogado mais de 40 plantas “perfumosas”. Nesta visita tive a sorte de encontrar reunidos um grande número de pajés do Jordão em um encontro organizado pelo grupo de Espageristas de São Gonçalo das Pedras-MG, por médicos da SESAI e lideranças *Huni Kuĩ* da Terra Indígena do Alto Jordão. O encontro discutiu sobre Ervas Medicinais e Destilação de Óleo, cadeia de produção e manejo de tais plantas. Pude conhecer os irmãos de Ibã, como Tetê Bedu, o pajé Siã Salles, e seus filhos Txana Bane, Ninawa, Tuin, Yaka e Tamani, esposa de Leoni Bane, os dois últimos se tornaram grandes amigos, assim como seu filho Yubê, que junto com Pajé Siã também visitaram minha casa. Nesse caminho também pude conhecer o sobrinho de Ibã, o exímio espagerista e destilador Tiago Dua, da Aldeia Novo Natal, aldeia muito próxima a Chico Curumim. Também tive a oportunidade de visitar Aldeia Boa Vista, em que pude conhecer o pajé Shanê e a aldeia Bom Jesus.

Infelizmente todas as visitas foram feitas na condição de amigo, psiconauta e colaborador, não sendo possível realizar uma etnografia clássica como era o intuito desse trabalho. Porém, tais visitas abriram possibilidade de diálogo remotos por aplicativos de mensagens. O consolo de um trabalho mais “encarnado” se deu como observador participante nas rodas de Ayahuasca no Estado do Rio de Janeiro.

A pandemia da Covid-19 modificou os planos desse trabalho, já que não pude estabelecer uma pesquisa formal em Terra Indígena devido a pandemia. Porém, com o passar desse período, e suas consequências deletérias no âmbito pessoal, redirecionei o trabalho para uma revisão bibliográfica, com o mínimo de experiência concreta que tive nestes curtos períodos de visita. A metanálise dessa bibliografia parte então de um olhar proximal, de quem já conviveu e dialoga com os *Huni Kuĩ*. Além disso, mesmo à distância, a tecnologia, a nova ponte do *Kape* como afirmou Tiago Dua, permitiu a interlocução com meus pares, assim como as noites de Ayahuasca repletas de cantorias e contação de histórias.

Os *Huni Kuĩ* possuem um termo para significar o campo nosológico denominado *Nissũ*, que engloba toda série de doenças, advindas tanto do domínio espiritual, como do campo fisiológico (Lopes, 2017). Neste trabalho, o *Nissũ* do *Nawa* separou e uniu meu caminho acadêmico a esse grupo. A visita que Ibã Salles fez a minha casa no ano de 2017 ocorreu quando minha filha Maria teve o azar de ser contaminada com febre maculosa, advindo de um carrapato que veio em minha roupa depois de um trabalho de campo como biólogo. Ibã deu banhos de ervas em minha filha e rezou por ela, pudemos tomar Ayahuasca que eu havia preparado e ter conversas muito frutíferas, assim como também comemorar a melhora de minha filha.

Ao continuar a relação com o grupo remotamente durante a pandemia pude perceber um dado interessante: quase nenhum *Huni Kuĩ* faleceu no Jordão por conta da Covid-19. Ibã foi um dos que sobreviveu a uma forte infecção pelo vírus, pude acompanhar sua recuperação.

Um dos médicos responsáveis pelo tratamento dos indígenas no Jordão-AC, chamado César Carvalho, tratou Ibã com as próprias ervas utilizadas pelos *Huni Kuĩ*, assim como com remédios alopáticos. O que pude obter de informação sobre tal fato foi que os *Huni Kuĩ* utilizaram resina de *Kampun* e com isso sua imunidade ficou alta. Parece que até em animais, como cachorros de caça, eles aplicaram a resina. *Kampun* é o nome de uma perereca nativa da região da espécie *Phyllomedusa bicolor*, animal por demais icônico que possui coloração verde-escura da região dorsal e ventre branco ou creme, polemicamente almejado e ilegalmente utilizado no circuito neoxamânico e usado tradicionalmente por esse e outros grupos Pano do Oeste amazônico. Esses animais são noturnos e são procurados por meio de lanternas, ao serem capturados são retirados de seu corpo seu “*Shuku*” ou “leite”, uma resina branca que fica viscosa, e que pode ser conservada por meses, se for desidratada. Na aplicação queima-se a pele com pequenos gravetos ou linhas em brasas para deixar a derme exposta para que se possa passar o “veneno do sapo”. Seus efeitos são fortes, a pessoa vomita, defeca e passa mal, mas isso faz sua imunidade se fortalecer bastante (DE LIMA, 2000). Por um viés hipotético e

especulativo, os *Huni Kuĩ*, ao seu modo, já tinham sua vacina para curar o *Nissun* do *Nawa* nesse caso, diferentemente do que ocorreu com outras doenças ao longo de sua história.

Essa “ciência”, termo que foi utilizado por inúmeros interlocutores, assim como seu sinônimo “medicina da floresta”, me chamou atenção sobre a considerável capacidade desse grupo conhecer aparatos bioquímicos utilizados na produção de seus corpos, no combate a doenças, assim como para feitiçaria. O *Kampun* também faz parte do instrumental bioquímico, junto com plantas, para lidar com a alteridade. Boa parte dessas práticas estão a ser praticadas na aldeia e na cidade, e constituem fonte analítica dessa tese, que procurou vasculhar e correlacionar aspectos conceituais, ontológicos e pragmáticos a vegetabilidade desse campo, que envolve mecanismos de alteração corporal. O exemplo do *Kampun* acima se trata de uma prática de alteração corpórea utilizando um animal, talvez o único utilizado sistematicamente para esse propósito.

Minha análise sobre este material possui um viés fitoantropológico (SESAMA in SCHULTES & VON REIS, 1995), diferente de uma perspectiva etnobotânica oficial, já que procurei a partir do material, compreender a noção nativa do que é uma planta agentiva - ou como denominam “planta professora” -, e a partir de tal noção, os modos relacionais para se interagir com seus agenciamentos que produzem estados liminares. Busquei relativizar o termo “etnobotânica”, enquanto um conceito que expressa um modo relacional, já que sua etimologia, não por acaso, apresenta o termo “etno” a frente do termo “botânica”, que em minha opinião denota que o ser humano possui um nível de existência superior às plantas, que nesta perspectiva são consideradas não sencientes e carentes de reflexividade e intencionalidade (FECHER, 2017).

Também tal análise se faz por um olhar de um erveiro que adentrou o caminho do psiconautismo e que procurou ao longo dos anos se especializar na academia. Biólogo de formação, me direcionei a antropologia para entender a relação entre humanos e plantas “psicoativas”, buscando entender junto ao nativo seu conceito de substância assim como o conceito de vegetal, já que a conceituação de planta entre os *Huni Kuĩ* está totalmente correlacionada à sua concepção particular de substância.

Erikson (1999) já havia mencionado a necessidade de se fazer uma sapidologia dos grupos Pano, termo que significa lógica dos sabores (*sapidus* sabor em latim), devido sua classificação do mundo utilizar categorias sensoriais do âmbito gustativo. Assim, este trabalho é uma tentativa de compreender o conceito de amargo entre os *Huni Kuĩ* do Jordão e a partir destes

tangenciar o tema entre de outros grupos Pano. Uma antropologia multiespécie somou-se a uma antropologia sensorial, que visou entender o que são os sentidos para os *Huni Kuĩ*. Também uma fitoantropologia que buscou analisar o que seria uma planta, entendendo que o conceito de planta neste contexto deriva da intersecção da concepção de sua ontologia e dos tipos particulares de manejo com os vegetais. Com isso, ao invés de conceber o vegetal como um objeto dado, busquei compreender sua individuação.

No primeiro capítulo procurei esclarecer uma teoria dos sentidos *Huni Kuĩ*, que possuem uma concepção particular do corpo, que relaciona visível e invisível de forma particular. Descrevo o modo desse grupo de lidar e conceber experiências liminares e sua fitofilia às substâncias que denominaríamos alteradoras de consciência. Entretanto, procurei problematizar os conceitos advindos da neurociência sobre substância, corpo e alteração de consciência, a partir do sofisticado conceito *Kaxinawá: Yuxĩ*. Também busco um diálogo comparativo e crítico junto a botânica, a fim de mostrar pontos que aproximam e se diferenciam do herbalismo *Kaxinawá*.

No segundo capítulo procurei situar o quanto o conceito de planta é também advindo dos modos de manejo. Pontuo o quanto que a categoria planta é correlato ao corpo de modo idiossincrático nesse contexto. O conceito de *Dau*, que significa erva e enfeite, guia esse capítulo, somando ao conceito de *Bedu Yuxĩ*. Demonstro como alguns conceitos sobre o corpo são em si advindos do reino vegetal. Esse capítulo é inspirado nas reflexões de George Andrés Haudricourt, que procurou olhar os vegetais não somente como seres passíveis de classificação humana, mas interventores produtores dos planos social e ideológico. Contextualmente a ênfase nos vegetais não são somente nas suas qualidades, mas nas hecceidades, e as hecceidades que interferem no corpo de maneira liminar são denominadas de *Muká*.

No último capítulo, a partir das concepções de corpo e planta bem estabelecidos, procurei pela revisão bibliográfica falar do vegetal que para os *Huni Kuĩ* e *Yawanawá* é o maior detentor de amargor do mundo vegetal, denominada de *Darë Muká*. Nele descrevo os procedimentos necessários para se produzir o corpo e se relacionar com os vegetais, que são os regimes dietéticos, que dentre tantas finalidades são aplicados para transferir o *Muká*, assim como transferir a própria planta para o corpo, tais sistemas se denominam *Samakei*. Também são abordadas especulações sobre os tipos de *Darë* e seu registro etnohistórico.

Capítulo 1- “O vegetal é o verdadeiro pajé”

...Eis uma pequena massa de protoplasma, para citar apenas um exemplo, no qual nenhum indício de organização pôde ser descoberto; geleia límpida como o branco do ovo, diz Perrier. Essa geleia, no entanto, prossegue o autor, executa movimentos, captura animais, os digere etc. Ela tem apetite, é evidente, e, consequentemente, uma percepção mais ou menos clara daquilo que a apetece. Se o desejo e a crença são apenas produtos da organização, de onde advém essa percepção e esse apetite dessa massa, que é heterogênea, concordo plenamente, mas que ainda não é organizada? Os movimentos dos esporos, diz Almann, da Sociedade Real de Londres, parecem obedecer a uma verdadeira volição; se o esporo encontra um obstáculo, ele muda de direção e recua, invertendo o movimento de seus cílios. Um maquinista não o faria melhor. Todavia, esse esporo não passa de uma célula retirada de uma planta imóvel e insensível, a qual se recusa toda vontade e inteligência. Eis assim que a vontade e a inteligência apareceriam repentinamente na célula e não existiram na célula-mãe. Sejam mais claros: quando lhe parece conveniente, quanto algo é útil a seu objetivo, a seu plano cósmico particular de onde procedem todos os seus movimentos, o elemento vital revela e ativa suas reservas escondidas...

Gabriel Tarde, 2003. P. 39-40

“...txai, tá vendo essas plantas aqui? Tá tudo conversando. São gente. Muká é o espírito do mundo, muito antigo, como jesu do branco...”

Ibã Salles Kaxinawá

1.1- Os encantamentos e a sabedoria das “ervas”.

Desde muito cedo me interessei pelas plantas. Passei boa parte da minha infância e adolescência dentro de trilhas da Mata Atlântica. Nesta época via meu tio Chico, quimbandista, rezar com ervas e fazer banhos de encantamentos para meus familiares. Assim, “ir pro mato”, representava alívio para os conflitos sociais que vivia nesta época da minha vida. Esse apreço pela mata também acabou por me fazer olhar a floresta para além da dimensão da experiência e estimulou meu interesse intelectual. No curso de biologia que ingressei, me interessei de início por botânica e etnobotânica. Ao me deparar com a ciência botânica e todos os seus esquematismos classificatórios e organográficos, confesso que fiquei surpreendido. O caráter enciclopédico, os esquemas abstratos, além de detalhes estruturais da planta me fizeram refletir como o saber de meu tio e seus companheiros erveiros, também possuíam certo modo de classificar e se relacionar com o vegetal, advindo de certo “olhar” e postura.

No decorrer da minha formação, ficou nítida a diferença nos modos como meus familiares aprendiam acerca dos vegetais e a botânica. As ervas mágicas do meu tio e a planta na exsicata

contrastavam estas duas concepções. O conceito: “erva”, não era só um termo popular, mas era compósito de certa semântica diferente do conceito de “planta”. Erva era proximal e experiencial, planta era distanciado e experimental. Ao estudar a planta, parecia se impor um imperativo onde eu tinha que me comprometer a assumir pressupostos e aceitar a metafísica da botânica – vegetais não sencientes, conjuntos teciduais clorofilados etc.-. Quando retornava à experiência religiosa, se apresentava um numinoso vegetalizado, nada acadêmico. Me questionava pensando como que “Erva” e “Planta”, enquanto “mesmos entes materiais”, eram tão diferentes e que me invocavam compromissos existenciais distintos. As provocações e compromissos existenciais que me colocavam as plantas psicoativas me fizeram querer entendê-las melhor, assim como os regimes de saberes tradicionais a elas associados.

O conhecimento de erveiros, indígenas e populações tradicionais já foi classificado como primitivo e propedêutico, consistindo de analogias “simbólicas” e taxonômicas menores, porém, com efetividade empírica em inúmeros usos. Porém, os resultados analíticos demonstraram que o conhecimento etnobotânico e etnozoológico possui lógica própria, devido às inúmeras possibilidades de interações entre humanos e não humanos. As discontinuidades presentes na “natureza”, que se manifestam nas diferenças morfológicas e comportamentais entre as espécies, são auto evidentes aos humanos e dificilmente não seriam percebidas como tais pelas pessoas em diferentes contextos (BERLIN, 1992). Cada modalidade de classificação, é consequência direta da relação e de experiências vitais dos humanos e não humanos em suas localidades (DESCOLA, 2015). O conhecimento tradicional enquanto um tipo de modalidade epistemológica estratégica, é o que a etnobotânica se propõe a decifrar:

...é que existem dois modos diferentes de pensamento científico, um e outro funções, não certamente estádios desiguais do desenvolvimento do espírito humano, mas dois níveis estratégicos em que a natureza se deixa abordar pelo conhecimento científico... (LEVI-STRAUSS, 1989 p.30)

Durante minha caminhada acadêmica e pessoal, me dediquei, então, tanto ao âmbito intelectual para entender esse outro conhecimento, assim como no aspecto experiencial, ao utilizar vegetais em banhos de ervas e no uso de plantas psicoativas. Sempre me interessou entender o que os princípios ativos das plantas realizavam no corpo, nos sonhos e nos pensamentos. No decorrer desse tempo de estudo e experimentação, tive a oportunidade de realizar certos cursos sobre métodos etnobotânicos e estar presente em alguns congressos como Reunião Brasileira de Antropologia, Congresso Nacional de Etnobotânica etc, que abordavam nos grupos temáticos sobre a diversidade de saber e plantas psicoativas. Em um deles, encontrei a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha e perguntei qual era sua opinião sobre o fato de os

indígenas conhecerem tantas plantas medicinais, venenosas e psicoativas. Para ela isso era consequência direta de inúmeras experiências realizadas ao longo tempo. Durante o trabalho de campo de mestrado fiz a mesma pergunta para Ailton Krenak, que pontuou: “...os botânicos que chegaram em suas expedições nas terras tropicais, tiveram a mais valia sapiencial de milhares de indígenas que haviam morrido experimentando toxinas e substâncias vegetais, para ter a aquisição do conhecimento ao longo do tempo...”. O saber vegetal tropical, já estava preparado para que pudesse ser catalogado, ou/e transformar-se em mercadoria.

Para esses dois pensadores a gênese do saber vegetal está ligada a dimensão da experiência direta dos nativos com seu ambiente e a sua estruturação social que a manteve, desenvolveu e difundiu ao longo do tempo. A tentativa e erro não seria privilégio da ciência, tão pouco o acaso seria o único “instrumento” que as populações tradicionais teriam a seu favor para obter conhecimento vegetal. Entretanto, esse tipo de experimentação, não é da mesma natureza da ciência ocidental. A ideia de sujeito-objeto, mente-corpo difere do escopo próprio de grupos que realizavam em si mesmos a experimentação, numa exploração corpórea e sensorial diferente dos aparatos mecânicos e eletrônicos da ciência moderna:

Ora, é fato que métodos desse tipo podiam levar a certos resultados indispensáveis para que o homem pudesse abordar a natureza de um outro ponto de vista. Longe de serem, como muitas vezes se pretendeu, obra de uma "função fabuladora" que volta as costas à realidade, os mitos e os ritos oferecem como valor principal a ser preservado até hoje, de forma residual, modos de observação e de reflexão que foram (e sem dúvida permanecem) exatamente adaptados a descobertas de tipo determinado: as que a natureza autorizava, a partir da organização e da exploração especulativa do mundo sensível em termos de sensível. Essa ciência do concreto devia ser, por essência, limitada a outros resultados além dos prometidos às ciências exatas e naturais, mas ela não foi menos científica, e seus resultados não foram menos reais. Assegurados dez mil anos antes, dos outros, são sempre o substrato da nossa civilização. (LEVI-STRAUSS, 1989. p.31)

Os ameríndios não só descobriram substâncias que já haviam sido “inventadas pelos vegetais”, mas também souberam combinar suas moléculas gerando tipos de substâncias que não são somente elementos que se extraem diretamente da “natureza”. Se trata de exímios especialistas em compreender as qualidades das plantas, compor-se com suas hecidades e construir dispositivos a partir desses âmbitos combinados. Essa complexidade sempre veio à tona durante meu trabalho de campo, no mestrado, ao estudar o uso da Ayahuasca na religião do Santo Daime, e refletir sobre como que grupos ameríndios das terras baixas da Amazônia descobriram-na. Uma bebida feita de dois entes descontínuos: espécies distintas (*Psychotria viridis* e *Banisteriopsis caapi*) de famílias botânicas diferentes (*Rubiaceae* e *Malpighiaceae* respectivamente), cada uma com um tipo de morfologia (arbusto e liana respectivamente), além de nichos ecológicos próprios; agregada a toda essa diferença, cada qual possui moléculas

químicas de ação complementar no sistema nervoso (N, N Dimetiltriptamina-DMT, β -carbolinas Inibidor de Monoamina Oxidase) - que realizam forte ação psicoativa no corpo humano. Qual o ambiente da experimentação e que aparatos técnicos-sociais eram aí manejados para tal descoberta?

Enquanto biólogo de formação, não posso deixar de realizar críticas à disciplina da qual fui formado, mas também de especular junto a ela a partir de seus conceitos. E se tratarmos a história da Ayahuasca pelo ponto de vista das plantas, ao invés dos humanos? Por que pensar descobertas somente sob o viés antropocêntrico? O que a Ayahuasca poderia nos dizer sobre a manipulação que “não-vegetais” denominados humanos estavam a realizar nela e o que ela poderia nos dizer sobre o papel de seu agenciamento sobre os não-vegetais? Como afirma Coccia (2018), ter uma atitude de atribuir interioridade simbólica as plantas pode ser uma projeção antropocêntrica, já que planta não pensa por imagens, mas seus pensamentos são suas próprias ações no mundo, o pensar vegetal não seria refletir, mas estar mergulhado na realidade do ser no mundo. Levar a sério a planta desloca a noção de descoberta técnica e não faria muito sentido num cenário não antropocêntrico do vegetal. Além do conhecimento produzir conceitos, verdades e ideias, ele também produz obviedades, concreções (WAGNER, 2011) e aparatos técnicos individuados de relações sociotécnicas (SIMONDON, 2020) que dificultam transcender a esfera humana para ocupar o ponto de vista vegetal. E à diferença do como argumenta Kohn (2013), as plantas se comunicam não tanto por signos se não por propriedades químicas diretamente, que são de certa forma o processo de transdução de sinais que faz a significação possível.

Não me recordo o nome de um documentário que vi durante o mestrado, o qual me deixou muito admirado da criatividade ameríndia com as plantas. O cinegrafista indígena colocou a câmera no chão, atrás de uma planta, para imitar o ponto de vista de um vegetal crescendo e observando as outras plantas. Numa projeção antropomórfica, que mesmo atribuindo o sentido da visão às plantas, procurou num movimento sutil o deslocamento de perspectiva. Tais deslocamentos no exercício reflexivo, com projeções e cenário incognoscíveis, são provocações dos vegetais em minha opinião. Algumas sociedades parecem projetar tipos de humanidades nos vegetais, outras, como a nossa, não. Porém o que os vegetais projetam em nós? A dimensão da experiência com a substância, assim como o âmbito mítico em minha leitura também são uma provocação entre humanos e não humanos em suas projeções recíprocas.

O mito é um tipo de saber que olha o mundo a partir de lógica do concreto. Há um mito sobre o herói mítico *Yubê* que relata sobre a descoberta do *Nixi päe* – ayahuasca, que significa,

em *Hãtxa Kuĩ* cipó/fio forte/ intoxicação. Ainda que Ibã também tenha me traduzido como encantado em comunicação pessoal, como veremos no decorrer deste trabalho, *Pãe* é uma categoria polissêmica, mas possui significações gerais como aquilo que interfere profundamente no corpo-. O herói ao sair para caçar, encontrou uma anta na beira de um olho d'água. Quando se preparava pra flechá-la, ele a viu pegando um fruto de jenipapo na boca e jogando no lago três vezes. Após jogar o último as águas começaram a agitar-se e saiu uma linda mulher que fez sexo com a anta. Desejoso da mulher, *Yubê* repetiu o ato da anta e se escondeu atrás de uma pedra, esperando a mulher sair da água. Quando esta saiu, ele a agarrou querendo transar com ela como a anta o fez. Ela rapidamente se transformou em uma planta espinhosa para que *Yubê* a largasse e este, firme no seu propósito, não a soltou.

Depois, se transformou em cobra e disse que ia comê-lo. Sem ter conseguido se livrar, virou mulher novamente e perguntou o que ele queria. Ele disse que queria namorar e ela lhe perguntou se era casado, pois só poderia namorar se fosse solteiro. Mentindo, foi então convidado para o fundo das águas para conhecer seu futuro sogro e pedir sua filha em casamento. Este não somente autorizou, como cedeu a ele sua outra filha gêmea da que *Yubê* havia encontrado na beira do lago. Depois de conviver anos no fundo das águas, *Yubê* percebeu que as cobras tomavam uma beberagem que as modificava profundamente. Ao perguntar sobre a seus familiares, foi veementemente avisado que aquilo não era assunto pra ele e que ele estava proibido de beber. Após muito insistir com sua esposa, conseguiu a façanha e, ao comungar a bebida, seus olhos se abriram e viu que seu sogro era um pirarucu, que suas duas mulheres eram jiboias e que seus filhos eram pequenas serpentes. Assustado, fugiu do fundo das águas com a ajuda de um peixe e voltou a sua família humana. Levou consigo à receita do vinho das cobras e transferiu esse saber a seus congêneres.

Na comparação entre o mito, suas descrições e o modo histórico de nossa sociedade, o “mito” por trás de nossa percepção da evolução social e das descobertas técnicas pressupõe uma humanidade destacada do âmbito natural. No mito de origem da Ayahuasca, o humano é imerso numa experiência intensiva, perspectiva e sensória com o não humano, sendo o conhecimento fruto do roubo do não humano. O conhecimento nasce do encontro entre subjetividade humana e réptil, não entre sujeito analítico e objeto analisado.

A experiência com o não humano, é diferente do experimento com o não humano. Descentralizando o humano, o mito provoca ao seu desenrolar a dúvida de quando ele viu a linda mulher se já havia virado cobra sem o saber. O ponto de vista determina a percepção nesse caso. Tal deslocamento se encontraram com questionamentos que trazia em minhas

reflexões como: qual o ponto de vista das plantas que compõem a Ayahuasca nessa história? Ao invés de efeitos, não seriam os agenciamentos acontecimentos, se pensando, agindo ou se comunicando com os humanos? Como pensar o histórico biocultural dessas plantas: os humanos seriam seus escravos que cuidariam delas com todo apreço, plantando-as fora de seu ambiente de distribuição inicial? Ou colaboradores que, em parceria, trabalhariam juntos com a própria planta ensinando os humanos com seus agenciamentos? Os humanos talvez não poderiam ser concebidos pelos vegetais como escravizadores que as retiraram de seus ambientes originais? Extratores de “magia vegetal”?

O exercício conceitual que concede ponto de vista aos não humanos é um quesito analítico deste trabalho. Ainda que essa concessão venha repleta de equívocos, projeções e antropomorfismos, pensar a materialidade do mundo e sua individuação, assim como processos de subjetivação e obviação, é um papel que tanto a antropologia quanto a etnobotânica devem realizar com esmero. Qual o risco por exemplo atualmente do boi se extinguir? Quase nenhum! E do ponto de vista do boi, se ele pudesse refletir, não seria benéfico para sua espécie? Com a difusão do plantio desses vegetais qual o risco de sua extinção fora de seus ambientes originais? Foi ruim para a espécie ou bom? Os não humanos não são somente “sacos de carne ou de celulose”, mas seres responsivos, que interferem e compõem inúmeros níveis do social. Seus agenciamentos estão para além de categorias como fatores limitantes, produtos naturais ou organismos.

Quando meu tio ia coletar ervas, certa vez, vi quando ele retirou da terra uma que ele chamou de *Quebra-feitiço*. Suas raízes eram emaranhadas. Naquele momento, me veio a reflexão se aquela erva sentiu dor. Afirmar ao meu tio que ele havia matado a erva. Ele respondeu que: “...matava a erva pra tirar a morte do caminho!...”. A erva teve afecção, ela sentiu? Essa erva também é denominada joão brandim (*Piper sp.*), se trata de uma potente erva analgésica da família das Piperaceae. Meu tio então limpou a raiz cheio de terra e mandou eu mascar. Quando coloquei na boca, uma forte dormência e ardência tomou toda minha língua e uma tontura leve a minha cabeça. E meu tio disse imediatamente, “...agora pede pra erva quebrar a macumba, porque sua boca está consagrada...”!

A afecção do joão-brandim, a reflexão se estávamos a matá-lo para me salvar, o sortilégio que tinha que afirmar, faziam parte do pensar-sentir do modo de saber do meu tio. Misturavam crença, conhecimento botânico, especulação, sinestesia e magia. Observar as plantas com o exercício de deslocamento do humano classificador foi o que compôs paralelamente minha observação das plantas vistas como objetos naturais. As plantas de meu tio, assim como as

psicoativas, foram um ótimo mecanismo para transitar nesses dois modos e me fez observar que os *Huni Kuĩ* são um grupo especialista em deslocar sua humanidade e fazer sobressair a vegetabilidade. Seja no exercício imaginário, na análise lógica ou na agonística experiência vital, é nítido que vegetais psicoativos não são somente produtos da cultura, mas também produtores de “culturas e naturezas”.

1.2- O saber encantado enraizado na cultura...continuando com ayahuasca

Os vegetais que induzem estados visionários, possuem ao redor de si, rica produção imaginária e simbólica. Os estados extáticos e a experiência mística acabam por compor um cenário gerador de narrativas, experiências vitais, modos de saber e criatividade (ELIADE, 1964; LA BARRE, 1968). Ayahuasca é um exemplo, juntamente com outras plantas e substâncias, que possui amplo escopo explicativo e mitológico. Um exemplo desse tipo de aparato narrativo é o da instituição religiosa União do Vegetal, que atribui ao Rei Salomão a descoberta das plantas que confeccionam a Ayahuasca no Oriente Médio. Conta a estória que uma conselheira de um rei local morreu e, onde ela foi enterrada, nasceu a chacrona (*Psychotria viridis*). Depois, um vassalo desse mesmo rei bebeu um chá feito dessa folha e morreu. No local onde foi enterrado, nasceu um pé de mariri (*Banisteriopsis caapi*). Após algum tempo, o Rei Salomão avistou um pé de cipó ao lado do arbusto e decidiu então unir folha e cipó para fazer uma bebida. Então, chamou seu vassalo Caiano, deu-lhe a bebida e este se tornou o primeiro “hoasqueiro”. Em viagem a Amazônia em busca de madeira para construção do templo de Yaveh, conforme interpretado na bíblia (Capítulo 6 do livro de Reis), teria trazido as místicas plantas do oriente médio e ensinado aos locais sobre seu uso. Inclusive, o Rio Solimões seria uma variação do nome do rei, que emprestaria seu nome a esse rio como homenagem a si. Experimentação, experiencição e esoterismo são característicos desse relato, que traz a figura desta entidade, muito conhecida também nas giras da Jurema nordestina, o Catimbó (ASSUNÇÃO, 2006). Sendo esta portanto elemento comum à tradição do transe mediúnico afro-brasileiro e do esoterismo. As levas de migrantes fundiram inúmeros símbolos de seu culto ao xamanismo amazônico, misturando a doutrina cristã católica popular e tradições afrobrasileiras (LABATE, 2012).

O Santo Daime, ICEFLU, atribui ao rei Inca Huascar o ensino desta bebida aos indígenas amazônicos, quando travando conhecimento das terras baixas, ao fugir de seu irmão Atahualpa, transferiu esse saber aos habitantes desta região. O monarca Inca teria aprendido com rei

Salomão durante intercâmbio na Amazônia. A presença do rei Salomão também é muito valorizada dentro do Santo Daime, que mantém a insígnia da estrela de seis pontas em suas fardas. O Santo Daime vai menos longe geograficamente ao olhar para os Incas, vizinhos dos povos indígenas da Amazônia Ocidental, como fonte desse saber. A ideia de que a Ayahuasca teve sua origem nos altiplanos surgiu de algumas hipóteses baseadas mais em conjecturas do que fatos:

The often quoted "archeological evidence" by Naranjo (1986) exclusively shows that people in the Ecuadorian rainforests produced small ceramic vessels since about 2400 B.C., but there is no valid indication of ayahuasca use (see also McKenna, 1999, p. 190; Bianchi, 2005, p. 319). In a newer paper, Naranjo (1995) himself totally skips this hypothesis. Ogalde, Arriaza and Soto (2009) provide evidence of harmine in ancient Chilean mummies' hair, which the authors themselves interpret as an evidence for the ingestion of Banisteriopsis by these people. Contrastingly, they also tested positive in hair taken from living people who used harmine containing hair dyes - thus restricting their findings to an evidence of the use of harmine containing preparations by the people of the Azapa valley during the Tihuanaku horizon, which anyway constitutes an important finding. Finally, Banisteriopsis is not necessarily the only plant in South America containing harmine (as Ogalde et al. argue), as was shown by Lindgren (1995, p. 347-348). (BRABEC DE MORI, 2011, p.24)

Durante o mestrado, pude ouvir em algumas interlocuções em campo que os indígenas eram primitivos e que o conhecimento de Salomão e dos Incas eram a única possibilidade para gerar tamanha eficácia da descoberta da bebida. Ambas interpretações atribuem o saber esotérico-vegetal ao âmbito masculino e monarquista, onde a figura do rei-sacerdote é o catalisador da Eureka vegetal. Carregam sutilmente o mesmo espírito desmerecedor em relação às sociedades das terras baixas da Amazônia, ao associar tamanha eficácia à sabedoria vinda além-mar do maior sábio judeu, e ao rei-sacerdote Inca. Tal desprezo talvez possa ser associado à mentalidade esotérica influenciada pelo positivismo da época do surgimento dessas religiões que concebem o indígena como representante de uma época passada. O âmbito étnico nessa visão possui um caráter finito e fechado, sujeito à necessidade de intervenção exógena para que possa existir qualquer mecanismo de “desenvolvimento”; a partir disso, argumentos difusionistas são utilizados pra explicar fenômenos sociais inovadores. A concepção que o saber só nasce de ciências régias e do Estado não é novidade nos vieses interpretativos da cultura euroamericana como afirma Deleuze e Guattari (2020).

Esses dois casos são somente exemplos de modos de pensar as invenções eficazes, e se contrapõem ao caráter experimental e experiencial de grupos tradicionais que possuem também produção de saber ao seu modo como argumentados por Carneiro da Cunha e Ailton Krenak em comunicação pessoal. A perspectiva do étnico fechado e estático também é presente no

âmbito de algumas linhas investigativas da antropologia. Como McCallum (1989. P. 12), citando Marshall Sahlins:

Marshall Sahlins, in his book 'Islands of History' (1985), makes a critique of the conceptual opposition between structure and history, arguing that anthropologists frequently disregard the historical nature of structure. Cultures examined as self-contained wholes are treated as if they were suspended outside of history (McCALLUM, 1989 p.12).

Ainda que antropólogos sejam “vacinados” contra difusionismos simplórios e o esoterismo positivista, frequentemente desconsideram a natureza histórica da estrutura, também atribuindo caráter fechado e finito da cultura. Culturas examinadas enquanto totalidades fechadas são tratadas como se estivessem suspensas e fora da história. Essa crítica se aplicaria à grande parte da literatura sobre sociedades das Terras Baixas da América do Sul, alegando que poucas exceções da etnografia americanista, à época de seu trabalho de campo, não repetiam a tendência de tratar a história como uma força que atua sobre uma cultura fechada sem dinamismo interno.

A ideia de um âmbito étnico e social dinâmico me levou a perguntar: o que faz acontecer essa dinâmica? Fatores econômicos, sociais, psíquicos? Antes não se utilizava espingarda ou motores de gasolina. Na atualidade existe internet via satélite nas aldeias. Porém a mudança não ocorre somente pela inserção de objetos da sociedade nacional nesses grupos. Aspectos que trataríamos como internos à cultura, parecem ser considerados tradicionais. O tabaco, por exemplo, era processado da mesma forma que hoje? Os *Huni Kuĩ* relatam, que, antes comiam seus velhos quando morriam, mas que isso não faz mais parte de sua cultura. Esse grupo traz bem delineado, em seus discursos, a ideia de que certos costumes mudaram.

A ayahuasca, por exemplo, não era tomada em rituais coletivos, diferente do que ocorre nos dias atuais. A título de exemplos há o caso dos Yora Naua, localizados na reserva de Manu, Amazônia peruana, não conheciam ayahuasca até 1985, aprenderam o uso da bebida com um pajé interlocutor Yaminawa. Antes utilizam uma planta do gênero *Paullinia sp.* (SHEPARD, 2015). Esta, e outras questões me fizeram observar os modos de uso das plantas psicoativas como campo privilegiado de produção de recombinações simbólicas, exploração especulativa e recuperação de conhecimentos arcaicos (MCKENNA, 1992; SCHULTES, 1995), ou seja, plantas psicoativas são insumos para dinâmica social. Muito se menciona o incremento do xamanismo e uso de Ayahuasca como consequência do contato com o mundo branco. Porém, essa mesma Ayahuasca, entre outras plantas, irá produzir agenciamentos nas pessoas e em sua cultura. As substâncias possuem a capacidade de injetar novidade na “cultura”. São produtoras

de toda uma cultura material ao seu redor. Por exemplo, o uso de Ayahuasca maneja técnicas de plantio, toda uma lógica de cozimento e redução de líquidos entre outros fazeres tradicionais. Maneja também uma cultura imaterial, com toda uma linguagem visionária, estados extáticos imprevisíveis, revisitação de passados distantes e vivenciamento de mitos cosmogônicos. As mirações da Ayahuasca fornecem um *input* aos grupos sociais que a utilizam.

Não é à toa que é denominada de “expansora de consciência”, “planta professora” ou “enteógeno”. Não foi somente a seringa (*Hevea Brasiliensis*) que mudou a sorte dos *Huni Kuĩ*. A Ayahuasca e todo aparato que a segue, também criou cenários que antes não existiam, como o turismo étnico e o aparecimento de inúmeros especialistas em medicinas da floresta, assim como o estudo dos cantos e suas recombinações atuais feitas pelos jovens *Huni Kuĩ*, com instrumentos como violão e tambores.

Reconhecendo, obviamente, que tal dinâmica é multidimensional, não opto por um “psicodelicentrismo”, visto existir vegetais, como a seringa, que serão agentes de mudança social não a partir da alteração intensiva do corpo, mas por meio de forças econômicas, sociais e culturais².

Uma planta psicoativa que tem uso tradicional pressupõe um longo período de tempo para o domínio de seus efeitos benéficos e adversos (tais como definidos pela cultura em estudo). O tempo necessário para isso dependerá de muitos fatores. A práxis e o corpo de conhecimento sobre a planta caminha em paralelo com significados atribuídos a ela. O processo de familiarização de uma sociedade que possui domínio sobre psicodélicos pressupõe não somente disponibilidade ambiental de vegetais ou fungos, mas um amplo espectro de aparatos conceituais e de extração, conhecimento dos efeitos esperados culturalmente, bem como noção acerca da substância que se usa.

O uso atual de plantas psicoativas em grupos indígenas é consequência de um longo processo de aprendizagem, que pode ser transferido para sociedades vizinhas que podem se acostumar rapidamente à nova substância ou rejeitá-la. Ainda que o processo seja cumulativo,

² Como foi o caso do encontro devastador entre os grupos Pano e levas de migrantes para extração de látex da seringueira- *Hevea brasiliensis* e do caucho *Castilla ulei* Warb, produzindo novas socialidades destes grupos indígenas da região. O látex no meio indígena quase não tinha utilidade, sendo usada basicamente como lamparina e por grupos do Alto Xingu e Paraguai para fazer bolas de borracha para jogos rituais. Métraux (1986a) relata que a borracha foi a maior contribuição moderna dos indígenas, entretanto, a mais valia da indústria que se beneficiou ao utilizá-la para produtos pneumáticos e afins sem nenhuma contrapartida efetiva para seus descobridores. Entre os *Huni Kuĩ*, pude ouvir que ela só era usada no tempo antigo como lamparina, e atualmente para produção de calçados emborrachados produzidos por algumas aldeias para o mercado turístico.

não podemos afirmar que os *Huni Kuĩ*, por exemplo, usaram continuamente a Ayahuasca nos últimos 5 mil anos, já que muitos grupos na região utilizam a bebida somente à algumas décadas. A bebida não necessariamente seria utilizada no passado, quando poderia ter outras finalidades ou até variações em sua composição, como afirma Brabec de Mori (2011). A análise diacrônica sobre as plantas psicoativas da Ayahuasca e de outras plantas psicoativas da América, então, sofrem com a falta de dados concretos. A análise sobre o estado de domesticação dos vegetais podem ser um caminho complementar para se entender melhor a antiguidade da Ayahuasca do que a procura por algum resquício molecular, utensílios rituais ou registros gráficos.

A domesticação é a complexa relação entre ação seletiva dos humanos e a modificação do corpo da planta e a modificação ao longo do tempo no corpo dos humanos realizada pelos vegetais (HARLAN, 1992). A modificação nas plantas cultivadas através da seleção artificial é chamada de “síndrome da domesticação”, que alega que plantas domesticadas apresentam modificações genéticas e fenotípicas distintas das plantas selvagens além de dependência do humano (IDEM). Plantas domesticadas tiveram suas estruturas modificadas por conta da dependência humana, como, por exemplo, ausência de dispersão de frutos, inibição da produção de sementes, aumento de capacidade de crescimento vegetativo como é o caso da mandioca (*Manihot sp.*), assim como mudanças na composição de produtos fitoquímicos³. A maioria das

³ Tal metodologia não é livre de complexidades, cabe mencionar o caso do Urucum domesticado, cuja dispersão de sementes é amplificada como na espécie selvagem. A espécie cultivada manifesta a característica de uma planta selvagem através da abertura do fruto e exposição de suas sementes rubras. A planta domesticada, segundo os pesquisadores, é consequência da pressão seletiva humana por mais pigmentos e da introgressão genética. A introgressão ocorre na troca de material genético das plantas cultivadas com as selvagens. Elas trocam genes por polinização, tanto da selvagem para domesticada, quanto da domesticada para a selvagem, gerando mistura de caracteres selvagens e domesticados em ambas e causando indiscernibilidade entre o limite do que é domesticado e do que é selvagem (CLEMENT *et al*, 2015). Outro caso se trata da *Datura*, conhecida popularmente como Trombeta, (JIAO; LUNA-CAVAZOS; BYE, 2009) que foi domesticada no México e se espalhou por todo o mundo. Suas mudanças foram em níveis moleculares; morfológicamente, a selvagem e a domesticada quase não se diferenciam. Outro exemplo trata do Peyote (*Lophophora williamsii*). Os cactos em geral apresentam alto índice de reprodução vegetativa, um dos traços característicos da domesticação, mas nesse grupo vegetal se trata de uma característica biológica das *cactáceas* (NOBEL, 2002). Entretanto, especificamente nesse gênero, somente o Peyote possui a capacidade de reprodução vegetativa. Botões de peyote secos discriminadamente por humanos foram encontrados no México com idade de cerca de 5.000 anos demonstrando seu alto grau de manejo (LABAT; CAVNAR, 2016). Ainda outro caso é o da *Salvia divinorum* que não possui praticamente reprodução via sementes. Estas, quando existem, geralmente são inviáveis. As cepas que existem hoje na Europa e América foram transportadas por pesquisadores de renome como Gordon Wasson e Albert Hofman. Esses pesquisadores acreditaram ser a planta de uso antigo devido à sua total anulação de reprodução por sementes. Mas se encontraram com um curioso caso: os indígenas mazatecas não possuem um nome nativo para esta planta. E o modo de utilizá-la compreende métodos de menor eficácia de extração de seus princípios ativos. Há intenso debate se seu uso é recente, pós-chegada dos espanhóis ou se foi transferida a eles recentemente. Uma

plantas analisadas na teoria da domesticação são alimentares, apresentando ainda dados incipientes sobre as plantas psicoativas.

<u>Drugs, Narcotics, Fatigue Plants</u>		
<i>Agave</i> spp.; alcohol, agave		
<i>Datura stramonium</i> Linn. Jimson weed	<i>Datura</i> spp.; stramonium, Jimson weed	Low
	<i>Erythroxylon coca</i> Lam.; cocaine, coca	Low-Med.
	<i>Ilex paraguariensis</i> St. Hil.; maté	Low
	<i>I. vomitoria</i> A.t.; yaupón	Low
<i>Lophophora williamsii</i> (Lem.) Coult.; peyote		
	<i>Nicotiana rustica</i> Linn.; tobacco	Low
	<i>N. tabacum</i> Linn.; tobacco	Low
	<i>Paullinia cupana</i> HBK; guaraná	Low
<i>Theobroma cacao</i> Linn.; cacao, chocolate	<i>P. yoco</i> Schultes et Killip; yoco	Low

Figura 1 Lista de Plantas psicoativas e seu índice de domesticação (HARLAN, 1992).

Os cipós, ainda que selvagens, podem indicar, indiretamente, origem antropogênica do ambiente. Seus frutos alados são um dos caracteres fenotípicos próprios de espécies selvagens. Porém, são também indicadores de áreas manejadas, já que necessitam de abertura de clareiras para que possam ter acesso a luz. Seus frutos alados facilitam a dispersão (ODUM; BARRET 2004), uma vez que seus caules se apoiam nas árvores ao redor, podendo, desta forma, atingir grandes alturas na floresta. Estas árvores que lhe servem de apoio se movem com o vento ou devido a outros fatores, espalhando, assim, seus frutos ou sementes (SCHNITZER et al, 2014). Ora, é fato sabido que o cipó *Banisteriopsis caapi*, utilizado na produção do *Nixi pãe*, possui frutos alados. Entretanto este mesmo cipó possui ainda alto índice de reprodução vegetativa, característica essa de plantas potencialmente domesticadas.

Por sua vez, o arbusto *Psychotria viridis* gera frutos dispersos por pássaros, seu nicho ecológico é o sombreado, ocupando áreas de floresta com tal característica. Possui este arbusto, entretanto, alto índice de reprodução vegetativa, podendo desenvolver raízes a partir de suas folhas. No trabalho de campo do mestrado, virei um plantador dessa planta, pela facilidade que é reproduzi-la. As plantas psicoativas, enquanto conhecimento, demandam longo período de correlação humano-plantas. Esse efeito pode ser visto nos corpos vegetais enquanto resquícios de interação humana. Ainda que não se saiba a antiguidade da ayahuasca⁴, observar a fisi química do vegetal pode demonstrar seu nível de interferência humana.

hipótese propõe que o pipiltzintzintli utilizado pelos astecas poderia ser a *Salvia divinorum* (SCHULTES et al, 1992).

⁴ Brabec de Mori(2011) argumenta pela perspectiva da etnomusicologia que o uso de *Psychotrya Viridis* na composição da ayahuasca é recente, datando talvez dos últimos 300 anos.

A descrição da experiência em si também pode ser uma saída sincrônica e discursiva, ainda que menos concreta que corpos vegetais. Sendo essas plantas psicoativas grandes produtoras de narrativas de indivíduos que são atravessados por experiências liminares durante seu uso, não podemos negar as marcas profundas que deixam no corpo social (REICHEL-DOLMATOFF, 1973). A identificação com o agenciamento intensivo da planta com alta produção de significado, pode ser associada ao conceito de ancestralidade. Os *Huni Kuĩ* afirmam fazerem uso da *Cannabis sp.*, porém tal espécie não é nativa da região amazônica. Assim, podemos ver que seria inegável que as plantas psicoativas têm a capacidade de introduzir conceitos, conhecimento e interferência no campo social. Muitos jovens e pessoas de idade avançada afirmam é parte da cultura deles e que é antiga, o que não condiz com dados históricos sobre a introdução dessa espécie e seu uso nas Américas. Seria, talvez, apenas uma maneira de eles tentarem justificar seu uso, já que é considerada ilegal? Caberia olhar melhor a questão, pelo que vi em trabalho de campo, os Huni kuĩ são os únicos que vi que afirmam abertamente o uso da planta - derivado disso, os conflitos devido a polêmica e ilegalidade não são poucos. Vi outros grupos da região usarem de modo mais velado e não afirmarem ser parte de sua cultura, caberia em estudos futuros entender essa afinidade *Cannabis sp.* e *Huni Kuĩ* para além de perspectivas morais ou legais.

A sociedade *Huni Kuĩ* coloca as plantas psicoativas em um local de grande importância. Destaca-se também o aparato considerável de substâncias que alteram a percepção e o corpo, como o tabaco, colírios, ayahuasca, kumpum, rapés, *Cannabis*, caíçuma fermentada, *Darë*, substâncias que eles denominam *Muká* ou, amargas. Duas questões são notórias: 1) há um modo de saber que permitiu a descoberta e o uso em larga escala de substâncias psicodélicas⁵ que jazem no passado profundo de certas sociedades e ao qual não temos acesso, sendo sua práxis atual dificilmente uma cópia do passado, mas, antes, fruto de relações que se deram ao longo do tempo; 2) Esta pragmática tem a ver com outro modo de se relacionar com o mundo (LÉVI-STRAUSS, 1989).

A ontologia desses grupos sustenta noções sobre corpo humano e vegetal que diferem das categorias da ciência moderna. Noções como mente não fazem sentido entre os *Huni Kuĩ* (MCCALLUM, 1989), o que acaba por exigir um olhar atento para não se sobrepor categorias

⁵ Tal questão foi conjecturada por La Barre (1964) na hipótese do Complexo Narcótico da América, que sustenta que houve uma transferência do *ethos* narcótico da Sibéria para a América. Ainda que em uma análise um tanto quanto generalizante, argumenta que a práxis experimentalista dos ameríndios americanos seriam o legado do nomadismo, envolto no imperativo de explorar o ambiente. Tal hipótese poderia receber contribuições a partir de metanálises da etnologia para um melhor embasamento.

do campo médico e psiquiátrico a contextos específicos. A agência destas plantas é intensa e desperta muito interesse no campo terapêutico e farmacêutico. O viés antropológico, ou melhor fitoantropológico, pode render conceitualmente ao problematizar os aparatos conceituais do campo da botânica e da ideia de psicodélicos. Procurei, por meio da etnologia e um olhar de um etnobotânico erveiro, mapear a ontologia *Huni Kuĩ* visando entender o que é uma planta.

1.3- A criatividade *Huni Kuĩ* com o mundo fora e mundo afora

McCallum (1989) afirma que os *Huni Kuĩ* são um caso privilegiado de dinamismo cultural e social. Possuem uma literatura que cobre os últimos 100 anos, que demonstra como que “a cultura *Huni Kuĩ*” ao longo do tempo manteve sua moral à uma ética social atrelada a produção de novas socialidades, onde, a partir de sua concepção de mundo, soube criativamente realizar mudanças significativas.

Poder-se-ia afirmar que sofreram mudanças sociais sem perder os traços de sua singularidade enquanto Kaxinawá, porém, a etnóloga argumenta o contrário: por serem Kaxinawá, sua ontologia produziu interseções próprias no contato com o mundo branco. Poder-se-ia mencionar vários exemplos como introdução de itens industriais, - barco a motor, espingarda, terçado e machados de ferro, introdução da escrita, escolas, alimentos processados etc. - que poderiam, na perspectiva destacada por Sahlins, serem interpretados como perturbadores da cultura original. Porém, os *Huni Kuĩ* possuem uma particularidade em sua cosmologia para lidar com o diferente e o de fora (DESHAYES & KENFEIHEIM, 2003).

Ao modo de um processo antropofágico para parafrasear Oswald de Andrade (1928), reinventaram artefatos, piratearam e recombinaaram conceitos com os quais tiveram contato nos últimos cem anos. A escrita é um exemplo desse acontecimento. Ainda que a língua escrita seja uma sobrecodificação da língua oral, que não possuía caracteres, ela serviu e serve para a manutenção de sua língua, o *Hãtxa Kuĩ* (LIMA KAXINAWÁ, 2019). Exemplos desse tipo de interação recente são os matérias de alfabetização, assim como a produção de mapas para gestão territorial baseada nas particularidades de cultivo e ocupação da terra de acordo com os pressupostos *Huni Kuĩ* (CPI-ACRE, 1996):

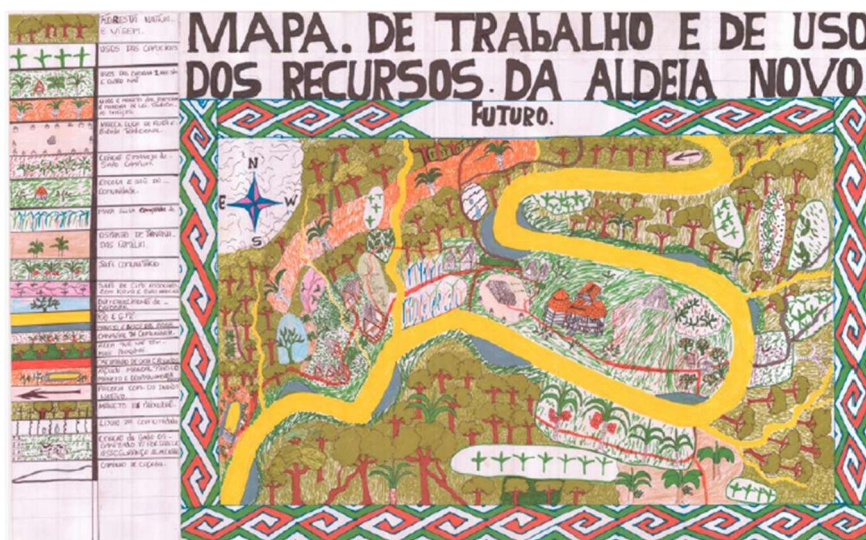


Figura 2: Plano de manejo Aldeia Novo Futuro (CPI-ACRE, 1996).

A produção de artesanato também envolve itens da indústria, como as miçangas de plástico, adquiridas nos mercados de São Paulo e Rio de Janeiro. Colares, que antes eram produzidos por sementes, atualmente são substituídos por trançados de fio de nylon. Hoje, por exemplo, os colares são adornados com desenhos geométricos tradicionais conhecidos como *Kênes*, embora, anteriormente, esses desenhos fossem somente pintados no rosto ou trançados nas redes, tal fato demonstra que o que importa na cultura tradicional, é mais o simbólico do que o material do que eles são feitos. Materiais, ferramentas etc. são facilmente incorporados à práxis e seus significados são reelaborados à luz da própria cultura.

O celular, item muito requisitado em trocas entre os *Txai*⁶, é tratado tanto como “desvirtuadores da cultura”, - já que fazem os jovens terem acesso à pornografia on-line e ficarem presos às redes sociais -, como também como um fortalecedor da “cultura”, já que fica mais fácil de se comunicar com outras aldeias e realizar negócios com os brancos. Também são muito utilizados para gravar cantos cerimoniais, para ensino e registro e, por meio de aplicativos específicos, afinam mais facilmente os violões usados em cerimônias, instrumentos que

⁶ O termo *txai* faz parte do sistema de denominações interpessoais *Huni Kuĩ* como *Pui*, *Ain*, *Kuka*, *Ewa*, *Epa* e *Chai/Txai*. O *Pui* de um homem é a pessoa do sexo oposto mesma da metade exogâmica e do mesmo geracional, (são as mulheres com as quais é proibido se casar). *Ain* de um homem se trata de uma pessoa do sexo oposto e do mesmo grupo geracional (esposa afim). O *Achi* de um homem pertence à mesma metade exogâmica, é do sexo oposto e de diferente faixa geracional (possíveis sogras/sogros). *Kuka* de um homem pertencem ao mesmo sexo e à outra metade exogâmica, porém de diferente faixa geracional. *Ewa* de um homem pertence à outra metade exogâmica, a outro sexo e à outra faixa geracional. *Epa* de um homem pertence à mesma metade exogâmica e sexo, porém de distinta faixa geracional conforme afirma Deshayes & Keinfeinheim (2003). Já o termo *Txai* significa cunhado, sendo um homem da metade oposta e da mesma geração, ou seja, é aquele ao qual se alia no casamento. Tal termo foi projetado para os brancos conforme mais bem explicitado ao longo do texto.

também possuem caráter dúbio. Ouvi de alguns *Huni Kuĩ* acima dos 50 anos de idade que, na atualidade, só permanecem no início das cerimônias de *Nixi Pãe*, pois os cantos do cipó, *Huni Meka*, devem ser cantados à capela e não com instrumentos que os jovens não resistem em tocar durante a cerimônia. Já os jovens, argumentam que o violão torna a cerimônia mais animada e facilita as visões da ayahuasca. O grupo artístico *Kayatibu*, da aldeia Chico Curumin do Alto Jordão, utiliza vários instrumentos como violões, carron, ukulelê, flautas que melodizam os cantos do cipó.

A internet por satélite também facilitou a integração entre as aldeias, assim como a organização de trabalhos com profissionais de saúde e visitantes. Meu próprio trabalho de campo foi facilitado pelo uso de aplicativos de mensagens, que deram fluência e possibilitaram o registro dos diálogos⁷.

Os painéis solares ajudaram na iluminação noturna, e as motobombas colaboram com a coleta de água do igarapé para caixas d'água, otimizando o trabalho das mulheres que, antes, carregavam água a enormes distâncias. Resinas epóxi são misturadas a ossos de animais, como fêmur de veado, para fazer aplicadores de rapé (*Tipi*), assim como garrafas PET (politereftalato de etileno) o armazenam. Maquiagens de origem ocidental são utilizadas na ausência de *Maxe* (urucum) e *Nane* (jenipapo) em eventos importantes. Longe de ser o propósito deste trabalho entender os inúmeros usos dos produtos da indústria na aldeia, o que procuro ressaltar é a inventividade *Huni Kuĩ* frente ao processo de relação com a sociedade envolvente. Não se trata somente de consumir algo que foi produzido por outrem, mas, para além do consumo, produzir a bricolagem local junto ao elemento não “tradicional”. Parece ser este o caso das galinhas: facilmente matam as poedeiras porque as encaram como carne de caça e não animal domesticado para pequena produção.

Tal inventividade não se dá somente frente aos produtos industriais e modos sociais do mundo dos brancos. Voltando ao foco deste trabalho, que é a relação que esse grupo estabelece com os vegetais, pode-se exemplificar o uso do *Xuru Dumê*, - *Cannabis sp.* – que gera inúmeras acusações e debates internos a esse grupo, tanto com os órgãos governamentais, bem como com outros povos da região. Muitos *Huni Kuĩ* afirmam que o uso dessa planta é ancestral, assim como o *Nixi pãe*. Porém ao conversar com inúmeros antropólogos, muitos relataram que “essa

⁷ Na atualidade uma das aldeias mais remotas da Terra Indígena do Jordão possui um orelhão que funciona por onda de rádio na fronteira entre Brasil e Peru que é a aldeia Nova Revisão.

droga” foi introduzida por agentes governamentais, ou por turistas do movimento *hippie* que circularam na região nos anos de 1970.

A crítica realizada a essa prática é que ela colabora para o crescimento do tráfico na região, uma vez que jovens a plantariam e venderiam na cidade ao invés de somente consumir dentro das Terras Indígenas. Outra acusação feita a esta planta seria que esta estimularia a entrada de brancos em áreas *Huni Kuĩ* em busca dela. Por outro lado, o uso dessa planta é considerado ritualístico, sendo crença nativa de que esta usada juntamente com o *Nixi Päe*, produziria fortes mirações. Por isso ela tem *Päe - Xuru Dumê Päe*⁸.

Logo, o uso não se restringe ao âmbito recreativo, o que corrobora para uma hipótese que foi mencionada em meu trabalho de campo que para além de agentes governamentais, usuários do sudeste se filiaram ao Santo Daime da linha do Padrinho Sebastião (CEFLU) a qual faz o uso ritualístico da planta, denominando-a “Santa Maria”. O uso do *Xuru dume* pode ter se originado por meio do intercâmbio com as igrejas daimistas do Acre, que mantiveram e mantêm intercâmbios constantes entre povos indígenas, especialmente *Kaxinawá*. À título de exemplo, cabe mencionar o líder de cerimônias Virgulino *Ixã*, uma importante liderança *Kaxinawá*, reconhecido por suas turnês por vários países é fardado no Santo Daime e se orgulha de por carregar no peito a estrela de Davi, insígnia dos fardados dessa linha e falar abertamente que é fardado.

O discurso *Huni Kuĩ*, nas cerimônias que frequentei, sustenta a narrativa de que suas tradições são milenares, mas não como um discurso arcaizante, como se todos os entes materiais do presente fossem somente fruto de um passado revisitado, mas como um modo relacional

⁸ De Lima (2000, p. 56) descreve a concepção de *Päe* entre os Katukina e outros Pano afirmando que o uso generalizado que os Katukina fazem do *Päe* abrange substâncias visíveis e invisíveis, fluidos e líquidos de humanos, plantas e animais. A saliva e o muco nasal, por exemplo, são *Päe*, o que os faz denominar gripe pelo mesmo termo. Secreções do olho são *Wero Päe*. Do mesmo modo, o veneno das cobras é chamado de *Rono Päe* e a secreção do sapo kampo, usada como estimulante cinegético, é chamado *Kampo Päe*. Entre os Yawanawá, Pérez (1999:160 n. 195) informou que *Päe* "designa o conjunto de doenças personificadas em determinados yushin". *Päe*, entre os *Huni Kuĩ*, parece girar em torno da classificação das forças espirituais, significando força ou potência (LAGROU, 1998). Deshayes (2000) alega que tal concepção é um termo que descreve a força de determinadas plantas como a pimenta e a própria nomeação da ayahuasca nesse grupo como *Nixi Päe*. Geralmente, *Päe* está atrelado à dimensão dos cuidados corporais e ao xamanismo. Da Silva (2021) também define a noção de *Päe* como poder que certas plantas possuem, por exemplo, o *Darë muká*, que será abordado neste trabalho, tem um *Päe* muito forte. Entre os Matis, o termo *Shö* também é enfatizado e parece se colecionar com o termo *Päe*, já que significa energia, calor e suor conforme relata Erikson (1999). Panólogos concordam que se trata de um termo que significa, em geral, noções de fluxos de substâncias e poder, ainda que ganhem colorações diferentes nos contextos particulares Pano, tema que desenvolveremos a frente.

“ancestral”. A ênfase é mais sobre relação vegetalizada do que sobre termos novos ou arcaicos. Os *Huni Kuĩ* não vivem somente do que foi produzido no passado, desfrutando do produto de seus ancestrais, não são um todo fechado e estático, mas são herdeiros do que foi produzido, assim como de um modo relacional que também produz e recombina de maneira criativa o presente e o passado.

Lima (2018) se dedicou a entender a introdução da Ayahuasca recente entre os Yudjá do Mato Grosso. Ela categorizou o uso dessa bebida entre os Yudjá como “dispositivo do perspectivismo ameríndio”. Ali, a bebida não é concebida como droga, mas como uma pessoa que os procurou até encontrá-los, já que esta teria se perdido e sido esquecida após o grande dilúvio. Os Yudjá não são um povo que historicamente utilizava Ayahuasca, sendo sua introdução recente. A bebida é considerada promotora de pensamento especulativo e estimulador de acurácia pragmática. Tal questão demonstra a capacidade dos “agenciamentos vegetais psicoativos” reformularem contextos, agenciando com suas substâncias, fazendo surgir novas concepções ou reafirmando memórias esquecidas. Os *Huni Kuĩ* são um ótimo exemplo dessa composição com os vegetais, que é dinâmica e possui influências múltiplas, como a necessidade e curiosidade religiosa do homem branco, o mesmo vale para outros grupos Pano:

(...)A utilização do tabaco como elemento indispensável na formação do pajé, junto com o muká, é muito mais presente na literatura do que a ayahuasca. Isso poderia indicar que essa suposta proeminência da ayahuasca no xamanismo resulte da necessidade de construir uma narrativa sobre importância da ayahuasca entre os indígenas, mas que se destina principalmente aos não indígenas, que vêm à floresta em busca de uma epifania enteogênica¹²⁰ (...) (SÁ, 2021, p.126)

As demandas do “mercado xamânico” atual ou da “cura da floresta”, capitaneada pela parceria entre *Huni Kuĩ* e brancos, como será abordado mais a frente, trouxe evidência às plantas que antes eram utilizadas somente em contextos intimistas e pontuais. Nessa configuração, o *Nixi Päe* cumpre dois papéis: satisfazer a fome espiritual dos brancos e aprofundar o aspecto extático - voltando para a relação com os não humanos - exigido pelo xamanismo *Huni Kuĩ*.

Deshayes (1992) explicitou a contraposição entre o chefe *Huni Kuĩ*, que obrigatoriamente deve ser bom caçador, e o pajé, que deve ser bom curador e diplomata do mundo espiritual. O chefe caçador é caracterizado por ter uma ação de “*hiper diálogo com os de dentro*” - em suas histórias de caça e arregimentação da rotina da aldeia - que ele denominou como um comportamento de “*hyper-parole au dedans*”. Este mantém também um comportamento de “hiper escuta do âmbito externo” – na caça na floresta em busca de sinais de animais - que ele denominou de “*hyper-écoute du dehor*”. Já o xamã é caracterizado por uma “hiper escuta do

mundo externo” - em sua capacidade de dialogar com animais e espíritos -, assim como uma “hiper escuta do âmbito interno” – de seus congêneres em suas queixas etiológicas -. Tal tipo de padrão o antropólogo denominou de “*hyper-parole au dehor*” e “*hyper-écoute du dedans*” respectivamente.

A estrutura social desse grupo possui uma tensão característica entre o externo e o interno, dentro e fora, humano e não humano, conforme descrito por Deshayes e Keifenheim (2003). Deshayes (1992) pontua que tanto o caçador quanto o xamã também lidavam com o outro humano de outra etnia da floresta, aproximando, assim, xamanismo e caça da guerra, ou seja, xamanismo não é somente o âmbito não humano, mas também o humano Outro. Se antes o xamanismo era caracterizado por uma escuta dos congêneres - membros da mesma espécie e aldeia - e uma parlatória com o externo, hoje, tal prática se concentra nos brancos e em suas necessidades espirituais, onde estes também são um tipo específico de externalidade.

A interação com o âmbito externo determinou, ao longo do tempo, modos sociais e especializações que se devem levar em consideração. Ao atrelar o xamanismo hiper-disseminado da atualidade como consequência do encontro e vicissitudes com o branco, pode-se reificar a ideia de uma cultura fechada em si e perturbada de fora. Antes, foi uma “cultura” acostumada com o lidar com o fora que arregimentou novas ferramentas para lidar com mais um tipo de externalidade.

Em tal cenário, certos vegetais vieram a ser atores principais na nova diplomacia que é extremamente intrincada, pois não se trata somente de plantas do repertório *Huni Kuĩ* que ganharam relevo, mas também plantas não nativas da região que foram incorporadas para compor com o novo instrumental cosmopolítico. A *Canabis sp.*, entre os *Huni Kuĩ*, é uma ferramenta que coaduna com a prática de utilizá-la nos meios ayahuasqueiros urbanos. Como ouvi inúmeras vezes nesse meio: “...o *Huni Kuĩ* não é careta!...”. O poder das plantas então foi, e é, um dos “trunfos” na relação atual desse grupo junto à sociedade nacional.

O poder dos vegetais psicoativos se dá na sua capacidade de gerar estados liminares. O *Päe* dos vegetais ajudou os *Huni Kuĩ* a lidar com o novo âmbito externo surgido nos últimos 150 anos. Tal poder nada mais é do que a expressão de uma das características que definem o real que é a transformação.

1.4- A transformação é padrão, não exceção

O uso de plantas com forte agenciamento, enquanto produtoras de estados liminares, juntamente a uma sociedade dinâmica e processual, como são os *Huni Kuĩ*, são um caso de interesse etnográfico (McCALLUM, 1989). Tais plantas abrem um campo de criatividade, atualizando de forma idiossincrática o passado ou abrindo novas possibilidades de ação. A agência que o *Nixi Pãe* realiza é entendida como uma visita a um mundo real, que é invisível no âmbito rotineiro:

No começo das coisas, conforme narram os mitos primordiais kaxinawá, a vida se desdobrava em um fluxo de contínuas transformações (Dami)⁴⁴. Tudo o que existe podia mudar de forma, metamorfosear-se em outras formas de ser, comunicar-se com o todo. O visível e o invisível, o material e o imaterial não se opunham como contrários, mas eram aparições em fluxo de uma única realidade indivisível. O tempo era sincronicidade, em que tudo podia ser tanto si mesmo, quanto uma outra coisa. Deste modo, o princípio da transformação generalizada parece ser a característica essencial da criação primordial. Com a ruptura da criação primordial, a capacidade de transformação dos primeiros seres perdeu-se, e aí se originaram os planos da realidade dividida em materialidade e imaterialidade, em visível e invisível, em tempo e espaço. Contudo a divisão destas realidades não é absoluta, mas tem limites fluidos, permitindo sempre a ocorrência de interferências. [...]

O discurso mitológico e as visões alucinógenas retraçam o processo da criação de modos opostos, ainda que complementares. Os mitos acentuam o processo de diferenciação introduzindo através da ruptura da criação primordial. Ao longo de sequências, é retratado como o “mundo-no-começo-das-coisas” tornou-se fragmentado de ordens antagônicas que hoje encontramos. Nas visões alucinógenas, ao contrário, através da dissolução da ordem da percepção cotidiana, ocorre uma indiferenciação do mundo atual em derredor. [...]

Com efeito progressivo da droga, a separação entre as coisas é abolida e substituída pela visão, determinada sinesteticamente, de um mundo pré-formal, preenchido pelos Kaxinawá com um sentido mitológico/cosmológico: no processo referido da diferenciação, os estilhaços da criação fragmentada amalgamam-se na visão sinestésica (KEIFENHEIM, 2002. p. 121-122)

A palavra *Dami* significa produzir aquilo que antes não existia, como realizar um desenho, fazer um filho, confeccionar um artesanato ou, ainda, ter visões de um mundo que antes estava imperceptível.

Dami tem a seguinte cadeia de sentidos: dami-wa: dar forma ao feto no útero da mulher, um processo repetitivo em vez de único; criar uma imagem, uma representação; gente transformada em animal em tempos míticos; transformar-se; ter visões que se transformam continuamente sob a influência do nixi pae. Dami é boneco e veio a significar desenho figurativo depois do contato com o branco. Quando a imagem fica muito parecida demais com o original, ela não é mais chamada de dami, mas de yuxin, espírito mesmo. Assim "foto" é yuxin; não transforma ou representa a imagem da coisa, mas tira sua sombra, parte da sua alma. (LAGROU, 1991, p.139-140).

A derivação *Damine* significa transformação, era só o que existia no tempo do mito, hoje as coisas são diferentes: a velocidade das transformações diminuiu, estando presente somente

no regime intensivo dos sonhos, das visões ou ainda nas alucinações provocadas pelas doenças, todas modificando o lugar em que se percebe. As forças volitivas que produzem o *Damine* são denominadas *Yuxĩ*. Tais forças se desvelam no próprio ambiente, através de seu aspecto transformacional:

Na região do Purus, os próprios Kaxinawá traduzem yuxin por alma quando se referem aos yuxin que aparecem de noite ou no crepúsculo da mata em forma humana. (LAGROU, 1991, p.28)

Assim como lagartas se transformam em borboletas, isso também se dá na dimensão mítica:

Usa-se o verbo dami para descrever as imagens percebidas na ayahuasca: “*dami em uiin*” (vejo transformações) ou para mencionar a própria transformação que o tomador percebe em si mesmo “*en damiai*” (‘Estou sendo Transformado’ ou ‘Estou transformando’). A mesma expressão, transformar, é usada para expressar o processo através do qual uma lagarta se transforma em borboleta. Do mesmo modo, os mitos que se referem à transformação de animais em humanos e vice versa usam o verbo *damiaii*. (LAGROU, 1998, p.201)

Resquícios do potencial transformativo está presente em fenômenos e entes que apresentam mudanças repentinas e perceptíveis revelando o *Damine*. Keifenheim (2002) relata que seus interlocutores Kaxinawá do rio Curanja, no Peru, descrevem que os primeiros efeitos do *Nixi Päe* são os sons chamados de *Bana Ninka*, ouvir, sem ver o que se ouve. Após esse primeiro momento, há uma fusão de unidades de som-imagens geométricas padronizadas e nomeadas por nomes de animais, tais figuras denominadas *Kêne*. Em uma segunda etapa, quando o efeito é muito forte (*Päe kayabi*), ocorrem visões figurativas que, assim como aromas diversos, começam a se misturar com imagens e sons. Esse cenário sinestésico produzido pelo *Nixi Päe* consiste em um regime intensivo, onde ocorre a atualização das experiências cosmogônicas, bem como um rico campo de produção conceitual:

Kene e dami têm a mesma fonte na sua origem mítica, a sucuri, xamã feliz, ser ambíguo que vive na terra, na água e no ar; que é homem e mulher, jovem e velho e que criou a água e as borboletas. O tempo e o espaço mítico são os do EAC (Estados Alterados da Consciência) para onde a sucuri leva a alma dos homens. É o outro lado da realidade onde a criação e a metamorfose do princípio vital continuam. Os yuxin das plantas, dos animais e dos homens comunicam-se na linguagem das imagens: é a lógica do sonho e da visão alucinógena. (LAGROU, 1991, p.201)

Os *Huni Kuĩ* descrevem, em sua cosmologia, três tipos de imagem: *Kêne*, *Dami* e *Yuxĩ*. Essa tipologia do mundo imagético é muito presente em sua práxis. Tal complexo semântico se trata de um “pensamento especulativo e acurácia pragmática”. Como relatado acima, o *Nixi Päe* tem a capacidade de produzir cultura e não somente vivenciar aspectos fechados da cultura nas visões. O *Nixi Päe* faz *Dami* nos estados liminares, mas também na dimensão pragmática. Um campo onde o *Nixi Päe* tem sido um vetor transformativo é o campo artístico. Nesses movimentos, novas mídias e recombinações dos sentidos têm sido concretizadas como obras

de arte e divulgação da cultura. As modalidades de som-imagem-espíritos têm se fundido de modo peculiar. O movimento MAHKU, Movimento de Artistas *Huni Kuĩ*, é um ótimo exemplo desse tipo de recombinação “psicotrópica”. O Grupo trabalha por meio de música, pintura e cantos tradicionais já mencionados *Huni Meka*, cânticos que consistem em narrativas míticas que são executados durante as sessões de *Nixi Päe*. O líder do movimento, Ibã Sales Kaxinawá, e sua família produzem as telas e as apresentam em festivais e museus. Nessas ocasiões os desenhos são levados à audiência em meio a cânticos, convergindo então canto e desenho:

Bane refere-se à sua iniciativa de desenhar os cantos nesses termos: eu vi que o que estava faltando era ver a miração (O sonho do nixi pae, 2014). Marca da visualidade está na definição dos três tipos de cantos huni meka: entre os cantos de chamar a força e diminuir a força estão os dautibuya, cantos de miração, que recobrem a maior parte do ritual de nixi pae. [...]

Um exemplo: um dos cantos mais importantes ensinado por Tuin, hawe dautibuya, refere-se àquele que vem adornado, enfeitado, transformado, potente. Outros exemplos: txai puke (Bane, 2007), dua meke (Bane, 2010), hawe dautibuya e dua meke (Mana, 2014). Trata-se de cantos de dar a ver, chamar ou potencializar a visão. Os desenhos são descritivos, mas não se trata de descrever o que se vê, e sim de alterar a visão para dar a ver algo que não pode ainda ser visto. Portanto, não se trata da visão cotidiana, mas de uma visão transformada, aprimorada, talvez uma hipervisão, que também precisa ser traduzida ou transcriada, tal como se dá com a poesia dos cantos tornada desenhos no papel e no giz, nas tintas e na tela. Em outro momento, Ibã (O espírito da floresta, 20127) comenta esse trabalho artístico: Então foi isso que eu sonhei dentro da miração, dentro do meu sentido, que dá pra fazer isso e mostrar, para aquele que não chega, aquele que não conhece ainda bebida ayahuasca, dá pra entender; tem gente que ficava com medo, por isso que eu fiz desenho; na hora que você convidava pra realidade, pra mostrar o trabalho, tem gente: ah não, tenho medo, eu vejo cobra, talvez eu veja alguma coisa do futuro; dá pra entender melhor aquele que nunca tenha conhecido, seja huni kuĩ ou não: ah, isso que está falando na música... (MATTOS, 2015. p.66)

A experiência sinestésica realizada pelo *Nixi päe* modula visão e audição de modo alternativo, onde cada um desses diferentes sentidos se influenciam mutuamente. Os cantos, de alguma forma, produzem tipos de visões, mas Ibã, ao pintar, produz pelo tato-visão-audição. Os cantos são como uma “mídia” que visa apresentar o mundo multissensorial do *Nixi Päe* com seus seres, cenários e regime intensivo àqueles que não conhecem a bebida. As pinturas figurativas *Dami* se contrapõem ao conceito imagético dos *Kêne*: desenhos de figuras geométricas características:

O mesmo se dá com a expressão dami (O sonho do nixi pae, 2014), que se refere a desenho e a transformação. Quando se está no ritual, em conexão com o nixi pae, a gente encanta da mesma maneira que a jiboia; estamos no corpo e fora dele, transformados; somos damini e damiwa, gerando e sendo gerado; quando estamos desenhando/filmando, desenhamos e somos desenhados. (MATTOS, 2015, p.69)



Figura 3: Filho de Ibã Salles, Txana Bae, e a tela que representa o canto Nai Mapu Yubekã (IDEM, P. 64).

Enquanto os *Kêne* são motivos geométricos que visam fixar o potencial transformativo do mundo, o *Dami* é a manifestação da imagem em movimento:

Os desenhos que homens e rapazes faziam para mim, ao receber papel e lápis, sempre eram bem diferentes daqueles que as mulheres desenhavam. Enquanto elas preenchiam o papel com desenhos geométricos, os homens desenhavam sempre figuras: animais, gente, casas e plantas. E este tipo de desenho não é kene, é dami....

A palavra kene significa desenho, motivo, padrão. Não se refere somente aos desenhos feitos pelas mulheres, mas também a todo desenho que se encontra na pele de certos animais. (LAGROU, 1991. p.139)

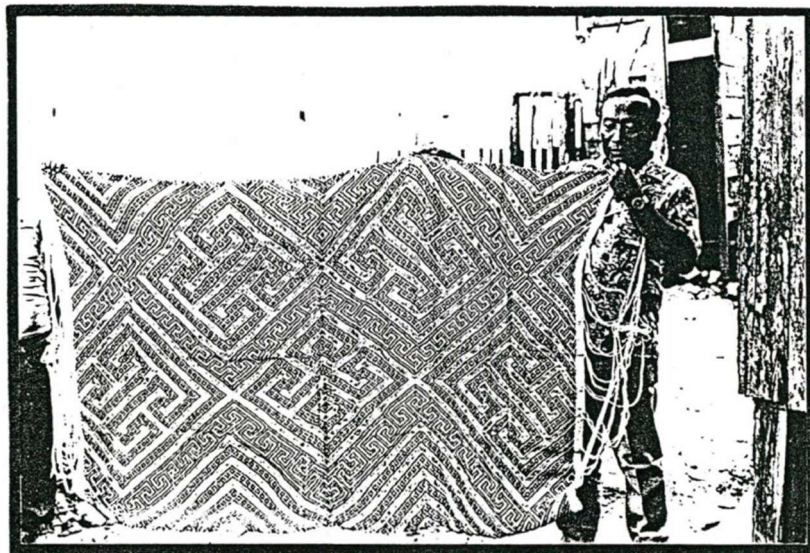


Figura 4: Rede huni kuĩ (IDEM, PP. 141)

Kêne é uma tentativa manual de se dar forma ao aspecto transformacional, segundo Lagrou (2002). É uma arte feminina por excelência, sendo um dispositivo diplomático para lidar com os não humanos, não sendo somente “arte”. As mulheres colhem o algodão junto com

os homens, porém somente elas fiam e transformam em linhas que são coloridas com açafrão (de cor amarela), urucum (cor vermelha) e jenipapo (cor preta). Ainda que, na atualidade, muito se use linhas da indústria de fiação adquiridas nos centros urbanos. Com seus teares manuais, que consistem em pedaços da palmeira paxiúba ou de bambu, ficam a tecer, de pernas cruzadas, em suas casas. Não só o desenho é uma busca por dar forma, mas também seu modo produtivo, que transforma chumaço de planta em roupa.

Entretanto, os *Kêne* não têm uma fidelidade à superfície, podendo ser inscrito na face, quando se pinta à altura dos olhos, de uma orelha a outra, faixas com desenhos, com o intuito de ver melhor, atrair sorte ou combater doenças. Nas festividades também se pinta assim. Também podem ser produzidos redes, faixas, toucas, coletes e os icônicos *Samputari*, roupas ritualísticas utilizadas por homens e mulheres nas sessões de *Nixi Päe*. Ele invoca os desenhos presentes no mundo, como as escamas de jacaré, os desenhos da pele da cobra, assim como do pelo da onça pintada. Se trata de um ofício que busca abstrair dos não humanos suas qualidades corporificadas.

A natureza imagética, entre os *Huni Kuĩ*, foi tratada de maneira aprofundada no aspecto artístico, xamânico e de gênero por Lagrou (1991;1998; 2002). O eixo que aqui interessa nesse trabalho é o quanto a semântica imagética *Huni Kuĩ* é produtora de conceitos que extrapolam o campo da visão. O interesse nesse trabalho é pontuar o sentido da visão não como central, mas como parte de um campo semântico sinestésico que valoriza outros sentidos que mediam humano e vegetal. Os encantos do *Nixi Päe* e demais plantas psicoativas são um ótimo “objeto/sujeito” para se entender tal aspecto e que geram processos de criatividade, produção de conhecimento e atualização da cultura. A partir dessa perspectiva é que busco fazer o recorte para pensar “plantas amargas” a partir de outro modo relacional não restrito à visão, mas envolvendo todo o corpo e sua relação com as categorias *Dami* e *Yuxĩ*.

1.5- O corpo repleto de espíritos e espíritos repletos de corpos

Durante os primeiros contatos entre o Ocidente e a Ayahuasca, esta foi classificada como inebriante, narcótica ou diabólica, conforme registrado em inúmeros relatos de viajantes e missionários. Porém, o julgamento moralizante foi sendo, ao longo do tempo, substituído pela análise científica, que passou a tratar seus efeitos como alucinações ou visões com significado simbólico e cultural. Trabalhos, como aqueles realizados por Reichel-Dolmatoff (1978),

passam a apresentar este viés, procurando entender o quanto o ambiente influencia os efeitos da ingestão. A ideia de “set” e “setting”, como variáveis a serem notadas nas análises (HOROWITZ et al., 1988), guiou muitos desses trabalhos, consistindo em uma tentativa de equilibrar o que seria efeito da substância e o que seria influência do ambiente social. Fato este que se apresenta como uma interessante tentativa de problematizar a questão sem se limitar a instância bioquímica do efeito da droga. Trabalhos importantes dentro deste tipo de perspectiva se concentram nos elementos culturais visuais como cores e texturas (SHANON, 2003), se concentrando na ideia de “set”. A semântica do sentido da visão é por demais enfatizada devido à agência dessas substâncias se manifestar com cores, formas e cenários. Essa dimensão também é enfatizada por inúmeros *Huni Kuĩ* na afirmação de que “*Nixi Pãe é o cinema da floresta*”:

few men from Recreio would sometimes travel to Fronteira to take the drug in the regular Saturday night sessions that one of the seven Domingo brothers would organize. In their visions, which they described as "Indian cinema", cinema de caboco, they travelled to cities, such as São Paulo, and other faraway places that no Cashinahua has ever seen. (McCALLUM, 1989. p.156)

As categorias utilizadas sobre estados alterados de consciência no psicodelismo, são herdeiras da tradição intelectual e movimento cultural de 1950 a 1970, que questionava se os humanos teriam realmente um estado basal ou original da consciência, perspectiva essa proposta por pensadores de diferentes disciplinas como Terence McKenna (1993), Timothy Leary (1970), Albert Hoffman & Evans Schultes (1992) e Aldous Huxley (2008). O universo de investigação psicodélico, além de seu objetivo investigativo, teve como lema e consequência questionar a ordem vigente, o mundo conservador e ideias filosóficas ortodoxas, através de movimentos políticos com o comprometimento social com certo progressismo por parte de seus pesquisadores, a crítica às farmacêuticas, problemas do tráfico de drogas, sua legalização, redução de danos e o uso de substâncias pelo viés religioso. O questionamento sobre o experimentalismo e a conceituação dessas substâncias como amplificadores do campo cognitivo, ao invés de degradantes, sempre esteve entre seus pesquisadores (LEARY, 1970). A categoria Estado Ordinário da Consciência- EOC é um legado das ciências cognitivas (TART, 1969) e pressupõe que humano possui um estado basal de consciência e de percepção. As moléculas psicoativas, que possuem potencial de causar alterações, retirariam a homeostase natural da mente e seus efeitos como desvios da psique, alterações ou alucinações (ESCOHOTADO, 1992).

Daniel Smail (2008) esclarece que a vinculação da categoria psicoatividade, enquanto somente aos efeitos de substância no cérebro, se trata de um equívoco, uma vez que o cérebro

humano é psicoativo e isso engloba várias ações e dimensões da vida humana, tais como dança, música, alimentação, arquitetura, configuração social e estética. O que tais dimensões ou substâncias podem realizar é uma modulação da psicoatividade e tal modulação mudou ao longo da história a partir de cada prática sociocultural. A ideia de um sujeito cerebral, como afirmado por Ehrenberg (2009), em que a totalidade da pessoa é concebida em termos neurológicos, enquadra o cérebro como entidade determinante, onde o sujeito falante, dotado de intencionalidade, volição, sentimento, se contrapõe à ideia da formação da consciência, em que a pessoa, ao longo da vida, vem a desenvolvê-la por meio da cultura, dos costumes, da língua e da vontade, manifestando-a através de seu comportamento. Tal conflito se articula ao redor do cérebro, com seus fluxos neuroquímicos e a mente como categorias do entendimento.

Ambas as perspectivas farão parte da reflexão sobre a psicoatividade humana. O campo de investigação que se dedica a compreender a psicoatividade das “drogas” se dividirá entre duas linhas argumentativas: de um lado, enfatizando a “neuroquímica das drogas” e, de outro, o efeito nas “faculdades do espírito”. Há uma perspectiva de totalidade na neurociência, presente na ideia de organismo, que se trata de um conjunto de sistemas que coordenam funções fisiológicas no corpo (sistema digestório, nervoso, circulatório...) com centros de comando. O cérebro, nessa concepção, é o principal centro, ocupando, hoje, o lugar que pertencia à categoria “alma”. Em tal concepção, há a reificação das categorias corpo e mente (IDEM).

Entretanto, a etnologia tem demonstrado que esta concepção não faz sentido em muitos contextos ameríndios. Apesar disso, tal especialidade da antropologia, ao se dedicar aos estudos das plantas psicoativas, acabou por “escorregar conceitualmente”, utilizando-se de categorias reificadas do campo da neurologia e biologia. Categorias como: “droga”, “narcótico”, “efeito na mente” e termos de viés religioso como “alucinação” são comuns em etnografias. A título de exemplo, Tournon & Silva (1985) utilizam-se da divisão corpo/mente para categorizar as plantas utilizadas pelos Shipibo como vegetais que mudam o comportamento, denominados “plantas etoativas”, e vegetais que mudam a psique, denominadas “plantas psicoativas”.

A concepção do corpo comandado pelo cérebro e partes comandadas não faz muito sentido entre os Huni kuĩ. Seu modo de pensar o corpo é mais topológico, enfatizando menos a totalidade do que a volição de suas partes. Não só o cérebro pode acumular saber, por exemplo, ainda que este seja muito valorizado. Existe o costume de se comer os cérebros de certos tipos de caça para adquirir saber. Dedê Maia, ilustre indigenista que faleceu no ano de 2024, certa feita me relatou o desafeto, junto a um antigo amigo, de uma aldeia que não quis identificar. A carne de caça foi moqueada no fogo e o próprio crânio do macaco serviu de recipiente para o

cozimento dos miolos. Moqueado, ao ser aberto, os miolos estavam mal passados e repletos de sangue. Com nojo, não conseguiu aceitar o suplemento que a faria mais inteligente, conforme seu amigo Huni kuĩ lhe informou. O cérebro dos animais é visto como substância transferível aos humanos. Saber e inteligência se correlacionam ao regime dietético, como também relatou Haibara (2016), sobre cantores Huni kuĩ que se alimentam do cérebro do pássaro Japinim para adquirir boa memória.

Além dos *Huni kuĩ* substancializarem aquilo que a cultura ocidental considera abstrato, estes também deslocam a concepção de que o cérebro é o único local de acumulação de saber. Como descrito por Kensinger (1992), todo o corpo possui “centros” de aprendizagem, como a mão, os pés, o peitoral, a cabeça e o olho que acumulam memória, inteligência, e que podem ser híper desenvolvidos ou atrofiados, dependendo dos estímulos. Como afirma McCallum (1998), corpo, matéria e alma não são conceitos opostos.

A categoria *Mente* foi muito enunciada em meu trabalho de campo. O linguajar neuroquímico, com os nomes de substâncias como DMT, IMAO, Harmina, dividem espaço com categorias como “espírito da floresta”, “força espiritual” etc. O termo *Mente* foi constantemente articulado em argumentações explicativas como conceitos de “expansão de consciência” e “expansão da mente” pelos brancos, que, ao seu modo, mesclavam concepções *Huni kuĩ* com categorias de sua própria cultura. Tais enunciações compararam não uma vez o termo *Mente* à categoria *Huni kuĩ* denominada “*Xinã*”, que significa, entre tantas traduções, pensamento, saudade, memória. O *Xinã* não é algo etéreo ao modo de um espírito abstrato que habita o corpo orgânico. Ele é o corpo concreto em si:

Obviamente, os Kaxinawá não têm um conceito equivalente a 'mente' e oposto a 'corpo'. Contudo eles têm certeza que uma pessoa normal 'pensa' (xinan), um termo que pode também ser traduzido como 'lembrar-se' ou como 'planejar'. As pessoas também 'sabem' ou 'reconhecem', que é traduzido como unan, termo que, como vimos, também é usado no sentido de 'aprender'. (IDEM, 1998. p. 228)

A concretude da ação amalgama o que denominaríamos corpo e mente. A ontologia Huni kuĩ atribui ao conhecimento e à “cognição” uma presença espalhada por todo o corpo. Saber é acumular conhecimento na memória corporal (KESSINGER, 1995). A noção de passado e memória se correlaciona com o que foi executado pelo corpo, o mesmo vale para o presente e futuro, tendo estes a ver com a ação. A ação é a expressão do que o corpo faz no mundo:

A person who thinks is a responsible person (xinanika), a mature person who is able to look after the interests of others. Thinking has connotations of the future - the term for 'afterwards' is, literally, "thinking done" (xinanxun). It also has connotations of the

past, of memory, and in fact xinan is also the term for "to remember" (McCALLUM, 1989. p.242)

A noção de *Xinã* não se trata de uma mente abstrata e a noção de corpo não é sinônimo de uma materialidade carnal. O corpo, entre os Huni kuĩ, é concebido como um conjunto de agenciamentos operando simultaneamente.

Os estudos de Keneth Kensinger (1995, p 239-244) dedicados aos caxinauá anunciaram, há muito, uma complexa relação entre corporalidade e pensamento: pensar se faz pelo corpo inteiro (*yuda medan*), sendo que cada parte do corpo possui conhecimentos próprios (KENSINGER, 1995). Entre os chacobo, é na região peitoral-mais precisamente, no coração- que se concentra seu pensamento, *shinana* (CÓRDOBA, 2008, P. 100). Assim também dizem os Yaminahua (NAVEIRA, 2007, P. 133), Os Shipibo (COLPRON, 1998, P. 43) e os Katukina (LIMA, 2000, p. 97) (YANO, 2015. p.10)

O corpo é concebido como da mesma natureza espiritual do mundo, sendo gerado na barriga pelo sexo como afirmado por McCallum (1989). Durante o ato sexual, o homem contribui com sêmen e a mulher com sangue, dois veículos de forte teor espiritual, que se juntam gerando o corpo do novo ser. Sangue e sêmen são produzidos pelos alimentos vegetais e animais. Corpos animais, vegetais e humanos são feitos de misturas de distintas substâncias e volições espirituais. No caso humano, se juntam no corpo, formando o *Yuda medan*. As volições e substâncias espirituais, neste contexto, não possuem diferença entre concreto e abstrato. Como afirma Lagrou (1991 P. 48), o corpo total é constituído por:

Parece-me que a concepção Kaxinawá da pessoa humana pode ser esquematizada como tripartida: o corpo ou a carne (*yuda*), o espírito do corpo ou a sombra (*yuda baka yuxin*) e o espírito do olho (*bedu yuxin*).

O *Yuda* é construído (*Dami*) tanto no ato sexual quanto, depois de vir este ao mundo, pela alimentação, através de produtos vegetais – tinturas, colírios, banhos, beberagens -, carne de certos animais e pelo aprendizado de comportamentos culturalmente esperados. O corpo é concebido como modelável, inacabado e plástico com potencial transformativo. A gravidez é considerada *Damine*: “...transformou lá dentro, né txai, e, depois, transforma aqui fora, criança, anda, cai dente, depois não namora mais, fica com cabelo branquinho ein, aí morre e transforma de vez...” como me relatou Bane. O corpo é somente um tipo do processo transformativo do mundo. Toda a matéria é uma manifestação de forças volitivas que possuem a capacidade de se concretizar e formar entes concretos, que podem se fixar ou não nas suas formas. As potências espirituais que constituem e fabricam os seres do mundo real são denominadas *Yuxĩ*. Capistrano de Abreu (1941) e McCallum (1996) definem *Yuxĩ* como alma, Kensinger (1995) como espírito.

Porém, talvez a descrição mais cabível a *Yuxĩ* é a de Lagrou (1998), que o define como força vital que possui capacidades idiossincráticas, dentre elas: capacidade metamórfica de modelar corpos, assim como “potencial genético” de produzi-los, capacidade de se desprender da matéria no estado de espírito ou material, já que matéria é espírito e espírito é matéria. Os *Yuxĩ* aparecem aos seres humanos em momentos liminares, mas também são constituintes do corpo. Além disso, possuem a capacidade de se desprender da pessoa, mas mantendo certa continuidade ao corpo, como, por exemplo, as fezes, unhas e cabelos, que são itens utilizados em feitiçaria *Huni kuĩ* para matar, já que, por exemplo, unhas ou fezes ainda possuem vínculo com o corpo. A ideia de pedaços destacáveis, não contíguos, mas contínuos, vai além das partes materiais do corpo, há tal concepção também para a ideia de sonho, que nada mais é que o mundo onde o corpo sonhador (*Nama Yuxĩ*) perambula ao se desprender do *Yuda bake*:

À primeira vista, a personologia Kaxinawá conta com uma lista impressionante de yuxin. Kensinger (1973:13) fecha a lista com cinco: o espírito do olho (bedu yuxin), o espírito do corpo ou a sombra (yuda bake(a) yuxin), o espírito do sonho (nama yuxin), o espírito da urina (isun yuxin) e o espírito das fezes (pui yuxin). Deshayes e Keifenheim (1982:242) distinguem o yuxin verdadeiro (yuxin kuin) dos quatro do corpo: o yuda, nama, pui e isun yuxin.

O entendimento de McCallum (1989:144-146) está mais perto do meu. Esta autora agrupa os yuxin de acordo com a tese de Townsley, que encontrou entre os Yaminawa (parentes dos Kaxinawá incluídos por estes na sua classe autodenominadora de *huni kuĩ*) duas entidades espirituais bem distintas e com vontade e ação independentes: o yuxin do olho (werōyoshi em Yaminawa) e a sombra do corpo (diawaka em Yaminawa).

O yuxin do olho (bedu) e do sonho (nama) entre os Kaxinawá são o mesmo; ambos aspectos do espírito verdadeiro (yuxin kuin). A sombra (baka) pertencem tanto o yuxin da urina, quanto o das fezes. À lista dos yuxin que pertencem à sombra do corpo posso acrescentar mais dois: o yuxin do cuspe (kemu yuxin), yuxin forte porque é um dos veículos do poder de cura do xamã, e o yuxin dos dentes (xeta yuxin).

Uma característica, que define os yuxin que pertencem à esfera da sombra, é que todos representam partes separáveis do corpo: saliva, urina, fezes, dentes. Nesta lógica o cabelo, as unhas, o esperma e o sangue deveriam ter o mesmo tipo de yuxin. Cuidados especiais e ritos relacionados com estes elementos corporais confirmam esta hipótese. Uma vez separados do corpo, estes elementos continuam ligados ao dono. E por isso que o que acontece com eles, afeta metonimicamente a saúde do corpo. (LAGROU, 199. p. 49)

O *Yuxĩ* seria como uma moeda, onde existem dois lados da mesma entidade, corpos materiais tem seu aspecto espiritual, e espíritos tem seu aspecto material. Essa dualidade instável e transformativa é a “natureza de tudo aquilo que existe”. *Yuxĩ* é ambíguo, fugidio e transformável. Forma o corpo, mas também pode destruí-lo já que ele é a origem das doenças. O *Yuxĩ* não é algo sobrenatural fora da natureza humana, mas a natureza humana é uma atualização dessa virtualidade universal e vital. Ele manifesta-se então como força vital, espírito ou alma é efêmero e polivalente (IDEM).

Uma curiosa situação que correlaciona conceito *Yuxĩ* e imagem que esclarece sobre a duplicidade “material/espiritual” ocorreu na década de 50, quando o viajante etnógrafo Harald Schultz visitou os *Kaxinawá* pela primeira vez:

Em consequência desta visita morreu, segundo Kensinger, de 75 a 80 % da população adulta numa epidemia de sarampo. Os *Kaxinawá*, porém, consideravam as filmagens da equipe como os causadores da onda de mortes: o filme reduz a imagem da pessoa e assim, com seu *yuxin yuda* diminuído, a pessoa morre (9). (IBIDEM. p. 29)

Certa vez, perguntei a Ibã o que seria um *Yuxĩ*, além de ter me respondido que eram espíritos da floresta, me colocou a sua frente, me olhou bem próximo e perguntou se eu estava me vendo no reflexo de sua íris. Eu respondi que sim, ele disse que isso é *Yuxĩ*. Esse duplo: meu corpo concreto feito de *Yuxĩ* em pé à sua frente, mas também dentro de seu olho refletido, demonstra a sofisticação conceitual dessa categoria. Nesta descrição, *Yuxĩ* é recursivo, já que meu corpo é feito de *Yuxĩ* e o reflexo em miniatura no olho alheio também é. O olho é *Yuxĩ* porque sempre tem brilho, nunca é seco e consegue guardar imagem e também ver. Esse conceito modula vários aspectos, como a inter-relação com o outro, a imagem refletida e recursiva, o espírito na floresta, a liminaridade, a gênese material e o deslocamento: próprio olho que vê é *Yuxĩ* corporificado (*Bedu Yuxĩ*), mas também é receptáculo de *Yuxĩ* alheio no reflexo da íris. *Yuxĩ* têm a ver com fenômenos anômalos ou de iconicidade visual: a imagem fugidia, incontrolável, a reflexão e a refração são indicativas de *Yuxĩ*. Entre os *Yaminahua*, tal compreensão é muito semelhante e o sentido polissêmico de *Yoshi* é devido a sua própria natureza:

But Yoshi are much more than this. They also have an intelligent, volitional existence in a supra-sensory realm. It is this fact which, for the *Yaminahua*, makes them so hard to know. The only established discourse about this realm is that of mythology. The creation myths which tell how, out of the original chaotic flux of the "time of dawns", the things of this world came to be, are not simply regarded by shamans as tales of some distant past. The powerful flux of the "time of dawns" is regarded as in some senses still present in the spirit world. It is precisely these mythical, transformational powers with which *yoshi* are charged and that shamans see themselves as tapping. Origin myths are seen as providing "paths" into this spirit world and true accounts of the nature of *yoshi*. This is why shamans will sometimes chant origin myths, transformed into the elliptical language of shamanic song, because these are "the paths which take you to a *yoshi*". The *Yaminahua* are only too aware of the extreme ambiguities and paradoxes surrounding *yoshi*. All accounts of them stress their mutability and the fundamental difficulty of knowing them. As a shaman, who like all shamans claims to see and deal with them directly, said to me: "You never really know *yoshi* — they are like something you recognize and at the same time they are different — like when I see Jaguar — there is something about him like a jaguar, but perhaps something like a man too — and he changes ..." For the *Yaminahua* there is no possible unitary description of a *yoshi*. They are always "like . . . and not like", "the same . . . but different". This profound duality marks not only all accounts of them but is reflected in all shamanic and ritual dealing with them. As I will discuss later in this paper, these are consciously and deliberately constructed in an elliptical and

multi-referential fashion so as to mirror the refractory nature of the beings who are their objects. (TOWNSLEY, 1993. P. 453)

O campo semântico *Yuxĩ* engloba uma problemática do visual, do reflexo e da imagem liminar e anômala. Um desses problemas se apresenta na significação que pessoas gêmeas possuem na sociedade Huni kuĩ. Estes são denominados *Yuxĩ Bake*, que, traduzindo, seria “filhos de *Yuxĩ*”, devido a sua falta de diferença (McCALLUM, 1989). Conforme me afirmou Bane: “...saiu igual, né txai, um é bruxo, macumbeiro como vocês falam...”, tal perspectiva demonstra que a concepção de imagem entre os Huni kuĩ se atrela mais à produção de diferença do que de igualdade. Tanto o olho quanto a câmera engendram não somente a reprodução da imagem e tipos de registro/visão/olhar/maquinaria, mas o deslocamento e modificação da imagem, raptando-a para dentro da câmera:

“Para designar um ser enquanto yuxin, é necessário um desprendimento à fixidez de uma forma corporal de tal maneira que possibilite o abandono de um corpo sem, entretanto, a perda de seu poder de agência intencional” (LAGOU, 1998, p.11).

Animais e plantas são semelhantes no que tange a questão do *Yuxĩ*, apresentando um lado corporal e um lado *Yuxĩ*. Entretanto, são diferentes, pois são diferentes corporificações, plantas não têm sangue como os animais e animais não têm as secreções características dos vegetais. Entre os animais, há animais com um *Yuxĩ* forte e perigoso e outros com *Yuxĩ* de poder negligenciável. A qualidade do *Yuxĩ* do animal influencia, como veremos adiante, o regime e os tabus alimentares. Os *Yuxĩ* das plantas alimentares geralmente não são nocivos ou perigosos. Em muitos regimes dietéticos especiais, que os Huni kuĩ denominam *Samakei*, banana e amendoim, por exemplo, são permitidos, assim como após o nascimento da criança os pais realizam tais dietas a fim de evitar alimentos com forte *Yuxĩ*. Apesar dos *Yuxĩ* das plantas alimentares serem mencionados como fracos, fazem parte do desfile dos poderosos: as almas que aparecem na aldeia a pedido do pajé para realizarem curas (IDEM).

Além de animais e plantas, o reino dos fenômenos animados ainda conta com seres chamados *Yuxĩ*. O vento é considerado uma manifestação repleta de *Yuxĩ*, pois movimenta as folhas de maneira invisível. É considerado também o movimento primordial e criador que ocorreu no mundo, depois de sua criação se tornou os sons: “A” masculino e “E” feminino como afirmado por Haibara (2016). A qualidade corporal dos *Yuxĩ* que povoam o ar, a floresta e as águas é essencialmente ambígua e transformativa. Eles habitam locais liminares como florestas, barrancos, dossel de árvores altas e lagos profundos. É nesta fugacidade e liminaridade que se mostra o poder dos *Yuxĩ* descorporificados. Eles podem aparecer como gente, assim como na forma de certos animais.

Já os *Yuxĩ* corporificados, quando fortes, dotam o animal de poder. Animais que comem outros animais, animais com peçonha, força física ou beleza possuem *Yuxĩ* forte. A corporificação não é irreversível, fixando o corpo numa totalidade estável. Ela forma um corpo fractalizado ou quebra-cabeça, cheio de volições independentes que se estabilizam no *Yuda*, funcionando em conjunto. Essa corporificação é sempre instável, como podemos ver na manifestação da doença e da volatilidade *Nama Yuxĩ Yuxĩ /Bedu Yuxĩ* que, à noite, frequenta outros mundos: “Toda noite os bedu *Yuxĩ* dos sonhadores abandonam o corpo e viajam” (LAGROU, 1991. p. 41)

A noção de que diferentes *Yuxĩ* formam o corpo pressupõe um corpo múltiplo ao invés de um corpo uno. Cada *Yuxĩ* pode apresentar seus pontos de vista próprios acerca da realidade, como no sonho ou na experiência de morte como afirmado por Haibara (2016). Ibã Salles me relatou um interessante diálogo, que mostra a diversidade deste corpo múltiplo. Após tomarmos *Nixi Pãe*, ele descreveu uma situação que passou quando criança:

...Quando eu era novo, e ai já começando nas batalhas do dia-dia, no roçado, ajudando meu pai, estudando com ele, um dia fomos tomar nixi pãe, e todo mundo na roda, e a meu pai quis me testar, no meio de todo mundo depois das cantoria. E me perguntou: Ibã, o que é verdade? A todo mundo ficou olhando, fez silencio grande. Os velho falaram: não faz isso com o garoto. Acho que meu pai achou que eu ia pensar e falar depois. Eu levantei e falei: Pai, verdade é quando t no roçado e o terçado corta perna e sente dor. Verdade é quando chuva molha braço, cabelo. Verdade é mulher que dorme com segredo e depois nasce criança, verdade é sonho. Verdade é miração. A txai, meu pai ficou quieto e a o trabalho continuou. Depois ele não falou nada nada txai. A depois em outro trabalho, ele me chamou e falou: Ibã, tu t mirando? Eu disse: sim pai! T mirando mesmo? Eu disse que sim. E ele me perguntou: tu sente verdade filho? Eu respondi: claro pai, eu to mirando, tu t mirando, é verdade. Ele me respondeu: Eu também sinto verdade. Gostei da sua resposta, fiquei impressionado, não esperava por ela quando te perguntei. E eu respondi só falei a verdade pai....

Aqui, a categoria “verdade” não é um conceito abstrato alcançado a partir do pensamento, uma verdade eterna e universal, e tão pouco só uma empiria perceptiva, uma verdade condensada no sujeito, um solipsismo. Mas trata-se, antes, de modos interativos nos mundos possíveis, a verdade está na interação. Perceber é trocar substâncias concretas, visíveis ou invisíveis, é ter afecção. Logo, a percepção é uma questão ontológica, entre os Huni kuĩ, que maneja campos semânticos para além da noção de sentido fisiológica:

Isto significa que todas as percepções têm algum nível de existência. Não há ilusões, somente níveis diferentes de ser, em cujas bases valores diferenciados são atribuídos às coisas e aos seres percebidos. A distinção mais importante feita entre níveis de existência é a que distingue a forma fixa da forma não-fixa, distinção que corresponde à diferença entre existência incorporada e desincorporada. (LAGROU, 1998. p. 14)

Não se trata de percepções diferentes, mas de perspectiva de onde se percebe, a verdade é produto de onde o corpo está, no roçado, na miração, para se experienciar, pensar, perceber,

ver ou intuir. O corpo cheio de *Yuxĩ*, com cada *Yuxĩ* tendo sua perspectiva com suas respectivas percepções.

Ainda que cada âmbito, o intensivo - mito, o sonho e estados visionários - e o ambiente extensivo - do roçado, da floresta e aldeia -, tenham suas particularidades, tal separação não segrega os *Yuxĩ*, que a tudo compõem e que mantêm, em cada plano, interações específicas. A diferença existente entre o plano intensivo e do extensivo foi consequência do encerramento do tempo mítico, tempo este, em que plantas, animais e pessoas se comunicavam abertamente. Apesar de tal separação, é possível acessar o plano mítico pelo âmbito intensivo do sonho e estados visionários. Tal viagem a esse mundo deve ser feita com cuidado, para reduzir o potencial transformativo e seus desdobramentos ingovernáveis no âmbito extensivo. Tal cuidado é realizado por meio de rituais e práticas de contenção da transformação, pois o mundo da vigília, extensivo, está sempre repleto de fenômenos transformativos liminares e não humanos. Essa concepção também se faz presente entre os Yaminahua:

Everything about the domain of yoshi is marked by an extreme ambiguity not only for the outside observer, but for the Yaminahua themselves. For most Yaminahua they are things associated with the night, the half-seen and dreams. They are called upon to explain a host of events that seem uncanny, strange or coincidental. However, their significance goes far beyond this; they are implicated in all the literally vital questions of human existence: birth, growth, illness and death. For humans too are animated by yoshi, entities just like the essences of other things, which grow with the body through life and finally cause its death by leaving it and travelling to the land of the dead. (TOWNSLEY, 1993, p. 452)

Toda a interação do corpo com o outro e sua constituição tem relação com *Yuxĩ*. A partir desta perspectiva, pode-se inferir sobre o que é percepção para os Huni kuĩ. Os sentidos são perspectivos em um mundo instável e transformativo. A percepção se trata de uma ecologia sensorial particular em que o ponto de vista determina o que se percebe, seja no roçado ou no sonho.

Os sentidos estão sempre à beira da liminaridade e em constante sinestesia na sua relação com os humanos e não humanos devido ao potencial transformativo do mundo. Nas sessões de *Nixi päe*, vivencia-se o *Damine*, com seus cheiros, sons e visões confirmando tal realidade. A práxis Huni kuĩ procura controlar esse potencial transformativo, assim como jogar com ele: Ibã pinta a miração, canta o que pinta, em um tipo de mídia contemporânea plástica e pigmentada, misturando diferentes domínios e navegando por eles coordenadamente.

O âmbito sensório humano se caracteriza tanto pela capacidade de perceber discontinuidades, como as continuidades, de forma diversificada e não-linear, mediados pela cultura, a qual produz percepções particulares (GIBSON, 1986). Para os Huni kuĩ, as diferenças

entre os seres, grandes ou pequenas, são *Yuxĩ*: porém, as discontinuidades das coisas e entes do mundo que se percebem escondem uma continuidade da mesma natureza. Tal discontinuidade é o efeito na superfície da natureza do *Yuxĩ*, que é produzir diferença, pois o mundo é uma manifestação de pura diversidade transformacional, inclusive os mecanismos de percepção:

Dois fatos facilmente observáveis que apontam nessa direção são o uso frequente e público da ayahuasca (aproximadamente duas ou três vezes por mês) e as longas caminhadas solitárias de alguns velhos sem o objetivo de caçar ou de buscar ervas medicinais (explicação geralmente dada). Estas duas atividades mostram uma procura ativa de estabelecer um contato intenso com o que chamarei daqui em diante a yuxindade.

Yuxindade é uma categoria que sintetiza bem, a meu ver, a cosmovisão xamânica dos Kaxinawá, uma visão que não considera o espiritual (yuxin) como algo sobrenatural e sobre-humano, localizado fora da natureza e fora do humano. O espiritual ou a força vital permeia todo fenômeno vivo na terra, nas águas e nos céus. E por ter esta yuxindade em comum, a comunicação, a transformação e a percepção dos yuxin pelo olhar humano tornam-se possíveis. (LAGROU, 1991. p. 27-28)

Como mencionado, uma das funções dos sentidos é perceber a discontinuidade. O ditado que alega que o sapo não percebe a água ferver e acaba por morrer cozido é um exemplo que mostra a falta de sensibilidade e a função desta em perceber mudanças: uma variação na temperatura causa modificação gradativa no corpo para que esse possa perceber. Um sabor doce, salgado, azedo ou amargo, gera a experiência do órgão gustativo. Sentidos não são passivos, podem ser mais aguçados para perceber determinadas mudanças do que outras, como, por exemplo, o sentido do olfato de um caçador ou um erveiro Huni kuĩ é bem diferente de uma pessoa que está a visitar a floresta pela primeira vez. O uso de *Nixi Päe* é um exemplo de um cenário que hipervaloriza o campo sensível em determinada semiótica visionária. A cultura Huni kuĩ se trata de um contexto que valoriza profundamente o sensorio enquanto local de produção de verdade, conhecimento e experiência vital. Nesse ponto, as “plantas psicoativas” são um campo privilegiado para se entender esse processo. Entretanto, dentro deste contexto, afirmar a categoria “planta psicoativa” pode constituir-se num equívoco, pois melhor seria chamá-las de “plantas pajés”.

1.6- Os *Yuxĩ* corporificados dos vegetais

Plantas produzem estados visionários ou tais visões seriam realidades? Segundo os Huni kuĩ, as visões do *Nixi Päe* consistem no desacoplamento do *Bedu Yuxĩ* do corpo (*Yuda*). O corpo é concebido como repleto de espíritos e seus espíritos são repletos de corpos. Com isso, a concepção dos sentidos não é a de uma maquinaria fisiológica de um sujeito que julga os

objetos. Os sentidos, enquanto membrana do mundo, para utilizar o conceito de Merleau-Ponty (2018), não são fixos, localizados no corpo, perceber não é abstrair do mundo a partir do corpo, mas deslizar juntamente com o mundo, perceber é “ir”, transformar-se junto. O “ver” Huni kuĩ não é captar dados a partir de um corpo fixado no mundo:

A visão é concebida como um processo dinâmico, e nunca passivo ou estático. Na produção de desenhos, não se procura fixar o ponto de vista de quem olha. Visto que não há fundo ou figura em que os olhos possam pousar sua atenção, e sim a dinâmica desassossegada da percepção alternada de figura e contrafigura, o olhar do perceptor é sugado para dentro da kinestesia do desenho geométrico (cf. Guss 1989:122). (LAGROU, 2002, p. 53)

O âmbito sensível é um tema caro à etnologia dos grupos Pano (ERIKSON, 1999). A semântica que envolve os sentidos da gustação é muito rica e destacada nessa família linguística, a exemplo dos Yaminahua, Yawanawá, Huni kuĩ e Katukina, no estado do Acre, no Peru com Shipibo-Conibo, assim como entre os grupos Pano do norte, no estado do Amazonas, como Matis, Marubo, Korubo e Matsés. O sensível é um operador ontológico e não somente um categorizador simbólico em torno do sabor:

...entramos ahora a un campo de estudio menos frecuentemente explorado: la etnosapidología, o sencillamente, la etnología de los sabores. Muchas de las más características prácticas de los Matis y algunos de los campos más importantes de su imaginario sólo pueden ser interpretados efectivamente a la luz de una teoría indígena del gusto... (ERIKSON, 1999. p. 252)

Entre os Yaminahua a noção de *Wëroyoshi* e *Diawaka* são categorias para descrever as percepções e sua relação com mundos possíveis:

Of the two human essences it is the wëroyoshi, the seat of perception, whose nature and relationship to the body is the key to shamanic vision. The diawaka is not in the body but firmly attached to it; the metaphor of the shadow conveys the idea well enough. The wëroyoshi on the other hand is treated as not Only permeating the body, but also as an entity which can leave, wander, come back and so forth. Whereas everybody's wëroyoshi does this in the course of dreams, it is only a shaman who has so developed both wëroyoshi and body that he can control the former's movements and perceptions. For the Yaminahua, then, shamanism resides primarily, not in a type of thinking nor in a set of facts known, but in a condition of the body and its perceptions. The physicality of this shamanic knowledge is reflected in a multitude of song images which picture the shaman's songs and powers gestating in his belly, coursing in his veins, making his breath either strong and hot or fragrant and cool. (TOWNSLEY, 1993. p. 456)

Sentir um sabor, para os Huni kuĩ, não é só perceber, mas é entrar em contato, já que tudo é feito de *Yuxĩ*: tanto meu corpo quanto o mundo. Perceber é um fluir de um corpo ao outro. Sentir a pungência de uma pimenta (*Utxi*) é ter contato com *Yuxĩ Utxi* da planta. A semântica da corporificação dos *Yuxĩ* está ligada ao âmbito quimiosensorial. O *Yuxĩ* corporificado do mundo, tem atividade interativa com o corpo que por meios dos órgãos dos sentidos, como por exemplo, a dor de um espinho na pele ou a urticária causada por um veneno. *Yuxĩ* corporificados

e sua relação com a gustação, se tornam substância classificável como insossas, doces, azedas, pungentes ou amargas: “O poder dos *Yuxĩ*, que se revela por sua capacidade de transformação, é chamado muka. Muka é uma qualidade xamânica, às vezes concretizada como substância”. (LAGROU, 1991. p. 32).

O termo *Muká*, como já mencionado, significa amargor, ou até excesso de sal, denotando incomodo no paladar, porém, também é qualidade xamânica que se manifesta por outras características, como cor, dureza, pungência e causticidade, isto é, o aspecto empírico do *Yuxĩ* em sua concreção amargosa:

In one way, then, a yoshi is simply all the empirical characteristics of the thing with which it is associated, hypostatized and raised to the status of some independent being — an essence. (TOWNSLEY, 1993. P. 453)

Tais características empíricas somadas num só indivíduo podem revelar o maior ou menor grau de *Muká* na planta ou animal:

Los Amahuacas, que no emplean tampoco cerbatanas, no dejan de valorar el sabor amargo, como lo atestigua el siguiente texto sacado de las notas de campo del Dr. CARNEIRO:

Al querer probar un bambú para saber si convendría o no para hacer flechas, Kuyasu le cortó un pedacito, que mordió para degustar su sabor. También lo aspiró. Concluyó al respecto que no resultaba. Más tarde trató con otro bambú y encontró que de él se sacaban buenas puntas de flechas. El primero, a mi gusto, parecía ligeramente dulce, el segundo neutro o tal vez algo amargo. Interrogado sobre la significación del sabor respondió muta [*¿muka?*] shara [bien]. Me indicó que un bambú de sabor apropiado mataba más rápidamente (ERIKSON, 1999, p. 263)

Muká também se refere à faixa etária, metades exogâmicas, gordura e cores, ao modo de um idioma concreto para falar de dimensões abstratas:

El contraste bata/ chimu (*muká-grifo meu*) no podría fijarse em el registro de las puras sensaciones físicas. Parecería más bien remitir a um contraste entre dos nebulosas semânticas jerarquizadas de alcance muy general y que comprenden la una lo que es Dulce y salado sí, pero también todo lo que proviene de lo claro, lo inmaduro, lo magro, lo bajo, la izquierda y lo femenino y la otra lo amargo, lo picante, por supuesto, pero también lo sombrío, lo viejo, lo graso, lo alto, la derecha y lo masculino. En suma, la una, todo lo que proviene de la mitad ayakobo (la del exterior) y la otra todo lo que proviene de la mitad tsasibo (la del interior). Ya se habrá adivinado que el recurso de um vocabulário sensorial sólo es um artificio que permite la traducción em um idioma eminentemente concreto -el de la *sapidología*-, de um discurso que se apoya em cualidades claramente menos palpables: la esencia de las mitades. Com la medida de las papilas gustativas, se vem llevados al universo de lo tangible algunos poderes místicos evanescentes. (ERIKSON, 1999. p. 255).

Os *Huni kuĩ* também possuem metades exogâmicas, a metade *Inu Bake* (filhos da onça) e *Inani Bake* (filhas da onça) e *Dua Bake* (filhos da luz/beleza) e *Banu Bake* (filhas da luz/beleza). Cada qual lida com o âmbito externo a sua maneira, os *Inu* são conhecidos como

exímios caçadores que vivem na floresta e lideranças políticas que interagem com os brancos, já os *Dua* são conhecidos como bons cantores e pajés, lidam com o mundo das plantas, do *Nixi päe*:

La mitad Inubake, ya lo hemos dicho, destaca por las tendencias sociales de la caza, la política y la poligamia; mientras que la mitad Duabake está más particularmente centrada en la comprensión espiritual de los seres y las cosas y de su lugar en el mundo. De este modo en lo que concierne a las medicinas, si se trata de la medicina por médio de las plantas, es más del dominio Inubake⁴, mientras que la medicina chamánica pertenece más bien al lado de los Duabake. (DESHAYES & KEIFENHEIM, 2015. p. 38)

Ambas metades femininas são voltadas para o interno, à comensalidade na aldeia. Nessa situação social, cada metade está, à sua maneira, voltada para o amargor, sendo o âmbito externo sempre associado ao *Muká*. O mito sobre o surgimento das plantas medicinais amargas, como veremos adiante, são originadas da metade feminina *Inani Bake*. A categoria *Muká* permeia toda a sociedade *Huni kuĩ*, assim como os Matis (ERIKSON, 1999), Yawanawá (PEREZ GIL, 2004), Yaminahua (CALAVIA SAEZ, 2000) e Katukina (LIMA, 2000). O *Muká* é um operador classificatório que utiliza o idioma concreto para mensurar o invisível e o visível, mensura tanto a impalpável substância amarga, como características físicas de animais e plantas.

A natureza dessa classificação se dá em entes icônicos ou seres que realizam forte afecção no corpo. O *Muká* tem a ver com aquilo que transforma, que é liminar, que produz afecção, que produz mudança abrupta no corpo ou no mundo. A concepção de *Muká* e seu âmbito classificatório entre os Pano têm a ver, dentre tantas outras questões, com sua práxis com as plantas de forte agenciamento, assim como com animais que interferem ao seu modo no âmbito quimiossensório. Trata-se de uma classificação sensório-ontológica, focada naquilo que afeta o próprio corpo e o corpo de outrem, Logo, *Muká* pode ser o amargor na boca, ou a pungência na língua, assim como o pontiagudo e cortante de um espinho na pele. O *Nixi Päe* se trata de um representante icônico na classificação de *Muká*:

Dau puede significar “remedio” o “veneno” mientras que muka significa “amargo”. Entre los Huni kuĩ se dan dos terapéuticas distintas: La medicina de las plantas, practicada por los huni dauya, y la medicina “amarga” de los huni mukaya. Lo amargo es el gusto de los alucinógenos nishi pae. (DESHAYES & KEINFENHEIM, 2003. p. 38)

Ainda que a concepção de *Muká* seja generalizada entre os Pano, existem diferentes ênfases que variam de grupo para grupo. Os Shipibo, por exemplo, não se focam tanto no

amargor, mas sim nas plantas medicinais denominadas *Rao*. Já os Pano do Estado do Amazonas, como os Marubo, Mátis, Matisés e Korubo, relacionam *Muká* ao veneno. Desta forma, ali, o curare é chamado de *Muká* e a zarabatana que lança os dardos envenenados denomina-se *Muká Tëpë* (ERIKSON, 1999). Essa arma é considerada, alternativamente, entre os Matis, Matisés e Marubo, como uma extensão do corpo ou, ainda, como um ser vivo. O *Muká Tëpë*, enquanto “pessoa”, tem o poder de afetar outros corpos quando se assopra o dardo que mata o animal à distância. O veneno produzido separadamente pelos homens, na floresta, que incorporam o *Chimu* - que significa o amargo na boca, tal conceito será mais bem abordado à frente – para que, depois, seja levado à aldeia. Os homens adentram a aldeia imitando onças, engatinhando e rugindo para anunciar que o veneno está pronto e, posteriormente, este é guardado e levado à floresta para caçar (IDEM). *Huni kuĩ*, Yawanawá, Yaminahua e Katukina não utilizam zarabatana como técnica de caça, utilizaram arco (*Kanu*) e flecha (*Pia*) e, hoje, a espingarda, a qual se denomina *Mukawa*. Estes mesmos grupos denominam o tubo aplicador de rapé de *Tipí*, onde assopram, não os dardos, mas o pó de rapé (Dumê), que é correlacionado ao *Muká*, enquanto veículo de substância espiritual que afeta o outro.

O sopro é considerado um instrumento de transferência de substância espiritual e, entre os Yawanawá, o ato de soprar sobre alguém se denomina *Ve Kuxi*. É uma prática para tirar doenças da pessoa. Ao se juntar as mãos em forma de concha e soprar, transmite conteúdo benéfico a outrem. Entre os *Huni kuĩ*, essa prática é denominada *Shun Ika*. Um dos critérios para saber se uma pessoa realmente acumulou *Muká* em seu corpo, ou seja, se tornando um *Mukaya*⁹ verdadeiro, após longo período de dieta (*Samakei*) para se acumular tal substância no corpo, se trata de assoprar um pássaro à distância e ele cair morto.

⁹ Lagrou (1991. P. 172) afirma que: “...O mukaya cura com seu muka e a ajuda dos *Yuxĩ*, cheirando rapé (dume) ou através do *nixi pae*. Mas todos os homens adultos, se tiverem interesse e coragem, tomam o *nixi pae*, o veículo por excelência da cultura Kaxinawá para aumentar a consciência e a percepção do lado invisível e espiritual do mundo. Os homens podem também cheirar rapé em combinação com o *nixi pae* ou para caçar, mas nunca para curar....”. Entretanto pude presenciar em meu trabalho de campo nas rodas de Ayahuasca a aplicação de *Dumê* e *Nixi Pãe* para curar pessoas. Pajés *Huni kuĩ* assopravam a pessoa na altura da cabeça na força do *Nixi Pãe*, juntamente ao ato de passar o rapé em suas narinas, após assoprar, faziam cantos e sortilégios ou ao inverso, mas sempre utilizando tais substâncias. O cenário neoxamânico combinou as substâncias *Muká* como mecanismos xamânicos de cura no meio urbano e nas vivências nas aldeias. Os *Mukaya* são considerados os verdadeiros xamãs, pois curam com poucos instrumentos acessórios, não precisam de ayahuasca, no máximo rapé. Mas os *Mukaya* verdadeiros, curam somente assoprando a pessoa. A etimologia de *Mukaya*, significa aquele que foi capturado, ou pego pelo amargo ou amargor (DESHAYES & KENFEINHEIM, 2003), tal acúmulo ocorre por processos iniciáticos em regimes dietéticos de se reter as substâncias amargas no corpo, tais substâncias, em sua maioria, são de origem vegetal e serão abordadas ao longo deste trabalho. Também nem todo rezador *Huni kuĩ* é considerado *Mukaya*, ainda que tenha amargor em seu corpo, pois, para sê-lo, se passa por longos processos da produção da pessoa e do corpo amargado. Diferentemente do

A correlação entre alteração de percepção e das plantas com forte agenciamento que atua ao modo de um dispositivo, não está restrito aos grupos Pano, mas é distribuído por toda Amazônia. O que ocorre entre humano e planta transcende a lógica de efeito narcótico ou “alucinógeno”. Para os *Huni Kuĩ* plantas são pessoas ao seu modo, sendo possível se relacionar com elas, como afirmado por Haibara (2016). Os vegetais que possuem muito *Muká* produzem processos de liminaridade, como sonho, estados visionários ou morte.

Ainda que suas afecções sejam bioquímicas, o significado nativo transcende os aspectos paradigmáticos, como efeito e alteração de consciência, já que certos vegetais são considerados plantas-pessoas e seus efeitos considerados comunicação. A conceituação sobre o que é percepção e imagem, efeito e substância, e a própria noção de corpo, não é a mesma. Como no caso Yanomami, em que o pó de Yãkōanahi não só tem efeitos aleatórios, mas a dança performática que os espíritos Xariripé fazem, ao descer do céu, ensina-os sobre o mundo. Tal configuração é resultado do deslocamento do corpo rumo a liminares e às alteridades que aí habitam, em uma modalidade que permite desvelar aquilo que existe. O que seria chamado de droga, na verdade, é um dispositivo e este se acopla a um corpo incompleto:

As culturas ameríndias, de fato, manifestam um forte viés visual todo próprio, que pouco tem a ver com o tão vilipendiado visualismo ou oculo-centrismo ocidental (ver Smith 1998, Ingold 2000). A visão é freqüentemente tomada como modelo da percepção e do conhecimento (Mentore 1993; Alexiades 1999: 239; Alexiades 2000; Surralès 2003); o xamanismo está carregado de conceitos visuais (Chaumeil 1983; Gallois 1984–85; Roe 1990; Townsley 1993; Kelly 2003: 236); em grande parte da Amazônia – os Yanomami são um excelente exemplo – drogas alucinógenas são um instrumento básico da tecnologia xamânica, sendo usadas como próteses visuais. (VIVEIRO DE CASTRO, 2006. p. 330)

O mesmo pode se dizer do *Muká*, que, enquanto substância material ou potência virtual, é necessário ao corpo. E tal potência é transmitida pelo contato controlado ou contágio com substâncias que tenham *Muká*. O amargor não se restringe às substâncias psicoativas, mas compõem uma série de substâncias que possuem características de força espiritual corporificada. A ideia descrita acima como “prótese visual” entre os Yanomami, supõe um corpo que necessita de elementos acessórios para poder ser pleno, tal perspectiva não é diferente entre os Pano:

Lo ornamentálico se asemeja así a lo que se da em llamar los procesos anexas de constitución de la persona dispositivo simbólico esencial em el conjunto de las tierras

especialista denominado *Dauya*, que significa pego ou repleto de vegetais medicinais denominados Dau. Seu modo de cura já envolve o uso de plantas medicinais. Esses dois especialistas não são os únicos, os tipos de especialistas serão descritos neste trabalho mais a frente.

bajas de América del Sur (SEEGER, DA MATTA, & CASTRO, 1979). (ERIKSON, 1999. p. 20)

Os *Huni kuĩ* também utilizam substâncias como próteses, assim como auxiliaadoras de descolamento do *Bedu Yuxĩ*. O *Muká* também é constituinte necessário ao corpo *Yuda*, pois é ele que dá dureza, assim como pensamento forte e reto (*Xinã Kaya*). Em tal concepção, ornamentos e ervas medicinais são elemento da constituição do corpo. As plantas, enquanto *Yuxĩ* corporificados, não são vistas somente como interventores no corpo, como no exemplo da planta *Dau mukapus*, utilizada para prevenir gravidez (LAGROU, 1991). Os vegetais também são concebidos como constituintes do corpo. O termo *Bedu*, que significa olho, é o mesmo termo para semente. O termo *Dau* serve tanto para significar arte plumária quanto vegetais medicinais ou venenos: “*Dau é um conceito polissêmico capaz de significar veneno, remédio, encanto, e ornamento com diferenças em ênfase dependendo do contexto*”. (LAGROU, 1998. P. 71).

O paralelismo entre humanos e vegetais é uma facticidade presente em seus conceitos assim como entre plantas e animais, como foi relatado no mito de Yube, no início deste capítulo, a jiboia rapidamente se tornou uma planta espinhosa. Como Me relatou Tiago Dua, da aldeia novo Natal, localizada na Terra indígena do Alto Jordão: “...*a cobra também lembra um cipó, cipó não tem perna igual a cobra...*”. Tal fato também é expresso nos tipos de vegetais nomeados com nomes de animais. Essas mesmas plantas são utilizadas para caçar os animais que as nomeiam. No estado liminar do sono, em que o corpo deveria estar em repouso, as anomalias como sonambulismo são concebidas como ataques espirituais que estão ocorrendo em outro plano ao *Nama/Bedu Yuxĩ*. A depender do tipo de manifestação do sonambulo, como gemidos, contorções ou tensões musculares, é possível identificar o espírito animal que o acomete e, com isso, buscar a *Dau* correta para o tratamento que se manifesta no corpo do que dorme:

Aqui, como no caso do soníloquo, a atividade muscular durante o sonho é sinal de um sonho doente. Para cada doença, ou seja para cada sintoma (no caso, uma dada expressão no rosto), existe uma folha específica com o nome do animal, dono da expressão facial: *ixaxubake dau*, *isubakedau* etc. A interpretação do pesadelo como a agonia do *bedu yuxin* que não consegue sair do corpo, trata do mesmo problema: a relação do *bedu yuxin* com o corpo durante o sonho. Nesta interpretação onírica, saber sonhar é a capacidade do *bedu yuxin* da pessoa de viajar longe. (LAGROU, 1991. p. 56)

Se, por um lado, tal paralelismo denota, em uma camada, a continuidade entre humanos e vegetais, ele se dá na possibilidade do humano e da planta se comporem em suas diferenças, de se comunicarem e acoplarem um ao outro, já que o vegetal é alteridade pura. Os *Yuxĩ* podem se corporificar de distintas formas. Há, então, uma gradação de quantidade e qualidade de

yuxindade nos vegetais. Esse espectro irá determinar os tipos, a variação e o impacto no corpo, assim como sua construção ou destruição. Os domínios considerados externos ou liminares, como a interação com os *Yuxĩ* da floresta ou no período de formação dos pajés, que aproximam o humano de transformações abruptas, serão utilizadas plantas com muito *Muká* para lidar com tal realidade. No domínio interno da aldeia e da comensalidade humana, outros tipos de plantas serão utilizados, as que fortalecem o corpo e que constituem a pessoa. Tais plantas são denominadas *Bata*, assim como plantas com baixa potência de *Muká*.

Cabe mencionar como a dinâmica entre *Bata* e *Muká* varia de concentração e qualidade nos processos de produção da pessoa como é o caso do ritual *Nixpu pima*, que se trata do rito realizado que transforma o corpo imaturo da criança em adolescente. O vegetal *Nixpu* ajuda as crianças de 7 a 10 anos a continuarem o processo de se tornarem adultos. Este ritual também se denomina “batismo”, pois é durante seu decorrer que as crianças recebem seus verdadeiros nomes. Esse ritual possui uma variedade de detalhes, mas o que é importante se ater aqui é a planta que é utilizada em sua realização, o *Nixipu*:

Nixpo is a forest plant which, if chewed, covers the teeth in a shiny, pitch-black layer, which is said to harden them and protect them against decay. There are several kinds of nixpo, and the kind which really blackens is referred to as nixpo kuin, true nixpo (51]. The stalk is broken off and its end is stabbed against the teeth until the desired effect is achieved. Several stalks and a certain amount of patience are required. This is described as "eating nixpo" (pi) (although It is not swallowed), and nixpo pima means "to cause to eat nixpo". Adults eat it from time to time, in order to protect their teeth they say. In several of the Kachanaua increase rituals that I observed the participants blackened their teeth when they were busy painting their faces and decorating themselves (see below and chapter 5). Children are not allowed to eat it until they have been initiated. This would be highly dangerous, and they would grow sick and die. (MCCALLUM, 1989. p. 133)

Trata-se de ritual onde se põe certa dose de *Muká* corporificado no cipó *Nixpu* no dente da criança, que, por ser de cor branca, encontra-se associado ao *Bata*, assim como o corpo novo e mole. O *Muká*, em dosagens e tipos variados, produz diferentes agenciamentos no corpo: o *Nixpu* ajuda o *Yuda* a ficar forte e rígido, da mesma forma que o *Nixi Pãe* estimula o treino do *Bedu Yuxĩ*, como se dá com os pajés. Com isso, percebe-se a diferença entre o *Muká* agindo no *Yuda* e o *Muká* no *Bedu Yuxĩ*, que os Yaminahua denominam por *Diawaka* e *Weroyoshi* respectivamente, com a mesma concepção:

Dream and hallucination are proof positive of these wanderings of the wëroyoshi, wanderings in which it comes into contact with other animate essences. It is these contacts which are thought to be the root cause of all illness and much serious misfortune. The wëroyoshi's association with dream and hallucination, whose visions are taken to be those of the errant wëroyoshi itself, are clear evidence of its nature as something more than an abstract vital essence. Like the diawaka, the wëroyoshi has a role in conciousness. The wëroyoshi (literally — eye spirit), the Yaminahua say, "is what sees", and, by extension, feels. It is perception. (TOWNSLEY, 1993. p. 456)

As plantas crescem no corpo e o corpo vai crescendo conforme uma planta. A noção de *Muká* é vitalista: o poder amargo pode ir crescendo dentro do corpo ou esvaír-se, dependendo dos mecanismos de acumulação dessa substância, conforme afirmado por Lagrou (1998) que, entre os Huni kuĩ, se dá convivendo de forma proximal a substâncias *Muká*. O fato de o *Muká* crescer como uma planta dentro do corpo consiste em uma afirmação recorrente entre os Huni kuĩ com bem registrou Haibara (2016). Expressa essa uma linguagem vegetalizada, assim como vemos na sobreposição do termo *Bedu*, que denomina semente e olho. O *Muká* no coração cresce como uma raiz na terra, me disse Leoni Bane, da aldeia Chico Curumin, no Alto Jordão-AC, em conversa por telefone quando estava em viagem a Rio Branco, onde se preparava para seu processo iniciático para acumular *Muká* por meio de dieta em sua aldeia no alto Jordão.

A semântica da vegetalidade é derivação do âmbito sensorial atravessado por vegetais com forte agenciamento e afetamento no corpo. A vegetalidade também se expressa no âmbito paradigmático sobre a sobreposição de termos que denominam, ao mesmo tempo, partes vegetais e partes do corpo humano, assim como na atribuição de interioridade a certos vegetais, alegando que são gente, pajé e professor, o que demonstra a “phytofilia” desse grupo:

Thus, indigenous engagements with tropical biodiversity are both pragmatic and ideological, multisensory and multiscalar, reflecting what Lévi-Strauss (1966) termed the Science of the concrete”. (SHEPPARD; DAILY, 2019. p. 1)

O engajamento com os vegetais está presente em boa parte das terras baixas da Amazônia, se tratando de um tipo de saber-fazer, um campo pragmático e ideológico de conhecimento que é multissensorial e multidimensional, aparecendo em vários aspectos constitutivos desses grupos (IDEM).

Um interessante cruzamento dessa relação visceral entre plantas e humanos também se manifesta na linguagem, correlacionando metáforas e metonímias da ecologia vegetal:

For the makushi, plants can be ‘person’ (pemon), and are routinely spoken of, and spoken to, in subjective terms. As one gardener told Daly, ‘Plants? They are people!’ Personhood is ultimately determined by the possession of a ‘soul’ (ekaton), the vital essence which ‘brings life to things’. The soul in turn, is composed of shimmering light energy (a’ka), which ultimately emanates from the sun (wei) - a photosynthetic cosmology if ever there was one. (IBIDEM. p. 2)

Os Huni kuĩ se apresentam como uma sociedade de características horticultrora e caçadora, se encontrando divididos em duas metades exogâmicas, os *Inu Bake* e os *Dua Bake*, como já notamos aqui anteriormente. Como destacamos, o primeiro termo significa filhos da onça e os membros dessa metade são tidos como bons caçadores, encontrando-se associados ao demiurgo *Inka*, rei celeste dono da luz. Já o termo *Dua* significa brilho, estando associado ao mundo

aquático, a lua e a Yubê, o homem cobra. Se compararmos com a lógica dos Makushi, tais metades refletem e projetam, no âmbito social, dois elementos necessários a um vegetal (água e luz) em uma cosmologia fito-antropológica.

A vegetabilidade desse grupo mostra-se fundamental para compreender o *Muká*, a fim de transcender o zoocentrismo de nossa cultura que elimina do vegetal a possibilidade de intencionalidade, assim como a ideia de amargo enquanto restrito à gustação. A noção de amargo, entre os Huni kuĩ, se diferencia daquele presente na sociedade ocidental. O Ocidente se especializou, nos últimos 100 anos, na produção de realçadores de sabor e toda uma miríade de alimentos processados repletos daquilo que seria classificado, entre os Huni kuĩ, como *Bata*. *Muká* se trata de um complexo semântico que compõe junto com a gustação, não se restringindo à dimensão do sabor, mas tão pouco o eliminando em suas conceituações mais abstratas. Tal mecanismo conceitual expressa constituição, substância e substantivo dos não humanos e, com isso, *Muká* não é somente um mero adjetivo.

1.7- Plantas professoras ou plantas próteses? Suplemento e Constituição.

Em muitos grupos amazônicos, as plantas são tratadas como professoras, estimuladoras do conhecimento e propiciadoras de saber esotérico. São instrutores, melhorando e ensinando a caçar, a plantar, a tecer etc. Vegetais, entre os Huni kuĩ, não são simplesmente para bioprospecção, mas engendram especulação, experimentação e compõem a práxis dessa sociedade. São aparatos que atualizam o aspecto mítico, ritualístico, ontológico e filosófico, interferindo de modo específico no *Bedu Yuxĩ* e no *Yuda baka*.

A fala dos vegetais não é somente uma projeção metafórica que os humanos relatam sobre as plantas. O falar pela linguagem articulada e simbólica é somente uma modalidade de linguagem para os Huni kuĩ. No primeiro encontro que tive com Ibã Salles, ele me disse:

“...txai, ta vendo essas plantas aqui? Tá tudo conversando. São gente. *Muká* é o espírito do mundo, muito antigo, como Jesus do branco...”

O atributo de que as plantas podem se comunicar, interferindo nos humanos, é fato entre os Huni kuĩ: a samaúma (*Xunu*) é reconhecida como uma árvore que causa tontura (*Nissun*) e até desmaios nos humanos que, por ventura, passem distraídos em seu entorno:

Nas grandes árvores, como a samaúma (*xunu*), cumaru (*kuman*), pau d’arco (*nixu*) e copaíba (*bukix*), *yuxin* são ativos mesmo quando as árvores não estão sendo abatidas.

Estas árvores hospedam comunidades de yuxin descorporificado. (LAGROU, 1998. p. 51)

As plantas podem transmitir conhecimentos (*Una*) antigos (*Sheni*) e novos (*Benã*), como ocorre no caso do uso do *Nixi Pãe*. O mito do surgimento do *Nixi pãe*, como já descrito acima, relata que o herói mítico *Yubê*, após conviver com as cobras dentro do mundo aquático, aprendeu seus segredos e, após sua morte, a partir de seu corpo, surgiu o cipó (*Banisteriopsis caapi*) e o arbusto (*Psychotria Viridis*). O termo em *Hãtxa kuĩ* que denomina o cipó é *Huni*, cujo significado nesta língua seria pessoa ou povo. Entre os Yawanawá, é a bebida denominada *Huni* e o cipó *Mariri*. A ideia de que vegetal é um humano ao seu modo também é expresso quando interlocutores *Huni kuĩ* compararam a eucaristia da igreja católica com o consumo de *Nixi Pãe* (IDEM).

A categoria *Dau* consiste em um conceito polissêmico, significando tanto remédio, planta medicinal, veneno, ornamento ou encanto, como mencionamos antes. As roupas da tecelagem *Huni Kuĩ* e a arte plumária também são denominadas por este termo (IBIDEM). Entre os Shipibo-Conibo do Peru, o *Dau*, que ali é denominado *Rao*¹⁰, como já mencionado, traz a mesma polissemia:

Quando un informante Shipibo-Conibo designa una planta medicinal, él agrega la palabra "rao" al nombre específico de la planta. Así, en nuestras primeras encuestas creíamos que los dos términos "rao" y "planta medicinal" eran equivalentes, pero al consultar el Diccionario Shipibo-Conibo de F.N. Guillén (1974), tuvimos la sorpresa de ver el término "rao" traducido por "veneno". Advertimos así que este término tiene un campo semántico amplio que incluye a: plantas medicinales, venenos, plantas para pescar (cebos, estupefacientes), para cazar (para encontrar animales, acercarse a ellos, atraerlos, tener buena puntería), plantas para controlar personas o seducirlas ("puzangas"), plantas mágicas para protegerse de los espíritus, plantas alucinógenas y psicotrópicas. Todas esas plantas tienen un poder, spb. "coshi". Entonces no estudiamos solamente las plantas medicinales sino que extendimos nuestra investigación a todos los "rao". (TOURNON & REÁTEGUI, 1984. p. 92)

Shepard (2004, p. 256) percebe uma conexão explícita entre *Rao* e as propriedades sensoriais:

Thus the symptoms and pathogenic agents (spirit owners) of illness and the physical characteristics of medicinal plants are linked through shared sensory properties. In short, medicine and illness are the same, a concept summarized in the term *rao*, which unites illness, medicine, and poison into a single principle (see also Kensinger 1974; Tournon 1984; Townsley 1993). Unlike the allopathic notion of medicine-as-poison among the Matsigenka, Yora medicines are poisons not through opposition but through similarity—indeed, identity with the pathogenic agent.

¹⁰ Há variação de consoante entre os Shipibo e *Huni kuĩ*, no termo *Dau*, o “D” faz o som de “R” e, entre os Shipibo, se escreve *Rao* e o “O” faz som de “U”, sendo a pronúncia praticamente igual.

Plantas e corpos, ação e efeito, acabam por colocar plantas e pessoas interferindo, e muitas vezes se coproduzindo, no âmbito mítico até se confundem, e são vivenciados nos rituais relacionados aos mitos cosmogônicos. Há um ritual muito importante nesse grupo denominado *Katxanawá*, com a finalidade de pedir aos *Yuxi* dos legumes crescerem fortes e em abundância no roçado:

Kachanaua. According to my informant, the men of one moiety disappear into the forest for up to 10 days on a prolonged hunting expedition. They return loaded down with smoked meat. The men of the other moiety come back from a long fishing trip at a lake with smoked fish and caiman. Meat and fish are to be gifts for their chais. Each moiety gives in its turn, one in the morning the Other in the evening. At nightfall an all-night dance begins, during which men and women together call or name kena) cultivated plants. As they sing, they circle a hollowed out tree-trunk, which appears to symbolize both a womb, and the first space in which the Cashinahue were created. Above It are hung manioc tubers and bananas. In chapter 5 I show how Kachanaua is an increase ritual which stimulates the reproduction of natural species, including human beings, through the incorporation of outside powers in the form of forest spirits into the heart of the human world. (McCALLUM, 1989. p. 134)

Os trabalhos recentes sobre etnologia com ênfase na relação entre humanos e plantas têm demonstrado que, em toda Amazônia, certo grupo de plantas é considerado como pessoas. No mundo Huni kuĩ, existem plantas-pessoas que não só ensinam nos regimes liminares ou fortes afecções das plantas mestras, mas também em vegetais que funcionam como marcadores do ciclo de vida:

As mulheres queriam que aprendesse a língua o mais rápido possível, porque não me entendiam e cansavam de contar piadas e me provocar sem resposta minha. "Você é muda?!" {mi hantuman ?!}, me perguntou uma mulher com uma expressão levemente irritada, depois de algumas tentativas frustrantes de me explicar algo sem que eu precisasse recorrer sempre à ajuda do seu pai como intérprete. E o pior é que para entender esta exclamação tive que chamar de novo meu intérprete. Este resolveu me tratar com o sumo de duas folhas, bawadexinhana (língua de um tipo de papagaio com a testa amarela) e xukehana (língua de tucano), ambos remédios que usam "para criança aprender a falar ligeiro, e também para lembrar o sonho." As pessoas tinham ficado preocupadas com meus sonhos. O velho Agosto que dormia na mesma casa, me questionava três manhãs seguidas. "Sonhou mal esta noite. O que aconteceu?" Eu nem sequer me lembrava que tinha sonhado. "Você falou no seu sonho. Um espírito forte quer levar você; é perigoso, é melhor não sonhar mais com isso." E o velho Agosto, conhecido da viagem de barco e respeitado curandeiro, espremeu o sumo de yametawan (outros dizem que é yawetxana) nos meus olhos, "para não sonhar mais". (LAGROU, 1991. p. 9)

Os Huni kuĩ são exímios erveiros. Utilizam vegetais para diferentes e incontáveis fins. Ali, vemos um cenário onde está presente amplo instrumental vegetal, cujo saber acerca deste é, pelos Huni kuĩ, atribuído a conhecimento próprio dos antigos, sendo este "corpus" de ciência etnobotânica nativa repassado às novas gerações por um pragmatismo voltado ao experimentalismo, o que acaba por produzir novas práticas. Um exemplo de tal questão são os rapés produzidos pelo filho de Ibã, Ninawa, que os faz a partir de plantas que eram somente utilizadas em banhos, como o rapé *Buna Tura* e o *Katsa Dau*. Como me alegou, sua iniciativa

em fazer o rapé das plantas perfumosas denominadas dau ininipá foi: “...se faz efeito na pele, com rapé iria ser mais forte ainda...”.

Outro exemplo se trata dos óleos essenciais. Em parceria com um coletivo de perfumistas, as aldeias Chico Curumin, Novo Natal, Centro de Memória Agostinho e Aldeia Nova Revisão, localizadas na Terra indígena do Alto Jordão, receberam destilador profissional e treinamento laboratorial para produção de óleos essenciais e hidrolatos de *Dau Ininipá* que, antes, só eram usadas para banho *in natura*. Como me informou o colaborador Tiago Dua:

...Txai, agora com óleo, nós trabalha muito pra coletar planta perfumosa na floresta, a nós destila, tira óleo e hidrolatos e envasa. Tem planta que é difícil achar né txai, antes tirava só um pouco pra banho, agora tira muito, mas também antes quando ia banhar tinha que sair pro mato, porque tem que ser folha fresca, não dá pra guardar, agora a planta, o pichá dela fica todo no vidro txai, coloca o espírito lá dentro. A guarda, quando faz banho, só pingar duas gota txai, que o banho tá pronto...

A nova configuração de extração das *Ininipá* e o envasamento do *Pichá* (cheiro bom, diferente de Piché, cheiro ruim), levantou questões para o grupo de perfumistas e espageristas acerca da comercialização dos óleos. Isto se dá em virtude dos produtos de origem Huni kuĩ possuírem grande demanda no comércio étnico. As *Ininipá* são plantas que produzem compostos fenólicos e óleos essenciais. São plantas que, em sua maioria, podem ser encontradas na floresta, sendo, assim, denominadas *Ni Ininipá* (perfumosas da floresta). O rendimento de óleo dessas plantas é bem baixo, o que faz com a coleta para extração seja maior. A cada 50 kg de folha, produz-se cerca de 10 a 20 ml de óleo essencial, isso sendo as folhas coletadas quando da fase da lua mais propícia para tal. As pessoas responsáveis pelo projeto dos óleos essenciais se deram conta, então, que esses produtos, com potencial para aportar alto valor agregado a este povo, poderia levar ao esgotamento das plantas usadas no projeto presentes na vizinhança imediata das aldeias envolvidas na produção.

A solução para este problema, então, foi estimular que os óleos da floresta tivessem apenas uso entre os Huni kuĩ, ou que, sendo estes comercializados, o fossem na forma de produtos beneficiados, como, por exemplo, pomadas. Assim, se evitaria vendê-los concentrado privilegiando-se, desta forma, o comércio dos hidrolatos. Estes têm um rendimento consideravelmente maior (50 kg de folha podem render até 3 litros de hidrolatos). Outra estratégia foi estimular o cultivo de espécies mais propícias à produção de óleos essenciais, tais como: Capim-nagô, Citronela, Açafrão e Alecrim. Estas plantas rendem óleo essencial em grande quantidade, pois são cultivadas em áreas sem floresta, com maior exposição à luz, portanto.

A diferença de metabolismo desses dois tipos de plantas definiu o manejo nas aldeias, já que as plantas florestais oferecem cheiros únicos, porém, em pouca quantidade. Isaka - filho do finado Pajé Agostinho e morador da Aldeia Centro de Memória, local importante onde são feitos cursos, dietas e encontros para formação e produção de conhecimento tradicional - é um grande espagerista. Relatou-me, no encontro de saberes sobre as *Ininipa*, ocorrido na Aldeia Novo Natal, no Alto Jordão, em junho de 2021. Pude ir como convidado e perceber que tais tipos de encontro consistem na reunião de várias aldeias e que, por meio de palestras e oficinas práticas, são trocadas informações e conhecimentos das atividades de plantio, extração, tipos de uso tradicional, ensino de cantos etc. Em diálogo com Isaka, este me relatou que os Huni kuĩ também estão coletando sementes nativas e fazendo plantio de plantas anteriormente encontradas somente na floresta. A exploração bioquímica das plantas entre os Huni kuĩ é uma prática comum, estão constantemente a cheirar plantas, colocando-as amassadas em suas narinas, experimentando-as em sua boca, observando se há “leite” ou outro tipo de resina.

O cenário social Huni kuĩ é nitidamente um ambiente de experimentação, onde o uso de rapé é constante, assim como o uso da resina de *Kampung*. Nas rodas de Ayahuasca, na cidade do Rio de Janeiro, sempre relatavam que, na aldeia, é assim: ‘...*se vamo brocar, nós aplica medicina, txai, se tá doente, a gente passa kampu...*’. Outra prática que pude presenciar no encontro das *Ininipá* é o banho com *Dau*. Depois do banho, o condutor da cerimônia relatou que: ‘...*não existe só sananga, mas medicinas pra caçar, falar e aprender a fazer artesanato. Nawa toma Nixi päe e não toma banho de Dau pra fazer o Xinã ficar reto, o nixi päe pode levar muito longe...*’. A noção de uma composição entre humanos e vegetais supõe as plantas dispositivos acessórios ou próteses, como relatado acima, produzem e ensinam o corpo que necessita constantemente ser atualizado.

As experiências com as plantas professoras não consistem em experiências de não-senso ou, tão somente, de alteração de consciência. Antes, mostram-se como experiências extáticas integrais, produzindo mundos, alterando a percepção e a localização no tempo, reconfigurando corpos humanos e não humanos, trazendo sorte na caça e no roçado, interferindo nos sonhos e na língua. Essa fitossemiótica modula a planta no corpo e o corpo na planta que se manifesta em nível molar-macroscópico do manejo, poda, coleta e extração, e molecular, microfísico, onde a planta agencia o humano nos estados intensivos, revelando os espíritos que a tudo permeiam. Como presente na ideia de Tarde (2013), sobre a dimensão infinitesimal, os Huni kuĩ deparam-se com uma série de micro-intencionalidades, presentes em células, moléculas químicas e átomos. Voltando aos Yanomami, estes, em sua prática inalatória e visionária junto

aos Xariripé, demonstram semelhança com os Huni kuĩ no que tange à ênfase no aspecto molecular e intensivo e, daí, conceituam seu mundo:

À guisa de conclusão, gostaria apenas de observar que o problema do infinito nas cosmologias ameríndias parece-me estar em aberto. Acostumamo-nos a contrastar o “mundo fechado” dos assim chamados primitivos ao “universo infinito” dos assim chamados modernos, e a atribuir aos primeiros, representados aqui pelos povos nativos das Américas, uma filosofia fundamentalmente finitista, combinatória e discretizante; uma filosofia que aborreceria o contínuo como se visse nele o terrível labirinto que conduz ao império do não-senso. Refiro-me aqui, o leitor terá compreendido, ao logos chamado “estruturalista”, ou melhor, à vulgata homônima que nos instruiu a conceber todo movimento de diferenciação como pura síntese limitativa de especiação e a entender o real como simples manifestação combinatória do possível. Mas os espelhos cristalinos e moleculares, as imagens inúmeras e os espíritos minuscivelmente incontáveis das narrativas de Davi Kopenawa sugerem fortemente que a dimensão propriamente infinitesimal, intensiva, disjuntiva e virtual do pensamento ameríndio ainda aguarda maior atenção por parte da antropologia (VIVEIROS DE CASTRO, 2006. p. 336)

A mesma questão vale também para o xamanismo Yaminahua que provoca e produz um outro modo de estar no mundo ao percebê-lo a partir da experiência intensiva:

Of the two human essences it is the wëroyoshi, the seat of perception, whose nature and relationship to the body is the key to shamanic vision. The diawaka is not in the body but firmly attached to it; the metaphor of the shadow conveys the idea well enough. The wëroyoshi on the other hand is treated as not only permeating the body, but also as an entity which can leave, wander, come back and so forth. (TOWNSLEY, 1993. p. 456)

A botânica tradicional naturalista aborda a planta por um viés distinto: classifica os vegetais a partir de sua forma, os pensa como organismos. O analista se põe de frente ao seu objeto, diagrama a planta na taxonomia e dissecar o vegetal, classificando-o entre as diferentes famílias botânicas. Ainda que, em certa medida, os Huni kuĩ também partam de classificações baseadas na morfologia, a ideia de um potencial transformativo de *Yuxĩ* e *Muká* seria a fonte principal da orientação que os guia, no que tange à distribuição das plantas na etnotaxonomia deste povo. Ainda que à nível hipotético, os sistemas classificatórios desse grupo parecem se organizar em sistemas complementares cada qual baseado em critérios próprios, como os critérios morfológicos, anatômicos e fisiológicos; outro sistema baseado em critérios simbólicos ou associados com yuxindade etc.

A taxonomia linneana voltada para a análise das formas utiliza o latim como língua estática para categorizar, por meio de analogias, as formas vegetais, como, por exemplo, a parte floral denominada corola, por se assemelhar a uma coroa. Cada folha, caule, flor, fruto e raiz possui uma tipologia que a organografia conceitua. Posteriormente, a bioquímica, a biologia celular dos últimos 100 anos, e, nos 50, a biologia genética, entenderam que as formas vegetais derivam de códigos binários do DNA. A botânica, que antes procurava agrupar os vegetais em

famílias e clados a partir de seus aspectos morfológicos, viu aportar a esta ciência análises de cunho genético. Estas análises trouxeram o conhecimento de onde derivavam as formas apresentadas pelas plantas e ainda como as moléculas químicas são forjadas, isto tendo por base seu código genético.

Essa disciplina tem como meta a organização vegetal a partir de padrões morfológicos e/ou moleculares. Com a Biologia evolutiva, tais métodos são utilizados para sistemática, área que estuda a origem e filiação dos vegetais. A ênfase na forma e na filiação genética apresentada pela botânica ocidental contrasta com a ontologia dos grupos amazônicos, que concebem a planta não como destacada do humano, mas como um tipo de pessoa, com aspecto transformativo (LAGROU, 1998). Estudar plantas neste contexto pressupõe a ideia de fluidez e aliança entre entes de caracteres específicos, estudar é se relacionar, não somente analisar. Cada sistema possui seus critérios e o que percebi em minha formação foi que podem ser complementares na formação do conhecimento.

A genética, que desvela o microscópico, e a taxonomia, que se fundamenta no macro, distanciam o vegetal enquanto sujeito, porém amplia o conhecimento do vegetal enquanto objeto. Ao se valer de lupas, máquina de eletroforese e microscópios de varredura eletrônica, a botânica Ocidental interpõe aparelhos aos sujeitos na produção de seu saber específico. O taxonomista que manipula a planta possui olhar geométrico, categorizando os tipos de corola, pétalas e folhas. Uma semântica da distância que reafirma a separação sujeito e objeto. Ainda que a ciência botânica exija um olho treinado e um conhecimento enciclopédico dos vegetais, o âmbito sensorio é sublimado em esquematismos taxonômicos, os quais pressupõem uma organização das formas vegetais e que cada forma revela um padrão de caracterização. Ainda que seja apaixonante para um botânico, ver estruturas microscópicas, se surpreender com microestruturas que definem espécies, tal caminho possui um “teto ontológico” quanto a subjetivação vegetal. Huni kuĩ também estudam partes do vegetal, mas possuem outros caminhos relacionais que tratam o vegetal para além de um objeto não senciente.

Tal empreendimento foi possível graças a todo aparato da segunda revolução científica e o desenvolvimento da bioquímica e física moderna. Porém, a exploração ameríndia deste campo de conhecimento, sua etnobotânica, não possui as mesmas unidades semânticas. A botânica utiliza categorias conceituais abstratas, o desenho, o esquema, a exsicata, colocam a planta para longe do corpo, com o olhar indireto do analista a ver o vegetal. Inúmeros grupos amazônicos utilizam unidades semânticas concretas, a partir de uma lógica das sensações. Bergson (2010)

afirmou o quanto o espírito científico privilegia o campo geométrico, acabando por se esquecer da duração, no caso Huni kuĩ, tal “esquecimento” não ocorreu.

Como relatado por Shepard, em seu blog (<https://ethnoground.blogspot.com/2011/10/hunter-in-rye-ergot-and-hunting-agic.html#more>), certa vez, na aldeia Matisgenka, na Amazônia peruana, estava com muita dor de cabeça, então solicitou a seus amigos que lhe trouxessem uma *Cyperacea sp.* (Os Matsgenka pelo visto são exímios especialistas desse gênero). Porém além de ter sua dor de cabeça aliviada, ocorreu um efeito secundário. O antropólogo mantinha o costuma de brincar com toranjas, jogando-as para o alto como um equilibrista, após o consumo da planta o malabarismo desajeitado deu lugar ao uma leveza e melhor controle das frutas aos jogá-las. Ao retornar entrou em contato com o especialista botânico Keith Clay. Cruzando informações de campo, à particularidade fisiológica dessas plantas, descobriu que está planta é constantemente infectada por um fungo parasita conhecido como *Balansia cyperi*, que pertence à Clavicipitaceae, a mesma família do ergot do centeio (*Claviceps purpurea*), da qual o LSD e outros alcaloides foram extraídos. Tal acontecido demonstra como que muitas práticas tradicionais, muitas vezes atribuídas ao âmbito místico são na verdade um engajamento eficaz entre conhecimento dos não humanos e qualidades sensíveis. Tais configurações se tornam o pivô taxonômico de inúmeras sociedades não ocidentais.

Estas unidades semânticas concretas são quimiossensórias. A botânica oficial utiliza aparelhos que são amplificadores do sensível, assim como da memória, com suas exsiccatas e registros escritos. Assim, a botânica Ocidental amplifica os campos conceituais e dispositivos físicos, porém, se afasta do vegetal no corpo. Estrutura com dispositivos do âmbito extensivo que separam humano e vegetal numa relação que podemos denominar molar. Entre os Pano, o próprio corpo é instrumento e as plantas são como dispositivos que irão ajudar na sua produção. Os sentidos, a superfície do corpo e a superfície da planta realizam um jogo de deslizamento semântico-bioquímico, produzindo uma relação molecular. Os órgãos dos sentidos são os instrumentos bioquímicos dos ameríndios, que, inseridos numa floresta repleta de plantas com toxinas e bioativos, são responsáveis pelo conhecimento de 130 plantas psicoativas das 150 plantas conhecidas ao redor do mundo, ou seja, 87 % (SCHULTES & RAFFAUF, 1990).

Levi-Strauss (1989) já havia explicitado que a ciência do concreto lançou as bases para o pensamento especulativo e abstrato da ciência moderna, assim como se desenvolveu em larga escala nas sociedades ameríndias ao redor mundo. Também foi pioneiro ao pensar a quimiotaxonomia como sistema que seria produzido por sociedades que utilizam os sentidos

como pivôs do pensamento abstrato. Os Huni kuĩ do Jordão, por exemplo, diferenciam quatro tipos de *huni* cipó (*Banisteriopsis caapi*) a partir do tipo do estado visionário que ele produz. Também as folhas *kawa* produzem diferentes sensações, como frio e tipos de visões na interação com o corpo, mas morfologicamente são quase indistinguíveis:

Estes quatro tipos de cipó {*Banisteriopsis* da família dos Malpighiaceae, contendo os alcalóides harmina e harmalina) dão mirações diferentes em cor e intensidade. São quatro "fitas", uma a azul (nanketapa), outra branca (huxupa), a terceira vermelha (taxipa) e a última preta (mexupa). Disseram-me que o mais forte e perigoso mesmo era o baka huni, e que o que se tomava mais porque era bonito, eram o xawan e xane huni.

Existem também vários tipos de folha (chacrana, *Psychotria*, da família Rubiaceae), uma que provoca uma sensação de frio e dá pouca visão, o *kawa tnatsi*, segundo meus informantes usada só por engano ou se não se tiver a outra, porque a outra é a verdadeira, *ninkawa*. (Outros informantes mencionaram além destas duas o *huni kawa* (gente) *nai kawa* (céu) e *dami kawa* (transformação).

Segundo DerManderosian, Kensinger, e outros (1970:7-14), que identificaram dois tipos de folha, *nai kawa* e a *tsi kawa*, somente *onaikawa* seria a *Psychotria viridis* que tem o DMT (N,N-dimethyltryptamine). O DMT em si não é tido como psicotomimético por via oral, porque é inativado pelo monoamineoxidase (MAO); a hipótese dos referidos autores no entanto, é que este MAO seria inibido pelo *harmine* e *harmaline* que se encontram no cipó. Assim a mistura de folha com cipó resulta num alucinógeno forte, combinando três princípios psicoativos. Os autores não falam dos tipos diferentes de cipó identificados pelos Kaxinawá. Rivier & Lindgren (1972:101-129) notaram as mesmas folhas entre os Sharanahua (Pano) e lá também "'Batsikawa" is said to be inferior to "Pishikawa" (or *kawa kui*): it gives the impression of cold and produces fewer visions." E para completar a revisão do uso da mesma bebida entre vários grupos Pano, a colocação de Harner (1973:4): "On the Rio Ucayali in Eastern Peru, I found that the Shipibo-Conibo also add to ayahuasca the leaves of a botanically unidentified plant called *cawa*, which presumably is the *Psychotria* of the linguistically related Cashinahua. Cameiro also reports (...) that the neighboring and closely related Amahuaca Indians use *kawa* leaves as a strengthener."

Um informante (Antônio) disse-me que, além do cipó e da folha (a folha e o cipó balido são fervidos durante uma hora e tomados quando esfriado, sempre no mesmo dia), a fumaça da lenha usada para ferver o *nixi pae* é importante para curtir a bebida assegurando uma boa viagem. É a madeira do *yapa* (murmuri) que se usa com este fim."

Um informante (Antônio) disse-me que, além do cipó e da folha (a folha e o cipó balido são fervidos durante uma hora e tomados quando esfriado, sempre no mesmo dia), a fumaça da lenha usada para ferver o *nixi pae* é importante para curtir a bebida assegurando uma boa viagem. É a madeira do *yapa* (murmuri) que se usa com este fim. (LAGROU, 1991. p. 169)

A ideia de uma percepção sutil do universo micromolecular a partir do próprio corpo, juntamente a substâncias de grande potencial agenciador, foi analisada pelo antropólogo Jeremy Narby (1998). Segundo sua hipótese, as visões produzidas pela ayahuasca seriam a expressão visionária de uma comunicação bioquímica de estruturas microscópicas, atribuindo intencionalidade às estruturas moleculares, uma espécie de "monadologia psicotrópica". Essa hipótese se sustenta na ideia de que o DNA emite pulsos de luz, o que poderia produzir algum tipo de código captado pelos estados intensivos gerados pela planta no sujeito. Devido à eficácia

do DMT, ocorreria uma comunicação entre consciência, inconsciente e estruturas celulares como DNA. A argumentação sustenta que as imagens reincidentes de serpentes no uso de Ayahuasca se trata de uma analogia geométrica da estrutura do DNA.

De maneira menos especulativa e mais etnográfica, Shepard & Daily (2019) descrevem sobre os conceitos dos dardos mágicos e sua associação a plantas da família Araceae enquanto produtoras desse tipo de arma mágica. Entre dois grupos distintos da Amazônia, os Makushi da Guiana, do grupo linguístico Caribe, e os Matsigenka, de língua Arawak, localizados no Peru, possuem o mesmo uso ainda que distinta concepção: descobriu-se que essas plantas produzem oxalato de potássio, pequenas moléculas que se assemelham a dardos. De alguma forma, esse conhecimento molecular foi entendido a partir do âmbito quimiossensorio humano (IDEM).

A Quimiotaxonomia e a etnologia têm muito a dialogar. Chama atenção o fato de jiboia ser associada ao *Nixi päe*, bebida que causa intenso conteúdo visionário. Esse animal, dono de uma bebida tão sinestésica, não tem a capacidade de ouvir, sente o odor pela língua e possui uma visão ótica nada acurada, tendo somente visão térmica. Os *Huni Kuĩ* apresentam grande conhecimento e sistematização das plantas. Um empirismo puro, sem nenhum fundamento transferido de pessoa a pessoa, não vivenciado e compartilhado no todo social, tornaria a relação humano-plantas incognoscível. Empirismo e o corpo de conhecimento biocultural são as bases da classificação humana (SIMPSON, 1961). O conhecimento desse grupo coloca os polos ideológicos e pragmáticos bem próximos, onde as teorias sobre os vegetais têm a ver diretamente com a experiência em seus próprios corpos. A noção de *Bata* e *Muká* é uma expressão disso!

1.8- A individuação dos vegetais junto aos humanos

A individuação produz vegetal de diversas formas em meios sociais variados. A botânica ocidental é um tipo desse processo, em que categoria “planta” é o produto dessa individuação, assim como *Dau* o é no contexto Huni kuĩ. Cabe, aqui, uma pequena digressão a fim de dar uma melhor compreensão à fitofilia desse grupo. Não somente Huni kuĩ, mas inúmeros povos não-ocidentais, ao redor do mundo, parecem possuir individuações que não objetificam os vegetais, como o faz nossa cultura (DESCOLA, 2015). Platão em Fedro (1973) relata que as árvores não têm nada a ensinar aos homens, mas a cidade sim. Essa declaração nos fala de uma floresta silenciosa, repleta de seres passíveis de serem extraídos para se tornar móveis, casas ou

comida. A não senciência das plantas jamais permitiria elas constituírem ou comporem o pensamento ou o corpo.

Não somente em relação às plantas, mas também o reino Fungi é visto com desconfiança. Lévi-Strauss (2003) argumentou que as sociedades humanas apresentam comportamento dúbio em relação aos cogumelos, numa relação que varia de micófilas e micofóbicas. Talvez possamos fazer o mesmo paralelo na relação dos povos com o mundo vegetal, distinguindo os grupos humanos entre aqueles que colocam a planta em uma dimensão inferior, atribuindo ao corpo humano uma unidade material e espiritual superior, e grupos, como os Huni kuĩ, que atribuem aos vegetais como dotados de atributos intencionais.

A categoria *Dau*, que denota aqueles acessórios necessários à formação do corpo, como brincos, incisões, colares, cocares etc., também expressa a ideia de plantas medicinais, que, no contexto mitológico, são pensadas como “acessórios” de que *Yuxibu Exe Ika* (força celeste que produziu o real) se valeu para gerar sua criança, no caso, o planeta terra. *Dau* também caracteriza as estruturas dos animais, como penas, são a manifestação do *Yuxĩ*. *Exe Ika* na terra, conforme o canto cosmogônico *Matsi Dau Payati*, que canta a criação do mundo pelo vento e pelos processos de enfeitar. O vento como colocado nesse canto, traduzido por frio, é o que surgiu primeiro. Invisível e agentivo é manifestação concreta do espírito do mundo. Posteriormente, o som “A” e “E”, o primeiro associado ao âmbito masculino e o segundo ao feminino. O conceito *Dauti* significa o processo de enfeitar e o conceito *Dautibuya* significa aquilo que foi enfeitado:

Matsi dau payati hai ea ea

Mia nawekatana hai ea ea

Matsi nawekatana hai ea ea

Exe ika babani hai ea ea

Hawe xinã banani

Uke hame danua hai ea ea

Yube baú dauti hai ea ea

Hawe Dautibuya hai ea ea

O frio vem abanando hai ea ea

Você na barriga abanando hai ea ea

Frio na barriga abanando hai ea ea

Exe Ika plantou hai ea ea

Seu poder plantou, hai ea ea

Dentro dela hai ea ea

Adorno da jiboia hai ea ea

Ornamentada com seus adornos hai ea ea (HAIBARA, 2016. p. 53)

A concepção de vegetal *Huni Kuĩ* é aberta, tem a ver com fluxo, como o é a noção de espírito, se tratando menos de entidade taxonômica, do que de volição e substância. Seu aspecto vital se conecta tanto a seu caráter orgânico:

Mas se os conceitos amazônicos que traduzimos por “espírito” não designam, a rigor, entidades taxonômicas, e sim nomes de relações, experiências, movimentos e eventos, então não é impossível que noções como as de “animal” e de “humano” tampouco constituam elementos de uma tipologia estática de gêneros do ser ou macro-formas categoriais de uma classificação “etnobiológica”, sendo, ao contrário, coisa completamente diferente: como os espíritos, elas seriam dispositivos de imaginação. (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p.326)

A não obviedade do que é um vegetal foi tratada de modo seminal por André George-Haudricourt, herdeiro da tradição sociológica maussiana, linguista, botânico e agrônomo. Este autor procurou conciliar em seus métodos os diferentes conhecimentos pelos quais transitava, pensando a materialidade do fenômeno técnico agrônomo como uma característica primária e de certa forma, particular da história de cada sociedade, categorizando o fenômeno técnico do humano e vegetal, não como dado, linear ou universal, mas como consequência do emaranhando entre particularidades históricas, ambientais e sociais. Na visão deste autor, a tecnologia não seria um fenômeno a ser encarado de forma linear e fatalista, mas sim a investigação sobre a técnica e tecnologia deveria ter a função de redescobrir uma multiplicidade de cosmo-técnicas.

Haudricourt, na década de 1960, questionava, a partir de suas etnografias realizadas na Melanésia, o conceito geral de domesticação e evolução da agricultura. Indo além de uma perspectiva funcionalista, elaborou argumentações do quanto os vegetais poderiam não só interferir no âmbito produtivo ou adaptacionista, mas também nas estruturas ideológicas, psíquicas e semióticas do humano (ainda que essa última categoria não seja mencionada em seu trabalho).

O cultivo de inhames na Melanésia (HAUDRICOURT, 1964) apontou questões sobre as particularidades da botânica e agronomia local, levando à conclusão de que o trabalho, a produção e a técnica no manejo das plantas não podem ser totalizados em categorizações universais agrônomicas. Essas sociedades possuíam modos, manejos, ideações e categorizações particulares que se constituíram em suas práxis e são totais em si. A partir de detalhes dessa

interação, Haudricourt, ainda que realizando generalizações destituídas de maior amparo etnográfico, e manejando categorias temporais, como passado longínquo e o presente etnográfico, produziu interessantes *insights* ao comparar dois tipos de agricultura: o cultivo de tubérculos na Melanésia e o de sementes no Oriente Próximo, Egito e Mesopotâmia, locais de origem de um padrão da agricultura europeia.

Inicialmente, foram levantados, na região da Nova Caledônia, cinco tipos de variedades de inhame. Entretanto, levantamentos posteriores foram capazes de detectar número muito maior de variedades. Haudricourt associa essas variedades vegetais aos modos sociais da Nova Caledônia, totalmente ligados à prática de clonagem vegetal. Nestes locais, a agricultura foi desenvolvida por vários clãs em pequenos cumes das montanhas. Em alguns anos, a terra se esgotava, novos cumes e terraços eram procurados para novas plantações e o antigo terreno era utilizado para o descanso por dez a vinte anos

Os plantios poderiam, então, ser realocadas para os mesmos lugares cultivados anteriormente graças à nova limpeza feita no terreno. Esse processo acabou por gerar um tipo de dinâmica à produção de novos cultivares, pois nunca se recolhiam todo material de seus campos, uma semente de inhame ou uma pequena raiz sempre acabavam por ficar abandonados no campo de repouso, no qual germinavam e produziam novos indivíduos (IDEM). Ao entrar novamente no antigo campo, se descobriam indivíduos recombinados geneticamente ou variedades esquecidas.

O termo, na língua nativa, para um terreno em pousio é: “Bao”, que significa: estar no mato, na floresta, ou terreno já cultivado, mas abandonado. Um dos pontos fundamentais para o “melhoramento” das culturas vegetais na Nova Caledônia consiste no abandono desses locais, que conjuga um tipo de ação humana “negativa” e regeneração do nicho ecológico do campo em pousio. Para os nativos, esses locais passam a ser habitações de espíritos. Ao mesmo tempo, esses locais se tornam florestas, não sendo florestas “naturais”, mas também não sendo campos de cultivo. São locais de uma indeterminação entre selvagem e cultivado, sendo localmente chamados de incultos, indeterminados ou “Bao”(IBIDEM).

Uma questão teórica que se percebe em Haudricourt se trata de certo paralelismo entre “natural” e “social”, onde cada domínio perpassa um ao outro gerando modificações em vários níveis. A indeterminação, o “Bao”, não se restringe à categoria fundiária ou geográfica, essa indeterminação é análoga semanticamente à noção de sobrenatural na Nova Caledônia, onde o termo “Bao”, que também significa divindade, pode-se confundir com humanos, não se tratando

de um ente transcendente. “Bao” pode tanto significar um demônio, pessoa ou objeto estranho. Haudricourt demonstra como a indiscernibilidade perpassa vários domínios dessas sociedades, deixando a noção de natureza e cultura nebulosa. Outro exemplo remete à época do contato com o Capitão Cook, quando os europeus foram tomados pelos nativos como “Bao”, fantasmas da floresta ou almas de seus parentes (IBIDEM).

A produção agrícola está permeada dessa indiscernibilidade entre “natural” e “cultural”, termos que demonstram estarem mais hibridizados que separados. A metafísica, a técnica e o plantio co-determinam-se. Plantar está associado à negociação com entes sobrenaturais, com inhames cheios de intencionalidade e ambientes de alta complexidade biológica.

Não se trata somente de um processo de produção que envolve a capacidade de classificação humana e a dependência dos vegetais a esta, mas de reprodução de outros seres não humanos que possuem suas singularidades. Ou seja, não se trata de um processo comunicativo entre iguais, tão pouco uma relação cega e surda entre diferentes, na qual o humano simboliza e classifica o não humano. Aqui, o não humano não é um simples objeto metaforizado, mas sim um sujeito em comunicação. Uma comunicação *sui generis*, entre diferentes semióticas, uma relação vital e silenciosa de ressonância como ocorre entre os Huni kuĩ, que afeta domínios do sonho, da cognição, do corpo, da economia, do mito, da temporalidade, da ecologia etc.

Na dimensão pragmática, a agricultura dos tubérculos apresenta diferenças nítidas em relação ao imaginário do agricultor ocidental, de sua imagem icônica do “gesto augusto do semeador”, que lança suas sementes para obter cereais enfiando um punhado de sementes no chão e, depois de desenvolvidas, são ceifadas e agarradas em tufo para cortá-las e debulhá-las. Tal gesto se opõe ao fazendeiro de inhame que, cuidadosamente, introduz o pedaço de inhame em um buraco preparado com antecedência e que, durante a colheita, o arranca esburacando o chão ao redor.

O cultivo de plantas de sementes é um tipo de cultura de linhagens em que, a cada estação de crescimento, diferentes indivíduos são obtidos; clima e solo podem favorecer alguns à custa de outros e hibridações podem ser feitas com os parentes silvestres das plantas cultivadas. Se o agricultor não escolher suas sementes entre os melhores cultivares, elas degeneram. O cultivo dos tubérculos não é uma cultura de linhagem, mas de clones: em cada estação os mesmos indivíduos são replantados para serem colhidos na próxima safra. A palavra clone designa todos os tubérculos originários, transplantando sucessivas vezes do mesmo indivíduo e replantados.

É, portanto, uma agricultura cuja base biológica é absolutamente estável e o agricultor sabe que, no caso de uma má colheita, ele não pode culpabilizar o vegetal de degeneração, pois todos são iguais.

Ainda que se saiba que clones vegetais, em diferentes condições ambientais, têm grande possibilidade de manifestarem fenótipos distintos, num ecossistema insular, com tendência de uniformidade de nicho ecológico, ele dependerá somente do solo, de seu trabalho, da chuva e dos deuses (de acordo com a crença nativa).

Com isso, não se trata de uma visão adaptacionista simplória, onde o ambiente é visto sempre como o cenário limitante à liberdade de ação. Haudricourt, ao modo melanésio, explicita um ambiente propositivo à criatividade humana e não somente constrangedor. Não se configura de um determinismo ecológico, mas um particularismo bio-social.

Na conclusão, a “natureza”, na perspectiva agrícola-europeia, necessita ser melhorada; na Nova Caledônia, caso o agricultor queira novos inhames, ele vai até ao “Bao” e encontra novas variedades. A “natureza”, na Nova Caledônia, é plena, cheia de espíritos que presenteiam os humanos com novos inhames.

Um outro apontamento trata-se da correlação da organografia vegetal com a metafísica. Em sua conclusão, na Melanésia, há uma correlação entre um sobrenatural imanente e a organização corpórea dos inhames, inseridos no solo, crescendo ocultos aos olhos do agricultor, ou seja, virtualmente presentes. Diferentemente de uma perspectiva que coloca a dimensão sobrenatural como transcendente, como no caso do Ocidente, cujos frutos e sementes - que são sazonais, não ctônicos e órgãos vegetais -, que se apresentam diretamente, segundo às estações do ano, como resultado do processo de desenvolvimento metabólico do vegetal. A divindade no Ocidente é transcendente, estaria não na terra, mas em outro lugar, não sendo parte da rotina do mundo, mas somente intervindo neste (IDEM).

Sob esta perspectiva, abre-se campo conceitual frutífero para se pensar a categoria de planta entre os Huni kuĩ. O rendimento conceitual sobre as roças Huni kuĩ já foi pontuado por Pilnik (2019). Entretanto, as plantas do roçado utilizadas para alimentação são consideradas *Bata* e o interesse desse trabalho é sobre o *Muká*. As plantas *Muká* apresentam uma gradação de yuxindade. Em sua maioria, são plantas venenosas, psicoativas, cortantes, picantes ou medicinais. A concepção de sobre-natureza, entre os Huni kuĩ, está muito atrelada às plantas *Muká*, já que elas estão imbuídas de poder xamânico de acordo com a lógica nativa. Carne de caça é considerado *Bata*, ainda que o fel seja considerado *Muká*, assim como certos animais

não comestíveis. Já a maioria dos animais de caça são tidos como *Bata*, sendo, portanto, comestíveis.

A quantidade de tipos vegetais considerada *Muká* é bem maior que no quesito carne de caça. Entretanto, nesta região, uma diversidade de animais venenosos, com ferrão e peçonha ocorre de maneira considerável. Tais animais seriam portadores de veneno e/ou peçonha porque acumularam o *Muká* do *Darê muká* – que descreveremos melhor adiante - no corpo, como bem me explicou Ninawa Pai da Mata¹¹ durante a II Conferência Indígena da Ayahuasca na Terra Indígena Puyanawa.

As plantas possuem muitas moléculas para gerar amargor (GOTTLIEB, 1993). Como já mencionado por Deshayes & Keifenheim (2003), o gosto do *Nixi Päe* é amargo, causando potente agenciamento no corpo. A categoria de amargo consiste numa materialidade advinda dos vegetais com muita atividade fitomolecular, a exemplo de taninos e alcaloides. Se o aspecto ctônico dos tubérculos alimentares influenciou a metafísica melanésia, entre os Pano, a concepção ontológica se liga ao metabolismo molecular de vegetais anti-alimentos e a seus agenciamentos.

1.9- Fitomolecular e a pessoa

Glenn Shepard, em palestra ao Departamento da Antropologia da Universidade de Brasília, relatou que, certa vez, em seu trabalho junto aos Matisgenka, grupo Arawak do Peru, relata que fez uma pergunta a um especialista da aldeia: “...*que tipo de pessoas são as plantas?*...” (SHEPARD; DAILY, 2021). Seu informante, Rômulo Matisgenka, respondeu que a *Assaku* (*Hura crepitans*) é gente; pois é tóxica, tem seiva ácida. É uma planta que é utilizada para dissolver a carne de cobra, quando morta, para eliminar a ira de seu dono. Também é usada para tirar dente da boca. Outro exemplo dado por Rômulo foi o bambu (*Bambusa* sp.), pois é muito cortante para fazer flechas, produz cortes doloridos, além de que não se pode fazer flecha quando a mulher estiver grávida, pois corta o cordão umbilical, matando a criança, o que também vale para os Huni kuĩ. Há uma graduação ontológica que caracteriza plantas que

¹¹ Pai da mata, como é chamado pelos brancos, é um dos icônicos líderes do movimento artístico espiritual, sendo compositor e conhecedor dos mistérios da ayahuasca e das dietas. Esteve presente em inúmeros trabalhos de Ayahuasca no Rio de Janeiro e Petrópolis-Rj.

produzem fortes afecções, como psicoativas, venenosas ou afiadas, a que se atribui mais subjetividade se comparadas com vegetais que não possuem tais características.

A experiência sensória, nesse caso, e as afecções no corpo são os critérios que determinam quem é gente e quem não é. Pessoa tem a ver com quem se troca substância de forma marcante e incisiva. Para os Huni kuĩ, substância material não é um conteúdo concreto associado ao polo da natureza, tão pouco a subjetividade é um campo abstrato associado à cultura. Toda realidade é uma complexidade de códigos corporificados que podem ser transferidos ou canibalizados. Os domínios do mundo físico/material e o abstrato do pensamento não são, necessariamente, descontínuos, a matéria também é expressão do espírito, assim como ao contrário, num regime de fluidez em suas determinações recíprocas (LAGROU, 1991).

Os *Huni kuĩ* realizam uma dupla inversão em suas práxis ameríndias, colocando a percepção como uma forma de imaginação (uma visão ou uma queimadura seriam um tipo de “construção”), e a imaginação como uma forma de percepção - por exemplo, o sonho e as visões causadas pela ayahuasca seriam o testemunho de outros planos de realidade - (LAGROU in LANGDON, 1996). As sensações, então, não estariam nas coisas do “mundo”, como uma propriedade da natureza, tão pouco no interior do sujeito como uma abstração fantásmica, mas estão nas relações no meio, no campo imediato ao corpo, seja no sonho ou na floresta, que funcionam como um complexo semântico de “sensação-imaginação”. As categorias de *Yuda baka* e *Bedu Yuxĩ* são para se falar desse campo que inverte percepção e imaginação:

O paralelismo entre a psicologia Kaxinawá (e Yaminawa) e a psicologia fisiológica que estuda o funcionamento diferenciado do hemisfério direito e esquerdo do cérebro humano chamou-me a atenção e não posso deixar de sugeri-lo aqui como hipótese8.

A psicofisiologia demonstrou que o hemisfério esquerdo (intelecto discursivo e analítico) não depende do hemisfério direito (percepção imediata e sintética) e vice-versa. As duas faculdades mentais funcionam em partes separadas do cérebro e quando um sofre lesões, o outro pode continuar funcionando. É, porém, necessário que haja uma colaboração entre ambos para que a ação seja coordenada e as informações recebidas. Quer dizer que se trata de duas entidades pensantes que existem separadamente e que têm características opostas e complementares.

Nossa tradição ocidental sempre considerou a intuição uma emoção e emoções pareciam estar ligadas ao corpo, mais do que à alma. As díades corpo/alma e intelecto/emoção obscurecem a natureza de um conhecimento que não é verbalizável nem lógico no sentido analítico. A consciência falante do hemisfério cerebral esquerdo predomina, sobre o hemisfério direito no estado "normal" (cotidiano) de consciência.

É neste hemisfério que o sentido religioso e a arte (e também o primeiro insight científico, a "experiência a ha", anterior à explicação) se encontram.

Meus dados de campo sugerem um mesmo encontro no *bedu yuxin*, equivalente individualizado das faculdades mentais do hemisfério cerebral direito. (LAGROU, 1991. p. 56)

Os sentidos estão na superfície do corpo, na pele, nos ouvidos, na boca, assim como no ponto de vista do sonhador ou daquele que vê com ayahuasca... em que subjaz uma lógica das superfícies e não das profundidades. Um interessante comentário de Deleuze sobre o desenrolar da obra Alice de Lewis Carroll se enquadra muito com a lógica Huni kuĩ:

Mas o começo de Alice (toda primeira metade) procura ainda o segredo dos acontecimentos e do devir ilimitado que eles implicam, na profundidade da terra, poços e tocas que se cavam, que se afundam, mistura de corpos que se penetram e coexistem. À medida que avançamos na narrativa, contudo, os movimentos de mergulho e de soterramento dão lugar a movimentos laterais de deslizamento, da esquerda para direita e da direita para a esquerda. Os animais das profundezas tornam-se secundários, dão lugar a figuras de cartas de baralho, sem espessura. (DELEUZE, 2009. p. 10)

O conhecimento, *Una*, de uma pessoa fica distribuído pelo corpo, como já mencionado, em sua superfície:

Corpos diferentes acumulam 'conhecimento' de formas diferentes dependendo das suas histórias individuais. Aprender (unan) e ensinar (unanma) envolvem vários processos físicos e sensoriais: visuais, táteis, auditivos e digestivos. Mas todos estes processos incluem a inscrição do conhecimento em partes do corpo. Diferentes tipos de conhecimento situam-se em diferentes partes do corpo. Ken Kensinger, o primeiro etnógrafo Kaxinawá moderno e cujo trabalho moldou todos os estudos posteriores, escreve a propósito da epistemologia Kaxinawá:

...homem sábio, huni unaya, tem conhecimento por todo o corpo. Hawen yuda dasibi unaiya, todo seu corpo sabe ", dizem eles. Quando perguntei onde especificamente um homem sábio tem seu conhecimento, eles listaram a pele, as mãos, as orelhas, os órgãos genitais, o fígado e os olhos. "O seu cérebro tem conhecimento? ", perguntei. "Hamaki, não tem", responderam (Kensinger 1992).

Uma pessoa provavelmente não tem conhecimento no cérebro porque (até onde sei) nenhuma função lhe é atribuída, e nenhuma experiência física parece afetá-lo especificamente, diferente do que acontece com a pele, as mãos, as orelhas, os órgãos genitais, o fígado e os olhos. Cada um destes órgãos está relacionado a um processo específico de aquisição de conhecimento e de aplicação prática deste conhecimento. (McCALLUM, 1998. P. 223)

Se trata de uma interioridade distribuída na superfície e não na profundidade do corpo. Como será descrito com melhor detalhes no capítulo 2, um dos mitos da gênese Huni kuĩ relata como que seus ancestrais produziram os Huni kuĩ modernos. Os restos de sangue e carne animal foram colocados numa taboca. La dentro, se transformam em gente e estouraram o recipiente. A diferença entre animal e planta se manifesta em vários quesitos. Os animais são dotados de uma interioridade física e as plantas dotadas de excesso de superfície. A maioria dos animais têm espaços ocos por dentro e a maioria das plantas são maciças. A diferença que os Katukina pontuam entre plantas e animais é que esses últimos têm sangue, enquanto plantas não (DE LIMA, 2000). Sangue que corre por tubos e reentrâncias (LAGROU, 1998).

Krampen (1981) levanta um ponto interessante em seu trabalho sobre os signos emitidos por humanos e não humanos. Ainda que sua explicação seja pela lógica daquilo que o vegetal

não tem em relação aos humanos, pontua a diferença de regime de signos de animais e plantas, que são distintos: as plantas emitem índices, os animais ícones e os humanos, símbolos. As plantas são responsivas ao seu modo, interagem entre si, como animais e humanos, ocupam o mundo de determinada forma. Ainda que não tenham sistema nervoso central, apresentam inúmeros nódulos sensíveis que as permitem agir no ambiente, sua linguagem consiste de sinalizadores bioquímicos (MANCUSO, 2019).

Em nossa sociedade, é mais usual atribuir subjetividade a um animal e discutir se certos organismos possuem uma interioridade proto-simbólica do que fazer o mesmo em relação a um vegetal. Kohn (2013) afirma que a relação entre humanos e não humanos, na Amazônia, não tem a ver com atribuir simbolismo ao animal ou ao vegetal, não é uma linguagem convencional, mas, antes, uma linguagem de interação que envolve ícones e índices. Não se trata de entender somente a simbólica ao redor dos vegetais, mas sim sua semiótica.

Segundo Ulkëxkull (1985), o animal está preso em sua própria casa carnal perceptiva, o *Un Welt*, mas as plantas, por não apresentarem sistema nervoso central e órgãos receptores e efetores, estão presas a seu ambiente. As relações da planta com o seu habitat são totalmente diferentes daquelas dos animais com o seu *Umwelten*. Elas não possuem *Un Welt*, mas sim *Wohnhülle*, uma imersão total no ambiente. Hallé (2015) afirma que a diferença entre mundo vegetal e animal está na espacialidade do ser dos animais, visto que estes se locomovem e seus tecidos tendem a se dobrar de forma centrípeta. A arquitetura dos animais consiste em dobras para dentro, com órgãos, vesículas etc. (DELEUZE, 2013), o vegetal se desdobra para fora com suas folhas em busca de luz e na distribuição de suas raízes pelo solo. A lógica das superfícies e espalhamento é o que gera o formato dendrítico dos vegetais.

Fluxos semióticos formam e produzem a subjetividade humana e a objetificação ou subjetivação dos não humanos. Contextos, agenciamentos sociais, técnicos e ambientais formam um regime “ontogenético” (DELEUZE & GUATARRI, 2010). O humano não está somente a classificar o ambiente, ele também se forma nele. A premissa é de que a percepção do ambiente - bem como os sistemas de classificação originados neste processo - não pode ser compreendida exclusivamente sob uma perspectiva materialista comportamental ou ideacionista simbólica, mas sim como o resultado de formas de engajamento das sociedades em suas atividades cotidianas (INGOLD, 2000).

A virada ontológica teve, como principal consequência teórica, reavaliar as posturas binaristas como o culturalismo e o naturalismo e suas miríades de derivações ao propor a

superação dessa dicotomia (SZTUTMAN, 2009; HENARE et al., 2007). A consequência desse debate expressa em reflexões que estão a repensar o local das plantas no mundo e sua inteligência deslocando os vegetais para além da classificação. O conceito de *Muká* extrapola o âmbito simbólico, se tratando de um engajamento nas manifestações dos signos fitoquímicos dos vegetais e alguns animais.

Na atualidade, existe uma gama de estudos que relata sobre a responsividade das plantas (MANCUSO, 2019) e aponta para uma interpretação biossemiótica destas (KRAMPEN, 2009) e que acusam o zoocentrismo presente no mundo ocidental de pensar e apresentar as plantas como seres estáticos e não-sencientes. Tais pesquisas científicas estão fazendo o campo da Antropologia reconsiderar questões sobre a vitalidade e semiótica vegetal. Certa vez, vivi uma experiência interessante, plantei uma orquídea, *Vanilla planifolia*, baunilha, em um vaso em minha sala. Ao lado dela, havia um vaso com outra planta. A baunilha é considerada uma orquídea nômade, pois tem tanto o hábito epifítico (liana) como também o de solo. Como nunca havia cultivado baunilha, não sabia ainda a medida de água correta, acabei por regar demais e suas raízes apodreceram, mas, como ela também é epífita, grudou-se à parede e, gradativamente, foi mudando suas novas raízes para o outro vaso. A antiga raiz do vaso onde estava apodreceu. A orquídea migrou de um vaso para outro. Ao avaliar o pH (potencial de hidrogênio) dos dois vasos, o solo do vaso que ela saiu estava ácido e o para onde ela foi estava com pH neutro.

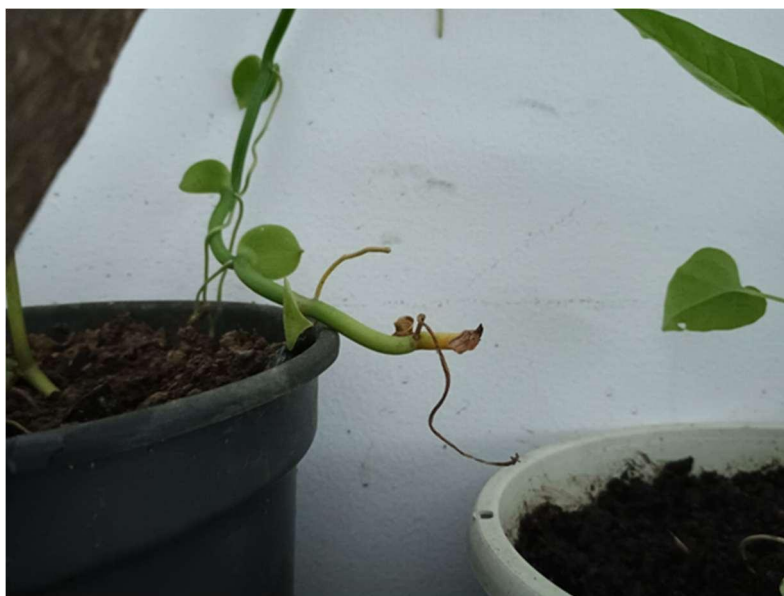


Figura 5: Detalhe da Orquídea Baunilha com raiz mudando de vaso.

Conversei isso com o informante Tiago Dua por telefone. Ele me relatou: “... *txai*, a planta pulou, né, faz mesmo, é vivo, seu pesquiso mostrou isso...”. O verbo empregado por Tiago, “fazer”, talvez seja o sutil comportamento da vida em um corpo verde e clorofilado, mas também o aspecto que varia em muito ou pouco a capacidade de agência, logo, variação de quantidade de *Muká*. Como ele complementou: “...a planta viu o outro vaso e foi nele...”. O que seria a planta ver? Como descreveremos, no capítulo 3, *Darê muká* é muito forte, pois: *não come e não bebe, nem se mexe* (HAIBARA, 2016). O que seria uma planta ver ou comer? Que tipo de corpo é esse? Acredito que a metáfora não seja o caminho pra se entender melhor essa questão, pois estaríamos presos numa concepção animal de percepção. Plantas, entre os Huni kuĩ, são diferentes dos humanos em seu corpo concreto, assim como são pessoas ao seu modo, com capacidade de comunicação e agenciamento.

O *Yuda Baka* - constituído de carne, sangue e ossos – e *Bedu Yuxĩ* - também corporificado, mas volátil, podendo facilmente se descorporificar – necessitam de distintos modos de cuidado e desenvolvimento. O *Yuda* precisa ser produzido e formatado por uma série de substâncias, como ocorre quando nasce uma criança e seu corpo é coberto de jenipapo, o corpo escurecido que transfere o *Muká* para criança, protegendo-a e endurecendo seu corpo, assim como os *Kênes* pintados nos rostos de doentes e em momentos que se necessita de força espiritual e fixar o *Bedu Yuxĩ* no *Yuda*. Esse corpo também precisará das *Dau* para ensinar a andar, cantar, fazer artesanato, afastar doença, ter sonhos bons (LAGROU, 1991:1998; MCCALLUM 1989).

A concepção de corpo, entre os Huni kuĩ, não se limita ao corpo biológico, *Yuda* também é o corpo social, a noção de consubstancialidade entre os Pano no âmbito parental entre pai, filhos, esposa e irmãos. Em tal configuração, todos precisam ter um corpo parecido e, para isso, Ervas medicinais e intensivas são utilizadas para o correto desenrolar do social:

Na literatura sobre as terras baixas sul-americanas, já foi bastante observada a particular importância do relacionamento entre corpo e seu ambiente material, social e espiritual para a análise da organização social. Considera-se, em geral, que o corpo não cresce naturalmente, nem funciona de uma forma análoga a um 'modelo biológico'. O pensamento kaxinawá pensa o corpo como sendo afetado e construído por diferentes processos materiais que ocorrem perto ou dentro de seus corpos, como no couvade (Rivière, 1974; Gregor, 1977 e 1985) e nas 'relações de substância' de forma mais geral (Da Matta, 1982; Seeger et al., 1987). Estudos de teorias e práticas de concepção, parto e criação de filhos trazem provas surpreendentes de como o corpo depende de processos externos. No Alto Xingu, por exemplo, os adolescentes passam por longos períodos de reclusão ao longo de vários anos, sendo submetidos, durante

estes períodos, a processos tais como tratamento com eméticos, sangrias e escarificações. Todos estes procedimentos fazem parte do processo de desenvolver um adulto forte, habilidoso e bonito (Basso, 1973; Gregor, 1977). A análise mais clara e sucinta deste processo é de Viveiros de Castro (1987). Ele diz:

o corpo humano precisa ser, periodicamente, submetido a processos intencionais de construção. As relações sexuais entre os pais de um futuro indivíduo são apenas o momento inicial desta tarefa. E tal construção é concebida principal, mas não exclusivamente, como uma combinação sistemática de intervenções sobre as substâncias que ligam o corpo ao mundo: fluidos corporais, alimentos, eméticos, fumo, pigmentos e óleos vegetais" (Viveiros de Castro 1987: 31). (McCALLUM, 1998. p. 217)

Um corpo doente de um filho pressupõe que o pai realize jejuns e dietas para que não piore o cenário (IDEM). As plantas medicinais *Dau Bata* e *Dau Muká* são dispositivos utilizados por meio de banhos, em pó como rapés, na ingestão, assim como eméticos, como pinturas no corpo ou como colírios para se retirar *Yuxĩ* de animais que influenciam o comportamento, formação fisiológica, sonhos ruins e a sorte no campo cinegético (LAGROU, 1991). Fazer crescer o corpo se denomina *Iyume Wa*, que também é produzido por meio da comida *Bata* durante a infância, como carne (*Nami*) e legumes (*Yunu*). A intensa injeção de *Muká* não é utilizada na produção do corpo nessa fase, somente na fase adulta em dietas (*Samakei*) voltadas para formação dos pajés ou para aquisição de habilidades, como descreveremos mais a frente (LAGROU, 1998), o amargor opera a conta-gotas no corpo da criança.

Para os Huni kuĩ, o mundo é constituído pela diferença. Substâncias, espíritos e volições ocupam distintos pontos de distribuição no real. *Nainkin* é o conceito que significa mistura de carne com legumes. Existem elementos que devem ser misturados e outros jamais podem ser. O crepúsculo é a mistura do dia com a noite, onde aparecem os *Yuxĩ*. O dualismo que permeia essa sociedade é expresso na ideia do corpo: com uma parte constitutiva corporificada e outra passível de descorporificação, uma mais pesada e outra mais leve, uma visível e outra invisível e o correto equilíbrio dessas duas dimensões se realiza em grande parte por meio das *Dau* utilizadas diariamente. Fica nítido que o *Yuda baka* e *Bedu Yuxĩ* são dois tipos de superfície que recebem tratamentos distintos.

A lógica da superfície, do corpo *Yuda* ou do *Bedu*, também fica expressa na ênfase dada pelos Huni kuĩ à pele. Os animais que mais possuem *Muká* são a onça (ainda que possa se apresentar como dona dos *Dau Bata*), em que força, agressividade e seus desenhos na pele

acusam o excesso dessa substância, assim como a jiboia com seus desenhos. Além disso, cobras mudam de pele, assim como lagartas de borboleta. A troca de pele é um tema importante na mitologia Huni kuĩ sobre o surgimento da morte. Uma das versões desse mito relata que:

Um dia, um rapaz chamado Manã perguntou ao pai quando ele ia morrer e este lhe disse que para morrer precisava de alguma coisa venenosa para comer. Seu filho, então, trouxe um sapo que o pai comeu e vomitou muito. Depois disso, passado o dia e chegada a noite, o pai chamou o filho e disse-lhe que iria morrer. Sendo que quando morresse subiria ao céu gritando por todo o caminho: “shuku shukuwe! (“Muda a pele! Muda a pele!”). Se ouvisse bem, quando envelhecesse o filho mudaria de pele e continuaria a viver com a pele e continuar a viver com a pele nova. Caso ouvisse mal, iria morrer. Ensinou o filho e morreu. Enquanto sua alma (yuxin) subia ao céu gritava: “shuku shukuwe!”. O filho perguntou ao irmão: “o que ele está gritando?” ele responde, “o pai gritou: kôyôkôyôwô ikairã (Acaba! Acaba!). Como os Huni kuĩ ouviram mal, morrem, e quem ouviu bem, cobra, mulateiro, desde então consegue mudar de pele. (HAIBARA, 2016 p. 57-58)

A pele trocada é a superfície vital que, uma vez trocada, impede a morte. A vida é concebida e vivida na superfície do corpo. A cobra que troca de pele, a lagarta, assim como insetos que soltam suas ecdises, bem como a árvore mulateiro (*Calycophyllum spruceanum* (Benth.) K. Schum), todas são pensadas dentro desta perspectiva cultural. O termo *Shuku* também é o mesmo que significa leite/resina, termo usado para se falar da seringa ou do *kampung*, que, ao ter suas superfícies estimuladas, liberam líquido branco. A pele engendra uma tensão entre continente/invólucro e conteúdo:

O dualismo é mais um valor englobante para o pensamento Kaxinawá que uma discussão sobre identidade. Quando introduz-se o perspectivismo nesta discussão, o dualismo ganha aspecto contextual e caráter dinâmico. A ontologia Kaxinawá postula o intrínseco, o inerente dualismo de todos os seres. Os seres vivos e a própria vida no mundo, dependem da mistura de forças e qualidades opostas. Todos os seres e coisas do mundo são resultado do ritmo e controle da mistura e apresentam a dualidade do conteúdo e continente: esqueleto e pele, semente e invólucro. (LAGROU, 1998 p. 29)

É na superfície dos sentidos que ocorre o agenciamento. Mas a pele não é somente uma dimensão passiva, ela também acumula e reage.

Os sentidos e em geral o corpo são receptáculos e fatores do saber. Vale para os Yaminawa o que Kensinger (1995: 239) explica a respeito dos Kaxinawá: uma pessoa sábia é a que conhece com todo seu corpo, correspondendo diversos saberes a suas diversas partes. O conhecimento estaria assim no coração, o fígado, as mãos. De fato, aprende-se só quando o corpo ingere as substâncias adequadas e exclui outras: as dietas e os ordálios a que o corpo é submetido o fazem assimilar poderes (por meio das ferroadas de vespas e formigas), e o fazem mais leve, limpando-o (usando eméticos como as fezes da jibóia ou determinado tipo de mel). Em última instância, a iniciação xamânica visa a transformação corporal do aprendiz através de dietas alimentares e sexuais rigorosas, ingestão de diversas substâncias xamânicas, vigílias continuadas, dor e sofrimento, que tornam o corpo forte, resistente, leve, amargo, sábio e poderoso (Pérez Gil 2001). (CALÀVIA-SAEZ, 2003, P. 9-10)

Os não humanos estão em engajamento com os Huni kuĩ através da miríade de plantas, com sua fitoquímica e excesso de superfície de suas folhas, espinhos, assim como alguns

animais. Os órgãos dos sentidos são considerados canais, onde a concretude do *Muká* adentra no corpo. Banhos de *Dau*, pintura de *Nane* e *Maxê* e aplicação da resina de *Kampung* são feitos sobre a pele. Rapés e o cheiro das *Dau Ininipa* interagem com as narinas. Na parte bucal, a interação ocorre com o líquido do *Nixi Päe*, a fumaça do *Xuru* o sumo da Pimenta (*Utxi*), assim como o gosto fermentado ou amargo das substâncias.

A pele, passível de reação bioquímica e mecânica, é também responsiva, com os sentidos espalhados sobre sua superfície. O conceito de *Biti* significa tanto couro como casca de árvores ou pele de humano (ABREU, 2014). As “peles” de humanos e não humanos com características icônicas são enfatizadas como expressão de *Yuxibu*, força espiritual da floresta. A superfície possui natureza ativa e passiva, é agenciadora e agenciada. Da pele da jiboia, de seu couro especificamente, que é confeccionada uma “coroa”, quando já seca e trabalhada, que transmite força espiritual ao corpo. Assim como da casca e da parte externa de muitas plantas se fazem os banhos após cerimônia de ayahuasca. Esta questão se trata da problemática entre continente e conteúdo, onde sentidos estão ligados a uma ontologia que os caracteriza como ativos, passivos e participantes do mundo, compondo com não humanos e fenômenos de forte potencial interação com o corpo.

1.10- A subjetividade das superfícies e troca entre humano e não humano

Na dimensão do mito, os humanos e plantas se transformam uns nos outros. Se as plantas agenciam os corpos humanos, humanos também agenciam os vegetais. Os roçados denominados *Bai kuin*, *Maxi bai* ou *Mana bai* – que serão explicitados mais a frente – são nichos ecológicos produzidos pela agência humana. O agenciamento humano aos vegetais não se resume ao âmbito visível, com terçado e machados, mas também no âmbito invisível, do domínio dos espíritos que interferem na ação do vegetal no roçado. Por meio dos *Pakarin* (grupo de cantos utilizados em diversos campos do social), que se pede autorização para os donos da floresta plantar, assim como para trazer boa sorte no roçado:

Não obstante, para que a bananeira se desenvolva e produza cachos saudáveis, há uma canção (*pakari inka*) que deve ser entoada no momento do plantio:

Tete pei, tete pei (2x)

Awa pixi awa pixi (2x)

Künta texu Künta texu (2x)

O xamã (*mukaya*) Dua Buse, 76 anos, explica o significado da canção:

“Tete pei é a pena do gavião. Ela é bem cumprida, né? Então, o cacho da banana vai dar bem cumprido também. Awa pixi é o espinhaço da anta.

Falamos isso pra banana ficar com a forma parecida com o espinhaço, com os cachos bem firmes. Kûta texu é o cacho do cocão, assim o cacho da banana ficará grande como o do cocão. Por isso que a gente faz essa cantoria” (PILNIK, 2019 p. 409-410)

Dua Ninawa, amigo de longa data, jovem Huni kuĩ, morador da aldeia Chico Curumin, localizada na Terra Indígena do Alto Jordão - AC, me descreveu um pouco sobre a concepção Huni kuĩ de iluminação espiritual e sua correlação com o mundo vegetal. O contexto da conversa ocorreu em um ritual de Ayahuasca na cidade do Rio de Janeiro. O ritual foi realizado em uma área nobre da cidade (Recreio dos Bandeirantes), com jovens de classe média e alta, Ninawa estava a responder seus amigos sobre questões metafísicas. O conceito de iluminação obviamente veio carregado de toda série de influências religiosas existentes nesse meio religioso que mesclam certo tipo de orientalismo hindu e budista, com xamanismos de grupos norte-americanos e generalizações sobre o mundo xamânico, além de certas vertentes do espiritismo de matriz afrobrasileira. Ninawa respondeu como seria o processo de iluminação entre os Huni kuĩ. Este entendeu que, para o budismo ou hinduísmo, a consequência de atingir níveis espirituais elevados é iluminar-se. Para o Huni kuĩ, a referência é o âmbito concreto da vegetabilidade: “...txai, o ponto máximo é quando o pajé vira planta!..”.

O mito das plantas medicinais *Dau* conta que, antes de se transformarem em vegetais, eram humanas¹³. A noção de humanidade, como bem delineada nas terras baixas da Amazônia por Eduardo Viveiros de Castro (2002), se estrutura em uma ontologia particular do que é ser humano. Logo, dizer que planta e humano podem se transformar envolve concepções particulares de corpo humano e planta.

Entre os Huni kuĩ, a troca de substâncias produz interferência, transformação e a construção da pessoa. O corpo humano pode acumular da planta, se tornar vegetalizado e interferir em outros seres não humanos, como é o exemplo das plantas que aumentam a capacidade de caçar, usadas em forma de colírios ou em banhos. Ao próprio *Darê Muká*, atribui-se a capacidade de aumentar a capacidade cinegética:

Mas é possível facilitar o processo de aprendizado através da aplicação do dau. Aplicado diretamente no corpo, o dau parece fazer com que a alma do corpo seja capaz de adquirir conhecimento. Por exemplo, de acordo com meus informantes, a raiz, awa dade, 'batata de anta', ajuda um homem a ser um bom caçador. Ao ser esfregada nas mãos, esta planta cria condições para o conhecimento que dá ao caçador o poder de matar no primeiro tiro. Esta planta medicinal cria o 'conhecimento da mão', que, de acordo com informantes de Kensinger, é, basicamente, a habilidade do caçador. O

¹³ Algumas plantas, entretanto, não fazem parte desse mito, como o são os legumes e o *Nixi päe*, bebida que era propriedade das cobras.

corpo integra, assim, vários tipos de conhecimento ou habilidades adquiridas de diversas formas, em diferentes partes do corpo. Estes conhecimentos são mutuamente dependentes. Desta forma, por exemplo, a sabedoria da pele e a da mão precisam atuar juntas para que um caçador consiga matar sua presa. (MCCALLUM, 1998. p. 226)

A troca de substâncias das plantas pode afetar outros seres direta e indiretamente. A noção de fluxo, processo e substância agenciadora é o que guia a concepção de vegetal:

Mas se os conceitos amazônicos que traduzimos por “espírito” não designam, a rigor, entidades taxonômicas, e sim nomes de relações, experiências, movimentos e eventos, então não é impossível que noções como as de “animal” e de “humano” tampouco constituam elementos de uma tipologia estática de gêneros do ser ou macro-formas categoriais de uma classificação “etnobiológica”, sendo, ao contrário, coisa completamente diferente: como os espíritos, elas seriam dispositivos de imaginação. (VIVEIROS DE CASTRO, 2006. p. 326)

Ninawa Pai da Mata me relatou um mito que correlacionou as características biológicas dos animais, como a peçonha, a acuidade cinegética, força e fraqueza, ao cumprimento correto do *Samakei*, que os fez acumular Muká, esse acúmulo gerou suas características físicas e bioquímicas.

O mito nos fala que, no tempo antigo, os animais decidiram fazer o *Samakei* mais difícil utilizando a planta chamada *Darê Muká* (que será abordada com mais detalhes no capítulo 3). Durante a dieta, como de praxe, foram andar na floresta e decidiram ir muito longe. Alguns dizem que foram atrás de espíritos, outros atrás de ervas para banho. Durante a caminhada, passaram por um igarapé, a jiboia esqueceu que durante a dieta não poderia beber água pura, mas somente misturada com caíçuma. Por ter cumprido parte da dieta, esta ganhou a força, mas perdeu a peçonha. Diferente da jararaca, que se manteve firme e ganhou o veneno. O jabuti comeu a banana madura, item proibido por ser muito *Bata*, com isso ficou lento, mas ganhou força de seu casco. A joaninha não conseguiu cumprir a dieta e virou presa de pássaros. Os marimbondos conseguiram cumprir parte da dieta, ficaram pequenos, porém com um poderoso ferrão.

Nas rodas de ayahuasca, no Rio de Janeiro, asquais tive a oportunidade de frequentar, ouvi algumas versões desse mito. Cada interlocutor acabou por descrever uma particularidade de ganho e perda de potência de algum animal que não havia sido mencionado em outra versão. O *Darê Muká* é uma planta com alta yuxindade e o cumprimento ou descumprimento de seu período de dieta e para acumulação do *Muká* tem potencial metamórfico de amplificar características estratégicas cinegéticas como força, peçonha, rapidez etc.

O *Muká* da cobra jararaca é o seu veneno, é o amargor concretizado. O *Muká* da jiboia também é concretizado em sua força. A jararaca, entretanto, não ficou tão grande quanto à jiboia

devido ao não cumprimento de algum quesito do *Samakei*. Tal mito serve para relatar uma das capacidades do *Muká* que é produzir diferença, *Muká* enquanto fundo virtual que se atualiza de diferentes formas nos corpos humanos, animais e vegetais.

Os Huni kuĩ não nominam seus venenos como *Muká*, como fazem os Matis sobre o curare, mas afirmam que ele tem *Muká*. O tingui, *puikama* (*Clibadium sylvestre*), é o veneno usado para pesca concebida como *Dau* conforme já relatado. A questão do veneno entre os Huni Kuĩ possui uma particularidade interessante. Em muitos discursos que pude coletar em rodas de ayahuasca, apontaram que, no passado, eram exímios envenenadores, porém, com a chegada do homem branco, os Huni kuĩ tiveram que abrir mão dos venenos para que a ação nociva que estes faziam à coesão social fosse substituída pelas alianças para lutar contra os brancos.

A não utilização de zarabatana, que pressupõe toda uma série de dispositivos para produção de curare (ERIKSON, 1999), e a questão histórica do contato talvez tenha feito os Huni kuĩ associarem o *Muká* mais a plantas psicoativas do xamanismo e que interferem no corpo. Em uma interessante inversão, como já mencionado na questão Shipibo do *Muká*, estes utilizam o sumo de *Lupuna*, samaúma em espanhol- *Ceiba pentandra* (L.) Gaertn (LAGROU, 1991). Esta possui sumo tóxico que se utiliza para fazer veneno. Entretanto, o uso concreto bioquímico dessa árvore é repleto de tabus, seu rapé ou, como dizem, “medicina da samaúma” é desestimulado. Ela é considerada uma árvore dos poderosos *Hida Yuxĩ* que causam tonturas e tem o poder de falar imitando vozes de pessoas conhecidas (LAGROU, 1991). Muito se utiliza, entretanto, a sapopema dessas árvores para produzir os bancos iniciáticos (*Kenan*) das crianças durante o *Nixpu pima*.

Os Huni kuĩ parecem ter esquecido do veneno da samaúma e conservaram no plano da metafísica e associação metonímica sua potente ação. O mesmo movimento também ocorre ao associar o sopro do Mukaya como um ato de transmissão de veneno. Se ele desejar, ele mata a pessoa (IDEM) ao modo de uma zarabatana abstrata. Também seu *Xinã*, sua pele e carne podem se tornar venenosas devido à acumulação de *Muká*, como descreve o mito de *Tenê*:

O uso prolongado e sistemático do pó de tabaco (surapé), combinado a jejum rigoroso (nenhuma carne, sal, doce ou especiaria) é outro modo de adquirir o amargo, e assim um corpo poderoso, um corpo de um xamã. A história do xamã, herói mítico *Tene Kuin Dumeya* (“Tene com tabaco”) é a epopeia de vitórias sucessivas sobre *Yuxibu* aqueles que tornaram os caminhos da floresta inseguros. A carne de *Tene* ficou amarga como veneno. Quando ele mergulhou no rio para tomar banho, os peixes morrem como envenenados (*puikama*) (veneno de peixe). (IBIDEM, 1991, p.99)

A fixidez e fluidez de corpos humanos e não humanos são uma dinâmica do mundo natural, seres podem se interpenetrar deixando suas características marcando o corpo ou destruindo-o:

O problema da identidade e alteridade reside igualmente na relação dinâmica e temporal entre forma fixa e não-fixa. Ser é devir e a existência humana depende do controle das fronteiras entre fenômenos e estados de ser para produzir o equilíbrio entre fixidez e fluidez, estabilidade e transformação. Os poderes fluidos, a fertilidade, e as qualidades opostas dos agentes 'sobrehumanos' devem ser controlados e fixados para produzir seres humanos. (LAGROU, 1998. p. 9)

O *Muká*, enquanto substância, possui um viés corporificante, no endurecimento do corpo com substâncias como *Nixpu* e *Nane* (jenipapo), mas também descorporificante, como veneno e substâncias psicoativas. O potencial de condensar o *Muká* no corpo ou ter o corpo sublimado ao ser envenenado é um exemplo de um modo de pensar a própria natureza do corpo. Esse duplo processo é expressão de uma concepção de destacabilidade dos corpos como é o caso do *Bedu Yuxĩ*¹⁴.

A maioria dos adultos, como afirma Lagrou (1998), tem a obrigação de conhecer plantas com venenos, pois o simples toque na pele pode intoxicá-los. À necessidade de saber, soma-se o medo de um excesso de conhecimento nesta área, sendo que a possibilidade de alguém reter em demasia esta ciência e envenenar outrem é um fantasma lembrado continuamente nos inúmeros discursos que relatam a rotina de envenenamentos que ocorriam nas aldeias. Esse tipo de transformação se dá na e a partir da superfície do corpo.

Enquanto nossa sociedade platônica admite a transformação do ser ao interno e abstrato, os Huni kuĩ colocam o âmbito sensório como o campo de aprendizado e acúmulo de saber/substâncias concretas no corpo. Os sentidos da superfície produzem uma ideia “de subjetividade de película” junto ao mundo externo, assim como as plantas enquanto seres desdobrados e com excesso de superfície com suas folhas detentoras de enorme saber. Se trata, então, de uma “subjetividade plana” e da superfície, não das profundezas do corpo.

¹⁴ Os Huni kuĩ categorizam também os *Yuxĩ* como *Yuxĩ* verdadeiro e o *Yuxĩ* do corpo. O verdadeiro é um ser antropomórfico e destacável que reside no olho (*Bedu Yuxĩ*), como já mencionado, visível no brilho dos olhos que se extingue com a morte. Após o falecimento, esta alma voa na forma de um besouro ou pássaro para a terra dos mortos, onde assume forma humana conforme afirmou McCallum (1989). O outro é o *Yuda Bake*, ou *Yuxĩ* da sombra, que, ao morrer, pode vagar pela aldeia e perturbar seus familiares e que precisa do correto tratamento do corpo durante o funeral para que esvaneça (LAGROU, 1991).

1.11- A complexidade da superfície

Entre os Huni kuĩ, denominam-se os cheiros bons da floresta de *Ini*. Estes são indicativos de espíritos encantados, sinais da proximidade dos *Yuxĩ*. Sentir esses aromas na floresta é ter uma experiência espiritual, não só perceber. As *Ininipá*, como já mencionado, possuem encanto, cheirar é ser afetado por sua força, pois possuem *Yuxĩ* forte em seus corpos. Como disse Tiago Dua durante sua visita ao Jardim botânico do Rio de Janeiro: “...*Dau Ininipá tira tontura, txai, tira dor de cabeça, Yubê maxê dá sonho bom...*”. Após ter me dito isso, me pôs para cheirar o óleo de *Yubê Maxê*, que se trata de um delicioso cheiro que me relaxou profundamente e, à noite, sonhei muito. Para Tiago, a substância *Yubê Maxê* fez meu *Nama Yuxĩ* acordar.

A noção de *Yuxĩ*, conceito polissêmico, sobre o qual kaxinólogos se debruçaram, gerou inúmeros debates ao pensar todo seu lastro ontológico, na conceituação dos não humanos, na ideia da composição do corpo assim como na percepção:

Yuxin, é a força vital, a agência, consciência e intencionalidade de todo ser vivo. É ao mesmo tempo um e múltiplo e ninguém poderá jamais nomear esse(s) efêmero(s) ser(es) na medida em que está(ão) fusionados aos corpos que anima(m). Neste seu estado incorporado é percebido enquanto corpo. É o corpo da pessoa que pensa, seu coração, seus dedos, sua pele que sabe (Cf. Kensinger, 1995). *Yuxin*, somente ganha existência quando separado do corpo¹⁶. (LAGROU, 1998 p. 32)

O *Yuxĩ* pode ser descorporificado, como já relatado, tornando-se o que, de maneira geral, chamamos de espíritos, o quais são sedentos por secreções e corpos das pessoas devido à inveja e à lembrança de quando eram corpos. Estes também podem ser tão poderosos que são denominados de *Yuxibu*, em que *bu* é um pluralizador (LAGROU, 1991). A teoria das substâncias Huni kuĩ sustenta que estas são *Yuxĩ* que se corporificaram de forma, substâncias e estruturas visíveis, tão concretas quanto os *Yuxĩ* descorporificados. Uma expressão desse pensamento se apresenta claramente entre os Matis, em que *Muká* é denominado *chimu*:

La sapidología matis se apoya, principalmente, en la oposición entre el bata y el chimu, nociones que se traducirán respectivamente, en una primera aproximación, como ‘dulce’ y ‘amargo’. Bata remite en efecto a todo lo que es dulce (y también salado), mientras que chimu connota los gustos ácidos y sobre todo amargos. Con bastante lógica, la polaridad rige asimismo el campo de los olores, siendo chimu el agrio y el almizclado, y el suave o dulce, bata. ¿De qué sorprenderse, si se tiene en cuenta el estrecho vínculo que muy generalmente une el gusto y el olfato? En cambio, es curioso que lo salado provenga, por pleno derecho, del bata, del mismo modo que lo dulce, hasta el punto de que los Matis confunden a veces, al tratar de hablar en portugués, los términos *sao* (‘sal’) y *asuka* (‘azúcar’). Lo que puede sorprender doblemente, sabiendo de un lado que la ciencia occidental hace tiempo consideró como una característica fisiológica universal la facultad de distinguir entre lo dulce y lo salado, y que en consecuencia lo dulce y lo salado constituyen precisamente dos de los cuatro descriptores semánticos de las sensaciones gustativas (FAURION, 1988); y de otro lado que la tipología de los sabores de un pueblo, atiende a descuidar la

categoría de lo salado generalmente cuando la asimila a lo amargo más que a lo dulce (DUPIRE, 1987:10).

Los Matis han substituido el vocablo muka con chimu sólo muy recientemente. Pero Muka ('amargo' en (...))Por la amplitud de su significado, la noción de bata, por tanto, trastornaría algo las ideas recibidas. Planteado esto hay que decir que la yuxtaposición de la sal y del azúcar en un mismo registro gustativo sorprenderá poco a los americanistas, por lo mucho que parece extenderse en la Amazonía (LEVI-STRAUSS, 1966; DUMONT, 1972:155; SEEGER, 1985:104). Y tampoco asombrará, apenas, que este polo dulce/salado se oponga al del gusto amargo, ya que el contraste bata/chimu, así como el sistema conceptual que lo sostiene, se encuentra casi idéntico de cabo a rabo de la zona pano, donde se constata la omnipresencia de una pareja bata ('dulce/salado') muka ('amargo') (SHELL, 1975)². (ERIKSON, 1999, p. 252)

Esta etnografia descreve o quanto que a distinção entre amargo e doce, presente nos Matis e demais povos Pano, está muito além do âmbito gustativo por conta da noção particular de substância. O que faz necessário uma sapidologia para se entender que salgado e doce, mas também o picante, o azedo e o veneno, não são somente códigos semânticos da cavidade bucal e do âmbito gustativo. Porém, tão pouco estas categorias sobrevivem abstratamente em separado do concreto. A filosofia Huni kuĩ não se foca em aos esquemas abstratos para do plano das ideias fabricar um modelo, mas está sempre imersa no concreto, com suas qualidades e hecidades próprias. Esse modo nos demonstra uma gustação pragmático-especulativa, em que o amargo e doce são operadores classificatórios que organizam não só o sabor, mas também as cores e substâncias ordinárias de consumo diário como alimentos e seus processos de degradação ou fermentação, os anti-alimentos como os venenos e substâncias psicoativas e a metafísica.

A gustação humana consiste em um rico campo de análise que precisa ser esmiuçado. Inicialmente, devemos nos voltar para algumas categorias manejadas nesse campo a fim de entender e demarcar nossa própria maneira de organizar o nebuloso campo semântico da gustação e nos debruçar sobre categorias fundamentais como: gosto, paladar e sabor, que estão longe de serem consensuais.

Segundo o dicionário Houaiss, o *Gosto* se trata do sentido pelo qual: a) se distinguem sabores; paladar, b) Propriedade que tem certas substâncias de impressionar o paladar; e c) Sensação gustativa de determinadas substâncias, sabor., como “Gosto de abacaxi”; “gosto de chocolate”. O *Paladar* se trata da função sensorial que permite a percepção dos sabores pela língua e sua transmissão do nervo gustativo ao cérebro, região na qual são recebidos e analisados. E sabor se trata de: a) sensação que certos corpos ou substâncias exercem sobre os órgãos do paladar; b) propriedade que esses corpos ou substâncias têm de impressionar o paladar, gosto; e c) O sentido do gosto, do paladar.

Comparando essas descrições, percebe-se que variam de sentido. Ambas pontuam os órgãos dos sentidos e a propriedade do mundo. As categorizações funcionam ao modo de um pêndulo que varia entre esses dois termos que os polarizam ou os unificam. René Descartes (2022) marcou a diferença conceitual entre a mente pensante, ou sujeito, e o mundo material das coisas, ou objetos. Herdeiro de Galileu, solidificou a ideia de que somente as propriedades da matéria que são diretamente passíveis de medição matemática (como tamanho, forma e peso) são reais; as outras qualidades, mais “subjetivas”, como som, sabor e cor, são meramente impressões ilusórias, uma vez que o “livro da natureza” está escrito apenas na linguagem da matemática.

A química atual teve condições de desmanchar a ideia de que cheiros e sabores se tratavam de uma coisa completamente subjetiva e fora do mundo concreto, demonstrando que cada odor e sabor tem uma determinada composição química. Com isso, foi possível ressignificar classificações que, antes, eram concebidas como confusões subjetivas e entender que organismos que aparentemente não possuíam nenhuma correlação apresentavam semelhança em suas estruturas moleculares na produção de substâncias.

A quimiotaxonomia demonstra que as moléculas do metabolismo secundário dos vegetais são passíveis de serem organizadas sistematicamente pela experiência dos sentidos. De fato, indígenas não identificaram “as moléculas”, mas as sensações produzidas por elas moléculas foram mapeadas por meio de seus aguçados sentidos:

A química moderna reduz a variedade dos sabores e dos perfumes a cinco elementos diversamente combinados: carbono, hidrogênio, oxigênio, enxofre e azoto. Formando tabelas de presença e ausência, calculando as doses e os limites, ela chega a dar conta de diferenças e semelhanças entre qualidades que ela outrora banira de seu domínio como 11 secundárias". Mas essas aproximações e distinções não surpreendem o sentimento estético, antes o enriquecem e esclarecem, criando associações de que já suspeitava, e, portanto, pode-se compreender melhor por que e em que condições um exercício constante apenas de intuição já teria permitido descobri-las; assim, a fumaça do tabaco pode ser, para uma lógica da sensação, a intersecção de dois grupos: um que compreende também a carne grelhada e a crosta escura do pão (que, como ela, são compostos de azoto), outro do qual fazem parte o queijo, a cerveja e o 'mel, em virtude da presença do diacetil. A cereja selvagem, a canela, a baunilha e o vinho de Xerez formam um grupo não mais apenas sensível mas inteligível, pois todos contêm aldeído, enquanto os odores aparentados do chá-da-canadá (winter-green), da lavanda e da banana são explicados pela presença de ésteres. Somente a intuição incitaria a agrupar a cebola, o alho, a couve, o nabo, o rabanete e a mostarda, enquanto a botânica separa as liliáceas das crucíferas. Justificando o testemunho da sensibilidade, a química demonstra que essas famílias estranhas se juntam num outro plano: elas contêm enxofre (K., W. 1948). Um filósofo primitivo ou um poeta teria podido trabalhar com esses reagrupamentos, inspirando-se em considerações estranhas à química ou a qualquer outra forma de ciência; a literatura etnográfica revela uma quantidade delas cujo valor empírico e estético não é menor. (LEVI-STRAUSS, 1988, p. 27-28)

Durante a evolução, a espécie humana desenvolveu uma quantidade muito maior de receptores gustativos para detectar o amargo do que o doce (BRESLI et al, 2008). Este fato é atribuído à adaptação humana para detecção de venenos ou substâncias nocivas. O sentido da gustação possui uma dupla semântica: o âmbito abstrato do significado, mas também está ligado à estrutura fisiológica da cavidade bucal e das substâncias químicas presentes no ambiente. Sua característica concreta permite certa classificação empírica dos sabores entre amargo, doce, azedo, umami e salgado. A partir da experiência ordinária e direta, as estruturas conceituais sobrevivem. Foi a partir do empírico vivido que se classificou sabores e, posteriormente, elucidado em aparatados conceituais científicos, como da ciência atual que mapeou a fisiologia das estruturas da cavidade bucal e as moléculas químicas.

A definição de um sabor é experiencial-conceitual. Isso não nega a materialidade das substâncias, mas, antes, confirma, já que as substâncias em nossa sociedade são analisadas por testes químicos por meio de ácidos, bases, corantes etc. a fim de, indiretamente, detectar tipos de moléculas. Na perspectiva naturalista, pode-se afirmar que o ser humano subjetiva o concreto, porém, a partir do que já foi discutido, poderíamos afirmar que, os Huni kuĩ, obvia o conceito a partir da experiência, ao identificar substâncias muká a partir do amargor de uma planta por exemplo.

Segundo Guyton (2006), o sabor azedo é reflexo da acidez causado pela concentração de íons hidrogênio, quanto mais reduzido o pH, mais azeda a substância. O sabor salgado é estimulado por sais ionizados, principalmente por íons de sódio (principalmente os cátions). Ainda que alguns tipos de sais possam manifestar diferentes qualidades de sabor, em geral, o sabor salgado segue o mesmo tipo. Curioso, pois estas duas qualidades de sabores não são causadas por uma classe de agentes químicos, mas por um gradiente físico-químico que são os íons. Já o sabor doce, amargo e umami são gerados por tipos químicos (STRAPASSON et al.; 2011).

O sabor doce é causado por diversas classes de substâncias, sendo, em sua grande maioria, orgânicas, dentre elas: açúcares, glicóis, álcoois, aldeídos, cetonas, amidas, ésteres, alguns aminoácidos, algumas pequenas proteínas, ácidos sulfônicos, ácidos halogenados e sais inorgânicos de chumbo e berílio. Porém, mudanças na estrutura química dessas moléculas, como a adição de um radical simples, pode mudar a sensação de doce para amargo (IDEM). O gosto amargo, como o gosto doce, não é causado por um único tipo de agente químico, mas, na maioria das vezes, por substâncias orgânicas. Existem duas classes de substâncias especialmente capazes de causar estas sensações: as substâncias orgânicas de cadeia longa, que

contêm nitrogênio, e os alcaloides, que, por sua vez, incluem muitas drogas utilizadas em medicamentos, tais como a quinina, cafeína, estriquinina e nicotina, além de diferentes substâncias psicoativas.

O chamado sabor umami, palavra japonesa que significa "delicioso", designa uma sensação de sabor agradável e é qualitativamente diferente do azedo, salgado, doce ou amargo. É o sabor de alimentos que contém L-glutamato, tais como extratos de carne, que alguns fisiologistas consideram como uma quinta categoria dos sabores primários, e pode estar relacionado com os receptores do glutamato (IBIDEM). No entanto, os mecanismos responsáveis por este sabor são incertos.

O espectro de sabores também inclui a presença de gostos secundários (alcalino e metálico) e os elementos sensíveis à química comum (adstringente, refrescante, ardente, quente e frio). As sensações denominadas “picantes”, também definidas como “ardentes” ou “pungentes”, não são consideradas estímulos puros, pois são percebidos em toda a língua e garganta (IAL,2008).

Nota-se que o próprio sabor percebido não é algo puro, mas multimodal, pois seres humanos não experimentarem substâncias isoladas na sua rotina, um vinagre por exemplo, não apresentará somente íons acidificantes, mas substâncias orgânicas que darão gostos secundários diferente do sabor de um limão ainda que também seja ácido. Além das substâncias serem compostas, há interação e sensibilidade entre distintas partes da cavidade bucal, além de interação com outros sentidos como o olfato¹⁵.

Os diferentes modos de perceber, mesclados a diferentes substâncias, colocam o sabor não como um *bit* de informação química extraído do mundo, mas uma modulação fisiológica cognitiva. A interpretação convencional da percepção como uma forma de abdução baseada em hipóteses inatas e conhecimento adquirido, hoje, pode ser considerada ultrapassada:

Seguindo a mesma linha, em 2008, um artigo bastante referenciado – “Mammalian taste perception” – coloca que o sentido do taste é ativado a partir do contato de componentes químicos nos receptores celulares presentes nas papilas gustativas da cavidade oral. O sistema gustativo é composto por papilas multicelulares, munidas de receptores específicos para cada um dos tipos de taste, innervados por neurônios sensitivos que transmitem a informação recebida para áreas específicas no cérebro.

Além das papilas gustativas e de seus receptores químicos, a cavidade oral ainda contém outros receptores: mecanorreceptores, termorreceptores e nociceptores (receptores da dor) que são responsáveis pela percepção da textura, temperatura, adstringência e dor, que, combinados aos demais sentidos – olfato (retronasal e

¹⁵ O caso da canela é icônico, visto não apresentar sabor e, sim, odor, pois se trata do pó inosso da madeira da casca *Nectandra cissiflora*. O sistema sensorio “gera o sabor” a partir do odor neste caso.

ortonasal), visão (cores, volume e formato), audição (sons da mastigação) e sistema motor (mastigação e deglutição) –, constituem o aparato sensorial utilizado na interação com os alimentos.

Os trabalhos dentro da Neurociência têm contribuído significativamente para a forma como entendemos os conceitos de taste e, principalmente, de flavour. Gordon M. Shepherd, em 2006, em um artigo publicado na revista *Nature*, coloca que a percepção do flavour é uma das mais complexas habilidades humanas e envolve todos os sentidos, em particular o sentido do olfato. Em seu livro *Neurogastronomy*, considerado um marco entre os estudos sensoriais, o autor diz: “o flavour está no cérebro e não no alimento”, ou seja, a ideia defendida é muito clara: o cérebro é que constrói o flavour. O flavour é criado com base no conjunto dos sinais captados pelo paladar que é moldado no cérebro, sendo, assim, uma sensação multimodal e interpretativa.

O sistema que cria o flavour no cérebro recebe as informações multimodais (provenientes do odor, do gosto, da visão, da audição, etc.) e as converte em representações neurais. A complexa rede dos diferentes receptores localizados no nariz, boca e garganta é conectada e unificada dentro do sistema nervoso central, produzindo uma percepção que conhecemos por flavour do alimento¹⁴. A percepção do flavour é influenciada ainda por características pessoais, experiências anteriores e fatores culturais que interferem na afinidade por um alimento ou preparação.

Os prejuízos trazidos pela confusão no uso dos termos taste e flavour no meio científico e, em especial, na prática clínica são discutidos por Boltong et al.. Os autores chamam a atenção para as alterações do paladar sofridas por muitos pacientes, que são, em geral, relatadas como alterações do taste, quando na verdade podem estar relacionadas a outros dois sistemas sensoriais totalmente independentes: tato e olfato. (PALAZZO, 2019, p. 4)

Pode-se tirar, daí, a conclusão de que a gustação e os sentidos são sinestésicos, assim como são consequência de vários campos semânticos cruzados. Na sinestesia da experiência vital, não é possível separar os sentidos. A experiência sensorial espontânea do mundo, carregada de conteúdo “subjetivo, emocional e intuitivo”, é a base vital e fugidia de toda a nossa pretensa objetividade, especulação e reflexão. Até a objetividade matemática de se pensar uma figura geométrica, por exemplo, passa pela percepção do ver e do tato para desenhá-la (MEILLASOUX, 2015). O ver envolve também o lugar em que se debruça, em um laboratório, ou numa caçada na floresta. Os mesmos olhos podem “ver” de forma muito distinta. Como afirma Meillasoux, a suposição de que a visão depende somente do olho conectado ao cérebro se trata de um equívoco, tanto esse cérebro quanto esse olho estão num corpo, em um laboratório ou colhendo *Dau* na floresta. A “visão natural” depende dos olhos na cabeça, mas também de um corpo apoiado pelo chão.

Tal sinestesia demonstra que não se pode atribuir que os órgãos dos sentidos seriam somente mecanismo de captação de sinais. Eles são órgãos produtores de conteúdo “subjetivo”. Lévi-Strauss (1983. P. 168), refletindo sobre as análises, à época, do sistema nervoso, já apontava essa complexidade da percepção humana e sua associação à cultura:

Por si sós, os trabalhos de Lúria bastariam para nos convencer de que a linguagem articulada não é feita de sons. Este autor demonstrou que a percepção dos ruídos e dos sons musicais depende de mecanismos cerebrais diferentes daqueles por meio dos quais apercebemos os pretensos «sons» da linguagem e que uma lesão do lobo temporal esquerdo destrói a capacidade de analisar os fonemas, mas deixa a audição musical intacta. Para se justificar este fenómeno na aparência paradoxal, é necessário admitir que, na escuta linguística, o cérebro não isola os sons, mas sim os traços distintivos. Por outro lado, esses traços distintivos têm uma natureza ao mesmo tempo lógica e empírica, uma vez que aparelhos analisadores, pouco suspeitos de mentalismo ou de idealismo, os tornam visíveis sobre um écran. Segue-se que o único verdadeiro nível «ético» é o nível «ético» própria mente dito. Pesquisas em curso sobre os mecanismos da visão conduzem às mesmas conclusões. O olho não fotografa simplesmente os objetos; ele codifica as suas características distintivas. Estas não consistem nas qualidades sensíveis que atribuímos às coisas que nos rodeiam, mas sim num conjunto de relações. Entre os mamíferos, células especializadas do córtex cerebral procedem a uma espécie de análise estrutural já começada ou levada a seu termo por células retinianas ou ganglionárias em outras famílias animais. Quer seja na retina, quer nos gânglios, quer no cérebro, cada célula reage apenas a um estímulo de um certo tipo: contraste entre movimento e imobilidade, presença ou ausência de cor, passagem do claro para o escuro ou o contrário, contorno negativa ou positivamente encurvado dos objetos, deslocamentos em linha direita ou oblíqua, da esquerda para a direita ou da direita para a esquerda, no sentido horizontal ou no sentido vertical, etc. A partir de todas estas informações, o espírito reconstrói, pode dizer-se, objetos que não foram apercebidos como tal. A função analítica da retina prevalece em espécies desprovidas de córtex cerebral, como a rã; mas também se pode observá-la no esquilo. E entre os mamíferos mais elevados na escala animal, mesmo que a função analítica passe principalmente para o cérebro, as células corticais continuam uma actividade que os órgãos dos sentidos já iniciaram. Não devemos duvidar que estes mecanismos de codificação e decodificação dos estímulos externos, por meio de várias grelhas inscritas sob a forma de oposições binárias no sistema nervoso, existam também no homem. Por consequência, os dados imediatos da percepção sensível não são um material em bruto, uma realidade «ética» que, rigorosamente falando, não existem em parte alguma; eles consistem, à partida, em propriedades distintivas abstractas do real e pertencem, por isso, ao nível «émico»

A interessante contribuição de Alexander Lúria, mencionado por Levi Strauss, à neuropsicologia demonstram como que o próprio sistema perceptivo já se trata de uma modulação semiótica. Seu importante trabalho sobre a memória na obra *The Mind of a Mnemonist* (1964) realiza um estudo de caso do jornalista russo S.V. Shereshevskii, demonstrando como que sua hipermemória estava ligada, em parte, a sua acentuada sinestesia, sustentando que o âmbito cognitivo e o sensorio não são dimensões díspares entre si.

A conclusão conceitual acima ressignifica os termos polarizados: sentidos/subjetividade humana e propriedade química do mundo ou as noções como percepto e conceito. Esse campo reflexivo foi, de maneira extensiva, tratada conceitualmente na fenomenologia por Edmund Husserl (1990) e Merleau Ponty (2013). Husserl fez o movimento oposto ao da ciência química se focando, inicialmente, sobre o carácter mental e não material da realidade experienciada. Porém, avançou conceitualmente sobre a natureza intersubjetiva e da importância do corpo para as experiências sensoriais.

O percurso conceitual traçado por Husserl, em última análise, levou-o a reconhecer a dimensão corporal como a mais primária, a meio caminho entre a “consciência” transcendental e a “matéria” objetiva. Esse mundo intersubjetivo foi denominado de *Lebenswelt*, ou “mundo da vida” (HUSSERL, 1990). A percepção, na obra de Merleau-Ponty (2013), é precisamente esta reciprocidade, o intercâmbio contínuo entre o meu corpo e as entidades que o rodeiam. É uma espécie de conversa silenciosa que se estabelece com as coisas, em um diálogo contínuo que se desenrola em uma camada subjacente a da consciência verbal (IDEM). Nem o que percebe nem o que é percebido são totalmente passivos no caso da percepção: o problema do outro, da alteridade, está no centro dessa questão, o que coaduna com a etnologia dos Pano.

A experiência vital é muito bem expressada na noção de síncope, morte, sonho e sua relação com as visões entre os *Huni Kuĩ*:

Sueiro, o antigo líder dos Kaxinawá do Jordão, conhece bem o caminho. Ele me contou:

Eu mesmo morri três vezes. Não é a dor que mata, é um sonho. Eu me bati com o facão e caí. Eu estava sozinho. Eu morri. Da segunda vez foi a mesma coisa. Eu tinha uma ferida infectada e quando ela arrebentou (eu morri). Me acharam no chão. Eu estava morto. Eu não vi nada. Na terceira vez eu tinha passado muitos meses com uma febre forte. Aí eu passei oito dias sem comer. Aí eu vi um carro e subi nele. Homens brancos - Nawa (estrangeiros) dirigiam o carro. Eles disseram "Vamos!" Aí ouvi meus filhos gritando "Pai!". Eu tinha morrido. "O que você tá fazendo?" (eles perguntaram) "Eu ia passear", respondi. (Fita 11)

Experiências de quase-morte são uma fonte importante de conhecimento sobre o outro mundo. Importantes também, para os homens Kaxinawá, são as visões e experiências da alma sob a influência de alucinógenos. Mas o sonho é o principal canal de conhecimento sobre a volatilidade do nosso próprio espírito e sobre espaços distantes e invisíveis. (McCALLUM, 1998, p. 231-232)

O corpo afetado na pele padeceu e foi transportado para outro cenário. A visão e a audição se deslocaram do resto do corpo ao ver o carro, antes de perceberem, o ponto de vista foi deslocado. Assim como ao tomar o amargo *Nixi Päe*, o *Bedu Yuxĩ* é deslocado. O ponto de vista é a superfície de onde tem-se a possibilidade de se perceber, seja como morto, no roçado ou durante as realidades que o *Nixi Päe* pode transportar. Os dispositivos perspectivais, entre os *Huni kuĩ*, estão muito ligados ao amargor vegetal presentes no mundo enquanto seres concretos, que, na experiência vital, realizam agência não só nos sentidos, mas no lugar que se percebe.

1.12- Plantas podem ser muitas coisas ao mesmo tempo

Relatei, no início deste capítulo, a questão conceitual que refleti durante minha caminhada acadêmica em relação aos conceitos de erva e de planta. Planta pode ser: erva, dispositivo,

organismo, mecanismo de imaginação conceitual ou ente concreto e orgânico. Como relatado já por Haudricourt (1964), a materialidade vegetal é um promotor de pensamento e experiência humana. Por essa experiência ser integral, maneja todos os sentidos e diversos campos semânticos, já que o nariz não está separado do olho. O âmbito sensorio está separado somente ao nível analítico para o cientista. Os sentidos no vivido não são isolados, mas híbridos.

Afecções causam, no âmbito sensorio, modos de se perceber, movimentos, cenários, a noção do próprio corpo. Essa percepção não ocorre somente na visão. Outros códigos, além do visual, formam o campo relacional não verbal utilizado pelos Huni kuĩ. A mudança na visão é fruto do agenciamento no corpo total, na pancada na pele, ao deitar o corpo e dormir, assim como ao ingerir substâncias psicoativas.

Nas análises etnológicas sobre o perspectivismo, o código visual, a caça e os animais possuem grande ênfase. A caça - que é *Bata* - invoca a dualidade entre predador/presa na caçada na floresta. Em um exercício de especulação, na visão Huni kuĩ, o perspectivismo pode ser a história dos entes *Bata* e suas lógicas predador-presa, ainda que legumes, algumas *Dau* e verduras sejam consideradas *Bata*. Plantas, diferentes dos animais, não se movem, possuem outra superficialidade (“pele”) e um nível de agenciamento sinestésico considerável nos sentidos humanos.

A predação e o comensalismo consistem em conceitos capitalizados e extravasados da Biologia que foram aplicados à Etnologia. Extraem-se conclusões das lógicas da relação empírica de sociedades caçadoras. Correlaciona-se humano e não humano, demonstrando, assim, como que pragmática e metafísica codeterminam-se. Poder-se-ia também pensar, no mesmo viés, outras relações interespecies, como: inquilinismo, protocooperação, forésia, herbivorismo, entre outros. Aqui, vemos a possibilidade de se pensar outros modelos explicativos adequados à relação humano-planta ou deveríamos admitir que a predação é a lógica que rege essas relações? Se grandes predadores são pivôs conceituais desse campo, as plantas com veneno, psicoativas e que produzem forte afecção poderiam se tornar também pivôs para se entender esse modo relacional. Neste caso, acreditamos que a noção de *Muká* poderia servir para tal demonstração.

Desta forma, penso que, para se construir um caminho conceitual sobre essa questão, é também importante pontuar que se trata da ênfase que o perspectivismo atribui à metafísica (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, 2004). Como relatado acima, a pergunta de Glen Shepard a seu informante: “...que plantas que são pessoas?...” é importante. A resposta se concentra na

afecção, naquilo que as plantas provocam no âmbito sensório, focando na materialidade vegetal, sua química e agência no corpo. A etnobotânica tem muito a contribuir neste sentido ao possuir métodos eficazes de análise da materialidade, porém, como afirma Rival (2012), existem poucos trabalhos sobre simbolismo das plantas, menos ainda sobre sua semiótica. Daily (2021) critica o livro *How think forest* (2013), de Eduardo Kohn, pois, mesmo sendo um livro que disserta sobre o pensamento da floresta, descreve mais sobre as interações humanos e fauna do que humanos e plantas, que são mais numerosas que animais em uma floresta¹⁶.

Um mito Huni kuĩ conta a história de como os cheiros íntimos da mulher surgiu a partir do mamão podre, gerando o cheiros do tipo *Pishé*, que significa cheiros desagradáveis do corpo:

El origen de los olores intimos

Nosotros los Cashinahua tenemos em nuestro vocabulário toda uma serie de términos – como em el caso de los colores , que no poseen los Blancos, para calificar a toda uma gama de olores. Por exemplo designamos com hanë tanto las emanaciones sexuales como el olor, muy parecido, de ciertas llagas.

No obstante, esas emanaciones sexuales no han existido siempre. Les contaré ahora la história de su origen.

En um tiempo muy lejano, cuando nuestros antepassados concluían de hacer el amor, el sexo de sus mujeres libraba por todos los alrededores y por varias horas, una maravilhosa frangancia de flores y frutas maduras, aroma que aún hoy día llamamos inin.

Bueno. Entonces um muchacho se enamoró perdidamente de uma jovencita. Ella también le correspondía, pero no estaban casados. Se amaban com los ojos y nunca se cansaban de mirarse dulcemente. Um dia, sin embargo, como el muchacho había rozado uma chakra, invitó a su elegida a reunirse allí para requebrarla com libertad. Ella encontró um buen pretexto y se alejó del pueblo a fin de juntarse com su amigo.

SE sentaron al pie de um papayillo que el hombre había tumbado para hacer la chakra y cuyo corazón ya comenzaba a podrirse. Se tendieron, se acariciaron y terminaron haciendo el amor con toda la fogosidad de sus sentimientos y de su joven edad. Cuando terminaron, um perfume maravillosamente penetrante, exhalado, por la joven, empezó a leenar los alrededores. Entonces se preocuparon. ? Como entrar em esse estado al pueblo? Todos se iban a dar cuenta de lo que hablan hecho juntos. ? Como remediar aquello? Entonces para disfrazar el suave aroma que se desprendia de la joven, el muchacho tomó algo del corazón podrido de papayo silvestre – su olor es característicamente hanë, ?verdad? – y embadurnó com él la vagina de su compañera.

Desde esa vez, (qué le vamos a harcer), existen esas emanaciones sexuales tan molestas y que obligan a nuestras mujeres a lavarse bien después de todo contacto. (D'ANS, 1973. P. 136-137)

O âmbito sensório se trata, neste contexto, de encontros contínuos com outras substâncias corporificadas. Cheiros, gostos ou texturas são expressões de capacidade generativa do mundo.

¹⁶ Alguns trabalhos se focam na relação ontologia/plantas/modelos relacionais como de Vieira (2016), que procura pensar a floresta como uma grande plantação de espíritos. Assim como os trabalhos de Joana Cabral (2012), entre os Wājapi, relacionando linguagem e mundo vegetal. Também o trabalho de Karen Shiratori (2019) sobre percepção, veneno e xamanismo entre os Jamamadi.

Certas plantas possuem a capacidade de produzir ou destruir corpos, devido ao potencial transformativo nelas contido. Aquilo que leva os sentidos ao limite é repleto de yuxindade. A gustação, entre os Pano, então, extrapola os limites do plano fisiológico bucal (ERICKSON, 1999). Engloba uma integralidade do amargo ou da doçura por todo o corpo, assim como para o destino.

Reter o amargo é deter capacidades, códigos, aprendizados e potências espirituais característicos do *Mukaya* (LAGROU, 1991). O saber não é um código abstrato a ser apreendido, mas algo concreto manifestado em todo o corpo. Por isso que, ao comer, não se ingere substância no sentido químico somente, mas códigos e volições.

A carne, enquanto alimento de alta estima entre os *Huni kuĩ*, também é um tipo de código. A relação com a caça foca na ideia de posição (predador-presa) e no movimento dos corpos animais, ou seja, o drama entre o perseguidor e o perseguido, o encantamento da caça e foco no movimento e na visão. O bom caçador é *Menki*, sabe principalmente ver os sinais e imitar o animal por meio de assobios e grunhidos, sabe muito bem os códigos da floresta, como afirmado por Deshayes (1992). O mal caçador não consegue ler tais sinais e, conclui-se, de tal situação, que ele está repleto de um tipo de substância que o torna alienado da percepção refinada, logo ele está com *Yupa* (os *Huni kuĩ* do Jordão mencionam o termo Panema, que é sinônimo de *Yupa* segundo meus informantes).

Para se livrar desta substância, todo um conjunto de *Dau* e períodos de jejuns são exigidos (IDEM). As substâncias *Muká* têm a capacidade de reorganizar o âmbito perceptivo e a sorte. A exposição a tais vegetais irá colocar a pessoa em modos relacionais que envolvem outros campos do sensorio além da visão, como gustação, olfato e tato, por meio de banhos, ingestão de substâncias, utilização de perfumes e regimes dietéticos que retiram a carne do animal da alimentação. Curiosamente, serão necessários regimes dietéticos em que comidas insossas deverão ser ingeridas, juntamente com anti-alimentos amargos.

Se a caça privilegia certo regime visionário e auditivo, no manejo com as plantas, a transferência de substâncias vegetais enfatiza outros sentidos. Plantas parecem imprimir um caráter mais processual e menos repentino e abrupto, como muito presente no acontecimento da caça, da picada, de tiro, do envenenamento. As dietas junto às plantas, longos períodos de jejuns, colocam outro ritmo à vida, diferente da pressão e demanda que pressupõe o âmbito cinegético (IBIDEM)

O aprender e o saber estão relacionados a forte afecção, à processos agonísticos iniciáticos, de dor, como picada de formigas, ingestão de substâncias psicotrópicas, ingestão de substâncias como carne de cobra, ovos de vespa, processos de expurga, como vômitos, que são comuns entre esse grupo, como afirmou Calavia-Saez (2003). A noção de transferência de substâncias visíveis ou invisíveis, animais ou vegetais, não se dá sem fortes sensações caso sejam substâncias *Muká*, já que transferir materialidade visível ou invisível incide diretamente no corpo, modificando-o de certo modo. Certa vez, em conversa com o antropólogo Txai Terri Aquino, este contou que estava a pescar no Alto Jordão, quando um de seus anfitriões matou, com arpão, uma sucuri. Ela boiou e ele, curioso, foi tocá-la. Na mesma hora, foi repreendido, pois as cobras grandes possuem *Yuxĩ* muito forte, e teve que fazer uma dieta para que essa força não o adoecesse, pois, mesmo morta, ela poderia capturar seu *Yuxĩ*, a dieta seria ou para amenizar o conflito ou para auxiliá-lo a capturar o *Yuxĩ* da cobra. Tais períodos, então, parecem tanto servir para acumular quanto para se livrar de substâncias espirituais.

Nesse sentido, fica nítido que é inegável que vegetais e animais estão intimamente ligados em vários planos. Plantas podem ter substâncias animais em seus corpos, assim como animais ou humanos podem ter materialidade vegetal. Lagrou (1991. P. 9) descreveu o caso em que foi orientada a utilizar certos tipos de plantas que possuem caracteres morfológicos que são comparados a línguas de pássaros, o que poderia ser transferido a seu corpo para facilitar o aprendizado da língua e para recordação de sonhos:

Este resolveu me tratar com o sumo de duas folhas, bawadexinhana (língua de um tipo de papagaio com a testa amarela) e xukehana (língua de tucano), ambos remédios que usam "para criança aprender a falar ligeiro, e também para lembrar o sonho.

Os períodos de *Samakei*, entretanto, exigem uma fidelidade ao âmbito vegetal, instalando outro modo de estar no mundo, uma processualidade onde somente alimentos leves podem ser comidos e ingestão de carne é proibida. O corpo é local de afetamentos que o *Samakei* instaura por meio da processualidade com os vegetais.

Durante meu trabalho de campo, o jornalista e antropólogo Leandro Altheman, que esteve entre os Yawanawá, acabou sendo uma pessoa de importante interlocução em minha pesquisa. Ouvi falar de suas reflexões, durante meu trabalho de campo, quando do mestrado que fiz, ocasião na qual tive a oportunidade de entrevistar Ailton Krenak. Ainda que não pertencesse a um povo de tradição ayahuasqueira, como pensador indígena e articulador político, se dispôs a responder minhas perguntas e expor breves vôos panorâmicos sobre a concepção ameríndia da relação humano/plantas. Em certo diálogo sobre rapé, tabaco,

ayahuasca, sananga, peyote etc., e seus usos, ele me contou sobre a batata do/da *Muká*, que se denomina *Rare muká* entre os Yawanawá. Reproduzo, abaixo, o diálogo registrado na dissertação:

Teve um rapaz, o Leandro, que fez uma iniciação com a Muká, já escutou falar? (...) Então muká é uma batatinha, esse termo significa amargo, é uma raiz, que eles chamam de raiz dos sonhos. O ritual você fica ou um ano, ou três meses, só com os pajés. É uma iniciação pra se tornar pajé. Ai você toma ayahuasca, trabalha com jenipapo. E toma a muká. A coisa é tão forte, que a planta transforma seu sistema cognitivo. Esse menino me disse que a planta toma você e diz o que você tem que fazer. Ele disse que a coisa é muito séria, que ele passa por provas. O pajé entra nas visões com você, e são realidades que quem está iniciando tem que desvendar enigmas pra poder sair, pois então ele pode se ‘ferrar’ de verdade. Ele me disse que agora, ele não se sente guiado por si mesmo. Fala que de vez em quando ele para, e nem sabe onde está, e aí parece que a planta vai e começa a conversar com ele. (FECHER, 2018. p.122-123)

Em outro trecho, questionei Ailton sobre como seria essa mudança no/do corpo:

Perguntei a Ailton se esse regime de realidade – que seu amigo adentrou e que os indígenas adentram - se assemelha aos filmes de ficção científica, onde regimes virtuais imitam a realidade. Ele me respondeu: Isso, só que o pajé entra junto pra auxiliar. Depois disso a mente dele muda, o corpo muda. Esse menino escreveu um livro, você tinha que ler ou conversar com esse rapaz. A planta toma o seu sistema cognitivo. Ele ainda me contou que se trata de um complexo ritual, em que se o iniciante não souber bem o que quer, pode ter o contrário daquilo que busca. (IDEM, 2018, p.123)

A. Lopes (2013) escreveu um relato biográfico e jornalístico no livro: *Muká, a raiz dos sonhos*. Pude conhecê-lo, ler seu livro e ver o quanto essa planta adquire um aspecto central para esse grupo, ao mesmo tempo em que apresenta um caráter muito velado. Em sua obra, há relatos das experiências que teve geradas pelo *Rare*, pelo jenipapo e pela caiçuma. Na obra, ele nos conta, ainda, acerca da dramática situação que os Yawanawá sofreram com a evangelização, durante as décadas de 70 a 90, pós-ciclo da borracha, onde viveram agudas interferências em sua sociedade, com a perda de suas tradições, como o xamanismo, a língua e os cantos.

O livro nos traz também a narração de um interessante caso que demonstra o potencial etnográfico dos Yawanawá em suas relações particulares com as “plantas” enquanto recurso para enfrentar as grandes transformações sociais recentes pelo qual passaram. O caso ocorreu no local que se denominava Caxinauá. Nesse local, vivenciaram uma série de problemas espirituais, devido às mudanças sociais que ocorreram desde a introdução do cristianismo e a posterior expulsão dos missionários evangélicos (IDEM). Os espíritos estavam bravos devido ao abandono das tradições e ocorriam inúmeros episódios de azar, mal-estar e doenças na aldeia. Por conta desse fato, mudaram-se para outra aldeia. Depois de anos, retornaram e se depararam com inúmeros pés de *Rare Muká* na aldeia. Tal fato foi interpretado, pelos Yawanawá, como o retorno dos pajés vegetalizados para vir ajudá-los.

O *Rare muká* é considerado dono do amargor entre Yawanawá, representando o amargor corporificado. Ao entrar em contato com essa planta, o indivíduo alia-se a ela pelo resto da vida. Os Yawanawá atribuem ao *Rare muká* seu bem sucedido “ressurgimento cultural”, consideram-na fonte e instrumento de poder xamânico. Podemos ver, nesse caso, que o poder do Muká está ligado também à dimensão de destino manifesto e do advento.

No geral, as plantas possuem um potencial adventício nato, principalmente as que são cobiçadas e buscadas na floresta. Distribuídas randomicamente, não controladas pela rotina da horticultura, ou mesmo as que estão debaixo desse controle, podem surpreender florescendo ou frutificando fora de época ou em quantidades não esperadas¹⁷. De fato os humanos atribuem que as plantas possuem espontaneidade. Vi isso nitidamente quando meu tio não me deixava colocar a mão em certas plantas, como a arruda, para que ela não morresse, já que reconhece seu “dono”.

No trabalho de campo, ao escutar o caso de Tuin, morador do Jordão, uma das lideranças do grupo artístico *Kayatibu*, experiente ayahuasqueiro, que, ao sentir os efeitos da bebida, narrou que: “...O *Nixi Päe* não tem jeito, quando ele quer ele te derruba, pode beber pouco, estar velho, se ele quiser te pegar, ele te pega, aí, só com *Rarê* pra conseguir controlar...”. Este informante me pontuou que o *Rarê*, que, em Hatxá Kuin, atualmente se escreve *Darë*, possui a capacidade de controlar a força do *Nixi Päe*, já que, ao ingeri-lo, sua substância teria superioridade hierárquica à Ayahuasca, já que é mais amarga. Entre os Yawanawá, assim como entre os Huni kuĩ, não se pode tocar no *Darë Muká*, tampouco falar perto dele, sem ser num regime dietético, devido ao nível de yuxindade dessa planta.

Plantas inesperadas e agenciamentos vegetais imprevisíveis questionam a filosofia aristotélica que tanto enfatiza a diferença de animais e plantas na ausência de mobilidade desta última. O potencial expressivo do vegetal e sua distribuição randômica nos ambientes tornam algumas plantas raras e cobiçadas. O aparecimento de uma “planta” no espaço ou de alguma

¹⁷ Entendendo a aldeia como um tipo de nicho ecológico antropogeneizado que inúmeras plantas encontram aí a vantagem competitiva de crescimento devido à luminosidade específica e característica do solo, somado ao abandono de locais antes habitados por humanos, criando aí capoeiras, faz-nos perceber os vegetais como dinâmicos e responsivos aos humanos ao nível ecológico. Mas, neste contexto, a aldeia, que é um tipo de fundo abandonado, se torna o cenário de figuras humano-vegetais. Os pés de *rare muká* estão no campo de eventos e do inesperado, já atrelados a toda uma cosmologia do amargor (CALAVIA, 2003) e ontológica que coloca essa planta como pajés corporificados em vegetais. Os mortos reapareceram com mensagem de retomada das tradições, lembrando-os dos processos de transferência de substâncias. Um verdadeiro conjunto de elementos não lineares.

estrutura particular, como um fruto ou uma flor, provoca o humano sobre a dimensão da continuidade e da descontinuidade, como percebido por Haudricourt (1964) sobre as partes visíveis/invisíveis dos vegetais. Um fruto inesperado, uma erva que aparece no mesmo local que sempre se caminha ou, ainda, uma erva não encontrada onde sempre se coletava demonstram que os vegetais podem ser fugidios ou causadores de surpresas.

Ainda assim, o regime visionário não é um ponto privilegiado nos vegetais, como o é nos animais. Compõem-se com outros âmbitos do mundo sensório, tende ao sinestésico nos vegetais psicoativos, em que, ao beber, se criam novos regimes de visão, confluindo gustação, olfato e tato. A antropologia sensorial se debruça sobre a complexidade do sensorial, fisiologia, fitoquímica, linguagem e cosmologia. Autores como: Berlin & Kay (1969: Stoller (1989), Classen (1990), Howes (1991), Shepard (2004), e Majid & levinson (2011) se dedicaram a entender a variação cultural nos sentidos e a densa interconexão entre fisiologia e cultura.

Pode-se entender, num primeiro momento, os sentidos a partir da ideia de continuidade e descontinuidade material. Tato e gustação seriam sentidos contínuos ao mundo, já que, no tato, há contato físico e químico. Sendo a gustação o sentido que, juntamente ao aparato bucal, é a porta de entrada para o corpo de substâncias. Visão e audição são sentidos descontínuos, já que o contato físico é indireto e feito por troca somente de energias vibracionais nas ondas luminosas e sonoras. O olfato fica a meio caminho, pois o cheiro se trata de moléculas materiais soltas no ar que são captadas pelo bulbo olfativo.

Porém, a ideia de contínuo e descontínuo já parte de uma perspectiva fisiológica que pressupõe total descontinuidade dos corpos de quem percebe daquilo que é percebido. A relação entre humanos e plantas, de troca de substâncias visíveis e invisíveis, transforma a percepção em transferência e fluxo. Como, por exemplo, ouvir os cantos do *Nixi Päe* transforma o cenário por onde o *Bedu Yuxĩ* irá caminhar. O ver não é descontínuo. O reflexo dentro da íris ou numa fotografia que causou a epidemia é transferência de conteúdo para um continente, é deslizamento de superfícies. Ver não é só registrar, mas transferir. Ouvir, em muitos casos, tem a ver com invasão do corpo, como no caso da samaúma, que imita a voz dos humanos, confundindo a pessoa na floresta, causando tontura, escurecimento da visão e desmaios, como já mencionado acima. Assim como audição errônea de *Manã* que introduziu a morte no mundo. Durante os *Samakei*, não se pode falar coisas ruins, pois elas podem acontecer, pois falar ou pensar é concreto. As noções de que visível e invisível são concretos e percepção é imaginação, assim como imaginação é percepção, são basilares na semiótica concreta e empírica Huni kuĩ.

Essa empiria se manifesta em sua classificação dos vegetais a partir dos: (1) hábitos de vida; (2) a partir de sua função no corpo; (3) por categorias gustativas; (4) de sua localização geográfica; e (5) ação etiológica (PILNIK, 2019). Talvez a classificação que tenderia ao plano ideológico/abstrato seria a classificação dos vegetais a partir das metades exogâmicas *Inu/Inani* e *Dua/Banu*. Porém, até às metades é atribuído o surgimento de tipo de plantas com características sensoriais como plantas *Bata*, *Muká*, murchas e frias.

Os hábitos de vida são: *Hi Yuapa*, árvores grandes; *Ni Yuapa*, árvores de porte médio; *Maxu*, arbustos; *Nixi Purũ*, lianas lenhosas; *Bãxãya*, lianas herbáceas; e *Dau*, ervas. Há certos padrão entre Huni Kuĩ, Yaminawa e Matisgenka, assim como outros grupos o uso medicinal prevalece entre arbustos e ervas, enquanto no resto do mundo o que prevalece é o uso de ervas (SHEPARD, 2004; STEPP; MOERMAN, 2001). A partir da gustação, são classificadas em famílias: *Batapabu* (doce), *Buncaxpabu* (azedo), *Mukapabu* (amargo), *Paismapabu* (neutro), *Hãtzupabu* (adstringente) e *Xiapabu* (picante) - termo *Pabu* é um sufixo que desina o plural (IDEM). Classificam também se a planta tem “leite”, as que possuem esta substância são classificadas como: *Xukuya*. Categorias abstratas e abrangentes são raras entre os *Huni kuĩ* e, quando existem, como a categoria *Mae*, que pode significar a terra, a aldeia, o corpo social, são pensadas com denotação concreta.

As plantas também são classificadas por caracteres morfológicos, semelhante à taxonomia lineana, como é o exemplo da planta *Matxa xekex*, em que *matxa* significa “dente” ou “pontudo” e *Xekex* é o nome próprio da espécie (PILNIK, 2019). Porém, diferentemente da botânica oficial, os *Huni kuĩ* não fazem da forma o princípio organizador de suas classificações. Também classificam os vegetais pelas suas características fisiológicas, como é o caso do maracujá-do-mato, *Nawa matã*, em que *nawa* significa povo e *matã* é a condição de cair quando maduro. Há a classificação baseada em aspectos sensoriais olfatórias, como as plantas *Nawãti Itsa* (*Eryngium foetidum* – chicória-amazônica) e *Burũtã Itsa* (*Passiflora foetida*, maracujá-de-cheiro), em que *Itsa* significa “de cheiro” como afirmou Pilnik(2019). A bióloga nota uma semelhança nomenclatural ao observar que a classificação botânica de tais plantas possui o epíteto do sistema binomial lineano atribuído por motivos sensoriais, de forma equivalente à nomenclatura Huni kuĩ.

Os diferentes ambientes característicos da floresta do Alto Juruá e Purus também são modulados para nomear espécies. A goiaba-do-mato (*Psidium acidum*), denominada *Manã Yukã*, em que *Manã* é terra-firme e *Yukã* é o nome genérico, possui distribuição com incidência em terra firme. Assim como as interações ecológicas animal-planta também nomeiam, por

exemplo: *Kumatã yapa* (*Protium unifoliolatum*), em que *kumatã* significa pé de nambu e *Yapa* é o nome próprio do fruto, o *Nambu* costuma se alimentar com frequência dos frutos desse vegetal. Também a analogia entre a morfologia dos frutos e de órgãos de animais, como já mencionado, é utilizada, como é o caso da *Kape Berutuku Xenã*, em que *Kape Berutuku* refere-se aos olhos do jacaré e *Xenã* é o nome próprio para o ingá (*Inga* sp.). Assim, segundo os indígenas, essa espécie possui sementes que, esteticamente, se assemelham à morfologia dos olhos do réptil. Esse mesmo padrão também ocorre no caso da *Duhina Xenã*, ingá com frutos que apresentam forma e coloração similar ao rabo (*Hina*) do macaco-guariba (*Du*) por serem pilosos e avermelhados (IDEM, 2019).

A antropomorfização dos vegetais também é utilizada como analogia, *Txu Txu Bã Pũ* (*Pouteria torta*), espécie de Abiu, que possui látex em grande quantidade e que é comparado ao leite materno gerado pelos seios (*Txu Txu*) das mães. Também as características culturais, através do uso alimentício e medicinal que a espécie possui, como a *Hepã*, que significa saborosa, referindo-se aos frutos da jarina, *Phytelephas macrocarpa* (IBIDEM, 2019).

Não há um princípio abstrato que reúna todos os vegetais abaixo de uma categoria hierárquica geral. Plantas podem ser classificadas a partir do perfume, da forma, sabor e a partir de suas distintas origens espirituais. Porém, o que as une numa origem comum é que todas são atualizações singulares de uma virtualidade denominada *Yuxĩ*, que é a pura transformação. A botânica tem, na forma fixa do vegetal sua base para identificá-lo e a partir dessa forma padrão. A evolução vegetal é uma lenta mudança de suas formas (GOETHE, 2005). Seja num viés evolutivo, para se entender sua ancestralidade, ou morfológico e taxonômico, para identificação de famílias e gêneros, a igualdade e diferenças nas folhas, flores e frutos têm, na morfologia, sua base técnica e interpretativa.

Diferentemente de uma taxonomia baseada na fixidez da forma enquanto padrão classificatório, os *Huni Kuĩ* têm, na sua classificação, a premissa do processual, da afecção e do transformativo. As plantas são originadas de vários acontecimentos, como: as plantas de roçado e da floresta, que eram de *Yuxibu* e existem desde sempre, plantas do roçado roubadas de *Yuxibu* que desencantaram e se tornaram legumes, plantas roubadas de *Yuxibu* que não desencantaram e se tornaram plantas selvagens (IKAMURU & QUINET, 2019), plantas que surgiram da transformação de pessoas e plantas selvagens que surgiram das domesticadas abandonadas (D'ANS, 1975).

A materialidade da planta é um saber em si, um fluxo de informação e vontade. Ainda que a ênfase na ideia de dono seja comum entre os Pano (ERICKSON, 2003) ou duplo, como na noção de *Yuxĩ*, os *Huni Kuĩ*, no plano pragmático, enfatizam muitas vezes a materialidade da “coisa”. A noção de duplo, presente em outros grupos amazônicos, a partir das interpretações de Manuela Carneiro da Cunha (1978) e Pierre Vernant (1965;1990) sobre a noção de duplo no mundo grego antigo, parece, em certos momentos, ceder para a coisa em si, o amargor em si enquanto poder dado como *Muká*.

Parece haver um movimento pendular entre adjetivação e substancialização, entre atribuir um dono além da planta e afirmação do poder amargo da planta em si enquanto substância. O jogo entre a coisa em si, o seu dono e sua atribuição é intrincado entre os *Huni Kuĩ*. A planta detém um código em sua própria materialidade, é imanente, é a própria planta, uma subjetividade corporificada, como Holbraad (2003) afirmou sobre o pó de ifá: não é que o pó tenha poder, mas ele é o poder materializado.

Uma ontologia plana, sem um mínimo de transcendência, se contrapõe à noção de dono enquanto agente externo defensor daquilo que lhe pertence. A ontologia *Huni Kuĩ* realiza um movimento de idas e vindas entre a imanência da materialidade vegetal e um agente externo à planta enquanto dono. Esse tipo de classificação está atrelado à noção de corporificação e descorporificação *Huni Kuĩ* (KENSINGER, 1995). As próprias características físicas e químicas do mundo são o início e o fim de sua classificação, um mundo onde as qualidades físicas e hecceidades do mundo são concebidas como subjetividade e:

Assim, como contém yuxin, todas as formas corporificadas contém uma quantidade de água. Água, ou líquido, são veículos do yuxin-, outro é o deslocamento de ar, o vento e a respiração. Yuxin é uma qualidade ou movimento que liga todos os corpos inter-relacionados neste mundo. Uma radical transmutação da matéria é operada através da intervenção do fogo ou do calor. Por secar os líquidos contidos no corpo, o fogo é responsável pela desconexão entre yuxin e matéria. O que sobra, são cinzas mortas. É o secamento total da matéria ao ponto das cinzas brancas que coloca o coipo fora do ciclo e re-ciclo de interconexão da matéria viva. Isso acontece, porque uma vez totalmente seca, a carne (a palavra nami, carne, é usada para a carne dos animais e dos humanos assim como para a polpa das frutas) está esvaziada de yuxin. (LAGROU, 1998. p. 49)

Em um ponto, o *Yuxĩ* é tudo que existe no mundo natural, já que é movimento, respiração e corpos com água, ao modo de uma radiação de fundo que a tudo toca. Ele é uma força vital e consciência que, enquanto incorporado, é corpo e descorporificado é *Yuxĩ*, que também é corpo, só que não visível ou fugidio aos sentidos. Existem casos em que o *Yuxĩ* não aparece somente na descorporificação, que ele não é o lado duplicado oculto, mas que se manifesta em si no animal ou vegetal:

Quando do plantio e da colheita do amendoim e do milho, canções são entoadas. Neste sentido, o yuxin específico destas plantas são chamados por seus nomes, respectivamente para ficarem acordados ou se manterem vivos dentro das sementes. O mesmo tratamento ritual não é dado a nenhum outro vegetal. A razão desta diferença é o status especial ocupado pelo amendoim e o milho alimentação ritual. Estas plantas são consideradas como “seres humanos reais”. Isto significa que suas sementes se transformarão em humanos, ou em outras palavras, suas sementes, uma vez comidas pelos humanos, irão contribuir para o material do qual o corpo humano será feito. (LAGROU, 1998, p.52)

Ao invés de somente atribuir classificações transcendentais, dando nome e esquecendo-se da coisa (FOUCAULT, 2007) percebo que os *Huni Kuĩ* coisificam os nomes, assim como concernem e experienciam as hecceidades do mundo, encarando-as como códigos intencionais consubstanciais e passíveis de transferência. Não se trata somente de uma simbolização das plantas, mas de uma interpenetração biossemiótica, uma negociação entre o eu e o outro e uma interferência recíproca entre humano e não humano em inúmeros domínios.

A noção de que o amargor é o poder - *Muká* enquanto substantivo- é a expressão das experiências agonísticas do corpo num meio repleto de hecceidades. Pensar sobre o ardor de uma pimenta, sustentar uma concepção descritiva ou dissertar sobre seus efeitos é distinto de vivenciar sua pungência. O agenciamento das plantas com *Muká* fazem o humano aterrissar no solo da experiência, deixando de lado a concepção e a ideia da planta. Plantas surgem aí a partir do e no corpo e não somente pensamento.

Capítulo 2. A cosmopolítica e a diplomacia vegetal

2.1- Mediações entre sementes (*Bedu*), ervas (*Dau*) e árvores (*Ni*)

Aqui, cabe continuar a descrição dos vegetais na sociedade *Huni Kuĩ* a fim de esclarecer outros pontos da vegetabilidade e sua correlação e ênfase no amargor. O amargor é um termo que só faz sentido em contraposição ao doce nesse contexto. Ainda que o amargor se concretize em inúmeros casos na molécula bioativa, não se resume ao aspecto micro da “etnobilioquímica *Huni Kuĩ*”. O aspecto macro da fisicalidade do *Muká*, como presença de espinhos, tipo de cor, tamanho, dureza e força física, como já mencionado, também afeta o corpo ao seu modo.

Como Haudricourt (1964) pontuou, a relação entre humano e planta se faz por meio de mediações, por contatos com aquilo que é visível e com aquilo que o humano não percebe no vegetal, que envolve o manejo de suas partes, como sua maneira de se plantar, de extrair e cultivar. A mediação humano e vegetal se dá pelo contato direto entre humano e a planta, tais modalidades de contato produzirão o conceito de planta. Entre os *Huni Kuĩ*, planta é menos uma categoria taxonômica do que um cruzamento de domínio que envolve o afetamento do corpo humano, ecologia sensorial e relações multiespécie, assim como o afetamento da planta pelo manejo humano. No campo naturalista, é comum atribuir ao humano a agência que produz interferência no vegetal ao se falar de domesticação. Porém, como demonstrado, planta no humano também produz efeitos, corpos, visões e crenças.

A modificação do humano e do vegetal mostra-se interessante no caso de se pensar a mandioca (*Manihot* sp.) Em meu trabalho de campo, pude dialogar sobre a domesticação e costurar comparações com os conceitos nativos de *Bata* e *Muká*. Os *Huni Kuĩ* tratam tais polaridades ao modo de uma lógica de conjunto, onde um termo oposto pode estar contido no outro. Desta maneira, *Muká* já está contido potencialmente no *Bata*, como, por exemplo, quando a caiçuma, que é *Bata*, fermenta e se torna mais próximo ao polo *Muká*. No processo, a bebida muda de cor, cheiro e textura, afastando-se de um polo e adquirindo características que a aproxima mais do polo oposto. O gênero *Manihot* foi domesticado entre o estado do Mato Grosso e Acre (ISENDAHL, 2011). A mandioca selvagem é venenosa, pois contém alta concentração de ácido cianídrico, substância que também gera sabor amargo. A arqueologia conceitua a mandioca como um vegetal que era venenoso e amargo, que se tornou um tubérculo repleto de amido e que os proto-Pano cultivavam, sendo considerados “uma civilização da mandioca” (ERICKSON, 1999).

A modificação desse vegetal, ao longo do tempo, reestruturou sua composição fisiológica, transformando-se de veneno em comida ou atenuando o nível de toxicidade em cultivares - problema que foi contornado utilizando-se técnicas para se retirar o veneno. A mandioca é um caso histórico de *Damine* (transformação), ainda que de modo extensivo e em larga escala temporal. O conceito de *Damine* foi relatado a mim por Tiago Dua, quando o expliquei como os biólogos pensavam sobre esse cultivar, me que relatou que: “...*ela se transformou, fez Damine, então era Muká e ficou Batá, mas também tem mandioca Muká, txai, esse transformou pouco...*”. Toda série de tratamentos à espécie *Manihot succulenta* dada nas terras baixas da Amazônia para retirada do veneno, como seleção dos cultivares, mudança de solo, tratamento da farinha, foram meios pelos quais a interação com os humanos modificou essa planta. É um exemplo “histórico-biológico” onde a produção se mistura com reprodução em que humano e não humano co-determinam-se.

Os *Huni Kuĩ* classificam a maioria das mandiocas como *Bata*, porém, há um tipo de mandioca que ainda possui veneno que é cultivada no roçado e, como pontuado por Tiago, é *Muká*:

Cumprir dizer que, entre as variedades levantadas, apenas uma é a mandioca-brava utilizada para o preparo exclusivo da farinha, a variedade muka, ou seja, “amarga”. As demais são variedades de macaxeira ou mandioca-mansa consumidas cozidas ou assadas, podendo também, em menor frequência, serem beneficiadas como farinha (PILNIK, 2019 p. 406)

A mandioca e a banana, enquanto vegetais de reprodução vegetativa, se contrapõem a vegetais que possuem reprodução por sementes. Obviamente, comparar o trabalho de Haudricourt (1964) sobre produção agrícola em ilhas oceânicas com as Terras Baixas da Amazônia requer cuidado necessário para um tratamento comparativo. Diferentemente da Melanésia, onde o cultivo de tubérculos de reprodução vegetativa é muito incidente, entre os *Huni Kuĩ*, há uma diversificação de cultivares, tanto de reprodução vegetativa por mudas quanto por sementes. A importante categoria já descrita *Bedu Yuxĩ*, repleta de uma iriscidência, é uma categoria vegetalizada.

Nossa cultura não se espelha no vegetal como sua base existencial de um passado profundo, se direcionando antes para a animalidade. O paradigma zoocêntrico é o solo de onde o humano derivou (COCCIA, 2018). A materialidade e a metafísica *Huni Kuĩ* estão embebidas de vegetalidade, não só ao atribuir intencionalidade e interioridade ao vegetal, mas igualmente ao atribuir vegetalidade ao humano. *Bedu*, semente ou olho, ocupa um aspecto central na

metafísica *Huni Kuĩ*, é a semente/olho, que sobrevive enquanto ente metafísico e vai encontrar o *Inka* nos Céus, quando o corpo (*Yuda*) morre, conforme já mencionado no capítulo 1.

Curiosamente, os *Huni Kuĩ* se valem de diversas sementes em sua alimentação e cultura material, como, por exemplo, o milho (*Xeki*), o amendoim (*Tama*), a melancia (*Henã barã*), o algodão-branco (*Huxê*), o urucum (*Maxê*), o mamão (*Barã*), a pimenta (*Yutxi*), o feijão-macaco (*Yuxu*), a abóbora (*Nixi barã*), bem como frutos de diversas palmeiras (PILNIK, 2019). Nessas plantas, o manejo reprodutivo se dá somente por sementes. Seis destes cultivares de sementes são alimentares, o urucum além de alimentar é utilizado nas artes e xamanismo, a pimenta é um condimento *Muká* e o algodão utilizado na tecelagem.

Ali, entre os *Huni Kuĩ*, diferentes variedades locais de banana, cará, mandioca, cana-de-açúcar, gengibre e açafrão estão entre os principais cultivares cujo manejo se dá por meio da reprodução vegetativa. Cabe, aqui, ressaltar que a maioria das espécies reproduzidas por meio de sementes não são plantas de roçados de terra firme, essas áreas são, antes, dedicadas à banana e à macaxeira, enquanto que as sementes são, preferencialmente, cultivadas na beira do perigoso mundo aquático dos rios ou próximos às casas. Também cabe enfatizar que o milho e o amendoim são considerados *Bata*, enquanto que a *Utxi* (pimenta) e o *Maxê* (urucum) estariam mais próximos ao *Muká*.

Iriscidência e semente talvez seja expressão, em algum nível, de uma correlação de propriedades de entes tão distintos, que, à primeira vista, não faz sentido. Todas as três sementes mencionadas acima possuem aspecto que tende ao ovalado, mas nenhuma é semelhante a um olho. Porém, a semente, não só entre os *Huni Kuĩ*, mas também no corpus filosófico de povos da Antiguidade (IDEM, 2018), é associada à metamorfose, pois de um pequeno caroço se torna um arbusto ou uma árvore. A metamorfose presente no mundo é expressa na semente. O olho é testemunha do *Damine* que ocorre na vigília e no sonho.

A semente não é somente correlacionada ao olho, mas comparada morfológicamente ao dente. No mito que relata como a lagartixa roubou o milho do egoísta herói sovina, conta que esta colocou o milho em sua boca para se assemelhar a um dente e, assim, passar despercebido, colocando o milho em um status diferente de outras sementes. O termo *Xeki* significa milho e o termo para dente é *Xeta*. O milho possui um lugar especial na cultura *Huni Kuĩ*:

Quando do plantio e da colheita do amendoim e do milho, canções são entoadas. Nesse sentido, o yuxin específico destas plantas são chamadas por seus nomes, respectivamente para ficarem acordados ou se manterem vivos dentro das sementes. O mesmo tratamento ritual não é dado a nenhum outro vegetal. A razão desta diferença é o status especial ocupado pelo amendoim e o milho na alimentação ritual.

Estas plantas são consideradas como “seres humanos reais”. Isto significa que suas sementes se transformarão em humanos, ou em outras palavras, suas sementes, uma vez comidas pelos humanos, irão contribuir para o material do qual o corpo humano será feito (LAGROU, 1998. p. 52).

Junto com a banana e a mandioca, formará a base alimentar do cotidiano, assim como para os períodos mais críticos da dieta iniciática:

Few writers have stressed the importance of safe foods, those that are not prohibited, preferring to concentrate on the power and danger of those that are prohibited. This means that the value of vegetable foods, which are often dismissed as "non-prestige" or "mere staples", has been understated. Every diet that the Cashinahue undertake, whether for hunting, first menstruation, illness, or couvade, is based on the same ingredients; boiled manioc, banana, corn and peanuts. These are foods associated with female gender, since it is women who produce them (10). Caissuma, a drink made from corn and peanuts, is considered an especially important and nourishing food and makes a fine quality of blood for the purposes of procreation (McCALLUM, 1988. p. 99)

O tempo do milho é muito valorizado por conta do festival Katxanawá: sua época é de dezembro a janeiro, período que, na língua Hãtxa Kuin, se denomina: *Xekitian*, tempo do milho. O milho é considerado um presente do *Inka* e associado à metade *Inu* (Idem, 1988). O *Katxanawá*, ritual da fertilidade, existe em várias versões e pode iniciar o “festival” do *Nixpupimá*. Normalmente, o *Katxanawá* acontece várias vezes por ano. Visualmente, o ritual é caracterizado pela dança dos *Yuxĩ* da floresta (cobertos dos pés à cabeça com a palha da jarina e pintados, nas partes que aparecem por baixo da palha, com urucum) ao redor do tronco oco da paxiúba (*Tau Pustu*, *Katxa*). Os homens não são considerados fantasiados, são considerados homens/ *Yuxĩ*. Transformação e duplicidade definem esses *Huni Kuĩ* / *Yuxĩ*.



Figura 6: Homens/Yuxĩ vestidos com palha de jarina durante o katxanawá (PILNIK, 2019. P. 396).

Uma metade exogâmica performa, no rito, o papel dos *Yuxĩ* que adentram a aldeia e que precisam ser apaziguados e trazidos à aliança com os *Huni Kuĩ* para que haja fertilidade e grande produção dos legumes. A outra metade representa as pessoas atacadas que precisam apaziguar os espíritos invasores. O tronco *Katxá* é cortado, descascado e esvaziado dentro da mata pelos homens da metade que ficou com o papel ritual de invasor:

Antes da campanha dos missionários contra o uso de bebida alcoólica, a caiçuma era guardada durante seis dias no tronco da paxiúba (tampada com folhas de bananeira) para fermentar. A aldeia dançava durante cinco dias ao redor do katxa, e no sexto dia chegavam os convidados das outras aldeias para juntos tomarem a bebida fermentada (muxetan). Somente uma pessoa me falou que a fermentação era acelerada pelo cuspe (costume ainda em uso entre os Katuquina e os Yaminawa). Com as visitas, o conteúdo do katxa era esvaziado, dançando e bebendo a noite toda. Depois de vazio, o mesmo katxa servia para receber o vômito: "vomitar é bom para a gente não ficar mole; é que nem no nixi pae (o cipó), aí a gente vomita também para limpar a barriga e ficar forte. Vomita e agüenta de novo, né? Aí pode tomar mais, tomar sempre". De madrugada o katxa é levado de volta para a mata e destruído. A interpretação do katxa como símbolo do útero e referência ao tronco oco onde foram criados os primeiros Kaxinawá (McCallum, 1989:134) parece-me convincente. É aliás um ponto sobre o qual há unanimidade entre os kaxinólogos. Este elemento feminino é enfeitado com tubos de macaxeira e banana, símbolos masculinos. Um grupo de homens, todos da mesma metade, começa a dança saindo da mata como yuxin da floresta, que invadem a aldeia, cantando ho ho, ho ho. Este é o elemento central do rito: os invasores da floresta são inicialmente recebidos com hostilidade: a outra metade, que não foi para a mata, representa o "interior", os huni kuĩ, e pega suas armas para receber os inimigos. Mas logo depois de se aproximar dos yuxin da floresta, as armas são deixadas de lado e os dois grupos dançam juntos ao redor do katxa, chamando todas as plantas cultivadas pelos nomes. Além da dança e do canto por uma safra abundante com a ajuda aos yuxin da floresta, o katxanawá implica a troca ritual de caça e peixe entre as metades. Assim um verdadeiro katxanawá é precedido pela caça coletiva, por cada metade separadamente, de dez dias a duas semanas. De manhã é uma metade que dá, de noite, a outra. O mesmo acontece com a dança. No primeiro dia os inubakebu vêm da mata e os duabakebu recebem. No segundo dia os papéis são invertidos (LAGROU, 1991, p. 88).

O local onde os primeiros *Huni Kuĩ* foram produzidos, segundo os mitos coletados por D'ans (1975), foi num pote de barro em que *Netẽ buekon* aprisionou vespas e abelhas que, depois de aprisionadas, se transformaram nos primeiros *Huni Kuĩ*. O corpo primordial foi produzido em um repositório, no útero ancestral, assim como o corpo é um repositório, como no caso da gravidez e dos *Yuxĩ* que o constituem. Posteriormente ao nascimento, o corpo continua a ser produzido ao se depositarem, neste, substâncias específicas e através da comensalidade. O leite materno e o esperma paterno são veículos de formação do corpo, são *Bata* pela sua cor branca. Assim como os ossos e os dentes, que são brancos, vão se formando no corpo da criança à medida em que ela ingere caiçuma branca, banana e mandioca.



Figura 7: Tronco Katxá, cortado na floresta (A), Cavado (B), Transportado (C) e colocado no centro da aldeia (PILNIK, 2019, PP. 395).

O esperma é considerado um produto da transformação da caiçuma de milho (*Xeki mabex*) no corpo (*Yuda*):

Uma citação e uma canção do ritual de fertilidade katxanawá, dança do tronco oco da árvore tau pustu (palmeira paxiúaba), ilustrará que a transformação da comida vegetal em sêmen é expressa literalmente. A canção é designada *bake kenaki*, “chamar criança”, e de mulheres que escutam esta canção é esperado que fiquem grávidas em breve (LAGROU, 1998. p. 79)

O milho também é associado ao nome da pessoa. Os *Huni Kuĩ* nomeiam as crianças a partir de uma lógica intergeracional em que o nome próprio do avô paterno é transmitido ao neto. Quando a criança nasce, o motivo *Xeki Xau* é pintado de sua testa, este representa uma espiga *Xeki* (milho). Pessoas morrem, mas os nomes permanecem, o nome é maior que a pessoa, pois o corpo se vai como as sementes de milho, que, enterradas no chão, geram, posteriormente, inúmeras espigas numa lógica de desdobramento. Semelhante lógica se dá no *Bedu Yuxĩ*, que não se limita ao corpo, perambulando fora dele nos sonhos, nas visões e na morte quando se desprende do *Yuda*:

Names are eternal. They are endlessly repeated despite the death of the bodies they are attached to. They are like the seeds of corn, I was told and as long as there are people with true names, the .huni kuin will never end. It is especially appropriate that the origin of corn is with the Inca-mu, who are associated with the immortal, the unchanging, the perfectly ordered J. They are the cause of human death, lusters after human flesh, living eternally in mythic time in cold, clean and orderly villages. Corn is thus a perfect metaphor for unchanging order, as my informant suggested. In the songs, the singer repeats names and then the names of corn, end so on, thus suggesting an association between names and eternal Inca corn. Corn reproduces cyclically just

as names do, but it can only do so by passing through a world where its body grows and dies. Hard seeds are stored so that when the season comes round, they may be planted and the life of the plant-body be reinitiated. Just like human beings, corn has a hard and a soft aspect. Its eternality is only assured by human agency bringing it to life annually. Corn is therefore also associated with the *Due*, the moiety of heat, corporeal growth and decay, of transient life in this world, as well as with *mu*. The yellow corn speckled with black seems to me to symbolize this double quality. The songs thus describe the creation of life, associated with *Due*, from the stuff of death, associated with *mu*. It is the relationship between the two principles that is important, the endless cyclical circulation between the living and the dead that is being called upon in the ritual, and within which the growing children are placed. Corn is a metaphor of the eternal, but the food itself is substantially of this world, life-producing. It is, as one man emphasized, essential to drink plenty of corn caissuma in order to make a foetus grow well (MCCALLUM, 1998, p. 138-139).

A dubiedade do milho de manchas pretas advém desta característica de se aproximar ao *Muká*, aquele que seria um alimento por excelência *Bata*. A hecceidade do milho e sua associação ao ciclo da vida envolvem os sentidos. Vemos isso ao ser este relacionado ao som do nome falado, à sua manifestação morfológica e ecológica na visão, assim como à gustação do *Bata* e ao tato na produção do esperma, que, junto com o sangue, produz o *Yuda*.

O *Xeki* também era misturado ao corpo do morto nos antigos rituais funerários de endocanibalismo, quando os ossos eram torrados e colocados na *Xeki Mabex* para que a força dos mais velhos se fixasse nos mais novos. Perguntei a alguns *Huni Kuĩ* se a *Xeki Mabex* com osso seria considerada *Muká*, mas não obtive resposta devido ao tabu que envolve o tema, assim como o *Muká* parece ser o contrário da consubstancialidade envolvida nesse ritual, já que *Muká* é ingerir outro, não um semelhante, é a alteridade pura que os humanos introjetam em seus corpos.

A associação entre semente e sêmen foi feita por Abel, informante de Lagrou (1998). Ele relatou que até macaxeira “têm semente”, pois ela nasce e cresce. Semente é associada à gênese e transformação vital. O Amendoim (*Tama*) também é sêmen: *Tama Bedu Hudakin*, já que sêmen é correlato de generativo. Se bebe muita caçuma de milho e amendoim para que se cresça forte. O amendoim é uma interessante planta que dá seus frutos e sementes abaixo da terra. O solo arenoso, onde se cultiva este, facilita o plantio e a colheita. Tanto o milho quanto o amendoim são alimentos *Bata*, que produzem o corpo e ajudam o corpo a fixar o amargor durante os períodos de *Samakei*. O plantio do amendoim é uma tarefa coletiva. Há uma questão de gênero bem determinada no roçado: os alimentos *Bata* são plantados depois que a floresta foi derrubada pelos homens: banana e macaxeira são plantadas por reprodução vegetativa e, depois, coletadas somente pelas mulheres. As sementes plantadas pelos homens são as de

melancia que, depois, também são coletadas pela parte feminina, entretanto, amendoim é coletivo:

Este é o único plantio feito pelos homens e mulheres juntos. Normalmente o plantio é feito pelos homens e a colheita pelas mulheres. Outras exceções a esta regra são o algodão, o urucum e o feijão, que são plantados pelas mulheres. O plantio do amendoim na praia é uma festa. A metade da aldeia vai; crianças, homens e mulheres. Depois de limpar o terreno, os homens, em linha reta, começam a furar a areia com paus compridos; as mulheres seguem em linha reta, enfiando um amendoim em cada buraco. Durante o trabalho canta-se os pakadin para o amendoim (LAGROU, 1991, p. 62)

O amendoim é pilado em um pilão tradicional *Huni Kuĩ* de beleza considerável, parece mais uma peça de decoração que um instrumento de cozinha. Esse pilão é feito do sapopema (*Bema*) da espécie *Dipteryx fërrea*. Os *Huni Kuĩ* se aproveitam do formato da sapopema, esculpindo-a a partir da hecceidade da arvore:



Figura 8: Pilão Huni Kuĩ, (PILNIK 2019. P. 148).



Figura 9: Sapopema cortada da árvore *Dpiterix ferra* (PILNIK, 2019. P. 129).

O algodão é outro exemplo relacionado à ideia de hecceidade em que o material do tecido já está praticamente pronto na semente. Após ser fiado e tingido, passa o algodão pelo processo da tecelagem manual, que consiste em uma tarefa exclusivamente feminina.

Sementes, iridescência, vitalidade, sêmen, arte e objetos da cultura material, são atribuições que as sementes invocam. Sendo a maioria *Bata* (exceto urucum e a pimenta), são associadas à coletividade e à comensalidade. A importância para a aldeia, enquanto alimento refinado, seu sabor adocicado, seu plantio coletivo e a composição junto ao humano na produção de sêmen fazem-na ser *Bata*. Porém, alimentos *Bata* são utilizados em dietas e rituais para fixação do amargor, devido à sua baixa yuxindade, sendo esta necessária, durante a dieta, para não haver interferências no agonístico processo de fixação de amargor.

Haudricourt (1964) afirmou que os melanésios são a “civilização dos tubérculos”, enquanto Erickson (1993b) afirmou que os Pano se constituíram como uma ‘civilização da mandioca’. Entretanto, pode-se, a partir de dados aqui elencados ao longo de nossa tese, que os *Huni Kuĩ* também são uma “civilização das plantas herbáceas ou das pequenas plantas”.

A maioria das plantas utilizadas pelos *Huni Kuĩ* e que são amargas não são árvores, mas plantas herbáceas, lianas ou pequenos arbustos. De todas, as *Dau*, em sua maioria, são folhas ou casca do caule. O *Nixi päe* se utiliza de folhas de *Kawa* e caule de *Huni* macerado. A sananga é feita da raiz do arbusto *Tabernaemontana undulata* da família Apocynaceae. Diz-se que o *Darê Muká* é um pequeno arbusto ou cipó em que se utiliza a raiz, como veremos no capítulo 3. O veneno de pesca feito de tingui (*Clibadium sylvestre*) é um arbusto herbáceo, assim como as pimentas. Entretanto, apesar do rapé ser produzido a partir das folhas de tabaco (ainda que haja rapés sem tabaco, pouco comum entre os *Huni Kuĩ* do Jordão), esse é mesclado a cinzas de troncos de árvores, como o cumaru.

Uma das razões disso pode ser associada ao metabolismo vegetal. As plantas possuem dois tipos de metabolismo, o primário, responsável pela produção de celulose, lignina e glicose, ativos largamente em vegetais lenhosos, e o metabolismo secundário, que é o responsável pela produção de moléculas, como venenos, resinas, odores, cores, hormônios, moléculas psicoativas, óleos e compostos fenólicos. Gottlieb (2012) chegou à conclusão de que plantas lenhosas apresentam menor diversidade de metabolismo secundário se comparadas com as herbáceas, arbustivas e lianas, pois plantas lenhosas gastam boa parte de sua energia disponível na fabricação de celulose e glicose para sustentar o próprio corpo. Plantas com caule lenhoso não deixam de apresentar componentes venenosos ou moléculas psicoativas, como a

Anadenanthera peregrina, *Caliandra angustifolia* e o Huã karu (*Psychotria* sp.), porém, em um comparativo, há mais compostos do metabolismo secundário em ervas do que em árvores (IDEM).

Tal padrão de metabolismo vegetal é o que a quimiotaxonomia busca sistematizar. A quimiotaxonomia tem chegado a conclusões interessantes a partir de etnotaxonomias, demonstrando que os sistemas classificatórios de muitos grupos humanos se organizam a partir das moléculas químicas do metabolismo secundário (IBIDEM). Cerca de 70% das plantas *Dau* catalogadas na obra *Una Isi Kayawa* (IKAMURU; QUINET, 2019) não são árvores, mas, antes, dividem-se em cipós herbáceos, cipós lenhosos, ervas, subarbustos etc.

Obviamente, seria um exagero limitar a relação dos *Huni Kuĩ* somente a uma ontologia que favorece o aspecto infinitesimal bioquímico dos vegetais. Nossa argumentação, neste sentido, parece estar demonstrada na questão do tronco *Katxá*, onde este se encontra associado ao útero em um aspecto paradigmático e metonímico. Entretanto, o palmito do *Katxá* é utilizado em tipos de *Nixi Pãe* para se rememorar e ver o passado, as roupas utilizadas, assim como os cantos. Seu tronco, enquanto útero primordial, rememora o passado, assim como seu palmito é utilizado na mistura da bebida. Os *Huni Kuĩ* parecem mesclar dimensões do paradigma da bioquímica e da metonímia num jogo em que a coisa e sua atribuição não se encontram separadas. Como ocorre no *Katxanawá*: não são homens fantasiados de vegetais, mas homens/vegetais/*Yuxĩ*. Semelhantemente ao que ocorre no caso das plantas psicoativas, certos vegetais possuem uma semiótica do icônico, que não separa palavra e coisa, parecendo, assim, superar uma semiótica simbólica.

Essa semiótica também parece estar presente na concepção que os Matis apresentam acerca da zarabatana:

Las cerbatanas matis se asemejan así, indudablemente, a los wani, palmeiras esbeltas, espinosas, hinchadas en la base, con el tronco rodeado de anillos blanco, eminentemente comparables en suma, al arma predilecta de los mayorunas. Por qué? Por Dios! Es que de todos los elementos del mundo vegetal, el wani es, sin discusión, aquele al que los Matis otorgan más importancia simbólica. Y con razón: el wani, mantiene vínculos casi consubstanciales con los espíritus ancestrales mariwin, guardianes de los barbechos donde cresce. Si las cerbatanas se asemejan a pijuayos, es sin duda ante todo para parcerse a los Mariwin (ERICKSON, 2013. p. 284).



Figura 10: Comparação entre palmeira e zarabatana Matis (ERICKSON, 2013. P. 284).

Dimensões, como semelhança morfológica, ação bioquímica, nomeação de partes vegetais e do corpo humano, tratam de uma lógica que privilegia a hecceidade do não humano, já que ele também é gente, diferente de um pensamento que pensa e abstrai, ou de um manejo que visa extrair e se aproveitar das qualidades das plantas. Assim como pensa também o vegetal como extensão do próprio corpo como é o caso da zarabatana. Não é só vegetal que é gente, gente também é vegetal! Cabe mencionar aqui o banco ritual do *Nixpupimá*, que, semelhantemente ao pilão, é construído a partir de uma estrutura já dada da árvore:

Entre as corridas, os meninos descansam nos banquinhos (kenan) feitos pelos pais para esta ocasião. A mãe do menino pinta o banco com o sumo da folha e da madeira do txaxuanti, que dá um tingimento preto, e com maxepa (urucum bravo), que tinga a madeira duma cor avermelhada. Entre os motivos que usa é o xunu kene (desenho de sumaúma), dos outros motivos trataremos adiante. O banco é feito da sacupima (raiz aérea, bema) da sumaúma {xunu}, uma madeira leve e branca. O xunu é uma árvore muito grande e considerada poderosa pelos Kaxinawá. Ela hospeda yuxin gigantes (os nixu, hida yuxin) (LAGROU, 1991. p. 95)

As árvores, ervas e sementes fazem parte do repertório vegetalizado *Huni Kuĩ*. As partes utilizadas das plantas *Bata* geralmente são frutos e sementes, excetuando-se aí a cana-de-açúcar, a banana, esta considerada *Paismã* (insosso) quando verde, e a mandioca, também considerada *Paismã*. As plantas *Muká* têm a tendência de serem arbustos, ervas não lenhosas, cipós ou pequenos arbustos, como já mencionado em nossa argumentação da correlação herbáceo/princípios ativos. As partes utilizadas em tais plantas são as folhas, caules e raízes, se tratando de um manejo que privilegia o aspecto vegetativo destas, ao contrário dos frutos e sementes *Bata*, que são estruturas advindas da relação humana com o sistema reprodutivo do vegetal.

O rapé é feito da folha do tabaco, com cinza de caules de plantas lenhosas, assim como de folhas de ervas medicinais secas. O *Nixi Pãe* é produzido a partir do caule do cipó *Huni* e da folha *Kawa*. A sananga é confeccionada a partir de sua raiz. Toda série de colírios produzidos das *Dau* são tirados das folhas ou raízes. Óleos essenciais também são feitos a partir de folhas ou do caule como o cipó *Kunxiá*. A exceção de plantas com aspecto *Muká* de uso de parte reprodutiva da planta é o *Maxê* (urucum) e o *Nane* (jenipapo), que são utilizados para pintura e alimentação.

Já o *Darê muká* parece que é utilizado tomando banho de suas folhas, pingando o sumo da raiz no olho ou ingerindo o tubérculo, este denominado “batata sagrada”. Trata-se, talvez, da única planta “psicoativa” *Huni Kuĩ* em que se ingere a parte sólida e crua da planta, como trataremos melhor no capítulo 3. A correlação entre ser a maior planta com acúmulo de *Muká* e seu manejo cru, sendo o único “alimento”, ou melhor, anti-alimento sólido *Muká*, demonstra, nesse caso, o quanto o manejo das partes vegetais se correlaciona com a ontologia e estruturam semióticas icônicas, que são coextensivas do humano no vegetal e do vegetal no humano.

2.2- Transformação dos tempos e dos vegetais

Não há sentido em colocar a questão das sociedades “sem história”. Não se trata de saber se as sociedades ditas “primitivas” possuem ou não uma história, no sentido que nós damos ao termo. Essas sociedades estão na temporalidade como todas as demais, e tanto quanto elas, mas à diferença do que ocorre entre nós recusam a história e se esforçam por esterilizar em seu germe tudo o que possa vir a ser algum devir histórico. [...] Nossas sociedades ocidentais são feitas para mudar, é esse o princípio de sua estrutura e de sua organização. As sociedades ditas “primitivas” assim nos parecem, sobretudo, porque foram concebidas por seus membros para durar (LEVI-STRAUSS, 2013. p. 355).

As transformações históricas ocorridas entre os *Huni Kuĩ* foram vivenciadas e interpretadas a partir de seus próprios pressupostos e ontologia, tendo esta última, entre os elementos que a informam, o modo de pensar e se relacionar com o não humano, característicos deste povo. Pensar a sociedade *Huni Kuĩ* como um todo social que sofreu com contato histórico com o homem branco e, como consequência, se transformou é reificar o conceito de sociedade e certa concepção de história que pode não ser compartilhado pelos *Huni Kuĩ*:

I begin from the fact that the Cashinehua do not represent to themselves a perfect social order to which practice should conform. Social life is not built upon the projection of an image of 'society' into past or future, but rather is founded upon the dynamic production of life itself in the present. Previously, anthropologists have sought to explain similar social organizations in terms of their own projected image, in terms of structure or its absence (as I will discuss below), such an analytical strategy

has had a number of untoward consequences. For one, an inability to account for the historical nature of the culture in question; and for another a distortion of such crucial features of social organization as the construction of gender and of personhood, in some cases almost beyond recognition (McCALLUM, 1991. p. 11)

A reificação de um grupo fechado, sofrendo com os dramas históricos do contato, destoa da criatividade e proatividade demonstrada pelos *Huni Kuĩ* ao longo destes últimos 100 anos como já mencionado no Capítulo 1. A ontologia *Huni Kuĩ* relativa às plantas consiste em um campo de intensa “vegetalização da história”. Sua ontologia, que se concretiza numa relação entranhada com os vegetais, se chocou com uma sociedade nacional sedenta de recursos, em que o vegetal é simplesmente matéria prima e mercadoria. Assim, foi com a seringa e o caucho.

Os *Huni Kuĩ* categorizam a sazonalidade vegetal pela noção de tempo: tempo do milho, tempo da chuva etc. O plantio, por exemplo, está ligado à floração de certas árvores (ABREU 1914). O calendário de plantio segue os “sinais” emitidos pelos outros vegetais da seguinte forma: se planta milho quando a sumaúma está florando; macaxeira quando flora o pau-d’arco - *Tabebuia impetiginosa* -; amendoim, quando flora o pau-mulato - *Calycophyllum spruceanum* (Benth.) K. Schum -; feijão, quando flora o mulungu - *Erythrina* spp. -; jerimum, batata, cará, inhame, quando flora a cajazeira – *Spondias* spp.- (Rodrigues, 1912 PP. 210).

O tempo vegetal é distinto do tempo do homem branco, marcado pelo relógio e o calendário gregoriano. Tais marcadores se fazem presentes hoje e se conjugam com os marcadores temporais *Huni Kuĩ*. Atualmente, sabe-se que, na hora de plantar o roçado, tal vegetal floresce em determinado mês. Também os longos períodos de *Samakei* eram tradicionalmente demarcados por meio de um cipó denominado *Ni Nixi*, que, traduzindo, significa “Cipó do Céu”, como me informou Tiago Dua. Seu nome é devido à sua característica fenológica: ao cortá-lo, suas raízes crescem em direção ao solo. Assim, quando se mexia com a “batata sagrada”, o cunhado vinha e cortava o cipó. Dua me relatou que, muitas vezes, o cunhado cortava bem alto para testar seu empenho e dedicação. Quando suas raízes chegassem ao solo, então poder-se-ia finalizar a dieta. Dua me disse que, ao se cortar cerca de um palmo de mão fechada do cipó, demora-se cerca de 3 a 6 meses para que suas raízes alcancem novamente o solo.

O caráter moroso de tal marcação temporal é bem distinto de uma marcação de calendário, pois o calendário traz a previsibilidade da data. Os vegetais trazem, em sua fenologia, a certeza do aparecimento de suas estruturas, tanto que estas são utilizadas como marcadores, mas também revelam processualidade, com variações de sazonalidade e alterações na fisiologia da

planta por fatores ecológicos, que podem fazer demorar ou adiantar suas estruturas, produzindo, desta forma, um tipo particular de “temporalidade”. Vegetais não produzem “datas”, mas, sim, “época” ou “tempos”.

Tal noção de tempo entre os *Huni Kuĩ* é produzida, então, não por meio de um instrumento mecânico, tampouco só por uma planta, mas por uma “ambiência” não humana. Essa ambiência é repleta de não humanos, que interferem por meio de substâncias fitoquímicas, como já relatado no capítulo 1, e toda sua teoria do corpo e percepção, mas também em questões que não são relativas diretamente ao corpo, ou no cenário onde o corpo está, envolvendo território, a paisagem, enfim, a “esfera” que os cerca para utilizar o termo de Sloterdijk (2019). A Ambiência é o cruzamento do espaço onde a samaúma está plantada e o tempo de sua floração, por exemplo.

Shiratori (2019) descreve o curioso interesse que os Jamamadi, do Estado do Amazonas, manifestaram ao ver a foto de sua irmã no Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Estes praticamente não se preocuparam com a figura da foto, no caso, sua irmã, mas com as árvores. Questionaram quem as havia plantado, quem eram seus donos e quais seus nomes. Sem saber responder, a antropóloga despertou espanto em seus interlocutores e afirma que:

A anedota narrada revela não somente o abismo entre o meu conhecimento botânico e o dos Jamamadi, mas também ilustra uma distinção epistemológica, expressa nesta ideia de paisagem. Se, para mim, a importância atribuída à imagem estava concentrada no parentesco com a minha irmã, independentemente dos demais elementos da composição que, no limite, eram irrelevantes, para os Jamamadi, por outro lado, minha irmã não estava sozinha no retrato, e a presença das plantas pressupunha uma relação, uma proximidade insuspeita que justificaria a própria imagem. (IDEM, p. 160)

Os vegetais não são um fundo inerte para os Jamamadi, humanos e animais não só rodeiam ou usam os vegetais. Estes são atores de composição de espaços proibidos ou de alto poder espiritual, marcadores temporais, produtores de corpos etc.

A noção de tempo, neste contexto, não se resume ao vegetal e se diferencia do tempo da história propriamente dito por inúmeros aspectos, pois o tempo não é somente uma cadeia que vai do passado para o presente e do presente para o futuro. O mito, por exemplo, é revivido em rituais, iniciações e nas sessões de Ayahuasca, ocasiões nas quais se vê como eram nos velhos tempos. A noção de processualidade temporal é diferente da temática de etapas históricas. O *Nixi Páe*, com seus agenciamentos visionários, produz uma fluidez temporal, onde o sujeito não fica mais preso à “gravidade do presente”, mas navega por outros tempos.

Há um caso interessante sobre um tipo de composto vegetal que os *Huni Kuĩ* fazem ao misturaram, no *Nixi Päe*, o palmito da Jarina (*Phytelephas macrocarpa*). Os agenciamentos são considerados distintos, já que conseguem ter visões do passado, dos acessórios que os antigos usavam, assim como acessar a letra e entonação de cantos por exemplo. A substância do vegetal e seus agenciamentos no corpo humano fazem, do passado, um tipo de presente, já que se vê como era. Se vê fadidamente em meio às visões e, quando se vê que determinada roupa ou canto “era desse jeito”, se transforma em “é desse jeito”. O que ocorreu se transforma em ocorrendo, num jogo que vai do participio ao gerúndio.

Ao dividir o tempo, baseado em modos interativos com os Outros, os *Huni Kuĩ* fazem outro tipo de “história”. A processualidade organiza o passado, o presente e o futuro. Com isso, as categorias temporais possuem diferente escopo ontológico, o qual os próprios *Huni Kuĩ* manejam com a noção de tempo histórico. Desta forma, este povo coloca mito e história em um jogo de interferência mútua. Ao dividir a história em etapas, se afastam dos mitos (*Mihuy*), porém, ao realizar seus rituais, como o Katxanawá ou as dietas dos antigos, atualizam-no e as histórias dos antigos vivem no presente. A divisão temporal realizada por esse grupo é consequência de inúmeros agenciamentos históricos, vegetais e mitológicos, conforme presente em seu discurso. Um elemento marcador que se somou a vegetais e astros foi o encontro com o *Nawa*, esse Outro que abriu linhas relacionais com humanos e não humanos únicas. Tais tempos consistem em: o tempo da maloca, o tempo da correria, o tempo da servidão, o tempo do direito e o tempo da cultura.

O Tempo da maloca trata do período arcaico, quando eram “índio brabo”, antes do contato com o Ocidente, quando viviam em suas malocas comunais, praticavam endocanibalismo, viviam da caça e do roçado, com guerras e interações interétnicas com Jaminawa, Inca e Ashaninka. À esta época, amarravam o pênis com envira, se pintavam de jenipapo e perfuravam o nariz com adornos de penas. Muitos informantes me disseram que, nesse tempo, havia pajés de verdade, pois não existia sal, nem doenças de nawa, tão pouco açúcar e vacinas, elementos que enfraquecem o corpo. Os *Nawa* são os donos da ciência *Bata* que desequilibrou o *Muká* dos corpos *Huni Kuĩ* no contato.

O Tempo da correria foi o momento histórico da chegada do homem branco com o capitalismo extrativista global. Devido à descoberta do processo de vulcanização por Henri Ford nos Estados Unidos, a borracha passou a ser necessária para a indústria pneumática. Como consequência direta, a busca de matéria prima, o látex, presente em inúmeros gêneros botânicos, mas em melhor qualidade e quantidade nas espécies *Castilla ulei* Warb, conhecido como

caucho, e *Hevea brasiliensis*, conhecida como seringueira, levou a ondas de assalto a essa região amazônica, gerando uma nova configuração de sociabilidades, antes vivenciadas somente no âmbito interétnico, somando-se, nesse momento, a levadas de migrantes vindas do Nordeste do Brasil, do Peru e da Bolívia (IGLESIAS, 1993).

Em um primeiro momento, a mão de obra indígena não foi absorvida de modo servil e o contato foi pacífico, em certa medida, tanto por parte dos *Huni Kuĩ* quanto dos brancos, como exemplifica Pudinchó, líder Kaxinawá de Balta-Peru, em sua relação com a empresa seringalista:

Al principio este patrón brasileño se hizo amigo del cacique verdadero, Chanemaiti, quien, aunque vivía en otra casa comunal, actuaba como líder de todos los hombres de las demás casas, coordinando la recolección del jebe, la preparación de las chacras y el desarrollo de los cultivos. Cuando había suficiente jebe, Chanemaiti iba río abajo con el patrón brasileño en el bote a motor y traía cosas para sus paisanos. Diciendo: “Queremos conseguir cosas para ustedes” y llevando a Chanemaiti río abajo, los brasileños los estaban haciendo a ellos, y a otros, su propiedad. Después de hacerlos inicialmente sus amigos y su propiedad, los brasileños comenzaron a tomar ron, el líquido fuerte que alguien cambió mágicamente, abusaron verbalmente de los hombres verdaderos [sic], que se habían establecido allí, y utilizaron sexualmente a sus mujeres en su perjuicio.

Ese primer arreglo económico era diferente del sistema posterior de deudaservidumbre en el que a cada persona le daban cosas a crédito y la persona trataba de pagar la deuda con trabajo. En ese tiempo, aunque vivían en diferentes casas comunales todos los cashinahuas trabajaban juntos con un líder supremo, Chanemaiti, que funcionaba como coordinador, y garante, y tenía la responsabilidad de dividir las cosas entre los hombres después de ir río abajo con el patrón (MONTAG, 2006. p. 30)

Porém, com o tempo, aqueles que não se submeteram à coação dos patrões e lideranças indígenas cooptadas ao trabalho da seringa, foram sistematicamente perseguidos nas, assim chamadas, “correrias”. Com a crise de preços no mercado internacional da borracha, a empresa da seringa se desmantelou gradativamente, fazendo com que os aparatos de controle e servidão da monocultura - como proibição de roçados para que os seringueiros comprassem itens no barracão na economia de aviação e a prática de trabalho diária se mantivesse focada na extração do látex - cedesse espaço para modos locais e tradicionais de agricultura e pesca, assim como introdução de uma pecuária incipiente (CARNEIRO DA CUNHA; ALMEIDA, 2002).

Gradativamente o manejo monocultural da seringa foi substituída por uma economia agrícola e pecuária local. Nesse período, ocorre a absorção de mão de obra indígena, assim como a troca de saberes entre agricultura indígena, caça e pesca para abastecer as novas ocupações (Idem, 2002). A violência da empresa seringalista para com o indígena foi se modificando conforme a conjuntura, variando de uma violência física direta para uma relação de tutela, catequização, servidão e coação do trabalho (IGLESIAS, 2008).

Ao longo do tempo, a economia de aviação enfraqueceu e passou-se a olhar com interesse à capacidade produtiva dos roçados indígenas e seus conhecimentos associados. Esse período é denominado de Tempo da servidão e é marcado pelo auge e posterior enfraquecimento do poder de coação dos patrões, devido ao escalamento da crise e o enfraquecimento da empresa seringueira e à servidão indígena. Roçados e pequenas produções, então, começaram a ser organizados em paralelo ao trabalho servil no seringal, proliferando pequenos movimentos autonomistas de indígenas, em alguns casos, até configurando relações econômicas onde os *Huni Kuĩ* assumiram parte da empresa seringalista, adquirindo seringais (IDEM).

Após décadas de reorganização territorial e social, esse movimento levou à formação de cooperativas trabalhistas seringalistas indígenas, assim como de migrantes não indígenas. Certas famílias *Huni Kuĩ*, como a família Sueiro e Salles, adquiriram seringais que, mais tarde, seriam locais de demarcação de terras indígenas. Se tratou de um movimento de certa formação campesina e ressurgimento étnico com características particulares e culminou, ao longo do tempo, nos movimentos de demarcação de terra e de extrativismo sustentável, que defendia a necessidade de se ter terra para trabalhar e a floresta de pé, como um movimento de resistência ao modo econômico das ocupações territoriais indevidas (IXÃ KAXINAWA, 2006; CARNEIRO DA CUNHA; ALMEIDA, 2003). A partir desse momento, os indígenas empregados começaram a se tornar articuladores, defensores do conhecimento tradicional, educadores e donos da terra (AQUINO, 1994). Esse período de luta social é chamado de Tempo do direito.

Foram décadas de muitos conflitos sociais e os devires históricos que cada grupo Kaxinawá separado viveu, ao longo do tempo, e que os levaram a ter caminhos sociais distintos na interação com o mundo branco. Observando as etnografias, é possível perceber que a parte peruana sofreu com processo de evangelização de maneira mais incisiva que o grupo do lado brasileiro. A dimensão do xamanismo tendeu a ficar estritamente discreta. Kensinger (1995) relata sobre a ausência dos *Mukaya* e Deshayes e Keifenheim (1982) ficaram surpresos aos descobrirem um xamã em uma sessão de cura. Camargo (1992) colhe de um informante a necessidade da retomada das práticas espirituais tradicionais, já que, para eles, “precisamos voltar a fazer nossas dietas com o *Mae Dare*, perdemos nossa cultura...” (Camargo, 1992. P. 24).

O lado *Huni Kuĩ* acreano acabou por criar redes com a sociedade nacional e internacional, indo ao caminho oposto do semi-isolamento da porção peruana. No lado brasileiro, a presença

de missões religiosas não foi tão incisiva, questão que só ocorreu recentemente com a presença de igrejas pentecostais nas cidades como Jordão e Tarauacá. O xamanismo *Huni Kuĩ* se desdobrou nitidamente em um movimento social com capilaridade nacional e internacional considerável no circuito neoxamânico da atualidade, que, em parte, foi consequência direta dessa rede relacional com a sociedade nacional (PEREZ GIL, 2004).

A exploração tanto do caucho quanto da seringueira, por um lado, pode ser considerada como um movimento perturbador ao modo como as plantas são concebidas por esse grupo. A violência social é muito mencionada nos trabalhos sobre esse acontecimento, porém, a violência ontológica quase não é mensurada, talvez por se reificar o humano, a sociedade etc. Seu modo de se relacionar com o vegetal é muito distinto de um modo extrativista. Certo é que o social, o trabalho e a exploração surtiram efeitos negativos no cotidiano, no tempo e no modo de ocupar o espaço e se relacionar com seres não humanos. Porém, por sorte, esse trabalho continuava a se dar no ambiente repleto de yuxindade por excelência: a floresta (*Ni*). Ouvi de um informante, em um trabalho de ayahuasca, no Rio de Janeiro, que: “...índio é esperto, *txai*, entende rápido, quando o patrão achava que os velhos estavam trabalhando, eles tava! Mas também sempre pegava medicina, até pra tratar o patrão, o próprio patrão pedia, *txai*!... ”.

O mesmo informante disse que caçar para o patrão era comum, o que leva a conjecturar que o trabalho da seringa foi feito em paralelo à relação com os não humanos ali presentes, já que a floresta (*Ni*) é o local dos *Yuxĩ*, de *Ni Yuxibu*, o dono da floresta. Questionei meu informante se o trabalho de seu pai era demorado, ele me disse: “... meu pai ficava dias coletando seringa na floresta, dias, *txai*... ”. o trabalho da seringa impõe uma rotina florestal.

As inúmeras mudanças dos últimos 100 anos, com migrações de um rio para o outro, mudanças no regime de trabalho, além de certos grupos terem optado pelo isolamento. A série de devires históricos que se abateram sobre os Kaxinawá e as suas respostas geram curiosidade etnológica ao pensar tamanhas mudanças. Cabe, aqui, refletir não somente a resiliência cultural que kaxinólogos se dedicaram a entender, mas também como a configuração de um grupo que concebe as plantas como professoras e formadoras de seus corpos se portou no processo de prospecção da floresta.

Malgrado sua exploração, os *Huni Kuĩ* se veem apanhados por uma situação dual como seu pensamento: por um lado, a violência física, social e ontológica, que os faz engrenagens numa cadeia produtiva capitalista, cadeia esta que coloca o vegetal como mera matéria prima, ao mesmo tempo em que este sistema não os retira de um ambiente repleto de *Muká*. Não houve

uma diáspora para longas distâncias da floresta na qual já perambulavam, ainda que isso não seja uma vantagem, devido ao caos que se abateu sobre estes povos, esse mesmo caos pode ser remediado por comportamentos “fugidios dos índios” e linhas de fuga, já que essa exploração ocorria em um ambiente que conheciam em demasia. Tal experiência, juntamente com as vicissitudes do mercado global, os levaram a um reavivamento cultural que os fizeram recuperar tradições, amplificar os conhecimentos já adquiridos por redes autogeridas, assim como se reinventar com a força de sua vegetalidade.

2.3- A Cultura vegetalizada e cinegética

Como visto acima, a categoria “tempo/época” é um regime semântico em que a temporalidade é pensada a partir do campo relacional de humanos e não humanos. Neste contexto, a história não tem a ver somente com modos econômicos, mas com questões ontológicas e semelhante questão se aplica a “cultura”. O “tempo da cultura”, ou *Xinã Benã*, é composto de dois termos, o primeiro já descrito em seus desdobramentos acima, é seguido do segundo, que não significa somente o fim da servidão e a retomada dos “bens culturais” da tradição. Como Haibara (2016) afirma, os *Huni Kuĩ* se utilizam de conceituações científicas do mundo dos brancos, muitas vezes rotacionando tais conceitos. O *Xinã Benã* foi inúmeras vezes mencionado em meu trabalho de campo e associado ao “estar conectado aos saberes ancestrais”, “às plantas”, “estar ligado à floresta”, “descobrir os saberes dos antigos sobre as plantas”, assim como a viajar o mundo levando música, “medicinas da floresta” e tradição *Huni Kuĩ*.

A categoria “cultura”, que, num contexto naturalista, se contraporia à “natureza”, aqui, deve ser analisada com cuidado, pois a noção de cultura como um domínio repleto de arbitrariedade e intencionalidade destacado da natureza física, instintiva e bioquímica não cabe à sociedade Kaxinawá:

A noção Kaxinawá de natureza é diferente do conceito de natureza usado pelo discurso científico ocidental, a partir do dualismo radical, postulado por Descartes. Este paradigma vê a natureza como matéria sem intencionalidade, oposta ao espírito, razão pura. Este dualismo está sendo superado dentro das próprias ciências exatas, mas continua implícito no entendimento de palavras como natural, sobrenatural e cultural. A noção Kaxinawá de uma natureza com intencionalidade, sede das possibilidades de mil e um a culturas e sobrenaturezas, está mais próximo da noção grega de *physis* (natureza com alma e vontade), que ameaça, mas está ao mesmo tempo dentro da *polis* (ordem conquistada do caos do desconhecido), do que da noção (de origem cristã) de natureza versus espírito. Para os Kaxinawá a cultura não é senão uma escolha idiossincrática entre várias possibilidades de ordens, escolha esta, marcadora de sua identidade étnico-cultural que os distingue de outros humanos. A natureza não está fora do humano. O humano está dentro da natureza, reconhece

marcos e traços de sua cultura verdadeira (kuin) em hábitos, sons e desenhos de animais e espíritos. Para os Kaxinawá a natureza não existe sem ser permeada pelo espiritual (yuxin), senão seria apenas pó. É este entendimento que define o xamanismo. (LAGROU, 1991. p. 28)

A ontologia desse grupo faz parte do cenário amazônico que categoriza os não humanos animais, espíritos e plantas como pessoas ao seu modo, ainda que estejam em corpos diferentes, como afirma Lagrou (1998). As definições de corpo humano, planta e animal, e sua intrincada relação que envolve percepção, *Yuxĩ* e estados liminares, são bem particulares, como demonstrado no capítulo 1. Tal cenário, a meu ver, expressa uma interessante combinação do perspectivismo ameríndio, focado na caça, conjugado a elementos do domínio herborista e horticultor, focado, portanto, nos vegetais. O campo cinegético que serve de estrutura conceitual-ontológica para se pensar relações sociais e metafísicas é constituído pela noção de predador-presa, de onde deriva todo o mundo relacional entre humanos e não humanos:

A análise se situa no contexto do perspectivismo ameríndio: os humanos são animais dos animais, o eu é o outro do outro, e as relações predador-presa, sedutor-seduzido, ou comedor-comido são transitivas e intercambiáveis. Neste contexto a análise é empreendida sobre um dualismo dinâmico em que a alteridade é produzida pela semelhança e a semelhança pela alteridade, em que cada par de opostos (metade dua/metade inu, cobra/água- inka/fogo) participa de seu oposto, e a forma reside na interseção/mistura relativamente fixa e estável de opostos complementares (osso/pele, corpo/alma, masculino/feminino, parente/afim, etc.). Neste mundo, o corpo, a identidade, e o problema da alteridade não são questões categoriais ou classificatórias mas questões relacionais. O problema da identidade e alteridade reside igualmente na relação dinâmica e temporal entre forma fixa e não-fixa. Ser é devir e a existência humana depende do controle das fronteiras entre fenômenos e estados de ser para produzir o equilíbrio entre fenômenos e estados de ser para produzir o equilíbrio entre fixidez e fluidez, estabilidade e transformação. Os poderes fluidos, a fertilidade, e as qualidades opostas dos agentes 'sobrehumanos' devem ser controlados e fixados para produzir seres humanos. Humanos, entretanto, somente conseguem se nutrir destes poderes e produzir uma mistura criativa ao tornar as fronteiras permeáveis (LAGROU, 1998. p. 10).

A questão dos opostos “eu” e “outro”, está ligada à noção do ponto de vista. A alteridade não é sinônimo, ou correlacionada, à falta de humanidade ou subjetividade, mas justamente o contrário. O oposto não é um objeto que o “eu” introjeta, mas um “outro” que, de algum modo, constrói o corpo Kaxinawá, se transformando nesse processo, mas sempre guardando sua potencial alteridade. O outro é pensado como portador de características que são sua identidade particular. Em tal diferença, a ênfase não se dá tanto na substância, mas, antes, na perspectiva, onde o “eu” e o “outro” podem trocar de posição em determinadas circunstâncias (IDEM). A antropóloga descreve a gradação entre identidade e alteridade, em que o “outro” pode ser um afim de outra aldeia ou um inimigo, ou até um tipo de espírito sendo denominado *Nawa*.

A diferença pode se acentuar e a pessoa mudar seu jeito de vestir, seus pensamentos e seu corpo, podendo torná-lo até um *Yuxĩ* que vagueia pelo mundo (IBIDEM). A postura *Huni Kuĩ* conceitua do núcleo mais íntimo e proximal de seus congêneres, numa perspectiva de consubstancialidade parental. Ser consubstancial significa conviver, comer junto e morar na mesma localidade. Parentes que se distanciam deixam de ter seus laços, podendo se tornar um *Nawa*, ou um *Nawa* que convive na aldeia e adota os costumes pode ser reconhecido como *Huni Kuĩ*.

Entretanto, a postura frente ao processo de alterização não é vista como algo deletério em muitos sentidos, como por exemplo, ao utilizar plantas que produzem estados liminares, e o mesmo uso pode esbarrar em problemas de consubstancialidade, que, nesse caso, nem sempre é vista como positiva. Como já mencionado no capítulo 1, no mito do *Nixi Pãe, Yubê*, ao ser encantado pelas jiboias, larga sua família para conviver em suas aldeias aquáticas, demonstrando que a socialidade é sempre dinâmica e possui determinada ambiência, regras, costumes, modos de se alimentar e produzir corpos que irão se assemelhar aos grupos a que se associa e diferenciar dos grupos que se distancia. Na alimentação: verduras, legumes e carnes produzem o corpo e o ato de comer juntos a mesma comida faz o grupo partilhar dos mesmos modos agentivos e das mesmas substâncias, resultando em uma aldeia ser concebida como consubstancial ao corpo, como afirma McCallum (1989).

Nesse ato de se apossar das substâncias para produzir o corpo humano, há toda uma série de preparos, como o cozimento e preparações químico-físicas. Certas substâncias parecem ser mais coextensivas ao corpo, em que as características do outro produzem um correlato no corpo da pessoa, como é o caso do milho e da caiçuma já mencionados. Lagrou (1998, P. 80) relata acerca do canto para invocar o poder da caiçuma para constituição do corpo:

A invocação das caiçuma associada às plantas não comestíveis intenciona ligar explicitamente a fertilidade humana e vegetal. Cada invocação de uma planta é seguida pela frase “ponto na barriga dela” Vejamos uma parte da transcrição das canções (Milton Maia):

Ho ho ho ho(3x)	Ho ho ho ho
Hidikan xankini	Pondo na barriga dela
Ho ho ho ho(3x)	Ho ho ho ho
Inu banu uma	Banu (nome para mulher da metade dua) está fazendo caciçuma para Inu (nome para metade dos inu

Ho ho ho ho	Ho ho ho ho
Nin haki maneni	Estamos enchendo o interior dela (com nosso sêmen)
Ho ho ho ho	Ho ho ho ho
Xeki hewan uma	Caiçuma de milho
Ho ho ho ho	Ho ho ho ho
Name kane Kidani	Enchendo-a, já está se tornando uma criança

A antropóloga nos conta sobre a pessoa Kaxinawá, que pensa que “...você não é só o que come, mas você come o que você é...”, demonstrando certa homologia, mesmo em corpos distintos, entre vegetais e humanos que pode ser capturada em núcleos sociais. Tais núcleos “humanos” se afirmam com suas práticas e pensamentos, formando um tipo de humanidade. Tudo o que denominaríamos de “natureza” se trata desses núcleos adensados que capturam os de fora para fabricar coordenadamente os de dentro, como descreve Deshayes & Keifenheim (2003). A dinâmica entre o “dentro” e o “fora”, identidade e alteridade, rege as relações, em que tudo come no mundo dos *Huni Kuĩ* e tudo pode ser comido, e com quem se come é um congênere e o que se come é um alimento. De certo modo, comer está relacionado à contraposição de um outro, ou seja, à certa inimizade e guerra, como bem pontuado no perspectivismo:

Os kaxinawá estendem essa relação para seus respeitados/temidos inimigos, não somente para caça mas, também, para plantas e árvores (como as mulheres Achuar fazem de um modo mais radical com as “plantas canibais” (Descola, 1987). Todos os seres vivos estão implicados nesta rede de ações e contra-reações de predação, alimentação e transformação dos seres vivos em materiais para a produção da vida. A ideia abstrata de que para criar vida, é necessário a destruição de algo ou alguém é bastante concreta e viva nos estilos de vida das sociedades caçadores e coletoras em que é preciso constantemente domar as forças “selvagens e ocultas” da floresta, deste modo, conquistando pequenos espaços controlados pelos humanos (LAGROU, 1998. p. 38)

O mundo então está repleto de tipos de perspectivas que se chocam, causando guerra/caça/comida. As substâncias presentes no mundo são diversas. É notória a tipologia de substâncias ingeridas pelos *Huni Kuĩ* que diferenciam entre carne e planta, onde, em certos momentos, separam estes domínios e em outros os confundem. A palavra *Nami*, que significa carne, é utilizada para carne dos animais, dos humanos, assim como para a polpa das frutas. Porém, os *Huni Kuĩ* diferenciam dois tipos de fome: a fome de uma comida plena, que consiste

na mistura de vegetais e carne, e a forma de carne em si. Lagrou, (1991, p. 108), em sua dissertação, descreve o seguinte relato:

Um informante, Milton Maia, fez ainda outro comentário sobre a qualidade kuin da carne: ‘carne boa, kuin, é animal que não mistura, só come fruta, fruta de um tipo. Veado é muito bom; porco não, mistura tudo. Porco de criação, este dos brancos, come até bosta, não é bom comer isto’ (Lagrou, 1991, p. 108)

A yuxindade da carne é atenuada com os legumes. Muitas plantas são nomeadas com nomes ou partes animais, devido a sua semelhança morfológica, ou nomeadas a partir de uma lógica de antídoto contra ação de vingança de determinado animal, por exemplo o *Txaxubake Dau* (remédio de/contra veado).

Não só há diferença entre carne e legume, mas também entre os tipos de carne. Kessinger (1995) descreveu a tipologia de carnes, que é baseada naquilo que os animais comem, assim como em sua yuxindade. O antropólogo, com isso, organizou tipos de polaridades que se relacionam: agenciamento e âmbito pragmático e idealista do ato de caçar. A primeira polaridade tem a ver com as categorias *Kuin* e *Kuiman*. A palavra *Kuin*, significa: verdadeiro, conhecido, familiar atual primário e central, enquanto a categoria *Kuinman* significa falso, desconhecido, hipotético, secundário e periférico. Esse sistema é a expressão de certo idealismo e tem a ver com aspectos especulativos sendo enunciados em discussões sobre a caça em que nenhum dos sujeitos envolvidos está diante de uma situação cinegética empírica. Abaixo, esquematizei as caças que são boas para comer, *Yuinaka Kuin*, e caças que não são boas, *Yuinaka Kuinman*, descritas por Kessinger (1995):

Yuinaka kuin	Yuinaka kuiman
Macaco aranha	Cegonha
Macaco prego	Jaguatirica
Anta	Abutre
Veado	Onça
Porco	Cobras
Cutia	Bicho preguiça
Mutum	Macaco gritador
Codorna	Macaco da noite
Jacaré	Macaco esquilo
	Algumas espécies de tamanduá
	Algumas espécies de gambá
	Garça
	Capivara

Tabela 1: Tipologia de carne de caça Yuinaka Kuin/ Yuinaka Kuiman.

O sistema de polaridade dois opõe as categorias *Kuin* e *Bemakia*, que podem ser traduzidos como real e não real, concreto e abstrato. A caça também pode ser classificada como *Yuinaka kuin* ou *Yuinaka bemakia*. Nessa classificação, se percebe que animais que eram *Yuinaka kuinman*, ou seja, carne de caça falsa e não recomendada, agora se tornam *Yuinaka*

kuin, ou seja, caça verdadeira (marcadas com asterisco e negrito). Além disso, certos animais podem ser tanto *Yuinaka Kuin* quanto *Yuinaka Bemakia* (marcadas em verde:

Yuinaka kuin	Yuinaka bemakia
Macaco Aranha	Cegonha
Macaco Prego	Jaguaririca
Anta	Abutre
Veado	Onça
Porco	Cobras
Cutia	Bicho Preguiça
Mutum	<i>Algumas espécies de Tamanduá</i>
Codorna	<i>Algumas espécies de Gambá</i>
Jacaré	<i>Garça</i>
*Macaco Gritador	<i>Capivara</i>
*Macaco da noite	
*Macaco Esquilo	
<i>Algumas espécies de Tamanduá</i>	
<i>Algumas espécies de Gambá</i>	
<i>Garça</i>	
<i>Capivara</i>	

Tabela 2: Tipologia de caça Yuinaka Kuin/Yuinaka Bemakia.

A diferença da polaridade 2 em relação à polaridade 1 está relacionada à natureza idealista da primeira e pragmática da segunda. O âmbito experiencial que envolve o sujeito, as necessidades alimentares e disponibilidade de caça mudam o critério daquilo que é o ideal ou não. A última polaridade também demonstra o jogo entre o eu e o outro, o vivido e o especulativo. A polaridade 3 utiliza os conceitos de *Yuinaka Kayabi*, equivalente a *Yuinaka Kuin*, e *Yuinaka Bemakia*, equivalente a *Yuinaka Kuinman*:

Yuinaka kayabi	Yuinaka kuinman
Macaco Aranha	Cegonha
Macaco Prego	jaguaririca
Anta	Abutre
Veado	Onça
Porco	Cobras
Cutia	Bicho Preguiça
Mutum	<i>Algumas espécies de Tamanduá</i>
Codorna	<i>Algumas espécies de Gambá</i>
*Macaco Gritador	<i>Garça</i>
*Macaco da noite	
*Macaco Esquilo	
<i>Capivara</i>	

Tabela 3 Tipologia de caça Yuinaka Kayabi/Yuinaka Kuinman.

Os animais que são *Kuinman/Bemakia* são animais aos quais podem ser atribuídos alta quantidade de *Yuxĩ*, o próprio *Yuxĩ* ou até o próprio *Yuxibu*, como da jiboia e da onça, por isso, suas carnes não são ingeridas. A intensidade de agenciamento presente nos animais de

categorias *Kuiman/Bemakia* é quintessencial, sua carne pode provocar, no corpo do sujeito, doenças e isso determina a tipologia da caça:

Both polarities 1 and 3 represent the norms of a group of people, Much in the sense of the de jure and de facto norms, while polarity 2 represents the idiosyncratic practices of individuals.

With the added meaning of “central” versus “peripheral”, the more analytical of my informants used polarity 3 to subdivide the categoric created by polarities 1 and 2. They argued that when applied to the categories *kuin* and *kuinman*, polarity 3 highlights those items that are quintessential and therefore indubitably and always *kuin* or *kuinman* (KENSIGER, 1995, p. 90).

Existem animais que têm *Yuxĩ* forte, mas não se vingam (*Kupi*), como o jacaré e a tartaruga, duas carnes muito apreciadas, estes não lançam vingança, somente a agressividade do animal em si pode oferecer perigo. Assim, como existem animais que não têm *Yuxĩ* e são só animais. Além da possibilidade da vingança, do ataque do animal em si, existe também a possibilidade de se transferir características do animal para seu próprio corpo. O bicho-preguiça pode dar lentidão, assim como ingerir carne de porco na gravidez pode gerar epilepsia - a pessoa fica espumando pela boca como os porcos. Há todo um jogo entre classificar o animal enquanto potência etológica em si, potência espiritual em si ou potência devido à ligação do animal ao seu dono.

A intensidade do agenciamento espiritual do animal está associada no ato de sua morte, já que seu *Yuxĩ* se descorporifica nesse momento. Assim como durante seu deslocamento na floresta durante a caçada, o *Yuxĩ* animal pode encantar, enfeitiçar ou enganar o caçador pelo seu mimetismo do humano. Assim como o humano imita o animal, o animal, de algum modo, pode imitar o humano e falar sua língua, mas, caso isso aconteça, o humano já não é mais humano por ter entendido a língua do animal, como afirmou Deshayes (1992). O animal também pode ter *Muká* que se manifesta por suas características concretas, na fisicalidade e na fisiologia, como explicitado no capítulo 1. Entre humano e não humano, aquele que possui maior capacidade de agenciamento é o que possui maior quantidade de *Muká* em seu corpo.

A produção do corpo Hui Kuĩ, dentre tantos processos, se faz por meio da introjeção de alimentos, assim como de substâncias não alimentares que visam endurecer e amplificar capacidades corpóreas. O ato de comer incide sobre o outro, em sua morte. Toda destruição de um corpo libera seu *Yuxĩ*. O cuidado para não se introjetar fortes *Yuxĩ* são evitados na ingestão de determinados tipos de carne, assim como pode-se ingeri-los dentro de um cenário ritualístico, como é o caso da ingestão da carne de jiboia, realizada somente durante seu *Samakei*.

O âmbito cinegético, nas Terras Baixas da Amazônia, coloca os grandes predadores como ícones ou símbolos. Tal cenário venatório enfatiza a yuxindade de espécies como onças, serpentes constritoras e aves de rapina, animais carniceiros, como os urubus, assim como as presas mais desejadas dos humanos, como queixadas, caíditus, peixes etc. O animal, nesse contexto, representa o “foco estratégico de objetivação da natureza e de sua socialização” conforme afirmado por Descola (2013).

Entretanto, a caça não é um domínio livre da vegetabilidade ou seu oposto, mas sim entremeado, já que ela ocorre na maior parte do tempo na floresta, além de uma série de vegetais serem auxiliares cinegéticos, como, por exemplo, as armas feitas de madeira, como arco, flecha ou zarabatana, e os colírios e banhos de *Dau* para se ter boa sorte na caça. O bom caçador também conhece sobre os vegetais, já que a ele é solicitado sua sorte, amplificação da visão e capacidade de encantar animais. Animais e vegetais se relacionam em volume considerável nesse campo. Porém, a ênfase no animal é muito reincidente nas etnografias que lidam com os grupos das Terras Baixas da Amazônia. Tal ênfase pode maquiavar a relação com as plantas, colocando-as como mero coadjuvantes. É comum, por exemplo, o *Nixi Pãe* ser associado à jiboia e muito se fala sobre o papel do *Darë* na amplificação da capacidade de caçar.

Shiratori (2019), em seu trabalho com os Jamamadi, confirma a percepção de Viveiros de Castro da preponderância dos vegetais em algumas sociedades:

Não obstante a presença indelével das plantas nas cosmologias ameríndias, seu lugar é coadjuvante nas análises, quando não ocupada por uma versão animalizada. Considerar as espécies vegetais implica relativizar a valorização simbólica da caça em detrimento da horticultura, pois o peso cosmológico conferido aos animais obscurece, torna secundária ou derivada a espiritualização das plantas – o que não se aplica a todas as plantas, como registra Viveiros de Castro na seguinte nota: “nas culturas da Amazônia ocidental, em especial naquelas que fazem uso de alucinógenos, a personificação das plantas parece ser ao menos tão saliente quanto a dos animais” (SHIRATORI, 2002, p. 357, nota 14).

Semelhante ao campo cinegético, não são todas as plantas que são consideradas pessoas e que ocupam pontos de vista, como já mencionado no capítulo 1. Entre os *Huni Kuĩ*, certos vegetais possuem mais intencionalidade e poder do que outros, o que confirma a percepção de Viveiros de Castro. A bebida *Nixi Pãe* pode ser nomeada por outro nome da bebida, que é *Nawa Huni*, que significa pessoa estrangeira. A árvore que é considerada avô do *Nixi Pãe* e que se faz o poderoso rapé é denominado *Huã Karu*, significa pessoa encantada (*Huã*) lenha (*Karu*) como já mencionado. Não somente na nominação os *Huni Kuĩ* tratam as plantas psicoativas de forma pragmática como professores, ensinadores e orientadores, como já explicitado.

Os “efeitos” da substância são descritos como mudança de ponto de vista, já que fazem o *Bedu Yuxĩ* se descolar do corpo e olhar com os olhos dos *Yuxĩ* descorporificados. Como mencionado no capítulo 1, as plantas psicoativas não engendram somente uma teoria da percepção, mas, antes, são concebidas como descrições de mudanças de ponto de vista que fazem a pessoa perceber diferente:

Nos rituais coletivos de ingestão da bebida alucinógena ayahuasca (cipó, nixi pãe, nawa huni), a floresta e seus animais transformam-se em humanos e espíritos da perspectiva daqueles que ingerem a bebida enquanto as grandes árvores e seus habitantes transformam-se em grandes cidades diante dos olhos fechados daquele que se transformou em anaconda/ancestral mítica Yube através da ingestão do seu sangue. A lógica da transformação de uma substância animada em outra está presente mesmo nos mais simples atos, o de comer: quando alguém come milho, por exemplo, transforma-se em milho e o milho torna-se parte da pessoa (de um modo similar àquele descrito por Isacson para os Emberá da floresta colombiana). (LAGROU, 1998, p. 32)

O desacoplamento do *Bedu Yuxĩ* do *Yuda* (corpo físico) se trata de um tipo de morte, que ocorre também no delírio da doença e no sonho. O que chamaríamos de efeito os *Huni Kuĩ* denominam experiência de morte:

A primeira experiência com ayahuasca é a de uma “morte”. O corpo do iniciado é constricto e subsequentemente engolido pela anaconda. A anaconda é um predador experiente em canibalizar suas vítimas. O neófito experiência a escuridão e o forte medo. Pensa que morrerá porque as cobras estão o comendo e, por isso, grita. Se vê algo na escuridão do interior do corpo cobra, é um colorido caótico e redemoinhos de desenhos que tomam a forma do corpo da cobra. Quando escuta as canções, está escutando vozes de longe, de seus parentes que o chamam de volta mostra mostrando-lhe o caminho. O caótico redemoinho dos desenhos lembra os padrões encontrados nos quadros de Escher, que ao engolirem-no, desorientando-o, produzirão um modo mais ordenado e reconhecível de um grupo de labirintos que caracterizam o estilo gráfico de seu próprio povo. O neófito seguirá estas linhas como um caçador perdido segue caminhos que cortam a floresta. Finalmente a anaconda visionária o vomitará sobre uma praia branca onde, então ele verá o amanhecer do dia iluminado a margem do rio onde seus parentes estão sentados, cantando e à sua espera. Os parentes que vê não são seus parentes verdadeiros mas seus parentes “do outro lado”: o povo de nixi pãe (o povo do cipó), ou povo de Yube, que tiraram as “roupas” de cobra para se apresentar como pessoas iguais a ele. (IDEM, p. 134)

Os *Huni Kuĩ*, diferente dos Jamamadi - que parecem fazer uma hipervalorização do campo vegetal-, mesclam os vieses da caça e da vegetabilidade. Muitas vezes, um domínio invade o outro, com plantas que otimizam a caça e animais que são donos de vegetais ou, ainda, animais que “plantam” substâncias no corpo da pessoa:

A manifestação terrestre deste Yuxibu é o morcego vampiro, nawa kaxi, que era temido por chupar o sangue e cortar pedaços da pele do nariz e dedos do pé das pessoas antes da introdução do mosquiteiro, quando os Kaxinawá viviam em grandes malocas nas cabeceiras dos rios. O morcego é tipo como capaz de “plantar muká” dentro do coração de uma pessoa, a substância amarga que transforma uma pessoa em xamã (“kaxin mikin muká mistukin”, Augusto Feitosa e Antônio Pinheiro). No coração a

amarga substância xamânica irá crescer até que seu yuxin esteja maduro e possa assobiar. (LAGROU, 1998, p. 71)

Vegetais, então, são muitas “coisas”, carregam em si um tipo de indeterminação que se faz nas relações com estados liminares, otimização cinegética e produção do corpo humano. Haudricourt (1964) refletiu sobre a diversidade de modos interativos entre vegetais e humanos, comparando-os àqueles dos animais. A caça possui linhas relacionais duais predador/presa que se fixam na ação-reação. Mostra-se notável a diferença e alteridade dos corpos vegetais em relação aos animais. Plantas se caracterizam pela imobilidade de seus corpos, atividade química acentuada de substâncias, modos de espacialidade e temporalidade distintos dos corpos animais, como afirmado por Hallé (2015). A relação humano-planta pressupõe cultivo, temporalidade vegetal, sua distribuição espacial e, ainda, uma miríade de modalidades técnicas acerca do trato a ser dado às partes vegetais de que se fará uso. Qual seria o termo ou a linguagem que poderia enquadrar a relação humano/planta? O que percebi em campo foi a linguagem que denominei “horticulora” ou “herborista”, que consiste de termos que são presentes nas enunciações *Huni Kuĩ* ao se falar do vegetal como: “cultivo”, “crescimento”, “plantio” e “enraizamento”.

As plantas possuem capacidade técnica e instrutiva, são pessoas ao seu modo e ensinam os humanos. Neste sentido, plantas e animais são semelhantes, já que os mitos deixam muito bem elucidados tais aspectos, conforme descrito por D’ans (1974) sobre o ensino do parto pelo rato, o ensino da tecelagem pela aranha, assim como a obtenção de determinados cultivares por diversos animais. Não somente no mito, mas também na dimensão pragmática, plantas e animais podem fazer acordos de cooperação com os humanos, como me relatou Txana Bane, filho de Ibã, uma das lideranças da aldeia Chico Curumin no Alto Jordão, ao dizer que a proeminência artística de seu pai se deu por ele ser amigo da jiboia, pois entende muito de *Nixi Pãe*. Nesse caso, o *Nixi Pãe* seria mais uma “planta-animal”, uma “planta com um dono animal” ou um “animal com um dono vegetal”? Questão que esse trabalho não tem condições de exaurir, apenas pontuar.

Entretanto, certas diferenças entre vegetais e animais se fazem presentes e esse é o foco e interesse deste trabalho. Longe de esgotar um tema tão complexo que é o perspectivismo ameríndio e de querer, a todo custo, enquadrar, na presente tese, uma teoria que demanda cuidados etnográficos minuciosos, cabe enfatizar que o tema é atual e necessita de melhores tratamentos conceituais em trabalhos futuros. As plantas sempre estiveram lá e, como afirma Shiratori (2019), o aspecto animal foi por demais enfatizado, deixando de lado uma rede relacional complexa que é o humano e o vegetal. Diante de tamanha diversidade de modos

interativos juntos aos vegetais, já que certos grupos humanos utilizam mais plantas medicinais, como os Shipibo, outros se utilizam mais de venenos, como os Jamamadi, e há, ainda, o caso dos *Huni Kuĩ* e Yawanawá, exímios especialistas em “plantas psicoativas”. O desejo de uma categoria estanque que dê conta de tal diversidade demonstra também a ânsia naturalista por teorias gerais, espectro do qual busquei me afastar ao longo de minha formação.

Porém, se a facticidade cinegética muito influenciou Kensinger (1995), Deshayes (2000; 2002), Deshayes & Keifenheim (2003), assim como Lagrou (1991; 1998), esta facticidade mesma os fez olhar o xamanismo *Huni Kuĩ* como extremamente venatório. Entretanto, o cenário intercultural atual, mesclado ao foco de pesquisa nas plantas, coloca em destaque as “interações vegetais”, conforme afirmado por Amoroso (2023), ligando esse domínio ao xamanismo, com as “medicinas da floresta”, que são utilizadas em trabalhos na aldeia entre *Huni Kuĩ* e *Nawa*, assim como fora dela. Foi neste ambiente que pude perceber o quanto os vegetais são protagonistas e não meros coadjuvantes do cinegético e no xamanismo.

As características de tal vegetalidade, que se diferenciam da caça, não estão somente na produção de estados liminares, que fazem o corpo adquirir outro ponto de vista. A caça parece ser um mecanismo de supressão do outro, já que, ao caçar, se come ou é comido, se mata ou é morto, como na guerra. As plantas parecem trazer outros tipos de metáforas e metonímias. A linguagem horticulora/herborista se diferencia da linguagem venatória em certos aspectos. O cultivo pressupõe certo “paralelismo” entre humano e planta, uma certa convivialidade e não só abatimento, já que a planta cresce em outra temporalidade que pode ser acompanhada ou não pelos sentidos humanos.

A vegetalidade oferece estabilidades e variações ao seu modo aos humanos, diferentemente dos animais. Fornecem um desafio à visão humana, devido à sua incapacidade de perceber os movimentos do vegetal. O aparecimento de flores e frutos geram uma noção de descontinuidade e, quando se percebe, uma árvore já está florida. Estas não emitem grunhidos, somente fazem barulho quando o vento faz seus troncos retorcerem. Porém, são incisivas e marcantes nos sabores *Bata* ou *Muká* quando levados à boca, assim como nos espinhos ou substâncias irritantes à pele. O movimento e a agência do horticultor no roçado são bem distintos do caçador na floresta.

De certo é que inúmeros tipos de manejo abatem as plantas, o que as aproxima da caça, porém, outras são extraídas somente algumas de suas partes para o uso, como é o caso da coleta

de folhas na maioria dos banhos de *Dau*, como a colheita das folhas de *Kawa* para produção de *Nixi Päe*, que permite que o corpo da planta permaneça vivo. Também foi o caso da seringa, que consumia dias na extração do *Shuku*, látex resinoso, que demandava cortes na casca da *Hevea* sp. e o lento escorrer de seu “leite”. Os tratamentos posteriores, ao aquecer o látex e fazer os grandes cilindros de látex enrijecido, colocaram os *Huni Kuĩ* diante de um trabalho de extrema mediação com o vegetal e sua substância. Entretanto, numa sociedade que possui uma concepção que trata a destacabilidade não como desligamento, mas como passível de continuidade, como demonstrado no capítulo 1, em que pedaços do corpo conservam suas propriedades espirituais, coletar um fruto ou outra estrutura da planta significa, em algum nível, provocar o *Yuxĩ* da planta, já que está se interferindo no seu corpo:

Muitas atividades produtivas requerem o abate de árvores e animais. Quando a vida escapa do corpo, surge então seu yuxin. Canções são usadas para contatar o yuxin emergente. Quando árvores são cortadas durante a coleta de frutas, a canção pede permissão para o yuxin que está sendo liberado, pede que seja generoso com suas frutas. Inversamente, quando Nixpu (uma planta medicinal usada para o enegrecimento dos dentes das crianças) é cortado sem a invocação apropriada de seu yuxin, a força enegrecedora não irá acompanhar os caules sumarentos mortos e deixará o dente cinza aos invés de preto reluzente. (LAGROU, 1998, p. 50)

Não é possível, por exemplo, retirar somente o pênfil de um porco selvagem e deixá-lo vivo, diferentemente da retirada de um fruto. O animal, enquanto total, é por inteiro abatido e tal abatimento do corpo zoológico se diferencia da planta, em que a característica de seu corpo permite a maior possibilidade de destacabilidade de suas partes e, com isso, maior proliferação de *Yuxĩ*. Além desse fato, existem vegetais que não precisam ter partes de seus corpos destacados ou seu total abatimento para a emissão desenfreada de *Yuxĩ*:

Yuxin não emerge apenas quando os corpos desaparecem. Nas grandes árvores como a samaúma (xunu), cumaru (kuman), pau d’arco (nixu) e copaíba (buxix), yuxin são ativos mesmo quando as árvores não estão sendo abaditas. Estas árvores hospedam comunidades de yuxin descorporificados. No topo da árvore samaúma existe uma aldeia do ‘tamanho de uma cidade’. Junto com o ni yuxin (yuxin das árvores, corporificado na “carne” das árvores) existem os yuxin dos mortos que não residem nas árvores de forma permanente mas encontram-se de passagem para sua morada definitiva na aldeia celeste do Inka. (IDEM, p. 51)

Tais árvores trazem consigo hecceidades que se destacam das outras: a altura da samaúma, assim como seu aspecto venenoso. O rapé de samaúma possui um caráter polêmico entre os *Huni Kuĩ*. Certa vez, presenteei um tubete de rapé de samaúma, que havia adquirido em Cruzeiro do Sul-AC, para um amigo que estava a organizar uma roda de Ayahuasca na cidade do Rio de Janeiro com um dos integrantes do Grupo Kayatibu. Ao oferecer o rapé para um integrante do grupo *Huni Kuĩ*, meu amigo foi repreendido, com a afirmação de que o uso

desse rapé se tratava de um grande erro. Já Bane me afirmou que produz esse tipo de rapé e que é somente para pajés ou pessoas espiritualmente amadurecidas e que seu valor correspondia até cinco vezes mais que os outros, pois, segundo suas palavras: “...*era mais sagrado que os outros, trazia cura forte mesmo...*”.

O cumaru se trata de uma árvore da qual também se faz rapé e é muito dura, tanto que um dos seus nomes seria cumaru-de-ferro. O pau-d’arco, como o nome diz, era uma das madeiras utilizadas para produção do arco, devido a sua característica de flexibilidade. E a copaíba, com sua produção oleaginosa e medicinal, se destaca na produção de produtos para saúde. Todas carregam, ao seu modo, idiossincrasias fitoquímicas ou estruturais. A relação *Huni Kuĩ* com os vegetais não envolve somente plantas alimentícias, mas também plantas psicoativas e, ainda, plantas que não foram plantadas, mas que são colhidas.

Os *Huni Kuĩ* parecem tratar certas plantas, principalmente as com *Muká*, sobre o prisma da afinidade, onde o vegetal, enquanto outro, precisa ser tratado de forma correta e ser apaziguado, para então compor o corpo e a vida. Até os legumes são tratados de tal forma, já que crescem no território dos *Yuxĩ*, que tiveram suas árvores derrubadas. Tal questão é tão importante que o ritual Katxanawá não deixa de ser realizado nas aldeias. Como afirma Shiratori (2019, P. 170):

Contudo, a relação com as plantas não se restringe à esfera da convivialidade do cultivo/criação e da consanguinidade (cf. Descola 1986; Taylor 2000; Rival 2001; Oliveira 2012, 2016; Miller 2015; Morim de Lima 2017), pois o horizonte da afinidade é um resíduo jamais extirpado.

As plantas *Muká* parecem levar ao limite o horizonte da afinidade, em contraposição à questão do cultivo e da consanguinidade. Ainda assim, o cultivo, entre os *Huni Kuĩ*, não é de todo associado à consanguinidade. Nesse cenário, onde o “eu” e o “outro” podem trocar substância e que o “eu” é constituído pela diferença, no âmbito da vegetabilidade, a concepção de “paralelismo”, em que planta que cresce na terra, também cresce no corpo, é muito enfatizado, contrapondo-se à concepção de sobreposição e conquista da caça. Lagrou (1998, p. 137-138), ao refletir sobre o mito de *Yubê* e o nascimento do cipó, em seu argumento afirma que:

O mito dá substância aos versos das canções “Yube é o dono porque plantou o cipó especificando que “Yubê é o nosso pai porque tem o nosso corpo”. A justaposição destas duas frases associa a relação entre o plantador e o que ele ‘plantou’, com a relação da pessoa cujo cadáver transformou-se em um cipó com a planta que cresceu de seu corpo. Ambas as relações são intrínsecas e essenciais, porque implicam na partilha de substância física, pensamentos e conhecimento. Deve-se notar como esta

interdependência entre mente e matéria está presente no pensamento nativo. É a interdependência que explica o cuidado tomado na manipulação do corpo e objetos de um morto. Outra ligação deve ser observada, a relação entre plantador e planta é semelhante a do progenitor e sua descendência. Se uma planta, um bebê ou um artefato, o pensamento nativo estabelece o mesmo tipo de vínculo entre uma pessoa e o que produz.

A caça possui o aspecto de uma finalização do ciclo de vida do animal, a liberação de seu *Yuxĩ*, o aparecimento de doenças e a produção da carne. Ou seja, o abatimento da caça e final de ciclo de vida são correlatos, ainda que esta tenha a função de fabricar a vida dos humanos - sendo a exceção a questão dos *Xerimbabô*, que não são considerados animais domesticados. As plantas, porém, parecem trazer os dois campos, o abate, a descorporificação, porém, também o campo do generativo, do cultivo e plantio, ambos conservando seu aspecto de alteridade.

O perspectivismo tem, na materialidade da prática cinegética, a fonte semântica para caracterizar a metafísica ameríndia. Uma questão basal ao mundo da caça é o quesito do caçador saber encantar e capturar o animal, o que exige do caçador uma visão acurada. A investigação americanista, há muito, aborda os sistemas cosmológicos indígenas a partir do ângulo privilegiado da visão em detrimento dos outros sentidos (CLASSEN, 1990), porém, a visão cinegética se coaduna com o regime “visionário psicotrópico” por meio de mirações e sonhos. O campo semântico da visão, no caso *Huni Kuĩ*, parece mesclar a caça e a vegetalidade. Porém, resumir a caça à visão é um equívoco, já que, na prática do caçador, é comum a imitação do animal, em que onomatopeias buscam mimetizá-lo para atraí-lo e, somente então, vê-lo. Imitar o animal supõe que não se consegue vê-lo, logo, caçar também é “conversar com animal”, o que inclui não só imitar piados e grunhidos, mas comunicar! O olfato também é utilizado, semelhantemente ao sentido da audição, para detectar o animal por meio de seus cheiros.

Entre os *Huni Kuĩ*, no manejo com as plantas, modos de falar também estão presentes, ainda que as plantas não tenham ouvidos. Os cantos *Pakarin* devem acompanhar as práticas de abertura e colheita nos roçados. Quando se derruba uma árvore sempre gritam: “...ihiiiiiiii...”. Os cantos para se derrubar árvores da floresta são entoados para acalmar os *Yuxĩ* e pedir autorização para perturbar seus roçados, que, nesse caso, são as florestas. Quando se coletam as plantas *Huni* e *Kawa* para se fazer *Nixi Päe*, são cantados os *Huni Meka*, o grupo de cantos específicos da ritualística dessa bebida para sua colheita. As sessões de *Nixi Päe*, onde se fica sentado, e a bebida, produzem o regime hipervisionário, que se trata de um código visual outro, resultando em outros modos interativos, diferentes da visão em estado de vigília, e existe uma subdivisão dos cantos *Huni Meka* que apresenta a função de controlar o efeito da bebida. Os *Dautibuya* são um grupo de cantos que ajudam a trazer as visões da ayahuasca de forma mais

intensa e não a linguagem rotineira, controlando a força espiritual do vegetal no corpo, assim como as onomatopeias, ao seu modo, controlam o comportamento animal se bem imitadas.

Cada sentido é chamado à tona de forma diferenciada, entretanto, é notório todo um aparato e conjunto de saberes ao redor dos regimes hipervisionários causados pelas plantas psicoativas, assim como o regime de uma “hiperaudição”, que é estimulado pela bebida e pelo humano que canta e que ouve os espíritos. Ao falar dos dois aspectos visionários, *Dami* e *Yuxĩ*, Lagrou (1998. P. 184-185) afirma que:

A presença simultânea destas duas manifestações culturais da experiência estética, assinala o grande investimento simbólico, cognitivo e emocional do *ethos* Kaxinawá na experiência visual, e aponta para o papel importante desempenhado pela visão na sua percepção, classificação e apreensão do mundo. O fato da visão receber grande ênfase, não significa, entretanto, que os outros sentidos são negligenciados.

Assim, para a identificação das plantas na floresta, o olfato e o gosto são de crucial importância. Estas capacidades sensoriais parecem ser muito mais confiáveis do que a visão, visto que a forma e a cor das folhas variam constantemente de acordo com o tamanho da planta, sua localização e sua posição geotrópica. Para caça, por outro lado, é necessário ter boa audição. A imitação de gritos de animais e cantos de pássaros são truques eficientes para chamar a caça. O olfato é igualmente importante, especialmente a arte de reproduzir cheiros, novamente com a intenção de enganar a caça.

Na floresta, cheiros e sons são guias, indicações da proximidade e identidade de animais ou pessoas. Porém a confirmação da presença e verdadeira identidade de um ser que é percebido será confirmada somente através da combinação da visão com o tato: capacidades representadas respectivamente pelo *yuxin* do olho e do corpo. Se a audição e o olfato indicam a proximidade de um ser, a visão define se é de animal ou pessoa e a experiência tátil confirmará sua identidade: se o ser percebido é um corpo ou um *yuxin*. Desde modo, a distinção entre imagens e corpos somente pode ser feita através do tato. Nas palavras de Agostinho:

Dami (figura) é como *yuda baka* (*yuxin* do corpo). Você vê mas não segura. Desaparece depois do *nixi päe* (cipó), é o *dami* (transformação) do *nixi päe* do *Yuxibu*.

Além desses dois sentidos, que são manejados tanto na caça quanto na relação com a bebida, os *Huni Kuĩ* privilegiam uma classificação baseada no sabor, o que se afasta dos sentidos da visão e da audição e foca no tato, olfato e gustação, sendo estes necessários para lidar com o vegetal, já que, ao cheirar e provar o sabor, se identifica melhor os vegetais, visto que suas estruturas são por demais parecidas umas com as outras em alguns casos. Organografias (estrutura e forma da planta) semelhantes são o drama de todo taxonomista, que precisa comparar estruturas de distinção para identificação, como é o caso da flor e do fruto. Diferentes da visão e da audição, os sentidos do olfato e da gustação ficam diretamente em contato com o vegetal, sentidos de hipermediação.

A relação com o vegetal, diferente da caça, permite uma mediação mais proximal antes de seu abate. Tal mediação se coaduna com os sentidos mais proximais, como gustação e olfato

– obviamente a partir da teoria dos sentidos naturalista. A filosofia grega já havia enfatizado que a visão e a audição são sentidos por si descontínuos (ARISTÓTELES, 2002), passíveis de ruído, de equívoco e de interferência. O ver e o ouvir “funcionam” tanto na vigília quanto no sonho, assim como à beira da morte ou na alucinação da doença. Sentidos que, atentos, oferecem a capacidade humana de descrever, delinear e decifrar o mundo, também podem se confundir com os fenômenos do mundo ou da fisiologia. Entretanto, há sentidos em que o contato é mais intenso e direto em sua concretude e visibilidade.

O que se vê e o que se ouve não está em contato físico direto com o corpo (*Yuda*), de certa forma, ainda que imagem e som sejam substâncias, tais não são proximais ao corpo. Imagem e som são os dois domínios em que o *Yuxĩ* se manifesta descorporificado. Já sabor e cheiro são as manifestações concretas do *Yuxĩ* corporificado. Como já relatado, nas caçadas, acontecimentos anômalos sonoros e imagéticos são rotineiros, dentro da floresta, e são associados aos *Yuxĩ*. Tais sentidos são liminares: nem distantes a ponto que não possa se perceber, nem excessivamente proximal a ponto de contato direto. Também é possível ter alterações na visão e audição ao se ingerir *Nixi Pãe*, pingar colírios como *Sananga*, passar rapé ou tomar banhos de *Dau*.

O olfato acaba por ser um contato menor, pois o cheiro se trata de moléculas que permeiam o ar, espaço sem fronteiras definidas e amplo: o cheiro possui grande variação de intensidade e não é nada uniforme, podendo ser mais volátil, menos duradouro ou prenhe. A “catinga” ou o *Pishé*, cheiro ruim, que fica restrito nas genitálias, axilas, carnes em estado de putrefação ou certas plantas, ou o cheiro bom, denominado *Ini*, perfume, que pode ser suave ou não, ficam proximais à sua fonte de emissão, no caso: folhas, incensos ou óleos essenciais. O cheiro ruim não fica espalhado por toda floresta ou no corpo. O cheiro da vagina da mulher, por exemplo, pode atrapalhar a caça, assim como cheiro de menstruação, mas, para que isso não ocorra, basta dormir em outra rede e não ter relações sexuais com a mulher (IDEM, 2012). Cheirar as *Ininipá* (plantas perfumadas) retira a doença do pensamento, mas, para isso, há de se colocar o óleo essencial ou a folha esmagada perto das narinas. O cheiro fica proximal ao objeto que emite o odor, alguns podendo ir mais longe que outros. Ver de longe é possível, mas a maioria dos cheiros exige uma distância mínima. O animal que perambula na floresta pode não estar presente, mas seu odor tende a se fixar no chão, deixando um “rastro de cheiro”. O que caracteriza o olfato é sua invisibilidade, a não uniformidade de sua duração e distribuição.

O contato físico-químico do tato e da gustação são afecções contínuas ao corpo e o agenciam de forma mecânica e fisiológica. Já descrita entre os grupos amazônicos, destaca-se

nessa região etnográfica a importância dada aos sentidos proximais, como gustação, tato e olfato, tal como exposto por Classen (1990). Tais grupos, que apresentam considerável variedade de “relações vegetais” e especificamente os Pano manejam campos semânticos com termos e classificações proximais ao corpo como presente nas enunciações: “plantas crescendo dentro de *Yuda*”, “o corpo virando planta” ou como as classificações de *Bata* e *Muká*.

Entre os *Huni Kuĩ*, o âmbito cinegético que utiliza mais os sentidos não proximais no ato de caça, como visão, olfato e audição, parece se afastar e se aproximar dos sentidos mais proximais utilizados na vegetalidade. Quando se toma *Nixi Pãe*, que é amargo na boca, produz-se um regime visionário em que se é engolido pela jiboia durante as visões. Tal tendência funciona ao modo de um pêndulo, ora misturando os sentidos, ora separando-os, a depender do tipo de pragmática em questão. No que diz respeito ao *Nixi Pãe*, ao se tomar a beberagem, parece que há momentos em que a animalidade se destaca no campo das visões provocadas pelo preparado, porém, com o passar do tempo, parece que ela é suprimida e o “povo do cipó” ganha destaque, deslocando o ponto de vista humano em direção à vegetalidade, pois, já que se consegue ouvir o povo do cipó, significa que se tornou um congênere. Lagrou (1998 PP. 201) descreve como que a bebida mostra as mentiras por meio das visões (*Dami*) e que vão cedendo para experiências verídicas junto ao povo do cipó:

Dependendo do contexto, manifestações diferentes do mesmo ser podem por esta razão ser chamadas de seus dami, suas transformações ou mentiras (txani), disfarces através dos quais o Yuxibu assusta ou confunde o espectador. Essa é a lógica que subjaz a experiência com ayahuasca. Primeiramente vê-se, as ‘mentiras’, ‘nixi pae besti’ (só coisas do cipó), réteis, ‘toda qualidade de bichos’ e cipós entrelaçados. A cobra que engole o iniciante pertence a esta mesma fase de dami (transformações). O verdadeiro nome, e a verdadeira imagem da bebida, entretanto, é huni, gente e o tomador será satisfeito com a experiência, somente se conseguiu ver ‘gente’, huni, o povo do cipó se mostrando como gente. (LAGROU, 1998 p. 201)

Em comunicação pessoal, Lagrou me relatou sobre um canto do *Nixi Pae* em que o cipó começa a crescer no corpo da pessoa que toma, em um tipo de devir-vegetal. As plantas psicoativas fazem mudar de ponto de vista com seus agenciamentos. O foco de sua ação é liberar o *Bedu Yuxĩ* na visão e no sonho. O cipó parece criar certo paralelismo entre planta e vegetal, humano e mundo: Por meio da ingestão do cipó é vivido o paralelismo entre o microcosmos do corpo e o macrocosmos do universo expresso ritual e simbolicamente. (IDEM, 1998, P. 138).

Tal paralelismo também incide sobre o *Yuda*, que não é somente um polo passivo, este também pode ser vegetalizado, com plantas que podem coabitá-lo, como é o caso do *Darë Muká*, como veremos no capítulo 3. Somando-se a esse fato, os períodos do *Samakei* são

momentos em que se afasta do âmbito cinegético, ou, quando isso não ocorre, não se pode ingerir a carne que se capturou. O *Samakei* se trata de um período em que os vegetais estão presentes na alimentação, nos anti-alimentos como rapé, *Nixi Päe*, nos banhos de *Dau* e no devir vegetal já que, no *Samakei* do *Muká*, visa fazê-lo crescer dentro do corpo, sendo um período de vegetalização da pessoa.

Ouvir, ver e cheirar estão muito presentes no universo cinegético e que, depois de capturar a presa, pode-se degustá-la. Diferentemente da planta que, durante sua identificação, é passível de ser provada ou cheirada. A maioria das carnes de caça é considerada *Bata*, excetuando a jiboia, a onça, o morcego e o peixe bodó, que possui excrementos que são comidos com o peixe e que dão gosto amargo na boca. Algumas partes dos animais *Bata* são consideradas *Muká*, como peçonha, agressividade, força, o fel e a bile. O *Muká*, no mundo animal, é restrito a poucas espécies e a regiões do corpo. O amargor é um subconjunto do *Bata* no âmbito zoológico, tanto no âmbito interespecífico como no morfológico.

Também existem mais plantas *Bata* que *Muká* (IKAMURU; QUINET, 2019). Entretanto, o reino vegetal apresenta mais diversidade de tipologias “amargadas” do que as presentes no reino animal, como pungência, causticidade, toxicidade, aspereza, moléculas narcóticas, psicoativas depressoras/perturbadoras/estimulantes, emenagogas etc. Tais características produzem agência direta no corpo, contrapondo-se à caça, que tem, por meta, a agência dos humanos sobre os animais. Em relação ao âmbito psicoativo, os animais apresentam menos diversidade de *Muká*, porém, não saberia mensurar a respeito dos venenos. Seria um interessante estudo entender com quantas plantas venenosas os *Huni Kuĩ* lidam e a quantidade de animais considerados venenosos em seu manejo.

Veneno e moléculas psicoativas afetam de maneira aguda o corpo. Os venenos animais adentram o corpo através da pele, são, em sua maioria, líquidos ou estruturas sólidas tóxicas, enquanto os venenos vegetais podem contaminar o corpo tanto pela pele, gustação e olfato:

Outra importância do cheiro é o papel da fumaça (*kui*) como um veículo para a transmissão de influências contagiosas. Os Kaxinawá dizem que alguns especialistas em ervas conhecem uma planta com um cheiro venenoso que, quando queimada, emite uma fumaça letal que inviabiliza a vida nas aldeias. Os Kaxinawá comparam o poder desta fumaça a bombas. Desde modo, vento e fumaça transportam venenos voláteis e o cheiro é o sinal transmitido às sensações desde poder invisível. (LAGROU, 1998, p. 103)

Era comum, no ato envenenador Kaxinawá, guardar o veneno debaixo da unha para inocular na pele de desafetos conforme afirmado por Lagrou (1991). Enquanto os Jamamadi enfatizam o envenenamento pelo olhar - tanto da pessoa que mira quanto o mirar a planta e a

mirada da planta (SHIRATORI, 2019) -, os *Huni Kuĩ* enquadram o envenenar vegetal de modo mais proximal na gustação ou tato e, de forma assintótica, no ato de cheirar o veneno. Já o veneno animal inocula seu *Muká*, em sua maioria, pelo tato em forma líquida ou sólida. O veneno e a força das plantas mestras são categorias que aproximam animais de vegetais na classificação do *Muká*, cada domínio ao seu modo apresenta uma maneira de agenciamento no corpo.

Assim, os sentidos, que, na caça, são manejados em uma modalidade, juntos às plantas, são engajados de outra maneira. No aspecto intensivo, as plantas se sobressaem aos animais devido à sua particularidade bioquímica, mas cada um, ao seu modo, agencia o humano fazendo-os mudar de ponto de vista, seja no veneno ou no regime intensivo da substância vegetal, o corpo se modifica, tanto o *Bedu Yuxĩ* quanto *Yuda* não ficam imunes à “modulação ontológica” das substâncias. A relação com a planta mestra parece, então, operar tais modificações, mais pelas substâncias microscópicas do que pela ação macro se comparados como é na caça. O infinitesimal, como pontuado no capítulo 1, parece se destacar nesse caso.

As experiências somáticas das plantas *Muká*, causadas pelas propriedades fitoquímicas/morfológicas desses vegetais, interferem no corpo, colocando-o num polo passivo, diferente das agências fluidas e indiretas das plantas do roçado na dimensão do cultivo. Na agricultura, o polo ativo é o humano, na brocagem, no plantio e colheita, porém, é passivo ao ter que esperar os vegetais crescerem. Também é radicalmente diferente do domínio cinegético em que os humanos são agenciadores e ativos por excelência. Como já descrito, o xamanismo *Huni Kuĩ* pressupõe uma passividade e agenciamento do outro sobre si (LAGROU, 1991). A tradução de *Mukaya* é: pego pelo amargo, de *Dumeya* é capturado pelo tabaco, assim como de *Dauya* é pego pelas plantas *Dau*. Características de um xamanismo de extrema vegetalidade agenciadora, que tampouco deixa de utilizar uma linguagem venatória.

Muká e *Bata* talvez sejam maneiras seguras de distinguir o dentro e o fora, aquilo que constrói o corpo ativamente e aquilo que afeta o corpo, desestabilizando-o, dividindo entre o que é familiar e o que é liminar. Numa lógica que não é a da exclusão, mas do entrelaçamento de opostos e num meio que fornece uma quantidade de entes, seres, moléculas e diversos tipos de agenciamento, saber o que é *Muká* e *Bata* se faz imperativo no equilíbrio entre a fixidez e a fluidez dos corpos. Os *Huni Kuĩ* possuem uma complexa ecologia sensorial, onde o regime visionário é por demais instável, transformativo e descontínuo. A práxis vegetalizada com plantas-pessoas invoca sentidos mais proximais para se lidar, de forma segura, com o potencial transformativo do mundo repleto de intencionalidades, já que o sabor é mais autoevidente do

que uma visão fugidia. Por mais que tudo seja substância e tenha nível de realidade, certas manifestações podem ser mais descorporificadas que outras.

Os *Huni Kuĩ*, de algum modo, foram capturados pela indústria seringueira ao longo de sua história. Mas, por outro lado, o manejo da seringa, denominada de *Bîn*, que significa pequeno foco de luz, que era utilizada como lamparina, em um uso local tão distinto da matéria prima tão valorizada pelo mercado da vulcanização, é considerada *Bata* por conta do gosto de sua resina ser adocicado. Tal regime de servidão colocou essa sociedade a perambular por seringais repletos de Muká. Como me disse Tiago Dua sobre seu pai, ao retirar seringa, aproveitava para coletar inúmeras ervas e caçar.

Num jogo de opressão e linhas de fuga, parece que a vegetabilidade, de alguma forma, se intensificou na práxis *Huni Kuĩ*, levando-os a um caminho de profunda dedicação que eles denominam de “*pesquiso*”. O “*pesquiso*” se trata de um conjunto de ações de pesquisa, como cursos de formação, gravação dos conhecimentos dos mais velhos, registros em cadernos sobre plantas e cantos. Não foram poucos os cadernos e canetas bic que pude presenciar em campo, onde inúmeras anotações sobre plantas eram feitas. Parques medicinais, que são espaços de plantios de mudas, foram instalados no tempo da cultura, assim como oficinas e a amplificação de transmissão do saber dos mais velhos, fruto de seus “*pesquisos*”. Inegável é que o *Xinã Benã* foi uma contrarresposta, que se aproveitou do trunfo de estarem numa floresta repleta de *Muká*, e acabou por produzir inúmeros estudiosos e especialistas na vegetabilidade que agencia agonisticamente o corpo, que se expressa em um xamanismo que mistura o campo cinegético e herborista e que me fez pensar se é correto atribuir o xamanismo ao animal ou ao vegetal. Talvez o mais correto seria o xamanismo florestal, categoria tão presente em suas enunciações públicas nas declarações, como: “*força da floresta*”, “*cura da floresta*”, “*floresta encantada*”.”.

2.4- Os especialistas pós-contato e o seu mergulho na especialização

Perez Gil, alega que o modo social atual do xamanismo Pano é consequência das vicissitudes do encontro com o *nawa*. Anteriormente, como demonstra seus levantamentos, o xamanismo Pano era comunal, como eram suas moradias nos *shubu*, e disseminado a todos os indivíduos como uma “filosofia e prática social” e não uma função social de destaque. O âmbito coletivo, enquanto referencial social no exemplo dos Yaminawa e Yawanawá foi substituído

por um xamanismo especializado, mais individualizado, assim como diminuído em sua incidência social:

En función de estas transformaciones, podemos considerar que el chamanismo ya no es de la misma manera el punto de referencia principal del comportamiento cotidiano y de la trayectoria de vida de la mayor parte de los hombres yaminawa y yawanawa. Las prácticas chamánicas, aunque lejos de desaparecer, se han contraído, al reducirse el número de hombres que las dominan. Actualmente, las personas, especialmente los más jóvenes, tienen al “blanco” como modelo - eso sí, modelo elaborado a través de esquemas conceptuales propios. Ser maderero, profesor indígena, agente de salud, estudiar en la escuela o casarse con mestizos, son objetivos que guían su comportamiento. La mayor parte de los jóvenes parece carecer de interés por continuar con determinadas costumbres de sus padres y abuelos, especialmente si exigen tal capacidad de sufrimiento como la iniciación chamánica. (PEREZ GIL, 2004 p. 190)

Entre os *Huni Kuĩ* este fenômeno descrito por Perez Gil apresenta semelhanças com o processo que ali também se deu. Como reflexo disso, atualmente jovens *Huni Kuĩ* procuram aliança com os nawas, através da performance xamânica. Isto tem levado estes a se especializarem cada vez mais nos cantos, no uso de substâncias e no conhecimento da tradição, não somente como valor em si, mas também como via privilegiada para estabelecer relações de aliança com o nawa, “...para levar a cultura...”. À semelhança daquilo descrito por Perez Gil, vemos entre os *Huni Kuĩ* o mesmo fluxo de especialização para dar conta da demanda xamânica do mundo branco:

De esta forma, la iniciación parece estar pasando, de ser un requisito necesario para adquirir las capacidades propias de un adulto, a una forma de hacerse “chamán” en cuanto, ahora sí, especialista. Cho, durante nuestra estancia entre los yawanawa sólo fue expresa la. De hecho, la posibilidad de realizarse una iniciación chamánica, individual, con este objetivo. En este caso, el interés de formarse como especialista está, en parte, relacionado con la fuerte demanda que los chamanes indígenas tienen por parte de la sociedad blanca y mestiza como curanderos, brujos y oficiantes de rituales de ayahuasca. Ser chamán es económica y socialmente rentable. De esta forma, la tendencia de esoterización de los chamanismos yaminawa y yawanawa está en consonancia con lo que ocurre entre otros grupos del oeste amazónico... (IDEM, 2004. p. 195).

O discurso *Huni Kuĩ* relativo ao xamanismo sustenta que ele é muito antigo e que sempre houveram especialistas. Pensar o modo social do xamanismo atual, enquanto reação da interação com o branco, soou estranho para meus interlocutores. Entre os *Huni Kuĩ* existem hoje dois tipos de especialistas os *Dauya* e o *Mukaya*. Um interlocutor me afirmou que no passado haviam mais especialistas, mas por conta das correrias e a introdução de alimentos, os pajés perderam parte de suas capacidades espirituais. Havia o *Shuintiá*, que possuía a capacidade de rezar pelo sopro, assim como os pajés que tinham a capacidade de incorporar espíritos. Entre os Yaminawa, Yawanawá e Shipibo também existiriam vários tipos de especialistas. A especialização nas artes e saberes xamânicos não se mostra exclusividade em

relação a nenhuma das metades exogâmica da sociedade *Huni Kuĩ*. Da mesma forma, exercer um ou outro papel social especializado neste campo do conhecimento nativo não é excluyente em relação a outro papel que, por ventura, o indivíduo queira exercer simultaneamente, podendo um *Dauya* ser um *Mukaya* ou não.

O que é determinante é o compromisso durante a formação do especialista, quanto mais difícil e longo o período de formação maior o reconhecimento do *Dauya* ou *Mukaya*. Também os instrumentos e aparatos sociais para a formação dos especialistas não se resumem a formar um pajé; conheci muitos *Huni Kuĩ* que fizeram suas dietas para se ganhar saúde, para obter bom roçado ou para se defender da feitiçaria. Muitos estão a se especializar para se tornar *txana*. Um *txana* deve conhecer bem os cantos do *nixi pãe*, para “chamar a força” dos espíritos, com isso é necessário a acumulação de poder espiritual no corpo, na garganta e na voz. O que parece estar a ocorrer entre os jovens é uma especialização generalizada nas aldeias para que os jovens conheçam a tradição assim como para realizar trabalhos de *nixi pãe*, rapé e cantorias.

Os *Txana* transitam entre dois mundos: o global, com a demanda nawa, ao viajar ou receber o “gringo” na aldeia, e o mundo da aldeia onde estão o roçado, a caça, a pescaria e os espíritos da floresta. Os *Txaná* que saem da aldeia para realizar cerimônias de ayahuasca levam consigo os artesanatos que suas irmãs, mulheres ou mães fizeram, realizam oficinas de ervas, etc., inúmeras atividades comerciais de caráter étnico que aprenderam com aqueles que vivem na mata e na lida do roçado, “brocando”, caçando para sua família não tendo assim tanta articulação com o “mundo lá fora”. Se, por um lado, ouvi inúmeros jovens indígenas, que nunca haviam saído da aldeia, relatarem seu sonho compartilhado de viajarem para a Europa, com o intuito de “levar a cultura” e conseguirem recursos para seus projetos, se casarem com nawa etc., também ouvi jovens brancos da cidade dizendo que queriam ir para aldeia se aprofundar no conhecimento com os velhos, com os “índios mesmo” e não com os jovens *Txaná*.

Neste contexto procurei, no meu trabalho de campo, migrar do antropólogo frequentador da roda ayahuasqueira com o *Huni Kuĩ* global, para o *Huni Kuĩ* aldeão, sem grande sucesso, devido a pandemia da Covid. Porém obtive articulações interessantes e tive a oportunidade de ir as duas conferências indígena da ayahuasca: uma na terra indígena dos Puyanawa em 2019 e outra no instituto Yorenka Tatsorentsi, em 2020, ocasião na qual pude conhecer representantes do povo *Huni Kuĩ* de inúmeras terras indígenas desta etnia, bem com visitar, enquanto colaborador, a vivência de ervas medicinais na Aldeia Chico Curumin. Também tive a chance de participar, como convidado, em uma vivência de etnoturismo com nawa nesta última aldeia.

Nesse caminho pude ter diálogos que me ajudaram consideravelmente a olhar as etnografias de outro lugar.

Neste contexto procurei, no meu trabalho de campo, migrar do antropólogo frequentador da roda ayahuasqueira com o *Huni Kuĩ* global, para o *Huni Kuĩ* aldeão, sem grande sucesso, devido a pandemia da Covid. Porém obtive articulações interessantes e tive a oportunidade de ir as duas conferências indígena da ayahuasca: uma na terra indígena dos Puyanawa em 2019 e outra no instituto Yorenka Tatsorentsi, em 2020, ocasião na qual pude conhecer representantes do povo *Huni Kuĩ* de inúmeras terras indígenas desta etnia, bem como visitar, enquanto colaborador, a vivência de ervas medicinais na Aldeia Chico Curumin. Também tive a chance de participar, como convidado, em uma vivência de etnoturismo com nawa nesta última aldeia. Nesse caminho pude ter diálogos que me ajudaram consideravelmente a olhar as etnografias de outro lugar.

Entretanto boa parte dos diálogos que tive mais aprofundados sobre a vida na aldeia, ocorreram ao termino das cerimônias de Ayahuasca, onde o “índio global”, ainda na força da Ayahuasca, se mostrava mais detalhista com os dramas e questões da rotina na aldeia e de sua relação com a floresta e os espíritos. A tentativa frustrada de ir ao “índio aldeão”, acabou por me fazer focar na análise do material bibliográfico, assim como dialogar com o “índio global” das rodas ayahuasqueira. Estar dentro do circuito *Huni Kuĩ*, mas fora da aldeia, me fez refletir sobre lógica cara a esse grupo já descrita nesse trabalho que se trata da questão do eu e do outro, do dentro e do fora.

Esse xamanismo, que segundo os *Huni Kuĩ* os reergueu e colaborou para sua reorganização social e cultural, movimento centrífugo, surgiu a partir da demanda religiosa, que já estava presente à época do contato e das relações nascentes com a indústria seringueira, acabando por engendrar, ao longo do tempo, o xamanismo voltado para a cura das doenças desses novos habitantes da floresta (PEREZ GIL, 2004). A culminância desse movimento de inúmeras causalidades, acabou por desaguar na internacionalização da Ayahuasca, agregando-se a isso o papel protagonista e de parceria da religião do Santo Daime, com líderes de renome como Mestre Irineu e Padrinho Sebastião, além de membresia com forte capital político e financeiro que acabaram por gerar sinergias na disseminação das chamadas “medicinas da floresta” (LABATE, 2012).

Os *Huni Kuĩ*, assim como outros grupos Pano, fizeram parte e iniciaram um fluxo etnoturístico, organizando vivências e festivais em suas aldeias, que tornou o Acre um dos

novos polos do turismo “da cura espiritual”, do xamanismo e da experiência “da floresta” (LABATE, 2012). Não só o fluxo de estrangeiros em direção à aldeia se tornou intenso, mas também de indígenas - principalmente os músicos de cerimônias, os *Txana* - em direção a cidades do Brasil e do exterior, realizando cerimônias de rapé, ayahuasca e kambô, têm apresentado crescimento considerável, isto até os dias atuais. Como descreve Perez Gil (2004 p. 179):

Otro punto es la relación creciente de los chamanes indígenas con la sociedad ‘blanca’ y ‘mestiza’, la cual se convirtió en la principal fuente de clientela de muchos de ellos. Como consecuencia de esto, los especialistas adoptaron una actitud más individualista y un ‘estatus’ más individualizado (PEREZ GIL, 2004, p. 179)

Esse movimento, que muitos pesquisadores denominam de “neoxamanismo” urbano/internacional, juntamente com a aldeia receptiva ao turista, transformaram o branco, que, num primeiro momento, foi o escravizador *Inka* - posteriormente se tornando *Nawa* - na atualidade, se tornou potencial colaborador para “projetos”, se tornou um *Txai*. Como escutei de Bane algumas vezes em meu campo: “...tem que ajudar a aldeia com projeto, txai, painel solar, motô bom pra levar os nawa, motoserra pra fazê roçado...”.

O *Inka* já era o *Nawa* que os Kaxinawá conviviam. O local do branco, semelhante ao *Inka*, como organizador de correria ou patrão, se transformou de *Nawa* em *Txai*, ao longo do tempo, como consumidor de produtos culturais, investidor de projetos socioambientais e articulador/colaborador na rede internacional do etnoturismo e turismo xamânico.

Tal movimento parece ser uma remasterização com características particulares do que ocorreu no Peru nos anos 80/90 com o xamanismo Shipibo (LABATE, 2012), onde uma proliferação de grupos espiritualistas, mestiços e indígenas envolvendo o turismo “psicotrópico”, com grupos de turistas procurando curas e terapias holísticas, levou à construção de centros de cura espiritual com uso de Ayahuasca, além de retiros e dietas espirituais (ALTHEMAN, 2022), bem como festivais culturais e ensino da cultura para o não indígena (IDEM, 2022).

A nova posição do *Txai/Nawa* não é isenta de problemas em inúmeras questões envolvendo dinheiro, repartição de lucros, legalidade de projetos. Durante meu trabalho de campo, pude coletar diversas situações de brigas entre famílias, que transformavam o txai novamente em nawa. Por conta de promessas não cumpridas, dívidas não pagas e projetos que não saíram do papel, muitos visitantes acumularam desafetos nas aldeias.

Os *Huni Kuĩ* possuem diversas articulações com os “*Txai brancos*”, como: cerimônias de ayahuasca, palestras em faculdades com curso de saberes tradicionais, organização de eventos nas aldeias, assim como estruturação, como instalação de poços de água potável, energia solar e internet.

Tive a oportunidade de adentrar o circuito social urbano protagonizado pelos *Huni Kuĩ*. Dentro deste, se destaca o movimento de saberes das plantas, que se dá em palestras e oficinas sobre destilação de óleos essenciais de plantas perfumosas *Huni Kuĩ* (*Ininipá*), atividades estas organizadas pelo Jardim Botânico, um grupo de destiladores de Minas Gerais e a editora carioca Dantes. Igualmente, tive a chance de estar no espaço neoxamânico Aldeia Akasha em Itaipava, em Petrópolis-RJ, local mantido pelo grupo Guardiões *Huni Kuĩ*, tendo tido a oportunidade de participar de seis cerimônias de ayahuasca ali. Também estive em inúmeras rodas de ayahuasca com a participação *Huni Kuĩ*, organizadas em diferentes locais do Rio de Janeiro.

O discurso *Huni Kuĩ* dentro desses espaços sempre pontuou a necessidade de fortalecer a “cultura”. Por “cultura” querem dizer a preservação da floresta e de sua tradição espiritual, ou seja, cultura é a amálgama dos não humanos visíveis (animais e plantas), não humanos invisíveis (*Yuxĩ /Yuxibu*) e de todo aparato dos saberes tradicionais, como já explicitado no tópico anterior. Tal discurso, de caráter público, possui termos generalistas como “*Floresta*”, “*Mundo Espiritual*”, “*Cura*”, “*Cultura*”, mensagens de ânimo nos dizeres reincidentes como: “*segura firme*”, “*depois de nós é nós de novo*”, “*não deixe a moleza te pegar*”. A interação pública *Huni Kuĩ* carrega termos nitidamente dos movimentos místicos *new age*. Se diferencia, entretanto, nas conversas mais íntimas, aos *Txai/Nawa* que são da “família”, ou seja, do *Nawa* que frequenta a aldeia além dos eventos e que já colabora com os “projetos”.

Tais diálogos já esmiuçam em detalhes assuntos não abordados em discursos públicos já delineados. Presenciei tal diferença em conversas sobre a necessidade de ter celular para comunicar com os parentes, questões sobre caçadas, necessidade de comprar espingarda e munição, terçado para o roçado, além de questões mais internas às famílias *Huni Kuĩ* como a feitiçaria, dietas, problemas interpessoais na aldeia. Neste sentido, o “*Huni Kuĩ* global”, público, da roda ayahuasqueira neoxamânica, defensor de sua cultura, provedor dos “produtos e saberes” outros da floresta, volta-se para fora, através de um tipo de discurso público, e numa tentativa de tradução de sua cultura, enquanto o “*Huni Kuĩ* aldeão” mais voltado pra dentro, à comensalidade e ao cotidiano da aldeia, vê como um sucesso pessoal aqueles que saem da aldeia. Tal configuração interfere em larga escala no papel do pajé enquanto especialista, mediante a demanda socio-espiritual com o mundo *Nawa*.

2.5- A noção de acumulação e a amplificação de habilidades

Os especialistas que saem da aldeia, ou aqueles que trabalham nela, possuem a necessidade de acumular *Muká* em seus corpos para serem pajés fortes, entenderem dos cantos e, assim, saber trabalhar com a força do *Nixi Päe* nos rituais coletivos. O “currículo espiritual” de um *Huni Kuĩ* é um imperativo, que é expressado em suas enunciações que articulam sua filiação a pajés velhos da aldeia, o tempo de experiência, assim como os Samakei já cumpridos.

Acumular o *Muká* no corpo então está associado a um “*bom vivant*” com os efeitos da Ayahuasca nos rituais coletivos, assim como saber rezar e saber fazer o sopro. Também está associado à capacidade técnica de saber fazer *Nixi Päe*, saber fazer rapé e aplicar o *Kampum*. Elementos do reino animal são presentes nas rodas de Ayahuasca, como cocares de gavião real, aplicadores de rapé feito de fêmur de animais e resina de *Kampum*. Já os elementos vegetais consistem em *Dau* secas, óleos essenciais, *Nixi Päe*, rapé e sananga. A única substância animal desses rituais que é colocada diretamente na pele, e que causa agenciamento, é a resina de *kampum* ou, como os brancos denominam, “veneno do sapo”. Mas é nítido que o *Nixi Päe* ocupa um papel preponderante nas rodas, tanto que são denominadas rodas de Ayahuasca.

Então, um *Txana* ou um bom pajé urbano é aquele que já passou pela acumulação do amargor em seu corpo, logo, amargar não envolve somente ter sorte na caça ou ser bom roçado, mas também ser um líder místico, que sabe abrir o encanto da espiritualidade *Huni Kuĩ* àqueles que não são indígenas.

A noção de acúmulo pressupõe um local ou região que algo está a ser acumulado, ou seja, a ideia de continente e conteúdo, que são pontos referencias para esses grupos pensarem inúmeros processos de vida:

Os seres vivos e a própria vida no mundo, dependem da mistura de forças e qualidades opostas. Todos os seres e coisas do mundo são resultado do ritmo e controle da mistura e apresentam a dualidade fenomenológica do conteúdo e do continente, esqueleto e pele, semente e invólucro (LAGROU, 1998, p. 29)

A noção de acumulação pressupõe a ação de conjunção de elementos encerrando-os em um determinado espaço, que, no caso, é o corpo. O invólucro do *Txaná* é sua postura no ritual repleto de ayahuasca em seu corpo, sua voz forte, sua correta cadência ao ato de cantar, assim como a menção correta da letra do canto. No ato de acumular, adquire-se aquilo que se acumula, e coloca-o em local adensado e não distribuído randomicamente, que pode ser em sua voz, seu sopro e na capacidade de rezar as pessoas. Principalmente, saber ver na força da ayahuasca o que as pessoas precisam e, com isso, comunicá-las com conselhos e revelações.

A questão continente é descrita em um mito, o qual foi mencionado inúmeras vezes nas rodas de ayahuasca que frequentei, onde o *Paka*, *Guadua* sp. (*Taboca*), é um local privilegiado para acúmulo e com consequentes transformações (IKAMURU; QUINET, 2009). Essa planta era utilizada para armazenamento e, antigamente, utilizada para fazer *Txara*, flechas de caça. A maioria dos vegetais é maciço, enquanto bambu é oco. O espaço oco também é superfície interna, enquanto plantas maciças são preenchidas de madeira, o bambu oferece uma dupla superfície externa e interna e sua fina camada maciça oferece fibras afiadas para produção de itens cortantes, com *Muká*.

O mito relata que pedaços de carne de caça se tornaram pessoas depois de serem armazenadas nas tabocas como será explicitado mais a frente. O continente também é mencionado na dimensão da gravidez, em que a barriga da mulher é um recipiente onde a criança é “cozida”, ou seja, produzida, transformada, o local onde o feto é gerado pelo *Damine*.

Um mito sobre o parto também demonstra a tensão entre conteúdo e continente, dentro e fora: antigamente, as mulheres não conseguiam parir e iam até os Inkas para fazer cesariana. Os *Inkas*, por sua vez, matavam as mulheres e roubavam as crianças, matavam as crianças e roubavam as mulheres. Os *Huni Kuĩ* então conseguiram aprender, dos ratos, o segredo de abrir o canal vaginal para que pudessem ter parto normal e não mais depender dos inkas. O rato que faz canais e sua casa dentro da terra usou sua expertise para ensinar os humanos e pôr para fora aquilo que havia ficado preso indevidamente dentro (D’ANS, 1975).

A reza/feitiçaria Yawanawá é realizada no *Shubu*, pote de barro com gargalo fino, onde se coloca cabelos/unhas da pessoa dentro ou caiçuma para encantá-la. Ali, o pajé canta durante toda a noite com a boca no gargalo para encantar o líquido ou objeto interno. No caso da caiçuma, depois, é dado à pessoa para que entre em contato com os espíritos. Outra noção de espaço oco se encontra no ritual já mencionado Katxanawá, em que o tronco de paxiúba (*katxá*) é escavado, fazendo um grande recipiente que representa o útero cósmico. Ao ser escavado, abre uma superfície interna onde antes era maciço.

Os animais naturalmente possuem espaços ocos por dentro, como vísceras e coração, e seus ossos. A maioria dos vegetais não, com exceção dos bambus e embaúbas. O *tipi*, cano que se assopra rapé, pode ser feito de bambu ou ossos de animais, sendo os *tipis* feitos de ossos mais caros para aquisição, justifica-se o valor ao afirmar que tem a “*energia do animal*” e, ao passar rapé, por seu interior a “*força do rapé*” fica mais forte. Uma série de entes maciços e ocos oferecem repertório para a pragmática especulativa *Huni Kuĩ*.

Como já mencionado nesse trabalho, a superfície é o local da transmissão de *Muká*, da contaminação do veneno, da estrutura espacializada vegetal. O recipiente é local privilegiado de transformação da carne no cozimento, da produção de venenos, do tubo que assopra o rapé.

Kensinger (1995) relata, em seu artigo, o quanto a noção de saber entre os *Huni Kuĩ* não está ligada à atribuições do noético ou cognitivo, mas à noção de acúmulo no corpo e, como tal acúmulo se dá na superfície. As técnicas são fixadas no corpo não só por meio do aprendizado, mimetismo ou aquisição de expertise, mas também por meio de substâncias que podem ou não se fixar ao corpo, além do fato do saber oral ou pedagógico também ser amplificado pelo uso de substâncias que precisam ser depositadas no corpo.

As plantas são, então, o foco objeto de se pensar a superfície e a ontologia planta *Huni Kuĩ*, são consideradas manifestações de encantos e transformações de *Yuxibu*:

Tudo é *Yuxibu*. *Yuxibu* somos nós, nós estamos ligados com *Yuxibu*, sempre nós vamos atrás de *Yuxibu*. Temos que respeitar *Yuxibu*, então *Yuxibu* nos respeita. Se nós não respeitamos, fazemos extravagância, aí *Yuxibu* causa as doenças, tudo. Também meu *Yuxibu*, somos pequeno deus, somos pequeno deus. Deus fez a gente, nós fazemos também, então nós somos *Yuxibu*. *Yuxibu* é a casa, foi *Yuxibu* que fez, tirou madeira, tirou tudo, tirou palha, empalhou... aí nós vamos entrar por dentro do *Yuxibu* para poder escapar o quente ou o frio. As ervas para misturar *huni*, essas aí são do *Yuxibu*, as folhas e o cipó, o rapé é *Yuxibu*. Tudo, todas as plantas têm *Yuxibu*, têm energia, aí nós *Yuxibu* temos que ir atrás de outro *Yuxibu*, concentrar com ele para ver, para fazer tratamento (IKAMURU; QUINET, 2019, p. 35).

As plantas medicinais *Dau* tiveram sua origem com o propósito de remediar ou reverter o assédio dos *Yuxĩ* dos animais advindos da carne de caça ou de animais com *Yuxĩ* poderoso. As plantas, dotadas de excesso de superfície e continente, vieram a combater a doença sempre atribuída a agentes etiológicos espirituais invisíveis em sua maioria advinda dos animais, portadores de espaços ocos e profundos, locais de extrema transformação. Obviamente, existem também as “doenças de branco”, que são causadas por outros tipos de agentes que exercem uma pressão sobre as *Dau*, já que são doenças de outros mundos que, muitas vezes, estas não conseguem combater.

As *Dau* são classificadas como *Bata*, *Muká*, *Matsi* e *Utsi*, e visam amenizar, organizar e retirar *Yuxĩ* alheios da mistura corpórea da pessoa, curar o *Yuda* e deixar o *Xinã* firme e reto, além de ter a função de acumular o poder/amargor. O mito de sua origem relata que, no início dos tempos, os *Huni Kuĩ* primordiais começaram a comer muita carne de caça e, com isso, acumularam doenças no corpo. Então, se reuniram para refletir como poderiam combater esse problema e chegaram à conclusão de que deveriam se transformar em *Dau*. Decidiram que cada metade exogâmica, com sua respectiva divisão por sexo (*Dua*, *Banu*, *Inu* e *Inani*), iria se

transformar em plantas que curariam as enfermidades. O ser encantado *Yushã Karu* que coordenou as transformações dos humanos em *Dau*. Existem quatro grupos de plantas que surgiram dos respectivos grupos:

Inani e Inu são da mesma família. *Inani* tem o poder das plantas muká (amargas) e *Inu* são *Nena Utsi Pabu*, a força e luz do espírito de paz. Veja qual é *Inu*: onça vermelha, anta, quando, veado. Agora Inani: aya (pássaro azul) e mais espécies de plantas. Desde o começo do tempo antigo já existia povo Inani e Inu, até quando se transformaram para o surgimento das ervas medicinais...

Banu e Dua significam dono da ciência, isso é experiência e sabedoria que faz parte da cura com a maior concentração possível. Bata (doce), maspã (cabelinho de gavião) e paísma (insossa) são a luz da medicina Banu. Dua são as plantas matsi (frias), Dua são curadores de diversas doenças diferentes causadas pelo mundo branco ao indígena, relacionado aos animais. Dua é jiboia, Banu é nixi (envira) basiani (capim pasto) (IKAMURU; QUINET 2019, p. 154-155)

O mito conta que:

...surgiu a voz primeiramente: A e E, depois surgiram o feminino e masculino, aí quando eles começaram a conhecer viram que eram duas pessoas diferentes, mulher e homem. Aí o homem não queria que ficasse assim, espécie diferente, eles (os antepassados) pensaram que tinha dado alguma coisa, aí inventaram de criar as ervas, essas que a gente chama do Yuxibu, que eles usavam antes do nosso povo se transformar, que era doença, nada relacionado, a doença de Yuxibu mesmo que eles curavam. Aí tentaram de curar a mulher, para ver se sarava, quando fazia xixi e ficava enxuto, eles diziam: “Esse remédio está servindo”. Aí quando fazia xixi que ficava melado de novo “Ah não está servindo”, aí eles mudavam de erva por erva. Aí até que um dia, foi um atrás de ervas, encontrou um bando de macaco, aí ele viu os macacos brincando com a macaca no galho da árvore “Isso para mim é um presente que eu ganhei para curar vagina de mulher. Eu vou lá experimentar também como macaco fez”. Ele veio, tinha uma amiga dele torrando milho, aí pegou ela e foi fazer amor com ela. Aí todas as mulheres viram e correram tudo em cima, pediram para ele fazer também com elas. Ele estuprou todas as mulheres, aí depois começaram a nascer as crianças. Um dia, uma criança pequena, que gerou em pouco tempo, que era pequena ainda, morreu, foi quando surgiu a primeira morte, não tinha morte ainda. Então quando ela morreu, comeram, não tinha o que fazer. “Vamos comer para não estragar”. Aí comeram, aí surgiu o espírito yuxin, comeram o mundo dele, ficou o mundo sem ele, e a vida sem mundo. Ele tinha que encontrar qualquer um amigo para trabalhar em sociedade com ele. Assim que foi encontrado o primeiro pajé, o primeiro homem que morreu se encontrou com o amigo dele, foi o primeiro pajé que surgiu. Começaram a trabalhar de pajelança com espírito por causa disso.

Então eles viviam bem, não tinha doença, teve morte, mas não tinha doença. Nada de contaminação, não, eles viviam tranquilos. Aí nesse tempo chegou uma voz que cantavam shuku shukuwe, a vida é para sempre, deixando mensagem que a vida, não era para ficar velho, era para sempre viver, para sempre novo. Quando ficasse mais idoso, podia largar capa como alguns animais têm esse sistema na vida deles. Então como tinha uma mulher curiosa que fez tanta pergunta que até aborreceu a voz, que deixou a palavra como até hoje a gente vê, que era para todo mundo morrer.

Aí nisso, eles estavam vivendo, nessa época ele não comiam nada misturado, só comiam carne, mesmo. Para misturar eles tinham que botar sangue coalhado no talo de bambu, para pegar aquele sangue assado com carne, era a mistura que eles comiam. Então um dia explodiu: o cano de bambu se transformou em criança huni kuĩ. Aí depois que surgiu a criança huni kuĩ, começaram a dar o nome, aí se for sangue de anta, de veado, se for feminino, eles diziam “Ei Inu Bake, Tuá Na Bake Inani”, se for sangue de porco, de onça vermelha, eles falavam “Ah! Dua Bake, Dau Nu Bake.” Daí foram criados os partidos, como nós consideramos o nosso grupo até hoje, temos

Inu, realmente eu sou Inu, O meu cunhado é Dua, minha esposa é Banu, a minha neta é Inani. Foi por isso que surgiram estes grupos de divisão de Banu, Inani, Dua e Inu e que através de nossa pesquisa descobrimos, fora dessas famílias, e as ervas que tinha antes dessa transformação do surgimento das doenças eram só do Yuxibu. Depois disso, dessa transformação de sangue para criança huni kuĩ, eles cresceram, tanto femininos e femininas, começaram a se apaixonar, o homem com sangue de caça e então a mulher com sangue de caça, depois de ter se transformado. Então eles começaram a ser casar, tanto huni kuĩ como a pessoa que tinha se transformado e saído de carne, aí começaram a ter o primeiro filho e começou a surgir o problema, que nunca tinha acontecido, aí as pessoas, todo mundo admirado, por que é que estava acontecendo aquilo, como nessa época os animais falavam igual a nós, eles já entendiam que eles são Yuxibu também da ciência deles. Já que era formado da família deles mesmos, eles estavam sabendo o problema que estava acontecendo, então o pajé encontrou Yuxibu na mata, aí ele contou que estava muito preocupado, não sabia como socorrer, porque não conhecia essa doença também, não tinha erva para tratar, as ervas que tinha era para outra coisa. Então Yuxibu falou para o pajé: “Olha, isso é um problema que vai acontecer, como vocês vão socorrer o povo de vocês? Essa é contaminação de doença relacionada aos animais, porque o sangue de huni kuĩ foi contaminado com sangue de caça e com isso está surgindo esse problema de doença, e para vocês curarem como é que vai ser?” Aí o pajé pensou, perguntou a Yuxibu: “Como eu posso socorrer meu povo, como? Com quê?”. Ele disse: “Olha, o que posso informar para você é o seguinte: para vocês terem poder de socorrer os seus povos, só se vocês se transformarem em ervas. Que quando vocês se transformarem nas ervas, a vida, o trabalho de vocês, vai ser que nem Yuxibu, ali vocês se transformam em ervas, vocês não vão se comunicar como nós temos nos comunicado hoje. Essas doenças dos animais também são uma coisa de Yuxibu, já que foi contaminado com sangue, a doença surge de sangue para fora, dá problema, então para você descobrir a doença, você tem que procurar saber como o paciente está sofrendo, por que com o animal que ele sonha, por que a doença é relacionada com aqueles animais.” Aí o pajé começou a pensar: “ Ahh e agora, eu tenho que reunir os meus povos para ver o que eles acham”. Aí, à tarde eles fizeram uma grande reunião, o pajé falou para os povos dele: “Olha aqui, meu povo, é o seguinte: todo mundo já está vendo o problema que já esta acontecendo, antes a gente não tinha essa doença, não tinha essa preocupação, não tinha morte, não tinha sofrimento, como nossos povos estão sofrendo hoje e agora para socorrer nossos povos, como nós vamos socorrer nossos povos?” Aí todo mundo não teve resposta. “Então como nenhum de vocês tem essa resposta para me responder eu vou falar o que eu estou pensando para socorrer nossos povos.” Aí começou contar a história, né? Que estava vendo a preocupação que ele tinha com o surgimento dessas doenças, que o sangue dos huni kuĩ já era todo contaminado de sangue de caça, porque a caça se transformou em huni kuĩ, casou, teve filho, contaminou todo o sangue de todo mundo, tinha que ter esses problemas, aí, desse tempo pra cá, o que você comeu, o que você não comeu, o que alguns de tua família tiverem comido, dão alguns problemas em relação aos animais, que são um problema muito sério, muitos problemas, muito sérios, porque é isto que o pajé combinou, ficarem em grupamento para poderem decidir qual é a relação dos animais com o tipo das doenças que ele poderia socorrer em seus povos. Aí combinaram. Cada qual teve seus assuntos, o que podia fazer com seus parentes. Por isso cada erva tem significado. Quem são elas. Quem são eles. Para que se transformaram. Para que servem até hoje. Então, depois é que foi transformado e teve uma mulher, Yushã Karu, tia de Huã Karu, que ficou como professora, entregaram toda essa confiança para ela, deram conselho, ela viu os parentes dela se transformando em ervas. Aí ela percebeu quem é Banu, quem é Inani, quem é Dua, quem é Inu. Haux Haux.

*Nota: Se transformaram estes partidos, se transformaram juntos porque estiveram unidos, divididos em cada grupo. E todo mundo se transformou junto. Foi que nem um relâmpago. Num momento era gente e no outro segundo era erva.

Inani bake:

Quando Yushã Karu, Tia de Huã Karu, viu as famílias dos pajeres de Inani, Inu, Dua e Banu se transformarem em famílias de ervas medicinais, os de Inani viraram 9 espécies de Muka. Esta são espécies Inani de Huã Karu:

Awa teush Muka

Bakã Muka

Bawã Piai Muka

Muka Dare

Hasí Sheta Muka

Isu Tabeba Muka

Muka Himia

Nia Mukáí

Shebû Kuke Muka

Inu Bake:

Quando Yushã Karu, Tia de Huã Karu, viu as famílias dos pajeres de Inani, Inu, Dua e Banu se transformarem em famílias de ervas medicinais, os de Inu viraram 11 espécies de Utsi. Utsi é que murcha. Estas são espécies Inu de Huã Karu:

Awa punu Nena Utsi

Bixa Kabia Nena Utsi

Hasí Tae Nena Utsi

Kuma Nena Utsi

Kumawã Penã Nena Utsi

Mana Utsi Pei Natuxí

Nena Utsi Pei Beshnã

Tene Kabia Nena Utsi

Shawe Sheta Nena Utsi

Sheta Punu Nena Utsi

Banu Bake

Quando Yushã Karu, tia de Huã Karu, viu as famílias dos pajeres de Inani, Inu, Dua, Banu se transformarem em famílias de ervas medicinais, os de Banu viraram espécies de Bata. Bata é o que é doce.

Depois os pajés pesquisaram outras espécies dessa família. Estas são espécies Banu de Huã Karu:

Awa isû bata

Asteai Bata

Bata Itsa Itsa Ikai

Bata Hanaya

Bata Pei Dêtupa

Bata Pei Nãñãke

Bata Pei Natuxí

Bata peu Txumi

Bata Shākuma

Bata Shukuya

Besti Bata

Hasî Tae Bata

Hane Bata

Hene Nixi Bata

Hene Shau Bata

Hene Sheta Bata

Isku Sheta Bata

Kamush Bata

Kape Hatu Bata

Kape Hina Bata

Kape Shau Bata

Kape Tekere Bata

Mane Kabia Bata

Mikí Merã Putani

Nixi Bata Pei Beshnã

Nixi Bata Pei Natxasha

Nixi Bata Pei Natuxî

Pítsû Bata

Shau Bata

Shuke Bibesh Bata

Shuke Txí Bata

Tama Kabia Bata

Texkã Bata

Tûku Dau Bata

Txi Bata

Txupe Sheta Bata

Utsi Bata

Xinu Hina Bata

Xipî tù Iti Bata

Dua Bake

Quando Yushã Karu, Tia de Huã Karu, viu as famílias dos pajeres de Inani, Inu, Dua e Banu se transformarem em famílias de ervas medicinais, as de Dua viraram espécies de Matsi. Matsi porque é fria

Depois os pajés pesquisaram outras espécies dessa família. Estas são espécies Dua de Huã Karu:

Bakã Hatu Matsi

Bakã Matsi

Bîxu Shau Matsi

Bûtax Matsi

Bûkax Matsi Hawã Pei Ewapa

Bûkas Matsi Hushupa

Bûkax Matsi Pei Mesi

Hene Matsi

Kunî Matsi

Mai Matsi

Matsi Dâtû Kuya

Matsi Hanaya

Matsi Pei

Matsi Pei Keshka

Niru Bushka Matsi

Matsi Pei Tarunua

Shakurunu Matsi

Shakurunu Pei Hushupa

Shakurunu Pei Keneya

Shakurunu Pei Taxipa

Tapã Matsi

Tetû Pei Matsi

Tetû Pei Matsi Hushupa

Tetû Pei Matsi Keneya

Tetû pei Mais Taxipa

Tsanas Bushka Matsi

Txatxa Matsi

Txikix Payati Matsi (IKAMURU; QUINET, 2019, p. 265-280)

Antes, os *Huni Kuĩ* “não eram misturados”, eram “*Huni Kuĩ de Yuxibu*”, como as plantas o são até hoje. Viviam a testar medicamentos, na experimentação medicamentosa para curar a doença feminina. Algumas plantas existiam antes de tal transformação, denominadas plantas de *Yuxibu*, que são as plantas usadas para fazer *Nixi Pãe* (*huni e kawa*), do rapé *Dumê Ruskê*. O sexo surge como antídoto da mulher, para desentupir o canal vaginal e, posteriormente, com

o rato, alargá-lo para concepção. O homem aprendeu do macaco o ato de introduzir no canal e a mulher do rato a parir (D'ANS, 1975).

Nasceram as primeiras crianças, ocorreu de uma morrer. O sexo introduziu a primeira morte, mas não a doença. Se percebe uma etiologia particular *Huni Kuĩ*, diferente de nossa sociedade, onde a morte é colocada como falência fisiológica advinda da idade avançada, do infortúnio e do acidente ou, ainda, em sua maioria, como a culminância de doenças. A morte é colocada, entre os *Huni Kuĩ*, de forma invertida, a doença é posterior, pois não advém da deficiência fisiológica do corpo em si, mas do agenciamento dos *Yuxĩ*, que se comunicam com os *Yuxĩ* do corpo.

O surgimento dos *Yuxĩ* no mito se dá a partir de um ato de canibalismo: ao comer o corpo da criança para não estragar, tal descorporificação que gera o *Yuxĩ*. O ato sexual, que derivou da tentativa de curar doença, e do aprendizado do comportamento do macaco, não é considerado “natural”, mas “técnico”, âmbito produtivo. A gestação da criança e a produção do corpo após seu nascimento estão na dimensão da “produção técnica do corpo” e não da fisiologia na intervenção no corpo da mulher, que acaba por culminar no nascimento da criança e sua morte. Nessa descorporificação, o *Yuxĩ* da criança sem corpo buscou um amigo, o encontrou, que foi o primeiro pajé, sendo estes tradicionalmente treinados para serem aliados dos *Yuxĩ*.

Os processos ontogenéticos são concebidos como ação intencional e agenciamento de espíritos e, nesse ponto, as plantas são manifestações de *Yuxibu* por excelência. Tanto a criança no ventre, como a semente que brota e se transforma, fazem *Dami*. Vegetais então são produção técnico-espiritual da yuxindade do mundo. A ideia de hecceidade trata as plantas como um ente/objeto já pronto e não material bruto, esse “objeto técnico-vital” produz *Päe*, como o *Nixi Päe* captura do *Yuxĩ* do olho, ou são *Bata*, que os curará do assédio do *Yuxĩ* animal.

No início dos tempos, não havia comida ideal (*Kuin*), porque não havia mistura com legumes, pois estes eram de *Yuxibu*, e somente as mulheres detinham tal acesso no roçado encantado do dono da floresta (IDEM). Então, guardaram o sangue - poderoso veículo de yuxindade - dentro do bambu. Do sangue dos animais, surgiram os novos *Huni Kuĩ*, que se misturaram ao antigos, gerando um novo tipo de humanidade constituída da mistura dos *Yuxĩ* animais. Ao ingerirem carne de caça, logo, um igual a si mesmo, começaram a ficar doentes. Como isso, o próprio *Yuxibu* orienta os pajés que homens e mulheres de suas respectivas metades para se tornarem *Dau*. O mito inverte o rito na questão do endocanibalismo: no tempo antigo, somente os velhos que morriam eram comidos para que seus *Yuxĩ* pudessem dar força

ao corpo dos vivos e continuar vivo em seus corpos (MCCALLUM, 1985). O endocanibalismo é um canibalismo direto, contíguo (ingestão da mesma espécie) e contínuo: os mesmos *Yuxĩ* que compõem o outro e a si mesmo. A mistura dos *Huni Kuĩ* atuais, surgida da transformação da carne, torna o consumo de carne o canibalismo menor, um tipo de incesto alimentar. Ainda que corpos de humanos e animais sejam distintos, não-contíguos, são contínuos em suas volições espirituais e o incesto alimentar provoca as doenças.

As plantas possuem um status ontológico distinto dos animais, vão na direção inversa, rumo a diferenciação. Algumas foram humanas e deixaram de sê-lo na transformação dos tempos, outras já existiam antes do humano e, juntamente aos animais, são propriedades dos espíritos.

Ao observar o conjunto de mitologia *Huni Kuĩ*, percebe-se que as características gustativas são manifestações de virtualidades espirituais que se atualizam e encarnam nas características concretas dos vegetais. O poder *Muká*, que pertence à cobra grande (LAGROU, 1991), não surgiu a partir dos *Dau*, mas se atualizou nelas. Um mito conta que o *Muká* era uma velha que aprendeu a desenhar com a cobra:

rito de iniciação no desenho assemelha-se muito à iniciação masculina no xamanismo: jejum, canções, o domínio do bedu yuxin e a relação com a cobra-xamã: Yube. Neste contexto vale a pena notar a importância do nome da primeira mulher que aprendeu desenho com Yube dunuan ainbu (ywée (lua)-sucuri-mulher), que se chamava Muka (LAGROU, 1991, p. 177)

Para os *Huni Kuĩ*, substância é dotada de interioridade, um tipo de código, com volição, intencionalidade, uma espécie “*techné vital*” que pode ser transferida. Os domínios do mundo físico/material, assim como o abstrato do pensamento, não são necessariamente descontínuos, a matéria também é expressão do espírito, assim como ao contrário, num regime de fluidez em suas determinações recíprocas. Em sua etnografia entre os Kaxinawá, Lagrou (1991, p. 9) conta um caso em que foi orientada a utilizar certos tipos de plantas para facilitar o aprendizado da língua e para recordação de sonhos (um processo muito importante entre os *Huni Kuĩ* e principal agenciamento da *dade/muká*): Este resolveu me tratar com o sumo de duas folhas, *Bawadexinhana* (língua de um tipo de papagaio com a testa amarela) e *Xukehana* (língua de tucano), ambos remédios que usam “para criança aprender a falar ligeiro e também para lembrar o sonho. As substâncias amargas são uma “tecnologia material”, um “condensado de poder” que precisam de uma medida equilibrada para gerar um corpo xamânico.

O *Bata* também é uma potência, necessário ao crescimento e à produção de um corpo forte da sociabilidade humana. São agradáveis ao paladar, como carne, sal, doces industriais,

frutas num geral, assim como plantas medicinais. *Bata* parece estar associado ao alimento cotidiano, aos *Yuxĩ* que corporificam de forma atenuada no corpo vegetal passíveis de serem transferidos ao humano, ajudando a fixar a forma, enquanto o *Muká* está ligado ao potencial transformativo, aos seres de fora da sociedade, aos espíritos e à jiboia: dona do *Muká* primordial, acumulada em plantas psicoativas e medicinais, da dimensão dos anti-alimentos, ao contrário do *Batá*.

Tamanho poder precisar ser equilibrado dentro do espectro do extremamente doce ou do extremamente amargo. Ou seja, o amargor é uma alteridade que precisar ser capturada e domesticada, na dose certa, é estimulante e necessário para se construir corpos fortes para construir roçados repletos de alimentos *Bata*, assim como um pensamento forte e reto. É impossível falar do *Muká* sem mencionar o *Batá*, pois não são polos distanciados e rígidos, mas dinâmicos. Ouvi de muitos *Huni Kuĩ* que desejavam acumular o *Muká* no corpo para ser um bom caçador ou bom horticultor, ou seja, acumular o amargo para que conseguisse capturar e cultivar entes doces! Assim como muitos *Txana* querem acumulá-los para estruturarem a aldeia, conseguirem dinheiro para os seus projetos e viajar o mundo levando sua cultura. Tanto o *Huni Kuĩ* Global quanto o Local se encontram diante do mesmo desafio que é o de acumular o poder xamânico para que o que se deseja aconteça, para se ter força para executar, assim como inteligência. Entretanto, acumular não se trata de um processo sem conflitos:

O fato que os Kaxinawá suspeitem de qualquer acumulação, é um fator importante que determina a função ambivalente e instável do xamanismo enquanto um papel social. Um líder de aldeia só é aceito enquanto tal quando se comporta a favor do bem-estar de sua comunidade; um xamã só será xamã se conseguir esconder seus poderes especiais. Visto que é considerado não somente de boa conduta, mas também estrategicamente importante negar a posse de poder e conhecimento, o xamã nunca existirá enquanto posição socialmente aceita. O xamã surge quando a situação requer um curador poderoso (LAGROU, 1998, p. 111-112)

O excesso de poder é visto com desconfiança pelos *Huni Kuĩ*, ao mesmo tempo, na atualidade, é um quesito importante para se lidar com a sociedade nacional, já que o xamanismo acaba por ser um elemento de poder de legitimação frente à assimetria social e econômica do mundo branco. O *Huni Kuĩ* Global, *Txana* ou, como muitos se denominam, “artista espiritual” precisa de tal poder também para questões internas da aldeia. Tadeu *Huni Kuĩ* descreveu à Haibara (2016) que há uma diferença entre ser um pajé *Mukaya* e ser uma pessoa que possui força espiritual para levar a “cultura” ao mundo Nawa.

São muitas as camadas e modos de acumular o *Muká* que se podem dar tomando *Nixi Pãe*, usando Rapé, Sananga, *Kampung*, *Utxi* ou fazendo a dieta do *Darë Muká*. O *Darë* é colocado como um patamar diferenciado, onde já se muda de nível, de “artista espiritual” ou

Txana para um aspirante a pajé. O uso do *Darë* já pressupõe uma dieta, um *Samakei*, o afastamento social do mundo da caça e a aproximação de regimes de liminaridade. A demanda espiritual, assim como a retomada cultural, fez então crescer o número de pessoas que estão dispostas a fazer a dieta. Txai Shane, um dos líderes da aldeia Boa Vista no Alto Jordão, me afirmou, quando nos encontramos na vivência da Aldeia Chico Curumin, em 2020, que fez “18 dietas com a batata sagrada”. Ele afirmou que, em sua aldeia, possui estrutura para receber estrangeiros e que prepara os jovens para que “*mexam no Darë*” e cresçam fortes.

Então não é que todos estejam a se tornar pajés nas aldeias, mas muitos querem o poder para seus talentos. Entretanto, em meu campo, não houve nenhum caso em que o *Darë* foi relativizado ou a dieta concebida como algo corriqueiro. Muitos Jovens se recusam a fazê-la por medo de quebrar a dieta. Foi-me relatado que, caso isso aconteça, as características adquiridas devido à sua quebra são as manifestações ao inverso daquilo que se desejou de positivo. Pelo que pude perceber em campo, há um cenário em que há mais pessoas que quebram a dieta do que pessoas que cumprem de forma rigorosa. Possivelmente, o medo da dieta do *Darë*, talvez a mais poderosa *Dau*, se justifique por trazer consigo perigos à existência pessoal e problemas sociais, já que a dieta é uma prática que lembra um paradigma e um modo social que é concebido como liminar e contraditório, contrário à socialidade *Huni Kuĩ*:

Embora os Kaxinawá afirmem que os xamãs eram mais poderosos no passado, observações feitas por outros pesquisadores entre os Kaxinawá e entre os pano parece concordar que o papel do xamã é temporário e tema delicado entre os grupos pano, e ainda menos acentuado e institucionalizado que entre outros grupos amazônicos (Erikson, 1986: 196, 205)⁴⁸. Entre os Kaxinawá, xamãs (*mukaya*) nunca eram líderes. A chefia e o lidar com o mundo dos espíritos eram papéis complementares ligados às metades opostas (Kensing, 1975). O líder representa o provedor supremo, o conciliador, o que sabe falar às pessoas, enquanto a figura do *Mukaya* era mais problemática. Este não caça nem come carne e não pode ter relação sexual. Não participar destas atividades, constitutivas do comportamento social, o colocaram à margem das relações sociais cotidianas. Enquanto o líder de aldeia fala ao amanhecer chamando os homens para o trabalho, os *Mukaya* falavam somente à noite com e em nome dos que povoam o mundo dos *yuxin*. (LAGROU, 1998, p. 111)

Atualmente, a pessoa *Mukaya* não é só aquela que conversa com os espíritos, mas também é aquela que almeja ser pajé ou, ainda, a que deseja atrair sorte e conseguir recursos para a aldeia. Pessoas da metade *Dua* e da metade *Inu* estão fazendo dietas para se tornar pajés. Pajé, no cenário atual, possui uma dupla significação: para dentro da aldeia, são os mais velhos, que exercem suas funções de reza, cura e colheita de ervas, e, para o âmbito global, pajé é aquele que faz trabalhos de Ayahuasca forte com os *Nawa*.

Hoje, o *Huni Kuĩ* Global é um provedor, não só de carne, mas de recursos para a aldeia. Não são poucas as acusações de sovinismo de *Huni Kuĩ* que saem da aldeia e que não ajudam

seus parentes. O conflito latente é que o caçador, antes, trazia a caça e dividia com toda a aldeia, enquanto o *Huni Kuĩ* global, muitas vezes, encara os recursos e projetos como benefícios e bens para si, na dimensão da conquista individual. Porém, também muitas lideranças *Huni Kuĩ* são colocadas como verdadeiros caciques, mesmo não o sendo oficialmente na aldeia, já que conseguem trazer recursos e projetos para suas famílias. É comum ver a desigualdade social nas aldeias, onde alguns possuem tênis e celulares de marcas caras e outros estão a passar fome de carne porque não conseguiram pegar caça. Existe uma romantização por parte dos *Nawa* que tratam os indígenas como se fossem todos pajés, conforme me relatou Bane, ao seu modo particular de expressar.

A dieta e a acumulação do amargo são correlatas. Fazer dieta do *Darë* é enunciado como o “doutorado do índio”. Diante de tamanha assimetria de opressão, poder e recursos, os *Huni Kuĩ*, historicamente, estão também usando seus poderes máximos para lidar com a nova realidade. Assim, hoje a dieta surge como renascimento cultural, sobrevivência, bem como para se viver bem. Recursos como animais de criação, como galinhas, patos, poço de peixe etc., aliviam a pressão ecológica sobre a caça, já que a população *Huni Kuĩ* cresceu consideravelmente nos últimos 30 anos. Também a tecnologia os ajuda a manejar melhor a floresta, como já mencionado. Toda essa realidade depende da sorte, do dar certo, de se ter boas oportunidades. Conhecer outras culturas, fazer intercâmbios, obter conhecimento e instrumentos dos *Nawa* colaboram para vida local, permitindo também a amplificação de práticas ditas ancestrais. A amplificação de capacidades junto ao mundo branco, enquanto uma alteridade, se coaduna com a ontologia sobre certas plantas que possuem a mesma finalidade. Porém, não numa acumulação capital, já que recurso, trabalho, corpo e vegetal possuem outra concepção. Ao acumular o amargo e, com isso, apelar ao grau mais alto de yuxindade vegetal do *Darë*, os *Huni Kuĩ* estão lidando com novos patamares de alteridade no *Xinã Benã*.

Capítulo 3

3.1- Darë muká: fragmentos do amargo segredo

Infelizmente, motivos conjunturais fortuitos me impediram de levar a cabo a dieta do *Darë muká*, à maneira de uma observação participante, em trabalho de campo de pesquisa junto aos *Huni Kuĩ*. Minhas considerações, assim, se fazem em uma situação peculiar, dupla, com um olhar de “fora”, mas, ao mesmo tempo, em uma borda. Ficam estas considerações devedoras da análise do material etnográfico e de minhas anotações e observações em rodas de ayahuasca com indígenas que haviam feito o *Samakei* do *Darë Muká*. São, portanto, relatos de segunda e terceira mãos. Igualmente, foi ocasião de coleta de informações as duas Conferências da Ayahuasca das quais participei. Nessas, pude costurar diálogos produtivos e ouvir de muitos *Huni Kuĩ* histórias sobre o *Darë*. Pude, inclusive, compreender, em falas públicas durante a conferência de outros grupos que afirmaram utilizá-lo, como os Shanenawa e Apolima-Arara. A bibliografia traça certos apontamentos que relatam sobre os grupos que usam o *Darë*. Em uma nota de roda pé, 109, Haibara (2016, p. 145) afirma que:

Entre os Yawanawá a dieta com muka deve durar cerca de um ano, passando por diversas etapas de realização dentro desse período (Perez Gil, 1999, p. 39). Segundo informou a pajé Hushahu Yawanawá em comunicação pessoal, entre os Yawanawá é exigido um tempo maior, com mais esforço pessoal, do que entre os Huni Kuĩ que podem fazer uma dieta menor com uso de tal batata, pois “o muka é a medicina deles [dos Huni Kuĩ]”. Entre os Shipibo-Conibo esta dieta com muka pode durar até cerca de dois anos, segundo informou Walter Lopez Pashin Nima, morador da região do rio Ucayali no Peru

A correlação do uso do *Darë Muká* entre *Huni Kuĩ* e Yawanawá e um possível intercambio histórico entre eles também foi confirmado por Txai Terri Aquino, em comunicação pessoal, em que alegou que os: “...os Yawa dizem que a batata é dos Kaxi...”. Outro detalhe interessante é que a Aldeia Sagrada, onde se realiza a dieta do *Darë* entre os Yawanawá, era denominada de *Caxinauá*. Em diálogo com Leandro Altheman sobre a correlação tempo de dieta e origem da planta, como mencionado por Hushahu, este alegou que : “...eu concordo com essa questão do tempo que ela falou, mas, na minha dieta, eles me disseram que o Huni Kuĩ mexem num período mais curto porque o propósito do *samakei* deles é para coisas práticas, ser bom caçador, agricultor, enquanto que Yawanawá mexem para acessar o abrir o mundo espiritual, tem um tom de descoberta, mais aberto, usam pra entrar nesse universo, por isso é mais demorado...”.

O primeiro motivo da diferença de tempo se dá por questões de familiarização, onde os *Huni Kuĩ* estariam mais íntimos da batata, dando mais “folga” no período de *Samakei*, já que são os donos, enquanto que os Yawanawá, como povo para o qual esse conhecimento se disseminou, seriam parcimoniosos com a potência que veio de outro grupo. O segundo motivo envolve a questão da finalidade: para os Yawanawá, os motivos seriam a exploração espiritual do universo xamânico, como parte do processo de formação do pajé, enquanto os *Huni Kuĩ* a utilizariam por motivos de caráter mais pragmático.

De fato, Lagrou (1991; 1998) confirma, em sua etnografia, questões pragmáticas como finalidade da dieta entre os *Huni Kuĩ*, como ser bom agricultor e ser bom caçador. Entretanto, os dados etnográficos de Haibara (2016) problematizam a segunda argumentação, ao nos trazer o relato de que uma série de jovens *Huni Kuĩ* que buscam se tornar especialistas espirituais utilizando o *Darë*. Em meu trabalho de campo, sempre percebi esses dois universos sendo mencionados, ser um especialista, como descreveu Bane: “...ser *Yuxibu*, *txai*, fazer reza forte...” assim como ser bom trabalhador (*Daya*) e ser bom caçador (*Yuinaka Tsakai*). Como relatou Txana Ikakuru:

[Com muka a pessoa] fica forte. Quando você vai batizar com muka. Muka não é qualquer jeito que vai comer muka não. Seu corpo, sua energia mesmo, você vai ficar amargo mesmo, não causa qualquer doença, qualquer feitiço não, você vai ficar duro mesmo. Nós fazemos dieta de muka para fazer isso, proteger a vida, para ter muito tempo. E nós pensamos também, nós queremos melhorar muitas coisas importantes, nosso conhecimento. (HAIBARA, 2016 p. 144-145)

O relato colhido é um dos inúmeros mencionados no trabalho da antropóloga sobre a motivação xamânica para se mexer no *Darë*. Por outro lado, entre os Yawanawá, a noção acerca do trabalho prático na dieta é muito importante, esta irá reverberar para a vida após a dieta, fazendo com que o dietando se torne bom caçador e bom agricultor. Altheman (2013) descreve que sua rotina na dieta do *Darë Muká* começou pela prática disciplinada do repouso, sendo esta focada no sono e no sonhar, onde não se podia trabalhar. Depois de alguns dias com seus companheiros de *Samakei*, Tawahu e Txai Terry, organizavam os trabalhos diários. Os Yawanawá, semelhantemente aos *Huni Kuĩ*, tratam a caça como um domínio em separado de outras atividades, a exemplo de artesanatos, roçados, consertar objetos, pescar, construir. Estas últimas ações são denominadas *Rayá*.

A temática de ser bom trabalhador, ter sorte na caça e ser pajé está presente nos dois grupos. Talvez a diferenciação seja a maneira pela qual se dão essas práticas. Entre os Yawanawá, se preparar para o *Darë* não é um evento ordinário, necessitando de um especialista que o acompanhe no processo. Já nos relatos que pude coletar entre os *Huni Kuĩ*, a realização

deste conjunto de práticas pode se dar de maneira mais autônoma. É muito comum indivíduos *Huni Kuĩ* que usaram o *Darẽ* para questões práticas de suas vidas sem a pretensão de se tornarem especialistas. Motivos amorosos, financeiro e de habilidades são incidentes. Aqui, também cabe ressaltar que Haibara (2014) entrevistou, em sua maioria, especialistas, porém, a dieta do *Darẽ* não se resume a eles. Entretanto, os mestres, na iniciação, não transferem seu poder ao iniciando, depende deste último adquirir o amargor. Nesse sentido ele tem que se fiar em sua própria performance:

Ainda que a ajuda do mestre seja primordial na iniciação, a aquisição de conhecimentos e poder dependem exclusivamente do esforço realizado pelo aprendiz. Neste sentido não parece existir entre os Yawanawá nenhum meio através do qual o mestre passe seu próprio poder ao iniciando... (PEREZ GIL, 1999, p. 42)

O “maestro” Shipibo Walter Lopes, citado na nota acima, é um interlocutor entre o povo Shipibo e os Yawanawá, conforme Altheman me relatou em comunicação pessoal. Dizer que se faz dieta com o *Muká*, entre os Shipibo, pode ser tanto uma prática introduzida pelo recente intercâmbio entre esses grupos ou um equívoco entre termos, já que *Muká* denomina a sensação gustativa do amargor e é nomeador e categorizador de algumas plantas. Entre os Shipibo, há a prática disseminada de se fazer dieta com inúmeras plantas (TOURNON, 2002), bem diferente dos Yawanawá e *Huni Kuĩ*, que possuem dietas menos variadas. Como relatou Altheman (2021), os Shipibo são mestres nas dietas vegetais. Quando entre eles, Altheman teve a oportunidade de realizar um *Samakei* com uma planta denominada *Muká Pae*. Esta planta consiste em um arbusto que não guarda nenhuma semelhança morfológica com o *Darẽ muká*, segundo sua análise, como relatado em comunicação pessoal.

Relacionar tempo longo à questão da origem pode se complexificar ao julgarmos o discurso *Huni Kuĩ* que correlaciona longos períodos de *Samakei* a certo idealismo, daqueles que “teoricamente” cumpriram 2 ou 3 anos de dieta. Em conversas mais veladas, em rodas de Ayahuasca, não faltaram acusações sobre aqueles que mentiram sobre suas dietas para se passarem por pajés. Também me foi relatado que os velhos fazem mais tempo de dieta, pois não “namoram mais” e, com isso, passam a levar uma vida de *Samakei*. Porém, Dua Busê, reconhecido pajé do Jordão, me afirmou que isso era feito no passado e que, hoje, o período é menor para que as pessoas consigam cumprir o “*juramento com a batata...pois pior que fazer um tempo curto é quebrar a dieta...*”. Outra questão que me foi comunicada por pajé Siã é que os Yawanawá contabilizam dia e noite para contar o dia da dieta, logo um dia de 24 horas contém o diurno e o noturno, o que os *Huni Kuĩ* também afirmam. Logo, 15 dias de dieta, entre

os *Huni Kuĩ*, equivalem, na verdade, a 30 dias, já que a noite se dorme e o *Nama Yuxĩ* vaga pelo seu mundo.

A questão das semelhanças no uso do *Darë*, segundo Txai Terri, em comunicação pessoal, é devida à intensa sociabilidade dos Pano entre si. Tal facticidade é também descrita por Erikson (1999). Sabe-se que, na atualidade, grupos que se encontram separados, antes, eram metades exogâmicas ou mantinham inúmeras interações e ocasiões de intensa sociabilidade, como menciona Iglesias (2008), a partir de relatos coletados junto aos “velhos”. Também grupos que, antes, viviam suas particularidades culturais em separado, na atualidade, se reconhecem como uma unidade, como o é o caso dos Yawanawá, que são uma amálgama de Rununawa, Katukina, Sainawa e Iskunawa, como afirma Naveira (1999). Os Pano são um adensado coeso em seus traços culturais, demonstrado pela arqueologia, denotando um longo período de intercâmbio como sustentado por Ericson (1999).

Isso dificulta a questão de analisar o lastro e distribuição da prática de uso do *Darë Muká* entre esses grupos, sendo possível, no atual estado de arte da investigação sobre essa planta, vasculhar a bibliografia e pontuá-la como um campo heurístico e especulativo, que pode mudar a compreensão a qualquer momento sobre confirmar ou não uso do *Darë* disseminado ou restrito nos grupos Pano.

Além disso, a sobreposição do conceito *Muká* e do nome da planta parece dificultar a análise, pois a categoria *Muká* apresenta pequenas variações de sentido de grupo para grupo entre os Pano como já mencionado. Para os grupos ao norte, como Marubo, Matis, Matisés e Korubo, o *Muká* é muito próximo à ideia de veneno concreto e associado a uma natureza projetiva, concentrando-se na ideia de *Shoki*, enquanto substância-projétil, ou seja, aquilo que pode afetar o outro (ERICKSON, 1999; CESARINO, 2008; MELATTI, 1998). Entre os *Huni Kuĩ* e Yawanawá, a categoria *Muká* parece se voltar para as “plantas psicoativas”, junto à ideia de se internalizar a substância-amargor no corpo do xamã, de ser atingido pelo *Muká*, como presente na concepção de *Päe* e, posteriormente, de outrem, como mencionado por Sá (2021). O *Päe*, depois de internalizado e modificado o corpo, pode se tornar veneno abstrato, aí sim é passível de ser externalizado como poder, como substância-projétil denominado *Shö* ou como habilidades sociais amplificadas que interferem no âmbito *Daya* (trabalhos em geral) e do *Yuinaka* (caça). Tal acumulação pode se dar no especialista ou no indivíduo comum. A consequência do *Muká* no corpo envolve e interfere inúmeros domínios do social, como trabalho, xamanismo de cura, âmbito cinegético e do bem viver, não se retendo à ideia de amargor/veneno.

A qualidade *Tsimú*, que significa amargo, quase não foi mencionada para se falar do *Darë Muká* entre os *Huni Kuĩ*. Amargo sempre foi mencionado em minhas interlocuções e nos discursos públicos como “*Muká*”, significando tanto o sabor quanto a potência espiritual. Pelo que pude perceber, *Tsimú* é a sensação amarga na boca, enquanto *Muká* também o é, porém, vai além da sensação bucal como já descrito. Ambos carregam o termo *Mu*, necessitando de um olhar linguístico mais capacitado que não domino, mas que pode se detalhar em futuros trabalhos. Como descrito por Erikson (1999), os Matis substituíram o *Muká* por *Chimu*, (variação de *Tsimú*) que também significa amargo na boca.

Ou seja, ao Norte (AM), os grupos que utilizam zarabatana com veneno curare possuem a característica de serem coletores e, como afirma Erikson (1999, p. 367), os Matis são agricultores indiferentes. Estes associam a acumulação do amargor ao potencial projetivo, não à toa que armas projetivas são denominadas pelo termo *Muká* como já mencionado (espingarda: *Mukawa* /Zarabatana: *Muká Tipi*).

Evidentemente, no tiene nada de sorprendente que la boca de los antepasados parezca así estar acribilada de proyectiles si consideramos de una parte que la mayoría de los adornos matis presente afinidades con las municiones (cf, infra), y si recordamos por otra parte las virtudes estimulantes que los Matis atribuyen a las inyecciones de substancia chimu (‘amargas’. Nada más natural, pues, que los mariwin – ser chimu por excelência y piedra de toque de la ornamentación – lleven dados a manera de labrolabios, y padezcan una inyección masiva de curare (summun del chimu del que se supone que cubre sus kwiashak) a manera de estimulante. Si reflexionamos incluso sería decepcionante ver al mariwin desprovisto de dardos, cuando los sabemos provisto de tantas características comunes con las cerbatanas (IDEM, 1999, p. 320)

No corpo, o aspecto introjetivo enfatiza o amargo na boca ao aspecto masculino e dolorido ou da morte - o termo *Chimurap* significa dolorido. Os *Mariwin*, espíritos ancestrais repletos de adornos (*Kwiashak*), enfatizam a dimensão da fisicalidade, de perfurações nas narinas e na boca:

En todo el oeste amazónico el gesto mismo de punzar es un médio privilegiado de transferir potencia; y el instrumento de esta transferencia – espinhas, dardos y otros proyectiles minúsculos- juega um papel fundamental em las manipulaciones chamánicas (CHAUMEIL, 1983). En kampo techi – (‘aplicar veneno de rana verde’, como remédio o como fortificante), se encuentra techi- aplicable de otro modo al contexto de la caza com cerbatana. (Por lo demás, no es imposible que techi- encierre um morfema chi de chimu además de te-, ‘lanzar dardos’) (IBIDEM, 1999, p. 322)

Entre os *Huni Kuĩ*, em que o domínio da caça e horticultura são amplamente solidificados, não há a prática do uso de zarabatana. Há uma concepção mais diversificada de *Muká*, para além do aspecto projetivo. O amargor se apresenta como uma categoria

generalizante para se falar do poder espiritual, o *Muká*, nesse contexto, não é somente correlato à arma e à capacidade agentiva, enquanto arma, mas também à alteridade vegetal que se relaciona com o pensamento e o corpo. Seu significado, no âmbito social, vai do xamanismo à amplificação cinegética e de habilidades rotineiras.

Como já mencionado no texto, os Matis, atualmente, se relacionam com o *Muká* de modo temeroso, já que o acumularam demais e acabaram por atrair o azar, a morte e o homem branco que trouxe consigo as armas, evitando até tomar café, como afirmado. Seria interessante a verificação empírica para se saber se o abandono do termo *Muká* também não significaria o afastamento do poder amargo xamânico, com o intuito de enfatizar o sabor amargo da boca, no qual a categoria *Chimu* carregaria menor densidade “espiritual” e mais fisicalidade. Em uma conjectura comparativa, parece que os grupos Pano, cada um ao seu modo, estão em um movimento pendular entre os polos *Bata/Muká* em direções opostas como resposta de suas histórias particulares.

Também o conceito de *Tsimú* e *Muká* estão correlacionados à interlocução com o mundo branco e não à uma característica interna ao grupo. No caso dos Yawanawá, os dois conceitos também se mesclam ao conceito de sagrado:

Em yawanawá a qualidade dos alimentos amargos é *tsimú*²³⁹, enquanto batata é *pusi*, e dessa forma o *muká* seria melhor descrito *tsimú pusi*, assim como outros tubérculos e rizomas são chamados de *pusi* (batata), e muitos vegetais são considerados *tsimú* (amargos). Sua associação com *rare*²⁴⁰, traduzido como sagrado, parece refletir sua aproximação com um conceito religioso de caráter binário, para adjetivar uma planta e um processo desconhecido dos não indígenas, utilizada para obter conhecimento xamânico. Durante as transcrições de suas músicas e histórias, encontrei apenas três referências a nomes de vegetais compostos com *rare*. Todas são portadores de propriedades espirituais relacionadas à caça, conferindo aos caçadores habilidades ou sorte. Para que tais características manifestem qualidades positivas, como no *muká rare*, é necessário cumprir certas prescrições ou restrições, alimentares e sexuais. Um deles é o *asimã rare*, uma folha que deve ser macerada e aplicada em todo o corpo, específica para a caça do veado. É descrita como portadora de grande poder, sendo também aplicada nos olhos, de forma semelhante à *sananga*²⁴¹. Um outro é o *unũ rare*, de aplicação similar ao *asimã*, mas para encontrar *caititu* nas caçadas. E por último o *rare nixi*²⁴², uma folha macerada com água e bebida, para que o caçador encontre porco do mato e veado (VINNYA, 2006). Tal como o *muká*, nos três casos o caçador deve cuidar para que seus pensamentos e palavras não lhe causem embaraços durante a dieta, não funcionem, ou ao contrário prejudiquem seu desempenho. (SÁ, 2021, p. 213-214)

Existem quatro tipos de *Darẽ* utilizados pelos Yawanawá: *Muká Rare*, *Asima Rare*, *Rare Nixi* e *Unũ Rare*. O *Unũ Rare* é um tipo utilizado fora do *Samakei*, diretamente para caça:

Usa a folha machucada com as mãos e passa em todas as partes do corpo quando for para a caçada na mata. Ao caminhar, o caçador vai assoprando em direção à sua caçada. Dentro da mata, ao encontrar algumas pegadas do *caititu*, o caçador pega o *un rare*, machuca e assopra na direção em que forem as pegadas. O uso dessa planta é exclusivo para o porco da mata (*caititu*) (VINNYA et al, 2006, p. 99)

O *Rare Nixi* já exige um tipo de dieta:

Essa folha é utilizada para o caçador matar o veado ou porco da mata. No uso da folha, é proibido comer doce e dormir com mulher. Seu preparo pode ser feito machucando a folha em um vaso com um pouco de água e ser bebido em seguida. Também pode ser usada machucada na mão para perfumar todo o corpo com a folha.(IDEM, p. 100)



Figura 11: Desenho do Rare Nixi (VINNYA et al, 2006 PP. 101)

E por último o *Asi Mã Rare*:

Sua folha é utilizada para matar somente o veado. Machuca a folha com as mãos e passa no corpo inteiro. Durante a caminhada para a caçada deve assoprar na direção em que vai. O caçador também pede secretamente em palavras, de que forma vai achar ou matar o veado. Para os antigos Yawanawá, essa folha tem o poder espiritual e não deve falar ou pedir de forma errada, não deve pensar de maneira negativa. O sumo é utilizado no olho e o resguardo é de trinta dias. Utilizado no corpo, o resguardo dura apenas quinze dias. Não obedecendo a dieta, se comer doce ou dormir com mulher a pessoa é perseguida por serpente venenosa até mordê-la. Caso não mordam a pessoa perseguida, outras pessoas da aldeia são perseguidas e mordidas por cobras (IBIDEM, p. 101)

Tais tipos de *Rare* mostram uma classe de remédios dos Yawanawá semelhante à classe de *Dade Huni Kuĩ* com finalidade cinegética. Todos exercem a mesma função relativa à sorte e à amplificação de habilidade. Porém, também existe o *Rarë Kaya*, que é definido como o verdadeiro e parece ser outro nome para o *Darë Muká*:

O rarë é uma folha do mato à qual os Yawanawá dão vários usos: pode-se tomar unu rarë ou awa rarë para virar bom caçador; ingere-se também para se converter no “rei do vômito” na festa Uma iki por último, o rarë kaya, definido como verdadeiro frente àqueles utilizados para a caça, é usado na iniciação para aprender as rezas mas também para se instruir nos remédios do mato. (PEREZ GIL, 1999, p. 18)

O *Rare Muká* verdadeiro, ou *Rarë Kaya*, exige uma dieta de um ano ou mais, sendo que é utilizado para formação de especialistas. Entre os *Huni Kuĩ*, além da classe de remédios do

tipo *Darë*, há também uma proliferação de nomes distintos para falar da mesma planta, o que denota a importância desta, assim como de interlocução com o mundo *Nawa*. Ora se enfatiza o formato da raiz tuberosa que se denomina *Pusi*, em *Hantxa kuin*, afirmado, em português, em enunciações como: “batata sagrada”, “mexer na batata”, “batata”, ora a qualidade xamânica e categoria etnotaxonômica nomeia a planta: *Muká*, ou também *Darë* ou *Darë Muká*.

Equívocos nomenclaturais podem ocorrer facilmente, pois *Nixi päe* têm o poder xamânico *Muká*, assim como existem outras plantas que carregam *Muká* em seu próprio nome, como a planta *Awa Teush Muká*. Voltando à afirmação do Maestro Shipibo, ao se mencionar que se faz dieta com o *Muká*, é necessário se questionar: Qual tipo? Com o *Darë muká*? E, se for, com qual tipo de *Darë*, já que a literatura aponta que existem alguns tantos destes. Ao questionar Leandro e Txai Terri, estes me informaram que fizeram a dieta com o *Rarë Muká*. Em comunicação pessoal com alguns *Huni Kuĩ*, me afirmaram que o *Rarë muká* dos Yawanawá é o que eles denominam de *Yawa Darë Muká*.

A proliferação de nomes colabora para o ocultamento dos detalhes, demonstrando o caráter velado e ainda não sistematizado que gira em torno do *Darë* e da intrincada etnotaxonomia Yawanawá e *Huni Kuĩ*. Tal questão também é válida quando se observa os tipos taxonômicos de cipó *Banisteriopsis caapi*, que podem ser de 4 tipos, cada um gerando um tipo de estado visionário, mas que, taxonomicamente, são idênticos, como mencionado por Lagrou (1991)¹⁸. Percebe-se, então, uma classificação flutuante, proliferando nomes dos vegetais, com presença de subtipos e a nomeação da qualidade xamânica à planta.

Entre outros grupos, como Kuntanawa, Puyanawa, Kamanawa, Nawa, Nukini, Apolima-Arara e Shanenawa, há uma ausência de dados históricos e sistematização sobre essa questão, já que foram duramente destruídos pela colonização. Shipibo e Conibo são grupos focados nas plantas *Rao* como já mencionado, não enfatizando a noção de amargor enquanto poder xamânico e, sim, na categorização de plantas familiares, próximas das suas casas e femininas, que ajudam a curar o corpo, enquanto que as plantas e árvores da floresta são colocadas como domínio masculino e dos espíritos, do não familiar, como descrito por Lopes (2021).

^{18 18} Tal afirmação, na dissertação, carece de maiores detalhes, já que a antropóloga não é botânica e não é afirmado em seu trabalho se possui tal expertise, tornando a análise taxonômica “an passant”. Ainda que botânica não é somente realizada por botânicos profissionais, como este trabalho demonstra, o olhar treinado pode perceber pequenas variações nas folhas, raízes ou flores, que, à primeira vista, ficam ocultos. Podem existir variedades de vegetais que se diferenciam por estruturas que só serão passíveis de serem percebidas com lupas e com expertise para se cruzar informações organográficas e taxonômicas.

Porém, possuem plantas que são denominadas “*Muca*”, além da já mencionada por Altheman em comunicação pessoal, existem as plantas *Vona muca* e *Muca pari*, duas ervas consideradas de forte odor e sabor extremamente amargo, segundo Tournon & Reátegui (1988). A categorização dos Shipibo, enquanto um grupo, pode esconder seu caráter confederado, reificando-os com uma totalidade homogênea. A diversidade interna de saberes envolvidas em sua reorganização territorial, juntamente a outros grupos e seu amplo sistema médico herborista, talvez seja reflexo da condensação de sistema de conhecimento de outros Pano e, curiosamente, suprimiram a ideia de *Muká*. Tal trama social entre os Shipibo, assim como em outros grupos da região, tornou o conceito *Muká* flutuante, em alguns contextos, suprimindo-o ou matizando-o entre veneno e plantas “psicoativas”.

Plantas podem ser introduzidas e adaptar-se a determinado meio social, mantendo sua função anterior ou transformando-se. Cabe enfatizar que, agora, os Pano vivem o que denominam “tempo da cultura” (como vimos no segundo capítulo), que envolve um moderno conjunto de intercâmbio de saberes que ocorre de forma intensa. Ao atribuímos um determinado uso e um caráter uniforme da planta, corremos o risco de reificar a noção de vegetal enquanto ente natural fitoquímico, extraído pela cultura. A mudança de termo, por exemplo, de *Muká* para *Tsimú*, pode ter a ver não só com questões nominativas, mas com questões ontológicas, epistêmicas ou técnicas dos grupos em questão. Lévi-Strauss (1993) pontuou que um mito pode se apresentar invertido no rito e vice-versa entre povos vizinhos, vale o mesmo para os vegetais.

Para exemplificar etnograficamente, os vizinhos dos *Huni Kuĩ*, os Ashaninka, têm ojeriza ao uso de *Cannabis* sp., alegando que tal prática não é tradicional e estimula o tráfico de drogas, porém, esse grupo tem, por prática tradicional, mascar coca (*Erythroxylum coca*), costume que não é comum à sociedade *Huni Kuĩ*. Estes, entretanto, acusam os Ashaninka de utilizarem uma planta que se produz cocaína. Para além de julgamentos morais ou lógicos, o que vale, em tal discordância étnica, é o movimento da diferença, das inversões e variação de uso das plantas, que demonstra a ingenuidade de difusionismos simplórios, assim como a reificação do vegetal, que difere da ideia de um vegetal enquanto complexo ontológico que se constitui num processo de individuação, inserido em determinado cenário étnico.

Além disso, planta, em tais contextos, não se trata de um ente biológico somente, cannabis e coca, são complexos ontológicos, que demandam conhecimento etnográfico para analisar tais contextos. O mesmo é válido para plantas que podem ser da mesma espécie, pois, ainda que sejam o mesmo indivíduo biológico, do ponto de vista da botânica, podem ter variação

ontológica, de uso, significado etc. O estudo de uma planta sem identificação, assim como seu uso, não passa de uma fotografia momentânea a partir dos fragmentos de dados coletados por outros antropólogos, que nem sempre foram etnobotânicos treinados. Será que se os panólogos - excetuando Jaques Tornoun, dedicado aos estudos de plantas Shipibo -, fossem experimentalistas e exímios botânicos, a descrição do *Darë* em seus trabalhos seria a mesma? As plantas podem se apresentar por demais fugidias e uma etnobotânica que possua um caráter mais exploratório, heurístico e multidisciplinar, nesse caso, pode servir mais do que somente confirmar teorias ecológicas, com vieses naturalistas, ou atribuir significado simbólico a um vegetal.

Tal situação também demonstra o caráter interseccional da etnologia, que exige do antropólogo tipos de expertises que nem sempre estão presentes em sua formação. O olhar botânico não treinado e as ações contidas em relação ao uso de vegetais liminares de muitos antropólogos colocam a etnografia num ponto de vista específico. Stoller (1989) argumentou que muitas etnografias foram produzidas, frequentemente, desconectadas dos mundos que buscam retratar, em que teorias sem gosto são mais importantes do que vitalidade da vida local. O pensamento nativo é muito observado, assim como suas ações, porém, muitos sabores ou odores não o são. Grupos como os Pano, que possuem a dimensão do sensorial exacerbada e que significam a partir desse campo semântico, exigem, creio eu, um mergulho em conjunto nas suas substâncias, modos de experimentação e compartilhamento de experiências. Para alguns amigos antropólogos, o uso de substâncias não passa de uma motivação pessoal em campo e não como uma dimensão legítima, concreta e quiçá necessária de levar a sério o âmbito vital para se ter uma relação compreensiva com a “cultura do outro”.

A cultura também está presente não só na cotidianidade, no costume, no ato técnico, mas também nos estados liminares, nos sonhos etc. Estas dimensões liminar e são possíveis de serem mapeadas de duas formas: numa interlocução de segunda ou terceira mão, onde o etnógrafo passivo, ouve seu informante, já que não se consegue entrar no sonho de outrem, ou num modo mais ativo, num âmbito experimentalista e vital, vivenciando experiências intensivas num contexto nativo e compartilhando sobre tais vivências junto a tal contexto. esta postura pode modificar a etnografia, já que, em muitos contextos, o nativo só afirma que algo existe quando é vivenciado, como é o caso da feitiçaria:

E por fim, concordando com Lagrou (2007), os povos pano expressam variações sutis na forma de encarar as práticas de feitiçaria, na maior parte das vezes negando sua existência, seja por conveniência política, estratégias de legitimação ou manutenção do poder, sempre oscilando entre o que pode ou não ser revelado, que varia segundo

quem será o interlocutor. (ver também LIMA, 2000; PÉREZ GIL, 1999). (SÁ, 2016, p. 205)

O lugar deste interlocutor pode produzir projeções consideráveis sobre a magia e o uso de determinadas plantas. O caso do *Darë* é um tipo de interlocução difícil, visto ser um uso velado, mágico, além de se tratar de uma classe de plantas, em sua maioria, não identificadas botanicamente.

Apesar de todo o contexto idiossincrático por traz de determinado uso, o registro de segunda ou terceira mão não deixa de ter valor, pois acaba sendo mais vantajoso do que não ter nenhuma informação.

Entender, então, certas plantas, no mundo *Huni Kuĩ*, é reconhecer sua assinatura, seu modo de operar no corpo, sua “maneira” ou, como os Shipibo afirmam, seu *Xintâyá*. A partir desse conhecimento, pode-se afirmar que algumas plantas apresentam certo padrão mínimo de semelhança de seus usos em diferentes contextos se for um uso difundido. Essa questão também se aplica ao caso da Ayahuasca, ainda que seja uma bebida muito disseminada no Oeste amazônico, com variações particulares que não a fragmentam a ponto de descaracterizá-la em seu pertencimento a “uma linhagem de psicoativos”. Os elementos de variação, como contexto de uso, mistura com outras ervas, tipos de rituais etc., confirmam o tropismo ao redor da *Banisteriopsis caapi*, podendo se afirmar sob uma categoria guarda-chuva de uma “cultura ayahuasqueira”. Semelhantemente, é o caso da caiçuma, do rapé e do tabaco. Diferentemente de quando o uso não é difundido e com tendências veladas.

Qual seria a “Linhagem do *Darë*”? De início, podemos dizer que ela não é uma “medicina” disponível para curiosos ou facilmente negociável para ser difundida. Naveira (1999) relatou sobre roubos de pé de *Darë*, entre os Yawanawá, devido ao seu conhecimento ser por demais poderoso. A “política de conhecimento xamânico” dos Pano não é distributiva e sim concentrada, que precisa ser roubada ou de se convencer o compartilhamento de quem detém o conhecimento para que se possa aprender, como afirma Calavia-Saez (2000) acerca dos Yaminahua. Segredo e conhecimento xamânico são correlatos entre os Pano e conhecer é capturar/roubar/acumular. O *Darë* se encontra na dimensão do velado e do conhecimento que não deve ser revelado para qualquer pessoa. Seus “feitos” são duradouros na pessoa, sua ação é considerada visceral e irreversível, como expresso no dizer de inúmeros *Huni Kuĩ*: “...*Muká é muito sério!...*”.

Como mencionado no capítulo dois, existem plantas cuja finalidade é produzir o corpo (*Yuda*), consistindo de *Yunu* (legumes), ervas *Bata*, além de dosagens controladas de tipos de

Dau Muká durante o desenvolvimento da criança adolescente, como o *Nane* (jenipapo) e *Nixi pu*. Diferentemente das plantas que produzem o “corpo amargado”, xamânico, voltado não para a cotidianidade, a “linhagem do *Darë*” está voltada para o fora, o desconhecido, para o âmbito exploratório cinegético dos *Yuxi* e estados liminares:

Enquanto o medicamento da onça é doce e pertence aos corpos, o medicamento amargo (*dau muka*), atribuído a Yube, pertence ao domínio das imagens e da “yuxindade”. A substância xamânica, *muká*, é a mais amarga de todas as substâncias. Próximo desta substância, em poder e amargura, está a planta *dade*, também designada *muká*, usada em rituais específicos, muitas vezes ocultos, acompanhados por uma severa dieta que proíbe a doçura (carne e água, por exemplo. A lógica que fundamenta esta abstinência é a que atribui às substâncias amargas a agência do yuxin o por sua vez induz a mutações corporais. Doçura e puro líquido (água) poderiam fertilizar este processo até o ponto de tornar incontrolável a metamorfose ou multiplicação dos yuxin no corpo. *Nixi pae* (o alucinógeno preparado do cipó) pertence à categoria de remédio amargo, assim como o rapé do tabaco, o veneno de sapo e o suco adstringente ardente de determinadas folhas usadas para serem pingados nos olhos dos caçadores e tecelãs. (LAGROU, 1998, p. 146)

Seu uso está vinculado ao aumento da capacidade cinegética e à produção da pessoa na aquisição de poder xamânico. O *Darë* também age em inúmeros domínios, como na cura do corpo para se sanar problemas espirituais:

Quando uma mulher vê yuxin de dia ou no sonho, ela começa a mostrar sinais de cansaço, emagrece e tem um comportamento esquisito.

"Ela era que nem louca. E quando comia, não era ela que comia, mas o yuxin que nunca mais deixava ela, sempre andava junto e ela falava com ele. Aí a gente botava yuxin *dau* no olho dela e dava banho de *dade*. Quando tem yuxin, não pode comer mingau de banana que é doce e não tomar banho frio. Quando eu era criança, também vi, mas minha mãe pediu remédio ao avô e deu, aí nunca mais vi nada. Agora às vezes dá vontade de ver de novo." (Paulo) (LAGROU, 1991, p. 40)

Para aquisição de inteligência e sorte:

Dade parece ser uma classe de remédios: "para ser inteligente, bom trabalhador, bom caçador e para se lembrar do *txidin*" (festa do gavião, iniciação de líder de canto). Suas folhas são fervidas e o homem banha-se (*muka-ikiki*) regularmente com esta infusão. O *awa dade* (*awa*: anta) é específico para a caça; o *mani dade* por outro lado é espremido nos olhos para não se ver os *hida yuxin*, que moram na *sumaúma* (*xunu*) e são especialmente grandes; não ver estes yuxin favorece indiretamente a caça. (IDEM, p. 68)

Entre os Yawanawá, também ajuda em obter conhecimento de outras ervas. E suas partes vegetais possuem distintas potências:

...como no caso de Pereira (Sainawa) que acompanhando um grupo de aprendizes, sem ser chamado, pegou às escondidas uma das plantas (*rarê*) utilizada para aprender os remédios do mato, ele deveria ter consumido a batata da planta e fazer os resguardos adequados mas só conseguiu a folha e fez o resguardo para ser matador de caça que é menos estrito... (NAVEIRA, 1999, p. 73)

O *Darë Muká* amplifica o poder da palavra. O *Samakei* exigido por essa classe de plantas não se trata somente de retirar alimentos, mas de possuir uma postura social outra, controlando palavras e pensamentos que são amplificados no *Samakei*:

O mesmo é dito sobre o muká ou rarê, mas de maneira mais intensificada. De acordo com interlocutores Yawanawá, a pessoa que toma muká precisa tomar muito cuidado com o que diz ou com o que pensa ao longo do resguardo. Pois acreditam que o muká dá poder (ou eficácia) para que as palavras pensadas ou ditas aconteçam na realidade. Nesse sentido, realizar a dieta do muká é um treinamento de controle estrito do pensamento e da fala (PLATERO, 2018, p. 162)

Entretanto, no contexto *Huni Kuĩ* e Yawanawá, duas características parecem se impor: a amplificação da consciência corporal humana, a capacidade de comunicação com não humanos animais e vegetais e no desdobramento do *Bedu Yuxĩ* e do *Nama Yuxĩ* e seus contatos com espíritos:

Durante o processo da dieta, quem transmite os ensinamentos ao aprendiz é o pajé. Durante a dieta, o pajé transmite ao estudante conhecimentos da espiritualidade Yawanawá por meio do ensino dos cantos, histórias da tradição e ensinamentos baseados na interpretação dos sonhos. A dieta do muká produz transformações corporais que levam os estudantes ao mundo dos yuxin, isto é, ao mundo dos espíritos. Por meio da dieta, da ingestão do muká e das demais medicinas, o corpo é preparado para ter uma relação direta com os yuxin e para viajar em diferentes níveis do cosmos (Pérez Gil, 1999, pág. 52, passim). Isso ocorre principalmente durante os sonhos, quando os estudantes da pajelança Yawanawá podem ter comunicações com espíritos de ancestrais e de pajés, recebendo lições e instrumentos simbólicos para realizar suas curas (canções, objetos simbólicos como um machado). É durante os sonhos que o estudante da espiritualidade vai se tornando um “guerreiro Yawanawá”, um curador ou alguém capaz de atuar no mundo a favor do seu povo. (IDEM, 2018, p. 193)

Há uma “atmosfera” na dieta, onde a pessoa é estimulada a seguir: (1) durante a vigília, uma exigente organização, objetividade, pragmatismo e pouco descanso; (2) nos regimes liminares: estimulando a adentrar regimes intensivos com uso de substâncias que produzem estados liminares como *Dumê Ruskê* (rapê), *Utxi* (pimenta) e *Nixi pãe*; (3) no domínio do sonho: atenção plena e exercício de um sonhar distinto, por meio da instrução dos seres espirituais que se apresentam nos sonhos do *Darë*, que os Yawanawá denominam de *Irí* (LOPES, 2013), que podem ser vistos como animais, velhos pajés ou seres incognoscíveis:

Tomar o rarê implica o cumprimento de um rigoroso resguardo que consiste no retiro a um tapiri longe da aldeia, e na restrição sexual e alimentar - só pode comer um pouco cada dia, não pode beber água, apenas um pouco de caiçuma azeda de macaxeira ou de milho, não pode comer doce -. A duração deste resguardo depende das intenções de quem ingere o rarê e determina o poder que adquirirá o aspirante. Assim, segundo um dos informantes, o resguardo podia durar três meses, seis meses ou um ano. Quem faz o resguardo de um ano, já sabe tudo, é homem de poder, é chamado xinaya, ‘aquele que tem pensamento’. Aquele que o faz apenas durante três ou seis meses recebe o nome de shuintia. No entanto, sobre a tipologia dos especialistas voltaremos mais adiante. O aprendiz, enquanto tem as visões produzidas por esta planta, deve pensar e desejar {riiwa waki} aquilo que quer aprender. Depois, durante os sonhos, xamãs já

mortos, especialmente os parentes do iniciando, aparecem para lhe ensinar aquilo que pediu. (PEREZ GIL, 1999, p. 18)

Não existe estudo sistemático sobre quais grupos Pano utilizam *Darë*, como o que já foram realizados sobre o uso da ayahuasca, como nos trabalhos de Leite da Luz (1996) e Labate (2011) – que, obviamente, foram possíveis de serem realizados devido ao uso disseminado da bebida e sua acelerada difusão. Entretanto, há certo delineamento do *Samakei do Darë Muká*, mas tais trabalhos não registram a partir de experiências vitais, em que antropólogos tenham realizado e feito seus trabalhos de campo de dentro de uma dieta. Também as primeiras citações sobre o tema se resumiam a notas de roda pé ou menções que nem um parágrafo ocupavam sobre seus usos. Porém, etnografias recentes pontuaram melhor sobre essa planta e seu uso com dados relevantes, mas ainda sem uma metanálise pormenorizada e registro de experiência de campo, algo que seria muito interessante realizar em trabalhos futuros. A partir dessa complexidade e natureza fragmentária dos dados etnográficos sobre o uso da “batata sagrada”, os trabalhos que contêm informações mais detalhadas entre os Yawanawá são: Perez Gil (1999), Naveiro (1999), Vinnya (2006), Oliveira (2012), Lopes (2013), Platero (2018), Sá (2021). Entre os *Huni Kuĩ*, há menção sobre o *Darë Muká* em McCallum (1989), Lagrou (1991;1998), Deshayes (2000), Ixã Kaxinawá (2003); Yano (2009) Pilnik (2016), Haibara (2016), Manduca & Quinet (2019).

A semelhança de uso velado e sagrada entre *Huni Kuĩ* e Yawanawá é considerável:

Rare ou Muka é o nome atribuído à uma erva medicinal (espécie indeterminada) em que é utilizado o seu órgão tuberoso, considerada poderosa pelos Huni Kuĩ, o colaborador Francisco das Chagas, 33 anos, reportou que, caso uma pessoa se aproxime de rare, é considerado um sinal ou um chamado para praticar a dieta. Conhecida também como dieta do muka, ou seja, “substância amarga”, que, conforme contatam Yano (2014) e Deshayes (2000), “aproxima aquele que a ingere do mundo dos espíritos”. (PILNIK, 2019, p. 204-205)

Com tal vácuo de dados, mostra-se praticamente impossível saber se outros grupos linguísticos a utilizam com outro tipo de nomeação para mesma ou distinta finalidade. Assim, como ela pode se tratar de uma espécie já identificada por algum taxonomista, porém, não atrelada às etnotaxonomias *Huni Kuĩ* ou Yawanawá. Além disso, existe o fato do *Darë* ser uma classe de remédios, apresentando aspecto mais de gênero do que de espécie, como mencionado por Lagrou (1991). Sua grafia também é variada, sendo escrita de algumas formas como: *Dade*, *Darê*, *Darë*, *Rarê*, *Rarë*. Escolhi o termo *Darë* como padrão das citações que englobam todas as outras.

Na literatura, são registrados alguns tipos de *Darë*, como *Awa Darë*, *Yawa Darë*, *Mani Darë* (açafraão), *Mai Dade*, *Muká Mea* – que, possivelmente, é um tipo de *Darë* - e *Darë*

Shakumã pei. Esta última é citada no trabalho de Ixã Kaxinawá (2006), que os *Huni Kuĩ* denominam de perfumosa, ou *Ininipá*, usada no banho que tira *Nissun*. O *Mani Dade* tem a função de diminuir a sensibilidade ou abertura do corpo da pessoa *Yuxĩ*:

Existem folhas que ao serem espremidas nos olhos da vítima fazem com que ela nunca mais veja os yuxin⁵...

5 Existem folhas diferentes para ywán diferentes. Assim pinga-se o sumo do ni pei e manidade nos olhos para não se ver os nixu ou hida yuxin, "grandes almas que moram no xunu (sumaúm a)". A sapopema dessa árvore é usada para fabricar os bancos dados aos meninos no ritual de passagem unindo, desta maneira, a iniciação do menino pelos homens à iniciação do homem pelos yuxin. Veja adiante. Outra planta usada é o tubérculo beti xekei e a folha yamatawam. (LAGROU, 1991, p. 32)

O *Mai Darë* foi citado por Ixã Kaxinawá (2006), em seu livro, como erva poderosa. *Mai* significa terra. Ao final desse trabalho, fui convidado para participar de uma aula sobre metodologia participativa no curso de licenciatura indígena da UFAC- Cruzeiro do Sul e pude ouvir a apresentação de um *Huni Kuĩ* afirmando que quem mexer no *Mai Darë* o mundo acaba, tal planta ocupa um aspecto mais simbólico e paradigmático, concebendo a terra e seu interior como uma alteridade extrema. Entretanto, há certa discordância sobre o tema. Tiago Dua, em comunicação pessoal, me relatou que essa planta é real e possui algumas finalidades, uma delas é como remédio para dor de barriga, porém, me informou que nunca a viu e que já ouviu do Pajé Agostinho que a conhecia, mas a maioria do povo *Huni Kuĩ* perdeu o costume de utilizá-la. Ixã Kaxinawá (2006, p. 97) afirma que:

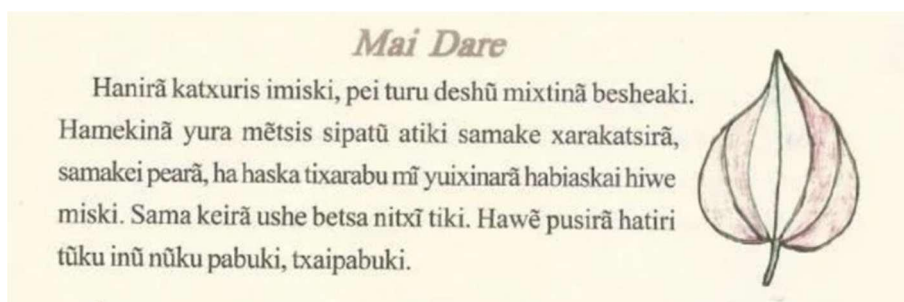


Figura 12: Recorte do livro de Ixã Kaxinawá com o desenho da folha de Mai Dare.

Tiago Dua traduziu da seguinte forma o texto: “...Essa planta é encontrada facilmente, folha redonda e pontuda na ponta, ela cresce em rama, quem mexe nessa planta só pode ser adulto, você conecta com a força da natureza e tem que fazer dieta, aquele que fizer a dieta bem direitinho, você pediu espírito da planta aprender mais, mais música, mais história depois vai concretizar, fazer dieta uma lua, um mês, batata da planta é redondo, ou mais comprido...”.

Esse tipo de *Darë* é da mesma classe do que o *Yawa Darë* e *Awa Darë*: a planta possui raiz chamativa, ou “batata”, que os *Huni Kuĩ* denominam *Pusirã*, além da necessidade de dieta

e poder de realização naquilo que se pede, não sendo uma erva ordinária, mas, antes, reconhecidamente poderosa e que necessita de *Samakei* para se mexer nela. Tais características vão fazer essa planta não ser recomendada aos jovens. Será expresso, mais à frente, a questão do etarismo e alimentação, já que o corpo novo ainda está a se formar, a depender do que se ingere, as características do alimento podem ser transmitidas à pessoa, esse evitamento é o que os *Huni Kuĩ* denominam de *Samakei*. Tiago confirmou, pela sua interpretação do texto, que esse tipo de *Darë* faz o mesmo que os outros: “...você conecta natureza, txai, energia da planta, ela mexe no teu xinã...”.

A classificação *Darë muká*, entre *Huni Kuĩ* e Yawanawá, nomeia a qualidade xamânica (*Muká*) e o aspecto “sagrado” (*Darë*), assim como *Awa Darë* e *Yawa Darë*. Estas duas últimas possuem nomes de animais que, nesse caso, é adjetivo de tamanho, *Awa* (Anta) é grande, *Yawa* (Porco) é pequeno. Fica nítido que *Muká* é uma classe de plantas e que *Darë* é uma subclasse dentro dos tipos de *Muká*. Na nota de rodapé 171, Sá (2021, p. 173) menciona que:

171 Ibã Huni kuĩ, um dos mais reconhecidos estudiosos de seu povo, diz desconhecer entre os mais velhos qualquer história sobre o surgimento do muká. Ele explica que só existem dois tipos de muká: yawarare e awarare, respectivamente porco e anta, os animais funcionam como index para suas dimensões (dep. pessoal, 2020).

Awa Darë e Yawa Darë são os dois tipos reconhecidamente utilizados como ferramenta xamânica entre os Huni Kuĩ. O Yawa Darë também foi afirmado por inúmeros interlocutores desse grupo que é o utilizado entre os Yawanawá. Conforme mencionado acima, Awa é maior, sendo o Awa Darë Muká, cipó/arbusto, de tamanho avantajado, e Yawa menor, se tratando de uma planta de pequeno porte, sendo descrito pelo pajé Yawa como um cipó parecido com o cipó mariri (Banisteriopsis caapi) que é da família botânica Malphigiaceae:

“...Com o rare foi assim: Antonio Luis estava tomando e eu perguntei se podia tomar também? Ai eu comi também. Ela é como o cipó [ayahuasca], mas é diferente. Mastigando ele enche a boca, e quando engole tudo chega a travar a goela....” (SÁ, 2021 p. 198).

Questionei a inúmeros *Huni Kuĩ* o que significa *Darë*. Ouvi de muitos que significava “batata”, assim como “sagrado” e, também, a planta em si que se faz a dieta. Como mencionado acima, tais categorias se enquadram num cenário de interlocução em que conceitos de Nawa são misturados com conceitos *Huni Kuĩ*. Percebi esse tipo de ruído na comunicação, já que não consegui elaborar a pergunta, visto meu interesse ser etimológico e não nominativo. A partir dessa falta de dados, me restou o caráter especulativo sobre os fragmentos de informações que obtive. Oliveira (2016, p. 214) relata que, em seu trabalho, o termo *Rarë* foi também traduzido como sagrado e que, para os Yawanawá, *Rarë* parece ser uma classe de plantas:

Sua associação com rare²⁴⁰, traduzido como sagrado, parece refletir sua aproximação com um conceito religioso de caráter binário, para adjetivar uma planta e um processo desconhecido dos não indígenas, utilizada para obter conhecimento xamânico. Durante as transcrições de suas músicas e histórias, encontrei apenas três referências a nomes de vegetais compostos com rare. Todas são portadores de propriedades espirituais relacionadas à caça, conferindo aos caçadores habilidades ou sorte. Para que tais características manifestem qualidades positivas, como no muká rare, é necessário cumprir certas prescrições ou restrições, alimentares e sexuais. Um deles é o asimã rare, uma folha que deve ser macerada e aplicada em todo o corpo, específica para a caça do veado. É descrita como portadora de grande poder, sendo também aplicada nos olhos, de forma semelhante à sananga²⁴¹. Um outro é o unũ rare, de aplicação similar ao asimã, mas para encontrar caititu nas caçadas. E por último o rare nixi²⁴², uma folha macerada com água e bebida, para que o caçador encontre porco do mato e veado (VINNYA, 2006). Tal como o muká, nos três casos o caçador deve cuidar para que seus pensamentos e palavras não lhe causem embaraços durante a dieta, não funcionem, ou ao contrário prejudiquem seu desempenho.

A nota de roda pé 240 afirma que:

240 O dicionário de Hãtxa Kuĩ de Capistrano de Abreu de 1914, e portanto anterior ou contemporâneo às primeiras levas de não indígenas, traduz muká, mukaya ou mukayarã como feiticeiro, sem nenhuma noção a rare ou dare. Também não encontrei aproximações ou conceitos similares aos de sagrado, profano ou divindade (ABREU, 1914).(IDEM)

As barreiras da língua, assim como suas convenções de grafia, podem ter causado ruído, já que a grafia da batata sagrada Yawanawá se escreve *Rarë* e, em Hantxá kuin, já foi escrito como *Dade* (LAGROU, 1991) e, posteriormente, como *Darê* ou *Darë* (IKAMURU; QUINET et al, 2019, p. 350; IXÃ KAXINAWÁ, 2006). A obra de Abreu (1914, p. 11) relata que, na língua no Hantxá Kuin, a consoante “D” possui som de “R”, como já mencionado neste trabalho:

d inicial transforma-se geralmente em *r* brando no meio do vocábulo; de *r* forte no meio do vocábulo; de *r* forte no meio do vocábulo só há um exemplo: *a-rãi*: em outras línguas panas *r* é sempre brando e não existe *d*.

Abreu (IDEM, 1914, PP. 564) menciona o termo *Darö*, em seu trabalho, e o traduz como: derrubar pau. Seu modo de escrita da língua, à época, representava o som de “ê” com a graficamente como “ö”:

ö aproxima-se do homógrapho alemão mais ou menos impuro, *eu* francez, *u* em inglês em *but*; os missionários castellanos representam por eu o som que lhe corresponde.(IBIDEM, 1914 p. 12)

Logo, o termo que Capistrano afirma ser um processo de derrubar árvores se enuncia de forma sonora como: *D/Rarê*. Os *Huni Kuĩ* e Yawanawá possuem a mesma forma sonora de enunciar a “batata”. A confusão entre a parte fonológica e gráfica, nos modos de transcrição das duas línguas Pano, talvez tenham escondido uma informação que precisa ser sistematizada de forma mais acentuada. Entre os Mayoruna, o termo *Dara*, variação de *Darë*, significa irmãos distantes, assim como: corpo, diferente de *Yuda* (que enuncia como ‘Yurá’) utilizado pelos demais Pano, que também carrega a sílaba “da”, não como prefixo, mas como sufixo:

El término *dara* que los Mayorunas utilizan para referirse al cuerpo constituye sin duda um arcaísmo pano. Aunque difiere de la palabra equivalente pan-pano **yora*, se lo encuentra em efecto em las otras lenguas bajo la forma de prefijo *da-* que pertenece a la categoría de los locativos corporales, los que sirven para designar uma parte de la persona a la que se aplica la acción de um verbo, y que se forma sistemáticamente (excepto em este único caso) a partir de la primera sílaba del término que designa la parte em cuestión (ERIKSON, 1989) (ERIKSON, 1999, p. 101)

Na mesma etnografia, é mencionado que Arco-íris, entre os Matis, é denominado de *Daramukash*, em que Erikson (IDEM, p. 268) traduz *Dara* como: homem distante e *mukash* como fezes, a alusão, segundo a interpretação do antropólogo, que sustenta ter a ver com a correlação mítica entre a cor dos pássaros e o surgimento do arco íris. Perez Gil (1999, p. 18) afirma, em nota de rodapé 9, sobre a etimologia do termo:

...depois e tê-la ingerido, os animais parecem não perceber o caçador e se aproximam dele. Desta maneira, faz sentido a tradução que aparece no dicionário Yaminawa segundo o qual *rârê* significa ‘amansar gente’ (Eakin, 1987: 63). No entanto, esta não é a única forma que os Yawanawa utilizam esta planta.

Não consegui acessar o trabalho de Eakin (1987), em sua versão em inglês, mas seu trabalho em espanhol afirma que *Rare* significa:

rare: *rârê* s. sobrinho (hijo del hermano de mujer); sobrina (hija del hermano de mujer). *Nôko ôchi fake, nôko rare*. El hijo de nuestro hermano es nuestro sobrinho. Ver: *echo, pia, xôko, achi, yâya, papa*. (EAKIN, 2021, p. 188)

As variações em torno do termo *Darë*, em cada contexto, denotam um outro, seja um amansado ou um sobrinho, um parente distante, assim como limpar pau, parecido com abrir roçado, que, curiosamente, é um ato coletivo entre os *Huni Kuĩ*, onde os homens convidam seus pares e outras aldeias para, juntos, fazerem a limpeza em troca de carne de caça (KENSINGER, 1995). Tal estudo demandaria melhor levantamento linguístico para se conhecer mais o significado de *Darë*, porém, tais informações podem ser apontamentos para trabalhos futuros.

Talvez o mais importante que, aqui, cabe enfatizar é a linguagem vegetalizante e articulada para se falar do *Darë*. Entre os *Huni Kuĩ*, a ação do *Darë* no corpo é associada a uma limpeza no pensamento, como que num processo de inversão: ao invés dos homens limparem o roçado e humanizarem a floresta com os roçados, o *Darë* dentro do corpo limpa a pessoa, como me afirmou Bane: “...*O Darë limpa a gente, txai, ele tira as raiz ruim, deixa só árvore boa, tira os veneno e bicho que a gente carrega na vida...*”. O corpo comparado a um roçado, o *Darë* enquanto um tipo de gente que limpa o corpo-roçado, ou um auxiliador da pessoa para se limpar realiza uma inversão de figura fundo, que foi demonstrado também na obra de Lopes (2013), quando este recebeu a visita da pajé Hushahu durante sua dieta:

- Você tem de aprender a olhar além do olhar, com o pensamento sempre no seu objetivo, no propósito pela qual você tomou o muká. O pensamento é como um

roçado. Cru e imaturo, ele é uma mata bruta em que cresce de tudo. Quando a gente planta o muká dentro da gente, tem de preparar o pensamento, como quem organiza uma área para o roçado. Primeiro, tiram-se aqueles pensamentos menores que ocupam a mente no dia a dia sem necessidade. Depois a gente elimina os pensamentos maiores, que são aqueles que determinam o jeito que a gente vive, mas que não nos levam ao nosso objetivo. Por último, a gente queima e limpa tudo, e é nesse roçado que será plantado aquilo que realmente se deseja, ou seja, um propósito que justifique o tamanho do sacrifício que você está fazendo. (LOPES, 2013, p. 157-158)

O paradigma que explica o que o *Darë* faz no corpo são modos “biológicos” da planta, assim como a “linguagem horticultora”. Planta e humano, aqui, trocam de lugar agentivo, em que humano se torna passivo e roçado e a planta horticultora, ao mesmo tempo que dividem o mesmo espaço ontológico que, antes, estava separado com a planta crescendo no corpo. Neste contexto, planta é muito mais que corpo fisiológico não-senciente e portadora de substância, mas sim de volição, modificação e processualidade, semelhante ao que o humano executa no manejo horticultor, e o *Darë* também se torna parte do corpo.

Continuando na questão, outro aspecto que cabe pontuar consiste na produção de florestas antropogênicas pelo processo de abrir os roçados e seu posterior abandono e a geração de novos nichos ecológicos. A interpretação de Nixiwaka, liderança Yawanawá, sobre esse processo que acabou por fazer aparecer *Darë*, somam dados a essa especulação:

Assim, o caxinauá ficou abandonado. Somente depois de quase 20 anos, visitamos de novo o lugar. Foi na época em que começamos a querer fazer dieta, retomar as nossas tradições, a espiritualidade. E aí o terreiro estava coberto de muká, que é a planta mais importante da nossa tradição. Não é algo comum, não se encontra na mata tanto muká perto um do outro. Só aqui que eu vi isso. Ninguém plantou porque muká não se cultiva. (LOPES, 2013, p. 246)

Esse ocorrido, que é nitidamente não só um indicativo espiritual, mas também ecológico, pode revelar sobre os aspectos de nicho em que o *Darë* surge e que poderia nomeá-lo, cabendo a estudos futuros entender se o *Darë* é generalista, habitando floresta e roçado, ou se a espécie tem preferência e restrição ecológica. A aldeia, possivelmente, se tornou uma capoeira ao ser abandonada por 20 anos. Ainda que descrição de Nixiwaka não trata detalhes de seu hábito ecológico, relata que o *Darë Muká* não é uma planta que se concentra em determinados locais, estando espalhada na floresta, mas o fez quando aquele local fora abandonado, se tornando capoeira.

Para além do ruído interlocutório entre *Huni Kuĩ*/Yawanawá e brancos na noção de *Darë*, compreender a profundidade de seu nome pode revelar aspectos latentes que a etnografia ainda não explicitou sobre expressão da vegetabilidade desses grupos. Mais à frente, também serão tratadas das enunciações que afirmam que, na dieta do *Darë Muká*, ele “enraíza” no corpo,

“enraíza no coração”, se tratando de uma planta crescendo no corpo humano, como afirmou Altheman (2013), em sua biografia no uso do *Darë*, e Haibara (2016) em seu trabalho de campo.

Informantes me relataram também que, apesar dos *Huni Kuĩ* conhecerem os dois tipos de *Darë*, o *Awa Darë* é mais comum de se fazer dieta, enquanto que o *Yawa Darë* é mais comum entre os Yawanawá. Entretanto, me informaram que, hoje, os *Huni Kuĩ* estão: “...se batizando com as duas batatas pra ficar bem forte mesmo...”. Alguns *Huni Kuĩ* afirmaram que o *Awa Darë* é mais forte por possuir um porte maior, outros me relataram que o *Yawa Darë* é forte e não só produz agenciamento onírico, mas também em estado de vigília, se assemelhando ao que o *Nixi Pãe* faz no corpo, mas de modo mais leve. Entretanto, houve discordância, em algumas rodas de Ayahuasca que frequentei, onde se afirmavam que ambas eram fortes. Caberia entender sobre as espécies nos dois contextos e confrontá-las para se saber se os tipos de *Rarë* Yawanawá utilizados na caça possam ser os mesmos tipos de *Darë Huni Kuĩ* e quais são os papéis e agenciamentos de cada um, tema que essa tese careceu de maiores detalhes devido às dificuldades já mencionadas.

Considerando, então, a enunciação *Huni Kuĩ* de que *Yawa Darë* é o *Muká rarë* ou *Muká* verdadeiro dos Yawanawá, se trata da mesma planta, esta parece semelhante ao *Awa Darë*, possuir nódulos, ou ser um tubérculo, informação que varia na literatura como termos sinônimos, porém, em botânica, nódulos são estruturas bem distintas de tubérculos, mais vago ainda se trata do termo “batata”: “*Muká* ou *rarë* é um pequeno arbusto, que tem como raiz uma batata de sabor muito amargo” (PLATERO, 2018, p. 193).

De forma análoga, os *Huni Kuĩ* também utilizam as folhas para serem passadas no corpo *in natura* ou para se banhar. Outra modalidade se trata de conversar o vegetal ou plantá-lo, como afirmou Haibara (2016) em seu trabalho de campo. Todos os modos são concebidos como interações com um vegetal de forte yuxindade.

Também não se sabe se o *Awa Darë* e o *Yawa Darë* são endêmicos e de uso localizado, generalizado ou, ainda, ser uma planta ecologicamente generalista, porém, etnicamente restrita. Perez Gil (1999, p. 18) argumenta, em uma nota de roda pé, sobre a questão do possível uso dessa planta por outros grupos:

Carneiro (1974: 130-131) registra entre os Amahuaca o uso de uma planta que chamam kurnbra ra 'o - que o etnólogo identifica como uma *Rauwolfia* - e que utilizam para ter sorte. A descrição que Carneiro faz da forma em que é usada assemelhasse bastante à maneira em que os Yawanawa aplicam o *rarë*: com a batata da planta faz-se uma bebida que produz visões; depois e tê-la ingerido, os animais parecem não perceber o caçador e se aproximam dele.

Afirmar que o gênero *Rauwolfia* pudesse ser o *Darë* ainda deixa a questão em aberto: qual tipo de *Darë*? Como essa comparação seria viável se o *Darë* não foi identificado? Além disso, a literatura recente, assim como informantes *Huni Kuĩ* e antropólogos, afirma que o *Darë* não causa visões, como descrito por Haibara (2016), mas causa tipos de agenciamento que não pude compreender completamente em estado de vigília. Altheman, (2013, p. 9) inicia sua obra afirmando que: “... *Um dos efeitos do muká, sob dieta é a amplificação da capacidade de sonhar...*”. Dentre os possíveis agenciamentos que se percebe em tais descrições, parece que os mais intensos e marcantes são os oníricos:

A dieta dura dez meses, somente comendo batata, tomando caiçuma de milho e comendo peixinho. Mas eu aguentei. É no sonho que a gente vê, e não é para qualquer pessoa não. O espírito do rare aparece no sonho e pergunta: – O que você quer saber? O que você quer aprender? A medicina, a folha, a reza? O que você quiser aprender está aqui! Você vai acompanhando o rare durante o sonho, repetindo ele. Mas não é o sonho que ensinou não, é a batata do rare que ensina. É o espírito do rare que aparece depois de uns cinco meses e que começa a ensinar. Mas você tem que falar pouco, e não pode conversar sobre isso com ninguém, não pode mentir (SÁ, 2021, p. 199)

Comparar o *Darë* ao gênero *Rauwolfia* pode ser uma comparação apressada, já que a ideia de uma planta trazer sorte ou a capacidade de sonhar pode não ser quesito suficiente para comparação. Na Amazônia, se utilizam plantas psicoativas iguais com distintas finalidades ou diferentes plantas para a mesma função, além de tal fato, são vários os tipos de *Darë* que dão sorte. A comparação dos modos de uso é uma ferramenta que a etnobotânica traz que pode esclarecer sobre espécies vegetais sem dados sistematizados. A questão, então, é amplificar as perguntas para melhorar a comparação: a *Rauwolfia* é utilizada em regimes dietéticos? A parte que é utilizada é a raiz? Ela coabita o corpo dos Amahuaca? Ela gera sonhos? Especialistas viram sua foto ou espécime para se poder fazer uma comparação com mais variáveis?

O *Darë* não foi identificado devido à complexidade ontológica que ocupa nesses dois grupos e seu caráter velado. Primeiramente, enquanto planta repleta de amargor, só poderia ser tocada por aqueles que fizessem a dieta sob a autorização das lideranças, além de seu imperativo de um uso velado. Como seria levar um pé de *Darë* para um herbário para que pudesse ser identificado? O que um *Mukaya* pensaria sobre esse fato? Toda a complexidade legal sobre patrimônio genético associado ao conhecimento tradicional e a autorização das lideranças para se identificar talvez seriam de uma complexidade considerável - ainda que isso tenha sido possível a outras *Dau*, no trabalho que lideranças *Huni Kuĩ*, em parceria com Jardim Botânico e Editora Dantes, realizaram (IKAMURU; QUINET, 2019).

Tal tensão é o aspecto já descrito sobre esses grupos que tratam o *Nawa* como um inimigo que conseguiram se aliar e fazer trocas a fim de se beneficiar (LAGROU, 1991; PEREZ

GIL, 1999), aas a que preço, já que o conhecimento é poder? Ensinar o *Nawa* não seria emponderá-lo? Encantar o *Nawa* faz parte do imperativo, mas se o *Nawa* se empoderar a ponto de se tornar independente? Este é um pouco do conflito sobre a questão daqueles brancos que se dizem pajés, que foram iniciados pelos *Huni Kuĩ*, que receberam nomes desse grupo, mas que, ao mesmo tempo, recebem reprovações sob a acusação de apropriação cultural.

O *Darë Muká* talvez seja uma das últimas fronteiras de segredo que está gradativamente sendo aberta, já que muito se fala acerca deste nas rodas de Ayahuasca, vivências nas aldeias, na explicação dos cantos sobre o *Darë muká*, assim como nos livros de própria autoria ou materiais etnográficos. No drama entre a necessidade de se apossar dos bens culturais dos brancos e trocar seus próprios bens e conhecimentos, *Huni Kuĩ* e Yawanawá, enquanto fornecedores de “saber” e “cura” aos brancos desencantados da urbanidade, estão a administrar a quem se pode passar o conhecimento sobre o vegetal que associam ser a fonte de seu poder espiritual, num equilíbrio muitas vezes instável e conflituoso.

Alguns amigos antropólogos me alertaram sobre o aspecto perigoso de se identificar uma planta - ainda que esse não tenha sido o foco deste trabalho, pois, se o fosse, deveria ter sido feito em Botânica e não Antropologia. Enquanto etnobotânico, obviamente, meu olhar sensível e mais acostumado à biologia me faria entender melhor a qual família botânica ela poderia pertencer. Ainda assim, se o trabalho de campo tivesse dado certo, esse não seria o foco, pois minha pergunta nesse trabalho é como o amargor é intencional, como o amargor vai da planta à pessoa e como uma planta coabita um corpo e o torna “Amargado” e não amargurado! Por outro lado, problematizei a meus pares que saber a espécie do *Darë* poderia contribuir em casos de biopirataria, pois como poderíamos afirmar que uma planta foi roubada ou transferida, se nem ainda foi identificada? Reconheço, entretanto, que tais vantagens políticas já partem de um escopo do mundo do *Nawa* de conceber patrimônio, que traz em si noção de ser, substância e espécie.

A reflexão sobre o *Darë*, neste trabalho, consiste em uma especulação pragmática, a partir de uma etnobotânica “duplamente negativa”, em que não se conhece a planta de interesse, não se pode analisar, tampouco foi possível realizar uma etnografia experiencial e participativa a tempo. Porém, fragmentos de informação estão espalhados pela literatura e na enunciação de muitos *Huni Kuĩ* em seus trabalhos no meio urbano. Tal situação me obrigou, então, a fazer uma varred *Huni Kuĩ* ura nas etnografias e juntá-las como peças de um quebra cabeça para se entender melhor sobre esse uso, que, apesar de restrito, está sendo disseminado não somente entre *Huni Kuĩ* jovens, mas também aos *Nawa*.

Conheci cerca de seis pessoas Nawa, além de Leandro Altheman e Txai Terri, que fizeram a dieta do *Darë*, das quais não obtive abertura para qualquer diálogo. Não só um segredo que foi compartilhado com essas pessoas, mas um modo secreto de lidar com o saber também em seus juramentos com a batata sagrada. O *Darë* parece estar a espalhar suas raízes ao *Nawa* mais que selecionados, uma “elite espiritual”, como o é entre *Huni Kuĩ* e *Yawanawá*. O segredo, contraditoriamente, já traz em si uma ideia de compartilhamento, porém, restrito, ou seja, uma microdifusão. O segredo, nesse contexto, mais que não compartilhar, deva ser definido como uma difusão controlada, como é o caso do *Darë*.

A comparação acima estendida a outras práticas vegetalizantes pode ser frutífera, porém, se carece de dados concretos, torna-se pura especulação. Os casos icônicos de descobertas de espécies vegetais secretas ou com efeitos inovadores não são poucos na etnobotânica. Em busca desse processo comparativo, cheguei a certos textos e obtive diálogos que me levaram à reflexão a seguir.

Certa vez, perguntei a Bane como seria esbarrar ou tocar em um pé de *Darë* ao acaso, já que este é repleto de yuxindade, ele me respondeu que: “... *Txai, têm que passar barro ligado na cabeça pra tirar o muká, senão começa a ficar tonto e, aí, tem que fazer dieta...*”. Também me relatou que quem broca o roçado sempre faz com cuidado devido ao medo de esbarrar em um pé de *Darë Muká*. Tiago Dua também confirmou que, ao se demorar perto de um pé de *Darë*, fica-se tonto. E qual o perigo real então de ficar perto do *Darë* fora da dieta? O *Xinã* se perde, assim como os *Yuxĩ* do corpo. A tontura é associada a entes que possuem forte *Yuxĩ* ou *Yuxibu*, como é o caso da samaúma, a qual possui tal capacidade.

Ficar perto ou em contato é uma questão complexa na relação entre humano e esse vegetal. Sá (2021, p. 206) relata tal questão envolvendo Txai Terri e um rapé de *Darë*:

Alguns anos antes, o indigenista e antropólogo aposentado da Funai, Terri Valle de Aquino, submeteu-se e cumpriu os requisitos da dieta do muká, guiado pelo pajé Tatá. Terri me contou que após um ano de dieta rigorosa, tomou um rapé feito com muká – o que não era permitido de forma alguma –, e que por conta dessa infração ele foi punido por Tatá com mais seis meses de dieta, o que segundo Terri configura um dos maiores períodos de dieta de muká cumpridos na TI, inclusive pelos *Yawanawá*225

Em comunicação pessoal, Terri me afirmou que foi um equívoco. Ele havia sido presenteado por um pajé *Huni Kuĩ* com o rapé feito de *Awa Darë*. Ao entrar em contato com suas narinas, houve uma “contaminação de yuxindade”, que obriga a pessoa a fazer a dieta ou passar o barro na cabeça, que se trata de uma das formas de se aterrar o *Yuxĩ* para ele não sair do corpo. Entretanto, parece que tal ação é limitada a certos tipos de contato com o *Darë*, como

esbarrar na folha ou acabar conversando com a planta. O caso de Terri apresenta uma problemática em que o *Darë* foi passado nas narinas, ao modo de um contato irreversível. A punição talvez possa ser interpretada como necessidade de segurança por um lado, ou realmente como punição devido a Terri ter utilizado o *Darë* em forma de rapé, em que tal tipo de uso não é mencionado na literatura entre os Yawanawá, tampouco entre os *Huni Kuĩ*. Além disso, houve a questão de trazer o *Darë* de outro grupo, sendo que estava fazendo a dieta juntamente aos Yawanawá, que é interpretado como uma atitude não apropriada.

Tais detalhes me fizeram recordar um icônico trabalho sobre uma planta utilizada pelos Paumari, da família linguística Arawá, localizados no sul do estado do Amazonas, e que apresenta algumas características que também podem ser especulativamente comparadas ao *Darë* devido ao tabu que a envolve e à semelhança de uso e agenciamentos. Os Paumari utilizam uma liana da família botânica Bignoniácea, denominada *Tanaecium nocturnum*, que denominam, em sua língua, de koribo-nafuri.



Figura 13: Caules e Folhas da *Tanaecium Nocturnum* (PRANCE et al, 1977 PP 132)

Ela é utilizada para fazer um tipo de rapé entre os homens e, entre as mulheres, a casca de sua raiz é utilizada:

The women do not usually use the snuff, but they take Koribo in another form. They drink a tea made from the root bark. About two tablespoons of fresh root bark are brewed in water and drunk. It produces drowsiness, an inability to concentrate and reduces awareness. The effect of half a cup of this infusion is slight but apparent. The bignoniaceous plant Koribo is occasionally cultivated by the Paumari, but it also occurs naturally in the local forests. They cultivate it, using local stocks, although this cultivation is a newly introduced feature and results from the change from a more nomadic way of life. Their main source of Koribo is still from the surrounding forest. (PRANCE et al, 1977, p. 131)

O uso do rapé ocorre em inúmeras ocasiões e coloca os homens em estado de transe. Tal questão me fez pensar sobre o *Huni Kuĩ* que fez esse rapé, porém, não registrei em parte alguma da literatura o uso do *Darë* como rapé e Txai Terri, em comunicação pessoal, disse que esse uso não é comum, como já afirmado, o que, nesse caso, tornaria essa comparação irrelevante.

Porém, o uso feminino ocorre em um momento específico, no rito de passagem das mulheres, em que ocorre seu isolamento social, ocasião na qual as mulheres tomam chá da raiz, o que gera inebriamento e sonhos lúcidos (IDEM). O uso da batata se faz ingerindo, pingando nos olhos ou, ainda, com o banho de suas folhas, esfregando-as no corpo, e não faz chá, e, tampouco, há o registro, na literatura, de que o *Darë* seja utilizado como rito de passagem da infância para adolescência feminina entre os *Huni Kuĩ* - esse rito é o *Nixpupima*, no qual não se utiliza do *Darë* e, sim, o cipó *Nixpu*. Entretanto, nesse ritual de passagem, se realiza *Samakei*. A comparação então possui pontos que se aproximam e se distanciam sobre uso do *Darë* ao *Koribo Nafuri*. Um caso curioso ocorreu quando a equipe de etnobotânicos, à época, recolheu inúmeras amostras de folha e galhos para identificação, depositando-as em um quarto onde estavam dormindo:

Accidentally, we had good proof of the toxic effect of Koribo. We collected a large amount of the vine for chemical study and kept it in the room where we were staying. The doctor of our expedition, Dr. Joao Jose Ferraroni, sat beside the heap of Koribo. Several Indians commented on the smell of Koribo in the room, mentioned its toxic effect and left the room. After half an hour, Dr. Ferraroni said he was not feeling well and began to leave the room. He was so Dizzy that he had to crawl out on all fours. He headed straight for the lake to take a bath. After he lay down to recuperate, he had a bad headache and then talked a lot in his sleep, not one of his normal habits. We asked an Indian who had taken the snuff what effect it had. He said that it made him dizzy, gave him a headache and the desire to throw himself into the lake at once, the exact symptoms that our doctor experienced. Needless to say, we removed the samples of Koribo from our living quarters. There was a noticeable difference in intelligence between the women and the men, the women being much more alert and intelligent. This can perhaps be attributed to the fact that they do not take much of the Koribo snuff. Results of chemical analyses of our material are not yet available, but *Tanaecium nocturnum* was studied in Colombia by Grajales Diaz (1967), who reported an extremely high concentration of hydrogen cyanide in the fresh leaves. Presumably fumes from fresh material are poisonous. We noted the caution of the Paumari, since they did not want to remain near the fresh plant. The toasting in preparing the snuff probably removes the cyanides and leaves intact Other intoxicating compounds. (IDEM, p. 132)

O caráter especulativo dessa reflexão esbarra nos problemas acima citados, entretanto, há muitas correlações, como tontura, sonhos lúcidos, uso da raiz. Em estudos futuros, seria interessante a comparação sistemática de plantas para sonhar, plantas que se usam a raiz, o que demandaria um conhecimento por demais vasto da região.

O *Darë* é por demais discreto, ctônico e restrito. Uma contradição ao imperativo da botânica de: expor, trazer à luz, dissecar e sistematizar. Se trata de um vegetal que estimula medo e curiosidade, sendo seu uso e as enunciações ao seu redor repletos de tabu e especulação. No atual estado de arte desse uso, somente podemos nos debruçar para analisar suas enunciações. Entretanto, isso já é muita coisa! *Huni Kuĩ* e *Yawanawá* não utilizam do *Darë* associando em suas reflexões sobre quais princípios ativos estão em contato quando realizam suas dietas. Porém, o agenciamento da batata se faz saber em seus corpos. Aprenderam sobre a dieta nas enunciações de seus *Sheni* (Anciãos), assim como na experiencição, em um tipo de ciência do concreto em que o vegetal não é só bom pra pensar, mas também para ativar experiências vitais e agonísticas de trocas de yuxindade.

A parte considerada da planta que contém maior poder espiritual é a raiz. Lembrando de Haudricourt (1964) e sua conclusão que a metafísica, na Nova Caledônia, é expressão da característica ctônica dos inhames, faz pensar no *Darë* enquanto um anti-alimento com sua hecceidade onírico-amarga e seu aspecto paradigmático do imanente, em que a raiz é um tipo de pessoa, com conhecimento incorporado em seu corpo não humano. Esse poder sai da terra para o *socius* e cria a rede de alianças ao modo de uma raiz entre *Mukaya* em um “*parentesco amargado*”:

Uma vez criada a conexão, que Tatá diz ser o nascimento do muká no coração do pajé, somam-se as capacidades cognitivas de ambos numa forma de alteridade compartilhada, tornando possível ao pajé o acesso imediato aos conhecimentos do rare. Essa é a razão dos pajés anciãos insistirem ser desnecessário ingerir o muká mais de uma vez, pois o neófito tornou-se mukaya, que agora traduzo como aquele que tem o muká dentro de si. E homologamente ao desenvolvimento rizomático das lianas, o muká conecta de alguma forma a coletividade dos mukaya, já que existe apenas um rare yuxi. É através dessa plataforma que o pajé se conecta com o yuxi das pessoas sob seus cuidados, lhe permitindo saber se estão seguindo corretamente as dietas, prever eventos ou ver o passado, além de conversar com outros pajés e aprendizes sobre esses conhecimentos (SÁ, 2021, p. 200)

Tiago Dua disse que ambos os tipos de *Darë* demoram por demais para se desenvolver e que, quando se vê um pé grande: “...é da época dos avós...” A hecceidade do *Darë* é a lentidão do crescimento de suas raízes longas, que demoram a desenvolver e nos longos *Samakei*. A lentidão também se manifesta no enraizamento do *Darë* no coração como confirmado por Tiago: “...dieta mesmo, txai, só vai começar depois que tu fecha o *Samakei*, depois de um ano, txai, o *Darë* começa a crescer em você, demora na terra e na cabeça, txai...”. Em termos botânicos, seria difícil afirmar que uma liana seja centenária, algumas espécimes de *Banisteriopsis caapi*, no meio ayahuasqueiro, diz-se que chegam a mais de 70 anos, ficando com um grosso diâmetro semelhante a uma árvore. Entretanto, parece que, com 10 a 20 anos,

tal cipó se torna um “general”, termo cunhado pelos integrantes do Santo daime. Não consegui identificar, nos discursos, essa protuberância de crescimento do *Awa Darë*, menos ainda do *Yawa Darë*. O que pude entender por grande e pequeno é que os tipos de *Darë* podem até ser lenhosos, mas que não são grandes como a Samaúma, ou pequenos como a grama. O que se pode afirmar é que a lentidão processual faz parte de sua “assinatura espiritual”. Além disso, parece que tal classificação se foca nas raízes, em que seu tamanho oculto na terra, aos ser desvelado na colheita, a define como grande ou pequena. Se trata de uma etnotaxonomia radicular, que se faz sobre esse oculto órgão no âmbito ctônico, e só se faz visível e possível de se classificar aqueles que se expõe a sua yuxindade amargosa em um *Samakei* que aliena e oculta o dietando do seio social, fazendo a pessoa se tornar ctônica em seu isolamento. As categorias como “renascer”, “crescer de novo”, ganhar um novo corpo ou *Xinã* são menções que são presentes nas enunciações dos *Huni Kuĩ* com quem tive contato.

A yuxindade desse tubérculo/nódulo é considerada mais elevada que a jiboia. O *Darë* é considerado o dono do amargo entre os *Huni Kuĩ*. Tanto a dieta do *Darë* quanto a dieta da jiboia possuem um elevado poder espiritual que demandam um cuidadoso processo de transferência de amargor devido à sua elevada potência:

The protracted dieting that followed on the consumption of a yubexeni's tongue (a kind of boa) was initiated by such induced vomiting. Such a diet simultaneously acted as hunting magic and as work magic, I was told (85). Boys would progressively learn how to kill and eat a variety of animals after the diet began, becoming dekeya, 'with tracking skills', in the process. Other herbal infusions and a kind of root found in the forest were also used as work (daya) and hunting medicine (dau) (86) The boy was washed with other infusions in order to improve his sight. He would also begin the long training in the taking of hallucinogens that kensinger and others have described. Nowadays hunters devote less time to ritual dieting and hunting magic than used to be the case, and certain practices have been abandoned altogether. When the middle-aged hunters of Recreio were young, they were initiated into the hunt via a prolonged diet, lasting about 30 days, during which they were not allowed to eat anything sweet or salty, and no meat at all, after killing the yubexeni boa and eating its tongue. The transmitted abilities of the snake (itself the physical manifestation of a spirit being) helped them to kill a large game animal afterwards. Another kind of animal they could eat at this time was a rat (maka), because 'eaten by snakes'. Such hunting magic appears to function in the same way as dietary and other prohibitions surrounding birth and illness. Corporeal contact with specific animals and plants transpose their characteristics to the boy, so depending on the classification of each plant or being, contact is sought or avoided (MCCALLUM, 1989, p. 154)

3.2- Os fragmentos de raízes no Mihuy

O *Mihuy* sobre o surgimento das *Dau* já foi descrito neste trabalho, porém, existem algumas variações que cabem aqui ressaltar. Basicamente, o mito trabalha com a noção de que as ervas medicinais surgiram em contraposição às doenças causadas pelas doenças dos *Yuxĩ* dos animais.

Tal problema começou quando estes guardaram o sangue talhado de vários tipos de animais dentro da taboca, a qual explodiu e se transformou em *Huni Kuĩ*, assim, animais e *Huni Kuĩ* são feitos de *Yuxĩ* parecidos, porém, em espaços que deveriam estar em separado, o que causa desordem. A doença ocorre por conta do “canibalismo espiritual”. As ervas se contrapõem a doença que é o cruzamento da mistura das forças externas dos animais e humanos com mesmo *Yuxĩ*. O sangue na taboca, fechada sobre si mesma, produz os corpos humanos, e a carne, item necessário ao bem viver, vem de fora e adentra o corpo, contribuindo na sua construção e destruição. Na lógica de vai-e-vem entre o externo e o interno, concebe-se o corpo como uma instância que, ao mesmo tempo, deveria estar fechada sobre si mesma, mas que, contraditoriamente, é formada a partir das substâncias e volição externas a este.

Outra versão do mito, contada por Agostinho, acrescenta que, quando a taboca cheia de sangue explodiu, gerou o primeiro *Huni Kuĩ*, ele caiu no colo de uma velhinha e ela disse: ô, meu filhinho, esse é *Awa Bake*, que são os *Inu*. O mito continua e diz que, ao explodir a segunda taboca, saíram os *Yawa Bake*, que são os *Dua* (HAIBARA, 2016 PP 121). A metade masculina *Inu* e a feminina *Inani* são filhas da carne da Anta, e a metade masculina *Dua* e a feminina *Inani* são filhas da carne do porco. Não pude compreender, de forma clara, se há uma correlação entre os nomes dos tipos de *Darë*, como *Yawa* e *Awa*, só pontuam a diferença sobre tamanho ou se há alguma correlação com as metades geradoras. A literatura etnológica diz que o grupo *Awabake* também é aquele que doa suas mulheres, enquanto que os *Yawabake* são os que recebem, como afirmado por Kensinger (1995), o que caberiam análises mais pormenorizadas e com enfoque entre parentesco e vegetabilidade.

Por um momento, conjecturei se essas duas espécies não poderiam estar associadas às metades, porém, como já descrito, ambas as espécies de *Darë* são do grupo vegetal *Mukapabu*, originadas da metade feminina *Inani*. É interessante ela ser *Inani*, pois os *Inu*, que são a metade masculina, são associados aos caçadores, o que poderia levar a crer que estes teriam se transformado em ervas de caça como é o *Darë*, entretanto, estes se transformaram nas *Dau Utxi*, que são as ervas murchas, ou rugosas. O *Darë*, no rito, é associado ao masculino, assim como o *Muká*, porém, nos *Mihuy* são associados às *Mukapabu*, surgidos das mulheres *Inani* e não dos homens caçadores, o que caberia também maior elucidação sobre questões de gênero e vegetabilidade.

Cabe afirmar, também, que outras plantas possuem muito *Muká*, como já mencionado, mas é relatado que sua origem se deu em outro tipo de transformação, como é o caso do *Nixi päe*, que não surgiu do sangue dos animais. O *Muká* se distribui nas histórias e se atualizou de

diversas formas, distribuído em vários tipos de ervas, como na pimenta, no jenipapo e no rapé, é conceito guarda-chuva que a tudo penetra, mas também é concretude ligado ao vegetal.

Ainda que trazendo o conflito de sobreposição dos termos: *Darë* (planta)/*Muká* (categoria geral do amargor) e *Darë muká* (nome da planta completo), muitos *Huni Kuĩ* me afirmaram que a mulher de onde se originaram os tipos de *Darë* se denomina *Mukani*. Porém, tal transformação não diz que ela se transformou especificamente em *Darë*, mas, sim que este é um tipo de plantas *Muká*. Entretanto, Haibara (2016) coleta a informação, juntamente ao pajé Agostinho Manduca, de que *Mukani* se transformou na “*batata sagrada*”, aquela que se faz dieta, possivelmente a *Awa Darë*, já que o contexto é *Huni Kuĩ*. O pajé Siã salles, da Aldeia Chico Curumin, em visita à minha casa, afirmou, de forma distinta, que o *Darë* foi a transformação de *Yushã Kuru*.

Uma versão dos *Mihuy* traz os dois personagens e conta sobre sua relação com *Huã Karu*, árvore encantada, em que *Huã* quer dizer ser e *Karu* significa lenha, espécie que pertence à mesma família botânica, Rubiaceae, que o *Kawa* - *Psychotria viridis* -, utilizada para se fazer *Nixi pãe*, sendo do mesmo gênero - *Psychotria mapourinoides* – (IKAMURU; QUINET, 2019). *Mukani* ficou encantada com a lenha que era fácil de queimar e não apagava, favorecendo o cozimento dos alimentos. Ao invés de se casar com um humano, *Mukani* teve relações com o pedaço de toco de árvore, gerando um filho encantado que conversava com ela na barriga.

A criança, também denominada *Huã Karu*, não foi aceita por sua família que não concordava de não ter se casado com humano. Na revolta, seus pais jogaram o pedaço de toco no fogo. Injuriado que haviam matado seu pai, o bebê na barriga pede à mãe que estes fujam para outro local. No meio do caminho, *Huã karu* sempre orienta sua mãe a pegar os caminhos mais fechados da mata, pois os abertos levam a povos canibais. No meio do caminho, ele encontra uma árvore frutífera e pede à mãe para pegar o fruto para ele brincar. Ao longo do caminho, ele repete o pedido, até que, na última árvore, quando a mãe foi pegar o fruto, não percebeu que havia marimbondos, os quais a morderam e, ao correr, tropeçou num cipó e caiu. Ela ficou furiosa e bateu na barriga, neste momento, a criança parou de falar. Injuriada por tantas lutas, esta decidiu seguir o caminho limpo e encontrou com os Inka. Chegando lá, encontrou sua tia *Yushã Kuru*, que vivia entre os *Inkas*. Esta alertou que eles iriam comê-la e que a solução para permanecer viva seria aceitar as ordens do *Inka* que era coletar piolhos da cabeças deles e comê-los.

Sua Tia, a fim de ajudar, deu um cesto repleto de carvão para que ela mordessee, enganando o *Inka* que comia os piolhos, já que eram enormes e seus piolhos eram na verdade besouros

rola-bosta. Quando o carvão acabou, ela teve de comer os besouros e vomitou e, com isso, os Inka a mataram¹⁹.

Após *Huã Karu* vingar sua mãe, matou todos os Inka e foi tirar uma mágica erva da floresta que possuía capacidade de ressuscitar mortos. Então, foi aonde estavam o monturo de mortos e foi passando a erva nos restos de ossos, os quais foram retornando à vida como veado, antas etc. até achar o osso da sua mãe. Ela ressuscitou, então, *Huã Karu* convidou sua Tia e Mãe a fugirem dali. Ele conhecia tudo e ensinou sua Tia *Yushã Kuru*. Ela aprendeu muito, porém, pediu a *Huã Karu* lhe ensinar sobre a erva que fazia os mortos voltarem. Este não quis ensinar sobre, pois estava com muito sono. Esta se casou novamente, teve filha e neto que se chamava *Shanitê Ashkâ*. Depois, *Yushã Kuru* ensinou para seu sobrinho. Porém, em um momento que precisavam de remédios da mata, não os encontraram e decidiram se transformar em *Dau* (IKAMURU, 2012; HAIBARA 2016). *Mukani*, semelhante à sua Tia, então, teria observado todas se transformarem e, aprendendo os seus segredos, a teria tornado tão poderosa já que presenciou o *Damine* de todas as outras e a ligaria a processos de aprendizagem e fixação de amargor no corpo.

Outro mito relata sobre *Muká Bukanku*, esta também não é associada diretamente ao *Darë*, porém, traz, em seu nome, a categoria amargor. Além de seu nome, suas características denotam que é portadora de *Muká*, como, por exemplo: a idade avançada - é relatado que é uma velha (*Sheni*)-, o contato com a coloração preta do jenipapo - a cor escura (*Wisu*) do *Muká* -, aprendizagem acelerada (*Xinaya*) - correlacionada ao amargor no corpo - e sua associação à professora *Yube Dunuan Ainbu*, sucuri da lua - o animal com o maior poder de *Muká*, como o *Darë* o é no reino vegetal. Esse mito relata sobre seu filho e sua saga de aprender o *Kêne*, já que era filho único e sua mãe não tinha para quem transferir o conhecimento pertencente ao gênero feminino. Semelhantemente ao mito anterior, relata uma gravidez anômala. Para aprender ofício feminino, teve que se disfarçar de mulher, o que levou a conflitos que

¹⁹ Aqui, percebe-se o que foi relatado no tópico anterior, que *Mukani* – *Darë*, antes da transformação - só segue o caminho fechado da mata e, quando decidiu percorrer o *Bai*, se encontra com a alteridade. Também cabe enfatizar que certos insetos são associados ao *Bedu Yuxĩ*, como afirma McCallum (1996), que, quando a pessoa morre, ela voa em forma de besouro para o encontro com o Inka. Curiosamente, besouros que ela tinha que comer para não morrer! O besouro rola bosta se caracteriza tanto por voar, quanto por percorrer o solo, sendo considerado um animal que perfura o solo, como as minhocas. A imagem de quando a pessoa morre é que suas veias se transformam em minhocas como afirmou Manduca a Lagrou (1998, P. 120). Assim como a substituição do besouro pelo pedaço de carvão, para conservar sua vida, a mesma substância que seu finado marido havia se transformado.

ocasionaram sua morte, deixando nítido que a aproximação do *Muká* em excesso traz consigo a instabilidade do corpo físico e campo social que são concebidos como uma coisa só:

Yube dunuan ainbu, a sucure lua, ensinou a Muka bakanku, uma mulher velha, os desenhos de jenipapo, os desenhos da rede, da cestaria e da cerâmica. Muka ia toda madrugada para a mata e sentava-se perto de sua cunhada, a cobra. Esta estava tecendo e cantava pakadin para Muka-. "Vai aprender logo, não pisca com os olhos, a mão ligeira faz assim também, coloca todo tempo o fio, quero olho de desenhar bem, quero olho de filho de japini, (toixi), quero aprender desenho, quero olho de japim, {txana}, filha de dua, não olha todo canto, a mão de onça faz, a mão duas vezes, duas vezes faz." Assim a velha Muka voltava toda madrugada para aprender as artes da sucure até que um dia a cobra falou: "Tsabe (prima cruzada, cunhada), agora você já aprendeu tudo, eu vou me embora", e ela voltou para o rio. Muka só tinha um filho, Napu ainbu. E quando sentia que ia morrer, ela só tinha a ele para ensinar o que sabia. Ensinou para ele como desenhar, tecer e cantar; e quando morreu e o filho ficou sozinho, ele foi viajar para procurar seus parentes huni kuĩ de outra aldeia. Quando chegou à aldeia, seus parentes, que não o conheciam, pensavam que Napu era mulher, porque Napu estava pintado como mulher, vestido como mulher e agia como mulher. "Vem cá tsabe", falou para suas primas, "vamos desenhar". "Você sabe?", perguntavam, "sei", disse. E Napu Ainbu ensinava às mulheres, o que tinha aprendido com a mãe. Todos os huni kuĩ da aldeia ficaram entusiasmados com Napu e muitos queriam casar com ele. Certo dia uma das suas primas foi tomar banho com Napu e voltou surpreendida. Ela avisou os homens, falando: "não é mulher, é homem, eu vi". Mas um dos homens estava tão apaixonado por Napu que não quis escutar. Napu falou, "não faz isso comigo", mas o homem insistia e finalmente convenceu Napu de ir com ele para a mata, onde o "namorou na bunda" {puikini txutaniki} e assim engravidou Napu. A criança cresceu e quando era para nascer, sua cabeça não conseguia sair. Napu morreu e os huni kuĩ ficaram com raiva do homem que matou Napu que sabia tão bem desenhar. (LAGROU, 1991, p. 164-165)

Ambos os mitos relatam anomalias na gravidez, *Napu*, que não era mulher, manifestou em seu corpo a gravidez, seu corpo, ao se dedicar ao ofício feminino se feminilizou. Porém, a saída no corpo não foi transformada na parte feminina, seu ânus não se tornou uma vagina. Somente uma parte de si virou mulher!

A dieta da jiboia se trata de um ritual basicamente feminino, porém, os homens o fazem com finalidade cinegética. O mito não relata sobre a jiboia, mas sobre a sucure, considerada superior e dona das outras cobras, ambas possuem relação com o aprendizado semelhante ao *Darë*!

A dieta da jiboia se trata de um ritual basicamente feminino, porém, os homens o fazem com finalidade cinegética. O mito não relata sobre a jiboia, mas sobre a sucure, considerada superior e dona das outras cobras, ambas possuem relação com o aprendizado semelhante ao *Darë*:

As artes aprendidas com a jibóia, estão estritamente relacionadas ao gênero. Os homens podem matar uma cobra para adquirir sorte na caça. O matador da cobra fala para seu yuxin, vela seu couro para casa, e pode, eventualmente, fabricar uma coroa de seu couro para ser usada nos rituais de fertilidade (katxanawá), e pode ainda consumir seu coração cru. Estes atos rituais são seguidos por uma dieta severa e o homem que comeu o coração da cobra deve ficar em reclusão durante três meses. O

resultado positivo do ritual é confirmado com um encontro com o yuxin da cobra em sonho. (LAGROU, 1998, p. 242)

O mito do *Nixi päe* também demonstra a interferência que ocorre quando se aproximam demais dos vegetais ou animais com muito *Yuxĩ*. *Yubê*, o herói mítico, se esquece de sua família, se casando com as cobras. O *Muká* tem esse poder de transformar as estruturas corpóreas de forma distinta das doenças e dos venenos que matam o corpo. Assim, como transformar a pessoa além de interferir no processo de consubstancialidade humana durante e pós dieta. As ervas medicinais *Dau Batapabu* surgiram em contraposição aos assédios dos *Yuxĩ* animal para curar o corpo, porém, parece que as *Dau Mukapabu* superam a função de tirar a doença e colocando o amargor que se trata de modificação no corpo, mas não pelo viés etiológico.

Esses dois mitos não mencionam nenhuma espécie de *Darë* diretamente. A narrativa específica sobre essa planta é indireta, diferente do mito do *Nixi päe*, que menciona abertamente a bebida e as plantas que a produzem. Os mitos afirmam um mundo repleto de *Muká* que se acumulou em certos seres de forma randômica e que essa tal realidade se manifesta em seus corpos. Entretanto, o excesso de *Muká* pode acabar por atrair o azar, se tornando veneno, como a peçonha, sendo necessário processos que adaptem o corpo à tamanha transformação, colocando a atenção em estado de alerta, o corpo em trabalho disciplinado e intenso, a alimentação regulada e dietética, assim como o isolamento social.

Entre os Yawanawá, também existem mitos que relatam sobre o surgimento do conhecimento xamânico e o seu potencial transformativo. Também não há menção direta sobre o surgimento do *Darë*, conforme afirma Sá (2021), porém, nas enunciações de lideranças Yawanawá, é relatado que houve um pajé muito antigo denominado *Mukaveyne* que orientou e avisou sobre o homem branco e que trouxe aos Yawanawá a “batata sagrada”, conforme Nixiwaka relatou a Lopes (2013). Tashka, liderança Yawanawá, relata o papel de sábio orientador de *Mukaveyne*:

Mukaveyne era um grande pajé, que soube um dia que ia fazer a sua viagem para a aldeia sagrada (ia falecer). Ele então reuniu seus filhos homens, para conversar com eles. Ele disse para seus filhos: meus filhos, eu vou partir, eu vou fazer a minha viagem. Quando eu estiver viajando, eu posso tocar na água do rio, e vocês terão muitos peixes. Vocês terão muita abundância, e terão sempre o que comer. Então, um dos filhos, cheio de orgulho, respondeu: não papai, não faça isso. Porque quando você tiver partido, nós estaremos tristes. E as suas mulheres se casarão com outros homens, e elas terão muito o que comer, e ficarão felizes. E nós estaremos tristes, por causa da sua partida. Então Mukaveine falou, para o segundo filho: então quando eu partir eu posso tocar em uma árvore e vocês terão muitas lagartas para comer, e vocês terão muita comida. E o segundo filho respondeu: não papai, não faça isso. Porque as suas mulheres irão casar com outros homens e terão muita comida, e ficarão felizes com seu novo marido e com muita abundância, e elas se esquecerão de você. O pai fez mais uma tentativa, e falou: então quando eu viajar, eu posso tocar na floresta e vocês

terão muita caça para comer. Comida nunca vai lhes faltar. E o terceiro filho, também com orgulho, falou: não papai, suas mulheres se casarão com outros homens, e terão muita caça para comer. Elas ficarão felizes e se esquecerão de vocês. E nós estaremos tristes. Então o pai falou: quando eu for viajar, eu posso tocar muito longe daqui, onde existem muitos homens brancos, que vivem empilhados. Eles são muitos. Eu posso embaralhar o pensamento deles para que eles queiram sair de seus lugares de origem e queiram conhecer outros lugares. Então eles virão de longe, e chegarão até aqui. O filho respondeu: sim pai, faça isso. Eu quero conhecer esses outros homens. E Mukaveyne prosseguiu: mas se isso acontecer, não façam guerras com eles. Façam amizade com eles, porque eles são muitos. Se vocês fizerem guerras e matarem dez, vai ser como se não tivessem matado nenhum. Então chegarão mais e mais, depois chegarão cinquenta. Então não façam guerras com eles, façam amizade com eles. E vocês poderão casar com as mulheres deles, eles têm mulheres lindas. E eles poderão casar com as mulheres de vocês. E eles irão ensinar muitas coisas boas para vocês, e vocês poderão ter e usar os objetos deles. Tashka, julho de 2016. (PLATERO, p. 111-112).

Existem dois mitos muito importantes, o de *Kapi Yuve Unini*, que relata sobre o ensino do conhecimento xamânico das plantas, e o mito de *Puyahunihu*, que explica sobre o aparecimento de certos tipos de plantas que têm muito *Muká*:

Puyahunihu (M1) relata a aparição das substâncias utilizadas nas atividades xamânicas (ayahuasca, pimenta, xupa, tabaco) e a iniciação de todo um povo através da ingestão destes elementos e do jejum rigoroso e prolongado até o ponto de se produzir uma mudança tal no corpo deles que os leva até o mundo dos yuxin, até o céu. Em 42 virtude de tal transformação deixam de ser humanos, mas também não chegam a ser totalmente yuxin, porque, ainda que o corpo deles ficasse muito leve, não deixou de ser corpo. Da mesma forma, o xinaya transita entre o domínio humano e aquele dos yuxin, realizando a intermediação necessária entre um e outro, mas só chegará a se converter final e totalmente em yuxin através da morte. O mesmo caminho que percorreu o povo de Puyahunihu é aquele pelo qual transita o xinaya durante suas viagens depois de ter ingerido o cipó. Se estabelece, portanto, um paralelo marcado entre Puyahunihu e o xinaya, na medida em que os dois se vêem envolvidos num processo que os leva a mudar sua pessoa, através da ingestão de certas substâncias - cipó, pimenta, tabaco, xupa - e da abstinência de outras - qualquer tipo de alimento pesado ou doce, água -, e assim a aproximar sua natureza à dos yuxin: le chamane est de façon permanente un “plus qu 'humain ” et un “moin qu 'esprit Cet état se caractérisé par sa permanence établie lors de l 'initiation par une modification de son corp... (Crépeau, 1988: 111). Se na história de Puyahunihu o aprendizado realizou-se exclusivamente através da ingestão das substâncias recém adquiridas^^, na de Kapi Yuve unini (M2) a figura do mestre, Yuve possui uma grande importância. Se no caso de Puyahunihu os homens recebem as plantas de poder xamânico, naquele de Kapi Yuve muni recebem o conhecimento das rezas e cânticos, embora a ingestão de alucinógenos não esteja ausente³⁹. Uma terceira história, a de Nuakapini (M3), considerada como a continuação de Kapi Yuve unini, mostra a importância do resguardo em todo processo de iniciação para a obtenção de poder. Mas a aquisição deste poder está sujeita à transformação do corpo. Só depois de terem feito um resguardo rigoroso - que implicava fundamentalmente não ingerir água nem doce - as pessoas que tomaram o kapi para se iniciar obtiveram o poder de matar a fazer o mal: o grau de poder alcançado depende da rigorosidade com que se realiza o resguardo; seu caráter depende das intenções e do pensamento do iniciando. A transformação no mito é radical: todas as pessoas que se pintaram e tomaram parte no rito de ingestão de kapi viraram animais. (PEREZ GIL, 1999, p. 42)

Os mitos mencionam o modo de conhecimento das dietas. O mito sobre *Puyahunihu* relata como que *Rua*, o rei dos Yawanawá, que morreu em uma tocaia de caça ao se deparar com jabutis encantados, e relata como que algumas plantas nasceram de seu corpo. É

interessante relembrar que “D” e “R” no contexto Yawanawá e *Huni Kuĩ* possuem o mesmo aspecto fonológico. A metade exogâmica Dua, entre os *Huni Kuĩ*, em nenhum momento foi mencionado como “Rua” em meus trabalhos de campo. Porém, o significado de *Rua* Yawanawá se assemelha muito à conceituação *Huni Kuĩ* de *Dua*:

179 Os Yawanawa traduzem a palavra rua, neste contexto como “rei”, mas é um termo que tem uma implicação mais ampla sendo que designa aqueles representantes de uma espécie que tem qualidades excepcionais. A explicação que Townsley faz deste conceito entre os Yaminahua pode ser aplicada também ao uso que dele fazem os Yawanawa: something wich is a splendid example amongst things o f a particular domain and wich, by virtue o f being the perfect embodiment o f certain qualities o f that domain, has a natural authority within it (Townsley, 1988: 100) (PEREZ GIL, 1999, p. 166)

Lagrou completa: “...Dua significa brilho e beleza, assim como duapa, a qualidade de bonito, ligada à generosidade e bondade...” (LAGROU, 1991, p. 87).

Além disso, a metade *Dua* é uma metade conhecida como filha dos porcos, *Yawabake* como já mencionado nesse trabalho. Tal reflexão demonstra como esses dois grupos podem estar imbricados, já que a prática do uso do *Darë* é um aspecto central dessas duas culturas, demonstrando níveis de intercâmbio que se cristalizam em dimensões sociais, ou até quem sabe, um mesmo fundo cultural originário. Também se faz imperativo em trabalhos futuros aprofundar aspectos míticos relacionados à prática desse vegetal. Não há um mito sistematizado que mencione o *Darë* explicitamente, entretanto, o surgimento mágico dos vegetais é presente entre Yawanawá e *Huni Kuĩ*. Assim como os mitos que mencionam sobre a dieta entre os *Huni Kuĩ*, como no caso de *Tawabu* e dos animais que adquiriram perdas de características em corpos e, entre os Yawanawá, no mito de *Puyahunihu*.

Questionei a Ibã Salles se havia algum mito específico sobre o *Darë*. Este me respondeu que: “...*Muká (Darë Muká)* não tem mito como *Nixipäe*, nem dá visão igual *Nixi päe*, *muká*, você que faz história com ela na dieta...”. Tal declaração demonstra o caráter experiencial do *Darë*, em sua contraposição a enunciações sobre ela. Demonstra também sua ligação ao aspecto velado da feitiçaria, o que a torna não passível de enunciações explícitas, mas sim cifradas. A abordagem etnobotânica dos mitos que relatam sobre vegetais não possui o mesmo modo analítico que as estruturalistas. A etnobotânica concebe a menção de uma planta ou sua história como que contendo, no plano simbólico, um conjunto de códigos biológicos cifrados. Os mitos, nessa concepção, podem expressar conhecimento biológico em uma estrutura semiótica própria do contexto nativo, comunicando o saber tradicional e o conhecimento de vegetais icônicos, sendo passível de ser analisado ao modo de pistas a serem esmiuçadas. As análises de Posey (2002), sobre os Kayapó, são um exemplo desse tipo de concepção teórica, em que os mitos

representam, simbolicamente, nos rituais, assim como narrativas, o conhecimento biológico sobre formigas, marimbondos e vegetais.

A título de exemplo, cabe novamente enfatizar a questão do herói mítico e árvore da família botânica Rubiaceae *Huã Karu*, que pertence ao gênero *Psychotria* - que possui também biossíntese de DMT – que, ao final de sua vida, foi habitar com as cobras donas do *Nixi Päe* (IKAMURU, 2012), bebida produzida também com uma planta do mesmo gênero (*Psychotria viridis*), demonstra, no plano do discurso mítico, certa correlação taxonômica que é digna de análise.

O discurso mítico pode expressar, numa camada simbólica, relações existentes em níveis bioquímico e ecológico. Haudricourt & Hedin (1943) já haviam assinalado tal correlação e observaram que, entre plantas nitrófilas²⁰, que crescem em ambientes antropogeneizados, são a elas correlacionados mitos e ritos que mencionam corpos em decomposição ou locais cultivados abandonados. Tais locais estimulam o crescimento de determinadas plantas, que são associadas a espíritos, pois tais vegetais surgem da terra onde foram enterradas pessoas ou onde havia habitações antigas. Mitos sobre vegetais que mencionam seu surgimento e aparecimento aos humanos a partir de pessoas enterradas, cemitérios e corpos em decomposição podem estar significando solos antropogeneizados:

De ces joutes dépendent la prospérité de l'année et la fécondité du peuple. De même, dans les antiques forêts de la Chine, les jeunes gens assemblés pour les joutes croyaient obéir à un commandement de la nature et collaborer avec elle (GRANET, la Société chinoise, p. 191 à 203) 1 Dans d'autres cas, c'est aux rites funéraires que sont associées les rites qui assurent la productivité des champs, parfois même à la suite de l'enterrement d'un Dieu ou d'un Homme. C'est l'opinion de GRANT ALLEN et de MEINHOF. Pour ethnographes, les Primitifs ne remuent la terre que lorsqu'ils enterrent leurs morts. Ils jettent ensuite sur le sol fraîchement retourné des graines sauvages, aliments destinés au repos du cadavre. Ils versent des libations d'eau, de sang ou de lait. La décomposition des chairs et de ces engrais-libations favorise la germination des graines et la luxuriance de la végétation. On dirait que les esprits ancestraux remercient les vivants de leurs gestes pieux (IDEM, p. 84)

Assim, o mito Yawanawá sobre as plantas xamânicas, o Mito *Huni Kuĩ* de *Yubê* e o surgimento do *Kawa* e *Huni* trazem a mesma estrutura, que mereceria análises em campo, para se saber se crescem em maior número em locais antropogeneizados, como as capoeiras. Sabe-se que cipós crescem em clareiras e áreas perturbadas, assim como, em tais locais, cresce uma miríade de plantas herbáceas venenosas e psicoativas, com ativo metabolismo secundário, como: pimentas, brugmansia, urtigas, tabaco etc. Ao seguir essa lógica, os autores argumentam

²⁰ Existem plantas que privilegiam ambientes perturbados em solos que foram queimados ou que possuem muita matéria orgânica. Solos antropogeneizados por fogo ou organismos em decomposição são solos de alto teor de nitrogênio (ODUM; BARRET, 2004).

que certas plantas “seguem os Humanos” em busca dos nutrientes que se tornaram disponíveis devido à modificação de solos antropogeneizados:

L'usage des plantes condimentaires, consommées crues ou cuites (aromates, salades, arbres à fruits, à amandes, etc.), s'est étendu avec les progrès de la cuisine ; telles sont, notamment, celles qui entrent dans la composition des sauces. Certaines sont des anthropophiles et des nitratophiles, c'est-à-dire qu'elles accompagnent l'Homme et qu'elles végètent particulièrement auprès des habitations, dans un sol richement engraisé.- (IBIDEM, p. 89)

Curiosamente, como afirmado por Ibã, o *Darë* não possui um mito expressivo e detalhado como o *Nixi Päe*. Os mitos mencionados simplesmente tangenciam a planta com o conhecimento do *Samakei* e a menção do surgimento de outras plantas *Muká*. O *Darë*, segundo Agostinho, é descrito sem muitos detalhes de sua transformação juntamente a outras *Dau*. Tais mitos compilados por etnólogos são muito mencionados nas falas *Huni Kuĩ* e em alguns contextos também pelos Yawanawá para justificar e explicar as práticas relacionadas a esses vegetais e seu modo de conhecimento.

A ausência de um mito pode dizer muito sobre uma planta. A título de exemplo, temos um caso icônico da *Salvia Divinorum*, planta psicoativa utilizada na região de Oaxaca, no México, com o uso muito difundido ali. Esta planta possui a característica biológica de praticamente se reproduzir por clonagem, não tendo, praticamente, a capacidade de produzir sementes, o que denota um alto nível de domesticação. Entretanto, não há praticamente nenhum “mito” que versa acerca desta planta (WASSON, 1962).

O mito, na etnobotânica, diz sobre a história ou o registro oral daquele ente não humano. Haudicourt & Hedin (1943), entretanto, atentaram para a complexidade dessa estrutura simbólica, alegando que o mito correlaciona muitos domínios distintos, o que é um ponto fraco para tal análise, que visa correlacionar conhecimento biológico como código cifrado no discurso mitológico. Um exemplo dado, em sua obra, se trata dos mitos da Costa do Marfim que falam sobre a origem do arroz, porém, este só foi introduzido após os anos de 1600 pelos portugueses, tendo origem asiática. Também, já mencionado sobre essa questão neste trabalho, está o caso do uso recente de Ayahuasca pelos Yudja, assim como o modo como os *Huni Kuĩ* alegam ser ancestral o uso da *Cannabis* sp., que demonstra que o tema ainda precisa de melhores articulações metodológicas e conceituais entre a análise etnobotânica e a análise mitológica a fim de transcender o nível da curiosidade ou de correlações forçadas.

Levi-Strauss (1993), no artigo intitulado Cogumelos e Cultura, faz uma revisão crítica do trabalho de Gordon Wasson, onde este último correlaciona, especulativamente, a bebida sagrada Soma, que possui extensa menção em forma de poemas no Vedas, ao cogumelo *Amanita Muscaria*. Gordon Wasson sustenta que o tabu sobre a urina, assim como as descrições metafóricas sobre a cor vermelha expressas nos poemas, seriam uma sobrevivência, no plano ideológico, de uma prática de uso desse cogumelo que foi perdida com o tempo. Os princípios ativos desse cogumelo de píleo (chapéu) vermelho não são degradados no corpo humano, sendo liberadas na urina grandes quantidades de ácido ibotênico e muscimol, o que faz da prática de beber esta um ato ritualístico.

O que Lévi-Strauss sustenta é que talvez os Vedas não contenham somente a história do sul Asiático, mas conserve, de modo cifrado, fragmentos de histórias de outros grupos que utilizavam o cogumelo, mas que se transformaram em narrativas produzidas por grupos humanos que não mais conheciam tal prática. O que demonstra que os mitos e histórias podem ser reflexos de estruturas e práticas transformadas diacrônicas e sincrônicas. Com isso, a análise mítica isolada de uma planta, ou cogumelo, se tornaria equivocada, já que o mito em si pode não ser da planta a que se refere, mas estruturas de outro tempo histórico ou, ainda, metáforas que podem trazer, de forma latente, conhecimentos e práticas perdidas de uma planta sem mencioná-la ou, ainda, mitos em que a planta não tenha nenhuma correlação concreta, sendo utilizada como pivô conceitual para se falar de filiação ou aliança.

Essa crítica foi feita, ainda, pelo mesmo antropólogo, ao trabalho de Evans Schultes, onde Lévi-Strauss alega que o trabalho enciclopédico e não sistematizado de Schultes, dos usos e significados das plantas, perde seu propósito de compreensão, já que o âmbito etnográfico necessita por demais ser esmiuçado e seu lastro estendido a outros grupos e suas influências recíprocas:

A cette flore font suite quatorze chapitres qui sont autant de courtes monographies consacrées aux plantes jugées les plus importantes : Amanite, Belladone, Jusquiame, Mandragore, Cannabis, Ergot, Datura, Iboga, Yopo, Ayahuasca, Floripondio, Peyotl, divers champignons, divers cactus, et les genres Turbina, Virola. Malheureusement, on ne trouve guère dans ces chapitres qu'un ramassis confus de détails botaniques, chimiques et ethnographiques, ces derniers d'une exactitude parfois douteuse, et livrés dans un complet désordre. C'est, d'ailleurs, par la qualité des informations ethnographiques que le livre laisse le plus à désirer. Pour ne citer qu'un exemple, il confond à propos de *Sophora secundiflora* les Arapaho et les Pawnee. On doute que les auteurs aient mis directement la main à ces chapitres. J'ajoute que l'index, essentiel dans ce genre d'ouvrage, est pratiquement inutilisable : faux renvois de pages (ainsi, toujours pour *Sophora*, pp. 74-75 au lieu de 70-71) ; et un seul renvoi aux Légumineuses alors qu'il en faudrait au moins dix. En fin de compte et pour ce qui concerne son domaine, l'ethnologue n'a pas grand-chose à tirer de ce livre élégamment mis en pages et luxueusement illustré. A en juger seulement par l'édition française, il semble

davantage conçu pour flatter les curiosités d'un large public que pour mettre sous forme condensée à la disposition des chercheurs une documentation solide, précise et bien organisé (LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 123)

As diversas camadas envolvidas em tais descrições, como o aspecto químico, geográfico, etnográfico e mitológico, são um desafio ao pesquisador, já que exigem um controle considerável de dados de diferentes disciplinas. Porém, seriam interessantes análises mais sistematizadas e arraigadas ao âmbito concreto e seus modos relacionais com as estruturas simbólicas, já que muito se produziu sobre a metafísica indígena e suas abstrações, enquanto o uso prático fica reduzido a uma pragmática vazia, o que Haudricourt mostrou ao contrário.

A enunciação aqui descrita, registrada em material etnográfico e nos discursos públicos dos *Huni Kuĩ*, demonstra o potencial exploratório desse material a nível de análise simbólica. Temas como a criança xamã e relativos aos tabus alimentares não são restritos aos Pano, porém, certas práticas vegetalizadas sim, como parece-nos ser o caso do *Darë*. Em trabalhos futuros, caberia uma melhor reflexão entre o aspecto mítico em sua estrutura, para além somente da enunciação dos sujeitos e descrição etnográfica acerca das práticas vegetalizantes. Parece haver um abismo entre estes dois tipos de descrição, o que faz com que a etnobotânica transforme os vegetais em entes discretos, estando eles numa estrutura contínua de transformação. Assim como as análises dos mitos esvaziam os entes, em que de ícones se tornam somente símbolos.

O discurso *Huni Kuĩ* parece mesclar história e mito. No primeiro capítulo, afirmou-se que as plantas psicoativas são promotoras de criatividade enunciativa. O Muká é mencionado nas rodas de ayahuasca, nas conferências, nos retiros e palestras, tais enunciações merecem, em trabalhos futuros, esse tratamento.

Interessante também são as inovações “míticas”, como o é com a *Cannabis* sp., em que é relatada que seu uso é ancestral de *Yuxibu*, planta considerada *Muká*. Diante de tantas histórias codificadas e ctônicas, tive a oportunidade de ouvir uma releitura ou leitura que alguns *Huni Kuĩ* possuem sobre Mestre Irineu, fundador da doutrina do Santo Daime. Me afirmaram que este poderia ter feito a dieta do *Darë* e, por isso, teve a visão de criar a religião.

Como afirmado por Labate (2014), há uma disputa de enunciações sobre com qual etnia Mestre Irineu aprendeu sobre a Ayahuasca. Dentre as inúmeras versões, pude ouvir de Ashaninkas, na segunda Conferência Indígena da Ayahuasca, que o feiticeiro Pizango que ensinou a bebida a Irineu Serra era Ashaninka e que seu nome é uma corruptela do nome de uma importante família desse grupo denominada Pianko. Nessa disputa e ao contrário do caráter publicizado que se tornou a Ayahuasca, em seu processo de internacionalização, poucos se

atentam a pensar que, antes de ter o contato com o espírito lunar chamado Clara e tomar a bebida, Irineu teve de fazer uma dieta. Poucos sequer conjecturam se tal dieta fora feita com alguma outra planta mais discreta, como afirmam certos *Huni Kuĩ*.

Durante seu *Samakei*, Mestre Irineu só pôde comer mandioca e beber caiçuma, alimentos insossos, como o é nas dietas tradicionais Pano. Conjecturas, trazidas pelos próprios *Huni Kuĩ*, demonstram como que o tempo da cultura trouxe contatos inesperados. A história da dieta de Irineu, mencionada rapidamente pelos fiéis de sua religião, se centraliza na bebida que é o ponto focal de sua fé, o Daime, mas deixa de lado um sistema de transferência de conhecimento comum na região acreana em que ele viveu. A velada dieta do Mestre corresponde, em certa parte, com aspecto velado do *Darẽ*, que se dá nos bastidores do *Samakei*, devido ao seu caráter experiencial e não enunciativo.

3.3- Notas sobre o samakei.

Talvez um impeditivo para esse instrumento xamânico se difundir em enunciações diversas e publicizadas seja sua especificidade de uso como já mencionado. Os períodos de *Samakei* e a lenta processualidade de amargar se contrapõem à lógica de “*Fastfood Espiritual*” da modernidade. Hoje, nos circuitos de neoxamanismo, muito se valoriza a força da Ayahuasca, ter fortes mirações, usar rapés que lhe derrubem no chão etc. Muito se enfatiza o sensório por um viés de hiperestimulação e experimentação fenomenológica, distinto do descrito neste trabalho. Em meio ao drama indígena entre divulgar e esconder, certa vez, recebi o convite de uma liderança *Huni Kuĩ* da Aldeia Igarapé do Caucho para fazer a dieta da “batata sagrada”. Seria somente uma semana e com várias pessoas, indígenas e não indígenas.

Não me senti a vontade de fazê-la depois de ler, na etnografia, a complexidade ontológica que envolve a questão, assim como o pouco tempo e o número de pessoas participantes pareciam contradizer tudo aquilo que havia analisado na literatura. Muitos *Huni Kuĩ* criticam aqueles que fazem a dieta com tempo curto demais, relatando que não dá tempo do *Muká* enraizar no corpo. Em tais repreensões, me afirmaram que estão comendo ovo de galinha sem sal para aguentar a fraqueza, o que não é recomendado, por ser este de origem animal. Também existe crítica ao modo Yawanawá de fazer a dieta, ao relatarem que fazem mais tempo de dieta, porém, depois de três meses, é permitido comerem carne de bodó, que, mesmo que tenda ao amargo, é considerado *Nami* (carne) do mesmo modo.

O *Samakei* consiste em um mecanismo de modulação e produção de corpos. Segundo Tiago Dua, *Sama* é uma palavra que significa estar recolhido, em um rancho, num estado distinto da rotina. *Samakei* significa aproveitar desse período para se curar, se purificar, deixar o *Xinã* forte, não se relacionar com certa classe de espíritos e substâncias, de acordo com a interpretação deste informante mencionado. *Samakei*. Então, se enquadra dentro de um regime restritivo e de exceção, que engloba dieta alimentar, postura corporal, execução de atividades específicas e, em certos casos, ingestão de substâncias psicoativas. Os regimes de restrição alimentar e social não são uma prática exclusivamente *Huni Kuĩ*, sendo presente em diversos grupos amazônicos (SEEGER et al, 1979; RIVIÉRE, 1974; MCCALLUM, 1989; ERIKSON, 1999), que concebem o comer como aquisição não somente de substâncias, mas afecções que podem afetar o corpo.

Há a concepção de que, para se produzir o corpo, como já mencionado, há ações orientadas culturalmente e ingestão ou evitação de substâncias (LAGROU, 1998). Consumir alimentos ou entrar em contato com substâncias dentro desse contexto significa fazer mediação com *Yuxĩ*, como já descrito, o que exige todo um processo de dessubjetivação da carne para virar comida. Entretanto, a ênfase *Huni Kuĩ* é que a comida ainda conserva muito do *Yuxĩ* do animal, como descrito por Lagrou (1998).

Para melhor exemplificar, quando uma criança é gestada, é necessário que os pais e tios realizem dieta alimentar para que a carne de certos animais não acabe por gerar características na criança, assim como certos alimentos devem ser evitados durante seu desenvolvimento depois de nascer. Pais e filhos, consubstanciais entre si, podem ser afetados pelo *Yuxĩ* do animal. A yuxindade do corpo humano foi gerada no tempo mítico pela transformação dos animais, conforme já mencionado, e faz do corpo um local poroso, aberto, passível de profunda interferência, já que é feito da mesma “ânima” espiritual que os animais, o *Yuxĩ*.

Não só nos ciclos de vida se evitam certos animais, a dieta para amargar o corpo também o faz. Tal fluxo de yuxindade será tratado cuidadosamente neste período, pois, além da evitação de certas substâncias animais, se introduzirão derivados vegetais, como o *Nixi Päe*, que seriam inaplicáveis à couvade.

Esse regime que os *Huni Kuĩ* denominam “*Dieta*” em português, mas que não se resume à alimentação, é aplicado em períodos da vida que vai desde o nascimento até a produção do corpo do *Mukaya*, sendo uma prática que possui variadas finalidades. O propósito da dieta é

fornecer características específicas aos Samakei em questão, sendo possível, com isso, realizar uma tipologia.

Como relatou-me Bane: “...a dieta faz de coisa que pode e coisa que não pode, coisa que faz e coisa que não faz, txai...”. É possível notar então que, independentemente do motivo da dieta, sempre estão presentes dois vetores agentivos: um negativo, focado na retirada de substâncias, recolhimento social, privação de sono etc. e o outro vetor positivo, que estimula um conjunto de práticas e utilização de substâncias, práticas de exercícios, controles posturais, estímulo a percorrer determinados espaços, utilização de pinturas e apetrechos ou a realização de determinados ritos pessoais. Tais vetores se combinam variadamente em cada tipo específico de *Samakei*, onde práticas de um tipo são fundamentais numa dieta e em outra incabível.

A dieta da gravidez e da tenra infância são uma modalidade de *Samakei* que enfatizam a retirada de alimentos com alto teor de yuxindade e a introdução em doses mínimas de *Muká* no bebê, ou seja, tal tipo de *Samakei* não visa acumular o *Muká* em excesso, mas em pôr doses de *Muká* que tenham por fim dar saúde e proteção à criança, visto que o excesso de *Muká*, nesse caso, a mataria, fazendo seu *Bedu Yuxĩ* sair do corpo e não mais retornar por ser muito mole, como me afirmou Bane. Um exemplo disso seria a prática de pintar o corpo da criança de jenipapo, conforme afirmado por McCallum (1988). O bebê se alimenta primeiramente do leite materno, posteriormente, então, são introduzidos alimentos como banana, mandioca e caldo de peixe. Carnes de forte yuxindade são evitadas, conforme afirmou Lagrou (1988). Tal dieta também envolve pais e tios, indo além da criança em si e envolvendo todo seu núcleo familiar.

Também se introduzem inúmeras plantas *Dau* para a criança aprender a falar, andar etc. e, ainda, para sanar e prevenir doenças. A correlação entre etarismo e uso direcionado de substância *Bata* ou *Muká* apresenta-se como um sistema bem delineado entre os *Huni Kuĩ*, tal como expresso na obra de Bina Kaxinawá (2023). Esse trabalho consiste em um compêndio, escrito em *Hantxá Kuin*, onde se instrui acerca dos tabus alimentares e resguardos, esmiuçando, por exemplo, o motivo de ser desaconselhado, aos jovens, se alimentar dos olhos de animais e ingerir ovos de certas aves, entre outros prescritos culturais neste tema.

Da concepção ao desenvolvimento, os processos que denominaríamos fisiológicos são concebidos como processos técnicos, de intervenção alimentar, mecânica e fitoterápica. A todo momento, o corpo precisa ser interferido e modulado:

O corpo da mulher é também um instrumento de transformação das substâncias necessárias para a construção do corpo da criança. O útero é comparado a uma panela que transforma o alimento cru em 'cozido' – ba (cozido, criado, formado). O processo

de gerar uma criança também é chamado de ba - e o útero parece aquecer a criança assim crescendo ou 'cozinhando' até que ela esteja pronta para nascer. Quando isto acontece a bolsa se rompe e os Kaxinawá dizem que sem o líquido amniótico a criança corre o risco de passar do ponto (kui). 'Suas roupas velhas estão queimando', diz a parteira ou cantadeira durante o parto, como se o ânion fosse a roupa do bebê no útero, agora queimando já que o líquido foi derramado. Durante o processo de procriação, o homem deve beber muita caçuma de milho (bebida à base de milho e amendoim) que o ajuda a produzir o sêmen usado para o desenvolvimento do feto. A dieta da mulher, como a do homem, afeta o tamanho e o crescimento do feto. Certos tipos de carne e peixe devem ser evitados, já que cada um afeta o físico e o vigor do bebê de diferentes maneiras negativas.¹⁷ É melhor que a mulher coma carne de animal fêmea. Em um estágio mais avançado da gravidez, ela deve também evitar comer carne de animal macho e começar a usar uma planta medicinal chamada 'Rabo de Rato' (xuya hino), uma folha que após ser colocada em infusão é usada no banho da grávida, para ajudá-la a ter um parto fácil. Usada com maior frequência, esta planta assegura o nascimento de uma menina. Caso os pais queiram um menino, outra planta medicinal pode ser espremida sobre a língua. Qualquer das duas aplicações deve ser feita enquanto se entoa um canto ensinado pela ancestral rata parteira que ensinou às mulheres todos os passos para se ter uma criança. (McCALLUM, 1998, p. 222- 223)

Os tipos de *Samakei* também podem se dividir em: aqueles focados no ciclo de vida, visando a correta produção do corpo, parentesco e consubstancialidade entre os congêneres, os quais são aplicados a grávidas, crianças e maridos, como é o caso da couvade e na transição da infância para adolescência, tal como no *Nixpupimá*; e os tipos de *Samakei* iniciáticos, que têm por fito a produção de especialistas e pessoas de corpo amargado, como na dieta do *Muká* e da jiboia.

O primeiro tipo de *Samakei*, aquele aplicado aos infantes, está em um contexto em que o corpo considerado incompleto encontra, na especificidade de certos alimentos e nas ervas, os “dispositivos acessórios” ou “volições” necessários para se tornar pleno. A evitação de certas carnes de caça possui a finalidade de não transmitir características dos animais ou de partes de seu corpo para a pessoa. Durante o desenvolvimento da criança, ela passará, inevitavelmente, por uma nova etapa de produção corpórea. A culminância desse processo levará a criança ao ritual do *Nixpupimá*. Este ritual tem por função preparar a criança para o encontro com os *Yuxĩ* da floresta:

O *nixpupimá* é igualmente uma iniciação, a criança está, neste rito de passagem, exposta (através do milho e do *nixpu*) a um contato direto com a “yuxindade” máxima, o Inká. Este rito prepara o menino para futuros encontros com *yuxin*, que ocorrerão nos seus passeios solitários na mata, ou numa sessão de *nixi pae* ou de *xuma* do gênero das acima descritas. Mulheres não costumam tomar *nixi pae* e parecem não ganhar banco. O costume feminino é sentar com as pernas cruzadas numa esteira, enquanto os homens sentam num banco (*kenan*, *tsauti*), numa casca de jabuti, num *xaxu* virado com a parte oca para baixo ou, quando o homem é o mais velho da casa ou uma visita importante, na rede de sentar (*hisin*)¹⁵. (LAGROU, 1991, p. 97)

O *Nixpupima* se enquadra dentro de uma continuidade de produção do corpo e tem por função preparar as pessoas para possíveis encontros com a alteridade. Vai além do propósito do trabalho em curso descrever tal ritual de ponta a ponta. De resto, este já foi descrito em detalhes por Abreu (1914), McCallum (1981) e Lagrou (1998). Porém, cabe aqui enfatizar que ele deve ser seguido de cinco a sete dias de *Samakei*. Este rito exige comportamento disciplinado, estando implicado, neste, a proibição de se olhar para as laterais. Pode-se olhar somente para frente e deve-se participar de corridas e provas exaustivas, estando também presente, entre as obrigações rituais, a proibição de ingerir carne, água e doces, assim como tomar banho:

Mulheres não costumam tomar nixi pae e parecem não ganhar banco. O costume feminino é sentar com as pernas cruzadas numa esteira, enquanto os homens sentam num banco {kenan, tsauti}, numa casca de jabuti, num xaxu virado com a parte oca para baixo ou, quando o homem é o mais velho da casa ou uma visita importante, na rede de sentar {hisin}¹⁵. Na noite do último dia das corridas, as crianças recebem um prato com nixpu ao se deitarem na rede. Mastigam o nixpu e cospem num prato. Mastigam até seus dentes ficarem pretos. Depois fazem jejum {samake} durante cinco dias: só podem tomar caçuma de milho. Podem comer de novo quando o preto tiver saído dos dentes, ou seja, depois de terem saído da fase liminar, marcada pelo preto. O rito de iniciação, como é feito hoje em dia, para aqui. Depois dos dentes ficarem brancos de novo, os meninos e as meninas podem sair da reclusão e poderão comer peixe, carne e todos os tipos de legumes de novo. Mas antes disto, eles têm que tomar banho. "Se não tomar banho e comer primeiro, vai morrer" (Capistrano, 1941:102). Lavam-se com argila e só depois é que podem comer qualquer coisa. Antes de ter contato regular com brasileiros e peruanos (no Peru nos anos sessenta, no Envira nos anos vinte), o rito de passagem, centrado no nixpupimá, incluía também a perfuração do lábio inferior e das narinas. "Desde tenra idade, furam o septo nasal e as orelhas da criança; mais tarde, porém, o lábio e, finalmente, as narinas" (Capistrano, 1969:186). A perfuração das orelhas {pabinki} logo depois do nascimento, acontece ainda, mas somente com as meninas. Vi bebês de seis meses com brincos {pabedu}. O septo nasal não é mais furado hoje em dia, e a perfuração do lábio e das narinas não acompanha mais o nixpupimá. O texto de Capistrano sugere que há três tipos de participantes no rito: os que comem nixpu (pela primeira vez), os que têm o lábio {keu} perfurado e os que vão perfurar as narinas {demu}. Pessoalmente tenho a impressão de que perfurar o lábio inferior e comer nixpu pela primeira vez, aconteciam numa seqüência ritual só, com a idade de sete a nove anos. (Já que no mesmo texto o jovem diz que "bedunabu (os adolescentes) demuwakin (fazem a narina), keyutan (depois de terminado), bakemixtinbu (as crianças) keuwakin (fazem o lábio) (1941:107).

Na primeira iniciação, a criança passava assim por três fases: a corrida, comer nixpu e a perfuração do lábio. Um Kaxinawá me explicou que da iniciação participavam crianças de várias idades: "tinha algumas que já tinham comido nixpu durante um nixpupimá anterior, mas que faziam tudo de novo com os pequenos para depois perfurar seus demu (narinas)". As perfurações eram feitas com banin muxa (espinhos de pupunha) e para mantê-las abertos colocava-se uma mecha de urucum no buraco (Capistrano, 1969:187). O jejum das perfurações excluía também mani mutsa (mingau de banana madura), que geralmente não é atingido pelos tabus alimentares. Por ser doce porém, o mingau pode fazer a pele do lábio apodrecer. Tomar banho é igualmente proibido, porque a água não deixa secar a ferida. Quando, depois de ter passado uma lua desde o início das festividades, meninos e meninas descem das suas redes, a primeira coisa que devem fazer é tomar banho com argila. (LAGROU, 1991, p. 97-98)

Plantas que possuem espinhos são consideradas *Muká*, assim como o cipó *Nixpu* que enegrece os dentes. As dosagens de *Muká*, nessa fase, já são maiores, pois o corpo da criança/adolescente, mais desenvolvido, suporta maior quantidade de *Muká*. O *Bata*, associado à dimensão da cotidianidade, como mingau, frutas, banho, água e carne, são suprimidos durante o período ritual. Isso se dá uma vez que a função do ritual não é adequar-se ao âmbito interno da cotidianidade, mas, sim, preparar a pessoa para o âmbito externo da alteridade. Permanecer sentado no *Kenan Tsauti*, banco feito da sapopema da samaúma - árvore considerada repleta de yuxindade, com o, já mencionado, poderoso *Hida Yuxĩ* habitando sua copa - é uma prática para se entrar em contato, “a conta-gotas”, com forças alteradas de um vegetal que tem por características interferir no *Xinã*, criar fenômenos de ilusionismo (ao imitar voz das pessoas), além de atacar espiritualmente quem passa desavisado por ele na floresta. O pedaço de sua raiz, cortado em forma de banco, é uma dosagem regulada de *Muká*, diferente da potência da árvore na floresta²¹.

O primeiro tipo de *Samakei* mencionado tem por função proteger o corpo da criança no âmbito interno, é associado ao fortalecimento do âmbito da cotidianidade, da aldeia e à proteção e prevenção de forças externas que possam adentrar o corpo da pessoa. O jenipapo é passado no corpo para que este não sofra com ataques de *Yuxĩ* e picadas de mosquitos e também para endurece-lo, já que a criança tem ossos moles. Já o *Nixpupima* se trata de uma primeira “mirada para o fora”, uma preparação que envolvia no passado a dor de ter narinas, bocas e lóbulos perfurados, sendo que, atualmente, está implicado neste o enegrecimento dos dentes, além da necessidade de ações disciplinadas que formatarão o corpo, tornando-o mais rígido.

As práticas de *Samakei* são considerados em graduações de amargor, as quais visam preparar o corpo, acumulando progressivamente dosagens de *Muká* neste. Como afirmado por Txana Mashê, sobre a dieta do *Darë*, que seria aquela considerada a graduação mais alta: “...Txai, a dieta do muká é como o doutorado do nawa, tem muita coisa que você tem que

²¹ Ainda que seja muito comum a Samaúma ser um atrativo turístico. Não são poucas as aldeias e etnias que fazem, de sua base, local de cantoria e apresentações artísticas, atribuindo o espaço próximo a sua base como espiritual e sagrado. Durante a II Conferência da Ayahuasca na Terra Indígena Puyanawa, fui apresentado a uma samaúma que, em seus sapopemas, tinham um formato como de um recinto. O cacique Puyanawa Joel argumentou que tomam ayahuasca e entram entre as raízes, relatando que produzem fortes visões. Em meio a um dos trabalhos de ayahuasca na Conferência, pedi ao cacique se este poderia me acompanhar até a raiz para sentir “a força da samaúma”. Este disse que se eu havia sentido de verdade deveria ir sozinho. Confesso que o medo do desconhecido me fez retroceder. Após a cerimônia, me perguntou se eu havia ido, a minha resposta negativa foi retrucada com um consolo, dizendo que é muito forte pro Nawa, que deve se acostumar devagar às forças que não estão acostumados na cultura branca.

aprender antes, os cantos, o batismo da pimenta, pra depois você mexer na batata sagrada, é perigoso fazer, porque, se você quebrar a dieta, fica tudo pior!... ”.

Os períodos de *Samakei* entre os *Huni Kuĩ* não são restritos aos rituais pontuais. A ontologia que concebe que os não-humanos, animais ou vegetais, interferem na produção do corpo, construindo ou destruindo, faz do *Samakei* uma prática recorrente da produção da pessoa, como relata Haibara (2016), algo que também pude perceber em minhas interlocuções, se tratando de uma prática social disseminada que é praticada nas etapas de desenvolvimento, em momentos ritualísticos ou no âmbito diário, a depender da necessidade particular da pessoa, como é o caso do azar na caça. Ao se detectar o problema, o caçador pode realizar pequenas dietas de uma semana e tomar *Nixi Pãe*, nesta dieta ele retira o sal, dorme afastado da mulher e fica em silêncio. Ou também, como muitos *Huni Kuĩ* me afirmaram, estes realizam pequenos *Samakei* antes de viajar para turnês espirituais nas cidades.

Cabe enfatizar que a maioria dos alimentos que se ingerem na dieta são alimentos de constante disponibilidade, que fazem parte da base alimentar *Huni Kuĩ*, como me relatou Bane: “...a mandioca e a banana é o arroz com feijão do *Huni Kuĩ*...”. A macaxeira, o inhame, a caiçuma e a banana verde são os alimentos perenes da aldeia, como afirma Pilnik. Já milho e amendoim são sazonais, o que faz muitos *Huni Kuĩ* associarem à época da colheita desses alimentos como o melhor período para se fazer dietas que sejam mais longas, - como o é o caso da dieta do *Darë* da jiboia.

Os alimentos proibidos podem ser classificados como altamente disponíveis e aqueles com flutuação de disponibilidade. Por exemplo, não se pode ingerir água pura - talvez seja o elemento de maior disponibilidade a ser proibido. Já a carne e sexo se caracterizam pela flutuação de disponibilidade, já que nem sempre se encontra caça e o sexo está sujeito à vontade da mulher, assim como durante a menstruação o sexo não é recomendado, já que pode trazer *Nissun* para o homem e azar na caça. Sobre essa questão, pude ouvir de Yubê: “...*Txai*, na dieta dá vontade de tomar água, mas pelo menos tem caiçuma né, agora quando vê bicho na mata e não pode comer, aí, dá até tontura, porque, quando vai encontrar de novo o bicho né? E aí de dieta não pode, igual fruta no pé, madurinha e não pode, só banana verde mesmo e muié parece que faz de propósito provocando pra testar a dieta...” A dificuldade da dieta que os *Huni Kuĩ* me relataram parece ser a proibição daquilo que possui flutuabilidade de disponibilidade e que são da dimensão prazerosa do *Bata*. Estes também estão ligados ao *Damine*, ao potencial transformativo dos corpos. Alguns *Huni Kuĩ* também me relataram sobre a sabotagem das dietas

iniciáticas, que é quando mulheres vão testar o homem que diz estar de *Samakei*, mas não consegui saber de detalhes.

Txana Bane relata que a dieta tradicional não pode ser feita a qualquer época do ano, “...pois tem que ter o roçado bem certinho!...”. Porém, afirmou que isso não impede que a dieta seja feita em épocas que o roçado não esteja pronto, afirmou, entretanto, que a dieta se torna mais difícil, visto não ter disponibilidade de milho para caçuma e amendoim, que são como que o mínimo de alimentos *Bata* permitidos dentro da dieta que visa a acumulação do *Muká*. Contudo, a classificação desses alimentos deve ser pontuada, pois são considerados *Bata*, uma vez que estão presentes no cotidiano, no âmbito humano, em virtude de sua abundância, estes, em si, são *Paismã*, insossos. Como me relatou o pajé Siã Salles: “...a macaxeira é *paisma* sem sabor, pode ficar *bata* se pôr sal ou açúcar, ou *muká* se fazer caçuma...”. Logo, para pensar nesses alimentos como *Bata*, é necessário concebê-los dentro do contexto da cotidianidade, pois, em termos de sabor, são neutros e, por isso, permitidos. Bane afirmou sobre o amendoim (*Tama*): “... *Tama* é a carne da dieta, *txai*...”. O alto teor energético do amendoim exerce o papel de dar força ao corpo, enquanto que o leve adocicado da caçuma de milho é o único consolo *Bata* permitido na dieta, como também afirma Altheman (2013) em seu relato sobre esta.

A dieta, então, traz elementos da alimentação do cotidiano, como mandioca e banana verde. Hoje, a proibição do sal só faz sentido porque ele foi introduzido como estiva pela indústria da seringa. A proibição do sal então só é um tabu devido à sua difusão, entre estes grupos, da cultura do branco, o que enfraquece a cultura *Huni Kuĩ*, não sendo diferente da concepção das terras baixas da Amazônia (ERIKSON, 1999). Bane me relatou sobre esse fato, alegando que: “...índio isolado não come sal igual os antigos, *txai*, o sal veio com a seringa e enfraqueceu os pajéres, antes, o único tempero que a gente botava era pimenta, então, nessa época, não tinha que tirar sal porque ele num tava...!”.

O que procuro enfatizar, já adiantando o tema que abordarei mais a frente, é que, por mais que a dieta do *Nixpu* e do *Râmpaya*, assim como a dieta do *Darë* e a dieta da jiboia, sejam gradativamente voltados para fora, por um lado, para o contato com o *Yuxĩ*, sua base alimentar é o insosso do cotidiano, sendo composta de alimentos de baixa yuxindade, porém, alimentos leves, do âmbito interno da aldeia. A dinâmica entre o dentro e o fora se faz presente na questão do sal, hoje proibido, porque foi introduzido. O doce das frutas maduras igualmente era o único a ser proibido, hoje o açúcar processado também o é. Ao questionar Bane sobre o que era proibido antigamente, este me afirmou que as coisas que eram proibidas eram a carne, ficar no

meio da aldeia e, principalmente, o sexo²², onde a troca de fluidos e contato íntimo faz gerar o neném. Como na dieta, o interesse é a aproximação e a apropriação das qualidades Muká dos não humanos, tal prática poderia, como afirma Lagrou (1998), desencadear anomalias devido à mistura da troca de *Yuxĩ*.

Em meu trabalho de campo, percebi que a descrição da dieta nas rodas de ayahuasca foca na dificuldade de viver um período com ausência de sabor, o que é visto não só como o ponto negativo desta prática, como também o principal obstáculo para alguém levar a cabo esta. Mas em conversa com Ninawa, morador da Chico Curumin, Alto Jordão, me afirmou que, realmente, a falta de sal, em um corpo já acostumado à sua interferência fisiológica, modifica totalmente a percepção.

Bata e *Muká* são modulados em forma de exceção ao inserir mais anti-alimentos *Muká* e alimentos *Paismã* (insossos) considerados numa tendência ao *Bata* por ser do cotidiano. Neste sentido, parece que há uma dinâmica entre quantidade e qualidade, em que, qualitativamente, o *Muká* é mais potente que o *Bata* e, quantitativamente, menor, já que comparativamente, numa dieta, a quantidade de rapé que se toma é infinitamente menor do que a quantidade de mandioca ingerida. Ou mesmo a quantidade, em mililitros, de *Nixi pãe* é muito menor do que quantidade de caçuma. Os anti-alimentos oferecem uma potência desmedida, enquanto os alimentos insossos parecem não interferir no processo de amargar devido à sua baixa Yuxindade expresso no seu sabor. Os anti-alimentos têm, por função, levar o corpo a estados liminares que incluem alterações fisiológicas e mecânicas distintas de um estado social normatizado de vigília. Ao perguntar para o pajé Siã: quem é maior, *Muká* ou *Bata*? Quem veio primeiro e é a base? “...É o *Muká*, é do começo do mundo, onde só tinha Yuxibu, depois, veio *Bata*...”.

Abaixo, realizei um esquema no intuito de descrever os tipos de *Samakei*, tratando o *Muká* e o *Bata* como polos com qualidades distintas, mas também com quantidades de amargor e doçura variáveis. Os polos pouco *Bata* e pouco *Muká*, por exemplo, são característicos dos *Samakei* da gestação e da primeira infância, que denominei dieta dos ciclos de Vida (1). Já os *Samakei* para formação de especialistas, ou para ser bom caçador/horticultor, que denominei

²² Como já descrito por Deshayes e Keifenheim (2003), carne e sexo são correlatos de dimensões distintas: a carne e a caçada na floresta, prática voltada para fora, e o sexo enquanto aspecto comensal convivem dinamicamente, como expresso na concepção de convite sexual: Il existe en outre un autre lien de l'échange, au niveau des relations amoureuses et des mariages. Dans la société Kashinawa, la viande véhicule, sur ce plan, les valeurs les plus fondamentales sur les plans tant matériel que symbolique. Ainsi, une offre directe de viande faite par un chasseur à une femme qui n'est pas de son naba kuin est une invitation sexuelle sans équivoque, surtout s'il s'agit d'une cuisse, et l'acceptation de ce présent par la femme équivaut à accepter l'homme comme amant (DESHAYES, 1992, P. 99)

dietas xamânicas, como a da dieta do *Darë* e da jiboia (2), lidam com muito *Muká* e alimentação com substâncias pouco *Bata* e *Paismã* e, em tal tipo de dieta, os polos opostos quantidade e qualidade fazem uma dupla inversão, com alimentos com menor potencial *Bata* e com os anti-alimentos com maior potencial *Muká* - *Dumê (rapé)*, *nixi pãe*, *Utxi*, *Darë* e *jiboia*-, diferente das dietas do tipo 1 que usam pouco *Muká* e pouco *Bata*:

(1) >Muito *Bata*// Pouco *Bata* :: Pouco *Muká*//Muito *Muká*<

(2) >Muito *Bata*// Pouco *Bata* :: Pouco *Muká*//Muito *Muká*<

No esquema, percebe-se que as dietas do tipo 1 são práticas junto à aldeia, ao interno. O tipo 2, são voltados para alteridade e para floresta. A dinâmica entre o dentro e o fora se faz presente também na questão do sal e do açúcar refinado (os brancos são os donos do *Bata* como me afirmaram meus informantes). Entretanto, o limão, que também veio de fora, é utilizado na dieta, porém, é associado ao *Muká*. Sal e açúcar, produtos da indústria, são proibidos por serem um tipo de dentro dos *Nawa* e o limão, enquanto vegetal azedo, é um tipo de fora dos brancos permitido. Não só sabor, mas o processamento dos alimentos também parece ser classificador de *Muká/Bata*.

Durante meus trabalhos de campo, em rodas no circuito ayahuasqueiro, pude perceber o quanto a questão da dieta tem atraído a atenção dos brancos. Entretanto, não a dieta dos ciclos de vida, mas sim as xamânicas. Muito mencionado pelos *Huni Kuĩ*, as dietas xamânicas não são um segredo, sendo enunciado como um tema repleto de aura de espiritualidade e misticismo. Pude traçar diálogos sobre tal fato no Rio de Janeiro, onde a dieta do *Darë Muká* tem sido muito mencionada. O trabalho de Platero (2021) mostra como a aliança entre Yawanawá e a Igreja Daimista Céu do Mar, localizados nessa cidade, se desenrolaram, ao longo dos anos, em torno de parcerias espirituais. Também o grupo Guardiões *Huni Kuĩ*, que se localiza em Petrópolis - RJ, e que recebe tanto Yawanawá quanto *Huni Kuĩ*, possuem *Nawa* que já fizeram Samakei xamânico entre os Yawanawá, que, além do *Darë*, possuem, em seu repertório, a dieta do jenipapo, da caiçuma, do rapé, da ayahuasca, assim como *Nawa* que fizeram a dieta do *Darë* com os *Huni Kuĩ*. Também muitos dos trabalhos que são guiados por indígenas em tais rodas têm, em seu “currículo espiritual”, o “batismo com a batata”. Como pude ouvir de um guardião *Huni Kuĩ* - como são denominados os organizadores desse grupo - que não quis se identificar: “...os *txai* que mexeram no *muká* que acompanham o *Bira* aqui (*Biraci Brasil*) são diferenciados, eles não brincam, estão sempre concentrados, são como que uma guarda mesmo...”.

Entretanto, ao tentar dialogar sobre os detalhes da dieta, seu caráter velado rapidamente interrompeu o diálogo. Se, na interlocução com os que fizeram a dieta, eu obtive o silêncio, daqueles aspirantes a fazê-la foi o medo de quebrar a dieta, enfatizando que a ausência de sabor é o principal obstáculo para se cumprir o *Samakei*. A dieta, então, consiste de duas vertentes de agenciamentos: o negativo, quando se tira substâncias da alimentação rotineira, se afasta da aldeia e muda-se a postura social, e o positivo, em que se usam anti-alimentos que causam estados liminares. Este último também foi relatado como um receio ainda maior, já que ninguém sabe ao certo o efeito do *Darë muká*, o que ocorre depois da dieta.

Olhando por um viés da antropologia ecológica, na qual pude dialogar com certos amigos biólogos, estes alegaram que se poderia facilmente aventar que os períodos de dieta foram adaptações simbólicas para justificar os períodos de carestia de caça e ritualizá-los, hipótese já anacrônica que já foi mencionada para justificar a fome como provação ou período de consagração por Gilberto Freyre, no Brasil colônia, como me informou meu par.

As enunciações *Huni Kuĩ* sempre mencionam sobre a fluutuabilidade da caça e, quando se consegue carne, ainda deve-se compartilhar com os congêneres e, como relatado por Maru “... tem época que a carne some da aldeia...”. A questão da caça é uma questão que suscitou consistentes análises de Meggers (1996), que levou a uma ideia de que a Amazônia não seria um paraíso, com abundância de alimentos, mas sim como um deserto verde. Tal perspectiva tem sido questionada por inúmeros trabalhos, se tornando anacrônica e tendenciosa. Um dos trabalhos icônicos que questiona essa visão é o de Descola (1989), que relata que, diante da realidade randômica e imprevisível da caça, inúmeros mecanismos sociais mostram que a sociedade Achuar não é só uma expressão do “vácuo proteico” que a “natureza” forneceria. Tal falta invoca mecanismos para além do comportamento e da ecologia e maneja questões não somente técnicas, mas também metafísicas, onde a caça é encontrada por meio de dispositivos mágicos, de encantamento, com auxílio de ervas medicinais, demonstrando que pensar o ambiente como organismos disputando recursos é uma ênfase de nossa perspectiva antropocêntrica sobre os não-humanos e ambiente.

Ouvi um caso, durante a segunda Conferência da Ayahuasca Indígena, que ocorreu na Terra Indígena dos Puyanawa em 2023, de que estes buscavam o local de sua antiga maloca, onde havia se dado, pela primeira vez, o contato com o homem branco. Buscaram nas visões da Ayahuasca a localização da antiga aldeia. Após alguns caçadores experientes tomarem, foram em busca do local e se depararam com duas samaúmas, uma próxima à outra e ao modo de um portal e, ao passarem por elas, encontraram inúmeros cacos de cerâmica. Em inúmeros

casos, pude ouvir histórias de caça, na quais era relatado que a panema, ou o *Nissun*, o azar que impede o caçador de achar carne de caça, demanda a ação mágica do caçador de se banhar em *Dau* para tirar esse empecilho. Assim como deve tomar *Nixi pãe* para encantar a caça. Tais práticas demonstram como que ambiente, alimento, magia e técnica se configuram de forma singular nos grupos amazônicos.

A concepção de caça enquanto proteína ou recurso deixa de lado toda a série de intencionalidades dos animais e a dimensão da feitiçaria e da guerra que envolve a questão da caça no mundo ameríndio. A noção de floresta tampouco é concebida como um ambiente ecológico repleto de vácuo proteico, mas como o local dos espíritos que se escondem ou atacam, sendo um território repleto de alteridade e intencionalidade, o que exige expertise para se mover nele. Caça tem a ver com magia e diplomacia junto aos *Yuxĩ*. Nesse contexto, conhecimento ecológico, botânico e etológico é expressão da yuxindade e aqueles que possuem mais *Muká* irão capturar os que possuem menos. Floresta e aldeia possuem diferentes concentrações de yuxindade, o que faz do *Samakei* da couvade e primeira infância uma busca por manter controlado o corpo que ainda está a se formar conforme se desenvolve. Já estaria aí presente a preparação para o jovem lidar com a alteridade e manifestações do *Muká* no mundo. Os locais de maior yuxindade são divididos, então, em: aldeia, onde prevalece a socialidade humana e que precisa ser preservada de ataques de *Yuxĩ*; a zona de transição, que são os roçados e as florestas de entorno, que se afastam do centro da aldeia; e a floresta profunda, que se trata de uma zona de yuxindade máxima:

La zona de transición es el territorio propio de los animales. Ellos también tienen un cuerpo y un espíritu, pero en una proporción variable según cada especie. Ellos constituyen el alimento de los hombres y de los Espíritus. Si los cazan los hombres para alimentarse con su cuerpo, los Espíritus los cazan para alimentarse con sus espíritus. La zona de transición es pues el territorio de caza de los habitantes de los dos polos opuestos. Es el lugar donde durante sus expediciones, se van a encontrar los hombres y los Espíritus, incluso en algunos casos se van a enfrentar. Cualquier cazador Huni kuĩ tiene cuidado de observar ciertas reglas de conducta para mantener una relación de equilibrio con los Espíritus masculinos. 12 El esquema que presentamos en la siguiente página ilustra claramente esta situación y sus consecuencias:

Los humanos, compuestos de un cuerpo y un espíritu, se alimentan de los cuerpos de los animales kuin y, en último caso, de los animales kayabi. Los Espíritus, igualmente compuestos de un cuerpo y un espíritu, se alimentan de los espíritus de los animales bemakia y, en último extremo, de los animales kuinman. Volvemos a encontrar una doble estructura Sí / Otro del segundo tipo con una zona de transición. La primera se refiere al territorio de los animales que constituye el posible lugar de reencuentro de los hombres y de los Espíritus. La zona de transición aquí es territorial y supone un encuentro accidental.

La segunda se refiere a los animales como alimento consumido por los unos y/o los otros. En este caso la zona de transición representa a los animales que son a la vez no-kuin y no-bemakia. El kuin y el bemakia definían los alimentos exclusivamente

Txana. Tal ritual envolve também período de dieta de 3 a 7 dias, sua função é adquirir as características do pássaro *Txana/japinim/japiin* (*Cacicus cela*). Existe a concepção de que esse pássaro ensinou “cultura” para os *Huni Kuĩ*, como relatado por Haibara (2016), assim como descrito na rica mitologia em trabalho realizado por Maia Kaxinawá (2013). Dentre tantas características atribuídas, destaca-se a capacidade que esse pássaro possui de imitar outros pássaros, que revela sua capacidade de aprender, assim como viver em comunidade, fazendo ninhos enormes e próximos entre si, parecendo uma “aldeia arbórea”. Além disso, há presença de marimbondos ao redor dos ninhos, que são ditos serem guardas ou “polícia” dos japinim, o que os faz parecer humanos ao seu modo.

Estes pássaros são concebidos como pessoas, como “encantados”, sendo vistos como animais que transferiram “cultura” para os *Huni Kuĩ*. O *Rãmpaya* consiste em pegar um pássaro morto e, com seu bico, molhar no molho de pimenta *Sani Yutxi* (pimenta malagueta) e pôr na língua da pessoa²³:

Há diversas preparações da pessoa relacionadas ao japiim, feitas com objetivo de desenvolver a boa memória e fortalecer a voz do cantador. Uma das mais importantes é o *rãmpaya*, traduzido como “batismo da pimenta”. Tal prática faz parte da festa do *txirĩ*, ocasião em que os *txana huni kui* são iniciados. Diversos colaboradores, no entanto, afirmam que há mais de cinco décadas não ocorre um *Txiri* nas Terras Indígenas do Rio Jordão e ,muitos deles nunca puderam presenciar o ritual. Assim o *rãmpaya* tem sido feito mesmo fora do contexto dessa festa, e já foi possível presenciá-lo em diferentes aldeias e regiões. Neste Rito de preparação, um cantador experiente inicia os aprendizes, aplicando o sumo da pimenta malagueta (*sani yutxi*)⁸⁹ macerada na língua dos jovens, por meio do bico de um pássaro *txana* 90. São feitas várias aplicações de pimenta, enquanto a pessoa fica com a ponta da língua para fora salivando abundantemente. Tal prática objetiva transmitir os saberes do pássaro e também do cantador mais velho, para os jovens. (HAIBARA, 2016, p. 107)

O canto consiste em um regime semiótico voltado para outro. Como já mencionado, existem os cantos do cipó, *Huni Meka* e os cantos para as atividades cotidianas e coletivas, assim como para rituais (*Nixpupimá*, *Katxanawá* e *Rãmpaya*), que são os *Pakarin* e, no caso da festa dos legumes, se entoa o tipo de canto que também denomina o ritual da fertilidade que é

²³ Os *Huni Kuĩ* conhecem alguns tipos de pimenta *Txana Yutxi*, *Yura Yutxi* e *Baka Beru* (PILNIK, 2019). Curiosamente, o bico do pássaro é utilizado para pôr a pimenta, pássaros são animais que não apresentam receptor celular bucal para pungência, o que faz deles animais que dispersam espécies da família botânica das *Piperaceae*. A pimenta, item *Muká* do cotidiano, também é um dos fundamentos dessa prática, como me afirmou Tiago Dua: “a pimenta era nosso sal...”, um tipo de “sal *muká* nativo”. Mas cabe aqui perguntar, qual pimenta era usada no cotidiano? Qual é utilizada hoje? Existem na gradação de pungência uma correlação com o poder *muká*? Ou qualquer pimenta é utilizada em qualquer contexto? Questões válidas para futuros estudos mais minuciosos sobre o tema. Pimenta e limão foram os temperos da comida no lugar do sal, como afirmou Altheman (2013), em sua dieta entre os Yawanawá. Assim como são utilizados nas refeições diárias. Seu sabor azedo é expressão de seu *Muká* ácido, que visa transformar o Bata em *Muká*, sendo utilizada como realçador nativo de nativo contra o incômodo do inosso no *Samakei*.

o *Katxanawá*. Os cantos se colocam na intersecção entre o humano e o não humano, seja nos *Huni Meka*, nas sessões de *Nixi päe*, em que os cantos são mecanismos de projeção, fazendo o *Bedu Yuxĩ* da pessoa ir para outros mundos, seja nos *Pakarin*, durante a derrubada de árvores, onde se canta para que os *Ni Yuxĩ* da floresta possam permitir a abertura do roçado ou no *Katxanawá*, onde se canta para que os legumes cresçam com abundância. O canto é um dispositivo diplomático para se lidar com os *Yuxĩ*. Para tal, é necessário o *Muká* da pimenta (*Yutxi*), assim como o *Samakei* e sua exigência de supressão da dimensão *Bata*.

O gosto das coisas também fornece informações sobre a qualidade yuxin das coisas. Há coisas que só yuxin ou animal come: husu, borboleta da noite que chupa sangue, é uma das comidas preferidas; mai xena, minhoca, também. Mas homem tem horror de comer isto. A pessoa em transe, sob o efeito dos yuxin, come folhas como se fosse comida. O alimento relacionado ao poder do mukaya é quente (pimenta e tabaco) e amargo (a ayahuasca, a carne que tem gosto de sempa: "encanja sua garganta"). Não come nada doce: "para não desmanchar o muka". O jejum para se livrar do efeito yuxin evita qualquer condimento, tem que ser comida sem gosto. (LAGROU, 1991, p. 36-37)

O *Rãmpaya* não torna a pessoa *Mukaya*, porém é um caminho para se tornar um. Sendo mais um passo em direção ao fora, ao preparar o *Txana* para lidar com o *Yuxĩ*, já que, após ser batizado, este terá que aprender sobre as *Dau*, sobre os cantos e sobre inúmeros aspectos da tradição que lidam com os *Yuxĩ*.

Como no caso do *Rãmpaya*, em que observamos uma prática ritual de circulação de saberes, que atua por meio da associação entre a pimenta, aplicada na língua do aprendiz com o bico do japiim, e o pakari entoado pelo cantador experiente. Tal processo, como vimos, tem objetivo de conectar à pessoa, os yuxĩ e xinã dos pássaros cantadores e com boa memória, fixando-os na parte de trás da cabeça daquele que visa se tornar bom cantador. Assim, a partir da realização do *Rãmpaya*, a boa memória e a voz forte do japiim e de outros pássaros cantadores, se manifestam no aprendiz que "fica txana", tornando-se hábil a memorizar longos cantos e entoá-los de forma bela e eficaz. Complementando o processo, são retirados da língua da pessoa os yixĩ dos animais que não sabem cantar (como jacaré, jabuti, dentre outros) e atrapalham o processo de aprendizado. Tal prática modela a língua do aprendiz tornado-a mais fina, uma vez que foram retirados aqueles que a deixavam grossa, dificultando a realização dos cantos (HAIBARA, 2016, p. 296)

O *Yuxĩ* é uma potência que se concretiza de modo diverso no mundo, um pássaro é distinto de um vegetal por conta do tipo de yuxindade que cada um possui. Como animais, plantas e humanos são feitos de *Yuxĩ* que pode ser transferido ou descorporificado, as características concretizadas da yuxindade são passíveis de serem trocadas. Em muitos casos, essa troca produz a semelhança do ente a que se quer capturar o *Yuxĩ*, como no caso do *Txana* que adquire a característica do Japinim de ter boa memória. No caso do *Darẽ*, como este é amargo, a característica a ser transferida para o corpo não será uma etologia, mas a substância ou, como será mais demonstrado mais a frente, o paradigma da "radicularidade".

Entretanto, a preparação para o fora, no *Rãmpaya*, não está totalmente “no fora”, mas sim na borda, já que a função do *Txana* se trata de realizar os rituais coletivos na cotidianidade na aldeia. Ainda que a derrubada de roçados possa ser mais externa, assim como as caminhadas solitárias em busca de *Dau*, este é responsável por traduzir e trazer de forma ordenada as forças externas para o dentro, para a aldeia, nos batismos e festividades. O *Samakei* do *Rãmpaya* não consiste somente no aspecto negativo de ficar de um a sete dias com alimentos insossos, mas também consiste na pessoa só olhar para frente, não podendo olhar pro lado quando se urina, só se pode olhar para os pés, o silêncio é absoluto, conforme me informou Bane.

A localização dos *Samakei* citados ocorrem dentro da aldeia, ainda que, em meu trabalho de campo, eu tenha visto anúncios de trabalhos no meio urbano em que incluíam o *Rãmpaya* e dieta de um ou dois dias para os brancos conhecerem a cultura, assim como sessões de *Nixi päe ao final do Samakei*. Tais dietas não são realizadas na floresta ou em casas de dieta, como a dieta do *Darë* e da jiboia, estas são dietas onde a interferência dos *Yuxĩ* destes dois não humanos torna o processo mais violento e agonístico. Tais dietas xamânicas se voltam totalmente para o fora. São dispositivos para fazer o corpo amargar, seja para feitiçaria, para ter sorte ou para a aquisição de habilidades.

3.4- Samakei Xamânicos

Entre os *Huni Kuĩ*, percebo que o enfoque das dietas xamânicas se dá na dieta da jiboia e no *Darë Muká*. Já, entre os Yawanawá, além destas duas, existem ainda as dietas do jenipapo, da pimenta e da caiçuma, conforme relatado. Como já afirmado também, os Shipibo parecem ser os que têm maior diversidade de tipos de dietas xamânicas. Dentre estes três grupos, os *Huni Kuĩ* seriam os que têm menor espectro de tais tipos de dietas.

As dietas xamânicas são as mais exigentes em termos de temporalidade, já que exigem longos períodos de dedicação ao sabor insosso, a fraqueza e a alteridade que agencia o corpo das substâncias psicoativas. Além disso, há, ainda, o acostumar-se com a alteridade dos espíritos, conforme relato de Abreu (1914, p. 158) que descreve o encontro do feiticeiro com os *Yuxĩ* e o seu processo com a alteridade:

1667. o caxinauá só caçar foi, as almas avistaram-no.

1658. o caxinauá ellas com se amendronta, correndo está, as almas atraz vão, ao caxinauá agarram.

1659. do caxinauá o corpo amolece, as artérias (os tendões) se apagam

1660. as almas pegaram-no, do caxinauá o corpo se apagou, deitado está, as almas açoutam-no.

1661. o caxinauá desmaiou, deitado estava, levanta-se sai.

1662. as almas o caxinauá agarram, açoutaram, assim fazem.

1663. assim fizeram, agora o caxinauá só anda, as almas de instante em instante o espacam muito.

1664. ao caxinauá feiticeiro quando fazem, as almas de instante em instante o vêem

1665. agora o caxinauá mucá (feitiço) deram, agora ele se acostuma almas com.

1666. o caxinauá almas com, elas com se acostumou, outra vez apanha não

1667. caxinauá feiticeiro assim faz.

1668. caxinauá feiticeiro outra vez suas gentes com anda não, anda sósinho, as almas com somente anda, almas com exclusivamente andou se acostuma.

1669. almas com exclusivamente se acostumou, agora outra vez o açoitam não, ele com andam.

1670. ao caxinauá as almas, feiticeiro quando o fazem assim fazem.

A dieta da jiboia exige de um a três meses de dieta entre os *Huni Kuĩ*. Me foi relatado que é a mais perigosa de ser quebrada. Em conversas com amigos e antropólogos, pude ouvir certas enunciações de pessoas que quebraram essa dieta, acabaram adquirindo câncer, mas não consegui esmiuçar um assunto devido ao tabu que o envolve, já que quebrar a dieta é uma vergonha considerável e um risco à própria vida. Entre os *Huni Kuĩ*, pude perceber a questão de gênero correlacionada a esta dieta. Homens têm o interesse de fazê-la para se tornarem pajés e caçadores, mulheres a fazem para amplificar as habilidades da arte do desenho:

A iniciação da mulher na arte do desenho está ligada à cobra como o é a iniciação do homem no uso do nixi pae. A pele da sucure contém todos os motivos, todos os desenhos da pele dos outros animais e os desenhos dos objetos fabricados pela mulher: os desenhos tecidos na rede, os desenhos das cestas e da cerâmica e os desenhos corporais, de jenipapo (nane kene). É esta unidade, diariamente tecida e desenhada pelas mulheres nos corpos e nas coisas, que os homens experimentam nas suas viagens alucinógenas à procura do saber e do poder xamânico, muka. O acompanhamento ritual do processo de aprendizagem da adolescente tem dois momentos. O primeiro acontece com a ajuda do marido, logo depois do casamento, quando a recém-casada passa grande parte de seu tempo aprendendo a tecer desenhos complicados de preferência sua avó materna e o segundo sob os auspícios da mestre da aprendiz.

O rito do qual participa o esposo lembra o mito de Capistrano do homem que mata a sucure porque deseja ter seu couro. No caso do rito, o motivo da matança é a inspiração da mulher. O homem, ciumento, quer para sua mulher o que a cobra tem. Na noite de Yube nawan buxka (cabeça de Yube morto: lua nova), o casal vai para a floresta à procura da cobra com desenho (dunu keneya). O homem mata a cobra e a mulher leva o couro (dunu bitxi) para casa, cantando: "Cobra, ajuda para eu pegar olho de desenho, vou pegar xornanfí, vou pegar txede bedu" O couro é pendurado no alto do teto onde ninguém o veja, em cima do tear da mulher recém-casada. Não se pode apontar o couro com o dedo e perguntar "quem é que matou esta cobra?". Isto provoca risco de vida, porque normalmente não se mata cobra. "Cobra é pajé (xamã), cobra é feliz". A mulher fala para o couro: "Que desenho bonito você tem tsabe (cunhada). Esta cobra é viva, vou desenhar também". A matança da cobra obriga o casal a jejuar:

"não come nada, nem carne, nem água, nem peixe. Come mani xui (banana verde), tama paxa inu tsui (amendoim cru e torrado) durante uma lua, três, quatro luas. Depois come maka, anu, madi (rato, paca, cutia), porque é isso que a cobra come, e toma mabex (caçuma) de mandioca, milho e amendoim".

O momento ritual organizado pela mestre da jovem acontece também na floresta e igualmente em noite de lua nova. As duas mulheres vão para a floresta e a mestre espreme o sumo de três folhas nos olhos da moça, nos pulsos e debaixo dos braços. Estas folhas devem ajudar a moça a sonhar com desenho, o que aumentará sua capacidade de aprendizagem durante as horas que olha sua avó tecendo. Uma das três folhas usadas, bawe, é uma folha bonita, verde escuro permeada por veias cor de vinho. Esta folha deu seu nome a um dos motivos básicos do estilo gráfico Kaxinawá (veja capítulo anterior). Além de bawe, usa-se a folha dunu make (cobra-piranha). O uso triplo da folha é interessante: serve para ver desenho, protege contra a sucuri (dunuan keneya, a dona do desenho) e é bom para matar jabuti. A terceira folha chama-se manipei keneya (folha de bananeira com desenho). Uma informante completou a lista com dumu (tabaco). Segundo esta informação, o sumo do tabaco seria misturado com o das três folhas e com um pequeno pedaço de couro da cobra, morto pelo esposo.

O rito de iniciação no desenho assemelha-se muito à iniciação masculina no xamanismo: jejum, canções, o domínio do bedu yuxin e a relação com a cobra-xamã: Yube. Neste contexto vale a pena notar a importância do nome da primeira mulher que aprendeu desenho com Yube dunuan ainbu (ywèe(lua)-sucuri-mulher), que chamava-se Muka. Lembre-se que muka incorpora o poder e o segredo xamânico. Yube deu seu desenho a Muka que a olhou e a escutou, seu nome ao homem que a matou porque ficou com inveja da sua pintura. Significaria a posse, o saber fazer, do desenho uma partilha maior na identidade da mestre mítica que a conferida pelo nome? Ou expressaria este tratamento diferenciado de homem e mulher pela sucuri-xamã uma imposição desta da questão de gênero no contato com a yuxindade: dami versus kene! (LAGROU, 199, p. 176-177)

A tensão entre dentro e fora é nítida nessa dieta, dona do maior poder *Muká* animal, também é a professora que ensina o *Kêne*, arte feminina e comensal. Porém, também a cobra é dona do *Nixi päe*, produz o *Dami* e amplifica a habilidade masculina da caça e do xamanismo. A permeabilidade do *Muká* no *Bata* e vice-versa é reflexo de um grupo que não opera pela lógica da disjunção de termos, que é nítido na própria horticultura, em que legumes *Bata* crescem junto à floresta, a cipós, ervas daninhas, urtigas e animais peçonhentos, se proliferam em tipos de roçado onde também crescem pimentas.

O *Kene* e sua tentativa de dar forma àquilo que é pura transformação manifesta sua precariedade ao não conseguir atingir sua meta, se transformando em *Dami*. A tensão é reflexo de um mundo repleto de potencial transformativo. Seguir firme na dieta e cumprir sua disciplina é o rigor necessário e o quesito para não se perder no excesso de transformação durante o processo do *Samakei*, como descreve Haibara (2016, p. 140), no relato da dieta de Ozélia, liderança da aldeia Novo Natal, do Alto Jordão:

Ela Pegou Jiboia, segurou bem esticão e falou com ela. Quando encontrou a jiboia ela segurou na cabeça e no pescoço, segurou no pescoço, segura rabo bem esticado. Ela conversou bastante, para o que quiser de trabalho. Se quiser soltar, solta, não matou, se matar tira couro. Deixa soltar, ela embora Daí fez dieta, ela perdeu: “ me dá a tua

cantoria”. Cada desenho, ela tem desenho: “me dá o meka”, o tipo, cada qual tem que falar cada placa. A cobra tem desenho na espinhaça, tem placa, é direito, esse tem placa, então: tu me ensina a cantoria do Katxa, esse desenho: “tu me dá esse é mea”. Cada planca, cada coisa tem que pedir. Ela pediu mais cantoria, o homem segura esticado, espera para conversar primeiro o homem. O homem terminou, pediu mais o desenho. A mulher chegou, mesma coisa: “me dá essa cantoria do meka, me dá esse desenho”, qualquer coisa. Mulher faz dieta também, fica dieta para fiar algodão, ela tecer as tecelagens, vai direto, fiando, tecer. Faz todo jeito, passa um mês, depende da pessoa, oito dias. Trabalha com outras coisas também, faz comida, faz ligeiro, igualmente batizar (nixpupimá). Batizar tem que se acompanhar, tem que buscar água, trabalhar, buscar macaxeira no roçado bem rápido, tomar só caçuma. A minha madrastra que falou que é desse jeito, ela mexeu jiboia, desenha bem mesmo. Quando mexer a jiboia, o pessoal não quer trabalhar na comida, outro jeito não, so para trabalhar algodão, não quer deixar algodão. Até eu que lavo a roupa faço a comida. Ela só para comer, só (trabalha no) algodão.

As características do corpo da cobra são transferidas à capacidade manual da aprendiz, tal transferência ocorre das características morfológicas e imagéticas (desenhos da cobra) para o âmbito do produto vegetal e o escopo técnico (algodão/fiação). No *Rãmpaya*, há a transferência do domínio pássaro morto/pimenta para o bucal/musical/cognitivo. Planos distintos são facilmente atravessados, os *Yuxĩ* não possuem fidelidade corpórea. Cada dieta então parece revelar métodos para se lidar com tensões de domínios duais: dentro e fora, feminino e masculino, *Kêne* e *Dami*, numa tentativa de se conseguir minimamente uma “segurança ontológica” pra trafegar distintas dimensões. A yuxindade se caracteriza por um trânsito interminável! Tal fato exige um esforço para conter o trânsito, fixar a forma, acumular a potência espiritual. A ação de dar forma gráfica ao fluxo e fixar essa forma, ainda que de maneira instável, no *Kêne*, é correlato ao movimento de acumular, no corpo, a fluidez do *Muká* que escorre pelo mundo, assim como conter o conhecimento no corpo dos cantos, dos desenhos e da fiação. Conter, capturar e acumular são consequências da dieta.

Já a dieta do *Darë* possui inúmeras motivações e necessidades, como já mencionado. Durante meu trabalho de campo, fiquei muito confuso com afirmações que, à primeira vista, pareciam contraditórias. Se faz a dieta para ser pajé, mas também para ser bom trabalhador, se faz para ser bom caçador, mas ouvi que o *Muká* fazia a pessoa ser bom horticultor, no *Samakei* deve-se trabalhar muito e dormir pouco, porém, o *Darë* se revela no sonho. O que, à primeira vista, poderia parecer contraditório, na realidade, é todo um conjunto de ações especializadas em lidar com o potencial transformativo. Já que tudo se penetra e tudo se atualiza de forma imprevisível, cabe à pessoa *Huni Kuĩ* dar um “norte” a tal fluxo. O movimento pendular entre ações positivas do fazer e ações negativas do conter tem a ver com a necessidade de aprender distintas habilidades de autocontrole, esforço e incômodo.

Outra questão que cabe mencionar sobre o fluxo e o contrafluxo de dar forma, presente nas práticas *Huni Kuĩ*, é a necessidade de isolamento social. A constante menção da floresta como ambiente externo e repleto de espíritos, em vários tipos de textos e enunciações, afirmam que este lugar é o ambiente necessário para o *Samakei* do *Darë* e da Jiboia. Como relatado por Lopes (2013), os Yawanawá possuem um espaço para tais práticas, que é de grande estima para esse grupo, que é denominada Aldeia Sagrada. Entre os *Huni Kuĩ*, pude conversar com Shanê, pajé da aldeia Boa vista, reconhecida aldeia do Jordão que realiza festivais e possui estrutura e inúmeras pessoas que fizeram a dieta do *Muká*. Ele me informou que a aldeia é dotada de casas de dieta e que seu papel é preparar jovens *Mukaya* para cuidar do povo, trazer estrutura para aldeia e recuperar a cultura. Também me informou que, para os *Huni Kuĩ*, basta “...uma casinha no roçado...” para a realização de dietas. Tais casas são pequenas estruturas feitas de madeira e palha que servem de apoio para quem trabalha no roçado.

Entretanto, parece ser comum, entre os *Huni Kuĩ*, viajar fazendo dieta e levar a batata consigo, como me afirmaram. Tive contato com alguns que estavam em posse da batata sagrada. Quando solicitei para ver a batata, fui repreendido como se tal pedido fosse um grande desrespeito. Haibara (2016) conta o caso que um *Huni Kuĩ* veio ao Rio de Janeiro, com um pedaço de batata de *Darë*, e que havia tido a visão de abrir um projeto, junto aos Nawa, assim como relatou seu contato com Iemanjá, e que o *Darë* o levou a fazer isso:

Eu abri (a dieta) porque completei 20 anos, esses 20 anos eu já tinha andado esse mundo quase 5 anos fora da família, só com os jovens, depois de 5 anos na cidade, voltando na floresta, encontrei todos meus anciões, lideranças representantes da aldeia e senti perto de todos, comecei conectar devagar e senti a força e vibrou profundo coração. Encontrei com alguns representantes durante cerimônia de ayahuasca, para poder ter um foco de buscar dentro da dieta. Estavam presentes Txana Bane, Maya, entre essas pessoas jovens lideranças que estão tendo essa oportunidade (de viajar para fora das Terras Indígenas). Então com essa força que eu me tornei essa parte do conhecimento (...) Isso foi pra mim a universidade *Huni kuĩ*. Eu entrei para conhecer essa universidade tradicional, para desenvolver, capacitar nosso pensamento, conhecer, chegar mais perto, falar e conversar, e dedicar esse conhecimento para poder construir um espaço de formação para nosso povo (...)

(Iniciando a dieta) eu de manhã muito cedo, depois de Kampum¹⁶³, entramos com essa força. Eu alcancei onde eu podia alcançar embaixo da terra, e daí surgiram dois caminhos: caminho universal, caminho da terra. Então conforme eu peguei (a batata *muká*) eu já senti dentro de mim, eu tirei lá de ponta, quando peguei já senti, inteira de quase um metro, tirou inteira debaixo da terra. (...) e nesse momento eu senti uma grande vibração no pensamento, um pensamento amargo, um pensamento forte. E eu tinha que viajar. Estava presente meu pai, minha mãe, entre esse projeto do espírito. E fiz a música como *kayatibu* (...) essa música nasceu de novo pensamento. Então transformei essa palavra direcionado *muká*, e a palavra chegou dentro do nosso coração (...) “*muká ibubu, muká ibubu* tem dono dessa planta, para abrir, proteger, ensinar e confortar essa jornada. (...) Aí a gente guarda (a batata), mantém ela, o espiritual da reza e dentro do pensamento. Então quando segurei isso já deu aquela vibração automaticamente, eu já me conceitei com essa força e de lá até aqui (da

aldeia até a cidade de São Paulo) a gente está mantendo essa força, equilíbrio entre essas duas partes. (HAIBARA, 2016, p. 247)

Conversei com alguns *Huni Kuĩ* sobre essa situação, uns me relataram que era errado, que ele deveria estar na floresta. Outros disseram que a atitude dele está ligada ao seu propósito, o que não conferia erro, entretanto, que tornaria a dieta mais difícil, já que, na cidade, este encontraria mais distrações. Entretanto, ambos me afirmaram que, involuntariamente, de fazer dieta integralmente na floresta, ou por um período, seu início deve ser feito em isolamento, o que equivale ficar, pelo menos, uma semana em local isolado da aldeia, já que, no início, não se pode tomar banho e deve-se ficar muito concentrado e em silêncio. Outro desafio é que, na cidade, não se pode beber água pura, devendo tomar caiçuma, porém, muitos tomam chá. Também banhar-se com água pura não é permitido, devendo se banhar com banhos de ervas específicos da dieta da qual não tive acesso.

No primeiro dia que mexe no *Darë* - que se manifesta no sonho -, não se pode dormir. Somente a altas horas da madrugada ou quando o dia amanhece que se pode fazê-lo. Alega-se que, caso se durma no primeiro dia, a pessoa ficará preguiçosa. Tal lógica não é contraditória, já que o corpo é pensado ao modo de partes visíveis e partes invisíveis e não como que composto de parte concreta e mente abstrata. Dormir no primeiro dia faria o *Yuda* descansar e o *Yuxĩ* do sonho ser ativado. Dormir no primeiro dia desequilibraria o processo do *Samakei*, já que, na dieta, há reverberação das atitudes e pensamentos. Como se quer ser bom trabalhador e ter o corpo rígido, não se deve fazê-lo dormir. Os sonhos serão produzidos ao longo da dieta, conforme a transferência de *Muká* for ocorrendo, necessitando deixar o *Yuda* em estado liminar pelo cansaço e uso de substâncias como rapé e *Nixi Päe*. Entre os Yawanawá, essa fórmula se inverte. Nos primeiros dias de dieta, deve-se treinar o *Nama Yuxĩ* e somente depois se começa a trabalhar, como já mencionado nesse trabalho, no exemplo da dieta de A. Lopes (2013).

Tanto na prática de não dormir no primeiro dia, entre os *Huni Kuĩ*, e que, depois dorme-se pouco, e na inversão pragmática Yawanawá, em que se dorme muito no início da dieta, cabe pensar que são modos de modular os agenciamentos do *Darë*. Ao pensar o aspecto *Huni Kuĩ* da dieta: por que não sonhar e usufruir de seus efeitos após ingeri-lo? De um ponto de vista fisiológico, já que foi ingerido e sendo agenciador, produziria afecções ao corpo, possivelmente, em algumas horas. Logo, não dormir seria bloquear arbitrariamente seu efeito. O que seria esse sonho? “Psicoativo”, “alterado”? Seria muito forte? O primeiro sonho “gastaria” toda a capacidade de sonhar durante a dieta? Ficar acordado parece funcionar novamente como movimento pendular, já que faz o corpo internalizar a força relutante contra o sono e a moleza,

reverberando na disposição de se trabalhar bastante durante todo o *Samakei*. Se come o *Darë* para treinar o *Nama Yuxĩ*, mas sem esquecer o *Yuda*, já que se fica mais acordado que dormindo. Novamente, aparecem, aqui, as modulações de quantidade e qualidade das dimensões do sono/vigília. É interessante a diferença do dormir e trabalhar na dieta entre *Huni Kuĩ* e Yawanawá. Como já relatado, neste trabalho, Altheman (2013), em sua dieta, dormiu muito, visto os Yawanawá conceberem que o sonho é o local onde o *Darë*, *Iris* e os espíritos irão se manifestar oferecendo conhecimento. Já para os *Huni Kuĩ*, a ênfase no fazer do corpo não pode ser inibida, ainda que, posteriormente, se possa dormir, mas a ênfase é no trabalhar.

Existem, então, as inibições e os estímulos que irão fazer reverberar, no campo da realidade visível ou invisível, as características que se quer. Tais modulações visam fixar o *Muká* no corpo, como se fossem próteses ou armas incutidas, fazendo a boca, o suor, o sonho e o pensamento serem de uma natureza amargada e não ordinária²⁴.

Os sonhos, semelhantes às substâncias *Muká*, parecem ser qualitativamente distintos do pensamento na vigília para os *Huni Kuĩ*. Certa vez, conversei com Bane e ele disse que o: “...sonho vai rápido e, aqui, vai devagar!...”. O tempo dentro do sonho se passa de forma distinta, não sendo possível computar ou comparar a “viagem” de um sonho nos mesmos termos que a temporalidade da vigília. Ao modo de quantum de informações, tal regime visionário é intensivo se comparado ao da vigília. Na continuação desse diálogo, podemos falar sobre o uso do DMT puro na reflexão sobre essa questão. Bane me relatou que, uma vez, certos “Nawa gringos” queriam que ele conseguisse um sapo grande, que secretava uma resina que é passível de ser fumada. Não soube dizer qual a espécie de anfíbios e que os que o pediram eram estrangeiros que utilizavam o sapo *Bufus Alvarius*, que secreta um “leite” psicoativo. Poucos especialistas sabem que não é somente as espécies de *Bufus* da América Central e do Norte que possuem a molécula 5-MeO-DMT, um poderoso alcaloide. Os *Nawa* queriam experimentar a força dessa “medicina” desse sapo em sua “versão amazônica”, porém, Bane disse não estar autorizado a fazê-lo.

Entretanto, Bane já utilizou a Changa - composto feito de DMT embebido em folhas, como de maracujá ou tabaco, que, ao secar, é passível de ser fumado – e ficou curioso se a resina do sapo apresentaria o mesmo efeito. O efeito do DMT no corpo é praticamente

²⁴ Fala-se pouco, durante a dieta, para que, depois, possa se ter palavras fortes, se tratando de um estímulo que gerará a característica contrária ao final como já mencionado o treinamento de sopro durante a dieta, e que o sopro do *Mukaya* mata caso ele queira. Seu suor é repleto de amargor, sendo manejado ao passar as mãos nas axilas, depois de ficar sem tomar banho, e soprar seu cheiro, que já é repleto de *Muká*.

instantâneo. Comuniquei a Bane que também já havia usado o DMT e relatei a ele como que muitos amigos ficavam curiosos de fumar “o princípio da ayahuasca” por conta de seu efeito ser instantâneo, sem todo o processo de enjoos, vômitos e moleza gerado pelo *Nixi päe*. Relatei a Bane que os curiosos sempre me questionavam: “...mas passa rápido? Quanto tempo dura? Porque é muito forte, né?...”

Em diálogos com os que já haviam utilizado, explicavam que é rápido. Bane, prontamente, me disse que a rapidez depende do tipo de tempo que se está a falar, pois o julgamento de ser rápido ou demorado só pode ser feito após o uso, já, que durante o efeito, a noção de tempo e o desdobramento que ocorre faz a pergunta ficar sem sentido. Já utilizei DMT muitas vezes e posso relatar que houve vezes em que vivi o que parecia uma eternidade, assim como com *Nixi päe*, onde parecia que eu havia vivido longos períodos em mundos intensivos, dentro da Miração, e, posteriormente, ia descobrir que havia se passado nem uma hora. A mesma lógica vale para as denominadas “Peias” ou “Bad trip”, que pareciam eternas, e que, ao se comparar com a cronologia extensiva, poucas horas haviam transcorridas.

O tempo, nos regimes intensivos e estados liminares, possui outra configuração. Assim, também o sonho o é. Altheman (2013) relata sonhos mais que intensos em sua obra, que pareciam momentos longos demais para uma noite se comparar o corpo sonhador ao corpo deitado. Dormir pouco, entre os *Huni Kuĩ*, não parece ser uma contradição e, sim, uma diferença qualitativa entre o tempo e o espaço no sonho e na vigília. Abreu (1914, p. 137) relata sobre o sonho de seu informante *Huni Kuĩ* como descrito abaixo:

- 1411. na nõ ôxa dakarã, na nõ namamiç'dã
- 1412. na nõ namairã, mawa txai nõ nintiç'kiaki, na nõ namairã
- 1413. na nõ namáimiç'dã, uxaraka, na nõ namamiç'dã
- 1414. ôxaraka namairã, nuku iôxinãe mawa nãta nimiç'kiaki nikû iôxinã
- 1415.* nukû iôxinã, nû ôxa daka, nukû iôxi nukû iura, nuku pax'kabâini
- 1416. nukû iôxinã, nõ ôxa dakakãe, nuku uixninã bai, nimiç'kiaki.
- 1417.* nukû iôxi bairã, nuku nabô mawayama, nû ratô iôxi ki bai-(?) miç'kiaki.
- 1418. nukû iôxi bairã, nuku nabô mawayama iôxi hiwôa mörã nû ratô ki hikia, mawa nuku duawamiç'bôkiaki.
- 1411. estes nós dormimos, deitamos, estes nós sonhamos.
- 1412. estes nós sonhamos, muito longe passeamos, estes nós sonhamos
- 1413. estes nós sonhamos, dormimos deitados, estes nós sonhamos
- 1414. dormimos deitados, sonhamos, nossa alma muito longe passeia, nossa alma.
- 1415. nossa alma, nós dormimos deitados, nossa alma, nosso corpo nos largou, sahiu.

1416. nossa alma, nós dormimos deitados, nossa alma passeia, anda.

1417. nossa alma passeia, nossas gentes morreram, nós suas almas com (em sua casa) passeamos.

1418. nossa alma passeia, de nossas gentes mortas das almas casa dentro nos ellas com entrámos, muitos nos agradam

O distinto “ecossistema” do sonho é concebido pelos *Huni Kuĩ* como um outro modo de estar no mundo e não um produto de sua consciência em estado de sono. O corpo do sonho se destaca do *Yuda*, que, dormindo, deixa o outro corpo perambular. O sonho é *Yuxĩ*, é real e o *Nama Yuxĩ* é destacável, é mais leve que o *Yuda*, como relatou Manduca à Lagrou (1998) sobre a diferença de pesos nos tipos de corpos como *Yuda*, *Nama* e *Bedu*. Leveza relatada no mito Yawanawá descrito acima, em que as pessoas que beberam somente cipó subiram aos céus de tão leves que ficaram.

Sonhar é viver outro mundo e não recombinação imagética. Tal mundo possui outras regras, outro tipo de semiótica e encadeamento de acontecimentos. Isso transforma o sonho num espaço privilegiado não somente para acontecimentos incognoscíveis, mas para os encontros. Como relatado por Abreu (IDEM), o sonho é um tipo de peregrinação para o fora e em direção à alteridade, seja com seres inéditos ou com parentes mortos, como pajés em distintas configurações. O trabalho duro no roçado, durante a dieta, estudando cantos, tecelagem e ervas é o treinamento que o *Yuda* faz focando acumular o saber em cada parte, como o conhecimento do ouvido, da mão e do olhar, que reverberará na vida após o *Samakei*. A ideia de reverberação também é válida para o corpo do sonho, que, invisível durante a vigília, se apresenta durante a noite para interagir com a alteridade. O *Nama Yuxĩ* é um corpo que será profundamente agenciado dentro do sonho, durante a dieta, recebendo conhecimento e expertise:

Apesar de parecer apropriado considerar o muká como coisa, quando os Yawanawá o ingerem não evocam, controlam ou enunciam o yuxi do muká rare. É ele quem decidirá apresentar-se ao aprendiz após meses de dieta, testando sua determinação e constância. Nesses encontros oníricos ou com ayahuasca cabe ao futuro pajé indagar sobre o que deseja saber, e igualmente responder corretamente aos questionamentos feitos pelo rare, colocando-se sob seu julgamento, que então decidirá se o pretendente pode ou não receber seu conhecimento e pae (poder). Apesar da forte sensação relatada pelos usuários, com alterações em sua percepção sensorial, será principalmente através dos sonhos que esse diálogo intercosmológico acontecerá. (SÁ, 2021, p. 185)

A natureza abstrata do sonho, numa perspectiva psicanalítica, poderia fazer interpretar as agências oníricas do *Darẽ* como efeito fitoquímico, atribuindo-o como “droga psicotrópica”. O mesmo seria válido para falar de seus efeitos durante a vigília, como “droga nootrópica” ao concebê-lo somente como um otimizador de ações técnicas. Tal modo traz consigo as

concepções de consciente e inconsciente, corpo e mente etc. Para os *Huni Kuĩ*, tais domínios só se diferenciam pela intensidade e não pelo conceito de real e imaginário. Enquanto que, para uma perspectiva da neurociência, o sonho possui uma qualidade imagética, despida de vitalidade orgânica, para os *Huni Kuĩ* ele é uma hecceidade. As diferenças do sonho em relação à vigília são de outra natureza e o que o diferencia da vigília é a proliferação de entes, como antigos pajés e espíritos; na relação com o espaço, já que se vai muito longe; assim como com o tempo, já que ele é qualitativamente diferente da temporalidade da vigília. A divisão entre o campo vital concreto e o imagético abstrato não faz sentido nesse contexto. A concepção de amplificação de habilidades ocorre no âmbito visível: das técnicas cinegéticas, horticultoras e afins, assim como no invisível: com o xamanismo, sonho e diálogo com espíritos. Ambos os domínios são concretos.

Em uma concepção de um corpo não unitária, mas múltiplo, em que cada pedaço tem suas convenções do aprender, treinamentos específicos e ervas estimulantes ou inibidoras, concebe-se um corpo mais geográfico que morfológico e se aproxima muito da noção de vegetal, que, diferente do animal, tem partes destacáveis, como folhas, sementes e frutos que se desprendem do corpo da planta.

O animal, fechado em sua pele, pode somente destacar seus pelos, penas ou fezes, porém, no âmbito invisível, seus *Yuxĩ* podem agenciar o corpo mesmo depois de terem se tornado carne cozida. A destacabilidade fornece o paradigma para se pensar humanos animais e plantas. O corpo múltiplo de consciência e estruturas independentes traz uma filosofia do conhecimento em que cada parte pode ser desenvolvida ao seu modo, como na dieta do *Awa Darë* em sua correlação com a habilidade cinegética:

Aplicado diretamente no corpo, o *dau* parece fazer com que a alma do corpo seja capaz de adquirir conhecimento. Por exemplo, de acordo com meus informantes, a raiz, *awa dade*, 'batata de anta', ajuda um homem a ser um bom caçador. Ao ser esfregada nas mãos, esta planta cria condições para o conhecimento que dá ao caçador o poder de matar no primeiro tiro. Esta planta medicinal cria o 'conhecimento da mão', que, de acordo com informantes de Kensinger, é, basicamente, a habilidade do caçador. O corpo integra, assim, vários tipos de conhecimento ou habilidades adquiridas de diversas formas, em diferentes partes do corpo. Estes conhecimentos são mutuamente dependentes. Desta forma, por exemplo, a sabedoria da pele e a da mão precisam atuar juntas para que um caçador consiga matar sua presa. (McCALLUM, 1998, p. 226)

Na dieta do *Darë*, diz-se que a planta é tão forte em sua “radiação de yuxindade” que afeta o corpo somente pela proximidade do vegetal, denotando que o *Yuxĩ* da planta é extravasante, se destaca de seu corpo. Nessa ontologia, a interpretação que argumenta a partir da concepção de ingestão/efeito da droga não responde sua sobre sua singularidade.

Durante minha visita à cidade de Jordão-AC, no ano de 2019, pude conversar com alguns profissionais de saúde que trabalhavam nessa localidade com saúde indígena. Pude ouvir a declaração de alguns deles de que o *Darë* não possui psicoativos e sua força é espiritual e não química. Surpreso, questionei como essa declaração poderia ser verídica e se já havia estudos da análise fitoquímica da planta. A resposta foi que até os *Huni Kuĩ* cuidam para não ficar perto desse vegetal e que seria impossível analisá-la de forma bioquímica sem atrair a fúria de seu *Yuxĩ*. A partir dessa resposta, confirmaram a enunciação da “mística” que os *Huni Kuĩ* alegam ao redor desse vegetal. Como uma planta poderia ter princípios ativos voláteis tão fortes que, de forma indireta, poderia afetar o corpo? O médico da expedição Paumari apresentaria um tipo de resposta, os *Huni Kuĩ* dariam outra a partir de sua ontologia!

O médico que sofreu intoxicação junto a folhas de Korifo-nafuri, na expedição aos Paumari, percebeu sua fitoquímica particular em que a volatilidade de seus compostos interferiu no corpo humano sem o contato físico. Poderia se pensar isso sobre o *Darë* como já mencionado, porém, se o for, nada anula a concepção *Huni Kuĩ*, que não concebem os *Yuxĩ* como metáfora da fitoquímica. Ao contrário, só confirma uma ontologia em que a maioria dos não humanos destacam de seus corpos e o contato com um vegetal tão poderoso se trata de uma óbvia manifestação da yuxindade do mundo, com moléculas concretas ou não.

Com tal natureza extravasante, a dieta do *Darë* pode ser realizada de forma mais ou menos incisiva no corpo - semelhante à dieta da Jiboia, onde pode-se ingeri-la, tocá-la ou matá-la para tirar seu couro -. Da mesma maneira, o *Darë* pode ser ingerido, pingado no olho, ter suas??? esfregadas no corpo ou mesmo ter o contato indireto somente na enunciação que o humano faz diante da planta em seu pensamento ou verbalizações

A técnica, entre os *Huni Kuĩ*, não é concebida como um domínio humano, baseado na cognição ou somente na correta articulação do corpo. Como o corpo é incompleto e destacável, necessita de uma série de dispositivos acessórios e de aliados espirituais para fabricá-lo de forma amargada. A técnica é concebida como um regime do vital onde as características de seres não humanos são transferidas ao humano. As plantas apresentam características particulares que são passíveis de serem transferidas, semelhante ao caso da jiboia e japinim.

Fiquei a me perguntar, se o *Darë* teria alguma característica presente em sua morfologia ou comportamento que pudesse ser associada a alguma característica que pudesse ser transferida aos humanos. A dificuldade de tal pergunta esbarra na falta de conhecimento concreto sobre esse vegetal, como já afirmado nesse trabalho. Seria o formato de suas raízes?

Sua textura? Seu tamanho? Nas etnografias, o tamanho de sua raiz e a experiência do contato direto, ao se as pegar e, posteriormente, ingeri-las, são enfatizados como momentos liminares, mas o detalhe morfológico mais mencionado é seu tamanho.

Como afirma Sá (2021), o termo *Rarë* e sua associação ao sagrado pode ser consequência da interlocução com o mundo Nawa, em suas concepções de sagrado e profano que incidiram sobre os Yawanawá, o que poderia causar muito ruído interpretativo. Somado ao cenário neoxamânico, que maneja tais categorias ao seu modo, o *Rarë*, antes da chegada do Nawa, poderia ter outro tipo de conceituação nas interlocuções interétnicas e, talvez, outra nomeação. Tais sobreposições dificultam analisar, por exemplo, o texto de Caspitano de Abreu (1914). Como já mencionado, relatar que não há menção do *Darë* poderia ser uma miragem interpretativa. Sua ausência poderia ser devido a inúmeros motivos, como a impossibilidade de se fazer dieta na época da seringa ou a perda dessa prática à época. Seria sua prática recente? Entretanto, como já mencionado no capítulo 2, não seria possível fazer a dieta, já que muitos *Huni Kuĩ* viviam a trabalhar dentro das florestas em isolamento do patrão? E se a nomeação da batata tiver variado ao longo do tempo? Os “velhos” *Huni Kuĩ* e Yawanawá relatam que é uma prática antiga e que aprenderam de seus avós, o que pressupõe uma prática de, no mínimo, mais de 100 anos se calcularmos o tempo geracional.

Um texto que foge da capacidade interpretativa de minha formação - mas que caberia o aprofundamento na interlocução junto aos *Huni Kuĩ*, assim como com linguísticas de sólido conhecimento da língua - descreve sobre a “inoculação” do *Muká* em um feiticeiro viúvo, que se relacionava com o espírito de sua mulher morta:

1696. runi hawae ãi mawakãe, rawãe ãi manôi, çaikawãya.

1697. rawãe ãinãe ioxinî mōxō mora ra bō uxakirākîrā

1698. mōxō mora rawãe ã ira bō dakakirākîrā.

1699. hunikuí rawãe iōxiái iurãwã, ra bō piya ka

1700. nî mōrãxō iōxî dacî dōtō paia, rawãe ãi iauxiaya, iōxî daçitō rōnōxō

1701. ranûkâi muká înanibôkiaki, iōxinî muká inaxō, muká dacî inãxō.

1702. mukarã iōxinî inâkinã dau bixō, dau mōtō waxō, tûkô mix'ti waxō, rawãe iura tîbia nô, iura mōrã dau tōkô mix'ti rawãe iura mōrã bitinikiaki mukayanōnã

1703. hunikuí, iōxini muká bitixō, iōxini iôçinikiaki.

1704. hunikuí rawãe kënarã iawa bitiki, rawãe kõnarã iaubitirã

1705. iōxini iôçiki: iaubiti, òe mîa muká bitixuki, ana piti ûnanûmaç' piamai kawãe, mî muká nitôkikirã

1706. pikinã, pitirã piti bōx'maç'waki, mabōx akî, mani vua pikî, tama paxá pikî, nixi barã pikî, xōki ima pikî, baka pikî, rati pîbâibâiwãe anikiaki.

1707. iõxini iwawabiti iõçikinã raç'ka wanikiaki
1696. O verão, sua mulher morreu, de sua mulher teve saudades, chorou grandemente.
1697. de sua mulher a alma escuro dentro ele com dormir vinha todas as noites.
1698. escuro dentro sua mulher ele com deitar-se vinha todas as noites.
1699. o caxinauá, sua mulher-alma acostumou, ella com caçar foi.
1700. mata dentro almas muitas mata-lo quiseram, sua mulher defendendo-o está, as almas largaram-no.
1701. agora “mucá” deram, de almas “mucá” deram,, “mucás”(feitiços) muitos deram.
1702. feitiços as almas quando dão, veneno tiraram, de veneno bôlo (pílula) fizeram, bola pequena fizeram, seu corpo todo em, corpo dentro de veneno bola pequena, seu corpo dentro incularam, feitiçeiro ser para.
1703. ao caxinauá as almas feitiço incularam, as almas ensinaram
1704. do caxinauá seu nome de porco couro é, seu nome de porco couro(iau biti) era
1705. as almas ensinaram:i. b., eu te feitiço inoculei, outra vez comida qualquer a tôa comer-não vai! si não teu feitiço largas (perdes)
1706. quando comes, comida comer para pouco faze! mingau bebe! Banana cosida come! mudubim cru come! jerimun come! milho assado come! peixe come! só isto come todos os dias! Fizeram.
1707. as almas i. b. quando ensinaram assim fizeram.

O caráter especulativo da interpretação sobre este texto cabe ser frisado. A tradução termo a termo torna o texto truncado e difícil, se somando à distinta grafia antiga do idioma Hantxá Kuin. Entretanto, termos chaves são mencionados no texto, como: dieta, transferência do *Muká*, relação entre metades exogâmicas e surgimento das *Dau*. Tais menções permitem certo exercício de imaginação para que trabalhos futuros possam ser elucidados. Logo, se trata de uma conjectura com um instrumental conceitual mais que limitado.

A primeira questão de tal registro se dá em torno do feiticeiro que vai à floresta com sua esposa morta e encontra com outras “almas”, que o texto chama de “*iõxi*”, grafia antiga para *Yuxĩ*. Na estrofe 1701, em português, relata que os *Yuxĩ* deram “*mucá*” ao feiticeiro, porém, na mesma estrofe, em *Hantxá kuin*, denomina o *Muká* de: “*muká inãibôkiaki*”, associando o *Muká* à parte *Inani*, metade de onde vieram as plantas amargas conforme já descrito neste trabalho. Depois, os *Yuxĩ* coletaram *Dau*, fizeram um bolo e colocaram dentro do corpo do feiticeiro, conforme registrado na estrofe 1702. Na estrofe 1704, diz que o nome da *Dau* é porco-couro, talvez traduzindo, semanticamente, queira dizer couro de porco. O termo em *Hantxá kuin* na mesma estrofe é “*Iawa Bitiki*”, em que “*Biti*” significa pele e *Iawa*, hoje, escrito como *Yawa*, quer dizer porco. Tal *Dau* é denominada, posteriormente, de “*Iaubiti*” e, nas estrofes 1705 e 1707, menciona que as almas ensinaram sobre essa *Dau* e a incularam no corpo.

Ao final, elas orientam o feiticeiro num regime dietético. Não se menciona a palavra *Samakei*, mas a subentende. A relação entre *Dau Inani*, inoculação no corpo, porco e *Muká* sobressaltou aos meus olhos à primeira vez que tive contato com o texto. Tal informação deveria ser novamente traduzida junto a meus informantes, o que não foi possível a tempo desse trabalho. Se “*Iaubiti*” pode ser outra planta ou outro nome antigo para o *Darë*, um espírito ou, ainda, outro tipo de classe vegetal que era utilizada para se acumular o amargor.

Além de todos esses fatos, cabe ressaltar a ênfase na “pele”, tema mais que central na cosmologia *Huni Kuĩ*, como já mencionado nesse trabalho. O texto não menciona encontro com porcos na floresta, tal termo aparece numa sequência narrativa que nada têm a ver com animal, até porque sua carne é mais que *Bata*. “*Biti*”, que significa inocular, e pele de porco ou couro (*Iau biti*) se correlacionam na noção de pele, conceito este que pode ser aplicado à casca, como já mencionado. Caberia entender se a raiz do *Darë* é associada somente ao âmbito sagrado e à sua yuxindade ou, também, a alguma correlação icônica como é com cobra e outras *Dau*? Tal questão só seria solucionada com uma etnografia adensada, assim como uma etnobotânica que analise o material vegetal. Ou, ainda, tal conjectura pode ser totalmente incorreta e a batata ser iconoclasta, sendo por si só o amargor, sem nenhuma correlação com características morfológicas²⁵?

Entretanto, o termo “batata” já carrega em si mesmo uma afirmação de profundidade espiritual ao ser enunciada. Pude perceber diferença na verbalização quando se trata de tema, no modo como se fala, na ênfase, assim como nas pausas das verbalizações. Também as descrições sobre seu tamanho, sobre o ato de tocar, num discurso detalhista sobre o contato com a raiz, atribuindo o desenterrar a algo muito importante e prenhe de poder espiritual. Seria interessante também entender a concepção de “batata”, que se trata de um termo botânico popular introduzido no vocabulário desse grupo na interlocução com o mundo Nawa, e entender qual sua correlação com os vegetais dos quais se utilizam as raízes, relacionar suas funções, em quais partes do corpo em que é utilizado, além de procurar entender qual tipo de agência realizam. Buscar entender se há um conceito geral para batata, se é sinônimo de tubérculo, nódulo ou raiz protuberante caberá a trabalhos futuros.

²⁵ Tais informações ficarão a cargo de melhores traduções futuras e demonstra como o sistema de conhecimento vegetal pode ser esclarecido pelo âmbito etnohistórico, ainda que fragmentário, como bem demonstrado na metodologia de Brabec de Mori (2011) que correlaciona variedade e tipos de canto entre os Shipibo à antiguidade do uso da Chacrona na Ayahuasca. Esse tipo de compreensão, ao longo da história, se compara às dificuldades da arqueologia na Amazônia, onde fragmentos são juntados na tentativa de refazer um desenho, só que ao modo de uma “arqueologia do saber vegetal”.

É afirmado que a dieta do *Muká* é mais forte que a dieta da Jiboia devido à sua vegetabilidade, como afirmou Ikakuru a Haibara (2016, p. 150):

...O muká é mais forte, jiboia come carne, toma banho, anda. Agora o muká mesmo, mais poderosa. Muito forte para nós. Ele é mais forte porque não anda, não fala, não come, só cresce, cresce batata. É muito grande, tem de tamanho também, uns três metros... Haibara (2016, p. 150)

Há uma ideia que a movimentação do animal, sua alimentação e necessidade de hidratação fazem-no inferior ao *Darë*. Aqui, também é presente a questão dos domínios. O aquático da jiboia, dona da ayahuasca, inserida na dimensão de fluidez, repleta de fertilidade, que se distingue do domínio terrestre, em que a floresta e as raízes penetram no solo de forma mais fixa que os animais na água. Se, sob a terra, a visão é o sentido privilegiado, o reino das águas é dotado de embaçamento, já que a textura da água refrata a visão. Porém, dentro da terra, não há cognoscibilidade dos sentidos, já que não é penetrável pela visão, audição e olfato. Quem sente o cheiro de uma raiz de mandioca ou escuta seu barulho quando enterrada? A impenetrabilidade desse domínio só é rompida primeiramente pelo tato. A colheita da batata na terra escura, não translúcida, domínio das raízes, se contrapõe à pesca e à caça, já que, na terra, se caça sobre ela, enquanto, nas águas, se faz necessário sair da superfície para penetrar o interior, seja com tarrafas ou com venenos que tragam os peixes à visão humana.

O aspecto turvo das águas, que não permite ver corretamente, se contrasta com sua penetrabilidade e viscosidade. A terra, *Mai*, alteridade difícil de penetrar, é um domínio do incognoscível aos sentidos, do não acessado. Local onde as árvores fincam suas raízes, de onde saem os alimentos, a terra é um local de yuxindade incompreensível e inapreensível. A festa dos legumes é a festa que invoca a força dos legumes para se crescer na terra. Na morte, como já mencionado, as veias se tornam minhocas e o sangue se torna fluído terrestre.

Como a mandioca, que acumula “sua carne” saborosa dentro da terra e é a base alimentar *Huni Kuĩ*, ou o corpo de *Yubê* enterrado se trata do local onde nasceu o cipó e a chacrona, a terra é o reino da vegetabilidade, com sua diversidade de *Muká* distribuída randomicamente. O *Darë muká* tem raiz tuberosa, ou seja, acumulada, que condensou *Muká* em seus nódulos. A batata é acumulação, ser batata se trata de um processo de “engorda”, já que seu tamanho é constantemente mencionado, sendo seu tamanho mais processual que hilemórfico.

A terra, enquanto domínio da alteridade, foi mencionada nos mitos sobre os animais com grande capacidade de cavar túneis como rato e que ensinou as mulheres *Huni Kuĩ* a ter o parto normal como afirmado por D’ans (1973) e o mito da mulher que se transformou em tatu, mencionado por Abreu (1914), assim como o tatu cavou o túnel para se chegar a *Yawuxi*, o

egoísta dono dos vegetais, que foi morto pelos animais que adentram o túnel para poder chegar perto deste e inocular veneno em seu testículo. Também, no conceito de *Mai Darë*, a mítica batata da terra que poderia destruir o mundo.

O paralelismo entre a terra e o corpo é enfático na mitologia que menciona que, antigamente, os homens só comiam barro (MANDUCA; QUINET, 2019). Outro detalhe que cabe ser mencionado é que, ao finalizar a dieta, se passa barro na cabeça como já descrito nesse trabalho. Todos esses aspectos colocam a terra como sendo um domínio que permite a sustentação e não como inerte, mas como território generativo. Foi da terra que os *Darë Muká* brotaram na aldeia sagrada Yawanawá!

Neste reino inacessível a alguns sentidos humanos, invisível aos olhos, acessível somente às mãos, o tato pode romper de forma efetiva a resistência da terra ao retirar as raízes, para que, posteriormente, a batata possa ser ingerida ou inoculada no olho. Gustação, visão e tato possuem uma correlação particular entre os *Huni Kuĩ*, já que gostos amargos das substâncias psicoativas fazem o *Bedu Yuxĩ* mudar o regime visionário, o Kambô na pele faz vomitar e pingar o colírio sananga no olho faz ver melhor a caça. O *Darë* engendra também uma correlação entre comer, gosto amargo, estados visionários oníricos e amplificação de habilidades. É utilizada em um estado bruto, já que a única ação humana sobre a planta é retirá-la da terra, raspar sua casca e ralar:

Na forma de um vegetal colhido e consumido ainda cru, em condições controladas, o muká não pode ser definido exatamente como um objeto, fruto de uma ação ou transformação humana. Por conta de suas características vitais e transitórias que estabelece com o meio circulante – através da água, do ar, dos minerais que o compõem –, e da ação humana que elege sua colheita e consumo, acredito ser possível atribuir-lhe a noção de coisa, em seu sentido de acontecer, onde vários acontecimentos se entrelaçam, como uma reunião (SÁ, 2021, p. 185)

Sua hecceidade é sua tuberosidade amarga, que é ingerida sem nenhuma intervenção de cozimento, como no caso do *Nixi päe*, ou torrada, como é o *Dumê* (tabaco). Seu caráter primário já demonstra um poder excessivo que não precisa ser extraído, ao contrário, ele é por demais extravasante. De modo semelhante, os Shipibo diferenciam o poder de vegetais que foram cozidos, como o *Nixi Päei*, para se obter bebida psicoativa, e vegetais que somente tiveram seus sumos extraídos e ingeridos crus, sendo os últimos considerados muito mais fortes²⁶. Outro

²⁶ The Shipibo know another magical medicine comparable with...nishi..., although it is even stronger. This is the narcotic toé, prepared from a species of Datura and belonging to the poisonous Family Solanaceae....Among the Shipibo it is used only by wizards who wish to put themselves into an ecstatic state for certain purposes. Toé as a narcotic is not prepared by boiling; a small quantity of the juice in the stem of the bush is squeezed out and put into a small gourd. Taken by the medicine-man it produces fantastic dreams and visions of the same kind as those produced by...nishi (1964:205). Whereas the

alimento que possui essa característica é a pimenta, que também é consumida crua, como tempero e como elemento xamânico.

Seu modo de estar no mundo, conforme raiz crescente, comprida e grossa, é associado ao poder. Bane me disse que o *Darë* acompanha o *Bedu Yuxĩ* da pessoa para o céu, assim como em outras vidas. Sua pregnância é uma das características que agencia no corpo de quem a usa, ela se enraíza na pessoa, na cabeça e no coração: “Segundo os anciãos, o pajé e o rare tornam-se apenas um, como na narrativa de Tatá, em que o muká nasce e cresce no coração do pajé, agentes de uma única alteridade compartilhada”. (SÁ, 2021, p. 183)

Esse tipo de hecceidade faz o *Yuxĩ* do *Darë* ser particular, pois ele tem um forte trânsito. Somado a isso, existe o acaso de se achar um pé de *Darë* que, como afirmado por Biraci Yawanawá e terem aparecido na aldeia, se tratou de uma manifestação de seu extravasamento em direção ao terreiro do *Muká* dos Yawanawá. Seu trânsito também rumo ao interior da terra, engordando em seus tubérculos, faz o acaso fazer parte daquele que se propõe colher um pé de *Muká*, ao não saber o tamanho da batata que colherá. Como me afirmou Tumê, liderança *Huni Kuĩ*, da Aldeia Pinuya, que ficou surpresa com o tamanho da batata durante sua dieta que seu pajé colheu, tendo que comer tudo. Ao comer metade de uma batata de *Yawa Darë*, afirmou que já sentiu “*sua força*” penetrando no seu corpo, transitando pela sua cabeça e barriga. Assim como presente na enunciação dos pajés urbanos *Huni Kuĩ* que esta planta “contamina” ao ter contato

good shaman consumes a “cooked,” and therefore cultured, hallucinogen, the evil shaman drinks a “raw” and be witch in gly natural brew. The wizard also drinks the natural poisonous sap of the lupana tree, yovui. Indeed, he is called “yoshin yovui,” literally, “poison demon,” thus showing his assimilation to the ogreous horde protecting the World Tree from human interference. Yovui is regarded as a living demonical entity which the medicine-man keeps in his throat. When he wants to bewitch a person he expels it with a hawking motion and a certain conjuration. The demonical being returns to its master after it has executed his command. To impart the art of witchery to another Indian the older medicine-man squirts a little of the virote or poison into his mouth, together with some tobacco water. During the next six months the novice must carefully observe certain rules, especially in his diet.⁷⁸ He frequently takes tobacco juice, which he obtains by chewing the leaves and spitting them into a small clay vessel.⁷⁹ He also takes the narcotic nishi (ayahuasca)...He abstains from eating the fat of swine and other animals, salt, and big fish like the gamitana and paiche. He eats mainly small fish, roasted green plantain and masato. After the six months have elapsed he is allowed to eat everything excepts wine’s flesh, which is Always carefully avoided by him. (Karsten 1964:202) In addition to consuming “raw” poisons the yoshin yovui shares Other characteristics with the Dragon. He can mutate into a poisonous snake or na anaconda (Girard 1958: 71, 132-133). He uses wasps, maggots, and sharp, chonta thorns as his “arrows,” which helodges in his victims. Heal so sens the small black night bird, charar, to carry his poison to the house of one he wants to harm (Karsten 1964:202). It is no wonder that nearly every time I saw this bird fly by a Shipibo compounds at dusk the resident male would throw a stick (Roe, 1982 PP 125-126).

indiretamente, no ato de se conversar junto a ela, num movimento de trânsito incontrollável devido ao seu excesso de *Muká*. Rapidamente, sua força *Päe* migra para o corpo:

Existência em que a interação física do pajé com o muká através de sua ingestão, expande-se numa imaterialidade relativa, pois é tangível apenas ao primeiro, proporcionando o surgimento de outros fios parlatórios, não enunciados pelos humanos ou pelo vegetal, mas pelo yuxi do muká rare. (SÁ, 2021, p. 184)

Entretanto, tamanho poder não é instantâneo, para que se fixe no corpo, é preciso que ele enraíze dentro deste, pois não é um poder que se extrai da raiz, é um poder-raiz e isso justifica os longos períodos de *Samakei*. É necessário saber fazer o *Muká* ficar no corpo, sua raiz precisa crescer. Se o solo do corpo não for compatível, rapidamente esse poder transita do corpo para o mundo ou esvanece. É o que os Yawanawá afirmam, ao relatar que os brancos podem fazer a dieta do *Muká*, entretanto, não podem ser pajé, já que, para esse grupo, o *Darë* precisa de muitos cuidados que somente os Yawanawá conseguem implantar no corpo da pessoa. Os brancos somente poderiam sentir sua força, mas não teriam a capacidade de retê-lo, como afirmou Sá (2021). O corpo terra/corpo vegetal são dois aspectos da ideia de alteridade compartilhada como argumentado por esse antropólogo. Tal concepção coloca a dimensão do saber não como uma função técnica a ser aprimorada, mas como uma estrutura que precisa crescer no corpo, a função é o penetrar das raízes no *Yuda*. Estrutura radicular e substância amarga se contrapõem à ideia de um saber como dimensão cultural. A planta, em seu estado bruto, enquanto coisa, já é em si um complexo pronto no fundo da terra, concretizado como raiz.

O *Darë* auxilia na aquisição de conhecimento no corpo para caça, para horticultura e para o conhecimento do xamanismo em um formato de paralaxe, como substância/raiz. Tal alteridade compartilhada ensina as regiões sapienciais do corpo, numa geografia radicular. O conhecimento da mão, que faz o caçador atirar ou flechar corretamente, divide espaço com a aptidão de manejar bem o terçado, o machado e a motosserra para brocagem e manutenção dos roçados e a mão que irá tocar o violão para se cantar o *Huni Meka* na roda de ayahuasca.

A contradição sobre o motivo da dieta se desmancha ao notar que os *Huni Kuĩ* concebem a noção de um corpo feito de corpos invisíveis (*Yuxĩ*). A introjeção no consumo de anti-alimentos e proibição de alimentos *Bata* busca reter o poder, o *Päe*, como afirmou Sá (2021). Mas tal processo não fica sem consequências. A projeção que se manifesta na habilidade de caçar com a arma, assim como na ferramenta do horticultor, também divide espaço com o poder xamânico, que, projetivo por excelência, atinge outros corpos com feitiços ou curas. A noção de *Shö*, muito enfatizada entre os Marubo, como já mencionado, que trata o corpo como um

emanador de substância espiritual, não somente um depósito de poder. Um trânsito infindável que demonstra que a ideia de poder não pode ser somente tratada como substância acumulada no corpo, mas como alteridade compartilhada. Por isso que, para o pajé Yawarani, dieta do muká se fazia somente uma vez na vida, se feita corretamente, o *Darë Muká* cresceria no corpo e nunca mais desenraizava, como afirmou Sá (IDEM).

A substância acumulada é passível de ser esgotada, mas o ser que coabita o corpo é vivo, se desenvolve e extravasa, emanando poder. Essa é a genialidade e elegância do *Darë*. A partir disso, é possível traçar perfis de dietandos: aqueles que só querem as “bençãos” do vegetal, aqueles que só querem acumular seu amargor e aqueles que conseguem plantar e coabitar o *Darë* nos seus corpos. No último perfil, o poder não se desgasta, só pode ser perdido caso se coma indevidamente, o que intoxicaria o *Muká*, ou se a dieta for feita errada, o que não daria tempo de enraizar.

Depois de enraizada, o *Mukaya* não consegue mais comer carne, fica com gosto de *Sempa*, gordura ruim ou cera de abelha, como afirmou Lagrou (1991), ou, como afirmado por Abreu (1914), os *Mukaya* engasgam com carne. Mas caso contrário, as raízes amargadas fincarem no corpo e ficarão a emitir poder dentro da pessoa. Uma dupla subjetividade caracteriza o *Mukaya*, que faz muito lembrar um vegetal, repleto de estruturas vetoriais, como os galhos, que crescem rumo aos céus, e raízes, que crescem em direção à terra, a planta é dupla em suas funções segundo a botânica, como afirma Coccia (2018), como é duplo o *Mukaya* coabitado pelo *Darë*.

O *Mukaya*, mais que um depósito de substância, é um solo repleto de vegetabilidade ou, como afirma Haibara (2016), corpo/mundo, e porque não corpo/terra! O termo *Mukaya*, que, traduzido, significa pegado pelo *Muká*, poderia receber outra significação ao se levar em conta o conceito *Muká*, que não somente nomeia substância, entre *Huni Kuĩ* e Yawanawá, mas também uma planta. Ao pensar na ênfase que esses dois grupos dão ao vegetal *Darë Muká*, tal especialista deveria ser traduzido como aquele que foi pegado pelo vegetal, se tornando mais vegetalizado que substancial!

Conclusão

A ciência botânica é um ramo científico possuidor de aparatos conceituais, instrumentos de análise, formação tradicional e é ligada a uma linhagem epistemológica estruturada em uma metafísica que caracteriza o ente vegetal. Além disso, seu desenvolvimento histórico euroasiático mostra-se fruto das vicissitudes históricas, ao longo do tempo, como até mesmo o recente surgimento e desenvolvimento do capitalismo, com suas explorações mercantis transoceânicas, a monocultura e a escravidão (MORTON, 1981) que moldaram o que é a botânica hoje.

Não se trata somente de ciência pura, constituída somente por métodos, mas de interesses e configurações sociais, uma ciência híbrida, como bem argumentou Latour (1991) sobre o campo científico moderno, alegando que este não se livrou do âmbito político. A etnobotânica, subárea da botânica, se desdobra para procurar entender outros tipos de relação humano-planta, porém, o humano e a planta já se encontram enquadrados dentro de certa ontologia, estão aí instalados, protegidos conceitualmente de qualquer autocrítica sobre o que é ser um vegetal ou um humano. A planta já aparece individuada enquanto conceito e ente e raramente se problematiza o processo de sua individuação.

O resultado dessa produção conceitual, muitas vezes, reflete e reafirma o binômio natureza/cultura. Planta é algo dado e não derivada de modos relacionais específicos dos contextos sociais. Ao invés de etnobotânica, é realizado o estudo de botânicas menores, “primitivas”, não conceitualizadas, que são axiomatizadas pela botânica maior. A estrutura conceitual da botânica, com suas proporções relevantes de uma história vegetal que permeia toda nossa sociedade, possui um alcance universalizante muito maior que a modalidade de conhecimento locais. A botânica não é só técnica, mas política, antropológica e histórica (BALICK; COX, 2021). Este se trata de um dos modos de apreender as vegetalidades. Outros conjuntos de práticas e conceituações também têm sua antropologia e história, assim como concepções metafísicas e implicações cosmopolíticas.

O saber vegetal não é “um conhecimento”, parece ser, na verdade, “uns conhecimentos”: capilarizado, “radioativo”, de ressonância, espalhado no tempo e no espaço, nas inúmeras esferas da sociedade, “uns tipos” de saber/fazer recombinantes e inventivos. Se tratam de diferentes sistemas que se interconectam, fazem associações inusitadas e se reinventam. O lidar com o “vegetal” está em um viés não só de extração de substâncias, tampouco da classificação, mas também envolve os regimes intensivos, liminares e experiências vitais.

Não se trata de um saber só acadêmico, tampouco só popular ou só étnico, é compósito. Um conhecimento reativo, em que determinada demanda de um vegetal pode sufocar ou fazer aparecer outros, assim como reinventar seus usos. Os fluxos vegetais não são lineares e previsíveis, como bem descritos por Anna Tsing (2015) sobre as perturbadas florestas do Japão e sua relação com o cogumelo Matsutake. Como afirma Deleuze & Guattari (1995): a botânica é rizomática. Se, como ciência, possui essa característica, quanto mais outros modos de vegetais e herbalismos presentes em grupos minoritários. A vegetabilidade demonstra ser um movimento de conhecimento, que escoia por livros, práticas, oralidades, fluxos de informação silenciosos e observação. Os *Huni Kuĩ* e grupos Pano em geral são exímios herboristas das plantas produtoras de liminaridade. A partir de uma teoria própria dos sentidos e um outro conceito de vegetal, promovem um duplo deslocamento em relação à ciência oficial.

O corpo é concebido como fragmentário, sua coesão é produto de uma série de intervenções e não seu estado original. É visto como incompleto, necessitando de elementos visíveis e invisíveis para sua constituição. Assim, alimentos *Bata* constroem o corpo produzindo ossos, carne, sangue, sêmen e leite. Porém, somando-se à concepção de corpo fragmentado e incompleto, há o conceito de destacabilidade. Como vegetais que destacam suas partes e substâncias de seus corpos, humanos também pode ter suas partes destacáveis sem perder sua volição espiritual. Unhas, cabelos e fezes são contínuos ao corpo em termos de continuidade subjetiva e espiritual, não se desligando do corpo a que pertenciam.

Porém, não somente estruturas visíveis são passíveis de serem destacadas, mas também o corpo pode ter seu *Bedu Yuxĩ* destacado, trocando de ponto de vista. O grupo de substâncias que são os dispositivos de deslocamento são classificadas como *Muká*. Em doses baixas, tais substâncias fortalecem o *Yuda*, fazendo-o coeso, já em doses elevadas, a destacabilidade do corpo e seu caráter fragmentário ganham relevo. A hipervisão e os sonhos são um exemplo desse processo, não sendo efeitos imagéticos, mas destacamentos do corpo.

A percepção *Huni Kuĩ* não trata o corpo como se fosse uma figura e o mundo o fundo em um cenário estático. Como já descrito por Lagrou (2002), a arte *Huni Kuĩ* é especializada em realizar a inversão figura-fundo. Tal alteração não se resume à dimensão artística, sendo presente nos agenciamentos das plantas *Muká*. O *Muká* possui essa dupla ação, ao modo de vetores opostos: em menor intensidade, fortalece o aspecto visível do corpo, em maior, faz o aspecto invisível se destacar mais que o corpo concreto, por meio da feitiçaria, força espiritual e viagem do *Yuxĩ* a mundos Outros.

O *Muká* se trata de uma virtualidade presente na ontologia Pano e que se atualizou com idiosincrasias em cada grupo. A família linguística Pano demonstra uma sofisticada metafísica

que pressupõe o visível e o invisível como concretos, ao invés de estruturar o real dividido em concreto e abstrato, corpo e mente etc. Com isso, virtualidade e atualidade não são etapas de um processo de materialização simplório. Seres são criados e destruídos na corporificação ou descorporificação dos *Yuxĩ*. Corpos concretos são repletos de espíritos invisíveis e *Yuxĩ* da floresta possuem corpos invisíveis que se deixam entrever na liminaridade dos fenômenos ambientais e estados alterados.

O *Muká* é a força concreta do *Yuxĩ* e pode se corporificar, se tornando visível ou ser descorporificado. Isso faz o ato de conversar com uma planta possuir a mesma concretude que tocá-la em algumas situações. Num mundo onde as forças espirituais estão constantemente a invadir e atravessar corpos, este precisa ser amargado para se ter uma vida de saúde e sorte. O ponto em que os âmbitos visível e invisível se unem é o campo sensório. Facilmente, se vê um espinho adentrar a pele e, posteriormente, sente-se a dor, mas não se vê o cheiro das flores, tampouco o amargor de uma raiz. O visível e o invisível se unem na afecção no corpo. A experiência somática, entre os *Huni Kuĩ*, é o seu instrumental relacional, seus corpos são os “aparelhos” e a floresta sua universidade.

O *Muká* é a força concreta do *Yuxĩ* e pode se corporificar, se tornando visível ou ser descorporificado. Isso faz o ato de conversar com uma planta possuir a mesma concretude que tocá-la em algumas situações. Num mundo onde as forças espirituais estão constantemente a invadir e atravessar corpos, este precisa ser amargado para se ter uma vida de saúde e sorte. O ponto em que os âmbitos visível e invisível se unem é o campo sensório. Facilmente, se vê um espinho adentrar a pele e, posteriormente, sente-se a dor, mas não se vê o cheiro das flores, tampouco o amargor de uma raiz. O visível e o invisível se unem na afecção no corpo. A experiência somática, entre os *Huni Kuĩ*, é o seu instrumental relacional, seus corpos são os “aparelhos” e a floresta sua universidade.

Esse modo de se relacionar com o “Outro vegetal” surpreendeu os *Nawa*, depois que estes substituíram sua sede pela borracha e da mão de obra humana e começaram, junto aos *Huni Kuĩ*, a observar sua vegetalidade. O cenário neoxamânico e da difusão da Ayahuasca mostrou um grupo de pessoas aptas e treinadas desde a tenra infância à força liminar de certos vegetais. O contato com a sociedade nacional e o confronto com o capitalismo global, descrito nessa tese, demonstra que a análise economicista, ainda que fundamental, é incompleta. Os ciclos econômicos são somente um aspecto da situação. A ontologia *Huni Kuĩ* soube elaborar um sofisticado modo relacional com o novo *Inka*. A proliferação de especialistas é uma “reação xamânica” imprevista ao projeto capitalista.

Os *Huni Kuĩ* não praticam seu xamanismo sem a presença de vegetais, não fazem “pajelança” sem *Nixi Pãe*, *Dumê*, *Utxi*, *Sananga* e, em muitos casos, o *Darë Muká*. Por um tempo, foram escravos não só dos brancos, mas do modo trabalhista que os faziam reféns de suas próprias árvores, das quais os brancos insistiam em apossar-se. A particularidade do manejo e as vicissitudes históricas os deixaram dentro da floresta e permitiu um terreno fértil, de onde o xamanismo vegetalizado brotou.

A floresta, domínio visto como distinto do domínio aquático e do aéreo pela cosmogonia *Kaxinawá*, é conceituada, pela ciência ocidental, como contínuos em termos energéticos e microscópicos. Cada domínio, na perspectiva *Huni Kuĩ*, possui sua singularidade. As plantas donas do domínio terrestre adentram a terra, habitam esse mundo pouco acessível aos sentidos humanos. O *Darë Muká*, com sua “batata ctônica”, senhora desse domínio, é concebido com uma alteridade extrema e doadora de poder para o xamanismo.

As práticas da caça e do plantio trazem suas diferenças, mas ambas dependem da terra, do solo, do *Mai*, o que também se aplica e se correlaciona ao corpo, já que o *Darë*, enraizado na terra, é concebido com paralelismo, crescendo dentro da pessoa que sabe plantá-lo pelos ensinamentos do *Mukaya*. As etnografias estão repletas da ideia que correlaciona o *Muká* à substância invisível que se corporifica em certos animais e plantas. A consequência de sua acumulação no corpo é a produção do potencial projetivo de capacidade cinegética ou horticultora. Tal perspectiva não enfatizou o segredo ctônico dessa planta, que não somente enquanto substância é passível de ser acumulada no corpo, mas como própria planta germina dentro do *Yuda*. Tal sofisticação muda a ideia de substância, enquanto um derivado da planta, que se acumula no corpo de um humano, para a coisa em si, o próprio vegetal crescendo dentro da pessoa.

Aquele que a usa corretamente terá um pé de *Darë Muká* dentro de seu corpo que acompanhará seu *Bedu Yuxĩ* até após a morte. A força dessa planta está na pregnancy, sua yuxindade se manifesta em permanecer no corpo. O *Yuxĩ* que permanece em demasia num corpo o torna emissor de amargor, extravasando poder espiritual. O *Samakei* é um método, tanto para fixar amargor, mas, no caso do *Darë Muká*, serve para plantar a batata no corpo, tornando-o agentivo.

O *Darë Muká* modifica a pessoa, produz o corpo amargo, dá um poder cromático perigoso, torna o corpo venenoso, caçador e horticultor. A ontologia *Huni Kuĩ* demonstra, assim, o quanto que corpo humano e planta são corpo terra e vegetalizado, se tratando de um tipo visceral de prática humana de compor os vegetais ao invés de mantê-los afastados. Os *Nawa* naturalistas resumem os vegetais à sua função nutricional ou a aspectos agentivos, como

remédio, venenos e psicotrópicos. A morfologia e fisiologia médica atribui atividade fitoquímica, mas não senciante às plantas, porém, denominam sistema vegetativo o sistema que nos mantém vivo, sistema esse caracterizado por sua autonomia. Os vegetais *Huni Kuĩ*, de modo distinto, possuem humor e yuxindade, semelhante ao corpo humano, e são também paradigmas que descrevem suas partes.

Se os anti-alimentos possuem o papel de gerar acúmulo de amargo no corpo, o *Darë Muká* encontra-se num plano distinto, não só por transmiti-lo, mas também por transferir a si mesmo à pessoa. Como descrito no último capítulo, pensar o termo *Mukaya*, entre *Huni Kuĩ* e Yawanawá, talvez mereça uma reavaliação baseada na materialidade desse secreto vegetal, que não tem nome na ciência, mas que existe no Oeste amazônico, assim como no *Yuda* do seletto grupo de humanos que conseguiram cultivá-lo nos seus corpos.

Bibliografia

- ABREU, Caspritano. Rã-txa hunikui. A língua do caxinauás do Rio Ibaçu, afluente do Muru. (Prefeitura de Taraucá). Typographia Leuzinger, Rio de Janeiro, 1914.
- ALEXIADES, M. Ethnobotany of the Ese Eja: plants, health, and change in an Amazonian society. Ph.D., University of New Cork, 1999.
- _____. El eyámikekwa y el ayahuasquero: las dinâmicas socioecológicas del chamanismo ese eja. Amazonia Peruana, 27: 193-212, 2000
- AMARAL, E. F. do, HAVERROTH, M., BARDALES, N. G., FRANKE, I. L., & OLIVEIRA, T. K. de. (2017). Classificação e uso do solo no contexto cultural dos Kaxinawá na terra indígena Kaxinawá de Nova Olinda, Feijó, Acre. Cadernos De Ciência & Tecnologia, 32(1/2), 95–114, 2017. <https://doi.org/10.35977/0104-1096.cct2015.v32.23305>
- AMOROSO, M. Histórias Emaranhadas, Arquivos subterrâneos. Socialidades Multiespecies Nas Paisagens Do Baixo Madeira: Socialidades Multiespecies Nas Paisagens Do Baixo Madeira”. Cadernos De Campo (São Paulo-1991) 32 (2): e215764, 2023 <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v32i2pe215764>
- AQUINO, Terri Valle. Kaxinawá: de seringueiro "caboclo" a peão "acreano". Universidade de Brasília. Tese de mestrado, 1977
- AQUINO, Terri V. & IGLESIAS, Marcelo P. Kaxinawá do rio Jordão. História, território, 1994
- AQUINO, Terri & CATAIANO, Carlito. "Aves Kaxinauá". In. M. Carneiro da Cunha & M. Almeida, eds., Enciclopédia da Floresta. O Alto Juruá, 2020
- ARISTÓTELES. Metafísica. [Tradução Giovanni Reale] São Paulo: Loyola, 2002.
- ASSUNÇÃO, Luiz C. de. O Reino dos Mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.
- BALICK, Michael J.; COX, Paul Alan. Plants, people, and culture : the science of ethnobotany. Second edition. Boca Raton, FL: CRC Press, 2021
- BALUŠKA, F.; MANCUSO, S.; VOLKMANN, D. (EDS.) Communication in Plants: Neuronal Aspects of Plant Life.. 2nd printing, edition ed. Berlin ; NewYork: Springer, 2007.
- BASSO, Ellen B. The Kelapalo Indians of Central Brazil, New York, 1973
- BERLIM, Brent. Ethnobiological Classification: Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies. Princeton: Princeton University Press, 1992
- BERLIN, B.; KAY, P. Basic Color Terms: Their Universality and Evolution. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1969.
- BINA KAXINAWÁ, Aldemir Luiz Matheus. Uku Beyakiri Yuinaka Bushaka Xarabu Habu Samaketi. Animais de caça e seus resguardos na cultura Huni Kuĩ. MAAIAC | CPI-Acre, 2023
- BRABEC DE MORI in LABATE, B.; JUNBERLE H. Tracing Hallucinations: Contributing to a Critical Ethnohistory of Ayahuasca Usage in the Peruvian Amazon. In: Internacionalization of Ayahuasca, 2011
- BOLTONG A, KEAST RSJ, ARANDA SKA. Matter of taste: making the distinction between taste and flavor is essential for improving management of dysgeusia. Support Care Cancer; 19(4):441-2, 2011
- CALÁVIA SAEZ, Oscar. O nome e o tempo dos Yaminawa. Tese de Doutorado, USP, 1995
- CALÁVIA SÁEZ, Oscar; CARID NAVEIRA, Miguel; PÉREZ GIL, Laura. O saber é estranho e amargo: sociologia e mitologia do conhecimento entre os Yaminawa. Campos, Curitiba, n.4, 2003

CAMARGO, Eliane. "Elementos da base nominal em Caxinauá (pano)", Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, 13 (2):141-165, 1997.

CARID, Miguel A. Yawanawá: Da guerra à festa. Dissertação de Mestrado, UFSC, 1999

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org). Tastevin, Parrissier. Fonte sobre Índios e Seringueiros do Alto Juruá. Rio de Janeiro: Museu do Índio / FUNAI. Série Monografias. 272 pp., 2009

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro Barbosa de (orgs.). Enciclopédia da Floresta: o Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações. São Paulo: Cia. das Letras, 2002

CARNEIRO, L. Robert. "The Amahuaca and the Spirit World". *Ethnology*, 3:6-11., 1964

_____. "Hunting and hunting magic among the Amahuaca indians of the peruvian montaña", *Ethnology*, IX : 331-341, 1970

CAVNAR, Clancy e LABATE, Beatriz Caiuby. Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond. New York: Oxford University Press, 2014

CHANDLESS, W. Ascent of the River Purus. -JRGS 35. 86-118, 1866

CHAUMEIL, J.-P. Voir, savoir, pouvoir: le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien. Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1983.

CLASSEN, Constância. Sweet colors, fragrant songs: Sensory models of the Andes and the Amazon. *American Ethnologist*, 17(4), 722–735, 1990 <https://doi.org/10.1525/ae.1990.17.4.02a00070>

CLEMENT, Charles R., DENEVAN William M., HECKENBERGER Michael J., JUNQUEIRA André Braga, NEVES Eduardo G., TEIXEIRA Wenceslau G. and Woods William I. The domestication of Amazonia before European conquest *Proc. R. Soc. B*. 28220150813, 2015 <http://doi.org/10.1098/rspb.2015.0813>

COCCIA, Emanuele. A vida das plantas. Uma metafísica da mistura. Cultura e Barbárie, 2018

CONSTANTINO, P.; TAVARES, R. de A.; MACÁRIO, R. M.; LIMA KAXINAWÁ, J. de. Monitoramento e mapeamento participativo da caça na Terra Indígena Kaxinawá da Praia do Carapanã (Acre), 2012.

CPI-AC. Shenipabu Miyui. História dos Antigos. Rio Branco, Comissão Pró-Índio, 1995

CRÉPEAU, R. Le chaman achuar; thérapeutique et socio-politique, em *Recherches Amérindiennes au Québec*, 1988.

DA CUNHA, Euclides. [1909]. O Rio Purus. -Um paraíso Perdido. Petrópolis, 1986.

D'ANS, André Marcel. Términos de colores cashinahua (pano) de André-Marcel d' Ans. Universidad Nacional Mayor De San Marcos, 1973

_____. La verdadera biblia de los Cashinahua:(mitos, leyendas y tradiciones de la selva peruana), HC Carrión. Mosca azul ed, 1975

DALY, L. What kind of people are plants? The challenges of researching human-plant relations in Amazonia. Engagement (blog), December. <https://aesengagement.wordpress.com/2015/12/08/whatkindof-people-are-plants-thechallenges-of-researchinghuman-plant-relations-inamazonian-guyana>, 2015.

DELEUZE, G.; GUATTARI. Mil platôs. Capitalismo e Esquizofrenia Vol 5. Editoran 34. Coleção Trans, 2020.

_____. Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia. Vol. 1. São Paulo: Editora 34, 1995

DELEUZE, G. A Lógica do sentido. Editora Perspectiva, 2009

_____. A dobra, Leibniz e barroco. Editora Papyrus., 2013

DESCARTES, R. Discurso sobre o método. Editora Lafonte, 2022.

DESCOLA, P.[1986] La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar. Roma/Quito, MLAL/Abya-Yala, 1989

- _____. Beyond nature and culture (trans.). J. Lloyd. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2013
- DESHAYES, Patrick &, Keifenheim, Barbara. Pensar el otro: entre los huni kuñ de la Amazonía peruana. Lima: IFEA, CAAAP, 2003
- DESHAYES, Patrick, "La manera de cazar de los Huni kuñ", Extracta, 5 : 7-10, 1986
- _____. "Paroles chassées. Chamanisme et chefferie chez les Kashinawa", Journal de la Société des Américanistes. LXXVIII(2) : 95-106, 1992
- DUMONT, J. P. Under the Rainbow. Nature and supernature among the Panare Indians, University of Texas, Austin & London, 1972
- DUPIRE, M. Des goûts et des odeurs: classification d'universaux. L'Homme, XX-VII (10): 5-26, 1987.
- ĚAKIN, Lucille. Yaminahua Dictionary, Ms, 1987.
- EHRENBERG, A. Le sujet cerebral. Esprit, Paris, n. 309, p. 130-155, nov,2004
- ELIADE, M. Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. Payot. Paris, 1968
- ERIKSON, Philippe. "Une nebuleuse compacte: le macro-ensemble pano", L'Homme, XXXIII (2-4):45- 58, 1993b
- _____. El Sello de los antepasados, marcado del cuerpo y demarcación étnica entre los Matis de la Amazonia. ABYA YALA. Instituto Francés de Estudos Andinos IFEA, 1999
- ESCOHOTADO, A. Historia general de las drogas. 2: [...]. 3. ed., y ampliada; 2. Reimpr ed. Madrid: Alianza, 1992
- FAURION, A. Naissance et obsolescence du concept de quatre qualités en gustation, pp 21-40 in Aubaile-Sallenave et Gaulin édit, 1988.
- FECHER, Maicon do Couto. Fitoantropologia da Ayahuasca. A miração como aspecto dialógico entre humano e planta. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal Fluminense, 2017
- FOUCAULT, M. As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas. Martins Fontes. São Paulo, 2007
- GEBHART-SAYER, A. The Cosmos Encoiled: Indian Art of the Pemvian Amazon, New York Center for Inter-American Relations, 1984
- GREGOR T. The Mehlaku, Chicago, 1977
- GOETHE, J. W. V. Metamorphose Das Plantas, A. Edição: 4 ed. São Paulo: Antroposófica, 2005.
- GOTTLIEB, O. R. Micromolecular Evolution, Systematics and Ecology: An Essay into a Novel Botanical Discipline. [s.l.] Springer Science & Business Media, 2012
- GALLOIS, D. O pajé wayãpi e seus espelhos. Revista de Antropologia, 27-28: 179-196, 1984-85)
- GUIMARÃES, Daniel W. Bueno. De que se faz um caminho: tradução e leitura de cantos Kaxinawá. Niterói: UFF/PPGLetras. 290 p. Dissertação de Mestrado, 2002
- GUYTON, AC e HALL, J. E. Textbook of Medical Physiology. 11ª edição, Elsevier Saunders, Amsterdã., 2006
- HALLÉ, F. Eloge de la plante. Pour une nouvelle biologie. Science Ouverte. Seuil, 2015.
- HARLAN, J.R. Crops and man, 2nd Ed. American Society of Agronomy and Crop Science Society of America, Madison, 1992

HAUDRICOURT André-Georges. Nature et culture dans la civilisation de l'igname : l'origine des clones et des clans. In: L'Homme, tome 4 n°1. pp. 93-104, 1964

HAUDRICOURT, A. G.; HEDIN, L. L'Homme et les plantes cultivées. Paris: Métailié, 1987.

HENARE, A., HOLBRAAD M.; WASTELL, S. Thinking through things Theorising artefacts ethnographically. Ed. Taylor & Francis e-Library, Routledge, 2007

HOFMANN, A. Ride through the Sierra Mazateca in search of the magic plant 'Ska Marã-a Pastora' In: The Sacred Mushroom Seeker: Essays for R. Gordon Wasson. Edited by T.J. RIEDLINGER, pp 115-127. Portland. OR, 1990.

HOLBRAAD, M. Estimando a necessidade: os oráculos de ifã e a verdade em Havana. Mana, v. 9, n. 2, p. 39-77, out., 2003.

HOROWITZ, L. M., ROSENBERG, S. E., BAER, B. A., UREÑO, G., & VILLASEÑOR, V. S. Inventory of interpersonal problems: Psychometric properties and clinical applications. Journal of Consulting and Clinical Psychology, 56(6), 885-892, 1988 <https://doi.org/10.1037/0022-006X.56.6.885>

HOWES, D. (1991) The Varieties of Sensory Experience. A Reader in the Anthropology of the Senses. Toronto: University of Toronto Press, 1991

HURSSSEL, E. On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893-1917), trans. J. B. Brough, Dordrecht: Kluwer, 1990

HUXLEY, A.; CARTLEDGE, H. A. Brave new world. Harlow: Pearson Education, 2008

IAL- Instituto Adolfo Lutz. Métodos físico-químicos para análise de alimentos /coordenadores Odair Zenebon, Neus Sadocco Pascuet e Paulo Tiglea -- São Paulo: Instituto Adolfo Lutz, 2008

IBÁ, Isaias Sales Kaxinawá. Nixi Pae: O Espírito da Floresta. Rio Branco. Comissão Pró-Índio do Acre, 2006

IGLESIAS, M. M. P. Os Kaxinawá de Felizardo: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008

_____. Os kaxinawá de Felizardo: correria, trabalho e civilização no Alto Juruá. Tese de doutorado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ, 2008.

ĨKA MURU, Agostinho Manduca Mateus Kaxinawá; QUINET. Alexandre. Una Isi Kayawa. O Livro da cura do povo Huni Kuĩ do rio Jordão. CNCFlora / JBRJ; Dantes Ed. Rio de Janeiro, 2014.

ĨKA MURU, Agostinho Manduca Mateus Kaxinawá (org), Una Hiwea. O Livro Vivo". Belo Horizonte. Literaterras / Faculdade de Letras UFMG, 2012

ISENDAHL, C. The domestication and early spread of manioc (Manihot esculenta Crantz): a brief synthesis. latin American Antiquity, v. 22, n. 4, p. 452-468, 2011. ILLIUS, Bruno (1992) The concept of Nihue among the Shipibo-Conibo of Eastern Peru. In: BAER, G (ed.); LANGDON, J. Portals of Power: Shamanism in South America. University of New Mexico, 2011

INGOLD, Tim. The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill, London: Routledge, 2000

IXÃ KAXINAWÁ, EDSON MEDEIRO Doenças e curas do povo Huni kuĩ. Comissão Pró Índio Acre, 2006

JIAO, M.; LUNA-CAVAZOS, M.; BYE, R. Allozyme variation in Mexican species and classification of Datura (Solanaceae). Plant Systematics and Evolution, v. 232, n. 3-4, p. 155-166, 1 jul. 2002

KEIFENHEIM, Bárbara. "NAWA" : um concept clé de l'atêrité chez les Pano. Journal de la Société des américanistes Vol. 76, pp. 79-94, 1990.

_____. Concepts of perception, visual practice, and pattern art among the Cashinahua Indians (Peruvian Amazon area). Visual Anthropology, 12(1), 27-48, 1999 doi:10.1080/08949468.1999.9966766

_____. Nixi Pae como participação sensível no princípio de transformação da criação primordial entre os índios Kaxinawá no leste do Peru” . in B.Labate W.Araujo (orgs). O Uso Ritual da Ayahuasca. Campinas, Mercado de Letras/ FAPESP: 95-127, 2002

KENSINGER, K. M., JOHNSTON, F. E., JANTZ R. L., G. F. WALKER. The population structure of the Peruvian Cashinahua: demographic, genetic and cultural interrelationships. *Hum. Biologia*. Fevereiro 41(1):29-41. PMID: 5785338, 1969

_____. The anthropometric determination of body composition among the Peruvian Cashinahua, *American Journal of Physical Anthropology*, XXXIV, pp. 409-416 [en collaboration avec Francis E. Johnston, Patricia S. Gindhart, Richard L. Jantz et Geoffrey F. Walker], 1968a.

_____. Red cell blood groups of the Peruvian Cashinahua », *Human Biology*, XL (4), pp. 508-516 [en collaboration avec Francis E. Johnston, Richard L. Jantz, Geoffrey F. Walker, Fred H. Allen Jr. et Mary E. Walker], 1968b

_____. The Cashinahua and the study of evolution », *Expedition*, XI (1), pp. 6-9 [em collaboration avec Francis E. Johnston], 1969a.

_____. The population structure of the Peruvian Cashinahua : demographic, genetic, and cultural interrelationship », *Human Biology*, XXXXI, pp. 29-41 [en collaboration avec Francis E. Johnston, Richard L. Jantz et Geoffrey F. Walker], 1969b

_____. Serum protein polymorphisms among the Peruvian Cashinahua », *American Journal of Human Genetics*, XXI (4), pp. 376-383 [en collaboration avec Francis E. Johnston, Baruch S. Blumberg, Richard L. Jantz et Geoffrey F. Walker] 1969c.

_____. Finger dermatoglyphics of the Peruvian Cashinahua », *American Journal of Physical Anthropology*, XXX (3), pp. 355-360 [en collaboration avec Richard L. Jantz, Francis E. Johnston et Geoffrey F. Walker], 1969d.

_____. Review of Jaqaru : outline of phonological and morphological structure, by M. J. Hardman, *American Anthropologist*, 72 (1), pp. 198-199, 1970a

_____. Compte rendu de La Sal de los Cerros : notas etnográficas e históricas sobre los Campa de la Selva del Perú, by Stefano Varese, *American Anthropologist*, 72 (2), pp. 420-421, 1970b.

_____. The use and hallucinatory principles of a psychoactive beverage of the Cashinahua tribe », *Drug Dependence*, 5, pp. 7-14 [en collaboration avec Ara H. Der Marderosian, Jew-Ming Chao et Frederick J. Goldstein], 1970c.

_____. Palmar dermatoglyphics of the Peruvian Cashinahua », *Human Heredity*, XX, pp. 642-649 [en collaboration avec Richard L. Jantz, Francis E. Johnston et Geoffrey F. Walker], 1970d

_____. Fertility and mortality differentials and their implications for microevolutionary change among the Cashinahua », *Human Biology*, XXXXIII, pp. 356-364 [em collaboration avec Francis E. Johnston], 1971a.

_____. Compte rendu de The Feast, film by Timothy Asch and Napoleon Chagnon, *American Anthropologist*, 73 (2), pp. 500-502, 1971b.

KELLY, J.A. Relations within the health system among the Yanomami of the Upper Orinoco, Venezuela. Ph.D. thesis. Cambridge University., 2003

KENSINGER, Keneth M. Banisteriopsis Usage among the Peruvian Cashinahua. -Harner (ed.), 1973

_____. Cashinahua Medicine and Medicine Men. -Lyon (ed.), 1974.

_____. Studying the Cashinahua. -Dwyer (ed.), 1975.

_____. Cashinahua Notions of Social Space Time and Social Space. -Kaplan (ed.), 1977

_____. The Dialectics of Person and Self in Cashinahua Society. Symposium A 7 Washington D.C, 1980

_____. Food Taboos as Markers of Age Categories in Cashinahua Society. WPSAI 3:157-172, 1981

_____. An Emic Model of Cashinahua Marriage. -Kensinger (ed.), 1984a.

_____. Sex and Food: Reciprocity in Cashinahua Society? WPSAI 5:1-3, 1984b.

_____. Cashinahua Siblingship. WPSAI 7:20-25, 1985a.

_____. Panoan linguistic, Folkloristic and Ethnographic Research: Retrospect and Prospect. -South American Indian Languages. Retrospect and Prospect. Klein, H., & Stark, L. (eds.), 1985b

_____. When a Turd flies by: Cashinahua Metaphors of Contact. AAA Symposium, 1986a

_____. Invisible People: Ostracism in Cashinahua Society. 1986b.

_____. Bawdy Rituals and Cashinahua Sexual Stereotypes. AAA Symposium, 1987

_____. Why bother? Cashinahua Views of Sexuality. AAA Symposium. s.d. Hunting and Male Domination in Cashinahua Society. s.d. Leadership and Factionalism in Cashinahua Society, 1988

_____. How real people ought to live: the Cashinahua of Eastern Peru. Prospect Heights: Waveland Press, 307 p., 1995

KRAMPEN, Martin Phytosemiotics. *Semiotica* 36(3/4): 187-209, 1981.

_____ in FAVAREAU. *Essential Readings in Biosemiotics Anthology and Commentary*. Biosemiotics 3. Springer, 2009

KOHN, E. *How forests think: Toward an anthropology beyond the human*. Berkeley, CA: University of California Press, 2013

KOPENAWA, D. & ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2015

LA BARRE, W. The Narcotic Complex of the New World. *Diogenes*, v. 12, n. 48, p. 125–138, 1 dez, 1964

LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (EDS.) *O uso ritual da ayahuasca*. [São Paulo, Brasil] : Campinas, SP, Brasil: FAPESP ; Mercado de Letras, 2002

LABATE, B. C. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas, SP: Mercado das Letras, São Paulo, SP: Fapesp, 2004

LABATE, B. C.; JUNGABERLE, H. *Internacionalization of Ayahuasca*. LIT Verlag Münster, 2011

LABATE, B. C.; CAVNAR, C. *Peyote: tradition, politics and conservation* foreword by James A. Baum and Tracy B. Schaefer. Santa Barbara. California Praeger, 280 p., 2016

LABATE, B. C.; COUTINHO, Thiago. O meu avô deu a ayahuasca para o Mestre Irineu: reflexões sobre a entrada dos índios no circuito urbano de consumo de ayahuasca no Brasil. *Revista de antropologia*, São Paulo, USP, v. 57 n° 2, 2014.

LAGROU, E. M. (1996) "Xamanismo e Representação entre os Kaxinawá". In: E. J. Langdon (org.), *Novas Perspectivas sobre Xamanismo no Brasil*. Florianópolis: Ed. Da UFSC. Ano:1996

LAGROU, E. M. *Uma etnografia da cultura Kaxinawá: entre a cobra e o inca*. Dissertação de mestrado, 1991.

_____. "Xamanismo e Representação entre os Kaxinawá". In: E. J. Langdon (org.), *Novas Perspectivas sobre Xamanismo no Brasil*. Florianópolis: Ed. Da UFSC. Ano:1996

_____. *Caminhos, duplos e corpos. Uma abordagem perspectivista da identidade e alteridade entre os Kaxinawá*. Tese de Doutorado, USP, 1998

_____. O que nos diz a arte kaxinawá sobre a relação entre identidade e alteridade? *MANA* 8(1):29-61, 2002

LAMB B., CORDOVA RIOS, MANUEL. *Wizard of the Upper Amazon*. Atheneum. English ed. LANGDON, Esthern Jean (Org) (1996) *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1971

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

LEARY, T. *The politics of ecstasy*. London: Paladin, 1970.

LECLERC, Frédérique Rama. *Des modes de socialisation par les plantes chez les Shipibo-Conibo d'Amazonie péruvienne*. Tese de Doutorado. Université Paris Nanterre, 2003.

LEITE DA LUZ, P. F. *Estudo comparativo dos complexos rituais e simbólicos associados ao uso do Banisteriopsis caapi e espécies congêneres em tribos de língua Pano, Arawak, Tukano e Maku do noroeste amazônico*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UFSC, 1996

LEVI-STRAUSS, C. The use of wild plants in tropical South america." *Economic Botany* 6:252- 270, 1952.

_____. *O pensamento selvagem*. SP, Ed. Nacional, 1976.

_____. *Structuralism and Ecology*. Conferência republicada no *Le regard éloigné*. Paris: Plon, [1972] p. 143-166, 1983

_____. R. E. Schultes & A. Hofmann, *Les Plantes des dieux. Les plantes hallucinogènes*. Botanique et ethnologie. In: *L'Homme*, tome 25 n° 93. p. 123, 1985

_____. *Structuralism and Ecology*. Conferência republicada no *Le regard éloigné*. Paris: Plon, [1972] p. 143-166, 1983

_____. *Antropologia Estrutural 2*. Tempo Brasileiro. 4° ed. Rio de Janeiro, 1993

LIMA, E. C. *Com os Olhos da Serpente: Homens, Animais e Espíritos nas concepções Katukina sobre a natureza*. Tese de Doutorado. São Paulo, Universidade de São Paulo, 2000

- LIMA, T. S. A planta redescoberta: um relato do encontro da ayahuasca com o povo Yudjá. *Rev. Inst. Estud. Bras.* [online]. 2018, n.69, pp.118-136, 2018
- LOPES, Bárbara Pacheco Carita Simões. Estudo etnobotânico de plantas medicinais na terra indígena Kaxinawá de Nova Olinda, município de Feijó, Acre. Dissertação (Mestrado)- Universidade Estadual Paulista Faculdade de Ciências Agrônomicas Botucatu, 2017
- A. LOPES, Leandro. Muká a raiz dos sonhos. Editora Livre Expressão. Rio de Janeiro, 2013
- _____. Sama nete : o mundo das dietas : interculturalidade em iniciação xamânica shipibo para estrangeiros. / Leandro Altheman Lopes. - Curitiba, 2021.
- LUNA, L.E. The concept of plants as teachers among four mestizo shamans of Iquitos, northeastern Peru. *Journal of Ethnopharmacology* 11(11): 135-156, 1984.
- LURIA. A. R. The Mind of a Mnemonist A Little Book about a Vast Memory. Harvard Press, 1964
- _____. The Working Brain. Basic Books. New York, 1973
- MACIEL, Ney José Brito. Os Huni kuĩ (Kaxinawá) do Caucho e o indigenismo ambiental acreano: diálogos e fricções em torno da conservação ambiental nos territórios indígenas na Amazônia sul ocidental brasileira. 275 f., il. Tese (Doutorado em Antropologia)-Universidade de Brasília, Brasília. 261, 2018
- MAJID A.; LEVINSON SC. [The senses in language and culture](#) *The Senses and Society* 6 (1), 5-18, 2011
- MAIA KAXINAWÁ, Anastácio. Txana Miyui: O japinim, a cultura huni kuĩ e o trabalho do professor. Trabalho de Conclusão de Curso. Centro de Educação e Letras da Universidade Federal do Acre. Área Ciências da Natureza. Cruzeiro do Sul, 2013
- MANÁ, Joaquim Paula (Org.). Nuku Minawa, nossa música. Rio Branco: Kene Hiwe Ltda, 67 p., 1995
- MANÁ, Joaquim Paula (Org.). Índios no Acre - História e Organização” . 2ª edição. Comissão PróÍndio do Acre. Rio Branco, 2002
- MATTOS, Amilton. O sonho do nixi pae. A arte do MAHKU - Movimento dos Artistas Huni kuĩ . ACENO, Vol. 2, N. 3, p. 59-77. Jan. a Jul. de 2015. ISSN: 2358-5587. Políticas e Poéticas do Audiovisual na contemporaneidade: por uma antropologia do cinema (dossiê), 2015.
- MATTOS, Amilton P. & IBÃ, Isaia Sales, Transformações da música entre os huni kuĩ: o MAHKU - Movimento Dos Artistas Huni kuĩ. ENABET. Encontro Nacional da Associação Brasileira de Etnomusicologia. Florianópolis, 2015
- McCALLUM, C. Gender, Personhood and Social Organization amongst the Cashinahua of Western Amazonia. Tese de doutorado. London School of Economics. University of London, 1989.
- _____. Our own Incas: production, transformations and transcendence in Cashinahua history. In: Albert, B.; Ramos A. (eds.), 1992
- _____. Morte e Pessoa entre os Kaxinawá. *Mana*, v.2, n.2, 1996
- _____. O corpo que sabe. Da epistemologia Kaxinawá para uma antropologia médica das sociedades das terras baixas sul-americanas. In. P. C. Alves & M. C. Rabelo, eds., *Antropologia da saúde. Traçando identidade e explorando fronteiras*. Rio de Janeiro, Editora Fiocruz/Relume Dumará. pp. 215-245, 1998
- _____. Gender and Sociality in Amazonia. How Real People are made” . Oxford: Ed. Berg, 2001
- _____. Incas e Nawas: produção, transformação e transcendência na história kaxinawá In: ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida (orgs.). *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte- Amazônico*. São Paulo, UNESP, 2002
- _____. Escrito no corpo: gênero, educação e socialidade na amazônia numa perspectiva kaxinawá” *Revista da FAEEBA - Educação e Contemporaneidade*, Salvador, v. 19, n. 33, p. 87-104, jan./jun, 2010.
- MCKENNA, T. Food of the Gods: The Search for the Original Tree of Knowledge A Radical History of Plants, Drugs, and Human Evolution. Reprint edition ed. New York: Bantam, 1993.
- MEGGERS, B. Amazonia. Man and Culture in a Counterfeit Paradise. University of California. Los Angeles, 1996

- MEILLASSOUX, Q. *Après la finitude : Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Seuil, 2015.
- MELATTI, Júlio César. Marúbo. *Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil*. Instituto, 1998.
- MENTORE, G. Tempering the social self: body adornment, vital substance, and knowledge among the Waiwai. *Journal of Archaeology and Anthropology*, (9): 22–34, 1993
- MERLEAU-PONTY, M. *O Olho e o Espírito - Coleção Portátil 24*. Edição: 1a ed. São Paulo: Cosac & Naify, 2013.
- MILLER, T. Bio-sociocultural aesthetics: indigenous Ramkokamekra-Canela gardening practices and varietal diversity maintenance in Maranhão. Unpublished PhD dissertation, University of Oxford, 2015
- MONTAG, R. A. Tale of Pudicho's People: Cashinahua Accounts of European Contacts in the Twentieth Century: 38, 2002
- MOREIRA, P. A.; LINS, J., DEQUIGIOVANNI, G.; VEASEY, E. A.; CLEMENT, C. R.. The Domestication of Annatto (*Bixa orellana*) from Bixa urucurana in Amazonia. *Economic Botany*, v. 69, n. 2, p. 127–135, 1 jun, 2015.
- MORIM DE LIMA, Ana Gabriela. A cultura da batata-doce: cultivo, parentesco e ritual entre os Krahô. *Mana*, 23 (2):455-490, 2017
- STEPP, J. R. MOERMAN, D. E. The importance of weeds in ethnopharmacology. *Journal of Ethnopharmacology*, 75(1), 19–23, 2001
- MORTON, G. *History of Botanical Science: An Account of the Development of Botany from Ancient Times to the Present Day*. Academic Pr, 1982
- NARANJO, C. *Psychological Aspects of the Yagé Experience in an Experimental Setting*. -Harner (ed.), 1973
- NARBY, J. *The Cosmic Serpent: DNA and the Origins of Knowledge*. Reprint edition ed. New York: Jeremy P. Tarcher/Putnam, 1999
- NOBEL, Park S. *Cacti: Biology and Uses*. University of California Press, 2002
- ODUM, E.; BARRETT, G. W. *Fundamentals of Ecology*. 5 edition ed. Belmont, CA: Cengage Learning., 2004
- OLIVEIRA, Aline Ferreira. Yawa-nawa: alianças e pajés nas cidades. Dissertação (mestrado) Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia social, Florianópolis, 2012
- _____. Plantas, dietas, éticas yawanawá: iniciações xamânicas contemporâneas. Artigo NEIP, 2016
- OLIVEIRA, J. Cabral de. Entre plantas e palavras. Modos de constituição de saberes entre os Wajãpi. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, 2012
- OPIAC; MAIA, Dedê (orgs.). *Huni Meka: cantos do Nixi Pãe*. CPI-AC, Comissão Pró-Índio do Acre. Rio Branco. 2007
- PALAZZO, C. C.; MEIRELLES, C. de S; JAPUR, C. C. e DIEZ-GARCIA, R. W. Gosto, sabor e paladar na experiência alimentar: reflexões conceituais. *Interface (Botucatu)* [online]. 2019, vol.23, e180078. Epub 14-Fev-2019. ISSN 1414-3283. <http://dx.doi.org/10.1590/interface.180078>
- PAUL A.S.; BRESLIN SPECTOR A. C. Mammalian taste perception. *Current Biology* Vol 18 No. 4 R148, 2008
- PEREZ GIL, Laura. Pelos caminhos de Yuve. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, 1999
- _____. O sistema médico Yawanawa e seus especialistas: cura, poder e iniciação xamânica”. *Cadernos de. Saúde Pública*, vol.17 (2):333 – 344, 2001
- _____. Chamanismo y modernidad: fundamentos etnográficos de un proceso histórico.in CALAVIA Sáez, O.; LENAERTS, M.; SPADAFORA, A. M.. Chamanismo y modernidad: fundamentos etnográficos de un proceso histórico Paraíso abierto, jardines cerrados in Pueblos indígenas, saberes y biodiversidade. Ediciones ABYA-YALA. Quito-Ecuador, 2003

PILNIK, Málika Simis, *Isso é Comida de Huni Kui: etnobotânica da Alimentação Indígena no Baixo Rio Jordão, Acre* Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Botânica) -- Coordenação do Programa de Pós-Graduação, INPA, 2019

PLATÃO. Fedro, Cartas e O primeiro Alcibíades. [Tradução Carlos Alberto Nunes] Belém: EDUFPA, 1973

PLATERO, Lígia Duque. *Reinvenções daimistas: uma etnografia da aliança entre uma igreja do SantoDaime e o povo indígena Yawanawá (Pano)*. Tese (Doutorado). Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, 2018.

POSEY, Darrell. Addison. In: PLENDERLEITH, Kristina (Ed). *Kayapó ethnoecology and culture*. London: Routledge, 2002

PRANCE, G.D., CAMPBELL, NELSON, B. The ethnobotany of the Paumari Indians. Published in *Economic Botany*. DOI:10.1007/BF02866582Corpus ID: 6950653, 1977.

REICHEL-DOLMATOFF. Desana. *Le symbolisme universel des Indiens Tukano du Vaupés*. Éditions Gallimard, 1973

RIVAL, L. Seed and clone: The symbolic and social significance of bitter manioc cultivation. In Rival & Whitehead, 2001.

_____. Animism and the meanings of life: Reflections from Amazonia. In M. Brightman et al. (eds) *Animism in rainforest and tundra: Personhood, animals, plants, and things in contemporary Amazonia and Siberia*. Oxford: Berghahn Books, 2012

RIVET, P., & Tastevin, C. Les tribus du Pums, du Juruá et des régions limithrophes. - *La Géographie* 35. 449-82, 1921

RIVIÈRE, P. The Couvade: A problem reborn. In *Man* 9:3, 1974

RODRIGUES. *Jornal do Comércio*, 25 de dezembro. Rio de Janeiro, RJ, 1912.

ROE, P. *The cosmic zygote. Cosmology in the Amazon Basin*. New Brunswick/New Jersey, Rutgers University Press, 1982

_____. e Josho Nahuanbo are all wet and undercooked: Shipibo views of the Whiteman and the Incas in myth, legend, and history". In J.D. Hill (ed.), *Rethinking*, 1988

SÁ, Domingos Bernardo G. da Silva. *Droga – A Dicação: Elementos para um estudo multidisciplinar da psicoatividade*. 1ª edição. Rio de Janeiro, Lumen Juris, 2016.

SACHS, J.; BALFOUR, I. B. *History of Botany*. [s.l.] Nabu Press, 2010.

SCHNITZER, SA, BONGERS, F., BURNHAM RJ, & PUTZ, FE (Eds.). *Ecologia de Lianas*. Print ISBN:9781118392492 [Online ISBN:9781118392409] DOI:10.1002/9781118392409, 2015.

SCHNITZER, S. A. and van der HEIJDEN, GEERTJE and MASCARO, JOSEPH and CARSON, Walter P. Lianas in gaps reduce carbon accumulation in a tropical forest. *Ecology*, 95 (11). pp. 3008-3017. ISSN 1939-9170, 2014.

SCHULTES E.; HOFMANN, A. RÄTSCH . *Plants of the Gods: Their Sacred, Healing and Hallucinogenic Powers* (Reprint) VT: Healing Arts Press, 1992

SEEGER, A., MATTA, R. & VIVEIROS DE CASTRO, E. *A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras*. *Boletim do Museu Nacional*, n. 32: 2-19, 1979

SEEGER A. *Nature and Society in Central Brazil: the Suyá Indians of Mato Grosso*. Harvard University Press, Cambridge., 1981

SESAMA IN SCHULTES, R. E.; VON REIS, S. *Ethnobotany: evolution of a discipline*. Portland, Or.: Timber Press, 1995

SHANON, B. *The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience*. 1 edition ed. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2003.

SHELL, O. Las lenguas Pano y su reconstrucción, Estudios Pano, III, Serie Lingüística Peruana No. 12, Ministerio de Educación, I.L.V., Pucallpa, 1975

SHEPARD, G. H., & DALY, L. (2021). Sensory ecologies, plant-persons and multinatural landscapes in Amazonia. *Botany*, 100(2), 1–14. <https://doi.org/10.1139/cjb-2021-0107>, 2021

SHEPARD, G. H. (1998) Psychoactive plants and ethnopsychiatric medicines of the Matsigenka. *Journal of Psychoactive Drugs*, v. 30, n. 4, p. 321–332, dez, 1998.

_____. A Sensory Ecology of Medicinal Plant Therapy in Two Amazonian Societies

American Anthropologist Vol. 106, No. 2, pp. 252-266, Jun., 2004

_____. Will the real shaman please stand up?" in CAVNAR, Clancy e LABATE, Beatriz Caiuby. *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond*. New York: Oxford University Press, 2014.

_____. Will the real shaman please stand up?: The recent adoption of ayahuasca among indigenous groups of the Peruvian Amazon. In: B. Labate & C. Cavnar (Eds.), *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond*. New York: Oxford University Press, 16-39, 2015

SHEPHERD, G. M. *Neurogastronomy: How the Brain Creates Flavor and Why It Matters*. Columbia University Press New York, 2006.

SHIRATORI, Karen. O olhar envenenado: a perspectiva das plantas e o xamanismo vegetal jamamadi (médio Purus, AM). *Mana* 25 (1):159—188, 2019

SIMONDON, Gilbert. *A individuação à luz das noções de forma e de informação*. Editora 34, 2020

SISKIND, Janet. *To hunt in the morning*. New York, Oxford University Press, 1973^a

SLOTERDIJK, P. *Filosofia das esferas*, Estação Liberdade, São Paulo, 2019.

SMAIL, D. L. *On Deep History and the Brain*. Berkeley: University of California, 2008

SMITH, D. An Athapaskan way of knowing: Chipewyan ontology. *American Ethnologist*, 25: 412- 432, 1998.

STRAPASSON, Giovanna C.; LOPEZ, Ana C.M.; BOSSO, Tenille ; SANTOS, Daniele F. ; MULINARI, R.A.; WILLE, Grace M.F.C.; BARREIRA, Sandra W. Percepção de sabor: uma revisão; *Visão Acadêmica* 12(1) DOI: 10.5380/acd.v12i1.27247, 2011

STRATHERN, Marilyn. O efeito etnográfico e outros ensaios. Coordenação editorial: Florencia Ferrari. Tradução: Iracema Dullei, Jamille Pinheiro e Luísa Valentini. São Paulo: Cosac Naify, 576 p. 2014

STOLLER P. *The Taste of Ethnographic Things. The Senses in Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989

SURRALLÉS, Alexandre. *Au cœur du sens. Perception, affectivité, action chez les Candoshi*. Paris, CNRS-Éditions, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 278 p., 2003

SZTUTMAN R. *Natureza & cultura, versão americanista: um sobrevoo*. Ponto.Urbe - Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP, v. 3, n. 4, 2009 Tradução. Disponível em: <http://www.pontourbe.net/04/sztutman-pu4.html>. Acesso em: 26 jun. 2025. *Natureza & cultura, versão americanista: um sobrevoo*, 2009

TARDE, Gabriel. *Monadologia e Sociologia*. Cosac & Naify, 2007

TART, C. T. (1969). *Altered states of consciousness: a book of readings*. New York: Wiley, 1969.

TASTEVIN, Constantin. *Chez les indiens du Haut-Jurua, Missions Catholiques*, t. LVI:65-67; 78-80; 90-93; 101-104, 1924

_____. *Le Haut-Tarauca. La Géographie*, XLV:34-54 & 158-175, 1926

_____. *Le Riozinho da Liberdade". La Géographie*, XLIX:205-215, 1928.

TOURNON, Jacques e SILVA, Milton: *Plantas para cambiar el comportamiento humano entre los Shipibo-Conibo*. Artigo. CNRS, Francia, y Asociación Científica Tambo Cultural del Ucayali, Pucallpa, Perú, 1986.

- TOURNON, Jacques. La merma mágica. Vida e historia de los Shipibo-Conibo del Ucayali, Lima, CAAAP, 2002
- TOURNON, J.; REÁTEGUI, U. Investigaciones sobre las plantas medicinales de los Shipibo-Conibo del Ucayali, Amazonia Peruana, 5 (10) : 91-118, 1984
- TOWNSLEY, Graham. Songs paths. The ways and means of shamanic knowledge", L Homme, XXXIII (2-4) : 449-468, 1993
- TSING, A.L. The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015
- TURNER, V. [1966] O Processo Ritual. Rio de Janeiro. Zahar, 1974
- TAYLOR, A.-C. Le sexe de la proie: représentations jivaro du lien de parenté. *L'Homme*, 154-155:309-334, 2000
- UEKXÜLL, J. Dos animais e dos homens. Tradução de Alberto Candeias e Aníbal Garcia Pereira. Lisboa: Livros do Brasil, 1982.
- VINNYA, A.L.; OCHOA, M.L.P.; TEIXEIRA, G.A. (Orgs.). Costumes e Tradições do Povo Yawanawá. Rio Branco: CPI, 2006.
- VIVEIROS DE CASTRO, E.. O Teatro Ontológico Bororo. Anuário Antropológico, ISSN 2357-738X, ISSN-e 0102-4302, Vol. 11, Nº. 1, 1987, págs. 227-245, 1987
- _____ Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio, *Mana*, 2 (2) : 115-144, 1996
- _____ A floresta de Cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*. (São Paulo, 1991) v. 15, n.14-15, p. 319-338. Mar. 2006.
- _____ Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti*, 2(1), Article 1, 2004.
- _____ Filiação intensiva e aliança demoníaca. *Novos Estudos do Cebrap*, 77:91- 126el reconsidered. Berghahn Books, pp. 237-268, 2007
- WAGNER, R. A invenção da cultura. Trad. Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 253 pp., 2011
- YANO, Anna Tie. A fisiologia do pensar. Corpo e saber entre os Caxinauá. Dissertação de mestrado. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009
- _____ Carne e Tristeza. Sobre a culinária caxinauá e seus modos de conhecer” . Tese dedoutorado. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2015.