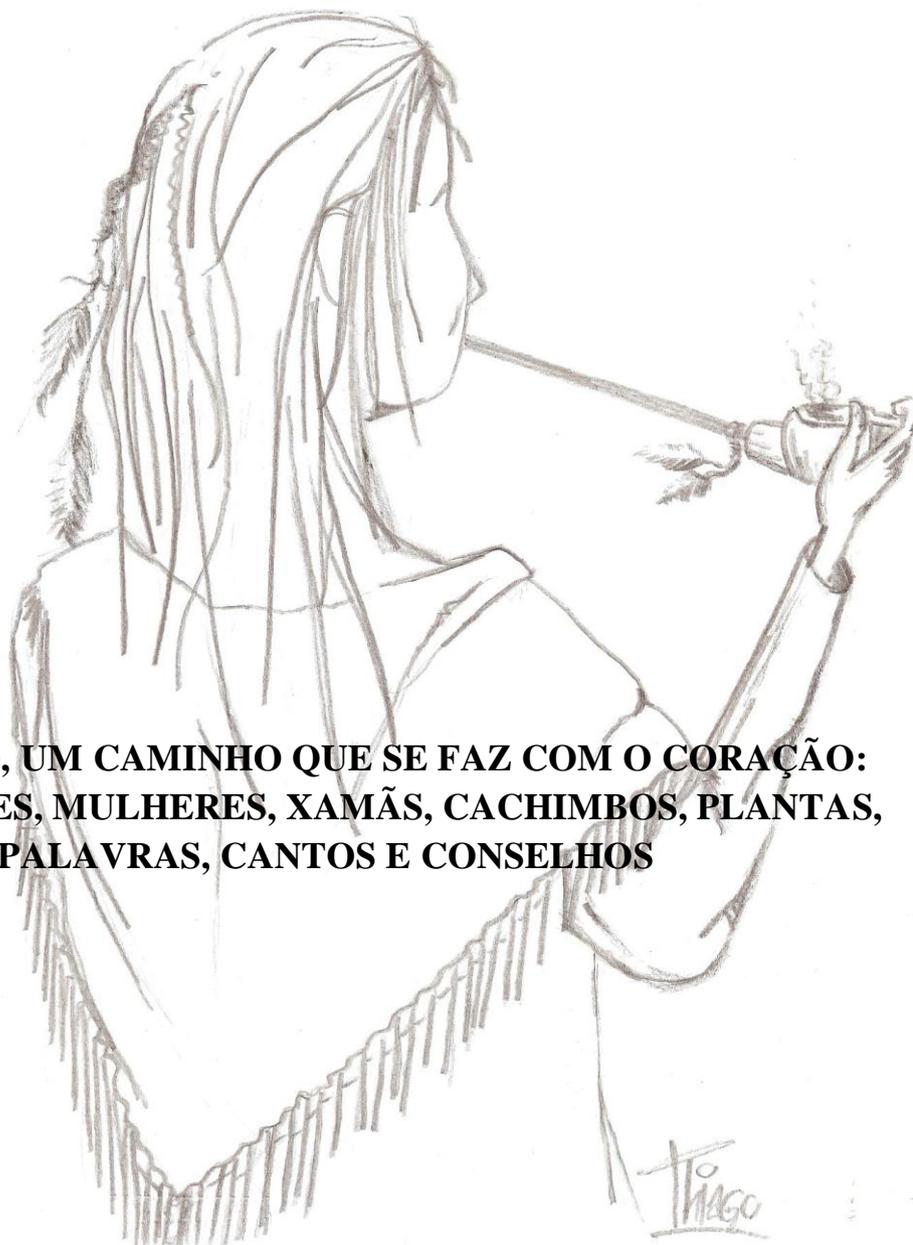


UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

NEIDI REGINA FRIEDRICH

**EDUCAÇÃO, UM CAMINHO QUE SE FAZ COM O CORAÇÃO:
ENTRE XALES, MULHERES, XAMÃS, CACHIMBOS, PLANTAS,
PALAVRAS, CANTOS E CONSELHOS**



Desenho feito pelo meu filho
Thiago Friedrich Haubert,
em janeiro de 2010

Porto Alegre

2012

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

EDUCAÇÃO, UM CAMINHO QUE SE FAZ COM O CORAÇÃO: ENTRE XALES, MULHERES,
XAMÃS, CACHIMBOS, PLANTAS, PALAVRAS, CANTOS E CONSELHOS

NEIDI REGINA FRIEDICH

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do Título de Doutor em Educação.

Orientadora:

Prof^a. Dr^a Malvina do Amaral Dorneles

Banca Examinadora:

Prof^a. Dr^a Mirela Ribeiro Meire (UFPEL)

Prof^a Dra. Luciana F. Marques

Prof^a. Dr^a Maria Aparecida Bergamaschi /PPGEDU-UFRGS

Prof^a. Dr^a Antonella Fagetti (UBAP - México)

Porto Alegre, 2012

CIP - Catalogação na Publicação

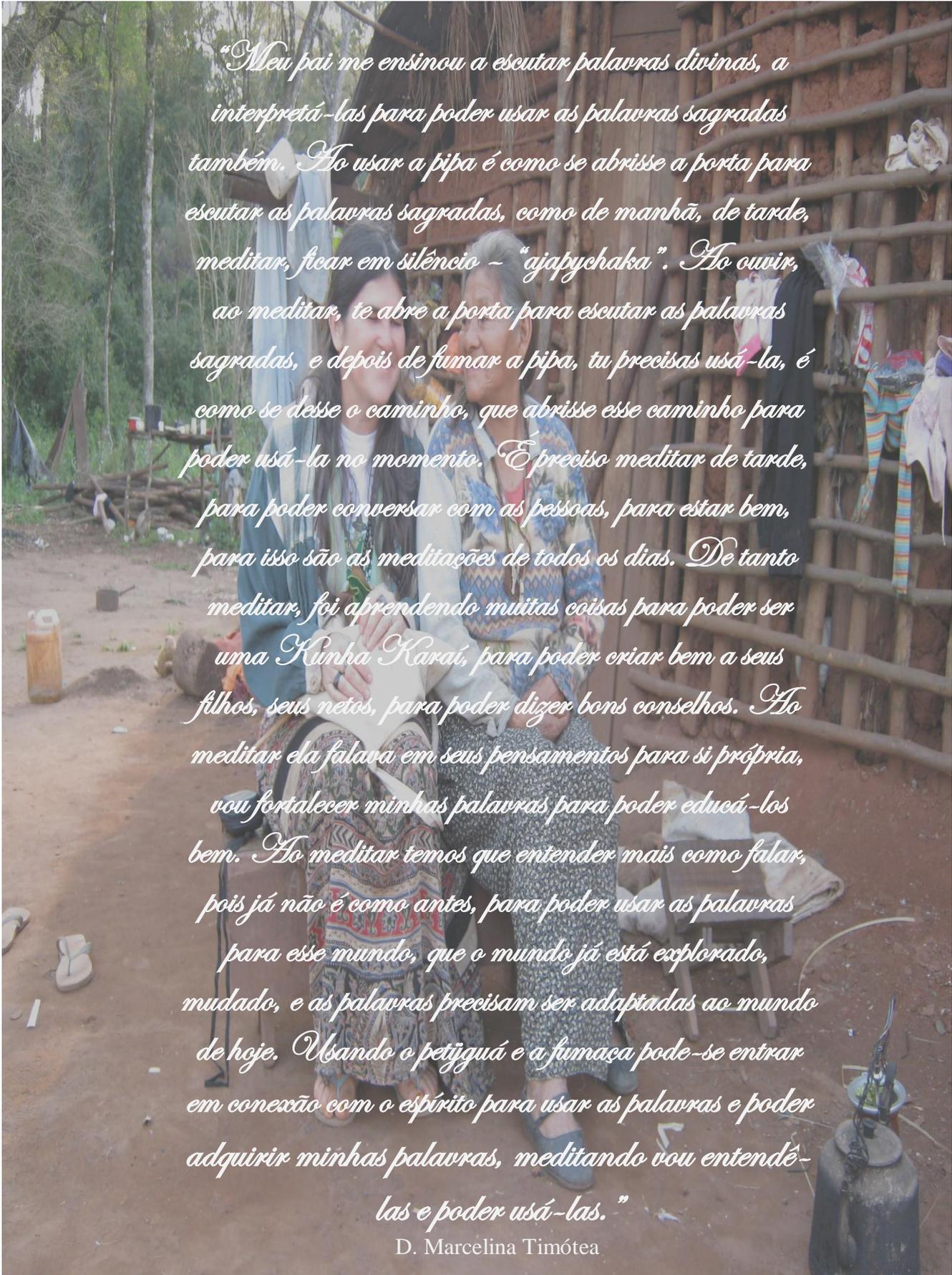
Friedrich, Neidi Regina

Educação, um caminho que se faz com o coração:
entre xales, mulheres, xamãs, cachimbos, plantas,
palavras, cantos e conselhos / Neidi Regina
Friedrich. -- 2012.
346 f.

Orientadora: Malvina do Amaral Dorneles.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio
Grande do Sul, Faculdade de Educação, Programa de Pós-
Graduação em Educação, Porto Alegre, BR-RS, 2012.

1. palavra/conselho/educação. 2. xamanismo. 3.
espiritualidade. 4. mbyá-guarani. 5. plantas
sagradas/enteógenas. I. Dorneles, Malvina do Amaral,
orient. II. Título.



“Meu pai me ensinou a escutar palavras divinas, a interpretá-las para poder usar as palavras sagradas também. Ao usar a pipa é como se abrisse a porta para escutar as palavras sagradas, como de manhã, de tarde, meditar, ficar em silêncio - “ajapychaka”. Ao ouvir, ao meditar, te abre a porta para escutar as palavras sagradas, e depois de fumar a pipa, tu precisas usá-la, é como se desse o caminho, que abrisse esse caminho para poder usá-la no momento. É preciso meditar de tarde, para poder conversar com as pessoas, para estar bem, para isso são as meditações de todos os dias. De tanto meditar, foi aprendendo muitas coisas para poder ser uma Kunha Karai, para poder criar bem a seus filhos, seus netos, para poder dizer bons conselhos. Ao meditar ela falava em seus pensamentos para si própria, vou fortalecer minhas palavras para poder educá-los bem. Ao meditar temos que entender mais como falar, pois já não é como antes, para poder usar as palavras para esse mundo, que o mundo já está explorado, mudado, e as palavras precisam ser adaptadas ao mundo de hoje. Usando o petijguá e a fumaça pode-se entrar em conexão com o espírito para usar as palavras e poder adquirir minhas palavras, meditando vou entendê-las e poder usá-las.”

D. Marcelina Timótea

Dedico esse trabalho a todas as mulheres da minha vida.

AGRADECIMENTOS

AGRADECIMENTO

Pd José Ricardo

*Sou todo agradecimento
No peito sou mais puro amor
Eu agradeço a meu Pai
A minha Mãe e lhes dou louvor
Eu agradeço ao meu Padrinho
E a todos os meus irmãos
Mirando a floresta e o mar
Eu agradeço por este chão
Eu hoje amanheci cantando
Eu hoje amanheci de pé
Louvando a Juramidam
A Jesus, Maria e José*

Tanto a agradecer, tanta gente, tantos espíritos, tantas almas. Em primeiro lugar é preciso agradecer aos meus ancestrais, aos meus guias e mestres. Agradecer ao Grande Espírito que me iluminou desde o primeiro momento que decidi fazer esse doutorado. Desde aquela ideia inicial (que muita gente considerava loucura fazer uma tese sobre o “cachimbo”), que se transformou nesse trabalho que agora apresento. Agradeço as minhas intuições (que na verdade acredito que não são intuições e sim “mirações”). Quando consigo escrever com os olhos fechados, buscando trazer o que está no fundo de minha alma, com certeza não é intuição e sim um processo profundo de escrita que quer surgir, que quer mostrar, que quer transformar. Uma escrita que não quer ficar fechada numa folha de papel, e sim uma escrita que quer ser mostrada, discutida, analisada e, se possível, profundamente amada. Gratidão ao cachimbo, **petyguá**, plantas sagradas como tabaco, ayahuasca, Santa Sofia, Sálvia Divinorum, peyote, coca entre tantas outras que nos mostram esse outro caminho que está escrito nas estrelas e não nos livros.

Mas além dos seres divinos e das matas que me acompanharam esse também é um momento de agradecer a todos aqueles que fisicamente também auxiliaram para que

fosse possível esse trabalho. E aí é muita gente, que sempre se corre o risco de ficar alguém de fora. São muitas pessoas, muita gente que esteve “torcendo” por mim nesse tempo todo, ajudando, perguntando, questionando, auxiliando.

Em primeiro lugar agradecer a família, aos meus pais Níveo e Luisa, que estiveram sempre presentes, durante todo esse tempo com suas conversas, seus rezos, sua atenção. A tia Therezinha que me escutava e incentiva-me a seguir adiante. Também aos meus irmãos/as, cunhados/as, sobrinhos/as, especialmente Alice e Vitor que me acompanham nos trabalhos espirituais. Minha sogra Gelcira, e a amiga Senir. Aos meus filhos Rafael, Tales, Thiago e Luciano, noras Viviani e Daiani e querida neta Sofia, que nasceu nesse tempo de estudos. Também ao Paulinho que me “aguentou” durante esse tempo, aceitando minhas “bagunças” de livros espalhados e prateleiras reviradas.

Agradecimento especial também à família Pachamama, que tem rezado muito por mim, em especial ao Felipe, que tem conduzido com muita sabedoria e amor as cerimônias, ao Amarildo, Gabriel, Katu, Pet (Rodrigo), Tagline, Débora, Liliana, Samara, Elimar, entre tantos outros que participam dos rituais e dos Encontros. A Sueli, Antônio e Dani, grandes guardiões da sagrada medicina da ayahuasca em Novo Hamburgo.

Agradecimento ao “povo” da Umbanda, a D. Sueli que tanto me ajudou nesses dois últimos anos, permitindo que eu “cachimbasse” em seu terreiro, ensinando-me os conhecimentos da umbanda.

Também quero agradecer aos amigos e amigas da Secretaria de Saúde de Campo Bom, meus colegas de trabalho que também torcem por mim.

Gratidão aos amigos e amigas que durante esse tempo tiveram paciência comigo, permitindo meus “arroubos” de loucura e “insanidades”: Fátima, Dani, Janice, Roberta, Rose, Paulo entre outros/as.

Também ao povo do México, Antonella e Julio, que me acolheram naquele país, sem nem me conhecerem, proporcionando-me tantos momentos preciosos de sabedoria. Também a D. Micaela, curandeira e xamã de Puebla, com seus pés descalços caminhando pelas ruas da vida.

Gratidão também a Irma Ruiz, que me recebeu em Buenos Aires, dispendo-se a conversar comigo sobre as **Kunha Karaí**.

As Equipes de Saúde Indígena que, desde a equipe central da Secretaria de Saúde Indígena - SESAI (e antes Fundação Nacional de Saúde - FUNASA), até as equipes locais nas aldeias, sempre receberam-me muito bem, auxiliando-me em minhas perguntas, acolhendo-me: Jane, Alexandre, Rogério, Cleonice, Daniel, Cida, Michele, Jair, Claudemir, Flávio, Darci, Zalo, Vitalina. Também a Walmir Pereira do Museu Antropológico que possibilitou a vinda da Antonella ao Brasil, participar de um seminário sobre políticas públicas.

Agradeço às pessoas da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS, do Curso de Pós Graduação, em especial a Maria Aparecida Bergamaschi, que “iniciou-me” nesses caminhos com a educação indígena. Ao Prof. Sérgio Batista, da antropologia, que “iniciou-me” nos caminhos dos antropólogos indígenas.

Agradecimento a Mariana que foi incansável em ajudar-me a “entender” o povo Guarani, revisando minha escrita, corrigindo meus “erros”, levando-me consigo nas suas visitas as aldeias e permitindo que eu a acompanhasse em seu trabalho antropológico. Agradeço sua paciência comigo, uma enfermeira que às vezes “metia-se” a fazer etnografia.

A Malvina, minha orientadora e amiga, que sempre esteve presente nesse tempo de formulação e escrita. Apoiando-me em minhas “viagens”, aceitando ser minha orientadora nessa tese nem sempre tão “acadêmica”.

E por fim, um agradecimento especial ao Povo Guarani, e aí são inumeráveis as pessoas que necessitaria mencionar nesse momento. Inicio com D. Marcelina (in memoriam) que tanto me ensinou em vida e em morte nessa caminhada. A D. Aurora, Talcira, Elza Chamorro, Elza Ortega, Irma, Maria, Patrícia, Marcela, Jorgelina, D. Pauliciana, Ângela, S. Dionísio, Ralf, Ariel, Cleyton, Zico, S. Luís, José entre tantos outros. Tanto aprendizado, tanta vivência nesses últimos anos. Tanto o que falar e escrever sobre esse povo, sobre essa nação, que se perpetua com a Palavra, com o Conselho, com o **Petyguá** e a Fumaça.

RESUMO

Nessa tese de doutorado busquei apresentar relações e encontros ocorridos entre uma enfermeira, que trabalha com espiritualidade e cachimbo, num Centro Espiritual, com comunidades indígenas entre a etnia Guarani e curandeiros de Puebla no México. Apresentando essas relações trouxe temas da Espiritualidade, sua importância nos momentos atuais tanto na Educação como na Saúde. Dentro da Espiritualidade, uma abordagem sobre a Nova Era e o Neo-xamanismo, a partir de diversos autores e pesquisadores dessas linhas. Também, dentro da linha da Nova Era, apresento algumas tradições xamânicas e rituais utilizados com Plantas Sagradas, ou Plantas Enteógenas.

Entre os trabalhos antropológicos com indígenas, apresento uma visão atual das dificuldades encontradas com a falta de terras, dificuldade nas políticas públicas em relação aos povos indígenas. Apresento alguns trabalhos junto aos Guarani, aprofundando o tema Xamanismo, mas na perspectiva das mulheres xamã, das **Kunha Karái**, que usam o cachimbo (**petyguá**) para o trabalho de cura.

A pesquisa foi feita a partir de um trabalho etnográfico, desenvolvido em algumas aldeias Guarani do estado do RS e um contato no México com algumas curandeiras de Puebla. Com o povo Guarani a abordagem etnográfica aprofundou o tema da educação a partir da Palavra e do Conselho, que são fundamentais para a construção da pessoa Guarani.

Palavras-chave: Palavra/Conselho/Educação – Xamanismo – Espiritualidade – Mbyá-Guarani – **Kunha Karái** – Cachimbo – Plantas Sagradas/Enteógenas

ABSTRACT

In this doctorate thesis, I sought to present the relations and meetings occurred between a nurse, which works with spirituality and pipe in an Spiritual Center, with indigenous communities including the Guarani ethnicity and healers from Puebla, in Mexico. By presenting these relations, subjects related to Spirituality arises, together with its current importance in Education and Health.

Within Spirituality, we present an approach about New Age and Neoshamanism, from many authors and researches of these subjects. Additionally, within the New Age subject, I present some of the shamanic traditions and rituals using Sacred Plants or Entheogenic Plants.

Considering the anthropologic work made with indigenous, I present a current view of the challenges found by landlessness, difficulties in public policies in relation to indigenous people. I also present some work about the Guarani people, deepening the Shamanism subject in the shamanic women perspective, the **Kunha Karaí**, which use the pipe (**petyguá**) for the spiritual healing work.

This research was made from a ethnographic work, developed in some Guarani villages in the state of Rio Grande do Sul and a contact in Mexico with some healers of Puebla. With the Guarani people the ethnographic approach deepened the education subject from the Word and the Council, which are fundamental to the construction of the Guarani person.

Key-words: Word/Council/Education – Shamanism – Spirituality – Mbyá-Guarani – **Kunha Karaí** – Pipe – Sacred Plants/Entheogenic Plants –

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

ABE: Acampamento de Beira de Estrada
ABP: Associação Brasileira de Psiquiatria
ABRAMD: Associação Brasileira Multidisciplinar de Estudos sobre Drogas
AIS: Agente Indígena de Saúde
ANAÍ: Associação Nacional de Ação Indigenista
ANVISA: Agência Nacional de Vigilância Sanitária
ASCAR: Associação Sulina de Crédito e Assistência Rural
ATER: Assistência Técnica e Extensão Rural
CACT/ CONAD: Câmara de Assessoramento Técnico-Científico do Conselho Nacional Antidrogas
CEAMEM: Centro de Apoio a Meminos e Meninas
CEB: Comunidades Eclesiais de Base
CEBRID Centro Brasileiro de Informações sobre Drogas
CEEE: Companhia Estadual de Energia Elétrica
CEPAMA: Centro Espiritual Pachamama
CEPI: Conselho Estadual dos Povos Indígenas
CIMI: Conselho Indigenista Missionário
COMIN: Conselho de Missão entre Índios
CONASEMS: Conselho Nacional de Secretários Municipais de Saúde
CTI: Centro de Trabalho Indigenista
CUT: Central Única dos Trabalhadores
DAS: Departamento de Ações em Saúde
DATER: Departamento de Assistência Técnica e Extensão Rural
ECA: Estatuto da Criança e do Adolescente
EMATER/RS: Associação Riograndense de Empreendimentos de Assistência Técnica e Extensão Rural
EQM: Estado de Quase Morte
ESP: Escola de Saúde Pública
EXC: Estado Xamânico de Consciência
FASE: Fundação de Atendimento Sócio-Educativo
FEBEM: Fundação Estadual do Bem Estar do Menor
FEPAGRO: Fundação Estadual de pesquisa Agropecuária
FEPAM: Fundação Estadual de Proteção Ambiental Luiz Roessler
FUNAI: Fundação Nacional do Índio
FUNASA: Fundação Nacional de Saúde
IBAMA: Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
IPHAN: Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional
ISA: Instituto Sócio Ambiental
MPF: Ministério Público Federal
NEIP: Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos
NESIN: Núcleo de Educação em Saúde dos Povos Indígenas e Negros
NUMESC: Núcleo Municipal de Educação em Saúde Coletiva
ONG: Organização não-governamental
ONU: Organização das Nações Unidas
PITS: Programa de Interiorização do Trabalho em Saúde
PT: Partido dos Trabalhadores
RI: Reserva Indígena
RS: Rio Grande do Sul

SES: Secretaria Estadual de Saúde

SESAI: Secretaria Especial de Saúde Indígena

SPI: Serviço de Proteção ao Índio

SUS: Sistema Único de Saúde

TI: Terra Indígena

UFRGS: Universidade Federal do Rio Grande do Sul

UNESCO: Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura

VIGI-SUS: Projeto de Estruturação do Sistema de Vigilância em Saúde do Sistema Único de Saúde

LISTA DE IMAGENS

Foto da Capa: D. Marcelina e Neidi	4
Foto 1: Talcira com suas duas netas e Neidi na Aldeia da Estiva – Viamão.....	186
Foto 2: D. Marcelina Timótea na Aldeia Salto do Jacuí.....	208
Foto 3: Paisagem Modificada – corte dos eucaliptos	225
Foto 4: Dona Marcelina Timótea fumando Petýguá e Ralf	228
Foto 5: Irma na Opy na Aldeia Salto do Jacuí	236
Foto 6: Irma e Jorge em frente a Opy na Aldeia Tamanduá	236
Foto 7: Filhotes de Gambás – animais de estimação das crianças Guarani.....	247
Foto 8: Elza Chamorro – Aldeia São Miguel das Missões	248
Foto 9: D. Aurora e S. Dionísio – Aldeia Tamanduá na Argentina	256
Foto 10: S. Dionísio, Neidi, Jorge e Irma em frente a Opy – Aldeia Tamanduá	274
Foto 11: D. Aurora e Neidi em seu quarto na Aldeia Tamanduá	274
Foto 12: Desenho da Opy no Refeitório da Escola na Aldeia Tamanduá	276
Foto 13: D. Benícia Duarte – Aldeia Tamanduá	287
Foto 14: D. Micaela, sua neta e avó com criança nas costas e a filha ao lado	301
Foto 15: Pintura no Hospital General em Cuetzalan-Puebla (México)	301
Foto 16: D. Micaela e Neidi, após Temascal	302
Foto 17: D. Micaela e sua neta na cascata	302
Foto 18: Sindicalista Lula almoçando no Sindicato	335

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Sistema Tradicional Guarani	165
Figura 2: Desenho Mbyá Guarani do Tekoá Yryapu	165

GLOSSÁRIO

A¹

Aguyje: perfeição, maturidade, plenitude de desenvolvimento.
Aguyjeve te: saudação tradicional.
Ajaka: cesto.
Amba: morada.
Angué [teko achy kue]: alma telúrica.
Anhetê: verdadeiramente, na verdade.
Anhetenguá: liberdade, a verdadeira sabedoria Guarani que permite viver a liberdade. É a palavra que resume a filosofia, as verdadeiras palavras Guarani.
Apyka: banco ritual.
Arandu: saber, conhecimento, sabedoria. Significa sentir o tempo, fazer o tempo agir na pessoa.
Arandu Porã: a bela sabedoria (PORÃ = belo). É o saber sagrado do povo Guarani.
Ára Pyau: começo do ano novo.
Ára Yma: fim do ano velho.
Arakú pisá: dedo de saracura.
Arakú pipó: rastro de saracura.
Arakua: conhecimento, inteligência.
Arandu: sabedoria.
Arandu eté: sabedoria verdadeira.
Avaxi: milho.
Ayvu Anhetenguá: as palavras verdadeiras
Ayvu Kue: palavra-alma sagrada, porção divina da alma.

E

Exai: estar com saúde.

G

Guará: província.
Guarani Reko: modo de ser Guarani.
Guaxu: veado.
Guyra: ave.
Guyrapa: arco.

I

Iko porã: estar bem.
Ipaeye vaé: curador, feiticeiro.
Itaja: dono da pedra.
Itapoty: pedra bonita.

J

Ja: dono.
Javyju: bom dia.
Jaxy: Lua.
Jagua: cachorro.
Jata'i: abelha-sem-ferrão.
Jeguakáva: adorno de cabeça.
Jeguatá Tape Porã: tradição do belo caminho.
Jerojy: dança tradicional.
Jety: batata-doce.
Jopói: reciprocidade de indivíduo para indivíduo.
Jurua: não-índio.

K

Ka'a: erva-mate.
Ka'aguy: mato(a), selva, floresta.
Ka'aguy eté: mata verdadeira.
Ka'aguýguá: habitantes das matas.
Kaguijy: caldo de farinha de milho.
Kamby: leite.
Kandire: perfeição.
Karai: liderança religiosa masculina.
Karai opygua: dono da opy.
Karai puan're omba'apovaé: conhecedor de remédios tradicionais.
Karai mba'e peá'a: responsável por fazer os curativos das doenças causadas por feitiçaria.
Karumbe: tartaruga.
Kiringué: criança.
Kokue: roça plantada.
Koxi: javali, porco-do-mato.
Kuaray: sol.
Kuasã: cordão na cintura.
Kuéry: coletivo, plural.
Kumanda: feijão.

¹ Além do dicionário Dooley, algumas traduções são de Bergamaschi 2005.

Kunha karai: liderança religiosa feminina.

Kyju: grilo.

M

Mandi'o: mandioca.

Manduvi: amendoim.

Mbaraka Miri: violão.

Mbita: bolo de milho. Um alimento produzido com milho verde ralado, amassado e assado na cinza, entre folhas de bananeira.

Mboi: colar, cobra.

Mbojape: pão de farinha de milho, sem fermento, assado na brasa.

Mborayu rapytarã: reciprocidade.

Mboxy ja: dono da raiva, da ira.

Mburuvicha: cacique.

Mby: coração.

Mbyá: parcialidade ou rama Guarani.

Mbya tembiú: alimento tradicional.

Mbyku: gambá.

Mbyta avaxiku'i: pão de milho verde ralado, sem fermento, assado na brasa.

Mimby: flauta.

Mitã jaryi: parteira.

Mymba: mascote dos deuses.

N

Nhande reko: nosso sistema.

Nhanderu, Nhande Ru ou Ñamandu

Ru Eté: deus absoluto, criador das primeiras palavras, o primeiro. Nosso (Nhande) pai (RU).

Nhe'ë: alma.

Nhe'ë i: alma das crianças.

Nhe'ë porã: alma divina.

Nhe'ü: barro preto.

Nhemboaty: reunião.

Nhemongarai: batismo.

Nhexu: ajoelhados em cima de pedras.

Nhum Porã: lugar bonito.

O

Oga: casa tradicional.

Oguatá: caminhada.

Oguatá porã: bela caminhada.

Oka: pátio.

Okë' ja: dono da porta.

Opy: casa de rezas.

P

Parakau: papagaio.

Petÿ: tabaco.

Petÿgua: cachimbo.

Pindo: palmeira.

Po pygua: vara insígnia.

Po' u: visitação.

Ponge: expressão utilizada pelos Guarani para denominar a etnia Kaingang.

Porai: canto tradicional.

Porar : esperar o troquinho.

Puru' : cordão umbilical.

R

Rave: violino.

Reko: o modo de ser Guarani, a sua cultura.

Reviro: farinha de trigo, cozida na panela, semelhante a uma farofa.

Rora: farofa.

S

Se ora: mulher branca.

T

Takua: taquara.

Takua' i: taquaremb .

Takuapu: instrumento musical feminino feito de taquara.

Tangara: dança do guerreiro.

Tape: caminho.

Tapej : ser caminhante

Tata: fogo.

Tataxina: fumaça soprada pelo **karai**.

Tataypy rupa: assento do fogo.

Tava Miri: aldeia de pedra.

Tchedjary: av .

Tchetovadja: parentes afins, cunhado ou ex marido da esposa.

Teko: revela, explica e regula todos os aspectos da existência, também expresso como modo de ser Guarani, sistema Guarani. A vida Guarani existe como Teko.

Tekoa: aldeia.

Tekoa Anhetenguá: aldeia verdadeira.

Teko  Jataity: Aldeia do Cantagalo.

Tekoá Nhundy: Aldeia da Estiva.

Campos abertos.

Tekoá Pindó Miri: Aldeia de Itapuã.

Aldeia da pequena palmeira.

Tekoa Ka'aguy Poty: aldeia flor da mata.

Tekoa Koenjù: aldeia alvorecer.

Tekoa Porã: Aldeia do Salto do Jacuí - aldeia bonita.

Tembekuaa: adorno colocado abaixo do lábio.

Tetymakuã: fio feito de cabelo utilizado e amarrado atrás do joelho para fortalecimento das pernas.

Teÿ y [ty'y]: família extensa.

U

Uguyretarã: parentes de sangue.

V

Vixoranga: escultura de animais talhada na madeira.

Vy'a: alegre.

X

Xãjau: melancia.

Xeramoi: meu avô.

Xi'y: quati.

Xipa: massa de farinha de trigo frita.

Xo'o: carne de animal.

Xondáro: soldado.

Xondáro Marangatu: pessoa que sabe dizer bons ensinament os par a cuidar das aldeias Guarani.

Xondáro ruvicha: chefe dos soldados.

Y

Yvaropy: grande opy.

Yvy: terra.

Yvy Marane'ÿ: Terra sem Mal.

Yxo: larva.

Yxy: cera de abelha

SUMÁRIO

1.	MOTIVAÇÕES PARA A PESQUISA	19
2.	COMO CAMINHEI	26
3.	MOVIMENTOS, CAMINHADAS, ENCONTROS E PRESENTES DA VIDA.....	34
4.	ESPIRITUALIDADE E SEUS ENCONTROS NA EDUCAÇÃO E SAÚDE.....	51
	NOVA ERA.....	71
5.	XAMANISMO.....	75
	5.1 – XAMANISMO E NEO XAMANISMO	76
	5.2 – O/A XAMÃ E O SISTEMA DE CURA.....	83
	5.3 – ESTADOS NÃO ORDINÁRIOS DE CONSCIÊNCIA	88
	5.4 – CURANDEIRAS, BENZEDEIRAS E REZADEIRAS – A MAGIA DA CURA.....	90
	5.5 – E QUANDO EXISTE O FEITIÇO...	95
	5.6 – MEDICINA TRADICIONAL – DOENÇA DE BRANCO X DOENÇA DE ÍNDIO.....	97
6.	RODAS, CANTOS E DANÇAS	102
7.	PLANTAS SAGRADAS	109
	7.1 - TABACO.....	114
	CACHIMBO.....	119
	7.2 - COCA.....	124
	7.3 – AYAHUASCA	126
	7.4 – SANTA SOFIA (<i>Cannabis Sativa</i>)	135
8.	POVOS INDÍGENAS HOJE – TRADIÇÕES, PRECONCEITOS, INVISIBILIDADE.....	151
	O SER GUARANI	162
9.	ENCONTRO COM AS KUNHA KARAI	169
	SER MULHER GUARANI E SER KUNHA KARAI	174
	EDUCAÇÃO – PALAVRA – CONSELHO.....	177
	RECIPROCIDADE.....	184
	9.1 - TALCIRA: KUNHA KARAI DA ALDEIA ESTIVA EM VIAMÃO, RS	186

	17
9.1.1 – Chegando na Aldeia Guarani – Visita a Estiva	186
9.1.2 – Encontro na Praça – Seres da Mata – Doença de Branco e Doença de Índio	194
9.1.3 – Encontro em Itapuã – O Ser Kunha Karai/e o Ser sempre Señorá.....	199
9.1.4 – Encontro com a Família e ao redor do Fogo	207
9.1.5 – Encontro no Mercado - Conselhos	207
9.2 – D. MARCELINA: KUNHA KARAI DA ALDEIA GUARANI DO SALTO DO JACUÍ	208
9.2.1 - Primeiro Encontro – o Rezo da Kunha Karai Señorá.....	209
9.2.2 – Segundo Encontro – Tomando Chimarrão e Aprendendo pela Conversa	213
9.2.3 – Reunião do Conselho – onde a Vida de cada um interfere na Vida de todos – Belas Palavras	215
9.2.4 – Encontro com a Doença	220
9.2.5 – Encontros e Desencontros – Paisagem modificada	223
9.2.6 – Encontro Mágico – o Sorriso da Kunha Karai	227
9.2.7 – Último Encontro – a Tristeza da Kunha Karai em Hospital de Branco	228
9.3 – IRMA – A FILHA DA KUNHA KARAI.....	236
9.3.1.– Entrando na Opy e conhecendo a nova Opyguá	236
9.3.2 – Casa Nova – a Palavra Traduzida	244
9.4 – ELZA CHAMORRO – CONHECENDO ALDEIA SÃO MIGUEL DAS MISSÕES	248
9.5 – D. AURORA ALMEIDA – ALDEIA TAMANDUÁ.....	256
9.5.1 – Primeiro Encontro – Ultrapassando Fronteiras – Entrando na Opy	256
9.5.2 – Alegria do Reencontro – Sentimento pela Solidão	274
9.6 – D. BENICIA DUARTE – ALDEIA TAMANDUÁ.....	287
9.6.1 – Encontro com a Kunha Karai que Ouviu o Pássaro.....	287
9.7 - D. PAULICIANA – ALDEIA CANTAGALO.....	289
9.7.1 – Reunião na Aldeia Canta Galo – Primeiro Encontro	289
9.7.2 – Kunha Karai Opyguá – Que não pode Cozinhar.....	290
10. XAMANISMO NO MÉXICO E O DOM/HERANÇA/CONQUISTA	295
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	312
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	321

ANEXOS	336
ANEXO 1 – FOTO COM LULA NO SINDICATO DOS SAPATEIROS	336
ANEXO 2 - CARTA DO CHEFE SEATTLE.....	337
ANEXO 3 - A MULHER NOVILHO BÚFALO BRANCO.....	33939
ANEXO 4 - LA LEYENDA DE LA HOJA DE COCA.....	34343
ANEXO 5 – CARTA DO CAMINHO SAGRADO – O XALE.....	346

1. MOTIVAÇÕES PARA A PESQUISA

COLHEITA DOS GIRASSÓIS²

*Semeamos esperanças numa gestação
 Raio cósmico e sereno no ciclo se vai
 Pra que depois do amanhã
 Ver o ramo florir
 Pra que nos traga bom fruto ao nosso paladar
 Arco-íris cercando os raios de Sol
 Vou chegando de viagem pra cear com vocês
 Ver os frutos maduros
 Que ontem nasceram
 Mas só depois das colheitas dos girassóis
 Viajar é necessário, precisamos caminhar
 Suplicar a toda Terra a Paz Nuclear
 E unir nossas forças, que o futuro é já
 É só ter fé nas sementes que os frutos virão
 Avisa à Terra, avisa ao Povo, avisa ao Mundo
 Estamos chegando com a Paz pra semear
 Avisa à Terra, avisa ao Povo, avisa ao Mundo
 A hora é essa e nós temos que plantar*

(...)quem nos dera fosse possível uma obra concebida fora do self, uma obra que nos permitisse sair da perspectiva limitada do eu individual, não só para entrar em outros eus semelhantes ao nosso, mas para fazer falar o que não tem palavra, o pássaro que pousa no beiral, a árvore na primavera e a árvore no outono, a pedra, o cimento, o plástico... (Calvino 1990:138)

Sempre começar não é fácil... busca mais um café, busca mais uma fruta, um chocolate, busca mais alguma coisa para comer, um chimarrão e fica rodando ao redor

¹Em cada capítulo colocarei uma música que faz parte de nosso hinário no Centro Espiritual Pachamama, músicas que nos inspiram, confortam e nos colocam em contato com essa nova possibilidade do viver.

do computador, buscando livros, buscando ideias, até que sim... Vamos lá, pedir ajuda espiritual, pegar o **petyguá** (cachimbo), colocar uma música ao fundo que inspire e vamos... E estou começando assim esse primeiro capítulo, no primeiro dia de outono, com uma chuva leve lá fora, na casa de meus pais onde eu posso olhar um gavião na ponta de uma árvore, um beija-flor nas flores que ficam visíveis da janela do escritório onde estou. Ao fundo Paula Fernandes cantando com Leonardo “Tocando em Frente”... Bom, está tudo pronto para que eu comece... Então vamos lá, cruzo as pernas, sento numa posição de lótus, coluna reta e me entrego para a escrita...

Em diversos momentos nesses mais de quatro anos de doutorado fiquei me perguntando, afinal sobre o que estou escrevendo, o que estou estudando, qual é a minha “tese”, meu tema de pesquisa??? Quando me perguntavam o que estudava (e muitas vezes me perguntaram...) dizia que estudava as mulheres xamã, que usam cachimbo para curar, e me apoiava no estudo das **Kunha Karai**³ da etnia Guarani... bom, mas e daí “cara pálida”, o que tem isso a ver com a educação, afinal, esse doutorado é da educação!!! Como afirma Ikeda (2007:234):

o objetivo último da educação e da pesquisa é o bem da humanidade. O aprendizado é o meio e a humanidade é o fim. Jamais devemos reverter essas prioridades. O conhecimento adquirido por meio da busca pela verdade deve ser aplicado em prol da humanidade.

Pois é isso...

Mais adiante escrevo um pouco de minha trajetória de vida, minhas escolhas, meus movimentos. E nessas escolhas a espiritualidade vem tomando a cada dia um espaço maior no meu “tempo”. Quando iniciei meus estudos tinha a “pretensão” de divulgar esse tema também na academia, buscando “provar” que através dela, através do cachimbo, é possível um encontro “pedagógico”, um encontro entre almas, um encontro com jovens e velhos, com os que escutam, com os que falam, com os que sentem...

Mas, nesse tempo, a roda gira e girou muito. Quando entrei no doutorado já participava de diversas cerimônias xamânicas, com encontros e cursos nessa área. Conhecia somente os indígenas norte-americanos através dos livros de Jamies Sams (1993, 2003), Michael Harner (1995), Carlos Castaneda (1968) entre outros. E nessa encruzilhada, ou encruzilhadas, através do xamanismo, conheci uma antropóloga (agora doutora) – Mariana de Andrade Soares – que me mostrou, apresentou, uma parte do

²Quando utilizar as palavras em Guarani, colocarei em negrito. **KunhaKarai** é a mulher xamã da etnia Guarani. Quanto a escrita, observei diferentes grafias do termo **Kunha**, assim como do **petygua**. Para uma uniformidade em meu trabalho, utilizarei os termos descritos no Dicionário do Dooley, disponível em: <http://orbita.starmedia.com/~i.n.d.i.o.s/dooley/intr.htm#1>.

“mundo” Guarani⁴. Ela já trabalhava há vários anos com essa etnia pela Emater⁵. Iniciou o doutorado em antropologia no mesmo ano que eu e fez seu trabalho etnográfico numa aldeia em Salto do Jacuí. E foi assim que conheci os Guarani, conheci as mulheres Guarani, conheci as **Kunha Karáí**, conheci as palavras, as “belas palavras”, o **petygua** (cachimbo), o **xipa** (massa de farinha de trigo frita, alimento tradicional), e principalmente a **opy** (casa de reza)...

Quanto ao cachimbo, também foi através do trabalho⁶ espiritual, do xamanismo, que comecei a utilizá-lo nas Rodas de Cura e em todos os momentos espirituais.

E voltando ao início... e a educação, e a “pergunta” base desse encontro da academia com uma “rezadeira” com as **Kunha Karáí**? Desses encontros que a vida nos proporciona, visitamos uma aldeia⁷ em Mbiguaçu, da etnia Guarani e S. Alcindo Werá Tupã Moreira, **Karáí**, mostrava-nos a **opy** e dizia: “Aqui acontece a educação. Aqui nossos filhos e netos são ensinados”. Depois mostrava a roça continuando a repetir que ali também se fazia a educação. Então é isso, educação está em tudo, no vento, na água, na terra, no sol, na lua, nos pássaros, nas plantas, nas penas que voam, nos morcegos, nas tempestades e trovões, no trabalho, no lazer, na alegria e no canto...

Esse tema apresentado nessa tese com certeza não é muito comum na academia – estudar espiritualidade, xamanismo, “rezas”, benzeções, cachimbos... Por isso precisei caminhar, como caminham os Guarani (**oguatá**), precisei buscar desde meu ser mais interno minhas motivações e sentimentos para ser curandeira-rezadeira-benedeira-cachimbeira⁸, e também a ligação com a escrita, o gosto por também deixar no “papel” o pensamento, os sentimentos, para fazer dessa tese um contar e um refletir sobre os diferentes momentos vividos, com indígenas ou não indígenas.

⁴A parte que é possível “ver” e conhecer, que é apenas uma pequena ponta de um iceberg.

⁵EMATER/RS-ASCAR responsável pela coordenação das políticas públicas de etnodesenvolvimento junto aos indígenas. Instituição oficial de Assistência Técnica e Extensão Rural (ATER).

⁶Citando Maluf (2005:500) a noção de *trabalho* é uma das categorias êmicas empregadas para descrever e sintetizar o conjunto das atividades rituais e/ou terapêuticas realizadas nos trabalhos espirituais da nova era (new age). O *trabalho* refere-se a dois momentos da experiência, a dois campos de significação diferentes e complementares. No primeiro estão os diversos momentos da situação terapêutica e espiritual (a consulta, o ritual, os procedimentos práticos), a terapia propriamente dita, assim como a forma nativa para designar o ritual e no segundo campo de significados, o *trabalho* sintetiza o estilo e o projeto de vida da pessoa em terapia.

⁷Visita feita com Mariana e seu marido o biólogo Luís Felipe da Rocha. Diário de campo 20/03/2010. Mais adiante falarei da experiência que tive com S. Alcindo num ritual com ayahuasca fora de sua aldeia, num sítio em Taquara do RS.

⁸Difícil a definição do melhor termo onde me insiro. Procuo não “nominar” minha “função” aqui nesse plano. Talvez melhor fosse chamar-me de “cachimbeira”, pois uso o cachimbo para curar. Mais adiante trarei as definições dos diferentes termos dos curadores.

Pensando que indígenas não possuem uma tradição da escrita e sim oral, nesse trabalho buscarei trazer um pouco dessa oralidade para o papel, para o universo letrado, procurando trazer toda a sensibilidade e sentimento existentes em cada palavra, em cada gesto, em cada letra, em cada momento (se é que isso é possível!). Palavras ditas geralmente em Guarani, mas contando com a ajuda dos mais jovens na tradução. Mas com certeza, o momento da fala em Guarani, era incorporado, era sentido, era absorvido.

Comecei pensando em escrever sobre jovens urbanos, que usavam o cachimbo numa Roda de Cura. Depois pensei em fazer histórias de vida de **Kunha Karai**⁹, e agora... Fico pensando que muitas vezes não me sinto digna de escrever sobre essas mulheres, muito menos dizer que estou fazendo histórias de suas vidas. Àquelas que me deram a honra da presença, da escuta, posso apenas procurar relatar um pouco de meus sentimentos, de meus encontros com elas. Dizer que escrevo a história de suas vidas é muita pretensão. Então é isso, essa tese está proposta também a contar um pouco sobre esses momentos em comum, de uma mulher branca, uma **señora** (mulher não índia), que teve a felicidade de conviver por alguns dias, alguns momentos com uma outra etnia, com outras mulheres que fazem das suas vidas um eterno momento espiritual, onde educação, saúde, espiritualidade, trabalho, sobrevivência são totalmente interligados, não existindo separatividade entre os diversos “termos”. Enquanto elas trabalham fazendo seus artesanatos estão rezando, ensinando aos mais jovens, contando suas histórias e mitos. Enquanto estão ao redor do fogo, fumando **petyguá** ou tomando chimarrão, falam dos “parentes”, falam dos filhos, netos, de histórias da infância, “ensinando” sobre “o viver”.

Quando hoje o homem ocidental fala de holismo, como algo tão avançado, chega a fazer rir aos indígenas e comunidades tradicionais que não precisam “falar” sobre “isso”, pois vivem “isso”. Bom, mas vou tratar de cada ponto mais adiante.

Não imaginava que ao estudar os Guarani estaria ligada a eles nos diversos planos, não só no físico... Quando “rezo” em D. Marcelina, ou em D. Aurora, momentos tão sensíveis, tão fortes, tão vibrantes, tão conectados com todos os seres divinos, com

⁹No projeto de qualificação havia colocado como metodologia histórias de vida de **Kunha Karai** e de mulheres na umbanda que utilizavam o cachimbo quando incorporadas. A banca sugeriu que me detivesse nas **Kunha Karai** pela dificuldade de trabalhar duas especificidades tão diferentes, o que acatei por considerar pertinente. Mas o contato com uma “cacique” do terreiro Centro de Umbanda Ogun Iansã em Canoas, que seria para estudos, fez com que eu participasse do trabalho e a ligação mantém-se até hoje, permitindo que eu participe em quase todas as semanas, na roda dos médiuns, dando “passes” com meu cachimbo.

todas as divindades Guarani, ou minhas, de minha egrégora, penso que é sobre isso que preciso escrever, desses encontros, sem me preocupar se elas casaram, mudaram, tiveram filhos, estudaram... Pretendo escrever sobre esses momentos, e como em cada um, meu ser inteiro apareceu, surgiu de minha profundidade, e nesse encontro a educação estava presente, pois com certeza eu “aprendi” em alguns minutos muito mais que poderia ter aprendido em muitas horas numa escola tradicional. E com isso não quero desfazer nenhuma outra forma de educação e aprendizado, e sim afirmar as diferentes formas de aprendizado e de “ensino”. A humildade, a simplicidade, o desapego, a verdade, são qualidades que se “aprende” a cada momento que se vive com as **Kunha Karaí** e se eu conseguir deixar aqui registrado um pouco dessa “educação” que tive nesses quatro anos de convivência, estarei muito feliz e realizada. E que esse “escrito” possa auxiliar a um entendimento um pouco mais aprofundado de sua espiritualidade, de suas escolhas da vida...

Mas para chegar a essa ligação com as mulheres Guarani, tratei de aprofundar alguns temas que são fundamentais de serem abordados nos dias atuais (e que fazem parte do meu fazer na espiritualidade). Inicio falando como foram feitos os contatos com essas mulheres, o trabalho de campo, o afetamento. Apresento Como Caminhei. No terceiro capítulo apresento um pouco da minha história, minha “militância”, minhas muitas vidas nesses 52 anos. Meus Movimentos, Caminhadas, Encontros e Presentes da vida. Já no quarto capítulo abordo a Espiritualidade e seus Encontros na Educação e Saúde, a partir da Nova Era e como coloco-ne nessa dimensão. A física quântica, autores que trazem os novos paradigmas de uma ciência onde tudo está interligado (assim como apontaram sempre as comunidades tradicionais e indígenas). No quinto capítulo apresento o Xamanismo, o Neo-Xamanismo, o sistema de cura entre os povos tradicionais, estados alterados de consciência. Dentro dessa visão, os diversos modelos do ato de curar ou enfeitiçar e causar mal (dano). No capítulo seis abordo a importância dos rituais, das rodas, dos cantos e danças. E dentro desses rituais os diversos povos que os utilizam, inclusive nos trabalhos onde atuo dentro da Nova Era. Como coloco-me nessa dimensão da espiritualidade, usando o cachimbo, optei por escrever um capítulo sobre as Plantas Sagradas. A partir do tabaco, procurei trazer outras plantas enteógenas como ayahuasca, coca, cannabis, plantas utilizadas nos rituais xamânicos dos povos indígenas como em grupos espirituais da Nova Era. Nesse capítulo sete apresento também o cachimbo e forma ritualística que ele costuma ser usado em diferentes comunidades, tanto para a cura como para o uso das Belas Palavras, Conselhos. No

oitavo capítulo apresento uma discussão sobre a questão indígena da atualidade, preconceitos, relações com sociedade envolvente apresentando um aprofundamento um pouco maior sobre a etnia Guarani, grupo com o qual tive mais envolvimento durante essa escrita. O nono capítulo traz a parte etnográfica, com as visitas às aldeias, as **Kunha Karaí**, essa relação que trouxe um entendimento maior da importância da Palavra, do Conselho, da Educação e da Mulher no contexto Mbyá Guarani. E no último capítulo apresento um pouco do contato que mantive no México, com curandeiras/xamã, trazendo a discussão sobre a forma de se tornarem xamãs, o dom, o aprendizado.

Por que estudar, por que aprofundar temas que muitas vezes não são muito aceitos na academia? Trago um diálogo de Carlos Castaneda com Dom Juan, no início do aprendizado, quando Castaneda queria saber sobre peyote e Dom Juan perguntava o motivo de querer saber, pois não queria ensiná-lo, pois ele não conhecia o próprio íntimo, “o importante é você saber exatamente por que quer envolver-se. Aprender a respeito de Mescalito é uma coisa muito séria. Se você fosse índio, só o seu desejo seria suficiente” (Castaneda 1968:32). E é essa busca, em meu íntimo, que trago aqui nessa escrita, nesses diversos momentos passados junto com essas mulheres.

E foi continuando nessas caminhadas, em busca de outras mulheres xamã que quase nunca aparecem nas publicações e pesquisas, fui ao México, onde conheci curandeiras, indígenas que usavam de um sincretismo para suas curas, rezando para a Virgem de Guadalupe num ritual xamânico que envolvia ovos crus, plantas e orações. Mulheres que não usavam sapatos e que viviam a plenitude no dia a dia.

Rose (2010:95-96), a partir de seus estudos com os Guarani, no qual viu-se completamente envolvida, considera que suas experiências constituíram uma bagagem importante para compreensão do processo de apropriação da ayahuasca pelos Guarani em seus rituais. O fato de ela ter um treinamento na tradição espiritual pesquisada (Santo Daime) foi importante tanto para dialogar com as experiências dos moradores de Mbiguaçu quanto para resistir às vigílias de noites inteiras tomando ayahuasca e fumando tabaco nas cerimônias na casa de reza. Ela considera que é possível unir projetos pessoais e acadêmicos, buscando uma reflexão sobre a subjetividade e sobre o lugar desse pesquisador, levando em conta as emoções envolvidas e, no caso dela, os estados modificados de consciência, ampliação da visão, que remetem a uma ampliação da visão do outro também nesse contexto. Como diz Rosaldo apud Rose “as culturas

humanas não são necessariamente coerentes ou homogêneas e que suas zonas de fronteiras podem constituir lugares de produção cultural criativa”. Nesta redefinição, o conceito de cultura refere-se menos a uma unidade abstrata e mais às práticas do cotidiano, implicando em idéias como dinamicidade, fluxo, improvisação, emergência e heterogeneidade.

Morin diz que precisamos “saber ver” a realidade, e para isso precisamos adotar um pensamento que contemple as diversas dimensões dos seres, das pessoas. São dimensões individuais, sociais e biológicas (Morin *apud* Bedin *sd*). Quando estudamos as mulheres estudamos suas famílias, estudamos sua comunidade, estudamos sua subjetividade. Quando estamos numa aldeia vivemos com elas, sentimos os odores, sentimos os suores, sentimos as alegrias e as tristezas. Sentimos o peso das decisões e, principalmente, sentimos a leveza do silêncio presente em cada momento ao redor do fogo, com o **petyguá**, tomando chimarrão, em momento de total entrega. É somente assim, sentindo essa pulsação da vida que poderemos compreender em profundidade o que não é dito e o que muitas vezes não pode ser escrito.

E foi assim, nessa entrega, conhecendo e deixando-me conhecer que foi possível uma ligação mais profunda, de curar e ser curada, de sentir e ser sentida, de amar e ser amada. Nessas diferentes emoções, percebendo cada passo do caminhar de nossas vidas, fui construindo essa escrita que precisa ser racional, sem deixar o coração de lado. A escrita é acadêmica, e como tal precisa seguir alguns rituais, mas a escrita também vem do coração, e com certeza, quando escrevo me curo, quando me curo escrevo... Pensando assim, faço referência a apresentação de um trabalho de Marta Ramos de Oliveira (2004), que escreve sobre literatura indígena norte-americana, falando sobre a importância da escrita para os indígenas de hoje:

a literatura indígena americana dirige-se não apenas aos índios, pode-se pressupor que leitores não-indígenas também sejam levados a repensar seus paradigmas culturais, uma experiência que pode se revelar curadora na medida que leva o leitor a questionar suas raízes e seu local de origem.

2. COMO CAMINHEI

AQUI EU ME APRESENTO

Orestes

*Estou me apresentando
Eu vim aqui pra me curar
Venho com a proteção
Do meu Anjo Guardião
Sou filho da humanidade
E o meu fardo vou carregando
Quem aqui me chamou
Foi meu mestre interior
Meu Mestre me cure
Dos males e doenças
Do corpo e da alma
Mostrai-me o bom caminho
Para eu ser um filho de Deus
Honrando a nossa humanidade
Sendo honesto e verdadeiro
Sendo justo e bom irmão
Eu quero compreender
Preciso me conhecer
Aceitar os meus irmãos
Assumir a minha missão
Quero ser a alegria
De meu Pai e minha Mãe
Sendo exemplo pra família
De amor e perfeição
Peço que me de firmeza
Me de fé, me de coragem*

*Para eu me entregar
 Aqui dentro deste poder
 Das Sagradas Medicinas
 Da Mãe Terra e do Pai Sol
 Com as bênçãos da natureza
 E dos Seres da Luz Astral
 Aqui eu venho agradecer
 Tão primorosa oportunidade
 Poder passar este portal
 Entrar no reino da verdade
 Com amor no coração
 Com respeito e humildade
 Minha alma purificada
 Eu recebo a minha lição*

Início esse capítulo com a preocupação de colocar como ocorreram meus encontros com as diferentes mulheres que me auxiliaram nesse caminho do xamanismo. A forma como procurei desenvolver esse trabalho etnográfico; a forma como fui encontrando cada mulher que conviveu comigo nesses quase cinco anos, nesse tempo de elaboração do doutorado, com as mulheres Guarani e as mulheres no México nos diferentes lugares, aldeias, encontros nas praças, nas casas, bancos etc. Cada encontro, cada minuto, cada palavra, cada silêncio... Importante lembrar que não sou antropóloga, então minha etnografia é do ponto de vista de uma enfermeira, educadora, espiritualista e cachimbeira.

A metodologia de pesquisa utilizada neste estudo caracterizou-se por uma abordagem qualitativa, onde privilegiei o método etnográfico. Para este estudo utilizei, sem prejuízo de outros mecanismos de buscas, o diário de campo, anotações das visitas às aldeias Guarani, ao México, gravações com pesquisadores ou indígenas (poucas entrevistas gravadas); leitura de livros e pesquisas que tratam sobre Rituais Xamânicos, participação das mulheres nos processos de Cura. Quando senti um pouco mais de afinidade com as mulheres gravei algumas falas, sendo essas depois compartilhadas em alguns momentos. Mas na maior parte do tempo só conversávamos ou ficávamos em silêncio. As fotografias também foram poucas, somente quando havia algum interesse em cópia das fotos (como na Argentina), ou foto das **Kunha Karai** para colocar no trabalho.

Estive em sete aldeias, conversando, entrevistando e convivendo com dez mulheres **Kunha Karaí**, das quais busquei conhecimentos e relações. Com algumas fiz entrevistas gravadas, outras preferiram falar e eu escrevia o que diziam, outras anotei após a visita o que conversávamos em meu diário de campo. Minha primeira conversa com uma **Kunha Karaí** ocorreu em maio de 2009 e os últimos encontros ocorreram em novembro de 2011. Fiquei por mais tempo na aldeia Salto do Jacuí, onde conheci D. Marcelina¹⁰, Elza, Maria e Irma; e na aldeia Tamanduá (Argentina), quando fui por duas vezes, permanecendo por uma semana cada vez, onde estive por mais tempo com D. Aurora (e suas netas Marcela e Jorgelina). Em São Miguel estive por duas vezes, e lá conversei com Elza Chamorro e Elza Ortega. Na região metropolitana mantive mais contato e conversas com Talcira que mora na aldeia Estiva em Viamão e um pequeno contato com D. Pauliciana na aldeia Canta Galo também em Viamão. Foram contatos diferentes, momentos diferentes, situações diferentes. Nunca um encontro era igual, nunca a conversa ocorria da mesma maneira, cada mulher mobilizava em mim um sentimento diferenciado, que eu precisava “mexer” internamente após cada encontro. Quintana, (1999:18) questiona se é possível compreender uma concepção de mundo sem de ela participar, de alguma forma, mesmo que esta participação seja temporária e incompleta. Defende a observação participante que requer algo a mais que a presença do pesquisador nas atividades exteriores do grupo. Ela exige que se compartilhe também de seus interesses e afetos, “pois somente ao assumir o papel do outro é que se poderá atingir o sentido de suas ações (Haguette apud Quintana)”.

O trabalho de campo é fundamental nesta forma de abordagem da pesquisa. Quando estudamos as pessoas, lidamos com emoções, tanto nossas quanto das pesquisadas. Como diz Correa (2002:7), em seu estudo antropológico sobre o batuque,

a pessoa do pesquisador (em muitas de suas múltiplas dimensões) interage diretamente com as também múltiplas dimensões das pessoas dos pesquisados, tornando-se ambos atores/participantes do mesmo drama. Isto equivale dizer que a presença de uns termina inevitavelmente por fazer parte da vida (e da história dela, pois) dos outros.

E continua chamando a atenção que esta ligação entre pesquisados e pesquisadores é pouquíssimas vezes estudada, principalmente na antropologia que é seu

¹⁰ Quando falo das pessoas Guarani utilizo seus nomes em português, como se apresentam para os brancos. Não utilizo o nome em guarani, por não ter sido apresentada por esse nome.

campo de estudos: “é como se um robô sofisticado e invisível realizasse observações e depois expressasse friamente o que viu, as conclusões que obteve”.

Morin (1997:30) em seu livro *Meus Demônios*, aborda a necessidade dos historiadores serem historicizados. Ele afirma que toda a história do passado sofre a retroação das experiências do presente, que lhe dão uma iluminação ou um obscurecimento particular. Isto o levou a pensar que não existe “observador puro, daí o observador/conceituador deve se observar e se conceber em sua própria observação”. E assim procurarei escrever, historicizando meu viver com essas mulheres, meus aprendizados, meus momentos que foram eternos, pois são guardados no coração.

Em todos os encontros fui afetada por essas mulheres. E aí importante colocar sobre esse afetamento, sobre as mudanças que isso gera em nossas vidas. Será isso acadêmico? Como posso descrever academicamente uma sessão de cura onde a curadora é uma branca curando uma indígena? Como posso escrever academicamente sobre esses afetos? Lendo as pesquisas e textos dos diferentes pesquisadores, sinto que essa dimensão do ser afetado não é só minha. Quando Pablo Wright¹¹ fala de seu “medo” ao ser questionado se queria receber o “poder”, e como isso mudou sua forma de ver o “outro”. Das relações que os antropólogos desenvolvem com os Guarani, dos tempos de silêncio, de escuta, das palavras. Quando Mariana fala da morte de D. Marcelina. Caso semelhante à esta suposição é o da etnografia de Favret-Saada (2005 e Goldman 2005), chamada *Lês mots, lamort, lês sorts*. Sem sair de sua proposta inicial, que era investigar denúncia de bruxaria num pequeno vilarejo da França, a autora busca outros caminhos devido ao seu envolvimento no campo. Este envolvimento chegou a tal ponto que a própria autora sofreu denúncias de bruxaria e se viu incluída naquele sistema de acusações e entendeu seu objeto a partir desta rede que se criou a partir da sua presença no campo.

Rose (2010:88) também fala sobre a importância do trabalho de campo, a relação entre as diferentes etapas da pesquisa, os vários tipos de negociação, de significados e de lugares físicos e simbólicos envolvidos na realização do mesmo e as profundas transformações que a experiência dessa pesquisa gera no pesquisador. Afirma, citando Evans-Pritchard, “o trabalho de campo envolve toda a personalidade do antropólogo – cabeça e coração – e também tudo que moldou esta personalidade,

¹¹ Experiência vivida pelo antropólogo argentino, quando estava em seu trabalho de campo conversando com um xamã e esse lhe perguntou se ele queria receber o “poder”, e como isso o assustou, causando medo.

incluindo fatores como formação acadêmica, sexo, idade, classe social, nacionalidade, origem familiar, escolaridade, background religioso”. Assim, para este autor (apud Rose) “o que se traz de um estudo de campo depende muito do que se leva para ele”, afirmando que os antropólogos são “transformados pelo povo que estão estudando”. Dessa maneira, esse trabalho de campo é visto como um processo de aprendizado em vários sentidos, que inclui o autoconhecimento. Refere que o espaço para a subjetividade não é recente, mas vem encontrando um espaço maior, concluindo que “toda pesquisa antropológica envolve um elemento de escolha pessoal (Seeger) e também que todas elas são influenciadas pela subjetividade em algum grau (Peirano)”.

Menezes (2006:59) reflete sobre o que a sua presença representava junto aos Guarani que estudava: cargos, universidade, pesquisas, canais de movimentação, mas considerava que a riqueza maior foi o seu “estar como pessoa, no sentido fenomenológico e vivencial, ou seja, o olho a olho, os momentos inéditos que ultrapassam a função da pesquisadora e as interações que se estabelecem nesse deixar-se afetar”. É quando as relações se diferenciam e as conversas, o estar junto, tornam-se vivenciais.

O trabalho de campo com as mulheres Guarani nem sempre foi fácil. Como abordarei mais adiante, as relações com os **juruá** (não-indígena) geralmente são feitas pelos homens, as mulheres falam pouco o português, e quando falam, muitas vezes evitam o contato com o branco. Tanto D. Laurinda como D. Aurora, inicialmente falavam somente guarani. Após um tempo falaram português comigo (D. Aurora somente na última vez que fui para Argentina). Já Irma, falava português no início e, na última vez que fui visitá-la, após a morte de sua mãe, só falava em guarani, e eu precisava de alguém que traduzisse nossa conversa. A língua Guarani é difícil de ser aprendida, às vezes tentava uma palavra ou outra, mas geralmente era motivo de risos, pois não sabia pronunciar direito. Também considerava sua língua como um segredo, sentia que eles precisavam muitas vezes falar coisas que não deveríamos entender. Como afirma Ferreira (2001:76) “o segredo Mbyá-Guarani constitui-se enquanto uma marca de distinção e uma forma de controle social, colocando-se enquanto fronteira étnica e simbólica, pois é significativo”.

Enquanto convivemos com eles, estamos num constante trabalho de sociabilidade. Buscamos ser acolhidos, ser aceitos, e somos observados, olhados, questionados através dos olhares, das escutas. Acabamos nos envolvendo com seus

problemas, com seus sofrimentos, com suas alegrias. Falamos de nossas vidas, ouvimos sobre as deles, não há como não ser afetado durante esse trabalho. Acredito que pelo fato de eu ter filhos, já ser avó, me proporcionou uma posição diferenciada nesse espaço de interlocução, não ficando somente como “mais uma pesquisadora que vem aqui, perguntar e nunca mais aparece” (fala constante dos Guarani quando dizemos que estamos fazendo uma pesquisa). Também pelo fato de eu ter “rezado” em D. Marcelina, transformou-me numa **Kunha Karai señorá** permitindo-me uma conversa mais aprofundada sobre a cura.

Busquei desenvolver uma postura sócio-antropológica-espiritual (Bedin, sd), amparada num método etnográfico de pesquisa, procurando investigar os movimentos de ordem, desordem, organização e mudanças na espiritualidade a partir da vivência com as comunidades Guarani. Entrei de coração no objeto de estudo, e dele me fiz parte integrante, vibrando com suas emoções, partilhando seus sentimentos e afetos, padecendo seus sofrimentos e aflições, sonhando e construindo suas utopias. Nós somos além de pesquisadores, nós somos pessoas, que às vezes vestem-se de pesquisadores, para colocar no papel aquilo que pode ser registrado e falado (Bedin sd).

Tive sempre muito cuidado com a escrita, não escrevendo situações que talvez os envolvidos não gostassem de ver registradas. Sempre penso que eles lerão minha tese, então preciso ser fiel ao que vivi e ao que posso registrar. Sempre disse a eles que gostaria que eles lessem sobre o que estava escrevendo antes de encaminhar o trabalho pronto. Busquei por algumas vezes ler algumas coisas que já tivesse escrito, mas senti não haver muito interesse nesses momentos. Soares (2012:296-297) faz essa reflexão de como devolver essa escrita aos atores desse processo. Aí relata uma situação que aqui reproduzo, por tratar-se de pessoas com as quais também estive envolvida no processo de meu trabalho de campo em Salto do Jacuí:

Numa tentativa de devolver, ou pelo menos, dar ciência do que estava escrevendo sobre a trajetória de Kerechu Miri¹² (e sua rede), me propus a elaborar um texto, necessário para a qualificação da tese, onde fui tecendo a trama do seu caminhar, como uma colcha de retalhos, ao mesmo tempo, abordando sobre o modelo de natureza Guarani e a sua inter-relação entre os domínios social, natural e sobrenatural. Uma noite, entre tantas outras, que eu ia tomar chimarrão com sua família, todos sentados ao redor do fogo, pedi permissão para ler o texto etnográfico. Como relatado anteriormente, essa família já tinha uma experiência anterior com pesquisadores e uma relação (bem próxima) com os não-índios. Do jeito Guarani, todos escutaram, atentamente, a leitura das longas páginas que

¹² Elza Ortega.

compunham a trama e, por vezes, eu escutava, ao fundo, o pronunciamento da palavra anhetê. Ao final, todos em silêncio, então falei que iria voltar no dia seguinte, permitindo a eles conversarem entre si, se a forma como havia elaborado o texto etnográfico estava de acordo. No dia seguinte, Kerechu comentou que ‘tudo estava escrito bem certinho’, ou seja, que eu não havia colocado nenhuma informação de forma equivocada. Entre seus filhos, somente Vhera Poty me solicitou que não relatasse um episódio que lhe envolvia, afirmando que não se tratava de estar errado, mas que ele pensaria sobre qual a melhor forma de contá-lo. Prontamente, a retirei do corpo do texto. Confesso que apesar do retorno, não posso deixar de referir o que pude observar durante a minha leitura, mesmo que atentos, não demonstravam tanto interesse naquela quantidade de papéis, mas na confiança na relação estabelecida com eles. O mesmo se estende aos demais Guarani, na qual tive a honra de estar junto.

Numa experiência que tive de ler o texto para o neto de D. Aurora, Cleyton, na Argentina, vi que ele ficava entediado com a leitura, movimentando-se, até que eu perguntei se ele queria ouvir a gravação de D. Marcelina, o que alegremente concordou. Falou que quando o trabalho estivesse pronto eu o levasse a ele que poderiam colocar na biblioteca da escola. Quanto ao consentimento para utilização das informações, busquei gravar esses consentimentos, quando falava em português e alguém traduzia as **Kunha Karai**. Quanto às mulheres do México, fiz a mesma coisa.

Sobre esse fazer escrito antropológico, onde eu estou inserida, mergulhada, completamente inteira no processo, busco Affonso (2008:90) que trouxe a importância dos conhecimentos de Castaneda, através de seu trabalho antropológico com Don Juan. Trabalho que foi por muito tempo desconsiderado pelo saber “científico”. Ela pergunta se “poderá a antropologia dar testemunho deste modo de estar no mundo, de ser mundo? Ou não é esta a tarefa que lhe compete? De qualquer modo, a antropologia é um veículo, e o caminho dependerá da escolha de quem viaje nela.” Para isso buscou nos mostrar que a escolha de Castaneda de trazer seus encontros com Don Juan para expressar os seus postulados “é um modo de fazer antropologia que permite não só uma aproximação do Outro que queremos compreender, como também possibilita um modo diferente de experimentar os nossos próprios postulados, o nosso próprio mundo, a nossa descrição”. E foi esse o trabalho da antropóloga, trazer a importância de Carlos Castaneda que mostra ser possível uma antropologia que, menos que produzir explicações, procura ser um veículo de expressão de modos de conhecimento e de experimentação do mundo que diferem dos nossos. Uma antropologia pronta para dialogar e deixar de reduzir os postulados dos povos que estuda a exemplos ou exceções que confirmem as suas próprias regras.

Bedin (sd) afirma que múltiplas leituras de um mesmo fato são possíveis, a depender do lugar social de onde se olha. Mas não é apenas o ângulo de visão que determina o que os olhos vêem. Morin (apud Bedin sd) chama a atenção para a influência do estado de espírito de quem vê, pois ‘não são os nossos olhos que vêem, é o nosso espírito, por intermédio dos nossos olhos’, acentuando a importância fundamental dos sentimentos e das emoções na elaboração das representações daquilo que se procura ver”. Afirmando que, a partir de Morin, a melhor maneira de se “olhar” dentro de um trabalho de pesquisa, que busca apresentar uma realidade (que sempre terá o ponto de vista daquele que observa), é olhando o modo como concebemos a ordem e olharmos para nós mesmos olhando para o mundo, isto é, de incluir-nos na nossa visão de mundo (Morin apud Bedin sd). Que devemos cuidar com a ilusão, seja por perturbações afetivas, ou por estruturas mágicas/arcaicas do espírito humano, ou ainda pela racionalidade que está sempre por trás de toda operação de conhecimento. É sempre preciso ter cautela nesse processo de leitura da realidade e um bocado de desconfiança no “testemunho” baseado no olhar.

E encerro esse primeiro capítulo com um pequeno texto de Calvino (1990:104-105) que retrata um pouco de meus sentimentos nessa escrita, como ela vai se construindo, como ela vai se formando:

A primeira coisa que me vem à mente na idealização de um conto é, pois, uma imagem que por uma razão qualquer apresenta-se a mim carregada de significado, mesmo que eu não o saiba formular em termos discursivos ou conceituais. A partir do momento em que a imagem adquire uma certa nitidez em minha mente, ponho-me a desenvolvê-la numa história, ou melhor, são as próprias imagens que desenvolvem suas potencialidades implícitas, o conto que trazem dentro de si. Em torno de cada imagem escondem-se outras, forma-se um campo de analogias, simetrias e contraposições. Na organização desse material, que não é apenas visivo mas igualmente conceitual, chega o momento em que intervém minha intenção de ordenar e dar um sentido ao desenrolar na história – ou, antes, o que eu faço é procurar estabelecer os significados que podem ser compatíveis ou não com o desígnio geral que gostaria de dar à história, sempre deixando certa margem de alternativas possíveis. Ao mesmo tempo, a escrita, a tradução em palavras, adquire cada vez mais importância; direi que a partir do momento em que começo a pôr o preto no branco, é a palavra escrita que conta: à busca de um equivalente da imagem visual se sucede ao desenvolvimento coerente da impostação estilística inicial, até que pouco a pouco a escrita se torna a dona do campo. Ela é que irá guiar a narrativa na direção em que a expressão verbal flui com mais felicidade, não restando à imaginação visual senão seguir atrás.

3. MOVIMENTOS, CAMINHADAS, ENCONTROS E PRESENTES DA VIDA

GUERREIROS DA PAZ

Orestes

*Eu chamo a força, eu chamo a força, eu chamo a força
força das pedras para me firmar
Eu chamo a terra, eu chamo a terra, eu chamo a terra
eu chamo a terra para me enraizar
Eu chamo o vento, eu chamo o vento, eu chamo o vento
eu chamo o vento vem me elevar
Eu chamo o fogo, eu chamo o fogo, eu chamo o fogo
eu chamo o fogo para me purificar
Eu chamo a Lua, chamo o Sol, chamo as Estrelas
Chamo o Universo para me iluminar
Eu chamo a água, chamo a chuva, e chamo o rio
Eu chamo todos para me lavar
Eu chamo o raio, o relâmpago e o trovão
Eu chamo todo o Poder da Criação
Eu chamo o mar, chamo o céu e o infinito
Eu chamo todos para nos libertar
Eu chamo Cristo, eu chamo Budha, eu chamo Krishna
Eu chamo a força de todos Orixás
Eu chamo todos com suas forças Divinas
Eu quero ver o Universo iluminar
Eu agradeço pela vida e a coragem
Ao Universo pela oportunidade
E a minha vida eu dedico com amor
Ao sonho vivo da nossa humanidade*

*Sou mensageiro, sou cometa, eu sou indígena
 Eu sou o filho da nação do Arco Íris
 Com meus irmãos eu vou ser mais um guerreiro
 Na nobre causa do Inka Redentor
 Eu sou guerreiro, eu sou guerreiro e vou lutando
 A minha espada é a palavra do amor
 O meu escudo é a bondade no meu peito
 E o meu elmo são os dons do meu Senhor
 Eu agradeço a nossa Mãe e ao nosso Pai
 E aos meus irmãos por todos me ajudar
 A minha glória para todos eu entrego
 Porque nós Todos Somos Um nesta união
 Ndarei a sã, ñdarei a sã, ñdarei a sã
 Desde o principio Todos Nós Somos Irmãos!
 Orei ouá, oreiouá, orei ouá
 Viva o Poder de todo o Universo!*

“Somente um ser que é capaz de sair de seu contexto, de distanciar-se dele para ficar com ele; capaz de admirá-lo para, objetivando-o, transformá-lo, e, transformando-o, saber transformado pela sua própria criação; um ser que é e está sendo no tempo que é o seu, um ser histórico, somente este é capaz, por tudo isto, de comprometer-se.

Além disso, somente este ser é já em si um compromisso. Este ser é o homem...

(...) O verdadeiro compromisso é a solidariedade, e não a solidariedade com os que negam o compromisso solidário, mas com aqueles que, na situação concreta, se encontram convertidos em coisas.

Comprometer-se com a desumanização é assumi-la e, inexoravelmente, desumanizar-se também.

Esta é a razão pela qual o verdadeiro compromisso, que é sempre solidário, não pode reduzir-se jamais a gestos de falsa generosidade, nem tampouco ser um ato unilateral, no qual quem se compromete é o sujeito ativo do trabalho comprometido e aquele com quem se compromete a incidência de seu compromisso. Isto seria anular a essência do compromisso, que, sendo encontro dinâmico de homens solidários, ao alcançar aqueles com os quais alguém se compromete, volta destes para ele, abraçando a todos num único gesto amoroso” (Freire 1983).

Considero o retorno à academia, após 10 anos, como parte dos meus ciclos, das minhas rodas no movimento da vida. Vivo uma busca incessante por novos conhecimentos, novos processos, novas “invenções”.

Nesta vida de aprendizagens, sempre em mudança, alguns conceitos têm permanecido comigo por bastante. Um destes conceitos e aprendizados está diretamente relacionado ao tema que agora me proponho a desenvolver com mais afinco e profundidade: a Espiritualidade através do Xamanismo. Penso ser este um tempo em que a Espiritualidade está presente em todos os nossos momentos, e não somente quando entramos em uma Igreja, ou qualquer outra instituição, para rezar.

Quando resolvi estudar as mulheres Xamã, busquei conhecer um pouco das mulheres da minha história, suas vidas, relações, para que eu também pudesse me conhecer um pouco mais. Afinal, quando se estuda, quando se escreve, não deixa de ser sobre nós mesmos que o estamos fazendo¹³. Quando fiz o curso de Mestrado foi para entender a minha história com a Rose¹⁴, e agora, parece que quero entender minha história com o cachimbo e a Cura.

Mas vamos do início...

Nasci numa família de origem alemã no município de Novo Hamburgo, RS. Sou filha de Friedrich e Petry, duas famílias tradicionais da cidade, de políticos conhecidos. Meu avô materno foi o primeiro prefeito do município, após a sua emancipação, e meu pai também foi prefeito de 1963 a 1968. A política, portanto, sempre correu “pelas minhas veias”. Mas estes são os homens. As mulheres nunca foram da política. Eu iniciei essa história.

Minha família é composta de dois irmãos e três irmãs. Minha mãe era professora estadual e sempre trabalhou um turno. Meu pai sempre esteve vinculado à política ficando fora durante muito tempo. Dele, aprendi a honradez, o cumprimento do “fio de bigode”. Da mãe, aprendi a “dar conta do recado”, com cinco crianças pequenas, com pouco mais de um ano de diferença entre elas (de minha irmã, faltou um dia para um ano de diferença, sou “filha da amamentação” que não tem risco de engravidar). Como ela sempre trabalhou ficávamos com trabalhadoras domésticas, e, às vezes, ela ficava com o “coração na mão” por ter que nos deixar com alguém que nem conhecia. Nenhum dos filhos era muito “santo”. Algumas vezes minhas irmãs apanharam em função das

¹³ Como diz Morin (1997) os próprios historiadores deveriam ser historizados.

¹⁴ Meu trabalho de Mestrado foi focado no estudo da história de vida e morte da Rose (Friedrich, 1998), uma adolescente de rua com quem tive uma relação muito intensa. A partir da pesquisa entendi minha relação com ela e com a “gurizada” de rua, bem como iniciei meus estudos teóricos sobre a Espiritualidade.

minhas “fofocas” ao pai. Mas esta foi a infância, também com muita brincadeira, muita criatividade no fazer “artes”.

Na adolescência, muita festa, muita paixão, muito namoro... Muita “crise de identidade”... Gostava muito de olhar filmes de santos (desde a infância), pois acreditava que um dia seria uma também. Criticava a sociedade e estava dentro de uma família de classe média. Sempre fomos considerados uma família de classe alta, mas o que tínhamos era um sobrenome e terras. Até meus dezenove anos moramos numa casa alugada, muito mal conservada, com um banheiro só e muito cupim. Quando íamos à escola minha mãe fazia merenda para todos os filhos: pão com patê ou com schmier. Na segunda-feira tinha mortadela ou salame, que sobrava do final de semana. As merendas eram enroladas em guardanapos de panos bordados com nossos nomes. Meu pai desenhava o nome e minha mãe bordava.

Antes de entrar na Universidade, não entendia muito de política, afinal, ela era a responsável pelo afastamento de meu pai da casa. Então, política não era uma coisa boa. Foi no cursinho pré-vestibular que “aprendi” que, em 1964, não houve revolução e sim golpe militar. Meu pai, nessa época (1964), era Prefeito Municipal e sempre foi de partidos de “direita” como dizíamos.

Iniciei a Universidade em 1979. Queria fazer Medicina e não consegui. Passei, em segunda opção, em Enfermagem. Aí tentei fazer Assistência Social na PUC e não passei no Exame Psicotécnico¹⁵. Foi algo extremamente destruidor da minha auto-estima. Nesse mesmo ano, de tantas frustrações, até no exame de direção para automóvel, na parte teórica, eu rodei. Todas essas situações me deixaram cada vez mais deprimida. Quando passei em Enfermagem na UFRGS, queria morar sozinha em Porto Alegre, mas não foi possível. Minha irmã já havia morado com minha tia materna quando fez Agronomia e eu, também, moraria com ela.

No início foi um pouco difícil, mas com o tempo nos tornamos grandes companheiras. Mais uma mulher forte na minha vida. Ela me incentivava a escrever, pois eu gostava de fazê-lo, apesar de ser um pouco trágica em meus escritos. Ela, assim como minha mãe, também era professora estadual. Em sua juventude gostava de teatro,

¹⁵ Em 1979, para entrar no curso de Assistente Social numa universidade particular, era necessário fazer um exame psicológico e passar por uma entrevista. Perguntaram-me qual o livro que eu mais gostava e o que considerava mais importante nele. Respondi que gostava do Pequeno Príncipe (Saint Exupéry 1969) e que considerava a “rosa a coisa mais importante”. Nessa época, avaliava que não tinha sido uma resposta “interessante”, e talvez tenha sido o motivo de eu não conseguir ingressar no curso. Na verdade até hoje não sei por que não fui selecionada, nem fui verificar.

possuía ideias avançadas para a época. Minha avó materna também era professora e teve a “função” de servir ao seu esposo. Minha mãe conta que ela era conhecida pela sua bondade, visitava pessoas em bairros muito pobres, muitas delas com tuberculose, o que desagradava meu avô. Ela dizia que “doença não pega”¹⁶. Do dinheiro que recebia como salário, e que era buscado pelo meu avô, uma pequeníssima parte ficava com ela para que pudesse fazer suas “caridades”. Meu avô era um homem muito forte. Escrevia livros sobre a cidade e também para o jornal local. Fez um livro sobre os Muckers – O Episódio do Ferrabraz (Petry 1957), que traz a história de Jacobina Maurer.

Jacobina é outra mulher que também faz parte da minha história e vida. Meu avô tinha muito material informativo e textos escritos sobre o episódio. Sempre defendeu os Muckers, e conseguia alguns desafetos em função disso. Entre os meus desejos de dedicação, após aposentadoria, está o de escrever a história de Jacobina, numa visão feminista e espiritualista. Muito já se construiu sobre essa história, mas mesmo assim pretendo escrever, até porque a parte da Espiritualidade de sua vida é pouco trabalhada. Em 1985, fiz um Curso de Especialização em Educação Popular e tive outros contatos com esta história através do professor Milton Shwantes, estudioso dos movimentos messiânicos e da Historiografia Bíblica.

Minha mãe me contou que a mãe de meu avô era parteira, e saía de noite, sozinha, a cavalo, para fazer partos e atender as pessoas, quando era chamada. Mais uma mulher forte na minha história¹⁷. Também conta que, quando Jacobina foi presa no município de Sapiranga, RS, foi levada de carroça até Porto Alegre, para a Santa Casa de Misericórdia, a fim de fazer alguns exames para provar sua mediunidade, passando por Novo Hamburgo. Nesse trajeto, os soldados pararam na casa dos meus bisavós para tomarem água e darem água aos cavalos. Nesse momento, Jacobina pediu água e os soldados não permitiram que ela tomasse. Então, minha bisavó empurrou um soldado e levou uma caneca de água para ela. Sempre tive muita admiração pela história dos Muckers e de Jacobina, tanto que dizia que se tivesse uma filha daria seu nome a ela. Sempre brincam comigo que foi por isto que não tive filhas mulheres e sim quatro filhos homens. Mas esta é mais uma história...

¹⁶Minha mãe trouxe este ato de cuidar junto com ela, o qual nos “ensinou”. Sempre tinha algumas amigas que acompanhava nos momentos finais, participando e auxiliando em suas passagens, por ocasião do morrer.

¹⁷Se pensar que parteira é xamã, como afirma Tedlock (2008), aí já está presente a ancestralidade com a cura.

Quando entrei na Universidade outro mundo se abriu: o mundo da “militância”. Atuei no Movimento Estudantil (na direção do Diretório Acadêmico da Enfermagem), contra a ditadura militar, participando de passeatas de estudantes, contra a Lei de Segurança Nacional, defendendo povos da América Central. Como estudava em Porto Alegre, minha atuação ficava por lá, não interferindo na vida familiar, pois meu pai sempre foi de partido oposto. Discutíamos muito, e tanto ele como minha mãe acreditavam que minhas escolhas eram para agredi-lo, coisa de “adolescente revoltada”. Sempre discordei da maneira como a sociedade se organizava, não aceitava o sistema capitalista e lutava para que fosse diferente. Mas não deixava de ser uma filha de família tradicional hamburguense, e muitos me conheciam (ou melhor, conheciam os “Friedrich’s”). Quando estudava o Manifesto Comunista de Marx, no Diretório Acadêmico da Enfermagem, junto com os estudantes da Medicina, discutíamos sobre a “luta armada”, maneiras de acabarmos com a burguesia, quando “as massas operárias assumiriam o poder”. Sempre imaginava como seria com os meus pais, se eles iriam para o “paredão”¹⁸. Pois, para aquele grupo, não tinha como deixar vivos os “inimigos do povo”. Sempre era muito sofrido pensar essa etapa do movimento revolucionário.

Como todo ser humano, tive minhas “crises existenciais”. No ano de 1982, fui para o Rio de Janeiro com uma amiga, nas férias. Estava assistindo, na televisão, notícias da morte de Elis Regina (três dias antes de meu aniversário, quando completaria 22 anos), e me deu uma tristeza muito grande. Como estava sozinha, saí e fui até uma igreja. Minha mãe é muito católica, e passou estes ensinamentos religiosos a todos os filhos. Rezei e pedi alguma orientação sobre minha vida. Na igreja, lembrei-me de outra tia materna que é religiosa e morava num convento em Petrópolis. Liguei para ela que me convidou para ir até lá. Peguei um ônibus e fui. Fiquei por uns dias ali e, depois, segui, com outras religiosas, de Kombi, até a Bahia, visitar algumas Comunidades Eclesiais de Base¹⁹.

Vi muita miséria, muita tristeza, mas muita força de vontade nos diversos lugares em que passávamos. Foi uma longa viagem, mas conheci duas freiras que me marcaram muito e me convidaram a voltar: Irmã Odete, de Ecoporanga, no interior do estado do Espírito Santo, e Irmã Tereza, que morava na Serra, perto de Vitória, capital

¹⁸Utilizava-se muito esse termo para designar a forma como se acabaria com a burguesia: colocando-os num “paredão” matando-os.

¹⁹Comunidades Eclesiais de Base (CEB) – espaço de atuação da Igreja Católica, que trabalhava com a Teologia da Libertação, com os povos oprimidos. Os religiosos moravam nas comunidades com a população mais pobre auxiliando em sua organização política.

desse mesmo estado. Duas realidades diferentes, zona rural e zona urbana. E aquelas mulheres levando seu trabalho. Combinei de voltar no outro ano para ficar mais tempo nos dois lugares

Na metade do ano de 1983 terminaria a Faculdade de Enfermagem. Em janeiro desse mesmo ano, fiquei algum tempo no estado do Espírito Santo, tanto no interior como na zona urbana, com as freiras que havia conhecido. Lembro Morin (1997) quando fala dos autores presentes em cada época de sua vida. Durante muito tempo convivi com os autores da Educação Popular. Nessa época conheci a Pedagogia do Oprimido e seu autor Paulo Freire, conheci Frei Beto, Leonardo Boff, Carlos Rodrigues Brandão. Conheci um processo revolucionário de educação nas comunidades, quando aquelas religiosas reuniam as pessoas, falavam, lutavam, reivindicavam. Moravam em casas pobres, simples. Comprometi-me a voltar lá, assim que me formasse. Sentia que não seria possível desenvolver algum trabalho na linha mais libertadora morando em minha cidade, com minha família.

Mas, como o mundo é mundo, e gira, muita coisa aconteceu nesse semestre. Durante toda a Faculdade dizia que trabalharia em Saúde Pública e que nunca trabalharia em hospital. Riam muito de mim, pois isto era “impossível”, enfermeira precisava trabalhar em hospital. O tempo de Faculdade foi muito importante para minha afirmação. Tínhamos um grupo (que chamávamos de “grupo dos oito”) que reivindicava um ensino melhor, que atuava no Movimento Estudantil, e que conseguiu que o Estágio de Administração fosse feito em Saúde Pública. Esse é o último estágio, e sempre foi feito dentro de um hospital. Conseguimos fazê-lo em uma Unidade de Saúde²⁰. Para fazermos essa última disciplina numa Unidade de Saúde, precisaríamos conseguir o local e a supervisão. Eu fui para Vila Augusta, em Viamão, e minha supervisão era feita pelo enfermeiro da unidade, Ricardo Burg Cessim, hoje professor da Faculdade de Educação da UFRGS. Convivi com autores que traziam a saúde pública, a transpessoalidade, autores como Gentile de Mello, Volnei Garrafa, que criticavam o sistema de saúde vigente no país, propondo mudanças radicais, como a reforma sanitária que iniciaria, na prática, com a Constituição Brasileira de 1988.

Na Faculdade, participava de um grupo de Solidariedade aos povos da América Central. Diversas atividades eram feitas para divulgar a situação de Nicarágua, El

²⁰Na época, eu participava do projeto Pericampus, um trabalho de Extensão, ligado à saúde, desenvolvido na comunidade ao lado do Campus da UFRGS. O trabalho era coordenado por Mauro Pozzatti, médico da Faculdade de Medicina.

Salvador, buscando apoio àqueles movimentos. Havia um filme que falava sobre o assunto. Resolvi pular os muros da minha casa, e meu espaço na cidade, e fui até o sindicato dos sapateiros²¹ perguntar se queriam passar o filme sobre a América Central. Aí conheci Paulinho, meu atual marido, um metalúrgico que havia sido demitido de sua empresa, com base na Lei de Segurança Nacional, por fazer greve.

Para mim era um momento mágico! Quem diria! Eu, “pulando” as classes sociais da minha cidade e conhecendo o movimento operário! É claro que aquele momento mudou minha vida, pois a ideia de me formar e ir morar com as freiras no Espírito Santo acabou após sete meses (maio a dezembro de 1983) se transformando num casamento²². O Paulinho mostrou-me o outro lado da cidade²³, o lado operário, o lado pobre. Conheci o pessoal do Partido dos Trabalhadores (PT). É claro que inicialmente não fui bem aceita nesse meio, pois, embora não me conhecessem, apenas o sobrenome Friedrich já dizia muita coisa. E meu pai, nessa época, era presidente do Sindicato Patronal das Indústrias de Calçados.

O ano de 1983 foi de muitos movimentos e houve a Greve Geral dos Trabalhadores no país. Particpei do movimento em Porto Alegre, e assisti a uma assembleia no sindicato dos sapateiros em Novo Hamburgo, onde o Paulinho fez um discurso que me “arreprou”. Era este o mundo que eu queria. Porém, minha situação era bem complicada, pois no dissídio coletivo desse ano, os sapateiros mobilizaram-se, fizeram greve, e, nas passeatas, o Paulinho falava no megafone contra os patrões, e, claro, contra meu pai que representava a categoria patronal. Foram momentos difíceis! Mas passaram...²⁴

Depois de casada, foi mais fácil a participação nos movimentos sociais. Entrei no PT e fui dar aula, numa Escola de Ensino Médio, para Técnicos de Enfermagem. Fiquei somente um semestre, pois, como desenvolvia um trabalho num bairro da cidade durante o período de aula, nas férias o trabalho era interrompido. Tentei modificar essa

²¹Novo Hamburgo era conhecida como a capital nacional do calçado, então o sindicato dos sapateiros era uma referência no movimento sindical de esquerda.

²²O casamento foi diferente do tradicional. Não houve casamento no civil, e sim um padre “alternativo” nos abençoou num espaço que meu pai possui chamado “Matinho dos Friedrich”, com um galpão e mata nativa. Cheguei ao som do cantor Beto Guedes, com um vestido branco, curto e chapéu de palha com flores naturais.

²³Lembro do livro Cidade Partida de Zuenir Ventura (1994), que mostra os dois lados de uma cidade. Apesar de o livro tratar sobre cidade dividida pelo tráfico, aqui falo de uma cidade dividida em classe.

²⁴No Anexo 1 uma foto onde estou almoçando no Sindicato dos Sapateiros, ao lado do Lula, que na época era referência no movimento sindical metalúrgico. Depois foi o primeiro presidente eleito pelo Partido dos Trabalhadores. Meus pais não sabiam que eu participava de encontros no sindicato dos trabalhadores, e quando a foto aparece no jornal da cidade, causou um mal estar com a família.

situação propondo-me a continuar, voluntariamente, o que não foi aceito pela Direção da escola, que era religiosa. Pedi demissão, pois considerava difícil trabalhar num lugar que não seguia o que teorizava, no caso, a Teologia da Libertação. Com um discurso inflamado, pedi minha demissão. E esse foi o meu primeiro emprego, a minha primeira decepção.

Tive outros momentos de dificuldades, mas muito mais de movimentos e ganhos. Trabalhei com meu cunhado numa firma de pavimentação, fiz um curso de Especialização em Educação Popular na Unisinos (São Leopoldo) concluindo o curso com um trabalho sobre o Luta Maria, grupo de mulheres existente em Novo Hamburgo, que organizava mulheres trabalhadoras. Participei da Comissão de Mulheres da CUT e da Comissão de Mulheres do PT, integrando os encontros estaduais e nacionais. Nesse momento meu interesse era o estudo sobre mulheres, sobre movimentos feministas, e autores como Marta Suplicy, Rose Marie Muraro, Heleieth Saffioti, Marilena Chaui, e outras.

Nessa mesma época, formamos um grupo²⁵ que discutia Educação Popular e se propunha a trabalhar com Alfabetização de Adultos, segundo o método Paulo Freire, num bairro pobre da cidade. Esse foi mais um momento de embate. Nosso trabalho era voluntário, mas existia, na mesma escola, também no período da noite, e para adultos, outro grupo para educação de 2ª a 5ª série, organizado pela Secretaria Municipal de Educação. Em diversos momentos, não tinham professores, as aulas atrasavam, não havia um interesse do serviço público com esse grupo. Participamos de uma reunião com eles, onde surgiu uma proposta de irem até a Prefeitura Municipal reivindicarem melhores condições no atendimento. Não demorou muito e fui chamada na Secretaria de Educação, sendo interpelada, pelo então Secretário de Educação, sobre o que estava fazendo lá, que estava “fazendo política”. Tentei argumentar que sim, era movimento político, pois educação popular é política, mas não adiantou. Fui proibida de “colocar os pés” na escola novamente. Outro embate, outra perda. O grupo continuou. Agora eu não era mais “Friedrich”, agora eu era “PT”. E esta marca sempre foi mais forte que o sobrenome²⁶.

²⁵O grupo era formado por um casal que fazia parte da associação de moradores do bairro (ele, mais tarde, seria o primeiro vereador eleito do PT), eu e outro rapaz também morador do bairro.

²⁶Fiz concurso para enfermeira na Prefeitura Municipal de Novo Hamburgo, ficando classificada em terceiro lugar, mas, segundo me informaram alguns amigos que lá trabalhavam, a Secretária de Saúde não me chamaria, pois eu era do PT. Esperou “caducar” o concurso para fazer outro. Enquanto isto não pôde chamar nenhuma outra enfermeira.

Em 1988, fui eleita suplente a vereadora do PT, com um discurso feminista, primeira mulher a assumir a vereança pelo partido. Minha campanha política estava centrada no movimento de mulheres: “Por n^ossa causa”. Aparecia muito no jornal com os projetos que defendia junto com a comunidade. Criamos uma lei de defesa às mulheres vítimas de assédio sexual nas empresas. Cada projeto discutido na Câmara de Vereadores era acompanhado pelas mulheres que participavam nas sessões, era o movimento acontecendo. A literatura feminista me inspirava e fazia parte de minha cabeça, principalmente o livro “Se me deixam falar”, relatando a vida das mulheres na Bolívia a partir da história de Domitila (Viezzler 1983).

Em 1990, fui chamada pelo Concurso em que havia sido selecionada na Prefeitura Municipal de Campo Bom. Foi um ano de muito trabalho e muita conquista. Trabalhava em Unidade de Saúde, mobilizando a população, com Pastoral da Saúde (da Igreja Católica), em comunidades, com grupos de jovens.

Nesse mesmo ano, o Estatuto da Criança e do Adolescente foi aprovado durante o Governo do Presidente Collor de Melo. Em Novo Hamburgo, aprovamos, a partir de um projeto da bancada do PT (enquanto eu estava na vereança), a lei que instituiu no município o Conselho Municipal dos Direitos da Criança e do Adolescente e o Conselho Tutelar. Para a aprovação dessa lei, mobilizamos diversas entidades que defendiam os direitos das crianças e adolescentes e que auxiliaram na discussão da mesma, lotando a casa legislativa. A lei foi aprovada por unanimidade.

Em 1991, fui exonerada da Prefeitura Municipal de Campo Bom. Sem muitas explicações. Estava grávida do meu terceiro filho, e foi um momento de muita angústia. Um dos argumentos da demissão: era ativista do Partido dos Trabalhadores²⁷.

Novamente fui trabalhar com meu cunhado na firma de pavimentação. Havia decidido que não trabalharia mais na área da saúde. Minha irmã comprou uma creche e eu fui trabalhar como Diretora²⁸, por três anos, até ser eleita conselheira tutelar.

²⁷ Entrei na justiça contra a Prefeitura pela forma arbitrária da demissão. Ganhei a causa e fui reintegrada em fevereiro de 2003, 12 anos depois da demissão.

²⁸ Nessa creche buscávamos um trabalho numa linha mais natural, na linha de Freinet (1978), que possuía um movimento em prol da escola popular, defendendo a livre expressão como um princípio pedagógico (buscando autonomia), além da educação pelo trabalho e a cooperação e o tateamento experimental. Para Freinet, o trabalho é uma necessidade para o homem, não se devendo fazer distinção entre trabalho manual e intelectual. Também, nessa creche, utilizávamos alimentação integral, que nos diferenciava das demais no município.

O Conselho Tutelar de Novo Hamburgo foi um dos primeiros a ser criado no estado, em 1992, e quando houve a sua primeira eleição fui eleita. Minha ação passou das mulheres para as crianças e adolescentes. Tive meus primeiros contatos com a “gurizada” de rua e com a Rose, que foi minha motivação principal para fazer o Curso de Mestrado. No tempo do Conselho, iniciamos o trabalho numa ONG – CEAMEM – Centro de Apoio a Meninos e Meninas, com atendimento à gurizada que estava na rua. Criamos a Casa Aberta que lhes servia de abrigo e que durou pouco tempo por falta de recursos para sua manutenção. Fui educadora social de rua e depois trabalhei voluntariamente na coordenação pedagógica da entidade.

Lembrando novamente Morin (1997) no livro “Meus demônios”, e como descreve a influência dos diversos autores em cada momento da sua vida, também eu buscava na literatura algumas respostas e auxílios para meus trabalhos e atuações políticas. Quando entrei para a área da criança e adolescente, encontrei-me com livros de Rizzini, Paulo Freire, Mário Volpi, Maria Stela Graciani, e outros.

Fiz o Mestrado em 1996, concluindo a Dissertação no início de 1998. Esse foi mais um momento de resgate de vida com a Rose, que me ensinou a tolerância, a paciência, e um tipo de amor que não conhecia. Além de “tentar” entender por que não “deu certa” sua adoção, por que ela não parou de usar drogas e nem saiu da rua, mesmo tendo um lar, uma família, fez-me buscar respostas em outros lugares. Encontrei a Espiritualidade... Primeiro, fui num Centro Espírita conversar sobre a possibilidade de Rose ter alguma ligação comigo de vidas passadas. Mesmo não obtendo respostas satisfatórias no momento, sua presença na minha vida deixou marcas profundas.

Desde então, entrei “de cabeça” nos autores que trabalham o tema da Espiritualidade: desde Fritjof Capra, Patrick Drouot, Elisabeth Kübler-Ross, Brian Weiss, Pierre Weil. Antropólogos que estudam a morte como José Carlos Rodrigues e Jean-Pierre Bayard e autores espíritas²⁹ como Hermínio C. Miranda. Também diversos autores da Educação Popular como Paulo Freire e Carlos Rodrigues Brandão (já citados), Ruben Alves e José de Souza Martins. Meu orientador de Mestrado, Dr. Nilton Bueno Fischer (in memoriam), autorizava-me a “voar” além do permitido pela academia.

²⁹Morin, em seu livro *Meus Demônios* (1997:33) investiga e aprofunda a questão da morte nas diversas ciências, buscando compreender e “aceitar” a morte da mãe precocemente, quando fala de seu livro sobre a morte. “Minha idéia inicial era que, cedo ou tarde, graças ao progresso da ciência, a morte odiosa seria repelida até que o ser humano se tornasse, não imortal, mas amortal. De fato, o tema da morte levou-me a uma investigação antropológica completa que reduziu o sonho delirante de amortalidade em uma conclusão prospectiva. Foi fazendo este livro que criei toda minha cultura transdisciplinar, atravessando todas as disciplinas das ciências humanas e me servindo delas”.

Nessas discussões tive apoio da professora Dra. Dinorá Fraga da Silva, que já trazia, na Faculdade de Educação, o tema da Espiritualidade através de um seminário que tratava da questão do Homem Psi.

Depois da conclusão do Mestrado, voltei a trabalhar regularmente somente em 2000, na antiga FEBEM – Fundação Estadual do Bem Estar do Menor (atualmente chamada de FASE – Fundação de Atendimento Sócio-Educativo). Atuava, inicialmente, na assessoria da Diretoria Sócio Educativa, que era responsável pelos adolescentes privados de liberdade. Mais tarde fui Diretora dessa Diretoria. Passei do trabalho na rua para o trabalho na privação. Foi um grande aprendizado. Nesse tempo, busquei outros autores, afinal, falar sobre privação de liberdade de adolescentes não é nada fácil. Mas seguíamos a cartilha do Estatuto da Criança e do Adolescente, acreditando e defendendo cada parágrafo desta lei.

Durou um ano e meio o trabalho na FEBEM até que a direção foi afastada por um processo movido por um Juiz da Infância e Adolescência. Mais uma vez era afastada de um trabalho que me realizava e fascinava. O processo, que gerou o afastamento, foi arquivado, mas a marca ficou como sempre ficam as marcas, principalmente quando nos sentimos injustiçados³⁰. Morin (2002:56-57) fala desses momentos, onde parece o caos e a desordem instalaram-se e os grandes aprendizados nesses momentos:

Aprendemos que tudo aquilo que é só pode ter nascido do caos e da turbulência, e precisa resistir a enormes forças de destruição. O cosmo se organizou ao se desintegrar. A história do Universo é uma gigantesca aventura criativa e destrutiva, marcada, desde o início, pelo quase aniquilamento da antimatéria pela matéria, acentuada pela queima seguida da destruição de numerosos astros, da colisão das estrelas e galáxias; aventura em que uma das metamorfoses marginais constitui-se pelo surgimento da vida no terceiro planeta de um pequeno sol de subúrbio.

³⁰ Hoje já consigo avaliar os movimentos que eu fazia e que acabavam conduzindo-me a alguma “injustiça”. Cheguei a consultar com um terapeuta holístico (única vez que fiz terapia), indo em três sessões. Nas duas primeiras eu ficava sentada em uma cadeira e quase não falava, somente ele falava. Achava estranha a forma terapêutica e perguntei a amiga que havia me indicado. Ela estranhou também, pois ele costumava atendê-la com massagem, ela deitada, usando florais e outras técnicas terapêuticas. Na última vez que fui, perguntei a ele por que me tratava diferentemente. Ele riu e disse que eu tinha um “muro” que me afastava das pessoas e era muito difícil de transpô-lo. Então ele falava muito para que minha mente desse alguma abertura para sua entrada. E realmente, descobri meus “mecanismos”. Criava situações para ser injustiçada e desenvolver sentimentos de piedade e auto-piedade. Hoje me cuido mais sobre isso. Já não sinto que tenho que tomar a frente e empunhar uma bandeira de liberdade e justiça social... Já não preciso liderar nenhum movimento, já não preciso ser a “única” pessoa a caminhar corretamente, conduzindo as “multidões”. Mas com certeza, todos os momentos pelos quais passei foram de muita aprendizagem trazendo sempre muitas mudanças.

Foi nesse momento que, mais uma vez, senti o movimento da mudança, a hora de “sair de casa”. Foram dez anos atuando fora da área da saúde até quando assisto uma propaganda na televisão do Ministério da Saúde, com Murilo Benício (conhecido ator de cinema e televisão), convidando enfermeiros e médicos para trabalharem em locais de difícil acesso, chamado PITS (Programa de Interiorização do Trabalho em Saúde). Mesmo considerando muito difícil ser selecionada, tendo em vista tanto tempo fora da área da saúde, resolvi tentar. Inscrevi-me, sem muita esperança, mas no íntimo sentindo que alguma coisa estava mudando na minha vida. Acabei sendo selecionada (para a tristeza de toda a família, inclusive do meu companheiro).

Fui trabalhar no município de Uarini³¹, distante 500 km de Manaus (capital do estado do Amazonas), cujo único acesso era via rio. Meu filho mais novo, o Luciano, estava com seis anos. Mas o Paulinho acabou aceitando e assumindo o cuidado das crianças enquanto eu estava fora. Fiquei um ano e meio no Amazonas e foi uma experiência fundamental para o meu momento atual. Ninguém me conhecia na cidade, eu não tinha o PT escrito na testa, nem tinha importância meu sobrenome. Eu só chamava atenção por ser muito branca, e ter olhos azuis numa cidade onde quase todos tinham cabelos lisos e olhos escuros. Lembro de Morin (1997) quando escreve sobre suas experiências, e sobre os rótulos que lhe eram colados, e a necessidade de afirmar uma fidelidade a si mesmo e às suas idéias.

Entre outros motivos para o trabalho no Amazonas, buscava encontrar algum xamã que me ensinasse à arte da Cura³². Durante o tempo em que permaneci lá não apareceram muitos xamãs. Mas tive contato com outras pessoas, nos espaços urbanos, que muito me ajudaram principalmente D. Diolinda, mãe de um coordenador de um grupo de Santo Daime na cidade de Manaus. Com ela conheci medicina sagrada chamada ayahuasca, no ritual de Santo Daime. Também tive contato, através dela, com pessoas ligadas ao New-Xamanismo como Carminha Levy (1999), que trazem uma nova leitura do Xamanismo vindo dos índios norte-americanos. Durante um curso com Carminha em São Luís do Maranhão³³, pude fazer alguns “atendimentos” a algumas pessoas, o que fazia parte do processo do curso. Penso que foi a primeira vez que

³¹ Uarini é um município pequeno do estado do Amazonas, que na época possuía em torno de 14.000 habitantes, sendo que, destes, em torno de 3.500 habitantes moravam na zona urbana e os demais nas populações ribeirinhas.

³² Até esse momento já havia feito diversos cursos de Reiki, até o Nível 3. Também alguns conhecimentos e vivências sobre xamanismo.

³³ Nome do curso era Caminho Quádruplo – ensinamentos do Mestre, Guerreiro, Curador e Visionário, que seguem o livro de Angeles Arrien (1997).

escutei alguém me chamar de xamã, o que me deixou muito lisonjeada, principalmente vindo de D. Diolinda que era uma grande curadora e xamã também.

Em Uarini trabalhei com as parteiras tradicionais e com as rezadeiras. Fiz o Curso de Especialização em Saúde da Família, em Manaus, tendo como trabalho final a Monografia - “A Vida de Quem Traz à Vida: parteiras tradicionais de Uarini” (Friedrich 2002 sobre esta relação das parteiras tradicionais com o serviço de saúde do município. Durante esse tempo tive contato com o grupo Curumim, de Recife, que desenvolve até hoje um trabalho com parteiras tradicionais em todo o Brasil, principalmente no nordeste. Novamente meus estudos direcionavam-se às mulheres.

No final de 2002, retornei para Novo Hamburgo, pensando em trabalhar com Reiki Xamânico, mas acabei sendo reintegrada na Prefeitura Municipal de Campo Bom em fevereiro de 2003. Como minha carga horária era de 30 h, possuía tempo para desenvolver outras atividades.

Em 2004, abri, junto com uma amiga, um centro para terapias holísticas - Pachamama – Vida e Saúde Integradas³⁴. Era um espaço terapêutico que desenvolvia diversas atividades holísticas, terapêuticas, cursos e oficinas. Mas o foco central de seu trabalho vinha do Xamanismo, como sistema nativo de Cura e Espiritualidade.

Já fiz diversos cursos e oficinas na área da Espiritualidade e da Cura, mas o maior aprofundamento, além do Xamanismo, está no Reiki. Nessa área, possuo todos os níveis de formação³⁵. Aprofundei minhas práticas no Reiki Xamânico que integra as duas linhas de Cura – Reiki e Xamanismo.

Quando o trabalho iniciou no Pachamama, recebíamos outros terapeutas que utilizavam o espaço para atendimento. Foi quando apareceram dois jovens, Luís Felipe Fonseca da Rocha (Felipe)³⁶ e Maxwemilliano João Henrique de Mello (Max), com violão na mão, propondo-se a fazer alguma atividade de canto e reza. Foi então que

³⁴ O espaço que se chamava Pachamama Vida e Saúde Integradas transformou-se, em outubro de 2008, no Centro Espiritual Pachamama – CEPAMA. Agora não é mais um espaço particular e sim um Centro Espiritual sem fins lucrativos, que desenvolve diversas ações e trabalhos que buscam a cura das pessoas e do planeta, bem como a caridade.

³⁵ O reiki “tradicional” possui três níveis e mestrado, quando o “iniciado” pode “iniciar” outras pessoas, isto é, pode ministrar cursos nos três níveis também.

³⁶ Felipe após encontraria Mariana com quem casaria.

surgiu a Roda de Cura³⁷, que ocorre quinzenalmente até hoje, e foi nesse momento que o cachimbo foi introduzido em minhas ações.

Nos primeiros encontros, eles trouxeram o cachimbo e o passavam entre os participantes da Roda, quase todos jovens. A história do início do uso do cachimbo entre os índios da América do Norte é contada por Jamies Sams (2000) em seu livro *As Cartas do Caminho Sagrado*. Não havia tido contado com o cachimbo, nem em minhas iniciações no Reiki Xamânico ou com Carminha Levy, nas formações de Xamanismo Matricial na linha do New-Xamanismo. Ele é usado para rezar e levar nossas orações ao “Grande Espírito”. Desde esse momento, o cachimbo foi fazendo parte de mim e dos meus trabalhos de Cura.

Durante o ano de 2006, participei de um grupo xamânico, em Porto Alegre, preparando-me para um trabalho de Busca da Visão, que é uma das sete cerimônias sagradas dos Sioux (índios norte americanos). Na língua Lakota é chamada de Hanblecheyapy: Chorando por uma Visão (Sams 2000). O ritual, do qual participei, ocorre em quatro dias e três noites, onde o buscador isola-se em uma montanha, em jejum e em silêncio. Este é um tempo para refletir e renascer. A razão mais importante para a Busca da Visão é que uma pessoa pode entender melhor sua união com todas as coisas e obter conhecimento do seu Eu superior e do Grande Espírito, bem como compreender e encontrar seu propósito de vida. Estará a sós com os “quatro ventos, com a Mãe Terra e o Povo Estrela”. O ritual da Busca da Visão inicia e termina com uma Inipi, sauna sagrada de purificação. Cada indivíduo deve estar preparado internamente, com a consciência tranqüila e pronto para estar totalmente liberto nestes dias de qualquer apego ou situação que possa impedir seu retiro. Há também um grupo de pessoas apoiando os buscadores, tanto na sauna, quanto entoando mantras e canções na presença do fogo, até o final do ritual. Nesses dias de silêncio consagrei o cachimbo que seria utilizado, a partir de então, como meu instrumento de Cura³⁸.

³⁷A Roda de Cura realizada no Pachamama tem características diferentes de Rodas de Cura xamânicas, que são realizadas em algumas tradições nativas, com círculos de pedras, em contato direto com a terra e a natureza. A que me refiro é feita dentro de uma sala grande, com todas as pessoas sentadas no chão, cantando músicas xamânicas, muitas provenientes de rituais com ayahuasca, ou de outros grupos de orações nativos. Atualmente muitas músicas também fazem referência aos orixás e a linha da umbanda.

³⁸Oliveira (2010) apresenta um artigo sobre a Busca da Visão, dentro de uma linha do xamanismo – O Caminho Vermelho. Ela apresenta os diversos “atores” presentes no ritual, que no caso dessa “linha” estão ligados também ao povo guarani de Santa Catarina. Esse trabalho é desenvolvido em mais dias de isolamento, utilização de ayahuasca, chanupa, temazcal e demais práticas realizadas junto ao Fogo Sagrado. Interessante sua pesquisa, pois apresenta outras análises dos rituais, desde o início até o fim da Busca da Visão. O ritual no qual estive envolvida não faz parte do Caminho Vermelho, sendo feito de maneira diferente, com menos dias isolada na montanha e sem a medicina da ayahuasca. Também Rose

Não foi nesse momento que tive “a visão”. Apesar da dor de cabeça (provavelmente pela falta do café que é talvez meu único vício) o resto foi “tranquilo”. Ficar quatro dias num pequeno espaço, rodeado por “rezos”³⁹ de tabaco, feitos para as quatro direções, amarrados numa grande corda, demarcando o espaço, foi um momento inesquecível.

A “visão” eu tive em 2007, quando participei de uma formação em Reiki Xamânico com Vishwa e Vistar⁴⁰ que me possibilitasse iniciar “mestres” nessa linha. Foi na cidade de Alto Paraíso, Goiás, num *tipi* (tenda de lona, parecida com as tendas dos nativos norte-americanos), quando desenvolvíamos uma atividade bebendo ayahuasca. Nesse momento senti o que é ser uma “rezadeira”⁴¹ com o cachimbo. Foi como se me tivessem autorizado a utilizá-lo, juntamente com o xale, que serviria como proteção. A partir daquele momento utilizo sempre o cachimbo para “rezar” nas pessoas e o xale para minha proteção. Poderia dizer que foi uma visão, uma intuição, um insight ou uma miração (termo utilizado por quem toma a ayahuasca). O certo é que eu estava em um estado alterado de consciência o que me proporcionou o contato com uma velha índia que usava um cachimbo e um xale.

Quando, no final daquele ano, pensei em fazer Doutorado, foi para aprofundar estes estudos do uso do cachimbo e a Espiritualidade. No início meus amigos achavam “loucura”, muito difícil ser aprovada na academia para estudar esse tema. Mas sentia ser importante tratar também desses assuntos na academia. Retornaria aos estudos somente se fosse para aprofundar o tema da Espiritualidade e Xamanismo, que fazem parte de

(2010) apresenta todas as cerimônias realizadas pelo Caminho Vermelho, Santo Daime e a comunidade guarani em sua tese de doutorado.

39Os “rezos” são feitos com pequenos quadrados de tecidos, amarelo, vermelho, preto e branco representando as direções leste, sul, oeste e norte respectivamente, que são amarrados com um laço, contendo tabaco em seu interior. Cada “rezo” que é feito contém alguma intenção. Oliveira (2010) aborda o ritual das orações que são feitas com os rezos, bem como seu preparo e importância. São 365 rezos Também Rose (2010) fala sobre esse e os demais rituais feitos no Caminho Vermelho. Como ela também fez a Busca da Visão, detalha toda a cerimônia, seus sentimentos e movimentos.

40 Vishwa é bióloga, mestra em Reiki Xamânico, com formação em Xamanismo com Michel Harner. Em 1988 Vishwa mudou-se para Paris onde estudou Aromaterapia. Na Índia formou-se em Zen-Shiatsu e foi treinada em Massagem Ayurvédica pela mestra Kussum Modak. Também na Índia (Osho Multiversity, Poona) formou-se em Colorpuntura, Massagem Psíquica, Reiki I e II e Aura Soma Básico e Dedicou-se hoje ao cultivo e estudo de plantas medicinais (Alto Paraíso - GO) e conduz cursos de Aromaterapia, Massagem Ayurvédica e Reiki, sendo que desde 1998 introduziu o xamanismo em seus workshops de Reiki sendo uma das pioneiras nesse trabalho. Vistar é seu marido que desenvolve atividades Xamânicas, Reiki sendo que, atualmente, estão voltados para produção de Óleos Essenciais produzidos em suas terras em Alto Paraíso. Dados disponíveis em <http://terra-flor.com/terraflor/vishwa>

41Na verdade foi como se uma “velha” se apresentasse para mim. Como Vishwa estava adoentada, fui até onde estava e usei a fumaça do meu cachimbo para “rezá-la”. Uma outra pessoa que estava participando do ritual falou que sempre queria conhecer uma “rezadeira”, e agora estava conhecendo uma. Talvez daí começasse a considerar-me uma rezadeira, apesar de não utilizar rezos católicos como costumam utilizar outras rezadeiras. Mais adiante refiro um pouco sobre os diferentes fazeres da cura.

meu dia a dia. Como diz Morin (1997:9) “minha vida intelectual é inseparável de minha vida... () não escrevo de uma torre que me separa da vida, mas de um redemoinho que me joga em minha vida e na vida... () não sou daqueles que têm uma carreira, mas dos que têm uma vida”. Dessa maneira insiro-me novamente na academia, estudando minha vida, minhas revoluções, minhas potencialidades e fragilidades.

Continuo na Secretaria Municipal de Saúde de Campo Bom, coordenando o Núcleo Municipal de Educação em Saúde Coletiva (NUMESC) e, assim como defendo o SUS (Sistema Único de Saúde), defendo também a Espiritualidade, questionando a forma como a saúde identifica o ser humano como um ser “bio-psico-social”. Sempre agrego o “espiritual” neste ser, pois não entendo a Saúde descolada da Espiritualidade.

Desde o ano de 2003 quando retornei do Amazonas e fui reintegrada na prefeitura, tenho trabalhado em diferentes setores. Em alguns momentos, como enquanto estive no Serviço de Saúde Mental, pude desenvolver grupos de meditação, fazer atendimentos com reiki, integrando a espiritualidade no dia a dia dos serviços de saúde pública.

Durante nove meses (de junho de 2010 a março de 2011) consegui uma cedência para a Escola de Saúde Pública (ESP), escola da Secretaria Estadual de Saúde/RS (SES), assumindo a coordenação do Núcleo de Educação em Saúde dos Povos Indígenas e Negros (NESIN), da Escola. Esse trabalho me facilitou a ligação com os povos indígenas do RS. Infelizmente precisei retornar ao município de Campo Bom, onde estou até o momento.

Quanto às atividades espirituais, continuo participando e conduzindo as Rodas de Cura quinzenalmente no Pachamama, participando dos rituais com a ayahuasca mensalmente e semanalmente participo do terreiro de umbanda onde dou “passes” com meu cachimbo.

E é dessa maneira que continuo vivendo/trabalhando/rezando/curando e sendo curada...

4. ESPIRITUALIDADE E SEUS ENCONTROS NA EDUCAÇÃO E SAÚDE

Harmonia Cósmica

Padrinho José Ricardo

<i>Vamos fechar a corrente</i>	<i>Salve o meu pai Oxalá</i>
<i>Vamos todos se elevar</i>	<i>Salve Ogum da Beira-mar</i>
<i>A harmonia cósmica</i>	<i>Salve a linha de Umbanda</i>
<i>Agora irá reinar</i>	<i>Da Rainha Yemanjá</i>
<i>Com Jesus e a virgem Mãe</i>	<i>Viva a Mãe e o Aurobindo</i>
<i>O mestre Juramidã</i>	<i>E Masaharu Taniguchi Viva Buda viva</i>
<i>Com o padrinho Sebastião</i>	<i>Krishna</i>
<i>Seus filhos e seus irmãos</i>	<i>Viva Gandhi e o Dalai Lama</i>
<i>Sinta agora esta alegria</i>	<i>Salve unidiversidade</i>
<i>Oh meu Deus quanta beleza!</i>	<i>Salve universalidade</i>
<i>Salve o mestre Francisco Com seu povo de</i>	<i>Onde Deus se manifesta</i>
<i>nobreza</i>	<i>É Amor, Luz, Eternidade</i>
<i>Salve os pontos de luz</i>	<i>Um com todos os irmãos</i>
<i>Que se unem sobre a Terra</i>	<i>Para sempre, um com amor</i>
<i>Preparando os seus discípulos</i>	<i>Um com Deus e o universo</i>
<i>Pra viver a Nova Era</i>	<i>Um rebanho um só pastor.</i>

Somos a vida da Terra. Somos o Caminho. Somos a Verdade.
Acorda. Compartilha. Cuida. Coopera.
Constrói comigo, conosco, uma nova maneira antiga de Interser.
Paz. Cultura de Paz e de Não-Violência. Empoderamento.
Somos o Caminho. Que senda construímos com nossos pensamentos, gestos, palavras?
Ilusão. Desilusão. Acorda. Ainda é tempo.
Redescobre seu papel neste cenário que não é cenário, é realidade.
Cuida. Coopera. Compartilha.
Riquezas e pobreza. Rio corre, sagrada vida...
...Terra me permite um gesto de humildade, abaixando e a beijando com ternura-minha-nossa
própria face.
Saúde, sanidade, santidade = cultura de paz.

Mãos em prece. (Monja Coen, 2007:9-13)

O início de cada capítulo necessita um pensar, um refletir. É necessário pensar no todo da “tese”, pensando cada capítulo, como uma parte desse todo, que sozinho pode ter sua importância, mas que precisa ser visto no conjunto... E é nesse novo paradigma, de construções e reconstruções, de ordens e desordens, que penso falar sobre espiritualidade e educação. Se pensarmos como a “religião” sempre foi tratada nas escolas, principalmente nas confessionais. Lembro-me de criança, estudando numa escola de religiosas, que toda semana tinha missa, e aquele cheiro de incenso, forte, que eu não gostava. Também nas rezas diárias no início das aulas, aprendendo Pai Nosso, Ave Maria e Santo Anjo. Orações que repetíamos muitas vezes sem entender seu significado. Hoje já não se “reza” mais nas escolas, mas a disciplina Religião continua. Agora um pouco mais aberta (pelo menos nas escolas públicas), onde discutem diversas linhas religiosas. Seguido ajudo meus filhos a fazerem seus trabalhos sobre umbanda, xamanismo, etc.. Mas continua sendo aula de religião...

E espiritualidade, um tema mais abrangente que religião⁴², e mais “livre” de dogmas, preconceitos, doutrinação... Somos corpo, mente e espírito, então quando pensamos em educação e em saúde, precisamos atender aos três pontos que nos compõe. Para isso, o corpo é extremamente estudado principalmente pelos cursos de medicina, cada vez mais especializada... A mente também, com a psicologia “lendo” e buscando compreender cada espaço dessa “mente”. E a espiritualidade sempre ficou “de lado” dos estudos “científicos”, sendo dada aos teólogos e filósofos, que não eram “cientistas”. Hoje já não é possível manter a espiritualidade afastada dos estudos acadêmicos, pois cada vez mais a “ciência” vem “comprovando” esse triângulo como necessário de ser estudado como interligado, e quando um não está bem afeta os demais... Vasconcelos (2006) aponta diversas pesquisas que ocorreram principalmente nos Estados Unidos, que ligavam as curas (principalmente de doenças crônico-degenerativas) as práticas religiosas. Essas pesquisas sobre a importância da “fé” na saúde, com curas impressionantes, a meditação sendo utilizada para curar, para melhorar a qualidade de vida das pessoas. São muitas pesquisas, livros publicados, de autores das mais diversas linhas⁴³.

⁴² Mesmo tendo o entendimento que religião vem do termo re-ligare, ainda vejo ela ser tratada de modo doutrinário. Talvez poderia trazer o termo religiosidade que, segundo Siqueira (2003:17), tem suas diferenças. Para ela, religião refere-se particularmente a dimensão institucional do religioso a partir de dogmas, hierarquias, estruturas, templos, rituais e sacerdócio. E religiosidade é entendida como a busca humana, seja pelo sagrado, pelo divino, pelo transcendente, pelo misterioso, pelo numinoso.

⁴³ Além de Vasconcelos (2006), também Gerber (2004) entre outros.

Diversas pesquisas já dão respaldo científico a uma crença que, no ocidente estava restrita a um pequeno grupo de pessoas mais espiritualizadas, mas foi sempre a base de filosofias orientais e tradicionais milenares – a de que uma mente tranquila ajuda a prevenir doenças, acelera a recuperação física e cura. O contrário também ocorre: pensamentos e sentimentos negativos contribuem para o surgimento de doenças e atrapalham a cura. Raiva, rancor, hostilidade, ressentimento e angústia podem ser a origem de distúrbios cardíacos, hipertensão, depressão, ansiedade, insônia, enxaqueca e infertilidade. Além disso, o peso dos sentimentos ruins debilita o sistema imunológico, fazendo com que o organismo se torne um alvo fácil de infecções, alergias e doenças auto-imunes, como a artrite reumatóide. A partir disso os pesquisadores cada vez mais estão examinando a fundo métodos ligados a espiritualidade. Yoga, meditação e relaxamento são objetos de inúmeros estudos a respeito de sua eficácia terapêutica.

Confirmando esses conhecimentos, Estarque (2007:120) também refere que adoecimento e cura são devires que se entrelaçam dialogicamente. As experiências afetivas intensivas têm a potência para colocar em movimento um estado de estagnação. Neste sentido, podem curar. Têm também a potencialidade de fazer estancar um movimento vital (efeito traumático ou de um susto). Neste sentido, também podem favorecer o adoecimento.

Buchalla (2003) na revista *Veja*, traz uma reportagem sobre Dr. Herbert Benson, cardiologista americano, da Universidade Harvard, autor do livro *Medicina Espiritual*, talvez um dos maiores investigadores do poder da mente sobre a saúde. Segundo suas pesquisas em média, 60% das consultas médicas poderiam ser evitadas, caso as pessoas usassem sua capacidade mental para combater naturalmente tensões que são causadoras de problemas físicos. Segundo seus estudos, a meditação, figura entre as maneiras mais efetivas de fortalecer a mente. Para ele meditar, significa não pensar em nada durante uma certa parte do dia, esvaziando a mente das atribulações cotidianas. Assim que os monges budistas tentam atingir o nirvana – num estado de absoluta suspensão do ego através do qual se consegue escapar das aflições que costumam tumultuar o cérebro da maioria das pessoas, prejudicando sua saúde. Para os seguidores de Buda, esse é o supra-sumo do conhecimento e da felicidade.

Quando me inscrevi para o doutorado busquei uma linha temática que estivesse aberta aos estudos da espiritualidade. Encontrei a linha *Gestão do Cuidado* que trabalha com as diferentes formas de fazer a educação, tendo o cuidado com o outro que será

estudado, com o outro que estudará, sendo esse o próprio outro e não separado dele. Na definição do eixo onde estou inserida consta:

Estudo e reflexão voltados para as questões que gravitam em torno das práticas ético-político-institucionais e estético-afetivo-existenciais que amparam e orientam a organização e gestão da educação em suas diferentes dimensões e manifestações. A abordagem teórico-conceitual privilegia a complexidade dos espaços de relação e das redes de significados nos diferentes âmbitos sócio-políticos, culturais e existenciais que se configuram como pedagógicos; a perspectiva metodológica fundamenta-se na reflexão teórico-crítica e na sensibilização intuitivo-reflexiva, que valoriza o pensamento transdisciplinar na análise do movimento e diversidade dos processos sócio-culturais, educacionais e das políticas públicas⁴⁴.

Junto a essa linha, também conheci mais profundamente o trabalho do Niete⁴⁵ - Núcleo Interdisciplinar de Estudos Transdisciplinares sobre Espiritualidade da Pró-Reitoria de Extensão da UFRGS, criado durante o II Salão de Extensão, no ano de 2000, que se constitui em um espaço singular de reflexão sobre Espiritualidade no processo de produção do conhecimento. Esse Núcleo entende que

Espiritualidade é processo e conhecimento em construção. Considera a multidimensionalidade do ser humano e da vida e é a favor da diversidade, da alegria e da dignidade. É caminho de amor, vivência e fraternidade considerando a incerteza e a admiração como movimentos intrínsecos da ciência.

Por isso, procura conhecer as produções nas diversas áreas do conhecimento, registrando, produzindo, articulando, ampliando e divulgando os diversos saberes sobre Espiritualidade⁴⁶.

Como se pode observar, a espiritualidade está imersa na academia, fazendo parte dos estudos em diversas linhas, tanto na graduação como pós-graduação. Não é mais um tema “estranho” a ela. Na antropologia (como aprofundarei mais adiante) quando se estuda diferentes povos, a espiritualidade, a magia, o feitiço, a benzeção, o rezar, faz parte do dia a dia das pessoas, das comunidades. O sagrado e o profano...

E educação, assim como a saúde, precisa acompanhar essa linha de pensamento, pois quando o “ser” aprende, é um “ser” integral, também formado de corpo-mente-

⁴⁴ Disponível em: http://www.ufrgs.br/faced/pos/linhas/Políticas_gest%C3%A3o.htm.

⁴⁵ Já havia tido contato anteriormente, através da ligação com prof. Dra. Dinorá Fraga da Silva que havia sido minha co-orientadora no Mestrado.

⁴⁶ Disponível em: http://www6.ufrgs.br/niete/site/?page_id=2.

espírito... E talvez na educação que tenha surgido os primeiros estudos sobre a necessidade de trabalhar a espiritualidade, e não numa visão apenas religiosa e sim de uma maneira mais abrangente, não cética e sim eclética.

Como sou enfermeira de formação, quando penso em educação estou conectada com a saúde também, então a espiritualidade que falarei, estará totalmente conectada com educação/saúde. Quando fiz o mestrado, defendendo a dissertação em 1998, esse tema ainda era um pouco “estranho” na academia. Usei autores como Capra, Groff, Kubler Ross, Chopra, entre outros, que faziam da espiritualidade uma necessidade nesses novos tempos que estavam chegando. Escrevi sobre a morte, sobre as “escolhas” da vida, e “escolhas” da morte. E agora retomo aos autores, com mais segurança em minhas afirmações (mas não certezas), uma crença maior no que escrevo. Como escreve Guerrini (2007:29-33)⁴⁷, eu também desafio-me a ser um Trickster, figura mitológica, símbolo do diferente, do caótico organizado, do desafiador, do criativo, do inventivo, da novidade, da rebeldia e da ousadia: “o palhaço traquinas”, que não teme ser chamado de “louco”. Assim como Einstein, que sobreviveu ao preconceito, que meditava, que tocava violino, que gostava de sua solidão... Como afirma Gerrini, “ele não teve nada que lhe caiu do céu, de graça e sem esforço”. Todos seus insights surgiram e suas descobertas deram-se em função dele abrir-se

para a apreciação do lúdico, do belo, da poesia e da meditação integrados aos conhecimentos disciplinares, quando, principalmente, o cientista se dava o direito de tocar seu violino num silencioso barco no meio do lago que banhava sua residência. Esse tipo de atitude incomum foi que lhe ‘trouxe’ a genialidade.

Einstein fez uma Física transdisciplinar, uma jornada de busca da verdadeira “physis”, palavra grega para natureza, significando a essência de tudo. “Physis” era o nome que os primeiros pensadores gregos davam quando olhavam se maravilhavam e se espantavam com toda a natureza a sua volta (Guerrini *apud* Michelazzo, 2000). Para alcançar esse conhecimento integrado da natureza através da “physis”, como fez Einstein, precisamos da abordagem transdisciplinar, uma abordagem educacional própria para isso e que está à disposição hoje no mundo científico desse novo milênio, mesmo que muitos não a conheçam... Mas também é preciso reconhecer que possa existir uma linha tênue entre ciência e charlatanismo, sendo preciso ousar e ficar no limiar para que haja criatividade e vida, mesmo com os riscos das escolhas, mas com

⁴⁷ Físico, professor da UNESP, escreveu um artigo muito belo sobre Einstein: A consciência expandida de Albert Einstein: um caminho para a física transdisciplinar.

disposição contínua para eventuais correções de rota. Como diz Prigogine sobre a emergência da vida longe do equilíbrio (Guerrini 2007:31).

Com a “queda” da física clássica que se apoiava na ideia de continuidade, causalidade local e determinismo, assume um novo momento, através da física quântica, com a ciência contemporânea. Essa última, mostrando que os sistemas naturais eram constituídos ao menos por dois níveis de realidade, com pares de contraditórios coexistindo simultaneamente, pela não separabilidade e por uma enorme complexidade, permitindo, dessa maneira, um diálogo possível com as culturas tradicionais, “que consideravam o cosmo e o ser humano como multidimensionais” (Sommerman 2007:63).

Neste novo século, a humanidade entra em crise e, negando de certa forma tanto a ciência quanto a razão, começa a buscar de várias maneiras uma mudança de paradigma, um espaço para grandes transformações. As questões espirituais que, durante tanto tempo estiveram fora do mundo humano intelectual, são, agora, retomadas numa dimensão humana. Retoma-se, por conseguinte, as questões ligadas à sensibilidade e à imaginação. Presenciamos sem dúvida a busca de um novo modelo que fuja ao dualismo cartesiano e que abra, conseqüentemente, um maior espaço para a reintegração do homem através do reencontro com sua própria subjetividade.

Capra⁴⁸ (1996:24) discorre sobre essa mudança de paradigma. Fala sobre as transformações culturais que ocorreram transformando, segundo Kuhn, um paradigma científico até obter um paradigma social definido como “uma constelação de concepções, de valores, de percepções e de práticas compartilhadas por uma comunidade, que dá forma a uma visão particular da realidade, a qual constitui a base da maneira como a comunidade se organiza”. Bolen (1997:109), em seu livro *Sincronicidade e o Tao*, faz um apanhado desta mudança de paradigma refletindo:

o físico Fritjof Capra reuniu os dois conceitos - física teórica e misticismo oriental - em seu livro *o Tao da Física*. Em sua obra *The*

48 Em minhas discussões e conclusões sobre espiritualidade utilizo muito os conhecimentos de Capra, pois acredito que foi um dos físicos mais importantes nesse momento de mudanças de paradigmas. Atualmente alguns físicos ou pesquisadores consideram que suas análises já não dão conta desses novos avanços das pesquisas. Zohar (1990:52) é uma pesquisadora que questiona as posições de Capra afirmando: « A própria teoria quântica predominante encerra os perigos de tal subjetivismo (para citar a lição de Heisenberg: ‘Assim evaporou-se o conceito de uma realidade objetiva...’), mas Capra leva a coisa mais longe, introduzindo as noções de ‘valor’ e de ‘estado de espírito’. Este é um pensar perigoso e, ainda pior, é física de pior qualidade ». Mais adiante abordo o pensamento dessa física, mas não tenho a intenção de entrar nessa discussão, por não ser o objetivo desse trabalho, nem tenho conhecimento teórico aprofundado para apontar as principais divergências.

Roots of Coincidence, Arthur Koestler descreve, junto com Capra, o emergir de um mundo inteiramente não-material, no qual não existe a substância como matéria e onde as coisas que normalmente vemos ou tocamos consistem em padrões de energia em eterno movimento e mutação, onde há partículas que podem transformar-se em ondas que podem regredir no tempo, onde tudo é parte de uma dança, movendo-se constantemente, onde o espaço e o tempo são aspectos de um *continuum* e onde parece existir um padrão subjacente.

Patrick Drouot (1996:207), outro pesquisador desses novos momentos, desses novos paradigmas vai um pouco mais além, afirmando que se a matéria é feita de energia, e a energia não pode morrer; e se somos feitos de energia, logo não podemos morrer. Então *somos imortais...*

O processo de fragmentação do saber, que teve seu início na Idade Moderna, atingindo seu apogeu nos séculos XIX e XX, separou as áreas, reduziu a visão do ser humano, fazendo com que tanto a medicina quanto a educação não o vejam como um todo. Mesmo que algumas vezes é preciso dividir o conhecimento para um aprofundamento maior das partes, é preciso que após o mesmo seja reconstituído, reintegrado no todo novamente. A área da saúde muitas vezes possui uma filosofia positivista que mecaniza o ser humano, dividindo-o em átomos e moléculas. Também na educação, encontramos o conhecimento segmentado, dividido em disciplinas estanques, sem relação umas com as outras, num ensino mecânico e sem significado e vendo o educando, assim como o usuário da saúde, como o receptáculo passivo de conceitos prontos. Morin (2002:106) afirma que

a instituição disciplinar acarreta, ao mesmo tempo, um perigo de hiperespecialização do pesquisador e um risco de “coisificação” do objeto estudado, do qual se corre o risco de esquecer que é destacado ou construído. O objeto da disciplina será percebido, então, como uma coisa auto-suficiente; as ligações e solidariedades desse objeto com outros objetos estudados por outras disciplinas serão negligenciadas, assim como as ligações e solidariedades com o universo do qual ele faz parte. A fronteira disciplinar, sua linguagem e seus conceitos próprios vão isolar a disciplina em relação às outras e em relação aos problemas que se sobrepõem às disciplinas. A mentalidade hiperdisciplinar vai tornar-se uma mentalidade de proprietário que proíbe qualquer incursão estranha em sua parcela de saber.

A subjetividade do ser, seus valores morais, sociais e espirituais são muitas vezes ignorados, tanto na escola, quanto na saúde. As conexões entre os conhecimentos são deixados de lado. Na saúde, isso resulta em sofrimento tanto para os profissionais

que perdem a sua arte, como para os usuários que passam a ser vistos como um órgão apenas (um dedo, uma unha, um fígado...) não tendo a possibilidade da visão integral e da cura por inteiro. Na educação, essa separatividade resulta na falta de estímulo e mecanização do trabalho do professor, como também no desinteresse e falta de significado na aprendizagem por parte do aluno.

Por mais que a ciência busque as causas das doenças, separando todas as partes do corpo humano, ainda é difícil mapear, o que se passa nesse campo de forças constituído por múltiplas e incontáveis relações que tecem o liame corpo e psiquismo, promovendo saúde e adoecimento. As ciências da complexidade vêm mostrando a necessidade de trabalharmos nesta tessitura corpo, psiquismo e meio ambiente, tomando-os como um conjunto constituído por elementos mutuamente influenciáveis e mais do que isto, mutuamente constituintes. A fragmentação do corpo pelo especialismo deve ser repensada em direção a uma visão integral que não deve, contudo, suprimir os conhecimentos específicos. É preciso abordar o corpo não como um simples objeto de pesquisa, mas sim utilizar um ponto de vista ecológico, que vai situá-lo no atravessamento de todas as experiências que o afetam e o constituem desde a família que imprimiu suas marcas à corporeidade do bebê, às mensagens enigmáticas transgeracionais, filogenéticas, antropológicas, históricas e transculturais (Gama 2007; Vasconcelos 2006⁴⁹).

Dora Incontri (2010:494-496) abordando a arte de curar e a educação, considera que o curar muitas vezes está relacionado a arte. A ciência tem tentado solucionar somente metade do problema – uma base sistemática tem fornecido o entendimento do corpo e suas doenças, mas a outra metade, o que tem que se fazer com a pessoa doente, permanece arte. A arte é, por definição, baseada em habilidades individuais, portanto a prática médica permanece algemada ao problema apresentado pelas diferenças individuais – para ambos, pacientes e médicos – e ao subjetivismo. As escolas médicas não ensinam os médicos a entender, praticar e aperfeiçoar seu estado de arte. Aí reside uma das grandes dificuldades da medicina moderna em trabalhar e lidar com o sofrimento, pois que entende primariamente a pessoa como uma doença, frequentemente desconectada da sua parte psicológica, social e espiritual. A autora

⁴⁹ Eymar Vasconcelos é médico, e publicou um livro (Espiritualidade no Trabalho em Saúde), que é o resultado de seus estudos de pós-doutoramento na Escola de Saúde Pública Sérgio Arouca, nos anos de 2004 e 2005, quando procurou sistematizar uma série de reflexões, debates e estudos que vinha fazendo há 5 anos na Universidade Federal da Paraíba e na Rede de Educação Popular e Saúde. Talvez seja uma das pessoas mais implicadas nos estudos da espiritualidade no campo da saúde coletiva e educação popular em saúde.

considera fundamental recuperar a dimensão espiritual do ser humano, porque descobrindo-se alma, ligando-se ao divino dentro de si, reverenciando o divino no cosmos e na natureza, estudando os grandes mestres das várias tradições de todos os tempos, que exemplificaram o bem e o amor ao próximo, as novas gerações poderão melhor vivenciar o cuidar, em sua dimensão plena e sagrada. Mas para que todo esse processo se ponha em marcha, só pode ser iniciado pela trilha da educação – uma educação preocupada com a cura da alma, pois será a educação que poderá encontrar um caminho de reconciliação do ser humano consigo mesmo, para que ele viva em harmonia consigo e com o próximo e, portanto, saudável e feliz.

A cada ano aumentam as críticas ao modelo de saúde biomédico. Essas críticas se encontram dentro de um movimento cultural mais amplo de crítica ao racionalismo trazido pela modernidade, que procura evidenciar a falácia de um conhecimento objetivo não influenciado pela subjetividade, bem como o efeito catastrófico e autoritário das ações humanas orientadas por uma racionalidade que não reconhece e nem discute abertamente as suas motivações subjetivas e filosóficas. Para contrapor esse movimento, na área da saúde expandem-se as chamadas terapias alternativas (homeopatia, acupuntura, medicina natural, medicinas energéticas, biodança, regressão a vidas passadas, florais, reiki, etc). Vasconcelos (2006:26) cita o historiador Eric Hobsbawm que afirma que o século XX iniciou cheio de esperanças de emancipação da humanidade pelo incrível progresso da ciência que já se descortinava. E esse século acabou se mostrando como o mais assassino que se tem registro, tanto na escala, frequência e extensão das guerras que o preencheram, como também pelo volume incomparável de catástrofes humanas que produziu, desde as maiores fomes da história até o genocídio sistemático. Mas também foi o período que mais se desenvolveram meios para salvar, prolongar e intensificar a vida. Foi o século que pela primeira vez colocou a totalidade da civilização em perigo de extinção, mediante o desenvolvimento de meios também sem precedentes de destruir a vida. Para Hobsbawm, se a humanidade quiser ter um futuro com dignidade não pode ser pelo prolongamento do passado ou do presente.

Vasconcelos vai apontando toda essa mudança nos paradigmas mostrando o momento em que a espiritualidade vai entrando no campo da saúde. Mostra que com a ineficácia da saúde, com os gastos cada vez maiores, com o aumento das doenças

crônico-degenerativas⁵⁰, os profissionais iniciaram uma busca de novas formas de entender o processo saúde-doença. O racionalismo não “dava conta” de responder aos anseios dos profissionais e usuários. Inicialmente acreditaram que a solução estaria na interdisciplinaridade e na incorporação e valorização de conhecimentos das ciências humanas e sociais no trabalho em saúde. Foi um período de grandes modificações no campo da Saúde Coletiva com uma visão mais ampliada no fazer a saúde⁵¹. Mas há um crescente reconhecimento, fortalecido pelo pensamento de filósofos envolvidos com a discussão do tema da pós-modernidade, de que as ciências, sejam elas biológicas, sociais, humanas, matemáticas ou físicas, na forma em que estão atualmente estruturadas, não são capazes de dar conta de compreender a totalidade do mistério da vida. A percepção de que a realidade não pode ser totalmente medida e calculada pela razão analítica leva a uma atitude de humildade e encantamento diante do mistério da existência. Esta atitude é fundamental para o pesquisador e o trabalhador de saúde, pois o leva a ficar sensível e aberto para dimensões não captadas pelas formulações científicas e pelos instrumentos de análise e medida da ciência. Para Boff (1996), citado por Vasconcelos, o coração (entendido no sentido poético) é o órgão responsável por captar esse mistério⁵². A atitude de abertura diante do mistério da vida, impossível de ser esquadrihado pela razão analítica, é o campo da espiritualidade que vem sendo progressivamente desenvolvida desde os primórdios da humanidade. A razão não é suficiente para lidar com toda a complexidade da doença e da cura, é necessário utilizarmos a intuição, a emoção e a acuidade de percepção sensível.

Gerber (2004:344)⁵³, apresentando uma proposta de Medicina para o Futuro, apontando as diferentes formas de cura, afirma que quando um maior número de médicos, de enfermeiras e de outros profissionais da saúde começarem a se interessar pela “medicina holística” e envolverem-se com ela, haverá uma melhor compreensão a respeito do verdadeiro significado de holístico. O termo holístico, utilizado com

⁵⁰ A epidemiologia tem mostrado que os principais males que acometem a população brasileira, hoje, são do tipo crônico-degenerativo. Não são patologias curáveis com medidas simples, como é o caso de grande parte das doenças infecciosas que predominavam até há algumas décadas atrás. Os tratamentos são prolongados e necessitam de uma mudança no modo de viver. Somente os remédios não são mais suficientes para a cura dos males que afligem a população nos dias atuais (Vasconcelos, 2006:59).

⁵¹ Quando iniciou todo um movimento de preocupação com a atenção básica e criação do Programa de Saúde da família, com trabalhos em equipes multidisciplinares a partir desse novo século.

⁵² Como afirma Gerber (2004:347) o coração humano, o centro do nosso ser, é considerado uma bomba infatigável que bombeia sangue para todo o corpo de forma contínua e regular. Mas alguns autores esotéricos consideram o coração a sede da alma, a parte do corpo através da qual a força vital se liga ao corpo físico.

⁵³ O Dr. Richard Gerber, em seu livro Medicina Vibracional nos leva à compreensão e à aceitação desta nova modalidade de medicina. Resultado de mais de doze anos de leituras, estudos e pesquisas, o autor constrói um lúcido modelo de organismo humano, partindo do físico e chegando ao etérico.

referência às condições de saúde e bem-estar dos seres humanos, implica não apenas um equilíbrio entre os diversos aspectos do corpo e da mente, mas também entre as forças multidimensionais do espírito, as quais, até o momento, foram imperfeitamente compreendidas pela grande maioria das pessoas. Na verdade, é o poder do espírito que movimenta, inspira e insufla vida nesse veículo que conhecemos como corpo físico. Um sistema de medicina que negue ou ignore a sua existência será incompleto, pois exclui o atributo mais importante da existência humana – a dimensão espiritual.

Mendonça et al (2007), referem-se a Carta da Terra que diz, em seu preâmbulo que estamos diante de um momento crítico na história da Terra, numa época em que a humanidade deve escolher o seu futuro. À medida que o mundo torna-se cada vez mais interdependente e frágil, o futuro enfrenta, ao mesmo tempo, grandes perigos e grandes promessas. Citam também a Carta de Ottawa que afirma que a saúde é

uma criação cotidiana e que a produção de saúde é um contínuo tecer, fortalecendo conexões, criando outras relações, que contribuem para o bem-estar dos indivíduos e das coletividades. Esse trabalho cotidiano passa pelas relações dos seres humanos entre si e com o meio ambiente em que vivem, do que são, ao mesmo tempo, parte e agente (p.46).

Em 1986 ocorreu outro colóquio sob tutela da UNESCO produzindo a Declaração de Veneza, que declarou que a ciência havia chegado aos seus confins, e só poderia sobreviver se interagisse com as tradições e a filosofia. Desta forma teríamos um saber mais próximo da realidade, ao interagirem a racionalidade lógica da ciência, a racionalidade intuitiva da filosofia e a racionalidade inspiracional das tradições. Nesse sentido, reconhecendo as diferenças entre ciência e tradição, verificamos não a sua oposição, mas a sua complementaridade. (Gama, 2007 e Vasconcelos, 2006).

Em 1989, diversas autoridades e especialistas, reunidas em Vancouver por solicitação da UNESCO num esforço de assegurar a sobrevivência do planeta assinaram a Declaração de Vancouver, que começa assim:

A sobrevivência do planeta se tornou uma preocupação central e imediata. A situação atual requer medidas de emergência em todos os setores – científico, cultural, econômico e político – e maior sensibilização de toda a humanidade. Devemos criar causas comuns com as pessoas na Terra contra esse inimigo comum: toda ação que ameace o equilíbrio do nosso ambiente ou reduza nosso legado às gerações futuras (Ikeda 2007:242).

Mas tantas conferências, tantas autoridades, tantos encontros que acabam concluindo o que há muito já era falado pelas culturas milenares, pelos sufistas, pelos iogues, pelos povos aborígenes, indígenas. A solução está na ligação do homem com a terra e natureza. Quando o homem assumir, sentir e acreditar, do fundo de seu coração, que ele não é o dono nem o ser mais importante que existe no universo, poderá desenvolver suas relações com outros seres com solidariedade, com afeto, com carinho. E aí podemos pensar na relação com todos os animais, não somente os que estão em extinção, ou aqueles animais domésticos que são os “companheiros” dos homens, mas todos os animais que são mortos diariamente para alimentar os homens, que são criados a partir da destruição das matas, dos campos, que são “engordados” com hormônios para que produzam mais ovos, que para serem alimentados consomem o alimento que poderia ser destinado a população que passa fome. Acáryá (2011:74-75) refere que se a maior parte da produção mundial de cereais fosse reservada e fornecida às pessoas pobres e subnutridas do mundo, e não para alimentação do gado, ela seria suficiente para alimentar toda a população subnutrida do mundo. Refere um nutricionista de Harvard que calcula que se reduzisse em 10% a produção de carne, se produziria cereal suficiente para alimentar 60 milhões de pessoas. Afirma que 80 a 90% de todos os cereais dos EUA são usados para alimentar animais de corte. E conclui dizendo que um número crescente de cientistas e economistas sugerem a dieta vegetariana como solução para os grandes problemas de fome no planeta pois, afirmam eles, o consumo de carne é uma das maiores causas desses problemas. Existiriam outras formas de abordar a importância do vegetarianismo, também na parte espiritual, mas não é esse o objetivo desse trabalho. Pensei, entretanto, importante levantar essa questão por ser fundamental nos dias atuais. É possível, sem muito esforço, assistir diversos vídeos na internet falando sobre isso, dos povos indígenas no Brasil que estão perdendo suas terras para a criação de gado, para a plantação de soja que alimentará o gado⁵⁴. As maiores perdas

⁵⁴ Entre os Guarani, em diversos trabalhos realizados, a questão da alimentação é reforçada, como ponto fundamental do “ser” guarani. Ele é também o que come, como diz Tatati, xamã cujos conhecimentos Ciccarone (2001:92-93) trouxe em suas pesquisas: “É verdade para a gente viver bem com nós, com nossos parentes, é preciso não ter maldade no coração, não sentir raiva, não querer brigar com o próprio irmão, é preciso cuidar mais disso e a gente não se levar por isso, entregar a vida para o mal. É preciso controlar a maldade (Mba’é pochy). Vocês não podem beber ou comer alimento que não seja abençoado, que os deuses não reconhecem como alimentos. A pinga (yy tata) não é reconhecida como bebida, prejudica o corpo, a pessoa se entrega para a maldade (jajeco-meme). Nem vinho podem beber, nem carne de porco domesticado, de pato... Se conseguir evitar estes alimentos, o corpo se fortalece e se não evitar estes alimentos, se perde a força e o corpo da gente fica fraco, exposto às doenças. É preciso crescer em todos os sentidos (ñembo eté), conseguir viver mais, ver a própria velhice (ñembo tujá.)” E a autora continua falando da importância dos alimentos sagrados junto aos Guarani: “Aos alimentos são

(biodiversidade, biomas) encontram-se em áreas em desenvolvimento. Segundo Mendonça (2007:42), referindo o Relatório Planeta Vivo 2006, em 30 anos, 55% de populações de espécies tropicais desapareceram por causa da conversão de habitats naturais em lavouras e pastagens. No mesmo período as populações de espécies de água doce analisadas sofreram redução de 30%. Em apenas dez anos, metade dos manguezais da América Latina foi destruída (dois milhões de hectares).

Se pensarmos que todas as propriedades deste universo foram herdadas por todos os seres, como pode se justificar um sistema que permita a abundância de riqueza para alguns, enquanto outros morrem por falta de um punhado de grãos? É preciso escutar nossos corações, pois se amamos a Humanidade e desejamos o bem-estar de todos os seres vivos devemos estar bastante ativos a partir de agora, devendo nos desvencilhar da letargia e da indolência, para que uma nova era possa chegar. Como diz Acáryá (2011: 90-91) esse esforço pelo bem-estar da raça humana diz respeito a todos – é seu, é meu, é nosso. Nós podemos optar por ignorar nossos direitos, mas não devemos esquecer nossas responsabilidades. Esquecer as nossas responsabilidades resultará em humilhação da raça humana. Como afirma Morin (2002:40):

A Terra não é a soma de um planeta físico, de uma biosfera e da humanidade. A Terra é a totalidade complexa físico-biológica-antropológica, onde a vida é uma emergência da história da Terra, e o homem, uma emergência da história da vida terrestre. A relação do homem com a natureza não pode ser concebida de forma reducionista, nem de forma disjuntiva. A humanidade é uma entidade planetária e biosférica. O ser humano, ao mesmo tempo natural e supranatural, deve ser pesquisado na natureza viva e física, mas emerge e distingue-se pela cultura, pensamento e consciência. Tudo isso nos coloca diante do caráter duplo e complexo do que é humano: a humanidade não se reduz absolutamente à animalidade, mas, sem animalidade, não há humanidade.

Você é o que você come. Mendonça et al (2007:38-39) abordam esse tema quando apontam que é mais comum as pessoas se sensibilizarem com as poluições dos rios, com a extinção das espécies e com os problemas ambientais de larga escala, mas não percebem, nem se sensibilizam com o micro, com o que está perto, com o que está em nós, nos nossos corpos. Não nos preocupamos com o que comemos, como poluímos nosso fígado, nossas células. Comemos comidas contaminadas, alimentos que

reconhecidos poderes de vida e de morte, que permitem tanto o fortalecimento do indivíduo, quanto, como elementos poluentes, sua exposição às doenças. Os alimentos consumidos pelos brancos fazem parte de seu mundo e a eles foram destinados. O poder destrutivo - e autodestrutivo - atribuído aos jurua (os brancos) é representado de forma exemplar pelo uso da bebida alcoólica. A relação entre alimentos e palavra-alma, veiculada pelo corpo que ingere a comida (tembí'u) e é o invólucro da alma, se reconhece na festa por excelência, o nemongarai, onde são celebrados os frutos da colheita do alimento sagrado - o milho (avati ete) e as crianças recebem dos deuses, por intermediação do/a xamã, seu nome-alma”.

receberam substâncias químicas sintéticas. Substâncias que quando acumuladas nos ambientes externos constituem poluições, contaminação das águas superficiais e subterrâneas e da atmosfera. Em nossos corpos as substâncias inorgânicas formam depósitos em alguns órgãos e ao redor das membranas celulares, dificultando a absorção dos alimentos. Mas essa poluição parece não nos afetar.

Foram necessários 10 milhões de anos de evolução da espécie humana para que fôssemos equipados com um cérebro incrível, com capacidade aparentemente ilimitada. Entretanto, somente utilizamos uma ínfima parte dessa capacidade. Somos como os ocupantes de um palacete que preferem viver na área restrita do porão (Ácaryá, 2008).

O destino do homem não é o sofrimento, o destino da sociedade não é a tragédia. Como diz Balandier (1997:10):

a natureza não é linear, nada é simples, a ordem se esconde na desordem, o aleatório está constantemente a refazer-se, o imprevisível deve ser compreensível. É preciso produzir uma descrição diferente do mundo, onde a idéia do movimento e de suas flutuações prevalece sobre a das estruturas, das organizações, das permanências.

É a desordem sempre produzindo novos ciclos. O homem busca a felicidade. As injustiças sociais não são produtos do mundo e sim do homem e ele precisa modificar a forma de relacionar-se com o que está ao seu redor.

De acordo com os conceitos do antigo Yoga e da Física moderna, a existência não é uma realidade singular, mas um *continuum* de várias camadas interpostas, indo desde a camada mais densa – o corpo físico – passando pelas várias camadas da mente e chegando à última, chamada “espírito”. Na medida em que a pessoa avança nesse processo contínuo, as camadas se tornam mais elevadas e sutis. Os iogues dizem que a mente possui cinco camadas, ou *kos’as*, em sânscrito. Cada camada que sucede a anterior desperta um estado de consciência mais expansivo e exultante: as camadas superiores contêm um estoque de energia e conhecimento e exercem uma sutil influência sobre as camadas inferiores. Além das cinco camadas mentais está o reino do “espírito”, ou a consciência infinita, o imaculado Ser Interior. Nesse estado de perfeita paz e além de qualquer onda vibratória ou manifestação, todos os conflitos e contradições da mente inferior se dissolvem. Aqui tudo se torna Um. Quando se atinge esse estado, mesmo que por um momento instantâneo, toda a existência se inunda por um êxtase inexplicável. Essa é a meta do Yoga e a meta da vida: elevar a mente para as

camadas superiores, até a realização do Infinito o Ser Interior bem-aventurado (Ácaryá, 2008).

Difícilmente os seres humanos atingem esses estágios mais profundos. Eles experimentam apenas as duas camadas inferiores da mente – consciente e subconsciente – pois a agitação dessas camadas superficiais os impedem de ir adiante. Mas quando conseguem ir além desses níveis inferiores, atingem, por momentos, a camada mais sutil, a Mente Superconsciente. Por instantes, eles têm experiências surpreendentes de telepatia, visão futurista ou êxtase; e quando seus egos se dissolvem, eles se fundem com a Entidade Todo-Abrangente. Mas tão logo recomeça a agitação contínua das camadas superficiais, o vislumbre da “Camada Mental Mais Profunda” se dissipa (Ácaryá 2008:11).

Capra (1988:90) afirma que a espiritualidade, ou o espírito humano poderiam ser definidos como o modo de consciência em que nos sentimos unidos ao cosmos como um todo tornando evidente que a consciência ecológica é espiritual em sua essência mais profunda. “E portanto não é de causar surpresa que a nova visão de realidade que vem surgindo com a física moderna, uma visão holística e ecológica, esteja em harmonia com as concepções das tradições espirituais.”

Muitas vezes insistimos em dizer que o método científico é o único meio pelo qual qualquer coisa pode ser conhecida. Valorizamos em demasia esse conhecimento o que faz com que as portas da percepção, da intuição e da sensibilidade se fechem. A sabedoria do Oriente acaba sendo negada e nosso mundo interior torna-se unilateral. Oriente e Ocidente são duas partes de um todo, representam os dois aspectos interiores de cada indivíduo, seja homem ou mulher. Essa cisão psicológica precisa ser curada por uma união interior, permitindo o fluxo entre os hemisférios esquerdo e direito, entre o lado científico e o espiritual, entre o masculino e o feminino, entre o yin e o yang (Morse & Perry 1992:24).

Aquilo que constitui a natureza humana e que é o cerne do ser humano é a espiritualidade. É preciso que fique claro que a espiritualidade não pertence ao homem, assim como a energia elétrica, não pertencendo à nossa casa, dela participa, iluminando-a e movimentando-a, e chega até nós pela rede elétrica a partir de sua fonte geradora (Gama 2007:21).

A ruptura total da teia da vida é a morte dos indivíduos e eventualmente da vida no planeta. O esgarçamento dessa teia é gerado por opções individuais e coletivas que produzem exclusão, violência e destruição ambiental, que produzem sofrimento e doença (Mendonça et al 2007:35-36). Continuando com os autores, que afirmam que “a vida é uma teia sustentada no fluxo das relações entre indivíduos e grupos. As rupturas em pontos dessa teia fragilizam todas as relações”. Como afirma Monja Cohen (2007:9) “Não há mais uns vencedores e outros perdedores. Na tessitura da vida, somos uma única teia de relacionamentos. Como raios luminosos que se inter cruzam em rede de causas, condições e efeitos”.

A física e filósofa Danah Zohar (1990:176-184) argumenta que somos co-autores do universo e que a nova física pode iluminar nosso entendimento da existência e do mundo em geral. A ideia de que toda a vida é um processo contínuo do qual somos uma parte não é nova em si. Qualquer um que esteja próximo à natureza e seus processos verá que se trata do óbvio.

Não é preciso uma nova física da pessoa ou da imortalidade para eu ver que meu corpo é feito de átomos que já foram poeira de estrelas e que algum dia reencontrarão seu lar em alguma galáxia distante. Sou feita do material de que é feito o Universo e o Universo será feito de mim. É igualmente evidente que recebi metade de meu material genético de minha mãe e que boa parte deste foi transferido para minha filha.

Além disso, aborda nossos relacionamentos, não só com a natureza, mas com todos os seres. O relacionamento íntimo, o relacionamento que entra no ser, que influencia e até define sua existência a partir de dentro, é o *sine qua non* do ser quântico. Do ponto de vista mecânico-quântico, nós somos nossos relacionamentos – nossos relacionamentos com os subseres dentro de nosso próprio ser e nossos relacionamentos com os outros, nosso relacionamento vivo com nosso próprio passado através da memória quântica e com nosso futuro através de nossas possibilidades. Sem relacionamentos, não somos nada. Dessa maneira somos ao mesmo tempo o passado e o futuro no presente, temos em nossos corpos células de nossos ancestrais e passaremos às próximas gerações as mesmas células. Estamos completamente conectados, interligados.

Esse também é o pensamento de Leloup (1997:16), quando afirma que a saúde da sociedade é o que chamamos de justiça, e que não podemos estar em boa saúde se a sociedade não estiver sadia. Nossa saúde física está ligada à saúde da terra e nossa saúde

psicológica está ligada à saúde social. Se vivemos em uma sociedade onde há muita injustiça, nossa saúde não apenas pode ser perturbada, mas pode tornar-se doente, psicológica e afetivamente, porque nosso inconsciente pessoal não está separado do nosso inconsciente coletivo⁵⁵.

Quando se fala nas teias da vida é preciso pensar que estas não se formam a partir da junção das partes, ou dos nós. Capra (1996:41), em seu livro *Teia da Vida* tece uma série de considerações sobre a forma como se dão as relações, e o que implicou na física estes novos conceitos.

A compreensão de que os sistemas são totalidades integradas que não podem ser entendidas pela análise provocou um choque ainda maior na física do que na biologia. Desde Newton, os físicos têm acreditado que todos os fenômenos físicos podiam ser reduzidos às propriedades de partículas materiais rígidas e sólidas. No entanto, na década de 20, a teoria quântica forçou-os a aceitar o fato de que os objetos materiais sólidos da física clássica se dissolvem, no nível subatômico, em padrões de probabilidades semelhantes a ondas. Além disso, esses padrões não representam probabilidades de coisas, mas sim, probabilidades de interconexões. As partículas subatômicas não têm significado enquanto entidades isoladas, mas podem ser entendidas somente como interconexões, ou correlações, entre vários processos de observação e medida. Em outras palavras, as partículas subatômicas não são “coisas” mas interconexões entre coisas, e estas, por sua vez, são interconexões entre outras coisas, e assim por diante. Na teoria quântica, nunca acabamos chegando a alguma “coisa”; sempre lidamos com interconexões.

É dessa maneira que a física quântica mostra que não podemos decompor o mundo em unidades elementares que existem de maneira independente. Quando desviamos nossa atenção dos objetos macroscópicos para os átomos e as partículas subatômicas, a natureza não nos mostra blocos de construção isolados, mas, em vez disso, aparece como uma complexa teia de relações entre as várias partes de um todo unificado...

Quando falamos em teia, também podemos pensar em rede de relações, em grupos, conectados onde cada membro é um ponto dessa grande rede, de uma interlocução, dessa teia, cada um é parte do todo, e não existem pontos, ou nós, ou conexões menos importantes. Todas são fundamentais para que não ocorram buracos nas redes permitindo que o que não deve passar, acabe passando.

⁵⁵ Quando estiver abordando meu trabalho com os Guarani, muitas vezes esse pensamento estará presente, quando eles não possuem mais espaço para plantar seus alimentos tradicionais, quando não possuem mais suas casas de reza, quando os jovens já não escutam mais os velhos. Todo o processo causa doença e morte. Ciccarone (2001) aborda muito bem essas relações homem e natureza.

Às vezes podemos pensar em pequenos nós, aparentemente tão insignificantes, e pensar uma pequena célula nervosa, um neurônio, que é responsável por tantas conexões e pensamentos e outras funções. As moléculas e os átomos – as estruturas descritas pela física quântica – consistem em componentes. No entanto, esses componentes, as partículas subatômicas, não podem ser entendidas como entidades isoladas, mas devem ser definidos por meio de suas inter-relações (Capra 1996).

Capra (1988:42) ficou por 15 anos travando discussões com alguns dos mais importantes cientistas da época. Entre estes cientistas está Chew e seus colaboradores, que durante 20 anos usaram a abordagem bootstrap para elaborar uma teoria ampla e abrangente das partículas subatômicas, juntamente com uma filosofia mais geral da natureza.

Essa filosofia bootstrap não só abandona a idéia de blocos de construção fundamentais da matéria, como nem sequer admite entidade fundamental alguma - nenhuma constante, lei ou equação fundamental. O universo material é concebido como uma rede ou teia dinâmica de eventos inter-relacionados. Nenhuma das propriedades de qualquer parte dessa rede é fundamental; todas decorrem das propriedades das outras partes, e a consistência global de suas inter-relações determina a estrutura da rede toda.

O fato de a filosofia bootstrap não admitir nenhuma entidade fundamental torna-a, em minha opinião, um dos sistemas mais profundos do pensamento ocidental. Ao mesmo tempo, ela é tão estranha aos nossos modos tradicionais de pensar cientificamente que só é aceita ou seguida por uma pequena minoria de físicos. A maioria prefere seguir a abordagem tradicional, a que sempre buscou encontrar os constituintes fundamentais da matéria.

São mudanças profundas, que partiram de uma visão de mundo cartesiana, que dominou a nossa cultura por várias centenas de anos, modelando nossa moderna sociedade ocidental influenciando significativamente o restante do mundo. Esse paradigma consistia em várias ideias e valores entrincheirados, entre os quais a visão do universo como um sistema mecânico composto de blocos de construção elementares. A visão do corpo humano era vista como uma máquina, a visão da vida em sociedade como uma luta competitiva pela existência, a crença no progresso material ilimitado, a ser obtido por intermédio de crescimento econômico e tecnológico (Capra 1996:25).

Segundo Leonardo Boff (apud Nitschke & Elsen 2000), “não somente o homem se constrói numa lógica complexa, mas também o próprio universo... É a teia de relações pelas quais tudo tem a ver com tudo em todos os momentos e em todas as circunstâncias. É o funcionamento articulado de sistemas e subsistemas que tudo e a todos englobam”. Ela ainda refere outros autores, além de Boff que reforçam estes

aspectos, como Michel Maffesoli, Edgar Morin, Fritjof Capra, quando discutem a simplicidade-complexidade de nosso mundo. A pós-modernidade tem reforçado cada vez mais um trabalho interdisciplinar, devido à conjunção que lhe é peculiar.

Quando percebemos a rede, percebemos que nossa sobrevivência, a de nossos filhos, netos, amigos, dependem da sobrevivência das plantas, das águas, do solo, do ar e de todos os seres vivos (Monja Coen 2007).

Refletindo sobre tal situação, percebe-se a conjunção, a complementaridade, a interdependência deste mundo, ao mesmo tempo simples e complexo, que se mostra a partir das suas interações. É um mundo sincrônico, onde tudo está conectado, interligado.

Segundo Bolen⁵⁶, citado por Friedrich (1998:187):

No momento sincronístico, o 'eu' separado já não sente 'como é solitário'; em vez disso, a pessoa vivencia diretamente uma sensação de unicidade. Isso é o que é tão profundamente comvente nas experiências de sincronicidade; por isso é que esses eventos são, com frequência, percebidos como experiências numinosas, religiosas ou espirituais. Quando percebemos a sincronicidade, sentimo-nos como parte de uma matriz cósmica, como participantes no Tao. A sincronicidade nos proporciona um vislumbre do interior da realidade - de que há de fato um elo entre todos nós, entre nós e todos os seres vivos, entre nós e o universo.

Para que uma boa existência possa ser construída é preciso que se possa assumir um compromisso inevitável: o de tratar as pessoas como pessoas e nunca como coisas; da mesma forma, tratar as coisas como coisas e nunca como pessoas. Por isso, é preciso relativizar o próprio interesse, ter condições de adotar o ponto de vista do outro. Este é o único compromisso ético ao qual não se pode privar. É possível afirmar que as pessoas nunca podem ser envolvidas como um meio para se conquistar outros fins, mas somente como fins em si mesmo. Isto porque só as pessoas têm um valor absoluto, não condicionado (Nitschke 2000).

O fortalecimento das conexões de cada um na teia da vida é essencial para que possamos perceber outros esgarçamentos nessa teia, a sua fragilização que decorre do

⁵⁶ Analista junguiana, membro do corpo docente do Instituto C.G. Jung de São Francisco, Califórnia. Ela afirma que os acontecimentos coincidentes da vida não são sem sentido nem isolados e, sim, evidências de que fazemos parte da unicidade do universo. A Sincronicidade é o Tao da Psicologia, pois liga o indivíduo à totalidade. Pode-se dizer que os eventos coincidentes significativos não explicáveis racionalmente, são sincronísticos. Ela discute a questão do tempo linear e não linear. Para tanto enfoca experiências sobre precognição, acreditando que o tempo linear não deixa de ser uma ilusão. Para ela, essas experiências sustentam a possibilidade de que o tempo é eternamente presente (Friedrich 1998:184).

descompromisso com o sofrimento do outro, de escolhas coletivas e históricas (Mendonça et al 2007).

As teias, ou redes são organismos vivos cuja matéria são os fluxos de comunicação. As redes existem a partir das conexões entre seres, tanto na perspectiva microscópica das relações que sustentam uma única vida como na visão da grande teia da Vida que envolve todo o planeta Terra (Mendonça et al 2007).

E desta maneira vamos construindo estas redes: numa visão holística, ecológica, formada de encontros, de saberes, de ligações, de potencialidades, de alegrias. E terminando com uma citação de Lao-Tsu (1997), que fala sobre o Tao que é tudo e nada ao mesmo tempo.

XXII

O que é metade ficará inteiro
 O que é curvo ficará reto.
 O que é vazio ficará cheio.
 O que é velho ficará novo.
 Quem tem pouco receberá.
 Quem tem muito perderá.

Assim também o Sábio:
 ele abraça a Unidade
 e se torna um modelo para o mundo.

Ele não quer brilhar,
 por isso atinge a iluminação.
 Ele mesmo não quer ser nada,
 por isso torna-se magnífico.

Não busca a fama,
 por isso realiza obras.
 Não busca a perfeição,
 por isso é exaltado.

Porque não luta,
 ninguém pode lutar com ele.

O que os antigos disseram,
 "O que está pela metade deve reencontrar a integridade",
 não é na verdade, uma sentença vazia.
 Toda verdadeira perfeição nela está resumida.

NOVA ERA

Cada vez mais vemos adultos, jovens optando pelo vegetarianismo, veganismo⁵⁷, buscando encontros espirituais, participando de grupos místicos, sem dogmas, sem seitas, espaços onde possam conversar, onde possam sentir, onde possam vibrar com a natureza, com a espiritualidade. Não aceitam mais as doutrinas, as visões únicas de uma religião dogmática. Querem sentir no corpo e na alma o que está destinado a eles. Querem fazer parte das mudanças que estão ocorrendo no planeta e, se possível, interferir para que “um outro mundo seja possível”.

A ênfase do mundo ocidental aos aspectos exteriores da vida, como o domínio e o controle da natureza, gerou avanços tecnológicos fantásticos, mas isso teve um custo elevado. Nossa busca interior ficou quase que totalmente esquecida, e agora a “psique restringida” dos seres humanos clama por expansão. Mulheres e homens que, em todo o mundo, vêm buscando cada vez mais o interesse por assuntos místicos, poder mental, meditação e criatividade. Tem cada vez mais buscado transcender a existência humana, empenhando-se na busca interior, para realizar suas potencialidades e desvendar os imensos poderes inexplorados. Cuidam do ambiente e de seus corpos, acreditando que a alimentação faz parte desse novo olhar.

Existem diversos estudos sobre a Nova Era, ou *New Age*. Maluf (2005), em sua tese de doutorado, pesquisa sobre alguns grupos relacionados a esse novo movimento da espiritualidade. Observou que no Brasil, nos últimos anos, houve um cruzamento entre novas formas de espiritualidade e práticas terapêuticas alternativas. Diversas publicações antropológicas e sociológicas convencionaram tratar o fenômeno com a denominação geral de culturas da *Nova Era*. Num artigo que escreveu a partir de sua tese, Maluf (2005:508-528) também aborda as mudanças de comportamento que ocorrem a partir da participação das pessoas nesses novos rituais, mudanças que vão desde questões pessoais, até ambientais e sociais. Inicia falando da modificação do comportamento com a adoção de uma nova atitude alimentar: “a eliminação de certos alimentos (sobretudo os industrializados, a carne vermelha e, por vezes, toda proteína de origem animal), a conversão à cozinha vegetariana ou à macrobiótica”. Também a adoção de uma higiene de vida diversa:

evitar ou eliminar totalmente as bebidas alcoólicas, largar o tabaco (no entanto, o consumo de cannabis é uma prática corrente em certos grupos), adotar regras cotidianas de dormir e de acordar cedo e, enfim,

⁵⁷ Vegetarianismo são as pessoas que não comem nenhum tipo carne. Veganismo não comem nenhum produto que venha de animal como leite e ovos, além da carne.

iniciar a prática de exercícios e de uma disciplina corporal (como yoga, tai chi chuan ou diversos tipos de meditação).

Com essas mudanças a vida social acaba também sofrendo alterações. Os círculos de amizade vão modificando, novos relacionamentos amorosos e de amizade. A própria casa é reorganizada para se tornar um lugar de repouso, paz e meditação. A autora também faz uma abordagem sobre os consultórios dos terapeutas da Nova Era, que buscam espaços acolhedores, com almofadas no chão, altares com imagens das diferentes linhas espirituais. Na entrada, convidam os visitantes para retirarem seus sapatos, ou seja, deixem na porta a sujeira das ruas e a poluição energética e simbólica trazida dos espaços impuros. “Reaparece aqui a oposição entre o puro e o impuro, representada pela casa (espaço privado) e a rua (o espaço público, o mundo)”. Essas mudanças também vão afetar as escolhas no comportamento terapêutico em caso de necessidade. A escolha optará por um atendimento espiritualizado, um médico com esse entendimento, a preferência por “medicinas suaves”, homeopatia e acupuntura e a opção por remédios naturais, a base de ervas. Também na educação ocorrerão mudanças, pois a busca de escola para seus filhos ocorrerá entre escolas alternativas, com uma pedagogia mais ligada aos valores espirituais, ecológicos ou mesmo políticos dos pais.

Essas mudanças também serão tratadas por Siqueira (2003:19-20)⁵⁸ que apresenta as atividades New Age como um Movimento caracterizado por um conglomerado de tendências que não possuem textos sagrados ou líderes, nem organização fechada ou estrita, nem dogmas. Refere que se trata mais de uma sensibilidade espiritual do que um movimento espiritual estruturado, também podendo ser chamado de um processo de “re-encantamento do mundo” ou da “redescoberta da magia”. A partir de suas pesquisas, ela afirma que “o básico dessa nova consciência religiosa é composto por elementos cristãos e de outras tradições religiosas; cósmicos (energia universal, forças cósmicas ou unidade do cosmos); elementos de um eu sublimado (eu superior, eu maior) e valores reificados, como amor, liberdade e paz”. Para isso é preciso livrar-se do ego (ou acalmá-lo), para que se possa ir além do “mental racional”, possibilitando uma transcendência à ciência atual que é ancorada na mente, na dualidade e na racionalidade cartesiana. O mundo social e o mundo material seriam constituídos por aparências – a ilusão. A partir do autodesenvolvimento pode-se ter a consciência dessa ilusão, o que implicaria superação da dimensão do ego. O divino está no indivíduo e este tem livre-arbítrio (Siqueira 2003:95).

⁵⁸ Siqueira desenvolveu seus estudos pesquisando os diferentes movimentos esotéricos em Brasília.

Dentro dos estudos na Nova Era, e com jovens, Cavalcante (2005) fez sua dissertação estudando os festivais de música eletrônica, as *raves*, que trazem uma nova proposta de contagem do tempo, calendário Maia ou da Paz, o discurso ecológico e a orientação espiritual dos Saniasi (discípulos do Osho). São jovens entre 20 e 30 anos que, através da dança e música eletrônica, buscam uma integração com a natureza e o planeta (Cavalcante 2005:69-138):

a Earthdance é uma festa produzida por ambientalistas, Saniasis e movimentos de contra-cultura. A primeira festa ocorreu em Carrancas, Minas Gerais e reuniu mais de mil pessoas. Os festivais apresentados contavam com um grande número de dj's nacionais e internacionais. Neste evento, organizadores falam de uma memorável apresentação dos índios guarani, que tiveram um de seus cantos gravados e adaptados para a música eletrônica tornando-se conhecida por todo o público e executada pelo dj de Alto Paraíso, Swarup...

Refere que os festivais surgiram a partir do movimento de contracultura que ocorreram no século XX, e do o movimento hippie. Os integrantes deste movimento saíram dos mais variados países, principalmente dos EUA, para se reencontrarem na praia indiana de Goa. Estavam em busca de uma “espiritualidade perdida”, baseada em discursos e práticas orientais, principalmente dos ensinamentos de Osho. Essa “busca espiritual” deu lugar às reuniões festivas ao ar livre, onde se misturavam a turistas que visitavam a região e traziam novas características para o evento, sendo a principal delas o estilo sonoro. Outra característica marcante do imaginário proposto é a multiplicidade de discursos e práticas encontradas entre seus frequentadores. Abordam uma proposta de mudança na contagem dos dias e meses do ano, através do Calendário da Paz ou Calendário Maia, uma forma de relacionamento baseado em “paz, amor, união e respeito”, peace, love, union e respect; e a questão de “sacralização” da natureza que é representada pelo cuidado excessivo que se tem com o ambiente natural onde o evento é realizado, através de uma conscientização apropriada e serviço de coleta de lixo para reciclagem. Os jovens vêm questionando “o estilo de vida plástico oferecido pelo mercado de consumo e o capitalismo moderno (Arce 1996:76)”. Tais questionamentos levam o jovem a buscar sua identidade no lazer, em contradição a um cotidiano que se “anuncia precário, medíocre e insatisfatório, não sendo capaz de produzir projetos de transformação (Herschmann 1997:58). De acordo com Morin (1990), a temática da juventude é um dos elementos fundamentais desta ‘nova cultura’. A juventude seria o ator por excelência da cultura de massa: protagoniza os espetáculos urbanos, ‘esteticiza’ as imagens e difunde a versatilidade e liberdade dos movimentos como um “ser moderno” (Morin 1990).”

Busquei nesse capítulo fazer uma introdução do tema da Espiritualidade, sua importância nesses novos tempos, com a contribuição da física, filosofia, medicina entre outras linhas. Foi dentro desse movimento da Nova Era que também movimenteimei-me até chegar no contato com xamanismo e a ligação com os povos tradicionais.

No próximo capítulo sobre xamanismo, volto a falar sobre os temas da Nova Era e Neo-Xamanismo.

5. XAMANISMO

Dou viva ao Grande Deserto

Paulo Roberto

*Eu dou viva ao Grande Deserto
 Eu dou viva ao Povo que habitou
 Mescaleiros, Apaches e Comanches
 Guerreiros do Deserto salve o Povo Navarro
 Dá licença eu poder entrar
 Nessa Região Espiritualizada
 Para eu poder levantar essa bandeira
 Cumprir bem minha missão triunfar nesta jornada
 Esta bandeira é Celestial
 Do Ser Divino, Mestre Imperial
 Ele tem Luz para dar a todo mundo
 Amor para o coração e um segredo profundo
 Eu dou viva ao Mestre Irineu
 Agradeço a honra de ser um soldado seu
 Todo meu amor ao Padrinho Sebastião
 Um coração de ouro que abriu essa missão
 Eu vi Ogum em seu cavalo branco
 Cavalgando no deserto com os índios americanos
 Ogum, Oxossi, Chayene, Cheroqui
 A falange dos caboclos mais bonita que eu já vi*

**“El chamanismo se origina del tiempo sin tiempo, y su raíz está en la tierra”
 (Tasorinki:91)**

5.1 – XAMANISMO E NEO XAMANISMO

O xamanismo, em sua origem, não tem raízes históricas ou geográficas, na realidade é um conjunto de ensinamentos milenares que, através da tradição de povos indígenas do mundo todo, foram sendo passadas até os dias de hoje. Esses ensinamentos são baseados na observação da natureza e seus sinais: Sol, Lua, Terra, Água, Fogo, Ar, Animais, Plantas, Vento, Ciclos... Pode-se considerar o xamanismo como a verdadeira arte de viver. Ele lida com as energias mais puras da natureza, os espíritos (Lobato 1997:22). É uma filosofia de vida muito antiga, que visa o reencontro do homem com os ensinamentos e fluxo da natureza e com seu próprio mundo interior. Para Barbara Tedlock (2008:29-30) ele raramente se constitui como uma instituição social formal. É muito mais um conjunto de atividades locais e contingências do que uma instituição étnica ou nacional. Por isto, ela propõe que se pense em termos de atividades e perspectivas xamânicas do que em xamanismo. A autora apresenta algumas características que considera fundamentais para definir as perspectivas xamânicas a visão mundial: para os praticantes de xamanismo todas as entidades (animadas ou não) possuem uma força de vida holística, de energia vital, consciência, alma, espírito ou alguma outra substância etérea ou imaterial que transcende as leis da física clássica; cada membro desse cosmos é um participante da energia de vida que mantém o mundo reunido; os xamãs acreditam em uma “teia da vida” onde todas as coisas são interdependentes e interconectadas, havendo uma relação de causa e efeito entre as diferentes dimensões, forças e entidades no cosmos; para os xamãs o mundo é construído em uma série de níveis conectados por um eixo central, e eles viajam por esses mundos movendo-se para cima e para baixo através desses níveis cósmicos e, às vezes, de um lado para outro em mundos alternativos acima da terra.

Para Michael Harner (1980), o xamanismo representa o mais difundido e antigo sistema metodológico de tratamento da mente e do corpo que a humanidade já conheceu. Dados arqueológicos e etnológicos dizem que os métodos xamânicos têm, pelo menos, trinta mil anos. E acredita ainda que esses métodos possam ser ainda mais antigos tendo em vista que primatas, que poderiam ser chamados de homens, estiveram neste planeta por mais de dois ou três milhões de anos.

Mircéa Eliade (1998) foi outro antropólogo que se debruçou sobre os estudos xamânicos, sendo muito referido pelos pesquisadores que vieram depois. Considerava o

xamanismo, como uma prática de êxtase, que, para alguns estudiosos é um dormir consciente (Pattee 2006:55).

Fagetti (2010b) considera o xamanismo como um sistema simbólico-mágico-religioso que tem suas raízes na visão de mundo e a experiência religiosa de um povo, quando o saber se junta com a prática, com que trabalham homens e mulheres possuidores do *dom*. Refere que atualmente diversos estudos apresentam diferentes posturas em relação ao tema, exemplificando que ou o xamanismo pode ser considerado como um fenômeno estritamente siberiano ou outra visão que usa o termo xamã de maneira indiscriminada, sem caracterizar os especialistas. Cita Galinier et al (1995) que apontam que xamã e xamanismo tiveram uma “difusão epidêmica” na América, encobrindo um conjunto heterogêneo de práticas.

Langdon (1996) conclui, a partir de seus estudos, que o xamã possui um papel social positivo, sem estigma e construído culturalmente. As manifestações xamanísticas formam parte de um padrão lógico de representações dentro de uma determinada cultura, onde a vocação individual da pessoa está de acordo com o papel previsto. Essa autora, assim como outros antropólogos na atualidade, vem fazendo referências a importância desses estudos que vão encontrando cada vez mais seguidores pelo mundo todo. Para ela, que talvez tenha sido a antropóloga que mais tenha escrito sobre xamanismo no Brasil, o xamanismo sempre deve ser visto de uma forma coletiva e como um sistema cosmológico, no qual, na sua expressão simbólica, o xamã é o mediador principal. Acredita que chamar o xamanismo de um sistema cosmológico, e não de religião, evitará algumas das antigas confusões, pois não nega o aspecto sagrado das representações, ou o dos ritos. Reflete que a heterogeneidade dos sistemas xamanísticos demonstra que o xamanismo abrange mais que um sistema religioso, no sentido restrito. Falar em xamanismo, em várias sociedades, implica em falar de política, de medicina, de organização social e de estética. Isto depende dos papéis do xamã, além de seu papel de líder nos ritos sagrados coletivos (Langdon 1996).

Quando estudamos o xamanismo logo se apresenta à memória a questão indígena, como se fosse exclusividade dos povos nativos o trabalho de Cura através da ligação com as forças da natureza. Hoje ele está sendo usado por diversas comunidades ocidentais, mas, sem dúvida nenhuma, são os povos tradicionais, e entre eles os indígenas, os que mais preservam esse conhecimento e forma de curar ligada à Espiritualidade e à Divindade.

Além dos povos nativos, o povo do oriente nos mostra um caminho que pode acenar para uma nova perspectiva de re-conhecimento do mundo, da terra, dos segredos do universo. Um espaço aberto, sem sectarismos, com respeito a todas as criaturas, um espaço de vivências de aprendizados, de educação, de saúde, de conhecer e ser conhecido. Hoje, segundo Drouot (1999:149), “um número cada vez maior de indivíduos conscientes das realidades ecológicas, sociológicas, religiosas e espirituais percebe que o xamanismo foi a primeira chave que permitiu ao ser humano compreender seu meio ambiente e viver em harmonia com ele”. Através do Xamanismo, como arte do êxtase, busca-se integrar corpo, mente e espírito (Eliade, 1998).

Mas foi no século passado, a partir dos anos 70, que ocorreu um movimento mundial de resgate ao xamanismo, juntando-se ao movimento psicodélico dos anos 60, movimentos ecológicos, e Movimento New Age, e livros de Carlos Castaneda (1968). Além desses, também a contribuição de Michael Harner (1995), que traz o conceito de neo-xamanismo, e Mircea Eliade com suas pesquisas sobre xamanismo e êxtase. Tais autores, pesquisadores, antropólogos, entre outros, ousaram desafiar a comunidade científica com o estudo e prática dessa arcaica e primitiva tradição, atualizando-a para esse novo século.

A partir de então, lenta e progressivamente, o xamanismo vem ganhando espaço em todas as camadas sociais e culturais e retomando a sua primitiva missão de despertar o Ser Humano através do Caminho do Coração. Como afirma Carminha Levy: “Agora são os Neos-Xamã que vêm unir a sabedoria ancestral às conquistas científicas e tecnológicas da modernidade”⁵⁹.

E esse neo-xamanismo vem a cada dia encontrando mais “seguidores”, ou melhor, pensando numa maneira diferente de escrever, não existe “alguém” para seguir, pois o que o xamanismo (ou neo) propõe é que sigamos o nosso próprio coração, o fundamento de nosso ser. Precisamos seguir nossa intuição que está ligada a todas as forças da natureza, dos astros, da vida, da “Mãe Terra e do Pai Céu”. E muitos já compartilham dessa nova visão, que estamos num portal de um novo tempo, que as profecias trazem o fim de um Velho Mundo, para que surja, a partir dele, a partir de suas cinzas, um Novo Mundo, criado pelas e para as pessoas de puro coração. O Caos é o Princípio, do Fim surge o Início. Como será??? Ninguém sabe... A única coisa que

⁵⁹Levy, Carminha. Disponível em: http://www.pazgeia.com.br/arquivos/universo_xamanico.htm.

sabemos é que a Mãe Terra continua mandando “avisos” aos homens sobre os limites de sua “paciência. É como uma mãe que avisa ao filho que ele está indo por um caminho difícil, cometendo atos que terão consequências ruins... Assim a Mãe Terra avisa, através de seus mecanismos como água, fogo, trovões, secas, desabamentos, vulcões e outros fenômenos, que os homens, seus filhos, estão indo por um mau caminho que trará consequências muito sérias. Mas como toda boa mãe, ela avisa, aconselha, mas o caminho é seguido pelo filho, a escolha é dele. E essa escolha, com certeza trará (e já está trazendo) sérias consequências ao planeta⁶⁰.

Temas tão comuns (às vezes até demais que chegam a virar moda) como a preocupação com o meio ambiente, com a natureza, sempre estiveram presentes entre as culturas nativas, mas dificilmente foram ouvidos como hoje em dia. Após tanta destruição ao meio ambiente, o homem branco “civilizado” volta seus olhares para a água (que está contaminada), para o ar (poluído), para a terra (devastada)⁶¹.

Guatarri (1995:9) também afirma que “não haverá verdadeira resposta à crise ecológica a não ser em escala planetária e com a condição de que se opere uma autêntica revolução política, social e cultural reorientando os objetivos da produção de bens materiais e imateriais”. E para que esta revolução ocorra, deverá envolver não só às relações de forças visíveis em grande escala, mas também os domínios moleculares de sensibilidade, de inteligência e de desejo. E continua afirmando:

uma finalidade do trabalho social regulada de maneira unívoca por uma economia de lucro e por relações de poder só pode, no momento, levar a dramáticos impasses – o que fica manifesto no absurdo das tutelas econômicas que pesam sobre o Terceiro Mundo e conduzem algumas de suas regiões a uma pauperização absoluta e irreversível...⁶².

Bergamaschi (2005:137), em seus estudos com os índios Guarani no Rio Grande do Sul, traz diversas contribuições sobre a forma como eles vivem, e a importância do

⁶⁰ Enquanto escrevo sobre isso, recebo mais um e-mail sobre previsões catastróficas de 2012 a 2018, com efeitos solares, catástrofes, e Terceira Guerra Mundial... Fico brincando, pelo menos vou terminar como *doutora*...

⁶¹ No Anexo 2 uma Carta escrita ao presidente dos Estados Unidos. Por muito tempo foi dita que sua autoria era de um grande cacique Seattle. Atualmente pesquisadores têm questionado essa autoria, acreditando ser de outro escritor que a fez para um filme. Independente de sua autoria, ela nos leva a pensar muito sobre nossa relação com o meio ambiente. Junto com essa carta coloco a Carta da Terra, escrita por diversas « autoridades » mundiais buscando um compromisso com o planeta.

⁶² Acompanhamos nesse ano (2012) a Votação do Código Florestal, que sofreu profundas pressões de ruralistas, latifundiários, defensores dos agronegócios, contra ambientalistas, indígenas, povos tradicionais, que defendem as florestas e os rios contra o desenvolvimento desenfreado. Também a construção da Hidrelétrica Belo Monte, que secará parte do Rio Xingu fundamental para a vida de muitos indígenas que vivem no norte do país.

Xamanismo em seu contexto. Segundo ela, “não existe separação entre natureza e cultura e as coisas, os seres, os animais, as pessoas e as plantas estão no mesmo nível na natureza e com ela compartilham a condição de humanidade por terem uma origem humana comum”. Citando Viveiros de Castro, ela afirma que os humanos e os não-humanos percebem de modo diferente os seres que povoam o universo: deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, plantas, fenômenos meteorológicos, acidentes geográficos, objetos e artefatos. Somente os xamãs são os humanos que possuem condições de partilhar e se relacionar com todos os seres que compõe a natureza. Também Lobato (1997:19-20) afirma que o xamanismo crê que todas as coisas, todos os vegetais, todos os animais, todas as pedras, tudo no universo tem seu lado material e sua contrapartida espiritual. O sol tem seu espírito, a lua tem seu espírito, vento, trovão, todas as forças da natureza têm também seus espíritos. Essa energia que existe em tudo, que é a vibração de cada corpo, de cada ser, é o que se pode chamar de espírito. Como diz Mota (1996), estudando o povo Kariri-Xocó, as pessoas precisam dos espíritos dos animais e das plantas, pois são todos viventes. Neste sistema os humanos não são superiores nem aos animais e nem as plantas, mas necessitam deles para sua sobrevivência física e espiritual. Stevens & Stevens (1992:18) diz que todas as formas de vidas estão interligadas e o equilíbrio mutuamente sustentador entre eles é fundamental para a sobrevivência da humanidade.

E essa visão de xamanismo, onde tudo tem vida, onde tudo é espírito, é compartilhada por diversas linhas que trabalham com a espiritualidade. Para a cura ocorrer é necessário que o xamã converse com as plantas, converse com as pedras, com os animais, com o vento, com as águas e com o fogo e assim por diante. O xamã nunca cura sozinho. Para o povo andino, a doença ocorrerá quando o homem não houver respeitado a Mãe Terra, a Pachamama. Como diz Tasorinki (2009:17) “así todo tiene, antropofornizado, una madre, un padre, un hermano, una hermana, amiga o amigo, para contrarrestar las situaciones problemáticas o conflictivas para oponerse al mal psicológico o material”.

Como afirma o físico Patrick Drouot (1999:43) em seu livro *O Físico, o Xamã e o Místico*, falando de uma experiência de sudação com um xamã Alce Negro, que disse: “em yuwipi (tenda do suor) não há mais homens, mulheres, raças, nem diferenças religiosas; só existem seres humanos unidos num estado de comunhão perfeita, num mesmo impulso espiritual”. Neste momento o autor faz algumas considerações sobre o

fato dos ocidentais perderem o sentido dos ritos, e através dos ensinamentos xamânicos retomam os mesmos na busca da auto-realização.

Importante fazer a referência que essa retomada do xamanismo ocorre entre o povo ocidental, pois entre os povos nativos o xamanismo sempre fez parte de seu sistema de cura, e não foi “retomado” a partir dos anos 70. O que se coloca aqui é o movimento contra-cultura que acabou levando alguns grupos populacionais a um novo entendimento do xamanismo, dentro de seus limites de visão. Como diz Terceij (2010:232),

Finalmente, en últimas décadas también somos testigos de un nuevo tipo de chamanismo, un chamanismo urbano, transcultural y transcontinental, que surgió de una ideología ecléctica new age, pero que tiene sus motivos y sus fondos socio-religiosos, económicos y terapéuticos interesantes para ser una nueva área de la investigación antropológica. Quizás provocó también una nueva búsqueda en el campo interdisciplinario de las ciencias contemporáneas y un nuevo enlace entre las ciencias oficiales, alternativas y la arte: la antropología, la psicología, la biomedicina, sobre todo la neurología, la farmacología, el psicoanálisis, las medicinas alternativas, el arte, etcétera.

Esses novos momentos que vão surgindo, trazem uma discussão sobre um novo fazer da cura através da espiritualidade. Os modelos explicativos para a sociedade já não são suficientes nem adequados, o mundo transforma-se rapidamente, novas culturas vão tomando espaço, aliado as novas tecnologias, abrindo espaços para ampliação dos conhecimentos ocultos. O conhecimento esotérico, que era restrito a poucos grupos de iniciados, amplia-se, democratiza-se, tornando-se acessível a todos. Já é possível escolher o tipo de religião a seguir, os conhecimentos mágicos não são mais ocultos. Guerriero (2003:54-55) afirma que os integrantes dessa nova mentalidade buscam uma perspectiva de totalidade sobre a vida. Buscam o holismo, o entendimento do ser por inteiro, corpo, mente e espírito, num novo nível de consciência mais elevado. E essa busca ocorre nos conhecimentos míticos antigos, nos conhecimentos mágicos e esotéricos objetivando despertar o ser interior, alcançando a plena transformação. É nesse movimento todo da Nova Era que o xamanismo também encontra seu espaço de divulgação e incorporação. Como já falado anteriormente, são os novos xamãs, neo-xamãs. Rose (2010:39) retrata bem as características desses novos tempos. Refere que ao mesmo tempo em que o Peter Berger, sociólogo e estudioso das religiões, relaciona a ressurgência da religião em todo o mundo à incerteza característica da modernidade, o psicólogo Ralph Metzner considera o que chama de “xamanismo enteogênico” como

parte de uma busca mundial pela espiritualidade que constitui uma resposta a fatores como a degradação dos ecossistemas e da biosfera. “Entretanto, considera que o chamado neo-xamanismo é apenas um entre as centenas de movimentos que põem em evidência a crise da modernidade e a emergência das ‘novas religiosidades’ (Caicedo s/d)”.

A partir de 1990, as técnicas xamânicas se expandem numa forma crescente, em todas as partes do mundo, com workshops, encontros, cursos, vivências, auxiliando, nesse novo movimento, com dinâmicas espirituais que envolvem danças, músicas, tambores, sons, trabalho com o fogo, que levam o indivíduo a um estado alterado de consciência. E dentro desse novo conceito de neo-xamanismo que acabam surgindo Alianças entre diversos grupos, muitas vezes integrando xamanismo, umbanda, kardecismo, yoga, ayahuasca, entre outras práticas espirituais atuais. Rose & Langdon (2010) dizem que nessa época os antropólogos começam a falar em *xamanismos* no plural (Atkinson, 1992; Thomas; Humphrey, 1994), enfatizando as dificuldades de conceber o fenômeno como uniforme, ou como sendo dotado de características essenciais e universais. Mesmo reconhecendo que as culturas nativas e os xamanismos são processos dinâmicos em constante mudança, práticas e grupos neo-xamânicos começaram a emergir como um fenômeno global. Para as autoras ficou evidente que as múltiplas formas dos xamãs e dos xamanismos não são apenas uma consequência da diversidade cultural, mas também um resultado da persistência do xamanismo como um fenômeno distinto perante a sociedade envolvente. A partir desses estudos, consideram que pode ser mais bem entendido como um produto da modernidade e os “xamanismos hoje”, como sugerido por Atkinson (apud Rose & Langdon), não representam um fenômeno universal homogêneo nem um sistema cosmológico que possa ser pensado como exclusivamente “nativo” ou “tradicional”. O surgimento dos xamanismos da Nova Era, particularmente entre as classes urbanas e privilegiadas, demonstra que o xamanismo não é confinado ao desenvolvimento histórico das culturas indígenas, podendo, em muitos casos, ser compreendido como uma categoria dialógica, “sendo frequentemente negociado nas fronteiras das sociedades indígenas locais e sua interface com grupos da sociedade nacional e global” (Rose & Langdon 2010:88).

Nesse contexto que ocorre também entre os Guarani, a formação de uma rede de aliança das medicinas entre o Fogo Sagrado e a apropriação da ayahuasca, na aldeia Yynn Morothi Wherá (Mbiguaçu), que é estudado por Isabel de Rose em seu doutorado (também estudado por Mello 2006). Trago aqui a descrição desse trabalho, tendo em

vista sua relação entre os Guarani e o neo-xamanismo, mas faço a escrita a partir dos trabalhos desenvolvidos pelas antropólogas. O caso descrito na tese de Rose (2010) aborda o tema da inovação ou variação cultural, que tem relevância central para os diferentes grupos e atores envolvidos no processo de pesquisa, bem como para as discussões da antropologia contemporânea. A estreita rede de relações formada ao longo dos últimos dez anos entre os Guarani da aldeia de Mbiguaçu, o Caminho Vermelho, e a comunidade do Santo Daime de Florianópolis produz uma intensa circulação de pessoas e saberes. E são esses diálogos contemporâneos, que, segundo as autoras, levam a um questionamento “de ideias de culturas homogêneas com fronteiras claras e bem definidas (Langdon 2007), sugerindo que o xamanismo muitas vezes é um diálogo; um fenômeno constantemente emergente, que se cria e recria a partir das interações entre atores num mundo pós-colonial e pós-moderno” (Rose & Langdon 2010:109).

5.2 – O/A XAMÃ⁶³ E O SISTEMA DE CURA

Ao observarem o ciclo da natureza e suas manifestações, os antigos xamãs puderam perceber sua conexão com o todo. Dessa forma, se abriram para o aprendizado daquilo que realmente somos, tornaram-se capazes de elevar a consciência e se relacionar com outras realidades e dimensões, assim como manter plena e perfeita harmonia com a natureza, possibilitando a total integração de seus corpos físico, mental, emocional e espiritual.

Para Stevens & Stevens (1992:19) os xamãs possuem quatro especialidades principais: cura, acesso ao conhecimento novo ou perdido, desenvolvimento do poder e a profecia. Cada xamã desenvolverá uma especialidade mais profundamente. Por isso assistimos também os Guarani falando que cada **Kunha Karai/Karai** tem a sua especialidade: alguns usam mais as plantas, outros “sugam” as doenças, outros cantam e assim por diante.

Lobato (1997:37-74) afirma que o xamã exerce um poder que não é seu. Ele apenas canaliza o poder do mundo espiritual, servindo-se da força e intermediação de

⁶³ Quando falo em xamã, no masculino refere-se a forma genérica, tendo em vista que meu trabalho é com as mulheres xamã. Novamente lembro que pouco existe de pesquisas observando o ser mulher xamã.

espíritos (energia)⁶⁴. Enquanto desenvolve suas habilidades, aquele que está aprendendo o ofício de ser xamã precisa ter sempre presente que o poder não é dele, e sim ele apenas está desenvolvendo a capacidade de entrar em contato com forças espirituais ou aliados e eles é que estão curando ou ajudando. Ele recebe a permissão dos seres divinos para desenvolvimento dessa capacidade curadora. Somente quando ele for capaz de sentir isso realmente, com toda a humildade e não simplesmente conseguir dizer essas palavras, estará de posse de grandes poderes de cura e de ajuda. “Vencendo o ego, pois o poder não é seu, e sim dos espíritos que o ajudam” (Lobato 1997:74).

Algumas profecias nos trazem a volta de antigos xamãs que reencarnariam em outros povos, com outra linguagem, cor da pele, trazendo lições de compaixão, amor universal, reencontro com a espiritualidade, com o sagrado, com a terra e tudo o que vem dela desde animais, plantas, pedras, rios, vento, sol, lua, estrelas... Como diz um xamã atual, Léo Artese⁶⁵, “o xamanismo, tanto em sua forma mais primitiva quanto na mais moderna, recupera o livre arbítrio da vida espiritual”. Uma dessas profecias está descrita Nas Cartas do Caminho Sagrado, Jamies Sams (1993:172-177) traz um texto muito belo sobre a Profecia da Roda do Arco Íris, que aponta esses novos tempos:

Quando o Tempo do Búfalo estiver para chegar, a terceira geração de crianças de olhos brancos deixará crescer os cabelos, e começará a falar do Amor que trará a cura para todos os filhos da Terra. Estas crianças buscarão novas maneiras de compreender a si próprias e aos outros. Usarão penas, colares de contas, e pintarão os rostos. Buscarão os Anciões da nossa Raça vermelha para beber da fonte de sua Sabedoria. Estas crianças de olhos brancos servirão como sinal de que os nossos Ancestrais estão retornando em corpos brancos por fora, mas vermelhos por dentro. Elas aprenderão a caminhar em equilíbrio na superfície da mãe terra, e saberão levar novas idéias aos chefes brancos. Estas crianças também terão de passar por provas, como acontecia quando eram Ancestrais vermelhos. Serão usadas substâncias pouco comuns, como Água de Fogo por exemplo, para observar se ela continuarão a caminhar firmemente dentro do Caminho Sagrado.

Fagetti vem desenvolvendo diversas pesquisas no México com curandeiros e xamãs, com diversas publicações sobre o assunto, utilizando conceitos da psicologia transpessoal, pois considera que facilitam a compreensão dos fenômenos mentais que estão claramente implicados no trabalho que o xamã desempenha de forma cotidiana. Para ela, essa é a descrição que eles mesmos fazem de suas próprias experiências

⁶⁴ Muitas tradições que trabalham com a cura fazem a mesma afirmação, como o reiki, quando os iniciados sabem que a cura está no “prana” e os reikianos são apenas canais de transmissão dessa fonte curadora. Essa visão auxilia no processo de humildade do curador, que, no xamanismo, é uma das principais qualidades e forças a serem buscadas e desenvolvidas.

⁶⁵ Disponível em : <http://www.xamanismo.com.br/Leo/WebHome>

oníricas e estáticas. Quando questionados, os curandeiros costumam dizer que o “espírito sai”, podendo acontecer em diversos momentos, não só em sonhos, como também de dia, nas sessões e rituais de cura, adivinhação, etc. Essas práticas xamânicas, como as experiências do corpo sutil abandonar temporariamente o corpo físico, na psicologia transpessoal é chamado de “experiências holotrópicas. Também podem ser chamadas de estados não ordinários de consciência. Afirma ainda que os sonhos também constituem experiências holotrópicas – iguais ao transe – que propiciam a supressão da consciência do aqui e agora, e a saída do corpo sutil, liberando da pesada carga do corpo físico.

...Por tanto, parto de la consideración de que, desde el punto de vista de los chamanes, las visiones y percepciones que constituyen la base de su labor como sanadores y adivinos son producto de las salidas voluntarias y dirigidas de su propio doble, lo cual es explicado por la psicología transpersonal como la capacidad de trascender las fronteras del cuerpo físico a través de estados no ordinarios de conciencia. No obstante, sobre el contenido específico y profundo del trance y los sueños y de cómo éstos acontecen queda mucho por comprender (Fagetti, 2010b:16-17).

(...) el chamán nace con el don que le confiere la facultad de adivinación y sanación. Domina las técnicas del éxtasis, a través de los sueños y diferentes formas de trance —estados no ordinarios de conciencia— se introduce en otra dimensión de la realidad, el otro mundo, donde conoce las respuestas a las interrogantes que sus interlocutores le formulan sobre la vida, la enfermedad, el infortunio y la muerte. Está facultado para comunicarse con las divinidades, los espíritus de la naturaleza y los muertos, fungiendo de mediador entre éstos y quienes solicitan su intervención, cumpliendo de esta forma con su misión como argonauta del mundo invisible, sanador, adivino, clarividente, psicopompo, terapeuta del alma, guía espiritual y cuidador del equilibrio vital y cósmico (Fagetti 2010b:36).

Segundo Giannini (1994:152), que estuda a sociedade indígena Xikrin, habitante das margens do rio Cateté, no estado do Pará, para esse povo, o Xamã é um indivíduo sobre-humano, cujos poderes são adquiridos extra sociedade, sendo ele então o mediador entre a sociedade Xikrin e a natureza, entre a sociedade Xikrin e o sobrenatural. Ele tem o poder de transitar tanto no mundo dos homens como no mundo da natureza. Os humanos, ao longo de suas vidas, acumulam atributos de diferentes domínios cósmicos e se constroem através deles. O Xamã vivencia, compartilha e se comunica continuamente com estes domínios. Ele detém o papel de intermediador por excelência.

O Xamã é um ser pleno: vive na sociedade dos homens, compartilha da sociedade dos animais, do sobrenatural e tem a capacidade de manipular os diferentes domínios. Ele pode, entre tantos outros atributos, negociar com os donos-controladores do mundo animal, uma boa caçada ou uma farta pescaria. Ele é iniciado pelo grande gavião - real habitante do mundo celeste, adquirindo assim, a capacidade de voar e voando, possui uma visão cósmica do universo.

Se o discurso moderno ocidental se sustenta na relação de "posse", "conquista" e "domínio", isto é, numa relação onde a concepção de natureza passa a ser mero objeto para o homem, vimos, através desse exemplo, que, nas sociedades indígenas, as diferentes partes que compõem o universo se interpenetram. Não existe uma dicotomia natureza/sociedade, mas uma continuidade entre os domínios tal como concebidos pelos Xikrin. É claro que ao tratarmos das relações entre sociedades indígenas e natureza não podemos deixar de apontar a existência de sutis diferenças de interação e de definição dos domínios cósmicos e seus atributos, particulares a cada sociedade.

Fausto (2001:418), estudando os índios Parakanãs, diz que, entre eles, não existe o xamã, apenas os sonhadores,

os quais estabelecem com os inimigos encontrados nos sonhos uma relação de 'senhor' - 'xerimbabo', por intermédio do qual capturam os cantos terapêuticos. O inimigo é domesticado por seu sonhador sem, no entanto, perder os seus poderes, sendo o protetor do próprio senhor. Não recebe nenhuma contrapartida para as dádivas. A predação é um momento do processo de produção de pessoas do qual a familiarização é outro.

O conceito básico da Cura xamânica é que "Ninguém cura o outro. A Cura está dentro de cada um" ⁶⁶. Como afirma Tedlock (2008:23) "os curandeiros holísticos reconhecem o mecanismo inato de cura do corpo e insistem que um indivíduo tem responsabilidade de restaurar e manter a saúde por meio do comportamento, da atitude e do equilíbrio espiritual". Esse cuidado com a pessoa, o primeiro curar a si para depois curar ao outro, muito frequente nas linhas espiritualistas atuais, pode, muitas vezes, parecer uma forma de individualismo, onde as curas serão pessoais. Mas entendo que é justamente o contrário, como cada um é responsável por si, também é responsável tanto por suas doenças como por suas curas. E, se como afirmado na física quântica, estamos todos nessa grande teia, o que eu fizer por mim afetará a todos. O que poderá parecer como individualismo, na verdade está conectado com todo o universo. Como diz Wesselman (2006:336) o que é possível para cada um de nós é determinado somente

⁶⁶ Disponível em: <http://www.adonai-iam.com.br/index.htm>.

por nossas crenças e à medida que passamos pela vida, cada um de nós vai criando a realidade na qual vivemos... E cada um de nós é responsável por criar a identidade do eu que vive naquela realidade. Não existem limites.

Lobato (1997:77), dentro dessa visão neo-xamânica, afirma que uma das primeiras coisas que o aprendiz de xamã deve saber usar é a atenção, pois ela significa poder. Precisa manter-se sempre presente, com sua atenção comandando seus pensamentos. Também refere à importância de aprender com o corpo todo e cultivar a paixão pela vida. Deve cultivar o carinho e o amor no coração, sentimentos esses por todas as coisas, por todas as pessoas, pelos animais e pelas plantas, pelos elementos da natureza, pela Terra, por tudo. Tendo esses cuidados, transformará as vibrações de seu espírito, a *canção de seu espírito*, preparando o terreno para a compaixão e as ações de cura e de ajuda a todos. Com esse preparo espiritual, o aprendiz solidificará os conhecimentos e experiências. Affonso (2008:19), trazendo os conhecimentos de Don Juan, apresentados por Castaneda, diz que não é possível compreender, ou sequer imaginar antropologicamente o xamanismo reduzindo-o a modos simbólicos de representação de uma realidade que não cessa de fugir. O xamanismo é um termo que agrupa um conjunto de múltiplas práticas de invenção, construção, expressão, imaginação e ou experimentação dos possíveis veículos que são os corpos dos xamãs: muito antes instrumentos de comunicação que sujeitos ou objetos de interpretação ou representação. E dentro dessa compreensão de corpo, que se alimenta da morte de outros seres, diz que a morte é um presente, é deixar-se comer. Como é um presente a impecabilidade do guerreiro, um presente conquistado para o ser amado:

um guerreiro toca o menos possível o mundo ao seu redor (Castaneda VI: 107), retirando do mundo só o que precisa para percorrê-lo e mastigando pouco a pouco o poder da morte do outro, da planta, do animal, do vento, da água, da terra, dos elementos que se agrupam nesse ser esplêndido que ele ama, que ele escolhe amar. A predileção do guerreiro é a vida na terra.

Denise Lombardi (sd)⁶⁷ apresenta em seu artigo essa nova forma de trabalho espiritual, apontando que agora é o xamã que vai até os que precisam ser curados, diferentemente de quando os doentes procuravam o xamã. “Estamos de frente a un peregrinaje al contrario, donde no son los peregrinos que viajan físicamente hacia los lugares de culto. Es el cuerpo del chaman que se constituye como lugar de culto y que

⁶⁷ Disponível em: http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/56/22/53/PDF/NEO-CHAMANISMO_EL_RITUAL_TRANSFERIDO.doc_Compatibility_Mode_.pdf

se traslada hacia sus devotos. En un movimiento continuo de cuerpos, creencias y símbolos”. Assim como autores já citados, Denise afirma que a cura vai ser individual, que o xamã vai fazer com que as pessoas tenham experiências xamanísticas e não ele vai entrar em estado alterado para trazer a cura. Apresenta a experiência de um xamã *otomi*, do México, que poderia não ser considerado um curador pelo seu povo, mas trouxe o conhecimento de suas tradições, seus cantos, para os lugares onde era convidado a participar. Lembrando S. Alcindo, que com seus trabalhos leva o conhecimento dos Guarani para outros povos. Lombardi também refere a importância da internet, e das redes que propiciaram tanta expansão nesse novo momento new age.

5.3 – ESTADOS NÃO ORDINÁRIOS DE CONSCIÊNCIA

Existem algumas discussões sobre os estados alterados de consciência, ou não ordinários de consciência. Diversos termos são usados para definir o estado em que o xamã atua. Tedlock, assim como Fagetti, relatam diversas maneiras da manifestação xamanística, bem como formas de atuação dos curadores. Para alguns antropólogos, como Eliade, só é possível considerar um evento xamanístico se o xamã tiver total controle de seus aliados ou espíritos auxiliares. Comparam com eventos onde existe possessão, quando o curador perde a consciência, não recordando do que ocorreu durante a possessão, permitindo que seu corpo seja possuído por algum espírito (como o que ocorre nos rituais afro-brasileiros como umbanda, candomblé ou espiritismo kardecista). Mas é uma discussão que não encontra concordância de todos os pesquisadores. Fagetti, através de seus estudos com xamãs no México, considera que tanto o transe no qual o especialista recebe o espírito do protetor, como o do curandeiro que se comunica com seus auxiliares e entra em um estado não ordinário de consciência, são equiparáveis e homólogos. Em ambas as situações existe um controle por parte do especialista, que é quem decide em que momento deve estabelecer esse contato com a outra realidade. A antropóloga acaba propondo que para definir um xamã seja secundário saber como alcança o transe ou a partir de que técnicas xamânicas se serve. Considera como característica mais importante a capacidade e faculdade de entrar a vontade no mundo invisível e estabelecer a comunicação com os espíritos auxiliares para poder levar adiante seu trabalho. Assinala que existem diversas maneiras de alcançar o transe. Além do tambor, do canto e da dança, diz que no México já são usadas outras técnicas, como o emprego de recitação de orações, respirações profundas

ou simplesmente a concentração, como ocorre com um adolescente de treze anos, Fernando, que cura auxiliado por Rodrigo, um menino que morreu com a mesma idade. Também o uso de substâncias psicoativas, especialmente entre os mazatecos, huicholes e tarahumaras (Fagetti 2010:27-28). Tedlock também faz referências e xamãs que são possuídas por espíritos de curadores, considerando como xamanismo esses eventos.

Para Castaneda, (1968) os Estados Alterados de Consciência, ou Estados Xamânicos de Consciência (EXC), ou estados da realidade não comum são a única forma de aprendizagem pragmática e o único meio de se adquirir o poder. O xamã é aquele que aprendeu e desenvolveu técnicas que lhe permitem entrar em contato com forças espirituais, com o intuito de ajudar, de curar. Esse contato se dá em nível espiritual, fora da realidade comum. Para alcançar esse mundo espiritual, ele aprende acessar um estado alterado de consciência (ou EXC) no qual percebe e interage com forças espirituais não perceptíveis em estado normal de consciência. Diferente dos médiuns, que canalizam um espírito por vontade do próprio espírito, o xamã entra em EXC voluntariamente, graças ao desenvolvimento de técnicas que aprendeu, algumas que lhe são absolutamente próprias (Lobato 1997:24-25). O que se observa atualmente, é que para acessar o EXC não necessariamente precisa da batida de um tambor, numa frequência determinada. É possível acessar a esse estado com o toque de chocalho, ou dançando, cantando, orando, fumando o cachimbo sagrado, ou até conversando e falando. Tedlock (2008:25) diz que um estado alterado de consciência propicia um contato íntimo com o mundo espiritual e, desse modo, reforça o compartilhamento de uma visão de mundo, que ameniza o sofrimento mental e psicológico.

Galinier, Lagarriga e Perrin (1995) fazem alguns estudos sobre o xamanismo na América Latina com uma abordagem um pouco diferenciada de outros antropólogos (como Eliade). Para Perrin (1995:1-8), os grandes princípios associados ao xamanismo podem ser agrupados em três classes: 1) **uma concepção dualista do mundo e da pessoa**, quando são definidos dois espaços: “esse mundo” e o “mundo outro”, sendo esse relacionado a tudo que é sagrado (mesmo tecendo algumas dificuldades com esse termo por ter sido usado excessivamente no início do século passado o que o tornou estático, fixo, como controle dos homens). Este “mundo outro” rege a ordem deste mundo, estando na origem de todos os acontecimentos, desgraças que os homens sofrem. Assim o homem também é composto de “corpo” e “alma” ou “almas”. Nesse dualismo concentram-se muitas doenças. Pode ser o agente patológico considerado inanimado ou pode ser um caso de possessão, sendo o agente descrito como animado,

de forma animal, antropomorfa ou monstruosa. Dessa maneira a pessoa pode ter mal estar corporal, sentindo como se estivesse perdendo suas forças e vitalidade, o que explica a fadiga ou como uma intrusão, uma presença estranha que justifica a dor, a mudança de humor ou de personalidade. Para a cura dessa dualidade pode ocorrer o endorcismo e o exorcismo. É necessário recobrar o *perdido* ou fazer desaparecer o *intruso*. O retorno da parte ausente ou a reintrodução da alma é o endorcismo. O afastamento ou transferência do princípio perturbador é o exorcismo. 2) **Comunicação com os dois mundos**: os xamãs poderão comunicar-se com os seres do “mundo outro” através de sonhos, por meio de linguagens especiais. É desse “mundo outro” que virão os espíritos auxiliares que podem ser almas de xamãs ou de mortos, ou espíritos especiais. 3) E por último, o xamã possui uma **função social**. O papel do xamã é restabelecer os equilíbrios ecológicos, climáticos e às vezes sociais. Em princípio não atua por si mesmo. O xamanismo é uma verdadeira instituição social.

Mota (1996:292) também afirma sobre essa possibilidade do xamã curar, considerando que a biomedicina atua como um sistema “mecânico”, que no imaginário indígena o corpo existe em função do espírito. Mas pode acontecer do xamã encaminhar alguma pessoa para o médico curar (doenças do branco), mas ele continuará se encarregando para que a cura seja completa, e não tão somente a cura das “peças da máquina” que não estavam funcionando direito e nos lugares certos.

5.4 – CURANDEIRAS, BENZEDEIRAS E REZADEIRAS – A MAGIA DA CURA

Muitos termos são usados para designar os curadores dentro dessa Nova Era. Alguns curadores em alguns momentos viveram na obscuridade, escondidos, prescritos como as bruxas, os feiticeiros. Em outros momentos retornam trazendo uma nova forma de interpretação do mundo. Quando estudamos sobre o feitiço, é possível ver que mesmo ele sendo considerado uma ação que traz o dano, a doença, ele pode ser feito por pessoas que trabalham com a cura também. Não existe o “bom” xamã e o “mau” xamã. São os dois lados da mesma moeda. Mas vou tentar descrever um pouco cada um dos termos envolvidos nessa escrita.

Em primeiro lugar, se pensarmos que o xamã é um curador, vamos conversar sobre essa cura sobre o ato de curar!! Quem cura é “curandeiro” que, segundo o

dicionário⁶⁸ “1 - Pessoa que trata de doenças sem título legal; 2. Charlatão; impostor. Só nessa definição já é possível observar o significado simbólico e preconceituoso que essa palavra traz consigo. Aqui no Brasil, quando se fala em curandeiro, o que surge é esse aspecto do “charlatão em medicina”. Já em outros povos, como no México, o curandeiro é altamente respeitado pelo seu ato de curar. Lembrando que já assistimos muitas vezes médiuns sendo acusados por charlatanismo, exercício ilegal da medicina, por estarem fazendo curas sem o devido “diploma” de medicina, sendo algumas vezes presos por esse trabalho.

O que assistimos, principalmente nas classes populares, como ocorre no México, que esses curandeiros costumam atender aos grupos sociais marginalizados, tanto no meio rural como urbano. Nobre (2009:8), em sua tese de doutorado sobre a Saúde Tradicional, afirma que atualmente, com a urbanização, a tendência é seu nível de assistência atingir também a classe média. Cita Boltanski que acredita que o motivo que impulsiona uma pessoa de outra classe social a procurar o curandeiro é a expectativa de um resultado mágico, movidos mais pelo sentimento de curiosidade do mistério da magia, ao contrário das classes populares que buscam em tais profissionais uma explicação coerente de sua doença.

Quando trabalhamos nesse plano espiritual, diversos termos surgem, são os magos, os feiticeiros, os bruxos, os xamãs. Cada um com suas características, com os seus dons, com seus processos de atuação no mistério trazendo a cura ou a doença (ou dano como dizem no México). Em alguns estudos encontramos que quando a magia traz “dano” à outra pessoa, é chamada de feitiçaria, então seria praticada por um feiticeiro. Por isso diferenciam como a magia branca ou magia negra, diferenciando-a a partir do seu propósito: se é para a cura (ou auxílio) ou para causar a doença ou dano. Também pode ser definida (a magia) quando é feita em proveito próprio.

Existem algumas diferenças entre os magos, feiticeiros e *medicine-men*, além de alguns pontos em comum. Como diz Eliade (1998:17) magia e magos existem praticamente em todo o mundo, mas o xamanismo exige uma “especialidade” mágica específica, entre outras o “domínio do fogo”, o vôo mágico. Por isso, embora o xamã tenha, entre outras qualidades, a de mago, não é qualquer mago que pode ser qualificado de xamã. A mesma precisão se impõe a propósito das curas xamânicas: todo *medicine-men* pode curar, mas o xamã emprega um método que lhe é exclusivo. As técnicas

⁶⁸Disponível em: <http://www.webdicionario.com/curandeiro>.

xamânicas do êxtase, por sua vez, não esgotam todas as variedades da experiência extática registradas na história das religiões e na etnologia religiosa. Não se pode, portanto, considerar qualquer extático como um xamã. Ele é o especialista em um transe, durante o qual se acredita que sua alma sai do corpo para realizar ascensões celestes ou descensões infernais. Alguns autores fazem uma distinção entre xamanismo e xamãs. Afirmando que todos os atos do xamã não são necessariamente atos xamânicos, assim como pessoas não xamãs podem desenvolver ações baseadas no xamanismo. É o que vemos muito atualmente no neo-xamanismo, diversos rituais conduzidos por pessoas comuns, que não se denominam xamãs, mas que ligam o homem às forças da natureza, trabalhando com fogo, fumaça, cantos, danças e ritos.

Na sociedade ocidental, tendemos a pensar num mago como alguém que realiza incríveis proezas de ilusionismo diante de plateias deslumbradas. Nas sociedades tribais, a magia envolve o acesso ao reino do sagrado de maneira a persuadir, controlar ou influenciar o poder sobrenatural para que auxilie a manifestação de alguma coisa no mundo cotidiano comum. Grande parte do que é manifestado é determinado pelas intenções e pela personalidade do praticante, bem como pelas necessidades do cliente ou da comunidade (Wesselman 2006:20). Se o trabalho realizado for para a cura, ela só poderá ocorrer a partir de um processo xamanístico. Para isso, segundo Lévi-Strauss (1991:207) são necessários três elementos: a participação do xamã, a partir de estados específicos, a participação do doente e a participação do público, da comunidade, que também participa da cura. Para ele, esses três elementos que considera “complexo xamanístico” são indissociáveis.

No México diversos nomes são dados aos xamãs. Entre os nahuas de Guerreiro, existem os “caballeros” que auxiliam o povo colocando ordem onde muitas vezes há o caos. Chévez (2010:54) descreve como são vistos esses xamãs:

Se puede aventurar que en cada pueblo nahua existe un acervo de relatos locales que ratifican el papel de los caballeros en la provisión del recurso hídrico, en el desvío para impedir la inundación de éste o aquel pueblo, o en el retiro o traslado del bien común – el agua – justamente en represalia por los sentimientos y acciones de aquellos miembros de la comunidad que fracturan el cuerpo social.

O caballero surge para fazer a justiça, podendo tirar a água de uma população que não age de acordo com as normas sociais existentes na comunidade, citando um dos motivos para essa punição a inveja existente na comunidade.

A palavra bruxaria designa as faculdades sobrenaturais de uma pessoa que geralmente se utiliza de ritos mágicos, também utilizada como sinônimo de curandeirismo e prática oracular, bem como de feitiçaria. Trata-se de um conjunto de crenças, conhecimentos, práticas e atividades atribuídas a certas pessoas chamadas bruxas ou bruxos. Atualmente, entre os diversos grupos da Nova Era, muitos vem desenvolvendo trabalhos de bruxaria, resgatando os princípios da mesma, como um sistema mágico e não necessariamente ligado a provocar danos a outras pessoas. Lembrando que as bruxas que foram sempre perseguidas e cruelmente mortas na idade média nada mais eram do que mulheres curandeiras, parteiras, com dons de cura que ameaçavam o poder religioso da época. Atualmente a bruxaria trabalha com o culto à Deusa e/ou ao Deus em sistemas que variam de uma deidade única hermafrodita ou feminina à pluralidade de panteões antigos, mais notadamente os panteões celta, egípcio, assírio, greco-romano e normando (viking)⁶⁹.

Mas começarei falando do ato de benzer!!

Carvalho (2011:72-80) em seu artigo sobre o benzimento e a cura, refere que o benzer é um ritual da religião católica popular, com uma diferença não só de classes, como também ética. A doença a ser curada com o benzimento não é só um estado biológico da pessoa. Entidades espirituais como também o olho gordo (mau-olhado) e a feitiçaria, podem provocar doenças como cansaço, dores de cabeça, dores no corpo, sonolência, perturbações psíquicas, violação de um interdito ou de uma maldição. Essas situações poderão ser curadas com uma benzedeira. O ato de benzer significa um ato de chamar sobre a pessoa benzida a bênção do céu. A bênção é como um instrumento pelos quais os homens produzem serviços e símbolos de solidariedade para si e para os sujeitos da classe social da qual fazem parte. A bênção tem sentido múltiplo e pode estar presente na vida de pessoas diferentes: pais benzem seus filhos, tios benzem os sobrinhos. Continuando com a autora, que cita Oliveira (1985a:10), dizendo que “qualquer profissional do sagrado seja padre, capelão, rezador e rezadeira de terços, de ladainhas ou de outros tipos de reza, benzedeiros, e até parteiras, todos benzem”. Se existe, por um lado, a benzeção do culto dos santos, por outro, existe a benzeção identificada como magia. Essa é definida pelo o uso dos ritos e a cura milagrosa da doença. Os ritos seguidos pela benzedeira na reza contra o Ar do Vento começam com o posicionamento do adoentado no local onde não passe o vento e, a partir daí, inicia a reza.

⁶⁹ Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Bruxaria>.

Mota & Gomes (2008:9) que também estudaram sobre Reza, Doutrina e Oração, afirmam que o benzimento e a reza são duas atividades que se confundem. Geralmente não se cobra por elas, exceto quando se trata de um festejo mais profano, principalmente, se o benzimento ou reza precisarem ser feitos em uma localidade distante do qual o benzedor e/ou o rezador residem. Consistem em atos de cura com a aplicação de gestos e palavras acionados por Deus, amparados pela prece e pela oração com o objetivo de curar ou proteger contra qualquer mal. Esses rezadores e benzedores afirmam não receitar remédios, apenas benzem e rezam, ao contrário do que acontece com o tratamento com o curador. No entanto, na prática, conselhos são dados, prescrições e remédios são indicados e seguidos pelas pessoas tratadas por eles. O rezador utiliza os códigos do catolicismo, da missa e do padre. Com as orações específicas, desconhecidas pela maioria, não raro é acionado para afastar perigos, doenças e, também, “ajudar a morrer”, no caso de doentes desenganados. Recorre-se ao rezador para pedir proteção para os festejos de santos, para os batizados das brincadeiras da região e para variados eventos em que incidam orações. Já o benzedor dispõe de orações e técnicas. Reza fazendo o sinal da cruz com o auxílio de “matos” - ervas capazes de prevenir e curar. A diferença da oração proferida pelo benzedor e a do rezador é que a primeiro se aproxima bem mais do mundo dos encantados, distanciando-se do código católico. As orações do benzedor são mais livres e incluem expressões e palavras com grande desenvoltura e pouco formalismo, às vezes, de forma incompreensível para os ouvintes menos familiarizados. Segundo as falas de seus interlocutores, “Dico Fariseu ‘para tudo tem uma reza’. Mas, ao mesmo tempo, confessa que, diante do doente, não sabendo a oração certa, outra resolve, pois rezando com fé o doente sara pela ‘benção do rezador, e pela benção de Deus’, diz Dico”. As principais doenças que levam à procura de um benzedor estão relacionadas ao mau-olhado, as quebranto, ao *aborrecimento do corpo* ou apenas à *benzição* como forma de proteção. Não é preciso que o doente vá até sua casa para que ele o benza. Ele executa sua benzedura na própria casa do enfermo ou em suas peças de roupa.

Prado, citado por Mota & Gomes (2008:10) fala da especialidade da benzedeira em ser parteira. Os benzedores podem ser homens ou mulheres, mas entre as mulheres, quando se soma o fato de “partejar” mulheres, temos as parteiras. Não são todas as benzedoras que são parteiras, mas não há parteira que não seja também benzedora. Aliás, a difícil tarefa de secundar o parto de uma mulher, onde vida e morte se roçam de perto, situa a parteira dentro do domínio semântico de triunfo da primeira sobre a

segunda. Todas as vezes que, de novo, a morte rondar a vida, a parteira será chamada a atuar (agora, como benzedora). “A imagem da parteira é constantemente ambígua. É alguém que se encontra na encruzilhada da vida e da morte. Propiciar o nascimento é uma função sagrada, um chamado de Deus, um dom especial, assim como o do pajé que nasceu pronto. Elas rezam pela proteção dos santos, de Deus e de Nossa Senhora.” Tedlock (2008) faz a mesma afirmação em relação ao xamanismo e as parteiras, que elas sempre são xamãs, pois trazem à vida. Em minha experiência com parteiras em Uarini no Amazonas, esse ato de benzer, de rezar também era presente em todas as parteiras (Friedrich, 2002).

5.5 – E QUANDO EXISTE O FEITIÇO...

Quanto à feitiçaria, ela sempre estará presente na vida das pessoas. Difícil encontrar alguém que em algum momento da sua vida não tenha dito que “fizeram um trabalho contra mim”, “amarraram minhas pernas”, foi “olho grande”, a criança estava com “quebranto”, etc.. São muitos termos populares usados para definição de algo “externo” a nós, causado por um “feitiço” ou “trabalho” (referindo-se a rituais das religiões afro). Entre os Guarani, assim como em todos os povos indígenas, o feitiço também surge como fator de crises internas e muitas vezes causando desavenças entre as famílias. Mais adiante abordarei alguns casos que ocorreram em meu trabalho de campo.

Quintana (1999:135), em sua tese de doutorado junto às benzedoras na cidade de Santa Maria no Rio Grande do Sul, afirma que se consideramos a feitiçaria um conjunto de crenças estruturadas sobre a origem da infelicidade ou dos infortúnios, compartilhada por um grupo social, e que inclui práticas que possibilitam tanto detectar como tratar o mal (Augé, 1974), podemos dizer, então, que desde o momento, em que a benzedora trabalha para detectar o mau-olhado, encontramos-nos no campo da feitiçaria e que a benzedora se revela um agente de combate. Ele aponta algumas características especiais nesse campo da feitiçaria, como estar organizado em razão de uma figura: o feiticeiro sempre está presente nas falas, mas, ao mesmo tempo, é sempre uma figura ausente, pois ninguém se assume como ocupando tal lugar. Na benzedura, o feiticeiro não existe. Existe aquele causador de mau-olhado, mas isto, não o coloca no lugar do feiticeiro, daquele que faz disso uma profissão, pois, o causador do mau-olhado pode ter agido de forma não intencional.

Mas o feitiço pode não vir dos humanos e sim dos “donos”, ou espíritos dos lugares por onde andamos e muitas vezes não respeitamos. Esse assunto é sempre muito citado pelos indígenas. Rose (2010:302) pesquisa sobre esses assuntos com seus interlocutores guarani, e uma das pessoas vai definindo essas relações: “tudo ao nosso redor, tudo na natureza tem espírito, só que nós não conseguimos ver”. Assim, o tema do **ojepotá**⁷⁰ remete à questão dos “donos” ou “espíritos” presentes na natureza, que, da mesma maneira que os feiticeiros atacam suas vítimas introduzindo em seus corpos objetos que podem causar doenças e que só podem ser retirados através da cura ritual. A pesquisadora refere que algumas mulheres utilizam também de magias para atrair homens, mas que também é preciso pedir a permissão para os “donos” das plantas usadas para este fim. Esse assunto sempre é tratado com muito cuidado, se os procedimentos prescritos não fossem seguidos corretamente, esses “donos” poderão voltar-se contra a pessoa que estava fazendo a magia e causar-lhe mal. Soares (2012:94) também faz referência sobre o **ojepotá**, e o cuidado que os Guarani tinham ao falar sobre o assunto.

Voltando a questão da feitiçaria, entre os Guarani, Rose (2010) afirma que ela sempre está ligada à ambivalência do poder xamânico, ou seja, sua relação com espíritos tanto benéficos quanto hostis; sua capacidade tanto de curar quanto de causar dano, que também são apontadas por Ciccarone (2001) e Pissolato (2007). Refere que ao perguntar para seu interlocutor, Geraldo Moreira, se existe mais de um tipo de **Karaí**, ele respondeu contando sobre histórias sobre os feiticeiros. Segundo ele, existem “dois lados”: “enquanto o **Karaí** cura as pessoas, os feiticeiros podem matá-las. Ele me explicou que nunca se sabe quem pode ser um feiticeiro, por isso é perigoso trabalhar como **Karaí**. Pelo mesmo motivo, Geraldo disse ter medo de andar pelas aldeias guarani” (Rose 2010:303). Ela traz as contribuições de outras pesquisadoras que também tem seus trabalhos junto aos Guarani, como Ciccarone, que diz que a feitiçaria é concebida “como saber-poder, ciência nociva (*arandu vai*) a serviço da destruição” (2001:340). Também cita Pissolato (2007:198-99) afirmando que a feitiçaria consiste num fenômeno que atinge a coletividade e também é uma causa importante das enfermidades. Segundo Pissolato, os mbya associam o termo “pajé” ao mau xamã ou feiticeiro; este **paje** vai contrapor-se ao **pai** ou **nhanderu**, os especialistas curadores-rezadores.

⁷⁰Passagem da condição humana a ser pertencente a alguma espécie animal (Soares, 2012:94).

Continuando com Pissolato (2007:138), ela afirma que as doenças que tem por causa principal a feitiçaria também estão vinculadas às relações inter-pessoais. Assim, a feitiçaria põe em foco a questão do perigo da afinidade, apontando para o fato de que o trato rotineiro entre as pessoas necessariamente envolve um risco. Para a cura do feitiço, são buscados os **Karaí** que são os especialistas na prevenção e cura. Segundo a autora, eles podem curar porque vêem o que é invisível para os demais, ou melhor, porque **Nhanderu** lhe mostra as doenças (2007:236). Pissolato também indica que o prestígio dos **Karaí** está diretamente ligado às suas capacidades para o canto-dança na reza e aos sucessos que obtêm na cura das doenças.

5.6 – MEDICINA TRADICIONAL – DOENÇA DE BRANCO X DOENÇA DE ÍNDIO

Pensando nessa maneira de entendimento da doença e da cura, não podemos simplesmente propor uma medicina biomédica para tratamento dos indígenas. É preciso ter entendimento de sua concepção de mundo, de saúde e de doença para que seja possível um atendimento de qualidade e eficaz. Atualmente muito vem se escrevendo e buscando nessa relação entre a saúde biomédica e a saúde indígena. Alguns antropólogos tratam como Medicina Tradicional. No México chamam os curandeiros de Médicos Tradicionais. Trata-se de uma forma oficial que tanto antropólogos, profissionais de saúde, e etnólogos estão utilizando para definir os xamãs, magos, curandeiros, benzedeadas, rezadeiras, feiticeiros ou bruxos, buscando integrá-los ao sistema de saúde, diminuindo a discriminação que muitas vezes os envolve. Em Puebla pude assistir essas pessoas, homens e mulheres, curandeiros, trabalhando integrados com o sistema oficial de saúde, e já existem diversas publicações feitas pela antropóloga Antonella Fagetti sobre esse assunto (Fagetti 2010). No Brasil ainda não encontramos esse termo Medicina Tradicional sendo utilizado amplamente. Encontramos alguma publicação referente à Saúde Indígena numa publicação do Ministério da Saúde⁷¹. Também podemos encontrar o trabalho das parteiras tradicionais com muitas pesquisas e publicações⁷². Mas em relação aos curandeiros, benzedeadas e rezadeiras, pouco se vê a incorporação dos mesmos na saúde oficial. A Medicina Tradicional, no Brasil, ainda está relacionada à medicina feita pelos povos indígenas.

⁷¹ Medicina Tradicional Indígena em Contextos – Anais da I Reunião de Monitoramento (Brasil 2007).

⁷² Entre outras, a publicação: A Medicina Tradicional e os Sistemas Municipais de Saúde: Humanização do Parto sob o enfoque do Patrimônio Cultural. Publicação do CONASEMS: Conselho Nacional de Secretários Municipais de Saúde (Rattner & Ferraz, 2009).

A cura não depende somente da fé do curandeiro em seu medicamento ou em sua força espiritual; tem uma relação direta com o doente que precisa cooperar, abrindo-se e preparando-se para receber a cura. Os curandeiros entendem que a saúde depende do perfeito equilíbrio do corpo, dos sentidos, da mente e do espírito, daí a necessidade de todos os canais estarem desobstruídos para que a energia possa fluir e assim obter resultados satisfatórios (Fróes 1986:89). E através dessa relação entre curador e pessoa a ser curada que tem sido utilizado um termo que dê conta dessa relação com os indígenas. Rose (2006:10) apresenta um artigo na 25 Reunião Brasileira de Antropologia abordando a *intermedicalidade*. Ela cita Follér que aponta que a intermedicalidade constrói novas formas de hibridismo, não significando uma mistura entre as duas epistemologias: biomedicina e medicina indígena. Nesse espaço da intermedicalidade a medicina híbrida continua a existir com características tanto da etnomedicina quanto da biomedicina. Os povos indígenas buscam soluções para seus problemas de saúde valendo-se dos conhecimentos e materiais da agência ocidental.

Os elementos da biomedicina são incluídos, de acordo com as fontes, porque fortalecem a etnomedicina, o que constitui um processo de indigenização. Este meio-termo envolve tanto aceitar o conhecimento biomédico quanto resistir ao poder e à ideologia da biomedicina... Esse novo conhecimento-e-prática sobrevive e passa por transformações contínuas. Trata-se de um projeto de negociação e renegociação, resistência cultural e ilustração da formação de uma identidade indígena como estado dinâmico e transitório (Follér apud Rose 2006).

O conhecimento tradicional indígena é dinâmico, criativo e sujeito às influências e a negociação e renegociação entre as diferentes formas de conhecimento médico acontecem constantemente passando sempre por transformações. As fronteiras envolvidas são fluidas e o sistema médico híbrido é caracterizado por sínteses criativas e dinâmicas (Rose 2006:16).

Ferreira (2001:47-50), que fez sua pesquisa junto aos Guarani, buscando a concepção cosmológica da doença entre eles, traz muitas contribuições sobre as causas das mesmas. A feitiçaria ocupa um lugar privilegiado, sendo outro fator, que pode vir a causar determinadas doenças é o encontro com **mbogua** ou **angue**, perigoso fantasma que representa a alma telúrica do morto e fica vagando pela terra próximo aos seus parentes, podendo levá-los à doença e até matá-los através de um susto ou de contaminação. Este deve ser afastado pelo tratamento tradicional do **Karaí**. Mas o fator

central no desencadear das enfermidades, ocorre quando a pessoa Guarani se afasta de sua alma-palavra divina, quando há uma “crise de nome”, devido a uma conduta que vai contra o modo de ser Guarani, prescrito pela cultura.

Na perspectiva Mbyá-Guarani, existem dois tipos de doenças: as “doenças do mundo” (que podem ser curadas com remédios dos brancos, pela biomedicina) e que são produzidas pela “fábrica dos brancos” desencadeadas pelo contato histórico estabelecido entre este grupo étnico e a sociedade ocidental; e as “doenças espirituais”, que só o **Karaí** pode curar (Ferreira 2001:109-129). A pessoa que está ligada aqui e agora ao **ñe’e** está protegida do perigo das doenças e está com saúde. Para isso ela precisa percorrer o caminho dos ensinamentos deixados pelos Pais Verdadeiros das Almas-Palavras (**ñe’eng Ru Ete**) e que são atualizados na atuação do **Karaí**. Este é quem vai comunicar-se com Deus e dar os conselhos para prevenir dos perigos de doença que ameaçam a pessoa. Através do seu diagnóstico que o processo de cura iniciará. Como já foi citado, no sistema etiológico Mbyá-Guarani grande parte das causas das doenças são exteriorizantes: a feitiçaria, o **angue**, os **aña**, o mundo do **juruá** produtor de doenças. Mas embora tenham esse caráter exteriorizante, pois provém do exterior da pessoa, também existe a possibilidade da própria pessoa ser a responsável pela causa de sua doença, na medida em que ela ultrapassa os limites culturais colocados entre ela e entre estes “outros” seres cósmicos. Necessário levarmos em consideração, que o sistema médico tradicional é dinâmico, ou seja, os diagnósticos, os tratamentos de cura e o seu caráter preventivo, bem como o conjunto de crenças sobre as causas da doença (etiologia), estão em permanente processo de atualização à cada nova experiência patológica (Gallois apud Ferreira 2001). Em relação ao sistema biomédico, os Mbyá-Guarani o interpretam a partir de suas categorias tradicionais, apropriam-se e o transformam: alguns elementos passam a fazer parte do sistema médico tradicional (Ferreira 2001).

Ferreira (2001:147-149) afirma que sistema médico tradicional tem o seu fundamento na ligação espiritual estabelecida entre o **Karaí**, **Ñanderu** e os outros seres espirituais que habitam o mundo, bem como na qualidade perspectiva do pensamento indígena. Tal ligação espiritual, assim como a possibilidade do **Karaí** traduzir os diferentes pontos de vistas dos seres cósmicos, só pode ser mantida na inter-relação existente entre terra, **Karaí** e **Opy**. Estes três elementos garantem a manutenção e atualização do sistema médico tradicional, já que é através deles que torna-se possível a experiência extática do sagrado, presente na ligação homem – deuses e homens –

espíritos. Ligação esta de onde provém a saúde Mbyá-Guarani. Se pensarmos no problema atual da terra, ou falta dela, já que é somente quando os Mbyá encontram-se em território garantido legalmente e que possuam condições ambientais satisfatórias é que faz-se possível a construção da **Opy** e a manutenção da relação do **Karai** com a dimensão espiritual. Se não existe a terra, ou se ela está doente, ou morando em acampamentos, não é possível manter o **ñande rekó**, o que fatalmente levará a doenças e a morte.

Langdon (2001b:163) refere à necessidade do conhecimento biomédico respeitar os saberes indígenas, que muitas vezes tomam seu conhecimento como o verdadeiro para julgar sobre as práticas indígenas em relação à saúde. Considera isso uma atitude etnocêntrica, e que não reconhece todas as pesquisas que demonstram a eficácia de cura ritual e o papel das relações sociais no processo de saúde e doença. Aponta três conceitos que marcam as diferenças entre a biomedicina e a medicina indígena que precisam ser relativizados pela biomedicina: a cura, a eficácia e a realidade biológica da doença.

Seria importante uma abordagem intercultural, na qual a biomedicina fosse relativizada e os saberes da medicina indígena fossem tratados como ciência, para redefinir os conceitos de eficácia e cura. Para isso ser uma realidade, os profissionais de saúde tem que reconhecer as limitações de sua medicina, relativizando-a e admitindo que existam outros sistemas de medicina com saberes sobre saúde que, por suas diferenças epistemológicas, não só devem ser respeitados, mas também compreendidos como capazes de dar uma contribuição ao conhecimento⁷³.

Fagetti (2010a:247) afirma que o predomínio do pensamento simbólico/mitológico/mágico ou o pensamento empírico/racional/lógico depende finalmente da relação que os seres humanos constroem com o seu mundo, da relação de participação e implicação, ou, pelo contrário, de maior distanciamento e objetivação que estabelecem com a realidade. O pensamento simbólico/mitológico/mágico ocorre entre os povos indígenas e continuará prevalecendo enquanto as pessoas conservarem como

⁷³ Soares (2012:68) cita um caso de uma criança que nasceu na aldeia do Salto do Jacuí e que depois foi levada para consulta no hospital para avaliação, junto com a agente de saúde indígena. Chegando lá o médico cortou o cordão umbilical, o que deixou a avó muito revoltada que acabou cobrando da agente. Assim ela relata: “**Ara Poty**, na época, agente indígena de saúde, me relatou que na consulta, o médico cortou um pedaço do cordão umbilical [**puru’ã**], o que causou revolta por parte da avó materna, que havia feito conforme o sistema dos Guarani. O **puru’ã** é utilizado para fazer um cordão que será colocado junto à criança. **Ara** ficou numa situação bem complicada e foi chamada a sua atenção pela família da criança. Num tom de desabafo, falou que “os **jurua** até respeitam que o parto ocorra na aldeia, mas depois acabam sempre impondo seu sistema”..

forma de subsistência o cultivo da terra, a caça e a colheita. Também enquanto considerarem que os frutos de seu trabalho são também dons das divindades, responsáveis pela sua existência, e bem estar, a quem retribuem reciprocamente e correspondem com oferendas, em um intercâmbio permanente.

Procurei nesse capítulo trazer o tema xamanismo e suas diferentes denominações. Desde o encontrado milenarmente nos povos tradicionais, fazendo com que a saúde biomédica o reconheça para atuação nesses novos tempos, até o neo-xamanismo, com rituais e formas desse novo entendimento da espiritualidade.

No próximo capítulo abordo alguns rituais utilizados no neo-xamanismo, bem como a importância do canto/dança e ritos. Abordo esses temas por estarem também relacionados ao meu trabalho espiritual como ao povo Guarani.

6. RODAS, CANTOS E DANÇAS

CACHIMBERO

Orestes, Kika e Fabiano

Cachimbê, cachimbando, cachimberê

Cachimbê, cachimbando, cachimberê

To fazendo a minha reza

To louvando ao Nosso Senhor

Agradecendo a Nossa Senhora

E a todos Orixás

Trago meu chapéu de palha

Venho na guarda de São Jorge

Com a benção de meu Pai Oxóssi

Na graça de Mãe Iemanjá

Sou preto velho que veio de Angola

Meu cachimbo é de marutá

Hoje trabalho nesta linha

Na guia do Pai Oxalá

To cachimbando o meu cachimbo

È cachimbo pra nego rezá

Com Tabaco, Arruda e Guiné

Vou entregando meu axé

Na fumaça do meu cachimbo

Expulso o mal que aqui esta

E as demandas dos inimigos

Mando embora pra outro lugar

“No romance realista, o elmo de Mambrino se transforma numa bacia de barbeiro, mas sem perder importância nem significado; assim como são importantíssimos todos os objetos que Robinson Crusóé salva do naufrágio ou aqueles que fabrica com suas próprias

mãos. A partir do momento em que um objeto comparece numa descrição, podemos dizer que ela se carrega de uma força especial, torna-se como o pólo de um campo magnético, o nó de uma rede de correlações invisíveis. O simbolismo de um objeto pode ser mais ou menos explícito, mas existe sempre. Podemos dizer que numa narrativa um objeto é sempre um objeto mágico (Calvino 1990:47).

Quando iniciamos o trabalho no Pachamama⁷⁴, através das Rodas de Cura, sentimos a força desse trabalho com a juventude e como era possível trabalhar a Espiritualidade em qualquer espaço, bem como o Xamanismo era possível de ser desenvolvido no meio urbano. Uma Roda de Cura é um espaço sagrado. As pessoas vão até lá para orar, meditar e buscar equilíbrio. É um lugar para achar sua conexão com o Universo, com o Grande Espírito e a Mãe Terra. Em todas as cerimônias e rituais realizados, começa-se saudando e invocando as quatro direções. Esse ritual nos ajuda a manter a conexão com a terra, a ter proteção na cerimônia a ser realizada, e a aumentar o poder pessoal. Essa técnica é baseada no mito dos quatro elementos: terra, ar, fogo e água. As direções são associadas a cada estação do ano e a um elemento. Cada direção tem um Guardião Espiritual que corresponde a um clã e, tem aliados no reino animal, mineral e vegetal (Sams 2010).

Ao iniciar o trabalho de Roda de Cura em alguns rituais xamânicos, um cachimbo é preenchido, aceso, e através dele são feitas as orações, as intenções, e a ligação com os seres espirituais que acompanharão o trabalho. Ao acendê-lo, antes mesmo de falar, toma-se uma benção com a fumaça, levando-a para cima da cabeça e logo ao coração. Em muitas tradições a fumaça não é tragada, pois ela deve subir pura, para que os Espíritos do Grande Mistério entendam com clareza o rezo (pedido ou agradecimento). Neste trabalho o cachimbo exerce um momento importante de abertura, encerramento e momento de compartilhamento com todos os presentes. São passados ensinamentos das culturas nativas e respeito a tudo o que é sagrado. Como afirma Oliveira (2010), referindo-se ao as práticas realizadas pelo Caminho Vermelho, o aspecto central dos rituais é o uso do tabaco – com o qual se fazem “rezos”, que basicamente são agradecimentos e/ou pedidos ao Grande Espírito. Reforça que todas essas práticas de algum modo envolvem a produção de corpos que experienciam intensidades, sendo a “chanupa” (algumas vezes escrito shanupa - cachimbo) usada para trazer a palavra que expressa o “coração”.

⁷⁴ Abordarei nesse momento as cerimônias feitas no nosso Centro Espiritual, bem como algumas atividades que fazem parte do neo-xamanismo. Adiante falarei dos ritos junto aos Guarani.

A Roda de Cura pode nos falar de um ciclo temporal que vamos observar nas repetições de experiências e eventos que se repetem em nossas vidas. Seu conceito é bastante semelhante em todas as culturas nos dando muito esta ideia cíclica de repetição. Em termos de experiências, poderíamos falar que, se não resolvermos, ou lidarmos com inteireza de ação, com as possibilidades que se apresentam a nós, eventualmente elas retornarão.

O círculo é um símbolo para o entendimento do mistério da roda da vida. O homem olha o mundo físico através de seus olhos, que são circulares. Assim como a Terra, a Lua, o Sol e os Planetas. O tempo discorre de um movimento circular, e muitos ritos e cerimônias observam o sentido horário. Os pássaros constroem seus ninhos em formas circulares, os animais delimitam seu território em círculo. O círculo é o símbolo do Sol, do Céu e da Eternidade. O princípio masculino e feminino na China (Yin-Yang) é simbolizado por um círculo dividido, em branco representando o Céu, e o preto a Terra.

As cerimônias, ou trabalhos (como muitas vezes chamamos) seguem um ritual. Nas nossas atividades o canto é fundamental em todo o tempo, enviando energias através da garganta; também o uso do tambor (ou atabaques, bongô), dos maracás, violão, às vezes o berimbau⁷⁵, que enviam ao Universo as energias dos sons; e sempre presente as orações, que enviam as energias do coração. Em outras cerimônias dentro do neo-xamanismo ou nova era, a dança também fará parte do processo do trabalho. O fogo geralmente surge ou através de velas ou, caso seja um espaço aberto, uma fogueira é acesa com todo o ritual respeitando os espíritos do fogo. Como afirma Lobato (1997:46) “se o ritual é a melhor maneira de retribuirmos as energias que ganhamos do Criador, também é o melhor modo de entrarmos em contato direto com o Criador ou com qualquer outro espírito. Sendo um contato com o espírito, deve ser praticado com amor e respeito, um ato que não supõe pressa nem ansiedades”.

Na Roda de Cura com o cachimbo, são cantadas músicas que falam da universalidade, unidiversidade, onde “todos somos um” e esse é, hoje, um dos grandes fundamentos da Nova Era, do Neo Xamanismo

Os cantos utilizados nas Rodas são fundamentais para o trabalho. Segundo Drouot (1999:85):

⁷⁵ O berimbau é um instrumento de corda, utilizado para acompanhar uma dança/luta acrobática chamada capoeira.

Os ícaros, cantos xamânicos, desempenham um papel terapêutico importante nas cerimônias peruanas. Eles têm uma importância fundamental porque estimulam e desencadeiam as visões. Em outros termos, os cantos e os rituais trabalham em harmonia para criar um campo morfogenético que sustenta e amplifica a experiência extática. De acordo com os Xamãs do mundo inteiro, a comunicação com os espíritos estabelece-se graças à música. Essa é a razão por que os cantos cerimoniais ameríndios, maoris, siberianos, sufis, cristãos e amazônicos são tão preciosos.

Menezes (2006:47), em sua Tese de Doutorado, estudando as danças e cantos Guarani, aborda a importância destes ritos para a vida, saúde e alegria desse povo. *“Quando eu canto, não entra outra coisa na minha cabeça: é só alegria”*, diz um coordenador de um grupo de dança. Também Stein (2009) faz sua tese junto aos Guarani, produzindo um CD com seus cantos. Nessa mesma linha de músicas Guarani, Ruiz (1984, 2008a, 2008b) aprofunda os rituais e os sentidos do canto-dança desse povo. Lévi-Strauss (1991:221), quando aborda as curas feitas pelos xamãs, refere a importância do canto, dizendo que ele constitui uma “manipulação psicológica” do órgão doente, sendo a cura esperada dessa manipulação. Apesar dele sempre afirmar sobre a “eficácia simbólica”, algumas vezes parecendo tratar como fraudes os movimentos feitos pelos xamãs, não desconsidera seus poderes de cura, feitos de diversas maneiras desde a sucção (quando retiram objetos dos doentes), combates espirituais e a possibilidade de curar sem tocar o corpo, produzindo sua cura. Mas a cura para ele, sempre tem caráter psicológico, fazendo comparações com a psicanálise.

Tedlock (2008:24) afirma que pesquisas têm demonstrado que a utilização de canções, cantos, encantamentos e música geram estados emocionais em um paciente que afeta a maneira pela qual seu sistema imunológico responde à doença. Os sons musicais ajudam a restaurar um sentido de ordem que substitui o caos da doença. A dança também é cura, como afirma Menezes (2006:44), além de resistência e sustento. Como afirma em sua tese, os cânticos alimentavam o espírito guerreiro, transportavam para um lugar de vida, embelezavam e, em alguns momentos serviam para conseguir alimentos. No centro de Porto Alegre muitas vezes assistimos ao coral das crianças Guarani cantando. Muitas críticas da sociedade por considerarem trabalho infantil, colocando na mesma dimensão de uma criança pobre que pede esmolas. Assim também

como a crítica às mulheres que vendem seus artesanatos sentadas ao chão com seus filhos pequenos⁷⁶.

Todas as culturas trazem sua voz ao mundo por meio do bálsamo de cura que é o canto. Por meio da música, do canto, e do contar histórias, as sociedades nativas praticam a permanência dentro de seus Arcos Sagrados. Algumas tradições afirmam que uma das formas de manter-se ligado ao Grande Espírito é “cantar pela sua vida”. Na África diz-se que “se você pode falar, você pode cantar; se você pode andar, você pode dançar” (Arrien 1997). Os grupos sociais da Oceania acreditam que, se você quiser saber como falar a verdade, deve começar a cantar. Essas sociedades antigas de há muito entendem que cantar é um recurso de cura.

Entre as culturas indígenas existe a crença de que nossas canções favoritas são nossas *canções de poder*. Pense em suas músicas prediletas. Elas estão ligadas aos aspectos criativos de sua personalidade mais íntima e revelam aspectos importantes de sua autenticidade. Acredita-se, também, que a música mais poderosa é a que você cria com suas próprias palavras e com sua própria melodia, sendo essas músicas reveladoras daquilo que tem sentido para quem as cria.

O trabalhar com a voz de qualquer maneira – cantando, salmodiando, apenas produzindo sons, ou com indução vocálica – alimenta a essência de quem você realmente é. Arrien (1997:70) cita Peggy Beck e Anna Walters que em seu livro *The Sacred*, enfatizam a relação existente entre música e espírito, fazendo-nos recordar a forma pela qual os povos nativos vêem essa relação: “Os povos (indígenas) igualam ou associam música, linguagem e respiração – dizendo que a vida humana está intimamente ligada à respiração, a respiração ao canto, o canto à prece e a prece à vida longa – um dos grandes círculos da criação”.

No Santo Daime, ou cerimônias realizadas com a ayahuasca, que são feitas com hinários, as músicas sempre são “recebidas” como costumam afirmar. O hino é a concretização da música inspirada pelas plantas, possuindo letra e melodia. São versos rimados, principalmente o segundo com o quarto de cada estrofe e cada frase melódica corresponde a um verso da estrofe. Como a melodia toda corresponde ao tamanho de cada estrofe, ele se repete até esgotar o conteúdo de assunto do hino, mudando a sua divisão rítmica para se adaptar as palavras dos novos versos. A habilidade de tocar e

⁷⁶ Sobre esse tema da ação dos Guarani no centro de Porto Alegre, e o significado desse estar lá, ver Ferreira & Morinico (2008:36-50) num artigo feito pela antropóloga e o Cacique Geral Guarani, abordando o “*poraró Mbyá e a indigenização do centro de Porto Alegre*”.

cantar durante uma cerimônia com o Santo Daime, reflete o grau de desenvolvimento espiritual do indivíduo (Fróes 1986:97-99).

Mello (2006: 211) em sua pesquisa junto aos Guaraní de Mbiguaçu refere esse cantar e como a música tem importância central no cotidiano. Os cantores dentro da **opy** são chamados de **karai oporaiva** (cantores) e em sua casa sempre tem alguém cantando. Os instrumentos musicais são companheiros inseparáveis. Fala de um desses cantores, Ernesto, que carrega seu **mbaracá miri** (violão) por toda parte⁷⁷. As músicas para ele são “rezos” e ele as recebe em sonhos. Contudo, suas músicas não são da mesma natureza das músicas de sua esposa. “As delas são mensagens dos deuses e espíritos que alertam sobre doenças e procedimentos curativos, e algumas vezes, sobre condutas necessárias para evitar o advento de algum mal. As deles são orações para ‘alegrar’ aos deuses”⁷⁸.

A dança, para os Guarani, está situada dentro dos princípios de uma educação xamânica, na qual corpo e espírito são fontes de aprendizado sensível, sensorial e reflexivo para um estar saudável. A alegria é uma condição cultivada no desvelar do conhecimento, que com o passar do tempo torna-se sabedoria – **arandu** - aprendizado que se revela ao longo da vida (Menezes, 2006). Em diversos povos a dança acontece quando uma pessoa está doente e através da dança e dos cantos, o xamã fará sua conexão com as divindades para receber auxílio nessa cura. No caso dos Guarani, será o **Karai**, que além das forças espirituais, precisa a ajuda do grupo que com suas danças auxiliam a força espiritual do xamã. Como afirma Menezes, através da fala de um guarani, “o **Karai** precisa da alma de todos” (2006:50-51).

Stein, numa aula que ministrou nos Encontros Temáticos de Saúde Indígena na Escola de Saúde Pública (RS) referiu e demonstrou o modo de dançar dos Guarani. Mostrava a diferença entre as mulheres e os homens, falando que descreve o modo de estar no mundo Guarani. As mulheres dançam sem sair do lugar, pois elas não costumam sair das aldeias, já os homens tem uma dança que refere a caminhada, o **oguatá**.

Assim refere Menezes (2006:56) sobre esse dançar e viver junto aos Guarani, que faz parte de sua educação:

⁷⁷ Quando estive na aldeia Tamandúá, na Argentina, pude observar esse cuidado com os instrumentos. S. Dionísio, que quase não enxergava, tinha um cuidado muito especial com seus dois **mbaracá miri**, afinando-os dentro de casa, e perguntando o preço de um violão “bom” no Brasil...

⁷⁸ Interessante observar o poder xamânico da música, que aparece mais presente nos cantos das mulheres.

Os princípios da educação Guarani são bem enraizados na base vivencial reflexiva, gerando uma coerência de sentidos, uma orientação na ação, na qual existe um caminho a ser percorrido, uma dança a ser dançada, uma oração a ser feita, uma canção a ser cantada, que precisam ser vivenciadas diariamente, dentro de uma ética de respeito, na qual cada pessoa tem uma mensagem. 'Não é só dançar uma vez ou de brincadeira para mostrar para o branco. Tem que dançar todo dia e não é para ficar rindo' (Seu José Verá).

Procurei nesse capítulo fazer uma pequena referência da importância do canto e da dança, não só para os povos nativos como também para os movimentos da espiritualidade da Nova Era.

No próximo capítulo abordo as Plantas Sagradas utilizadas nos rituais xamânicos, seus usos e significados em cada tradição.

7. PLANTAS SAGRADAS

Senhora Rainha da Floresta

Canção Acreana

*Senhora Rainha da Floresta
 Dai-me a força da Ayahuasca
 Para eu cantar nestas malocas
 Dos índios deste lugar
 Quero beber caçuma
 E tomar muito cipó
 Quero bailar o Mariri
 Nas aldeias do Aquiri
 Dai-me a força do Jagube
 Na luz do lampião
 Iluminando todas veredas
 Quintão do meu coração
 Como é grande esta floresta
 É maior a solidão
 Desta vida passageira
 Deste verde sertão
 Vou seguindo pela vida
 Guarejando o Tiubá
 Todos os rios desta terra
 Unidos chegarão ao mar*

“El término etnobotánica, desarrollado por nuestros amados científicos, llenos de muy buenas intenciones, poco se acerca lamentablemente a la realidad mágico-religiosa del pensamiento andino-amazónico. Aunque puede ser muy útil para acomodar tal o cual planta en el contexto de tal o cual etnia o cultura, pero eso no nos ayuda mucho. Los científicos y antropólogos difícilmente son chamanes. El modo de ver el mundo vegetal por las etnias es muy diferente al que pretende imponer nuestro sistema educativo. Lo más justo sería intentar acercarnos hacia su mundo con un poco más de humildad y transcribir a nuestra intelección su forma de pensamiento (Tasorinki 2009:1).”

Penso ser fundamental nesse trabalho de doutorado, referir algumas plantas utilizadas nos rituais xamânicos, e outras práticas espirituais. Procurarei tratar das mesmas como plantas sagradas (ou plantas *maestras*⁷⁹ como falam na América Latina), e como tais, sendo referidas com todo o respeito que merecem como seres que possuem vida, espírito e vontade. Não farei um estudo farmacológico ou químico das mesmas, nem tratarei sobre seus efeitos físicos no organismo e sim a forma como são consagradas em seus rituais. Entendo que a abordagem é restrita, mas tenho a opção de fazê-la, pois já existem diversos estudos e pesquisas no campo da “ciência” abordando os efeitos das mesmas nos diferentes grupos populacionais. Também farei referência às plantas que já utilizei (e utilizo) em rituais, que fazem parte de minha caminhada, por isso que não aparecem aqui todas as plantas⁸⁰.

O uso do termo plantas de poder tornou-se comum a partir dos anos 1960. Este termo está ligado ao contexto da contra-cultura, posteriormente tendo se popularizado dentro de um circuito *new age*. Ao mesmo tempo, esta noção encontra-se ligada à obra de Carlos Castaneda (1968). Este autor, ao descrever sua iniciação com o xamã yaqui Don Juan, associa plantas, como o peyote e os cogumelos, a “forças” e “poderes”, enfatizando a capacidade dessas plantas de gerar uma percepção não-usual da realidade (Labate 2008 e Carneiro 2005, Rose 2010).

Quando os nativos e espiritualistas da *nova era* falam da “mamãe” Ayahuasca, “avô” tabaco, “madrecita” Santa Maria e Santa Sofia para cannabis, referem-se a elas como seres espirituais, seus parentes (como dizem os Guarani), que estão ali para ensinar e curar. Como diz Tasorinki (2009:19), essas plantas atuam como lentes para observarmos a realidade ao nosso redor e chegar às conclusões sobre o que realmente é importante. Elas mostram muito além do que nossos órgãos sensoriais nos permitem ver ou sentir.

⁷⁹ “Son maestras por su comportamiento frente al individuo que, empíricamente, quiere conocer sus propiedades, ya sean físicas o espirituales” (Tasorinki 2009: 22).

⁸⁰ Além dessas plantas que abordarei, já participei de rituais com peyote e São Pedro, porém ocorreram somente por uma vez, por isso não as cito, mesmo considerando sua importância no contexto das plantas sagradas. São Pedro é extremamente usado no Peru e peyote no México. Quando estive no México fui com Antonella num ritual com peyote. Achei estranho o ritual, pois se comia o peyote e durante toda a noite os membros do grupo falavam de seus problemas. O xamã huichole, que conduzia a cerimônia, não falava nada. Em alguns momentos levantava e tocava o maracá. Nesse momento as pessoas levantavam e eram incensadas por duas moças que passavam o defumador. Outro rapaz passava uma vasilha com os peyotes. Como não conhecia o ritual, considerei-o estranho, pois era muito diferente do ritual que fazemos com ayahuasca onde as pessoas não costumavam falar durante o rito, somente cantam. Lendo Tedlock (2008:164) vejo que confessar os erros e falar de seus problemas faz parte do ritual do peyote.

Busquei pesquisas, trabalhos e conhecimentos sobre as plantas que fazem parte de meu dia a dia na espiritualidade, por isso um limite na sua abordagem. Também não é objetivo desse trabalho um aprofundamento das mesmas, mas como elas são fundamentais no processo xamânico, optei por relacioná-las com alguma fundamentação teórica e espiritual. Abordo o tabaco, a coca, a ayahuasca e a cannabis.

Quando estive no México, acompanhando Antonella em seu trabalho de campo aos *cerros* (montanhas), onde estão as plantas “mágicas”, era impressionante a forma como os indígenas referiam-se a elas. Em primeiro lugar, para subir ao cerro necessita ter a licença do dono do mesmo. Isso é, precisamos pedir licença ao entrar na mata, o que será dada através do sonho, ou para o indígena que tem permissão para entrar no mesmo⁸¹. Para eles, muitas vezes as plantas sagradas não querem se mostrar aos homens escondendo-se. Num cerro que visitamos, diziam que no topo do mesmo havia um lago, com muitos animais e flores, mas somente algumas pessoas conseguiam vê-lo, a quem era dada a permissão. As plantas mais sagradas são as que estão nas matas nativas, “las que se encuentran en estado salvaje son las de mayor fuerza medicinal” como diz Tasorinki (2009:21). Os Guarani também não costumam plantar chás medicinais em suas propriedades. As plantas que curam estão no mato e por isso muitas vezes eles adoecem e não conseguem a cura, pois não tem mais mato, não tem mais remédio⁸².

Também não tratarei as plantas como *psicoativas* ou *alucinógenas* e sim *enteógenas*, pois esse termo permite uma melhor compreensão da experiência vivida e da espiritualidade das pessoas que as utilizam, sejam povos tradicionais ou espiritualistas. Como afirma o antropólogo mexicano Julio Glockner (2008a:9):

no se trata de hacer circular un sinónimo más en el vocabulario, el neologismo viene de las raíces griegas en *theos* genos, que significa, ‘generar lo sagrado’ o ‘engendrar dentro de si lo sagrado’, sentido que apunta en una dirección muy distinta del término alucinógeno, que viene del latín *allucinari*, que significa ofuscar, seducir o engañar, haciendo que se tome una cosa por otra. No hay duda, siempre hemos utilizado el término ‘engaño’ como una persistente guía errónea para entendernos con las cosmovisiones indígenas.

Carneiro⁸³ (2005:159) diz que o termo enteógeno foi proposto em 1976 por R. Gordon Wasson, J. Ott, C. Ruck e J. Bigwood, em substituição a “alucinógenos” ou

⁸¹ Pelos estudos que fiz, diferentes povos indígenas, entre eles os Guarani, referem esse cuidado com os espíritos da natureza, que podem mandar doenças caso não se tenha o devido respeito com eles.

⁸² No capítulo sobre as mulheres xamã faço uma referência sobre isso, quando Talcira fala que o eucalipto não é planta medicinal, só serve para aliviar o sintoma e não para curar a doença.

⁸³ O historiador Henrique Carneiro apresenta o desenvolvimento de pesquisas sobre plantas e substâncias psicoativas desde o século XIX. Como historiador, procura demonstrar as descobertas

“psicodélicos” para referir-se a plantas sagradas de uso tradicional em diversas religiões e culturas, que podem produzir êxtase, contemplação de belas e/ou terríveis visões, introspecção profunda e sensações inefáveis. O uso arcaico das plantas sagradas pela cultura xamânica teria sido oprimido pelos cultos hierárquicos e sacerdotais pós-neolíticos, especialmente os monoteísmos imperiais, que teriam praticado uma “cruzada farmacológica”. O uso das plantas enteógenas corresponde a um dos exercícios do ser humano para transcender e entrar em contato com seres e elementos do sagrado. Inicialmente associado às práticas xamânicas, as plantas de poder constituem ferramentas que, de acordo com o grupo cultural, são fundamentais na consolidação do xamanismo como técnicas de êxtase. Rose & Langdon (2010:88) ressaltam que o uso dos chamados enteógenos no mundo atual fazem uma ligação íntima entre espiritualidade e saúde psíquica, associando essas plantas a noções contemporâneas de autoconhecimento e terapia.

Llamazares e Sarasola (2004:259-263) também trazem a importância do termo enteógeno para as plantas sagradas, em substituição ao que por muito tempo (e ainda é) chamado de plantas alucinógenas. Que esse termo está carregado de conotações negativas, patológicas e etnocêntricas, que ao mesmo tempo associam perigosamente estas plantas com a ideia ocidental de “drogas”. Em seu artigo *Principales plantas sagradas de Sudamérica* trazem um histórico dos diferentes nomes dados a essas plantas utilizadas de forma ritualística e espiritual nos diversos povos da América do Sul. Mas ainda preferem a utilização do termo “plantas sagradas” por considerarem mais ampla em sua extensão teórica e mais perto do sentido que esses vegetais têm para os povos originários. Afirmam que na concepção indígena, essas plantas distinguem-se das exclusivamente medicinais, pois contém, além de propriedades curativas, a possibilidade de colocar a pessoa que as toma num estado de consciência ampliado, equiparado ao transe extático. Graças a esse estado ampliado a percepção se modifica, promovendo ampliações auditivas, visuais, e impactos cognitivos, podendo entrar em contato com planos ou entidades sobrenaturais. Em contextos indígenas tradicionais, é inconcebível o uso dessas plantas com fins frívolos ou meramente lúdicos. São conhecimentos reservados, e devem ser preparados e ingeridos observando normas estritas em cerimônias ou rituais, geralmente a cargo de um xamã ou pessoa de

associadas a determinadas substâncias e, ao mesmo tempo, a repressão estabelecida quanto ao seu uso durante o século XX. Também aborda questões referentes ao uso político de alucinógenos, o tratamento religioso e o renascimento do neo-psicodelismo desde os anos de 1980.

conhecimento. Acreditam que talvez o mais significativo destas plantas seja seu poder como instrumento de comunicação com os planos divinos e sagrados.

Inicialmente as plantas enteógenas, eram tratadas como plantas do diabo, pois elas permitiam o acesso com as divindades, o que, para o sistema judeu-cristão, dos colonizadores que chegaram à mesoamérica era uma blasfêmia. Na sua visão, só existe um Deus, e não é possível o contato com ele através das plantas. Muitas das plantas utilizadas tradicionalmente tiveram o mesmo destino de serem consideradas “alucinógenas”, sendo proscritas, como a coca, peyote, hongos, cannabis, e hoje ainda vemos o preconceito em relação à ayahuasca⁸⁴. Plantas utilizadas pelos povos tradicionais que permitem as experiências visionárias, de contatos com as divindades, sendo tratadas como alucinógenas. O preconceito inicialmente era religioso. Atualmente, o critério da verdade já não reside mais em Deus e sim na ciência. O mal já não está personificado no diabo e sim em certos espaços e práticas sociais, como a drogadição e a delinquência; a salvação já não reside no arrependimento dos pecados ante um confessor, se não em que o indivíduo e a comunidade toda aceitem a ação do Estado guiado por um critério médico-policia. A medicina e a justiça tomam as decisões políticas definindo as drogas como terapêuticas ou tóxicas e, portanto, também as legitimam ou não. Álcool e tabaco são liberados, quando se sabe todos os problemas que os mesmos causam a partir de sua dependência (Glockner 2006; Carneiro 2005).

Para pensar as diferenças existentes nos usos das plantas, sua forma ritual ou um mero uso como “droga”, Glockner propõe três aspectos que possam diferenciar seu uso: em primeiro lugar, *a procedência*. As plantas usadas de forma sagrada vêm direto da natureza, e não são modificadas sinteticamente. Desde o peyote, coca, ayahuasca, cannabis, quando usadas ritualmente devem vir de um cuidado especial desde a plantação, o preparo até seu uso. Em segundo lugar, *a finalidade* com a qual se realiza o consumo: tratando-se de um ritual mágico-religioso, com fins terapêuticos ou adivinatórios, com certeza o propósito é muito distinto do consumo cujas motivações são para o próprio prazer ou lúdicas, como forma de satisfazer uma adição. Geralmente quando a planta é usada de forma sagrada, o rito é feito em comunidade, como acontece com a ayahuasca ou nos rituais xamânicos nas comunidades tradicionais e indígenas. E por último, *os efeitos* individuais e coletivos que produzem a utilização das drogas provenientes da indústria ou as plantas enteógenas. “Cuando se consumen ritualmente

⁸⁴ Mais adiante apresento normativa do Ministério da Saúde, de julho de 2012, com outras plantas sendo proibidas tanto do cultivo como uso, no território nacional. Entre elas o peyote e a Sálvia Divinorum, muito utilizadas nos rituais de cura.

plantas sagradas se tiene acceso a una dimensión espiritual en la que se revelan verdades y es posible comunicarse directamente, cuando se está preparado para ello, con seres cuya voluntad incide en el curso de las cosas de este mundo” (Glockner 2008a:6).

Tedlock (2008:149) diz que os astecas do México Central chamam as experiências vivenciadas com as plantas enteógenas como “*temixoch*, “o sonho florido”, e dizem que as plantas liberam o *tonalli* do consumidor, “a essência espiritual” ou a “alma”. “Depois de deixar o corpo, a alma faz um vôo mágico no espaço e no tempo míticos, onde fala com os deuses. Essa viagem épica é um exemplo claro do vôo da alma xamanística”.

7.1 - TABACO

Tabaco é talvez a planta mais usada nos diversos povos, não só indígenas, mas todos os povos tradicionais. É usado em defumação, purga, no cachimbo, rapé, no corpo como proteção. Sempre foi considerado pelos índios como “Planta de Poder”, tida como uma erva de Cura, que, todavia, caiu em mau uso pelos brancos com sua utilização totalmente desvirtuada e abruptamente desregrada. Os povos tradicionais consideram que, como toda forma de “medicina”, pode fazer muito mal para quem não lhe dá o devido uso e respeito.

Llamazares e Sarasola (2004:274) afirmam que uso do tabaco ocorre em todo o continente americano em incontáveis grupos indígenas, sempre em caráter de planta cerimonial. É a planta sagrada de maior dispersão na América. Para muitos é a planta mais importante, a que guia as demais, como se fosse um “*director general*”. Alguns achados arqueológicos de cachimbos remontam o uso do tabaco há uns 3.500 anos.

No Dicionário Enciclopédico de Medicina Tradicional Andina (Palma et al 2009) aparece que no Peru pré-hispânico o tabaco era chamado *sayri*, em quéchua. Que os índios sauri usavam como pó “por las narices para descargar la cabeza”. E que atualmente usam em forma de cigarro ou em folhas. Que os curandeiros o utilizam para muitas coisas como “mal de aire”. Aponta que os incas já o usavam como rapé, para descongestionar as vias nasais e que na atualidade os curandeiros os usam para realizar o diagnóstico de acordo com a forma que tem a cinza ou as figuras que adquirem a fumaça do cigarro. A partir dessas informações é possível o diagnóstico. Também entre os índios Mayo, do noroeste mexicano, o uso do tabaco como elemento diagnóstico e terapêutico tem grande importância, ao ponto de ser secado e moído pelos próprios

curandeiros e guardado em recipientes especiais, de onde são utilizados nos rituais terapêuticos. Este tabaco tem o caráter sagrado e consagrado.

Entre os nativos sul-americanos, o uso do tabaco também é utilizado, como modo de rezar, curar e transmitir ensinamentos. Algumas referências são feitas ao uso do tabaco em processos de Cura, conforme cita Eliade (1998:361) “a morfologia da Cura xamânica sul-americana é praticamente a mesma por toda parte. Comporta defumações com tabaco, cantos, massagens na região afetada do corpo do doente, identificação da causa da doença com a ajuda dos espíritos auxiliares...” Segundo o autor, a função essencial e exclusiva do *Xãma* sul-americano, como em toda parte, é a Cura, “que nem sempre tem caráter unicamente mágico”.

Em 2009 fiz uma viagem a América Latina, saindo pelo Rio Grande do Sul, entrando na Argentina, Bolívia até o Peru. A viagem tinha um caráter espiritual, buscando conhecimento nos lugares sagrados, com “abuelos” andinos e rituais sagrados nos Andes. Também procurava conhecer outras mulheres xamã que utilizassem plantas em trabalhos de cura. Durante a viagem só tive a oportunidade de conhecer uma mulher xamã na Argentina, em Tilcara⁸⁵ chamada Mama Primitiva, que era curandeira e que usava o tabaco (em forma de cigarro de palha de milho) para fazer os rezos. Mama Primitiva era uma mulher pequeníssima, magra, com uma trança grande, muito bem feita, com um avental com grandes bolsos, roupa tradicional das mulheres desse lugar. A casa grande, feita de barro, com muitos objetos antigos, um tear grande. Fora da casa, muito milho secado e em três grandes panelas sendo cozido para fazer chicha, bebida de milho fermentado, tradicional dos povos andinos (Carneiro, 2005). Tanto na Bolívia como no Peru, os curandeiros eram homens. Talvez como nos guarani, quem faz as relações com o externo são os homens. Em Tilcara fomos visitar e fazer oferendas num vale sagrado, Cueva del Inca. Quem nos acompanhou durante todo o trajeto e que fazia as oferendas era o esposo de Mama Primitiva⁸⁶. Mas quando chegávamos em sua casa, quem falava da espiritualidade, e assumia o dom da palavra era ela, ele ficando quieto e contemplando-a durante sua fala⁸⁷. Antes de sairmos de sua casa fizemos um rezo, e ela pediu pelo 5º encontro de Abuelos que ocorreria no Chile em setembro, do qual ela sempre participa. Seu marido não rezou nenhuma vez enquanto estávamos com ela.

⁸⁵ Tilcara município da província de Jujuy.

⁸⁶ Durante todo o trajeto até a *Cueva del Inca*, no início da caminhada, em diversos lugares do caminho e na cueva, parávamos para fazer oferendas a Pachamama (mãe terra), e o tabaco era utilizado, assim como as folhas de coca faziam parte dos rituais.

⁸⁷ Diário de Campo – Viagem ao Peru – Tilcara na Argentina – 06/08/2009.

Existem muitos mitos relacionados com a fumaça e o tabaco, próprios das culturas pré-colombianas, fazendo parte das tradições das comunidades indígenas na época atual. Segundo um mito de um povo indígena que vive na beira do Rio Sucio na Colômbia, perto do istmo do Panamá, ali se encontrava um legendário país chamado Dabeida onde existia um templo, em cujo centro se encontrava um ídolo de ouro maciço que representava a deusa da tempestade. Este lugar legendário foi uma terra fria, coberta pela neve e gelo, «hasta que un chamán sopló sobre ella una bocanada de humo de tabaco convirtiéndola en una tierra cálida y llena de vida». Outro mito dos índios waraos da Venezuela vincula o tabaco com a origem do mundo:

Quando el ‘pájaro del alba’ (el sol) se elevó en el cielo por primera vez, pensó en una casa situada entre la tierra y el cielo, blanca y redonda como una nube de humo. El pensamiento alcanzó para que esta imagen se hiciera realidad; seguidamente el ‘pájaro del alba’ creó a los cuatro bahanas que conforman los cuatro elementos del humo que dan su carácter al tabaco (bahana es el nombre que se da al tabaco en esta región). Los cuatro elementos del humo son la ‘abeja negra’, que pica fuerte cuando el fumador aspira la primera bocanada, la ‘abeja roja’, la ‘abeja amarilla’ y la ‘mosca de miel azul’, cuyos espíritus traspasan los cuerpos y les infunden su fuerza ⁸⁸.

Em povos da Amazônia, como os Achuar, a fumaça do tabaco também é utilizada nos rituais do xamã. Diferentemente de outros povos, nesse os xamãs não surgem a partir de uma revelação ou sina, e sim de uma crise moral, principalmente por sentimento de impotência diante da morte dos seus, quando não puderam evitá-la (Descola 1996).

Nos estudos junto aos Yudjá, Lima (2005:179-188) traz a importância do tabaco em seus rituais de Cura e proteção. Afirma que eles não penetram na floresta sem uma porção de fumo:

a fumaça de tabaco é um excelente antídoto contra esses espíritos medonhos. Quando a tempestade se arma, eles brandem os remos para dispersar os nimbos ou varrê-los para chover em outro lugar. Muitos assopram na direção dos nimbos, ou o sopro simples ou fumaça de tabaco. Dizem que a tempestade é vingança da chuva contra as pessoas que ‘ridicularizam’ os animais, rindo deles, dirigindo-lhes a palavra ou dando-lhes alimentos impróprios.

Langdon (1996:14-15) traz os estudos de Metráux que compara os xamãs sul-americanos com siberianos, apontando nos primeiros “a aquisição dos poderes através

⁸⁸ Disponível em: <http://www.angelfire.com/folk/cpuremus/1calumet/leyendas.htm>.

de alguma forma de substância mágica (tabaco, fumaça, predações de plantas psicoativas, etc.) enquanto que o segundo os adquire através do voo extático”.

Nos rituais da umbanda o tabaco também é muito utilizado na defumação, pois traz, além do vegetal, os quatro elementos básicos (terra, água, ar e fogo) para os trabalhos. O sopro por si só traz efeitos terapêuticos e espirituais muito valiosos e eficazes nos trabalhos de cura e limpeza, que somado ao poder das ervas é potencializado muitas vezes em resultados largamente vistos durante os trabalhos de Umbanda. Também o álcool, representante do elemento água, provindo de um vegetal (a cana), que se sustenta na terra, altamente volátil no ar é considerado o "Fogo líquido", de fácil combustão. Tanto o tabaco quanto o álcool são utilizados para desagregar energia negativa, queimar larvas e miasmas astrais, e no caso do álcool para desinfetar e limpar no externo e no interno já que pode ser ingerido. Tudo que é sagrado traz o divino e as virtudes para nossas vidas, sempre que profanamos algo sagrado atraímos a dor e o vício. Assim o mesmo tabaco e o álcool que curam em seu aspecto sagrado também viciam e trazem a dor quando utilizado de forma profana⁸⁹.

Também Granados & Hernández (2009:399) falam da importância do cheiro e da fumaça do tabaco em rituais curativos, que estão amplamente documentados. “Los olores fuertes suelen utilizarse para ahuyentar malos espíritus y enfermedades. El humo, por su parte, funciona como una representación visible del aire, con la cual se pueden ocupar espacios”.

Segundo Pissolato (2007), o tabaco é o meio de aquisição de conhecimento divino e instrumento de proteção fornecido pelos deuses de uso estendido a praticamente todos os Mbya. Mas é igualmente o instrumento-chave de quem se dedica à proteção dos parentes com o maior grau de especialização possível, tanto na cura capaz de reverter processos instalados de doença (extração operada através do **petÿgua**), quanto na reza, que acontece na **opy** sempre em meio à fumaça abundante dos cachimbos.

Para Clástres (2007:63) é a fumaça do tabaco o veículo por excelência do conhecimento-poder que o xamã pode “passar” para os demais, seja na transmissão de capacidades de cura ou na propiciação do “fortalecimento” (**mbaraete**) de quem

⁸⁹ Disponível em: <http://estudodaumbanda.wordpress.com/2009/02/27/13-umbanda-mitos-e-realidades/>. Acesso em: 13 maio 2012.

participa do canto-reza que dirige. Ele constitui o alimento por excelência da alma-palavra. Seu nome religioso o designa como “a bruma mortal” (**tatachina reko achy**)

pois a fumaça do tabaco é, para os habitantes da terra imperfeita, o que a bruma é para os imortais: fonte de vida e saber. Tatachina, a bruma, simboliza o poder e o saber criadores, gera as palavras excelentes: Jacaira Ru Ete, senhor da bruma, é o senhor das palavras e é ele quem inspira aos profetas o belo saber. Deve-se a Jacaira Ru Ete a criação do cachimbo e do tabaco: quis doá-los aos homens para que estes pudessem compensar as desgraças a que os destinava a vida na nova terra. Equivalente imperfeito da bruma, o tabaco é o meio de comunicação privilegiado entre os homens e os deuses, indispensável a qualquer cerimônia de alguma importância; simboliza a vida e o saber humanos, assim como a bruma simboliza a vida e o saber divinos (Clástres, 2007:132).

Flávia Mello (2006:232-233) e Isabel S. de Rose (2010:312), que fizeram suas pesquisas antropológicas junto aos Guarani de **Mbiguaçu**, que fazem rituais com ayahuasca, também confirmam o que outros autores apontam, que o **petÿ** (tabaco) é planta de grande importância cosmológica, fundamental na maioria dos rituais xamânicos. Fumado num **petÿguá** (cachimbo), o **petÿ** funciona como “um escudo” para os humanos. A fumaça do **petÿ** é fundamental para produzir o estado visual de neblina, quando os **karaikuery** (xamãs) podem fazer contatos com outros planos. O **petÿ** tem essa natureza por ser a maior dádiva que os **nhanderukuery Djakairaru** e **Djakairatchi** legaram aos humanos para auxiliá-los a garantir a sobrevivência desta terra, provendo-os de poderes contra os espíritos predadores, que causam as mais diversas doenças e levam à morte. A fumaça do **petÿ** confere também a sabedoria necessária para tomar as boas decisões e escolher os caminhos certos, bem como indispensável em qualquer evento que envolva **ayvu porã** (rituais baseados no proferimento de discursos formais sobre os mundos “sagrados” e em regras de conduta preconizadas pelos **nhanderukuery**, repleto de densas performances orais). São igualmente imprescindíveis em **yvykuá ymã** (rituais de sepultamento) e **nhemongarai** (rituais de nomeação - batismo).

Rose (2010) aprofunda suas pesquisas junto aos rituais realizados entre os Guarani e outras duas tradições xamânicas, o Caminho Vermelho e o Santo Daime. Na cosmologia do Caminho Vermelho, o tabaco tem um lugar importante, sendo considerado como o “centro” da tradição deste grupo. Trazem essa importância vinda dos grupos indígenas norte-americanos, que inspiram grande parte das concepções e práticas do Fogo Sagrado (dentro do Caminho Vermelho). O tabaco tem uma posição de

destaque nos diferentes ritos realizados por este grupo: está presente nos “rezos”, que podem ser trouxinhas feitas com tabaco e pano contendo pedidos e intenções, ou orações silenciosas e verbais feitas com a *shanupa*⁹⁰ bem como tabaco enrolado em palha de milho; está presente na cerimônia de medicina (ayahuasca), dando o nome aos quatro momentos principais que estruturam este rito - o tabaco do propósito, o tabaco da água, o tabaco do poder, o tabaco da mulher e dos alimentos.

No caso do Santo Daime, o uso do tabaco geralmente não faz parte da dos ritos do grupo, sendo em alguns lugares até mal visto e recriminado⁹¹. Mas no caso do trabalho nessa aldeia, Mello (2006) observou algumas transformações, quando os integrantes da comunidade Céu do Patriarca utilizam o **petyngué** antes ou depois desses ritos e as rodas de *shanupa* passaram a integrar o calendário das atividades espirituais do grupo.

CACHIMBO

Es posible, y ésta es mi plegaria, que por nuestra pipa sagrada la paz venga a los que son capaces de comprender; esta comprensión debe venir del corazón y no únicamente de la cabeza. Aquéllos se darán cuenta de que nosotros, los indios, conocemos al único Dios verdadero y le rogamos constantemente. Debemos comprender que todas las cosas son obra del Gran Espíritu. Debemos saber que Él está en todas las cosas: en los árboles, las hierbas, los ríos, las montañas, y todos los cuadrúpedos y los pueblos alados; y, lo que es aún más importante, debemos comprender todo esto bien en el fondo de nuestro corazón, y entonces temeremos, amaremos y conoceremos al Gran Espíritu; entonces nos esforzaremos para ser, actuar y vivir como Él quiere. Con esta pipa sagrada caminarás sobre la Tierra; pues la Tierra es tu Abuela y Madre, y es sagrada. Cada paso que se dé sobre Ella ha de ser como una plegaria. La cazoleta de esta pipa es de madera y representa todo lo que crece sobre la Tierra..., todas las cosas del Universo se unen a ti cuando fumas la pipa, todas envían sus voces a Wakan-Tanka, el Gran Espíritu. Cuando rezas con esta pipa, rezas por todas las cosas y con ellas. Brack Elk (Alce negro), sioux oglala (Roja 1998:45).

Procurei esses conhecimentos sobre o tabaco, tendo em vista tanto minha experiência pessoal com o cachimbo, como a importância do **petyguá** para os Guarani. Não são todas as tradições nativas que utilizam o cachimbo como ferramenta de reza,

⁹⁰ Shanupa (ou chanupa) é chamado o cachimbo ritual utilizado pelos indígenas Norte-americanos. Mais adiante retomo a esses rituais feitos nessa aldeia, quando falar da ayahuasca.

⁹¹ Em nosso espaço, quando fazemos ritual com a ayahuasca, utilizamos o cachimbo na abertura e durante a cerimônia. Mas algumas pessoas que seguem a linha do Santo Daime dizem que não podemos “misturar” as medicinas. Pois o tabaco é uma medicina e a ayahuasca é outra.

mas procurarei estudar algumas que o fazem por considerar o significado simbólico do mesmo, que integra os quatro elementos e demonstra a humildade e submissão do homem em relação a tudo o que é sagrado.

Entre os nativos norte-americanos o cachimbo, também chamado de “Chanupa” ou "Pipa Sagrada" é um instrumento que representa o centro da tradição do Caminho Vermelho⁹². Acredita-se que dele se obtém a conexão com o divino, com o poder de elevar as preces, propósitos, intenções e agradecimentos ao “Grande Espírito”. Por isso o seu compartilhar é tido como um momento de muita honra e é muito reverenciado.

Tradicionalmente, os índios do norte da América reuniam toda a tribo para a realização da cerimônia da Pipa Sagrada com o intuito de resolver problemas ou pendências da comunidade, formando um grande conselho; antes e depois de caçadas ou guerras, para agradecer às graças recebidas como uma colheita farta, ou ainda, para passar instrução para a comunidade. Dentro da cosmologia Lakota o criador é chamado de Wakan Tanka, que vendo o sofrimento do povo, envia a Mulher Novilho Búfalo Branco⁹³, ser sobrenatural na forma de uma linda mulher, trazendo de presente um cachimbo feito de duas partes, uma de pedra representando o feminino e uma de madeira representando o masculino. Ela entregou este cachimbo ao povo junto com uma pedra desenhada com sete círculos concêntricos, cada círculo representa uma das cerimônias sagradas que foram ensinadas (Sams, 2000). Com o cachimbo, usado de forma sagrada, o povo iria sobreviver e tudo o que fosse pedido na cerimônia seria concedido. Esse cachimbo ainda existe e está sob os cuidados da família Looking Horse. É preciso entender que este Cachimbo Sagrado (para os nativos) é um instrumento vindo diretamente do Grande Espírito por isso ser tão sagrado. Da mesma forma que uma missa tem um cálice de vinho e hóstia simbolizando o Graal e o pão da última ceia, Cachimbos Sagrados têm sido utilizados por iniciados nas tradições nativas como instrumento de oração e conexão com as forças da Natureza e da Criação, o Céu, a Terra, as Estrelas e todas as Relações. Esse instrumento é chamado de Chanupa Wakan, literalmente "Cachimbo Sagrado" em Lakota, e ficou popularmente conhecido como "Cachimbo da Paz"⁹⁴.

⁹² O Caminho Vermelho, chamado pelos Lakota de Canku Luta, honra o conhecimento, a espiritualidade, a sabedoria e a medicina tradicional dos povos das quatro raças e conecta-nos com toda a abundância e alegria que é a nossa passagem por esta vida no planeta. Disponível em: <http://www.terramistica.com.br/index.php?add=Artigos&file=article&sid=453>.

⁹³ No Anexo 3 a história da Mulher Novilho Búfalo Branco

⁹⁴ Disponível em: <http://www.terramistica.com.br>.

Dentre as etnias do Rio Grande do Sul, os Guarani são os únicos que utilizam o cachimbo (denominado **petÿgua**) em seus rituais de Cura. Baptista da Silva (2008:106) aborda a lógica ameríndia de predação, com incorporação contínua de alteridades para construir os corpos, e a pessoa está presente na concepção e confecção de adornos, e objetos de uso ritual: “como o cachimbo, usado para fortalecer/curar/proteger/fabricar corpos através de sua agência e da ação da fumaça do tabaco, relacionada à bruma primeva e a uma divindade especial do panteão guarani”.

Soares (2012:76) descreve o **petÿguá**, composto de duas peças: o corpo, geralmente, feito de madeira ou barro preto (**nhe’ü**) que representa a terra ou seu personagem mítico (**Nhandetchy Tenonde**), e o canudo feito de taquara (**takua ete’i**) que representa o raio do sol, **nhe’ë** ou a divindade que o representa (**Nhamandu Nhe’ë**). Já o tabaco, entendido como o alimento para o espírito, foi deixado por **Nhanderu Tenonde**, para que os Guarani possam sempre que quiser se comunicar com ele. Quando os Guarani fumam **petÿgua** têm o hábito de cuspir ao chão, o que é feito a todo momento, o que lhes permite que sejam plantados, nesse mundo, os seus desígnios, conforme Oliveira (2009), citado por Soares (2012).

Mello (2006:215-234) também descreve **petÿguá** em sua tese, por ser ele um importante objeto de poder xamânico. Há vários estilos de **petÿguá** e eles indicam o nível de poder xamânico de seu portador. Entre os objetos rituais é o que mais concentra poderes sendo um deles ligado à proteção. Além disso, ele está associado a todos os rituais de cura, pois não se faz uma cura sem um **petÿguá** forte. E por último, está ligado ao processo de aprendizado xamânico, ao qual é indispensável.

Rose (2010) refere a importância do cachimbo entre os Guarani, que eles são utilizados para ligarem o homem às divindades, e por isto possuem um significado mais profundo do que outros adornos ou objetos confeccionados pelos povos ameríndios. Quando estávamos na aldeia Guarani, na Estiva, em maio de 2009, junto com o biólogo Luís Felipe e a antropóloga Mariana Soares e conversávamos com a **Kunha Karáí Talcira**, Luís Felipe começou a picar o fumo para fazer um cigarro de palha. Demos a ela o fumo que havíamos trazido de presente e ela foi buscar seu **petÿgua**. Perguntei quem o havia feito e ela falou o nome do índio que fazia. Disse que era o único que fazia cachimbos de cerâmica. Minha amiga confirmou a informação, dizendo que os cachimbos que os Guarani fazem para vender, de madeira, são artesanato. Então esses

são arte, e não possuem o “espírito” Como diz Lévi-Strauss (1997 p.129) “não é raro que espíritos habitem objetos manufaturados”⁹⁵.

Pensando nessa comparação entre os cachimbos que são feitos como arte (para serem vendidos), é possível trazer o artigo de Albuquerque (2007:84) que fala dos índios Pankararu e a confecção de suas máscaras – *praiás*. E ele faz a discussão sobre o uso destas máscaras em apresentações públicas. Mas seus informantes afirmam que as máscaras utilizadas nas apresentações “não contêm a semente”. Essa somente estará presente nas *praiás* utilizadas nos rituais sagrados feitos na aldeia. Provavelmente o cachimbo também terá a diferença quando vendido (principalmente para o **jurua**) e quando é utilizado nos rituais de Cura e no dia a dia da aldeia.

Para Vidal & Silva (1992:281) as sociedades indígenas diferem das ocidentais, pois aquelas consideram a arte como uma ornamentação para manifestações públicas e os talentos manuais são compartilhados pela população; “o artista se comunica com sua comunidade que entende o que está sendo expresso”. Esta arte tem um objetivo na sociedade. Mas a arte, como símbolo, só iniciou a ser considerada pelos antropólogos a partir dos estudos de Nancy Munn (apud Vidal & Silva) que estuda o grafismo enquanto estrutura representacional e enquanto simbolismo sociocultural. “A arte era vista como uma área específica, mas trivial quando comparada a coisas consideradas mais importantes, como o parentesco, a estrutura social ou política”. Hoje a teoria do simbolismo está em pé de igualdade com os estudos de outros sistemas sociais, religiosos, cosmológicos e estéticos.

Menezes (2006:113) reforça sobre questões que são fundamentais entre os Guarani, como **petyguá** e outros ensinamentos. Cada ato deve ser pensado e respeitado. A palavra sempre está ligada ao cachimbo, pois através dela os conhecimentos e ensinamentos são passados pelos mais velhos aos mais novos. Refere uma fala de Hyral (cacique de **Mbiguaçu**) “se a gente pega o **petyguá** e está pensando em outra coisa, ai não tem força”. Assim também José Cirilo Morinico (Kuaray Nheery) afirma que para se tomar o chimarrão é preciso respeitar a erva-mate, “não pode ir pegando, tem que

⁹⁵ Quando S. Alcindo veio com seus parentes de Mbiguaçu para fazer um trabalho de ayahuasca num sitio em Taquara/RS, trouxeram, entre outros produtos artesanais, **petyguá** feitos de cerâmica, que podiam ser adquiridos pelas pessoas presentes. Quando estava em Salto do Jacuí, e falei às crianças que estavam em nossa casa sobre meus estudos, elas logo se propuseram a fazer desenhos de **petyguá**. Gustavo, filho de Maria, fez um molde de forninho de cerâmica, explicando-me como era feito e como deveria colocar depois o tubo. Era interessante ver como esse objeto ritual faz parte da vida dos Guarani, desde crianças.

rezar primeiro”. E o mesmo procedimento para o cachimbo: “ele é nossa arma, fazemos cura, proteção. A fumaça afasta o espírito mau”. (Souza et al 2007:37)

Menezes (2008:38-39) relata seu trabalho junto aos Guarani, em momentos de reza na **Opy**, quando o **Karaí** estava rezando e fumando o **petyguá**: “soprou sua fumaça sobre as cabeças, de todos, com exceção da mim e de meu marido, provavelmente por sermos juruá (termo designado para denominar os não índios). Havia bastante fumaça no ambiente. Segundo Seu Alcindo, esta serve para retirar os maus espíritos”. Menezes afirma a importância desses momentos na aldeia, quando a comunidade reza junto, come junto, conversa, ri, brinca:

senti o quanto a Cura está ligada a capacidade de aglomerar a comunidade, no vincular-se, no cuidar, no compartilhar através dos sentidos, através do calor do fogo, da fumaça na pele e do cheiro das ervas, do toque, da massagem, da escuta da música e dos sons dos instrumentos, do movimento da dança, das mãos que se dão mutuamente, da saliva que se forma continuamente em função do ato de fumar o pethengua e que precisa ser escarrada, e da presença intensa das pessoas em contato. O compartilhar através dos sentidos, através do calor do fogo.

O ato de curar com o **petyguá**, o benzimento, como diz Mello em seu trabalho com as **kunhã Karaí** e **Karaí** de **Mbiguaçu**, pode ser feito de duas maneiras. Rosa, **kunhã Karaí**, sopra fumaça do **petyguá** sobre a parte afetada pela doença e a declamação de **ayvu porá** (belas palavras). Em alguns casos, ela dirige a palavra diretamente para o **nhe'e** (alma) da criança, falando com voz doce, olhando o bebê nos olhos. Utiliza também chá feito de infusão de ervas distintas e a mãe da criança leva algumas ervas com a orientação de servir a infusão à criança e às vezes a si mesma. Se a doença persiste, o bebê é levado à noite para a **opÿ**, onde será benzido novamente. Já S. Alcindo (**Karaí**) cura preferencialmente na **opÿ**, sempre acompanhado por Rosa (sua esposa e **kunhã Karaí**), que fica “protegendo-o”. Seu poder o permite circular pelos mais distintos ambientes e “voltar”, como descreve seu filho caçula:

Ele é um poderoso viajante, pode ir a ambientes que outros não poderiam, pois seriam corrompidos, contaminados ou expostos a graves perigos e doenças. Ele possui o poder de vários animais auxiliares, o que compõem suas faculdades xamânicas. O seu processo de aprendizado xamânico envolve esta capacidade de viajar (Mello 2006:214).

Rose (2010) que aprofundou seus estudos entre os Guarani e sua aliança com outros grupos espirituais tece algumas comparações entre os usos do cachimbo feitos nas diferentes tradições. Refere que tanto entre os Guarani, como com as lideranças do Fogo Sagrado, a “conexão” entre o cabo (de madeira) e o forninho (de pedra, madeira ou barro) estabelece um elo entre a terra e o céu e permite realizar uma ligação com o “Grande Espírito” ou **Nhanderu**. A *shanupa*, ou Pipa Sagrada, nome dado ao cachimbo na tradição indígena norte-americana que representa o centro da tradição do Caminho Vermelho é usada para se obter a conexão com o divino, possuindo poder de elevar as preces, propósitos, intenções e agradecimentos ao “Grande Espírito”. Por isso o seu compartilhar é tido como um momento de muita honra e é muito reverenciado (encontrado em http://www.tempodovento.com.br/rituais_chanupa.htm, citado por Rose 2010:368). Já para os Guarani, segundo Geraldo Moreira (citado por Rose), **petyguá** é o centro da sabedoria, do conhecimento da palavra. *O petynguá dá a sua palavra. Dá e recebe também. É um centro. No momento que você conecta o petynguá, você tem que ter um propósito: fazer um pedido, alguma coisa na sua vida, todas as coisas*. Como se pode observar, nas duas tradições o cachimbo possui uma posição central no sistema xamânico, estabelecendo a ligação com outros domínios através das preces, pedidos e agradecimentos. A autora acredita que talvez tenha sido a ênfase conferida ao uso do tabaco entre os Guarani e no contexto do Fogo Sagrado e as analogias estabelecidas entre os dois principais instrumentos empregados para consumir a planta – a *shanupa* e o *petynguá* – um entre os elementos que permitiu o estabelecimento de diálogos e convergências entre os moradores da aldeia *Yynn Morothi Wherá* e o Fogo Sagrado.

7.2 - COCA

Entre as plantas tradicionais, a coca talvez tenha sido a que mais sofreu (e ainda sofre) o golpe do preconceito. Ela está ligada ao povo andino desde tempos imemoráveis. Encontraram vestígios de seu uso em cerâmicas, utensílios e tecidos que datam de 6.000 a 5.000 anos antes de Cristo. É uma planta sagrada, que convive com o dia a dia do povo andino, desde seu nascimento até sua morte. Mas com a chegada dos espanhóis o uso da planta foi proibido, pois a planta teria propriedades “maléficas”, pois os índios a utilizavam para adorar e invocar a Satanás (Osório, 2006:12). Embora a planta tenha sido reconhecida por suas qualidades nutricionais e medicinais, após a questão religiosa, surgiu à ligação com a cocaína, transformando-a novamente numa planta do “diabo”.

Na viagem que fiz pela América do Sul, a planta mais utilizada nos rituais e no dia a dia era a coca. Desde a Argentina, até o Peru (final de minha viagem) em todos os rituais ela estava presente. Na Bolívia ela é vendida em diversas lojas nos centros das cidades. No Peru a encontrávamos mais no mercado público.

Quando estávamos no Peru, o primo de nosso amigo peruano, Antarki, que nos guiava falou de uma profecia andina sobre o uso da coca, e o que ela representava ao povo. Ele falava que os incas haviam amaldiçoado o povo branco, dizendo que a coca para os indígenas seria um refúgio, um alento, uma força e quando fosse utilizada pelos brancos transformar-se-ia numa pedra e os mataria. Relacionava com o crack que atualmente é considerada a pior droga. Pedi que ele encontrasse em algum lugar essa profecia para que eu pudesse colocar em meu trabalho e ele me mandou. Mas a profecia como está fala do conhecimento da planta a partir da dominação espanhola, quando se sabe que antes disso ela já era utilizada pelos povos andinos⁹⁶.

Hoje em dia as propriedades benéficas da folha da coca são motivo de controvérsias e debates, devido à utilização da mesma na fabricação artificial da cocaína, que é derivada de **um** de seus alcalóides. Essa discussão equivocada e restrita coloca em risco séculos de tradição de seu uso, bem como impossibilita a população que a utiliza como um elemento principal de sua dieta, assim como um fármaco natural e eficaz. Também a produção da coca é responsável pela economia dos setores mais pobres dos países produtores.

Segundo pesquisas, a coca é um dos alimentos naturais mais completos devido a sua abundância em minerais (principalmente o cálcio), com grande aporte protéico, vitaminas A e B, aminoácidos e muitos minerais. Alguns estudos asseguram que 100 g diárias dessas folhas cobrem as necessidades nutritivas de um homem (Moreno 2010:10).

Mesmo que esses argumentos nutricionais não fossem suficientes para tirar a planta de seu estigma, talvez fossem os argumentos do significado sagrado que ela tem para os povos andinos, que a consideram como uma planta divina, um legado dos deuses para o seu povo.

⁹⁶ No Anexo 4 coloco a lenda, que também está disponível em : www.redboliviana.com/leyendas/leyendadelacoca.asp
www.bolivia-turismo.com/yungas/leyenda-coca.htm

Em nossa viagem aos países andinos, os rituais de homenagem a terra, a Pachamama, realizados nos *apus* (montanhas), realizados nas casas, nas cavernas, nas planícies, sempre contavam com as folhas de coca, que eram colocadas espalhadas sobre um tecido, onde uma pessoa escolhia sempre três folhas, entre as que estivessem mais bonitas, e ofertava a outra pessoa. Era um ritual que reforçava a amizade e o compartilhar. Após fazia-se a mesma doação em forma de oferenda e se entregava para a terra.

Moreno (2010:23) questiona a perseguição contra essa planta sagrada. Em primeiro lugar diz que não é possível relacioná-la com cocaína e a segunda questão é que a situação atual (proibição e criminalização) é um subproduto da dominação sobre os povos latinoamericanos e que o modelo econômico atual não funciona e sim acentua as desigualdades entre as classes. Ela refere que a perseguição que estão mantendo contra a planta não tem sentido, pois deveriam mobilizar seus esforços no combate ao narcotráfico e aos países consumidores:

No hay que olvidar que *Erythroxylum* sp. es una especie vegetal y como tal debería estar protegida; si a esto añadimos la importancia cultural para los pueblos andinos y que su uso no está penado por ley ni se considera dañino, merece ser un símbolo de estas culturas y por tanto, respetado. Fueron los propios americanos quienes favorecieron la expansión del cultivo de coca y ahora lo persiguen, cuando muchos de los laboratorios ilícitos en plena selva les pertenecen.

7.3 – AYAHUASCA

Medicina

Orestes

*Eu tomo Daime
Eu sou do caminho
Do bom professor
Meu anjo da guarda
Ele é quem me guia
Foi Pai quem mandou
O fogo sagrado
Me protege e purifica
No meu coração
Quem me acompanha
É uma rosa branca*

*E um beija-flor
 Meu Jaguar Dourado
 Ele me defende
 De todo mal
 Ele é quem me livra
 De todos inimigos
 Do amor real
 Eu sou curandeiro
 Eu venho trabalhar
 Com seres do astral
 Para os meus irmãos
 Que aqui chegaram
 Para se curar
 Eu dou medicina
 Que vem da floresta
 E limpa todo mal
 A nossa mãe Jibóia
 Que aqui chegou
 Veio nos ensinar
 Somos todos filhos
 Do Pai Criador
 Vamos nos firmar
 A nossa Mãe Terra
 Está nos ensinando
 Vamos nos amar
 Meu Avô Tabaco
 Abre os caminhos
 Do meu coração
 Mãezinha Ayahuasca
 Limpa e purifica
 Me de a visão*

Ayahuasca é um termo quíchua, que significa “liana das almas” ou “cipó dos espíritos”. É uma bebida resultante do cozimento do cipó chamado jagube e de uma seleção de outras folhas, entre mais de cem plantas, dependendo do grupo indígena. Segundo Carneiro (2005:111), ao menos 70 grupos indígenas preparam essa bebida sob diversos nomes: yagé, caapi, natema, pindé, kahi, mihi, dápa, desde o Panamá até a Bolívia. Essa combinação de diferentes plantas com o cipó foi descoberta por grupos

indígenas amazônicos, sendo considerada a principal “medicina indígena” da Amazônia ocidental. Constitui um dos elementos centrais nas práticas do xamanismo indígena amazônico, do curandeirismo mestiço e de religiões sincréticas do cristianismo, indigenismo e afro-brasileirismo (Fróes, 1986).

Mas foi a partir de 1930 que surgiu o novo culto religioso, nas regiões fronteiriças do Acre e de Rondônia com a Bolívia, fundado por Raimundo Irineu Serra, o “Mestre Irineu”, chamado Santo Daime. Esse culto é baseado no consumo ritual da ayahuasca, cujo nome vem da expressão: dai-me luz, dai-me amor, dai-me força, dai-me proteção. Além do culto Santo Daime, também outros grupos religiosos surgiram a partir do uso das plantas como União do Vegetal (fundada em Porto Velho, Rondônia na década de 1960 por José Gabriel da Costa) e da Barquinha (fundada em 1945, em rio Branco, Acre, por Daniel Pereira de Mattos). As três linhas de trabalho possuem o mesmo conjunto de referências religiosas e culturais, que inclui o xamanismo ameríndio, o cristianismo (sobretudo as modalidades de catolicismo popular do nordeste), as religiões afrobrasileiras, as correntes esotéricas de origem europeia e o espiritismo kardecista (Fróes, 1986 e Carneiro, 2005).

Atualmente, os centros religiosos se espalharam por todo o Brasil, encontrando também o culto em outros países da Europa, América Latina, Estados Unidos e Japão. Desde 1990, após diversos conflitos com autoridades brasileiras, os cultos da ayahuasca conquistaram um estatuto de legitimidade para seu uso religioso. O que já não ocorreu na França, onde o culto é proibido (Carneiro 2005:112-113, Labate 2008:97).

Ayahuasca, para quem gosta de histórias sobre sua importância e utilização no meio indígena no Brasil, pode encontrar no livro Aprendiz de Feiticeiro (Lamb 1985) que trata da vivência de um jovem junto aos índios Huni Kui aprendendo tudo sobre o uso dessa planta, quando, através dela, pode acessar todos os segredos da natureza, bem como buscar os mundos ancestrais. Mas interessante também a Introdução, feita por Andrew Weil, onde coloca a forma do preparo da medicina existente hoje em dia. Sempre defenderei o uso sagrado das plantas, usadas em rituais com toda a seriedade, mas tenho consciência das diversas formas que as plantas estão sendo usadas na atualidade. E não só a ayahuasca (que já pode ser comprada pela internet), mas também das plantas consideradas ilícitas como a cannabis, usado como “*maconha*”, sendo em

⁹⁷ Muitos artigos aqui citados sobre plantas enteógenas foram pesquisados no site do NEIP - Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (www.neip.info), que traz diversas pesquisas de antropólogos, sociólogos e demais pensadores na área da saúde e educação. Por isso, muitos deles não possuem referência como data. Labate é uma das pesquisadoras desse Núcleo.

muitos rituais utilizada como uma “madrecita”, a Santa Sofia ou Santa Maria. Também o tabaco, usado como cigarro, ou a coca, transformada em cocaína e crack. Todas as plantas foram colocadas na terra para serem usadas pelo homem como auxílio para ligarem-se as forças divinas. No momento em que o homem as transforma em prazer pessoal, na busca somente de “mirações”⁹⁸, ou “viagens”, as plantas transformarão essas “belas viagens” em dependência, fazendo do homem não um ser espiritual, mas um ser dependente. Elas mostrarão sua face mais dura. E com certeza, no momento que essas plantas transformarem-se somente em símbolos sagrados, a humanidade alcançará um novo momento. Por isso que não entendo a criminalização da cannabis (assim como de outras plantas que recentemente receberam a definição de *proibidas*). Por que uma pessoa não pode ter em sua casa um pé ou dois da planta que considera sagrada?

Mas voltando a ayahuasca, nos ritos de Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal⁹⁹, a medicina é produzida a partir da cocção de duas plantas nativas da Floresta Amazônica¹⁰⁰, o cipó *Banisteriopsis caapi* e as folhas do arbusto *Psychotria viridis*. Estes são chamados pelos participantes do Santo Daime como “jagube” e “rainha”, respectivamente. Os ritos vão se modificando com o tempo e com os grupos que conduzem os trabalhos. No nosso Centro Espiritual fazemos o trabalho com a sagrada medicina da ayahuasca uma vez ao mês, no segundo sábado. Mas o ritual envolve músicas xamânicas, algumas delas de outras linhas que não usam ayahuasca, músicas dos hinários do Santo Daime, da Barquinha, da UDV e pontos da umbanda. Quem conduz os trabalhos é o Felipe, marido de Mariana, que é fardado no Santo Daime. Como diz Accioly (2007:3-4)

a modernização dos ritos de cura reflete a dinâmica de uma religião viva, que não se limita a repetir o passado, confirmando o que diz Georges Balandier: que nenhuma tradição sobrevive sem movimentos, sem rupturas; ‘nada pode ser mantido por puro imobilismo’ (BALANDIER, 1997; p. 94); no jogo de possíveis, real e imaginário, tradição e modernidade, esquecimento e memória caminham juntos.

⁹⁸ Miração é um estado de transe desencadeado pelo Daime, onde a pessoa pode ter visões com intensidade de cor, vidências, estabelecer contatos telepáticos com pessoas distantes, permitindo uma relação mais sensorial com o ambiente. O Daime vai despertar o inconsciente coletivo, lembrança milenar de utilização ritualizada da ayahuasca, originária da América Pré-colombiana (Fróes 1986:36).

⁹⁹ Labate et al (2009) apresentam um artigo onde mostram uma reportagem de 1968 quando iniciou o trabalho da UDV e a forma como era vista na época.

¹⁰⁰ Atualmente essas plantas já são cultivadas em outros lugares. Na minha cidade, Novo Hamaburgo, tem um grupo de Santo Daime que já faz seu feitio com suas próprias plantas.

Apesar de todos os questionamentos em relação aos efeitos das plantas e sobre os rituais (que seriam nocivos, causavam dependência, alucinações), o que as pesquisas científicas realizadas vêm apresentando é o inverso. Na Alemanha federal estudos com o alcalóide Harmina, do cipó *Banisteriopsis Caapi*, revelaram sua utilidade para a cura do Mal de Parkinson, e em outras partes da Europa vem sendo testado para a cura de distúrbios psicológicos, não tendo sido constatado nenhum efeito colateral prejudicial à saúde. O trabalho de cura com o Santo Daime se concebe como uma prática médica que tem um propósito específico, o alívio da enfermidade, seja física, espiritual ou mental. Essa cura é conseguida com a ajuda do mundo mágico-religioso da doutrina de Joramdam¹⁰¹, fundamentado nos hinos. O Daime além de ser considerado eficaz em si mesmo, por sua vez permite uma entrada a estados de realidade não ordinária, onde o tempo não existe, onde se confundem os limites de tempo e espaço, fazendo-se tudo presente. Como diz Fróes (1986:95) “o universo não é só o mundo que a nossa cultura acostumou-se a ver, mas vários mundos superpostos e paralelos. A música dos hinos como um modo de comunicação ordenado, atua como uma “ponte” psicológica entre o mundo espiritual e o mundo material”.

Muitos trabalhos referem os benefícios da ayahuasca no combate à dependência química, tanto em relação ao álcool como outras drogas ilícitas. Labate et al (2008:20), apresentam um artigo sobre esse tema, apontando que devido ao número cada vez maior de pessoas buscando os centros e o aumento no número desses grupos ayahuasqueiros, não só pela questão da espiritualidade e sim também devido a problemas de abuso e dependência a substâncias psicoativas, acreditam que está na hora das ciências da saúde atuarem mais intensamente neste campo, com pesquisas e estudos. Defendem a necessidade de analisar o potencial terapêutico da ayahuasca, especialmente sobre a saúde mental, afirmando que essa não é uma tarefa simples, devendo-se enfrentar uma série de questões pragmáticas, metodológicas e políticas. Os autores continuam seu artigo alertando para o desafio necessário a ser enfrentado pelas pesquisas biomédicas em relação a esses estudos. É preciso tentar estabelecer em que medida a influência do grupo religioso ou do terapeuta pode ser separada de um possível papel farmacológico da “ayahuasca em si mesma” – se é que é possível falar em tal “entidade autônoma”. Noutras palavras, não se pode ignorar o potencial efeito normatizador de pertencer a uma comunidade religiosa ou a importância da relação entre terapeuta e paciente no sucesso da terapia. E fazem referência a pesquisas desenvolvidas por Sanchez & Nappo

¹⁰¹ Forma como chamam a Doutrina que vem da floresta.

que fizeram uma ampla revisão bibliográfica sobre o papel da religiosidade no padrão de consumo de substâncias psicoativas. As conclusões apontaram que “uma criação religiosa e a prática constante de atividades religiosas estariam inversamente associadas a um consumo abusivo de psicoativos”. A religiosidade frequentemente atua de maneira eficaz no tratamento de problemas de abuso de substâncias psicoativas (Labate et al 2008:21).

A importância do estudo da ayahuasca nessa tese se refere tanto ao uso como planta sagrada, portanto fazendo parte desse viver dentro da espiritualidade conectada com todos os seres, mas também pela forma como ela foi incorporada pelos Guarani, na aldeia de Mbiguaçu em Santa Catarina. O uso dessa bebida é relativamente recente nos estudos antropológicos. Essa “guarinização” da planta já foi alvo de muitas pesquisas: Melissa Oliveira (2005) descreve a relação entre as crianças e tais cerimônias religiosas, apresentando relatos das experiências das crianças; Flávia Mello (2006) conta a história do contato entre o senhor Alcindo e o movimento neoxamânico intitulado Fogo Sagrado de Iztachilatan, apresentando opiniões e relatos de diferentes pessoas, entre elas alguns **karaikueri**, sobre o uso contemporâneo de ayahuasca entre os Guarani. Diogo de Oliveira (2009) apresentou seus estudos sobre as plantas, dentro de uma visão etnobotânica e de territorialidade Guarani. E mais recentemente os estudos de Isabel de Rose (2010) que investigou os vínculos estabelecidos entre a aldeia Mbiguaçu e grupos religiosos não-indígenas.

Seu Alcindo, responsável pela incorporação da ayahuasca na aldeia, é um xamã no estrito senso do termo. Como diz Mello (2006:218),

ele é o viajante, o tradutor, o mediador entre os vários mundos. Ele “canibaliza” e “guaraniza” elementos externos para ampliar seu poder. Sua figura exemplar tem provocado as famílias Guarani do litoral a repensarem concepções, práticas, intervenções externas, processos de aprendizado, enfim, toda uma gama de informações sobre o sistema xamânico e cosmológico Guarani.

Esse movimento surgiu da necessidade de retomar a vida espiritual, tendo em vista, que nas últimas décadas, o movimento político relacionado com a subsistência e a luta pela garantia das terras tinha relegado a segundo plano as condutas religiosas, as atividades rituais, a preocupação com “os outros mundos”. Também o aumento do número de indígenas fazendo uso de bebidas alcoólicas preocupava as pessoas mais velhas. Toda a polêmica introduzida por S. Alcindo traz de volta ao centro das atenções às práticas e condutas ligadas à vida ritual. Ele passou a denominar “Projeto de

revalorização do **karai**” uma série de atividades que ele e D. Rosa (sua esposa) promovem junto à associação indígena da aldeia. Mello cita a forma que ocorreu a ligação entre Aurélio e Haroldo (do Fogo Sagrado) com S. Alcindo, propiciando a troca de saberes xamânicos entre os Guarani e os xamãs da nova era. Mas quando falam do uso da planta os Guarani apontam que é um reencontro, não é novidade. Todos os **karaikuery** que participaram dos estudos de Mello e que concordaram em falar sobre o assunto negaram que a planta estivesse sendo conhecida agora por eles. O uso da chacrona (cf. Santo Daime denomina de rainha), uma das ervas utilizadas na mistura da ayahuasca usada nas aldeias Guarani do litoral sul de São Paulo, tem ocorrência em toda mata atlântica e não apenas na floresta amazônica, onde seu uso e cultivo é mais difundido. Mello refere uma comunicação pessoal com a agrônoma e bióloga Adriana Felipim, que pesquisa o conhecimento etnoambiental Guarani há vários anos, que relatou ter constatado o cultivo da chacrona em algumas aldeias (Mello 2006:242-244).

E não foi só na **opy** que esse movimento se deu, tendo em vista que para os Guarani tudo é interligado, foi implantado na escola indígena da aldeia um projeto de incentivo à lavouras de subsistência com alimentos da dieta “sagrada” resgatando as variedades de sementes do milho “nativo” Guarani. O casal, S. Alcindo e D. Rosa “trabalham” para que o “conhecimento dos antigos” não seja esquecido. O trabalho na roça e a alimentação baseada em produtos da dieta tradicional é um dos pontos mais recorrentemente apregoados por eles.

As inovações levadas por esses xamãs a sua aldeia os fortalecem politicamente ou aumentam seus poderes, embora nem sempre sejam acatadas por todos os membros de suas clientelas xamânicas. A introdução da ayahuasca por S. Alcindo foi um ponto de grande polêmica no início da década passada. Tal atitude mobilizou distintas opiniões. Mesmo sabendo que a introdução da “guasca” (ou “aguasca” como os Guarani chamam a ayahuasca) nos rituais teve o intuito de fortalecimento do **nhe’e** dos **karai** e de doentes, como também auxiliar na cura do alcoolismo, as discordâncias à inovação desencadeou profundo embate entre alguns **karai**, que passaram a disputar a clientela que rejeitava a bebida sagrada. Por alguns anos, várias pessoas recusaram se tratar com S. Alcindo e buscaram os **karaikuery** de outras aldeias. Por outro lado, vários **karaikuery** passaram a frequentar Mbiguaçu com maior assiduidade, buscando fortalecimento de seus poderes através das “visões” da guasca e muitos buscando a cura do alcoolismo (Mello 2006:187).

Celita, também **kunhã Karai** da aldeia, conta a Mello (2006:329) que a “medicina” está ajudando seu Alcindo e dona Rosa a relembrem coisas que estavam sendo esquecidas pelos Guarani: conhecimentos ligados aos costumes, às rezas, as plantas e espíritos e assim por diante. Segundo ela, é esse conhecimento de ser o “guardião do fogo” que mantém a cultura do povo Guarani. “Sem isso, a cultura pode se perder e o povo pode acabar”. Celita ressalta que esta é uma sabedoria muito antiga, que, repassada através das gerações, foi ensinada pelo “avozinho mais antigo que é o fogo”.

Quanto à percepção que S. Alcindo tem sobre as “visões” causadas pela ingestão da planta é que elas são “caminhos” e testes para o fortalecimento do **nhe’e**. A planta, segundo ele, nos coloca em contato com vários espíritos e nos ensina a sermos fortes diante destes espíritos. O “sofrimento” que a ingestão da planta provoca (os vômitos, o mal estar físico, o medo, o choro) ¹⁰² é o caminho da cura de doenças que temos no corpo (Mello 2006:243-245).

Em junho de 2012 fui convidada a participar de um ritual com ayahuasca que S. Alcindo fazia num sítio em uma cidade próxima da minha (Taquara/RS). Estava sendo trazido por um espaço que trabalha com rituais xamânicos ligados a Nova Era. Esse espaço, Rapa Nuy¹⁰³, já havia trazido representantes de outras etnias vindas do norte, do Xingu ou representantes dos indígenas Norte Americanos, para realizarem atividades xamânicas, mas os Guarani era a primeira vez que estavam vindo. Conhecendo um pouco do jeito de ser Guarani, acredito que tenham causado algum *estranhamento*. Em primeiro lugar, não vieram somente S. Alcindo e D. Rosa, e sim quase vinte pessoas entre adultos, jovens e crianças. O ritual foi feito dentro de um yurt¹⁰⁴. Quando entrei no espaço, já escuro (em torno de 20 h), havia pouco espaço onde sentar, que permitisse ficar encostada na “parede” do yurt. Ao meu lado estavam alguns jovens, meninas e crianças, sendo que muitas destas dormiram durante quase toda a cerimônia. As meninas, quando o filho de S. Alcindo levantava para cantar, levantavam-se também e colocavam-se lado a lado, de mãos dadas e dançando. As músicas, todas em guarani, acompanhadas com **mbaraka** (chocalhos), **ravé** (violino), **mbaraca miri** (violão). No

¹⁰² Geralmente esses sintomas são chamados de “peia” dentro dos rituais com ayahuasca. Leandro Silva (sd) apresenta um artigo abordando “A peia de todos e a peia de cada um”. Disponível em www.neip.info

¹⁰³ Convite para o evento está disponível em: <http://erapanuy.blogspot.com.br/2012/02/guarani-mbya.html>.

¹⁰⁴ O Yurt Mongol é uma espécie de moradia circular feita de madeira e coberta lã, usada tradicionalmente pelos pastores mongóis. Elas servem tanto como casas nômades quanto como símbolo do cosmos. Os yurts construídos nos diversos sítios que trabalham com cerimônias o piso é de terra, e a cobertura é de lona. Ao centro fica o fogo.

momento da dança, os rapazes também se levantavam, ficando do outro lado do fogo, também posicionados com seus instrumentos. Somente Geraldo (filho de S. Alcindo e quem muitas vezes conduzia o ritual e servia a ayahuasca) às vezes colocava um cocar de penas. Os demais não utilizavam nenhum adereço que poderia demonstrar alguma performance. D. Rosa, durante toda a noite ficou sentada ao lado de S. Alcindo. Ele levantou após algumas horas de trabalho, para atender uma senhora que vinha receber uma cura. Quando isso aconteceu, chamaram-na, sentando-a em uma cadeira em frente ao fogo, sem blusa. Não pude observar todo o ritual, pois havia pessoas em minha frente, mas em torno de cinco jovens (entre eles Geraldo) auxiliaram S. Alcindo cantando e tocando os instrumentos enquanto ele sugava a doença da senhora. Rose (2010:126-128) refere ter participado de um ritual feito por eles, num centro da igreja daimista, e comenta da apresentação dos mesmos como sem performance exuberante, da mesma maneira que ocorreu em Taquara:

contrastando com a performance exuberante exibida pelos Kaxinawa na cerimônia anterior, os moradores de Mbiguaçu portavam poucos sinais diacríticos que evidenciassem sua “indianidade”, vestindo-se de forma bem mais discreta. As mulheres usavam saias longas e se enfeitavam com brincos de penas e colares de sementes. Os homens vestiam calças jeans, camisetas e tênis.

O fogo foi mantido aceso durante toda a noite e a bebida foi distribuída por três vezes a quem quisesse. Antes do “despacho” (como é chamado quando se serve a bebida), todos foram convidados a colocar seus **petyguá** ao redor do fogo, as mulheres de um lado e os homens de outros. Depois cada um buscava o seu e acendia com a brasa do fogo.

Assim como na experiência de Rose, também no ritual que presenciei foram executadas, durante a cerimônia, algumas músicas xamânicas cantadas por alguns representantes dos diversos espaços que estavam presentes.

Citei essa experiência por considerá-la fundamental para o entendimento desse ser Guarani, que busca, através da ayahuasca, a manutenção de sua cultura e tradição; Como afirma Rose (2010:335)

assim, é possível que a bebida figure tão recorrentemente como resgatada ou reencontrada nas suas narrativas porque o tipo de experiências que ela proporciona já era comum ao seu repertório. Sentidas como mensagens dos antepassados ou como a presença de Nhanderu, como os sonhos, as visões são interpretadas pelos karaikuery e pelas demais pessoas e tomadas como guias e indicações a respeito da vida e das direções a seguir.

7.4 – SANTA SOFIA (Cannabis Sativa)

Nas Asas da Sofia

Maxwemilliano João Henrique de Mello

*Quero ver o claro de ouro
quero abrir o meu tesouro
abrindo meu coração
impregnando este coro
abrindo meu coração
resplandecendo este tesouro
resplandecendo este tesouro
com amor e alegria
apresento esta força
junto a santa Maria
junto a santa Maria
com seu manto protege e guia
estou aqui neste lugar
aprendendo a perfeição
estou no meu estado forte
aonde eu vejo o meu clarão
aonde eu vejo o meu clarão
iluminando a escuridão
a escuridão já passa
com o clarear do dia
é o amanhecer místico
nas asas da Sofia
nas asas da Sofia
vôo e agradeço todo dia
agradeço ao grande espírito
esta força universal
agradeço as medicinas
que me mostram o celestial
que me mostram o celestial
e me dão força espiritual
a força espiritual
me faz acreditar mais fundo
que a verdade é para todos
e que o amor muda o mundo*

*o amor muda o mundo
e faz bem a todo mundo*

Falar da Santa Sofia, ou Santa Maria, é muito inquietante. Pretendo aqui fazer a defesa de uma planta que para tantos povos é sagrada (assim como para mim também), mas que recebe tanto preconceito e críticas em relação a seu uso. Abaixo colocarei diversos argumentos que deixam claro que sua criminalização não está respaldada pela questão da saúde e sim por critérios políticos e financeiros. Enquanto escrevo sobre ela, recebo um e mail que a ANVISA proibiu também a Sálvia Divinorum. Não pude acreditar, pois seria um retrocesso. Mas fui ao site do Ministério da Saúde e acabo encontrando a proibição não só da Sálvia Divinorum como também do peyote e outras plantas enteógenas. Assim, fico sentindo cada vez mais esse compromisso de fazer a defesa dessas plantas, para que não se transformem em produtos rentáveis nas mãos de traficantes. Abaixo coloco a resolução com a proibição dessas plantas:

RESOLUÇÃO Nº 39, DE 9 DE JULHO DE 2012
MINISTÉRIO DA SAÚDE – AGÊNCIA NACIONAL DE
VIGILÂNCIA SANITÁRIA – DIRETORIA COLEGIADA - DOU de
10/07/2012 (nº 132, Seção 1, pág. 123) – LISTA – E –
LISTA DE PLANTAS PROSCRITAS QUE PODEM ORIGINAR
SUBSTÂNCIAS ENTORPECENTES E/OU PSICOTRÓPICAS

1. Cannabis sativa L.
2. Claviceps paspali Stevens & Hall.
3. Datura suaveolens Willd.
4. Erythroxylum coca Lam.
5. Lophophora williamsii Coult.
6. Papaver Somniferum L.
7. Prestonia amazonica J. F. Macbr.
8. Salvia Divinorum

Adendo:

1. Ficam proibidas a importação, a exportação, o comércio, a manipulação e o uso das plantas enumeradas acima.
2. Ficam também sob controle, todas as substâncias obtidas a partir das plantas elencadas acima, bem como os sais, isômeros, ésteres e éteres destas substâncias.
3. A planta Lophophora williamsii Coult. é comumente conhecida como cacto peyote.
4. Excetua-se do controle estabelecido nas Portarias SVS/MS nº 344/98 e 6/99, a importação de semente de dormideira (Papaver Somniferum L.) quando, comprovadamente, for utilizada com finalidade alimentícia, devendo, portanto, atender legislação sanitária específica.

Interessante como essa decisão vem contra todas as discussões trazidas a nível mundial sobre as plantas enteógenas. Em 2011, numa conferência no México¹⁰⁵, com a participação da brasileira Beatriz Labate, foi discutido sobre as plantas enteógenas, um dos temas fundamentais a serem abordados na América Latina, onde o uso da coca, da ayahuasca, do peyote é tradicional e fazem parte do cotidiano dos povos tradicionais. Pois nessa conferência foram traçados planos e propostas de mudanças na forma de tratamento em relação a essas plantas. Abaixo reproduzo o resumo da fala de cada painelista, abordando a planta mais utilizada em seu país e ao final as conclusões em relação ao tema.

Painel - Drogas, Identidades e Cosmogonias: As substâncias psicoativas aparecem ligadas desde tempos imemoriais aos relatos míticos que oferecem às distintas culturas uma visão integradora do mundo. A América Latina é particularmente rica em narrativas com alta carga simbólica que outorgam entre outros, a coca, a ayahuasca e o peyote, a significados transcendentais. O que têm para nos dizer esses relatos milenares? Como coexistem na atualidade estas tradições cosmogônicas com uma cultura onde as drogas se transformaram num objeto fetichizado?¹⁰⁶

Tensión entre usos recreativos y religiosos de las drogas

¿Son válidos los usos recreativos de drogas históricamente vinculadas a usos religiosos? Esta pregunta atravesó el panel “Drogas, identidades y cosmogonías”, donde las y los expositores plantearon que las sustancias psicoactivas aparecen ligadas desde tiempos inmemoriales a los relatos míticos que ofrecen una visión integradora del mundo. La brasilera Beatriz Labate planteó: “No hay contraposición entre usos tradicionales y recreativos, lo contrapuesto es el abuso”.

(México DF, 13 de Septiembre, 18 Hs) La tensión entre la carga simbólica y religiosa que se otorga en las culturas indígenas a la coca, la ayahuasca y el peyote con los actuales usos recreativos fueron parte del debate en el panel “Drogas, identidades y cosmogonías”, que se realizó en la primera jornada de la III Conferencia Latinoamericana sobre Políticas de Drogas. “Para los campesinos la hoja de coca es esa sustancia que mascan, que sana, que les dice si se le morirán los animalitos o lloverá. Se usa como el elemento principal de rituales de la madre tierra”, comenzó **Mary Ann Eddowes**, directora de la Asociación Peruana de la Hoja de Coca y miembro del Comité Transdisciplinario de Medicina Tradicional.

Para esta especialista y chamán, las plantas hacen cirugía espiritual, “son seres de luz que bajan a curarnos y ayudarnos”. Por este motivo, hizo un llamado a un cambio de paradigma en el tratamiento de las drogas desde su país: “Esperamos que el nuevo gobierno de Perú (cuya presidencia asumió en forma reciente Ollanta Humala) tenga una óptica más amplia y menos dirigida por el gobierno de los Estados Unidos”.

¹⁰⁵ III Conferência Latino Americana e I Conferência Mexicana sobre Políticas de Drogas. 13 e 14 de setembro 2011 – México d. F., México. Disponível em: <http://conferenciadrogas.com/2011>

¹⁰⁶ Somente essa apresentação do Painel está disponibilizada em português. Os demais textos estão em espanhol.

A su turno, **Epifanio Alonso**, mayor de la Congregación Misioneros del Temporal, de México ofreció un panorama de lo que significa para su comunidad el uso ritual de hongos y de plantas medicinales: “Vengo para hablarles de nuestras tradiciones, de lo que aprendimos de nuestros mayores sobre rituales sagrados, interpretación de los sueños, uso de remedios”.

“El uso que nosotros hacemos de las plantas, de los hongos, nos ha sido transmitido por los mayores y lo usamos para curarnos de enfermedades, para guiarnos en el camino espiritual. No para embriagarnos o para otros fines”, dijo Alonso.

Además, subrayó la importancia de que la gente de la ciudad y la gente del campo se entiendan y se respeten: “Todos vivimos del campo. Ustedes dependen de nosotros y nosotros de ustedes”, concluyó.

Por su parte, **Julio Glockner Rossaniz**, investigador del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vález Pliego, se centró en la confusión que reina sobre lo que son y no son drogas; sobre lo que son y no son alucinógenos y demás particularidades de las sustancias que alteran el estado de conciencia.

El investigador denunció cómo tanto durante la colonia, como a partir de la modernidad, se ha atacado la visión de mundo indígena, tanto con el cristianismo como con la imposición de la ciencia como única verdad válida.

Por ello, Glockner propuso que, en lugar del uso del término “alucinógenos”, para referirse a plantas como la ayahuasca, el peyote o para hablar de los hongos, sea reemplazado por el término enteógeno, que significa “generar lo sagrado dentro de nosotros”.

Finalmente, la brasilera **Bia Labate**, investigadora en la Universidad de Heidelberg en temas relacionados a sustancias psicoactivas, políticas de drogas, religión y rituales, presentó parte de su texto sobre la ayahuasca y se refirió al sistema de prohibición de Naciones Unidas: “La ONU tiene parámetros generales, pero cada país tiene los propios, en cuanto a cómo considerar a las plantas”, aseveró.

Labate criticó que, por ejemplo, un indígena en los Estados Unidos no puede adquirir permiso para utilizar ayahuasca medicinal, pero sí está autorizada legalmente a hacer una secta. Con respecto al debate del panel sobre los usos actuales de hongos, peyote y coca, señaló: “No hay contraposición entre usos tradicionales y recreativos, lo contrapuesto es el abuso”.

Conclusiones: amplio consenso en el fin de la guerra

La **III Conferencia Latinoamericana sobre Políticas de Drogas** concluyó el miércoles 14 de septiembre por la tarde con un llamado a lograr “otra política de drogas” para la región.

En el cierre, se presentaron las declaraciones de usuarios de drogas, jóvenes de América Latina y el movimiento por la legalización del cannabis, que durante los dos días del encuentro tuvieron sus propias reuniones.

“Las primeras víctimas de la guerra contra las drogas somos las personas usuarias de drogas”, señalaron en su documento de conclusiones **integrantes del movimiento de usuarios de drogas de la región**, quienes exigieron el respeto de las Convenciones y tratados de derechos humanos y “la implementación de políticas de reducción de daños, con participación de las y los usuarios de drogas”.

Desde el **Colectivo mundial por la normalización del cannabis**, reclamaron “la despenalización de la simple tenencia y el consumo de toda sustancia psicoactiva en todos los países”.

Por su parte, integrantes del movimiento mundial de jóvenes y de la organización mexicana **Espolea**, denunciaron: “Partimos del hecho que en sólo 4 años más de 40 mil personas perdieron la vida en México y que hasta 7 de cada 10 mujeres en países como Argentina y Ecuador están en la cárcel por infringir las leyes de drogas. No necesitamos otro consenso de Washington. Necesitamos una nueva lógica internacional que respete la soberanía nacional, los derechos humanos y que sea sensible a la cultura local”.

En el cierre, **Pablo Cymmerman, integrante del Comité Organizador** y de **Intercambios**, señaló: “América Latina tiene una enorme experiencia acumulada en luchas por los derechos humanos frente al terrorismo de Estado, organización de los pueblos originarios y por el derecho a la tierra”. Llamó a articularse con organizaciones comunitarias y movimientos de base “para revertir la estigmatización” y a utilizar los instrumentos regionales como **UNASUR**, **MERCOSUR** y **ALBA** “para poner en la agenda política de América Latina los cambios necesarios en las políticas de drogas”.

Entre las recomendaciones finales se mencionaron: políticas públicas integrales para los territorios afectados por la violencia, despenalización de la tenencia y estrategias de reducción de daños, priorizar los derechos humanos por sobre las operaciones militares, respetar los usos culturales de las sustancias y penas alternativas a la prisión para los eslabones más débiles del tráfico.

En la Conferencia hubo participantes de treinta y dos países de Latinoamérica, Europa, Asia y África, entre estos últimos, funcionarios de salud y justicia de Cabo Verde, Mozambique, Guinea Bissau y Angola, que analizaron alternativas ante el nuevo papel de África en el mercado global de las drogas.

Importante ver que essa discussão não está restrita. Bom, mas esse era um desabafo. Vamos ao que é possível, escrever para, quem sabe, as palavras auxiliarem a formulação das políticas, para que se façam com o coração e não com o “bolso”, e a razão.

Cannabis sativa é o nome científico do cânhamo. É uma das plantas de mais antigo e amplo registro. Em 2737 a.C. já estava incluída na legendária farmacopéia chinesa de Shen Nung. Era considerada uma das cinco plantas sagradas da Índia no segundo milênio antes de Cristo. Além de seu uso como psicoativo, possui importância nutricional, medicinal e industrial como alimento, remédio, fibra, papel e óleo combustível, além de valores religiosos em sacramentos e práticas rituais no xintoísmo, budismo, hinduísmo, zoroastrismo, sufismo, cristianismo copta, rastafarianismo, culto bantu Dagga, etc. (Carneiro 2005:71).

Carneiro aponta que nunca houve planta tão atacada e vilipendiada e, no entanto, também nunca houve planta cujas virtudes fossem tão amplas e diversificadas. As acusações contra ela geralmente tinham caráter racista, que diziam, por ocasião de sua

primeira proibição em 1830 (no Rio de Janeiro contra o pito de pango), que ela servia como uma vingança negra contra os brancos¹⁰⁷. Seus usos terapêuticos há muito foram sendo pesquisados e incentivados, além do uso para produção de tecido, papel e óleo. O historiador coloca as várias utilizações que a planta tinha, inclusive diversas publicações de seu uso terapêutico. Em 1930 iniciam uma campanha de difamação e proibicionismo que terminou por proibi-la em escala internacional, reconhecida desde o ano de 1948 como planta perigosa e sem nenhum uso medicinal e, portanto, classificada na primeira categoria de drogas ilícitas estabelecida pela Organização das Nações Unidas – ONU. Uma das plantas medicinais mais significativas da história da humanidade passou a ser considerada por uma lista oficial de remédios nos Estados Unidos, o Merck Index, na sua sexta edição (1952) como “um euforizante em que não se pode confiar, que pode levar á dependência e que não tem nenhum uso racional na medicina moderna. (...)” No Brasil, o discurso médico-sanitário, desde o século XX vem interpretando as manifestações da cultura negra como patologias perigosas e contaminadoras, identificou no hábito de fumar a maconha uma ameaça á integridade física e moral da raça branca (Carneiro 2005:75-76, Mac Rae 2004).

Apesar de muita defesa contra a liberação da maconha, na verdade até o momento não conseguiram demonstrar que ela seja uma “droga perigosa”. Ela não causa crises psicóticas nem estimula a violência, pois possui numerosos alcalóides relaxantes. O que se conhece também é que ela auxilia na diminuição das dores reumáticas e alguns tipos de câncer, bem como é vaso construtora podendo ajudar em resfriados e diarréias. Talvez de todas as “drogas” utilizadas atualmente, seja a mais inócua. Como afirma Agustin (2006:198-199), “se le prohíbe y persigue más bien por ignorancia, aunque también porque ‘la guerra contra las drogas’ tiene importantes funciones políticas, además de que es un negocio de ganancias demenciales”. Ele continua afirmando que por mais dinheiro que se gaste na luta contra as drogas jamais se “ganhará”, pois não querem que se “ganhe”. A indústria das drogas envolve milhões pelo mundo todo e envolvem os níveis mais altos dos governos, centros financeiros, exércitos. E conclui dizendo que só será possível eliminar a indústria das drogas quando for possível uma sociedade com uma justa administração da riqueza, com democracia, liberdades e direitos. Uma sociedade de indivíduos e não de massas, mas considera isso impossível num mundo globalizado e neoliberal. Descriminalizar e posteriormente regulamentar o consumo de várias drogas atualmente ilegais sem dúvida seria a maneira

¹⁰⁷ Usavam o mesmo discurso em relação a coca.

mais eficaz de reduzir severamente o narcotráfico, a corrupção e os crimes que esse acarreta. Isso não é feito porque não convêm as elites dominantes.

Vemos uma juventude que usa “maconha”, que poderia estar fazendo uso de forma sagrada, mas precisa comprar a planta de traficantes, quando ela vem “batizada” com diversos outros componentes químicos que auxiliam na dependência. Assim como em outros países, se a planta fosse descriminalizada, e pudéssemos tê-la plantada em nossos pátios (até poderia ser limitado o número de pés por residência), com certeza o dano social seria muito menor. Pois só o fato de plantarmos, cuidarmos, conversarmos com essa planta, já traria uma relação muito diferente com o seu uso.

Afinal de contas, se trata de algo mais que a simples ilegalidade. Como escreveu Octavio Paz (apud Vargas 2006:167), quando a proibição alcançou os alucinógenos:

las autoridades no se comportan como si quisieran erradicar un vicio dañino, sino como quien trata de erradicar una disidencia. Como es una forma de disidencia que va extendiéndose más y más la prohibición asume el carácter de una campaña contra un contagio espiritual, contra una opinión. Lo que despliegan las autoridades es celo ideológico: están castigando una herejía, no un crimen. Una herejía y un crimen que las propias autoridades crearon.

Existem muitas pesquisas sobre o índice de violência relacionado ao álcool, como estimulando a violência. Por outro lado as pesquisas apontam que a ingestão de cannabis e opiáceos, em certas condições, inibem a agressão. Todos os informes científicos estabelecem que, diferentemente da cocaína e do álcool, a marihuana¹⁰⁸ não produz síndrome de abstinência (Vargas 2006:173-179). O pesquisador faz uma análise da política holandesa em relação às drogas, diferenciando as drogas brandas, que são lícitas, das drogas pesadas ilícitas. A cannabis é considerada uma droga branda, por isso é permitido seu uso bem como sua compra pode ser feita em alguns cafés autorizados. Segundo documentos do estado da Holanda, a política está baseada na suposição de que uma transição eventual do consumo de drogas brandas para drogas pesadas se deve mais a causas sociais do que fisiológicas. Se os adultos jovens querem consumir drogas brandas é melhor que façam sem ter necessidade de ter contato com a subcultura criminal que existe em torno das drogas pesadas. É o que se discute no Brasil também, quantos jovens que utilizam a maconha, mas para adquiri-la precisam envolver-se num submundo que os coloca como “infratores” e não como usuários! Continuando com a política da Holanda, que coloca abaixo um dos mitos do discurso proibicionista,

¹⁰⁸ Forma como a cannabis é conhecida no México.

dizendo que a descriminalização nos anos setenta não conduziu a um aumento de consumo entre a juventude. Por outro lado, o objetivo da política holandesa é de proteger adultos jovens, que em uma determinada fase de suas vidas desejam consumir drogas brandas, contra o perigo que existe no mundo das drogas pesadas. Somente uma parte muito pequena de jovens que consomem drogas brandas passa a consumir drogas pesadas. “La idea anunciada por algunos de que el consumo de productos de tipo cannabis crea necesariamente la necesidad fisiológica o psíquica de ingerir también drogas duras, la llamada “teoría del peldaño” ha sido desmentida en Holanda por los desarrollos reales” (Vargas 2006: 179-180).

Edward MacRae¹⁰⁹, Doutor em Antropologia Social, professor adjunto FFCH/UFBA, pesquisador associado CETAD/UFBA tem diversas publicações científicas em relação a cannabis, posicionando-se sempre contra a forma como essa planta é tratada no Brasil (e em outros lugares). Afirma que política proposta pela Holanda (que iniciou em 1976) é um exemplo clássico de redução de danos, procurando, através da regulamentação do tráfico, separar o consumo de produtos canábicos daquele das drogas vistas como mais pesadas, como os opiáceos. Hoje existem mais de mil estabelecimentos, onde não se permite que se estoque mais de 500gr. de Cannabis e onde não se pode vender bebidas alcoólicas ou outras drogas psicoativas. Também estão vedados: a publicidade, a venda para menores e qualquer incômodo aos vizinhos. Após vinte anos de despenalização, os níveis atuais de consumo da Cannabis entre jovens holandeses são comparáveis ao de outros países europeus e mais baixo que o americano. Por outro lado, o consumo de opiáceos na Holanda, parece ter se estacionado em uma determinada geração, que está envelhecendo sem conseguir recrutar muitos novos adeptos entre os mais jovens. Além disso, enquanto em 1995 o número de dependentes de heroína holandeses para cada 100.000 habitantes era de 160, nos Estados Unidos era de 430. Mas continua a existir um problema relacionado à venda por atacado dos produtos, já que o dono do café não dispõe de respaldo legal para comprar seu próprio suprimento, uma vez que acordos internacionais dos quais a Holanda é signatária não permitem a plena legalização do tráfico. Consequentemente o país ainda tem dificuldades com a economia paralela que se desenvolve em torno do mercado atacadista de produtos canábicos (citando Iversen). Mesmo assim, seu exemplo tem estimulado outros países a discutir a adoção de políticas semelhantes e hoje, alguns

¹⁰⁹ Apresentarei aqui, quase na íntegra, o texto que ele apresentou ao Programa de Orientação e Apoio a Dependentes de Drogas (PROAD) – Escola Paulista de Medicina/Unifesp, São Paulo, 2004, por considerá-lo muito adequado ao tema e tecnicamente consistente.

cantões da Suíça, por exemplo, já permitem uma comercialização controlada da Cannabis (MacRae 2009:8-9).

Mas não é só a Holanda que mudou sua política em relação à Cannabis. Eduardo Schenberg (2010:1-2), doutor em neurociências pela USP com diversos estudos sobre plantas enteógenas, e suas ações sobre o sistema nervoso central, mente, corpo e espírito, e um dos coordenadores do Plantando Consciência, iniciativa dedicada aos estudos sobre psicodélicos, consciência e sustentabilidade, defende que o principal argumento para a liberação da cannabis é econômico. Que os cálculos indicam que o comércio ilegal de drogas no mundo gira bilhões de dólares, tendo sido um dos pontos que evitou maiores consequências na crise financeira 2008-2009. E aponta que não foi só Holanda que desenvolveu políticas diferenciadas em relação ao tema. Que em 2010 Portugal completou 10 anos com uma experiência tida como ousada e inconsequente, mas que resultou na mais eficiente política de drogas que se têm notícias no mundo atual. Conta que no ano 2000 o país estava sofrendo com um índice de 1,5% da população (150 mil portugueses), com problemas relacionados ao abuso e vício em opiáceos (heroína, morfina), segundo um levantamento de 1990. No início deste milênio o governo descriminalizou as drogas em todo o país. Dessa maneira os usuários de drogas deixaram de ser criminosos, e a punição deu lugar à informação e oportunidade de tratamento, o resultado global foi à redução do consumo de drogas em todas as faixas etárias. Alguns números marcantes: as mortes anuais por overdose caíram de 400 para 290; as infecções por HIV, via seringas compartilhadas, caíram de 2.000 para 1.400 casos; Portugal não se tornou um destino turístico de jovens europeus ávidos por se drogarem; o consumo de maconha passou de 10 para 1% da população acima dos 15 anos. Estes são números de um relatório independente publicado pelo Cato Institute (Washington), apresentado em Washington por Gleen Greenwald “Descriminalização da Droga em Portugal: lições para criar políticas justas e bem sucedidas com as drogas”, e noticiado na revista TIME. E assim o pesquisador conclui sobre essa experiência, apontando que a descriminalização contribuiu para a redução do consumo e para a prevenção dos possíveis problemas de saúde nos indivíduos que perderam o controle sobre o uso das drogas. Como consequência, o usuário, que antes se via no submundo, tratado como criminoso, passou a ser um cidadão comum, inclusive com oportunidade de buscar tratamento, se e quando for necessário.

MacRae (2004) refere que já se realizaram pesquisas sobre o tema em muitas regiões do mundo e em quase todas se chegou à conclusão de que a Cannabis é uma

droga relativamente segura, embora muitos tenham recomendado que a permissão para seu uso devesse ser limitada a finalidades medicinais e que mesmo essas deveriam continuar restritas até que sejam realizados todos os testes costumeiramente exigidos para a aprovação de novos medicamentos. Apesar das importantes credenciais científicas e políticas de seus proponentes e integrantes, nenhuma das recomendações dessas comissões chegou a induzir mudanças significativas na legislação, revelando a preponderância nessas discussões de outros fatores de ordem moral e políticas sobre considerações que se apresentam como estritamente científicas. Aponta que a própria Organização Mundial de Saúde sentiu a necessidade de atualizar seus pareceres sobre o tema convocando um novo painel de pesquisadores que acabou por publicar um relatório final em 1997. Este, porém, omitia alguns dos estudos inicialmente encomendados que apontavam para uma menor periculosidade do uso da Cannabis, em comparação com os do álcool e tabaco. Isso foi objeto de um artigo publicado pela prestigiosa revista inglesa de divulgação científica “New Scientist”, que atribuía essa omissão a pressões exercidas pela National Institute on Drug Abuse (NIDA) dos Estados Unidos e pelo Programa Internacional das Nações Unidas para o Controle das Drogas (UNDCP). Esse artigo teve repercussão internacional e a polêmica levantada acabou ensejando, em 1999, a publicação de uma coletânea, mais completa e atualizada, de todos os estudos produzidos por essa comissão, incluindo as considerações que haviam sido excluídas do relatório oficial. A ela foi acrescentada uma introdução onde se afirmava que, embora representando os julgamentos e interpretações científicos de seus autores, ela não deveria ser tomada como representando as posições ou políticas oficiais da Organização Mundial da Saúde ou dos outros órgãos patrocinadores dos estudos originais (Kalant et alii, 1999). MacRae afirma que o estigma de “mito do maconheiro” tem servido para fins conservadores, criando bodes expiatórios apontados como inimigos públicos, utilizando-os para desculpar os mal-estares na sociedade e para justificar os esforços de controle e repressão como garantia de segurança pública. Refere Gilberto Velho, que aponta a dimensão política da acusação de “drogado” que também seria utilizada com a finalidade de manter o status quo servindo à clássica tentativa de gerações mais velhas exercerem controle social sobre as mais novas (Velho apud MacRae).

MacRae aponta a Lei 6368, promulgada em 1976, que não fazia uma distinção clara entre o tráfico de drogas (posteriormente classificado como “crime hediondo”, radicalizando seu potencial repressivo) e porte para uso próprio, sujeitando uma grande

parcela da população, a graves riscos de danos físicos, psíquicos e sociais, muito maiores que os se alega resultarem do uso da Cannabis. Isso dificulta o desenvolvimento de maneiras mais tranquilas dos usuários conseguirem seus suprimentos, penalizando severamente, por exemplo, sua prática corriqueira de formar cooperativas para realizar uma compra coletiva maiores, com a intenção de reduzir os contatos com o submundo do crime e seus perigos. Pequenas plantações caseiras, objetivando uma produção isenta de aditivos químicos, também expõem seus cultivadores à acusação de tráfico. Outro conceito jurídico deixado pouco claro nessa lei é o de “apologia do uso de drogas”, cuja apenação dificulta muitas iniciativas de redução de danos ao ameaçar qualquer discussão ou divulgação de formas menos danosas de uso¹¹⁰.

Outro cientista na área da saúde, que também vem buscando entender os motivos da manutenção dessa maneira de criminalização da cannabis é Marcelo Araújo Campos, infectologista, sanitarista e presidente da Associação Brasileira de Redutores de Danos. Ele apresenta um artigo na condição de Membro da Câmara de Assessoramento Técnico-Científico do Conselho Nacional Antidrogas (CONAD), tendo o mesmo sido levado à reunião da CACT/CONAD em agosto de 2005. À época, recebeu contribuições dos demais membros daquela Câmara. Considerando que o assunto ainda é atual, em agosto de 2011 passou por adaptações para o formato do presente artigo, que apresento quase na íntegra:

Nos dias 15 e 16 de abril de 2004 o Centro Brasileiro de Informações sobre Drogas (CEBRID), da Universidade Federal de São Paulo, juntamente com a Secretaria Nacional Antidrogas, promoveu o Simpósio “Cannabis sativa L. e substâncias canabinóides em medicina”. No encontro, foi demonstrado que a utilidade terapêutica da Cannabis e seus derivados é real e regulamentada em diversos países. Propriedades dos canabinóis que podem ser de utilidade terapêutica incluem analgesia, relaxamento muscular, imunossupressão, efeitos anti-inflamatórios e anti-alérgicos, sedação, melhora do humor, estimulação do apetite, controle de náuseas e vômitos; controle de hipertensão intra-ocular e glaucoma; neuroproteção (incluindo efeitos anti-convulsivantes) e efeitos anti-neoplásicos. Aponta então haver uma situação de incoerência entre os textos das Convenções das Nações Unidas de 1961 e 1971: a Cannabis consta das listas I e IV de 1961, mas o delta-9-THC - repita-se: o mais potente princípio ativo da maconha, inclusive quanto à potência psicoativa - é tido como pouco perigoso e aceito como terapeuticamente útil de acordo com a modificação da Convenção de 1971 feita em 1995. O significado prático desses posicionamentos

¹¹⁰ É possível assistir pelo you tube algumas filmagens sobre a uma comunidade de Rasta Fari, onde seu dirigente foi preso por mais de uma vez por plantar cannabis, que faz parte de seu ritual religioso. Um dos vídeos está disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=WaodoORcnMU&feature=related>.

institucionais é que, aos olhos dos tratados internacionais sobre psicoativos propostos pela ONU, a Cannabis “in natura” continua banida, mas o mais potente princípio ativo, patenteado e sintetizado pela indústria farmacêutica, tem o uso terapêutico reconhecido.

Acrescente-se que, em função do reconhecimento da utilidade terapêutica, vários países (ex: Canadá, Espanha, Suíça, Reino Unido, Holanda e EUA - alguns estados) regulamentaram o uso terapêutico não só de tetrahidrocanabinóis sintéticos, mas também da própria Cannabis sob a forma de cigarros ou sachês para vaporização. É necessário, para tornar mais compreensível a pouca ênfase na utilização de conhecimentos científicos - disponíveis à época - para o preparo da lista IV, lembrarmos o contexto político de então, com forte influência norte-americana na estigmatização da Cannabis em função, por exemplo, de interesses econômicos na substituição das fibras obtidas a partir da variedade da Cannabis pobre em psicoativos, o cânhamo, por fibras sintéticas (produzidas pelas indústrias petroquímicas). A Cannabis aparece nos documentos de referência da ONU produzidos nas Convenções de 1961 e 1971 de maneira contraditória, além de cientificamente incorreta. O ponto causador de maior incoerência é a persistência da maconha e seus derivados na Lista IV da convenção de 1961, como ‘mais perigosa que a cocaína e heroína e sem utilidade terapêutica’. Não é possível recusar a utilidade da planta in natura como medicamento, se não por motivos alheios à farmacologia e à medicina baseada em evidências: parece ser mais uma questão de reserva de mercado para especialidades farmacêuticas, já que o uso da planta não implica pagamento de royalties. Existem vantagens do THC sintético/purificado quando comparado à inalação de fumaça, rica em contaminantes tóxicos (tanto derivados da queima da própria planta como de contaminantes acrescidos no processo de cultivo a preparo para distribuição: agrotóxicos, antifúngicos, etc...), principalmente quando cultivada e distribuída de forma ilegal.

Outro artigo, agora da Associação Brasileira Multidisciplinar de Estudos sobre Drogas – ABRAMD levanta diversos questionamentos sobre um documento apresentado pelos psiquiatras, que demonstra o caráter ideológico da decisão contra a maconha e não científico, principalmente por ter somente uma visão médica psiquiatria, não levando em conta diversos outros olhares. Referem que o Departamento de Dependência Química da Associação Brasileira de Psiquiatria – ABP – entidade representativa dos psiquiatras do Brasil e que congrega cerca de 5.500 associados de todo o país, publicou um parecer intitulado “Revisão científica: Maconha e Saúde Mental” no site da ABP (www.abpbrasil.org.br/departamentos) com data de 06/10/2005, endossado por 25 médicos psiquiatras. A ABRAMD, que reúne profissionais de diferentes áreas, voltados para estudos e programas de caráter científico, plural e multidisciplinar sobre as drogas e seus usos, entende que é necessário discutir alguns aspectos do referido documento. Os membros da ABRAMD, professores e pesquisadores das principais Universidades do país, especialistas de variados campos

do conhecimento, atuantes nas áreas de prevenção de riscos e danos associados ao uso de drogas e de dependência química, considerando a importância e a representatividade da ABP e o teor polêmico que envolve o assunto, julgam necessário ampliar o olhar sobre a questão e corrigir distorções expressas no parecer, entre elas: o documento foi emitido primordialmente por médicos psiquiatras e psicólogos, carecendo de uma visão mais ampla, por tratar-se de um assunto que é eminentemente multidisciplinar; o parecer apresenta apenas um lado das informações médico/farmacológicas disponíveis, ignorando importantes contribuições científicas que vêm em direção oposta ao afirmado, demonstrando um preocupante viés ideológico no documento; o tema é abordado quase exclusivamente sob o ponto de vista médico psiquiátrico, ou seja, como se a saúde fosse apenas uma questão médica; a discussão do assunto, principalmente quando aborda o alegado prejuízo da maconha no rendimento escolar e na sociabilidade dos jovens, não conta com a contribuição de sociólogos, educadores, juristas, antropólogos, religiosos, ou outros especialistas que poderiam ampliar o significado da questão, resultando numa opinião maniqueísta: por um lado a maconha é “satanizada” e, por outro lado, Estado e sociedade não são responsabilizados pelos tremendos desencontros na área de direitos fundamentais e da marginalização dos jovens. Neste sentido, ambos são vistos simplesmente como vítimas inocentes de um “poder diabólico”, que é a droga; o parecer deixa de tecer considerações importantes sobre:

- as hipóteses de relação causal ou casual entre o uso da maconha e seus efeitos.
- o número relativamente pequeno de reações adversas causadas pela maconha considerando seus milhões de usuários. Se essa relação fosse estabelecida – uso x efeitos adversos – certamente a constatação seria de que a maconha tem a menor relação entre todas as drogas psicotrópicas indutoras de dependência e até mesmo entre muitos medicamentos psicoativos (até hoje não foram descritas mortes por “overdose” da maconha).
- as consequências extremamente maléficas da aplicação das atuais leis brasileiras que punem a posse da maconha;
- o uso médico cada vez mais importante tanto de extratos da maconha como do princípio ativo Δ 9-THC (Delta 9 tetrahydrocannabinol).

E finalmente, eles concluem que o parecer do Departamento de Dependência Química da ABP poderá ser utilizado como arma por aqueles “falcões” que desejam

manter, ou mesmo endurecer, a ultrapassada e injusta lei sobre drogas, vigente no país. Neste sentido vale lembrar que o projeto de lei que acaba de ser aprovado pelo Congresso Nacional e aguarda sanção presidencial, não descriminaliza nem legaliza o uso da maconha (ou de outras drogas ilícitas), embora estabeleça penas alternativas para o usuário e não inclua a privação de liberdade para ele.

Mas até agora escrevi sobre a questão política e social da cannabis. Vou adiante apresentar como e onde ela está sendo usada de forma ritualística e seus significados.

Rafael Guimarães dos Santos, biólogo, mestre em psicologia e doutorando em farmacologia, escreve um artigo apresentando os diferentes grupos indígenas (ou não) que fazem uso ritualístico da cannabis. Aponta que nas Américas, tribos indígenas como os Cuna no Panamá, os Cora, Tepehuas e os Tepecanos no México, usam a planta em seus rituais religiosos. Os Tepecanos, de Veracruz, noroeste do México, a chamam de Rosa Maria e a utilizam ocasionalmente em seus rituais em lugar do peyote, quando este não está disponível. Também em Hidalgo e Puebla, no México a utilizam, usando o mesmo nome, em cerimônias de cura e como intercessora junto a Virgem (Schultes & Hofmann 1992; Furst, 1994; MacRae, 1998, 2005; Robinson, 1999). Também refere seu uso associado a algumas manifestações religiosas afrobrasileiras e afro-indígenas. Existem relatos do uso da planta por grupos indígenas não identificados no baixo São Francisco (1915), entre os Mura do baixo Madeira (1923), entre os Fulniô de Águas Belas, Pernambuco, que a chamavam por Sewlihokhlá Sedayá, que poderia ser interpretado como a folha amarga do avô grande (1930), entre os Satere-Mawe do Amazonas (1954/1976), entre os Guajajara ou Tenetehara do Maranhão (1980) e entre os Timbira (1988). Os Guajajara/Tenetehara chamavam a cannabis de petem-ahê, que tem os significados de fumo bravo e tabaco silvestre e a usavam para fazer roçados e para favorecer a caça até pelo menos até 1980. Os Kraho, do Tocantins a chamam de iamhê (Henman, 1986, 2005; Cavalcanti, 2005; Rodrigues & Carlini, 2005). Existem, ainda, no Brasil – bem como na Jamaica – grupos religiosos predominantemente negros que utilizam a maconha com fins político-espirituais, os rastafaris, que chamam a erva de ganja (Kastrup 2005).

Os índios Fulniô adotaram o uso da cannabis nos anos 1930, na região de Pernambuco, ou seja, houve um processo exógeno ritualístico deste povo indígena, foi resignificada e é usada até os dias atuais de maneira coletiva. MacRae aponta os primórdios do uso da Cannabis nos cultos daimistas liderados por Padrinho Sebastião

Mota, um dos discípulos de Irineu Serra. Para alguns, a Santa Maria foi apresentada ao Padrinho por um adepto de outro país; para outros, o Padrinho conheceu a Santa através de praticantes da cidade de Rio Branco, que na época estavam bastante envolvidos com o movimento artístico e cultural da cidade. Para o Padrinho, a planta já havia sido mostrada a ele em uma visão por uma entidade, afirmando a capacidade curativa da mesma. Neste sentido, enquanto a ayahuasca refere-se ao sangue de Cristo, a Santa Maria diz respeito a Virgem, a Mãe Divina, que passou a ser cultivada na Colônia 5.000. Devido às pressões de caráter legal, à perseguição policial e à expansão dos adeptos, o Padrinho decidiu implantar a sua Jerusalém das matas no Amazonas, hoje chamado de Céu do Mapiá. O uso da Santa Maria é perfeitamente normal e adaptado ao contexto da linha do Padrinho Sebastião, uma vez que existem normas ritualísticas para o seu uso (Santos sd).

Labate et al (2008:19-20) apresentam estudos sobre o esse uso da cannabis nos rituais de Santo Daime, bem como trazem pesquisas sobre o tratamento que alguns centros vem desenvolvendo de redução de danos para outras drogas ou alcoolismo. Sugerem como hipótese para ser investigada em futuras pesquisas que a utilização da Santa Maria pelos daimistas pode servir, em alguns casos, como forma de redução de danos ao consumo de outras substâncias psicoativas; por exemplo: sujeitos com problemas de dependência ao álcool ou a cocaína podem consumir o Daime e a Santa Maria de forma combinada, e alterar seus padrões de consumo das substâncias indesejadas. Referem alguns estudos incipientes – incluindo um de brasileiros que reportaram usar a Cannabis para superar a sua dependência ao crack, e outro estudo de usuários da heroína na Holanda que substituíram o consumo da heroína pela Cannabis – indicam que a Cannabis pode e tem sido utilizada com algum sucesso na recuperação da dependência a algumas substâncias psicoativas (Sifaneck & Kaplan 1995; Labigalini et al 1999).

Os autores acima citados seguem as reflexões feitas por Edward MacRae (2005), apontando suas observações de campo também sugerindo que, com efeito,

a ilegalidade da Cannabis e a legalidade da ayahuasca no Brasil influenciam os padrões de consumo destas substâncias. O fato da Cannabis estar proibida dificultou o desenvolvimento e a cristalização de uma determinada simbologia religiosa em torno desta substância, assim como o estabelecimento de controles rituais sob seu uso, diferentemente do que ocorreu no caso do Daime, onde o panteão religioso pôde ser criativamente desenvolvido e foram consolidadas formas de plantio, distribuição e consumo altamente ritualizadas (Labate et al 2008:19).

Os autores acima citados apresentam uma tese de Groisman (2000), que aborda a expansão do Santo Daime para a Holanda, e afirmam que no contexto europeu a Santa Maria foi tomada como parte integral da tradição daimista, possuindo um status equivalente ao do Daime. Embora o autor aborde o uso da Santa Maria na Holanda como em grande medida equivalente àquele que ocorre no contexto brasileiro (o que no nosso entender é impreciso), a leitura de sua pesquisa permite entrever a existência de um rico e dinâmico processo de transformação e reinvenção do uso da Santa Maria nas igrejas daimistas holandesas. Neste contexto de maior liberdade legal parece começar a se delinear, espontaneamente, fortes mecanismos de simbolização e estratégias para estabelecer um controle eficiente sobre o uso da substância. A Santa Maria utilizada nos rituais daimistas holandeses, segundo Groisman (2000), vem geralmente de jardins (plantações) pessoais, e haveria um esforço especial de ritualizar a preparação para o consumo. Ao lado disto, o autor aponta a existência de práticas inaugurais como organizar reuniões introdutórias para os novatos (antes de experimentar o Daime) com o uso da Santa Maria e o hábito de “pitar” “oficialmente” nos intervalos das cerimônias religiosas (Labate et al 2008:21).

E concludo esse capítulo com um posicionamento muito forte em relação a descriminalização dessas plantas, permitindo seus cultivos, que possam ser livres para utilização nos rituais espirituais. Somente quando nos abirmos para esse outro mundo dos espíritos, poderemos realmente compreender as antigas tradições; poderemos sentir o que sentem, ver o que vêem, ouvir o que ouvem. Como afirma Glockner,

aquí el problema es que para nuestra cultura ‘ver’ significa únicamente mirar el mundo exterior, pero para el hombre tradicional ver también comprende el mundo interior, que nosotros calificamos como falso, fantasioso y compuesto por alucinaciones. No hay duda: Tenemos una idea muy distinta de eso que llamamos realidad y de lo que en ella es posible que ocurra (Glockner, 2008:37).

No próximo capítulo trago a especificidade dos povos indígenas na atualidade.

8. POVOS INDÍGENAS HOJE – TRADIÇÕES, PRECONCEITOS, INVISIBILIDADE

Amor à Terra

Pd José Ricardo

*Mamãe Terra ela trata bem seus filhos
 Mas os filhos não ligam importância
 Dá o alimento, dá às curas, dá à força
 E tanta beleza para si apreciar
 Aprecie tudo o que ela oferece
 E a nós entrega com todo vosso amor
 Respire fundo e preste mais atenção
 Veja o que você joga pelo chão
 Muitos se dizem filhos da Floresta
 Mas bem poucos a ela têm amor
 Até lixo lhe atiram sem respeito
 Porque não ouvem o canto do Beija-Flor
 Pra merecer esta morada é preciso
 Ter respeito e viver em harmonia
 Educação, humildade, gratidão
 Porque tudo é sagrado meu irmão
 Lá no Céu, o Sol a Lua e as Estrelas
 É Deus em tudo e em todo lugar
 Deus no Vento, Deus na Terra, Deus no Mar
 Pra todos nós, louvar e respeitar*

“Estamos, a um só tempo, dentro e fora da natureza. Somos seres, simultaneamente, cósmicos, físicos, biológicos, culturais, cerebrais, espirituais... Somos filhos do cosmo, mas, até em consequência da nossa humanidade, nossa cultura, nosso espírito, nossa consciência, tornamo-nos estranhos a esse cosmo do qual continuamos secretamente íntimos. Nosso

pensamento, nossa consciência, que nos fazem conhecer o mundo físico, dele nos distanciam ainda mais (Morin 2002:38).

Quando pensamos na questão indígena, quando pensamos no centro de tudo. Mas afinal, onde está o centro de tudo? Quem é o centro de tudo? Existe um centro? Na cosmologia Mbya Guarani o centro de tudo é a **Opy**, a casa de reza.

E reside na grande dificuldade, e tantas vezes remota possibilidade do “homem civilizado” entender, aceitar e respeitar esse modo, esse jeito, essa forma de viver nativa. E como ele não aceita, ele reprime, desqualifica, e, muitas vezes, criminaliza essa maneira de ser.

Reforçando esta afirmação da dificuldade de aceitar o “outro”, apresento um artigo publicado no jornal de minha cidade (Novo Hamburgo/RS), por um promotor aposentado. Ele começa falando de povos fortes e hábeis contra os mais fracos e atrasados:

Montezuma, Tupac Amaru e Sepé Tiaraju. No México, Peru e Brasil, foram os últimos líderes de prósperas nações indígenas derrotados por representantes de civilizações ainda mais pujantes: espanhóis e portugueses. Sempre na história, **povos fortes e hábeis subjugam os mais fracos e atrasados**. Com eles, encerrou-se a dominação indígena na América. Os índios passaram para segundo plano e tornaram-se simples espectadores da história da América. No Brasil de hoje, as tribos remanescentes são compostas **por indivíduos semi-civilizados, sujos ignorantes e vagabundos, vivendo das benesses do poder branco**¹¹¹ (grifo meu).

Aí busco Kusch (1986:12-13) com seus escritos sobre o “fedor” dos americanos, desse “outro” latino, indígena, que contrasta com a limpeza e a pureza do ocidente:

El hedor entra como categoría en todos nuestros juicios sobre América, de tal modo que siempre vemos a América con un rostro sucio que debe ser lavado para afirmar nuestra convicción y nuestra seguridad.(..) Si el hedor de América es niño lobo, el borracho de chicha, el indio rezador o el mendigo hediento, será cosa de internarlos, limpiar la calle e instalar baños públicos. La primera solución para los problemas de América apunta siempre a remediar la suciedad e implantar la pulcritud.

¹¹¹ Artigo escrito por Ivar Hartmann no Jornal NH em 15\10\08 na coluna Opinião – “Raposas do Sol e outras raposas”. Na época escrevi uma carta ao jornal, em resposta, que nunca foi publicada. Conversei com diversas pessoas sobre a matéria no jornal, inclusive a pessoas ligadas às questões indígenas. Pelo que soube encaminharam alguma denúncia no Ministério Público, mas nunca mais fiquei sabendo de nada. O promotor aposentado continua escrevendo para o jornal. Quando perguntei a um editor do jornal por que não havia sido publicada minha resposta, disse que era muito grande para o espaço. Uma amiga mandou uma carta a ele, que depois respondeu a ela persistindo no preconceito.

E assim como esse promotor aposentado, muitos outros “cidadãos do bem” gostariam de ver “limpas” as ruas e as calçadas das cidades, sem esse “povo americano”.

Para pensar a questão indígena, o uso do cachimbo, seus significados, seus rituais, seus pensamentos, a sua “ordem”, é preciso, em primeiro lugar, entender a sua vida hoje, neste século, neste planeta, nestas condições. E é possível pensar nesta maneira a partir do pensamento de Kusch, a partir de uma dialética americana. Ele cita Toynbee que buscou o sentido no mundo precolombino e o americano atual, chamando-o de viracochaísmo. Ele busca o sentido da América, através de uma dialética americana, através de conceitos flexíveis. Assim ele define:

La intuición que bosquejo aquí oscila entre dos polos. Uno es el que flama el ser, o ser alguien, y que descubra en la actividad burguesa de la Europa del siglo XVI y, el otro, el estar, o estar aquí, que considero como a modalidad profunda de la cultura precolombina y que trato de sonsacar a la crónica del indio Santa Cruz Pachacuti. Ambas son dos raíces profundas de nuestra mente mestiza — de la que participamos blancos y pardos— y que se da en la cultura, en la política, en la sociedad, y en la psique de nuestro ámbito (Kusch, 1986:7).

São os dois pólos apresentados por Kusch para o nosso pensamento americano – o europeu, e o mestiço. Assim como Kusch, também Dussel apresenta este olhar, bem como Paulo Freire e Eduardo Galeano, além de diversos outros autores que tem se debruçado sobre esse tema, buscando nossa ancestralidade, buscando aquilo que corre em nosso sangue, o sangue mestiço como diz Kusch. O pensamento ocidental toma como referência o pensamento europeu, centrado no branco, limpo, rico e seguro. E vemos na América um povo escuro, mestiço, e na maioria pobre. Para os europeus, os americanos “fedem”, assim como os índios citados no artigo do promotor aposentado.

Quando estava fazendo a viagem ao Peru, teve um momento que “senti” as palavras de Kusch. Nosso amigo (e guia) Antarki é peruano, e quando fomos visitar Machu Pichu precisaríamos pegar o trem. O trem, segundo ele, foi comprado por uma empresa chilena, sendo o valor para a viagem cobrado em dólares e não pesos. Mas os “peruanos” não viajavam no mesmo vagão que os turistas. Ele foi separado, no último vagão que era reservado ao povo “de segunda classe”, como diz Kusch:

Y el hedor de América es todo lo que se da más allá de nuestra populosa y cómoda ciudad natal. Es el camión lleno de indios, que debemos tomar para ir a cualquier parte del altiplano y lo es la segunda clase de algún tren y lo son las villas miserias, pobladas por correntinos, que circundan a Buenos Aires (Kusch 1986:7).

Em diversos lugares durante a viagem sentíamos essa diferença, e como isso nos incomodava, pois também nós, os “puros e limpos” éramos tratados como “gringos”. Num templo, também no Peru, Antarki questionou ter que pagar para entrar, já que foram seus antepassados que construíram e morreram com a ocupação pelos espanhóis. Mas não adiantou, o turismo espiritual é muito forte, durante toda a viagem assistíamos diversos guias falando em diversas línguas com grupos de ingleses, americanos, franceses, europeus. E as mulheres na rua, vestidas com suas roupas tradicionais, com suas lhamas, cobrando para os turistas tirarem suas fotos¹¹².

Assim como Kusch, outros autores, filósofos, sociólogos, estudiosos da América Latina, fazem a mesma afirmação dessa identidade indígena da América Latina, o “outro”. Zimmermann (1987:44-45), estudando Dussel, assim escreve:

para a filosofia da libertação o ser é o Outro, o simplesmente Outro, o absolutamente Outro em contraposição com o eu egótico da subjetividade moderna européia. Assim a América Latina é o Outro em relação ao centro (Europa – Estados Unidos – Rússia) assim como o é todo o Terceiro Mundo em relação ao Primeiro. A América Latina é tomada como um ser na sua globalidade, mas como um ser negado, historicamente negado. Atualmente ainda negado.

Zimmermann continua afirmando que essa forma de ver o “outro”, para a Europa do século XVI, justificava todas as formas de dominação, massacre e destruição da América Latina. Afinal, esse “outro”, seja índio ou negro, não é cristão, nem tem cultura européia. “É a visão ontológica da totalidade que se impõe à negatividade (predicada) dos que estão fora do âmbito do seu ser.”

Lendo o livro de frei Bartolomé de Las Casas (1984), uma grande indignação, uma grande angústia em pensar o que fizeram os invasores nessas terras. Importante resgatar esta história, escrita por alguém que viveu e presenciou todas aquelas

¹¹² Sobre esse “turismo”, e interesse pelo “exótico”, lembro do filme produzido pelo Vídeo nas Aldeias, e feito pelo Ariel Ortega, indígena Guarani (Duas Aldeias, Uma Caminhada). Ele retrata os turistas que visitam as ruínas de São Miguel, e mostra esse olhar “do outro”. Numa entrevista no local, um “branco” fala que acha um absurdo os índios cobrarem para serem fotografados, e que ele ficava triste por ver os índios ali, “sujos”. É impactante, pensando que todas aquelas construções foram feitas pelos Guarani, e hoje, mal conseguem um espaço para vender seus artesanatos.

atrocidades. É considerado o primeiro homem a escrever sobre toda a violência e genocídio que ocorreu contra os índios do Caribe, cujo processo de extinção, iniciado desde a segunda viagem de Colombo, em 1484, continuava aceleradamente. Ele afirma que em quarenta anos de ações dos espanhóis, morreram mais de doze milhões de pessoas, homens, mulheres e crianças, podendo chegar a quinze milhões.

Para Eduardo Bueno que faz a apresentação do livro de Las Casas (1984), em 1550 mais de noventa por cento da população indígena do Caribe estava exterminada. Infelizmente não houve um fim nesta perseguição aos povos indígenas. E hoje, depois de 500 anos, ainda assistimos cenas de preconceitos, humilhações, violências e crueldades com estas populações. Como ele escreve:

na verdade, o que aconteceu é que o mecanismo empreendido para o extermínio dos indígenas simplesmente agora atingiu certa 'perfeição' graças aos meios técnicos atuais: rajadas de metralhadoras e bombardeios aéreos, distribuição de alimentos e roupas previamente infectadas por micróbios, bombons envenenados... História de ontem, história de há quatro séculos, história de hoje... ¹¹³

Auxiliando ainda, diversos estudos mostram que as doenças, como gripe e tuberculose e suicídio também são responsáveis pela morte de boa parte da população indígena ainda nos dias de hoje.

Muito sofreu o povo latino-americano a partir da invasão dos povos europeus. Eduardo Galeano (1985:49-50), em seu livro *Veias Abertas da América Latina* faz um estudo das invasões que sofreram os povos nativos, a situação tanto dos indígenas como negros trazidos como escravos. Povos que foram dizimados, saqueados, explorados. Relata que em 1581, o próprio Felipe II informava, perante o tribunal de Guadalajara, que um terço dos indígenas da América já tinha sido aniquilado, e aqueles que ainda viviam eram obrigados a pagar tributos pelos mortos. Que os sobreviventes eram comprados e vendidos, que dormiam na intempérie e que as mães matavam seus filhos para salvá-los do tormento nas minas. Continuando com seus estudos, refere que algumas investigações atribuem ao México pré-colombiano uma população que oscila entre os 30 e 37,5 milhões de habitantes. Talvez o mesmo número de índios na região andina; a América Central contava com 10 ou 13 milhões de habitantes. Os índios das Américas somavam-se entre 70 a 90 milhões de pessoas, quando os conquistadores

¹¹³ Ele se refere aos movimentos na América Central, El Salvador, Guatemala, Honduras, que viviam movimentos de luta contra a política imperialista dos Estados Unidos, que tinha a frente Ronald Reagan e pela truculência ancestral das oligarquias locais.

estrangeiros chegaram. Um século e meio depois estavam reduzidos a apenas 5 milhões. Segundo o marquês de Barinas, entre Lima e Paita, onde viveram mais de dois milhões de índios, não sobraram mais do que quatro mil famílias indígenas, em 1685.

Taussig (1993:94) afirma que o realismo mágico através do qual opera as histórias sobre os horrores da selva e da selvageria foi essencial à organização do trabalho de exploração da borracha na região do Putumaio. Em sua forma humana ou que a ela se assemelhava, os índios selvagens podiam como ninguém espelhar, para os colonizadores, vastas e barrocas projeções da selvageria humana. “E somente por serem humanos é que os índios selvagens puderam servir como mão-de-obra e como objetos de tortura; pois não é a vítima, enquanto animal, que gratifica o torturador, mas o fato de que a vítima é humana, capacitando assim o torturador a tornar-se o selvagem.”

Washington Novaes (1985:172-173), jornalista de uma rede de TV, ficou por algum tempo no Xingu para produzir um seriado sobre os povos e costumes dos povos indígenas de lá. Ele escreve um livro sobre essa experiência, e propõe um exercício de imaginação: como se desembarcassem hoje, nas principais cidades do Brasil e países vizinhos, algumas centenas de sujeitos estranhos, vestidos de modo bizarro, falando uma língua desconhecida e portando armas poderosíssimas. Eles diriam que não temos almas e que somos todos (brasileiros, uruguaios, argentinos, etc..) apenas “sulamericanos” e que eles podem violentar nossas mulheres, mães, irmãs e filhas. Que temos que aprender a língua deles, vestirmo-nos como eles e adorar seus deuses. E também precisamos trabalhar de graça para eles se não quisermos morrer. E eles ainda podem levar de nossas terras todas as riquezas e belezas sem nos pagar. Continua afirmando que quando os europeus aqui chegaram encontraram nações soberanas com territórios definidos, língua própria, tradições milenares, costumes e organização social e política bem distintos. Eram (e ainda são) sociedades sem classes, sem pobres e ricos, adequadas ao meio ambiente, culturalmente ricas, alegres, coloridas, dançantes, compostas de cidadãos autônomos e auto-suficientes. Os europeus (que ele chama de degredados) que aqui chegaram eram umas poucas centenas, enquanto os índios eram em torno de 3 a 5 milhões. Pois hoje, ele apresenta que os descendentes dos degredados são mais de 100 milhões, enquanto deles talvez não enchessem o estádio de futebol do Maracanã. E conclui que isso dá uma idéia da extensão do massacre, do morticínio que impera há mais de cinco séculos na relação de “civilizados” com os “selvagens” que não conheciam e não conhecem instituições que expressam a nossa sociedade: a cadeia, o hospício, o prostíbulo, o asilo, os hospitais de misericórdia, os orfanatos. “Por que tudo

isso, tão óbvio, não é matéria de cogitação? Porque fere no mais fundo a nossa dita civilização, a nossa dita cultura. Faz ruir os pilares sobre os quais se assenta a nossa arrogância homicida diante do ‘índio’”¹¹⁴.

Como afirma Galeano (1985:61-62) a sociedade indígena de nossos dias não existe no vazio, fora do marco geral da economia latino-americana. Mesmo existindo ainda aldeias sem o contato com a sociedade envolvente, no geral os índios estão incorporados no sistema de produção e no mercado de consumo, embora de forma indireta.

Participam, como vítimas, de uma ordem econômica e social onde desempenham o duro papel dos mais explorados entre os explorados. Compram e vendem boa parte das escassas coisas que consomem e produzem, em mãos de intermediários poderosos e vorazes que cobram muito e pagam pouco; são diaristas nas plantações, a mão-de-obra mais barata, e soldados nas montanhas; gastam seus dias trabalhando para o mercado mundial ou lutando por seus vencedores.

Refere que em países como a Guatemala, eles constituem o eixo da vida econômica nacional: ano após ano, ciclicamente, abandonam suas terras sagradas, terras altas, para fornecerem 200 mil braços às colheitas do café, algodão e açúcar nas terras baixas.

Os empreiteiros os transportam em caminhões, como gado, e nem sempre a necessidade decide: às vezes decide a cachaça. Os empreiteiros pagam uma orquestra de marimba e fazem correr o álcool forte: quando o índio acorda da bebedeira, já o acompanham as dívidas: Pagará trabalhando em terras quentes que não conhece, de onde regressará ao fim de alguns meses, talvez com alguns centavos no bolso, talvez com tuberculose ou impaludismo.

Afirma que o exército colabora eficazmente na tarefa de convencê-los usurpando suas terras¹¹⁵. Os efeitos da conquista e todo o longo tempo de humilhação posterior despedaçou a identidade cultural e social que os indígenas tinham alcançado. Todavia, essa identidade fragmentada é a única que persiste na Guatemala.

¹¹⁴ Ele coloca índio entre aspas porque considera que na verdade não existem índios. A generalização é que permite negar-lhes a identidade e tudo o mais – e, portanto, desrespeitá-los de todas as formas.

¹¹⁵ Aqui no Brasil vemos também os órgãos governamentais, latifundiários, grileiros e empresários auxiliando nesse movimento de tirar as terras indígenas ou não regulamentá-las. Novaes (1985:172-173) acredita que eles têm um direito milenar, natural à terra, comparando que para o branco, uns poucos anos de posse da terra bastam para justificar o usucapião; para o índio não. Mas essa é uma lógica que não passa pela cabeça dos brancos.

Existem no Brasil, atualmente, mais de 180 línguas e dialetos indígenas¹¹⁶, que fazem parte do acervo de mais de seis mil línguas faladas hoje no mundo. Contudo, antes da chegada dos colonizadores portugueses no território que viria a se chamar Brasil, havia cerca de mil línguas diferentes. Ainda que vistos como semelhantes por grande parte das pessoas, os povos indígenas apresentam grandes diferenças quanto a suas culturas, suas línguas, seus modos de se relacionar com o ambiente e suas formas de organização social e política. Diversos autores contemporâneos apresentam essa preocupação com a generalização das etnias, não considerando a diversidade étnica dos povos, chamando-os todos de índios. Mas há um movimento vigoroso dos povos indígenas no sentido de reconhecimento dessa pluralidade étnica (Bonin & Bergamaschi 2010). Bonin (2010: 73-83) traz a discussão sobre essa temática apontando a forma como as escolas trabalham a diversidade nas datas comemorativas do dia do índio. Que nesses momentos os indígenas não são apresentados como sujeitos políticos, em luta pela garantia de suas terras, pelo respeito de seus modos de viver e se organizar, de educar, nem respeito a sua visão cosmológica de vida. É como se não houvesse massacre, conflitos, genocídios, violências e preconceitos. Essa forma de apresentação desse “índio” acaba contribuindo para manutenção da situação atual, quando não existem etnias, não existem culturas diferentes, somente um indígena exótico, que acaba sendo apresentado como uma pessoa nua, usando cocar e dançando.

O Rio Grande do sul possui 25 milhões de hectares de terras, dessas cerca de 90 mil hectares dizem respeito a Terras Indígenas homologadas, ou seja, somente 0,37% das terras gaúchas foram reconhecidas pelo estado brasileiro às comunidades indígenas. Apesar deste número reduzido de Terras Indígenas, no estado existem as duas etnias com a maior população no Brasil, que são os Guarani e os Kaingang, com sistemas culturais e processos históricos distintos, totalizando aproximadamente 24 mil indígenas e mais de 3.600 famílias (Soares 2010:274-275). As duas etnias sofreram, ao seu modo, a violência com o homem branco, com fazendeiros, com governos, com grileiros. Mas talvez tenha sido a etnia Kaingang a que tenha sofrido a maior influência desastrosa desse contato. Para dominá-los, além da religião e da força, eram construídos alambiques dentro das aldeias a fim de disseminar a bebida alcoólica entre eles. Diversas pesquisas relatam esse histórico de perversidade promovido pelo homem “civilizado”. As bebidas eram trocadas por madeira que saíam em caminhões das aldeias (Oliveira 1999).

¹¹⁶ Disponível em: <http://ti.socioambiental.org/#!/terras-indigenas/4049>.

Nessas relações difíceis entre brancos e índios, apresento outro exemplo ocorrido em 2008, que reflete a visão que muitas vezes os órgãos governamentais possuem desse “outro”. No dia primeiro de julho de 2008, assistimos, estarecidos, a uma ação da Brigada Militar, cumprindo um mandado judicial, juntamente com oficial de justiça, retirando três famílias Guarani de uma área pública em Eldorado/RS, divisa com Guaíba. Mesmo nessa época de informação, quando poderia haver ampla divulgação de um ato tão absurdo, com mobilização da sociedade frente a esse gesto, isso não ocorreu. Rendeu apenas uma pequena nota no jornal das 19 h. O índio guarani Santiago foi algemado por duas vezes quando se negou a deixar a área, que já havia sido desocupada por funcionários da FEPAGRO (Fundação Estadual de Pesquisa Agropecuária), desmontando as barracas, retirando artesanatos da beira da faixa, empurrando as mulheres e crianças para dentro de um ônibus. Por mais que Santiago alegasse estar em área pública, que não estavam nas terras da FEPAGRO, que essas terras eram de seus antepassados (o que é comprovado por estudos antropológicos), não foi ouvido e muito menos respeitado. Foi um ato completamente autoritário, que reflete, ainda hoje, o lugar (ou não lugar) do “não-ser” do índio¹¹⁷. Soares (2012:142-143) faz uma reflexão em sua tese sobre as políticas indigenistas que estão sendo colocadas frente às populações indígenas. Que pregam o protagonismo, participação, mas não respeitam a autodeterminação dos povos indígenas, a sua forma de organização. Os índios precisam organizar associações, e entrar no mundo burocrático da sociedade ocidental. Ela cita Pires que também aponta as dificuldades dos executores públicos no reconhecimento dos direitos originários constitucionais, como o da diversidade cultural, que acaba sendo englobado pelo conceito de “minorias”.

Kusch aponta essa dificuldade no entendimento desse povo americano e no fracasso das políticas desenvolvidas:

... el fracaso del afán de desarrollo en América se debe al exceso de ansiedad de imponer una hegemonía cultural; luego a la falta de categorías para comprender la dimensión de la alteridad del marginado; y además al exceso de carga política que impide ver qué pasa con el otro, de ubicar las características de un grupo popular y, finalmente, a la timidez de modificar no sólo la técnica a aplicarse sino también los criterios supuestamente científicos del caso. (2000:317)

O sistema cosmológico indígena é diferente do pensamento da sociedade envolvente, e esta acaba buscando uma generalização desse outro, como se todos os

¹¹⁷ Tal situação também é relatada em Soares (2012) e Heurich et al (2010). O registro fílmico de tal episódio está disponível em <http://wethetv.org/node/8>.

índios fossem iguais, sem características definidas. Como são todos iguais, as políticas indigenistas também não necessitam ser diferenciadas, nem as políticas públicas como educação e saúde. Quanto às terras, os “índios” não necessitam muito espaço, pois o governo é “muito bom” lhes concedendo a Bolsa Família; e as campanhas de agasalho lhe proporcionam roupas para o frio. Como são “preguiçosos”, não vão plantar, e por isso também não necessitam de muita terra, e podem ser colocados junto a outras etnias. Assim as formas de dominação tornam-se mais fáceis. E a tutela, que tantas vezes foi condenada, continua, com um desrespeito ao ser indígena e ao seu modo de viver. Brandão (1995), no livro *Em Campo Aberto*, faz uma profunda reflexão sobre os diversos tipos de dominação, e a forma como são feitas, principalmente quando questionam o “modo de ser” dos povos. Abaixo um fragmento do discurso dos sacerdotes mexicanos aos missionários franciscanos (1995:174):

Senhores nossos: dissestes que não conhecemos
 O senhor que está próximo e conosco,
 Aquele de quem são os céus e a terra.
 Dissestes que nossos deuses não eram verdadeiros.
 É uma palavra nova esta que falais.
 Por causa dela estamos perturbados.
 Por causa dela nos molestamos.
 Porque nossos progenitores não costumavam falar assim.
 Eles nos deram as suas normas de vida.
 Eles honravam os deuses.
 Eles nos ensinaram todas as suas formas de cultos,
 todos os modos de honrar os deuses.
 Era a doutrina de nossos maiores
 que é pelos deuses que se vive.
 Eles nos mereceram.
 Com o seu sacrifício nos deram a vida.
 Eis que nós sabemos
 A quem se deve a vida,
 A quem se deve o nascer,
 a quem se deve o ser engendrado,
 a quem se deve o crescer,
 como se deve invocar,
 como se há de rogar.
 E agora, destruiremos nós a antiga regra de vida?
 Já é bastante que tenhamos sido derrotados,
 e que nos tenha sido impedido o nosso governo.
 Deixai-nos pois morrer,
 deixai-nos perecer agora,
 já que os nossos deuses morreram!

Esse discurso reflete muito bem o sentimento dos povos oprimidos, dos povos exterminados em nome da religião, em nome do progresso, em nome do que os brancos consideravam o ideal. Afirma que a

súplica pela morte não é um gesto heróico de sacrifício, e sim um gesto lógico de reconhecimento do fim de um ciclo cultural da

história, já que não é mais possível aos astecas, conquistados, prosseguirem a observância da “antiga regra de vida”, de que a religião é o principal corpus de significações e de preceitos. Não sendo mais possível viver como um asteca, não é ainda e talvez não seja possível viver como um espanhol (Brandão 1995:175).

Assim como os astecas e os incas, hoje ainda vemos povos indígenas suicidando-se por viverem em miséria, vendo que suas fontes de vida e a natureza estão sendo depredadas. A vida não tem mais sentido (Friedrich: 2008; Cassorla&Smecke:1997). A busca de um fim, ou será de um começo? Afinal, que sentido pode haver a vida quando nada mais faz sentido? O suicídio¹¹⁸ só é encontrado entre os humanos, e é uma tentativa mais ou menos institucionalizada, segundo as culturas, de solucionar situações contraditórias que estas culturas oferecem a seus membros. “O suicídio está constantemente disponível aos seres humanos: contrapoder, a desafiar o poder.” (Rodrigues 1983:109).

Eduardo Galeano (apud Brandão) fala de um testemunho filmado de alguns índios descendentes dos maias, na Guatemala. Perseguidos pelo exército, eles explicam da seguinte maneira por que são mortos: “Nos matam porque trabalhamos juntos, comemos juntos, vivemos juntos, sonhamos juntos”. Seguindo nessa linha, Brandão (1995) faz algumas afirmações sobre alguns motivos pelos quais os indígenas “ameaçam” a estrutura progressista de nossos dias, eles questionam a ordem da sociedade moderna; pontam outras possibilidades de convivência, baseadas na não-acumulação, na vida comunitária, na reciprocidade. Por isso a religião e o estado procuram “convertê-los”, para que possam integrá-los ao modo individualizado da sociedade envolvente.

Precisamos rever nossos conceitos, termos humildade para reconhecermos que já erramos muito e não temos mais tempo para continuarmos errando. Hoje assistimos, mesmo dentro dos movimentos populares, situações de preconceitos em relação à questão indígena. Quando existem conflitos por terra com envolvimento de pequenos agricultores, ou mesmo os Sem Terra, muitas vezes não existe uma compreensão da legitimidade das terras indígenas. Também o movimento ecológico¹¹⁹, que muitas vezes

¹¹⁸ Quando fiz minha dissertação de mestrado abordei o tema do suicídio, e apontava sobre a falta de sentido na vida que muitas vezes as crianças e adolescentes tinham. E por isso a morte era a melhor saída. A busca do Paraíso. (Friedrich 2008).

¹¹⁹ Ver artigo de Soares (2009) Entre índios e bugios: conflito sócio-ambiental na região do Lami, onde ela retrata uma situação envolvendo ambientalistas contra indígenas Guarani. Ela discute a questão cosmológica dos indígenas e a falta de entendimento dos não índios.

não tem a compreensão da utilização e o manejo das terras pelos índios. E é claro, sem falar dos grandes conflitos com madeireiros, latifundiários, arroteiros (ver caso Raposa Serra do Sol onde o próprio governo teve dificuldades de mediar a situação), sendo que muitas vezes acaba cedendo ao monopólio ou a necessidade de “desenvolvimento”, como Usina de Belo Monte. Para Dumont (apud Soares 2009:1-2) a sociedade ocidental moderna tem uma visão dualista do homem e da natureza, cujos campos são ontologicamente distintos, onde um só tem sentido por oposição ao outro. Nesta relação homem/natureza, podem-se apontar dois grandes enfoques ideológicos: de um lado, uma visão “biocêntrica” ou “ecocêntrica”, que pretende ver o mundo natural em sua totalidade, com valor em si mesmo, onde o homem está inserido como qualquer ser vivo. De outro lado, uma visão “antropocêntrica”, onde o homem tem direitos de controle e posse sobre a natureza, sendo que esta última, não tem valor em si, mas possui recursos a serem explorados pelo homem (Diegues apud Soares).

Muito trabalho será necessário para que esta agressão sofrida pelo povo latino-americano, o povo nativo (com suas rezas, seus ritos, sua cultura), possa ser dissipada, ficando a possibilidade de um se aceitar, um se encontrar, um sentir-se centro de sua história. Mas a luta e a esperança fazem parte de toda a busca por um novo mundo. Paulo Freire (2000) afirma a necessidade de estarmos sempre nessa busca. Fala que a esperança é necessária, mas não é suficiente. Que ela sozinha não ganha a luta, mas sem ela luta fraqueja e titubeia. Precisamos dessa esperança e utopia como o peixe necessita da água despolidada e como o índio precisa da terra. Quando o homem compreende sua realidade, pode levantar hipóteses sobre o desafio dessa realidade e procurar soluções. Assim, pode transformá-la e com seu trabalho e crença, pode criar um mundo próprio, um mundo novo.

Como afirma Zitkoski (2007:27):

... é necessário impulsionar a construção de novas utopias de sociedade, que possam alimentar os sonhos de amplos setores sociais hoje excluídos, partindo dos micro espaços sociais com suas realidades mais específicas, e atingindo a coletividade com o objetivo de construir um novo projeto da vida humana em sociedade.

O SER GUARANI

“Cada vez que o reino do humano me parece condenado ao peso, digo para mim mesmo que à maneira de Perseu eu devia voar para outro espaço. Não se trata absolutamente de fuga

para o sonho ou o irracional. Quero dizer que preciso mudar de ponto de observação, que preciso considerar o mundo sob uma outra ótica, outra lógica, outros meios de conhecimento e controle. As imagens de leveza que busco não devem, em contato com a realidade presente e futura, dissolver-se como sonhos ... A leveza para mim está associada à precisão e à determinação, nunca ao que é vago ou aleatório.” (Calvino 1990:19)

Não vou aqui fazer um estudo antropológico aprofundado dos Guarani, apesar de ter vontade de fazê-lo. Mas essa tarefa já foi feita por diversos pesquisadores que vem trabalhando com essa etnia, tanto no Brasil, como Argentina e Paraguai. Entre o que tenho lido até o momento entre teses, artigos, livros, não li nenhum trabalho ou pesquisa onde não aparecesse o grande afeto por esse povo, por essa nação. A forma do modo de viver, as palavras, as curas, os encontros. Como diz Melià no prefácio do livro de Ladeira:

Às vezes temos a impressão de que tudo que havia para ser dito sobre eles já o foi, e no entanto quando nos aproximamos deles e temos um contato mais estreito, percebemos que tudo ainda está por ser dito. É como se fossem memória do futuro, que não nos prende ao passado, mas nos remete ao que ainda está por vir, não somente para eles, mas também para nós. Seríamos todos, em nossas secretas aspirações, Guarani? (Ladeira 2007:12).

Pensando que meus estudos são enfocados, em parte, nas mulheres Guarani, busco trazer aqui um pequeno olhar sobre elas, seu mundo, seu entendimento do estar aqui. Todas as mulheres Guarani que participaram desse trabalho se identificam, ou são identificadas, como pertencendo à parcialidade **Mbya** Guarani. Os **Mbyá** Guarani pertencem a uma das atuais parcialidades étnicas no Brasil, juntamente com os Kaiowá e os Ñandeva. Linguisticamente são classificados como pertencentes ao tronco Tupi, família Tupi-Guarani, língua Guarani. É a partir do acréscimo de elementos de identidade sociocultural às três divisões da língua Guarani, que se podem caracterizar os Ñandeva, os Kaiowá e os Mbyá (maioria) em parcialidades étnicas (Soares, 2010, Shaden, 1962). No Brasil as famílias Guarani estão distribuídas pelos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo, Mato Grosso do Sul, Pará e Tocantins (Ladeira & Matta, 2004). No Rio Grande do Sul existem cerca de 2.500 indígenas Mbyá-Guarani, vivendo entre acampamentos de beira de estrada, áreas desocupadas pelo estado e terras reconhecidas. Em todo o Brasil, as estimativas apontam que a população Guarani é de aproximadamente 34.000 pessoas, sendo entre 18.000 a 20.000 Kaiowá, entre 8.000 a 10.000 Ñandeva e entre 5.000 a 6.000 Mbya (ISA 2008). Não entrarei em detalhes sobre as características dessas parcialidades, até

porque não possui conhecimento aprofundado das mesmas. Segundo Soares (2010) dentro desses territórios eles se deslocam por inúmeros motivos como doenças, premonições, morte, matrimônio, busca religiosa pela Terra sem Males. Pode ocorrer de em algum momento todas as famílias de uma mesma comunidade se deslocar para outro lugar, ficando o local onde estavam desocupado até virem outras famílias. Também é possível observar situações de saírem de terras maiores, optando por acampamentos a beira de estradas.

Rose (2010:297) contribui apontando que a literatura etnológica clássica sobre os Guarani contribuiu de maneira central para criar uma imagem desse povo como místicos e religiosos; uma visão essencialista e que acaba se fechando para possibilidades de mudanças e transformações. Autoras como Ciccarone, Pissolato e Pompa, porém, indicam que principalmente a partir dos anos 1980 há uma nova abordagem nos estudos sobre os Guarani, caracterizada pela ênfase na historicidade e pela busca de refletir nos trabalhos as dimensões concretas da vida cotidiana.

Os Mbyá Guarani mantém sua língua viva e plena, sendo a transmissão oral o mais eficaz sistema na educação das crianças, na divulgação de conhecimentos e na comunicação inter e entre aldeias, constituindo-se a língua no mais forte elemento de sua identidade. Poucos Mbyá falam o português com certa fluência. Crianças, mulheres e velhos são, em grande parte, monolíngues. As histórias Mbyá são constituídas de metáforas e fazem parte da tradição oral passada de pai para filho.

As crianças são educadas sem repressão e passam por vários rituais de iniciação até atingir a fase adulta. Quando se anda pelas aldeias, não se escutam gritos nem se observa violência, a não ser quando existe envolvimento com os brancos e bebida alcoólica (Ciccarone, 2001). Menezes (2008:69) também aborda esse aspecto na educação das crianças. Refere que eus interlocutores comentaram que quando necessário eles batem na perna com um cipó, mas não é uma prática corriqueira. Cita a afirmação de Montagu que “bater em crianças, seja qual for a intenção, como forma de disciplina ou por outros motivos, torna a pele um órgão de dor ao invés de órgão do prazer”.

A cosmologia Mbyá-Guarani, tem como o centro de tudo a **Opy**, a casa de reza, conforme mostra o desenho abaixo¹²⁰. E eles vivem com o propósito de manter o seu jeito de ser: **Nande reko**.

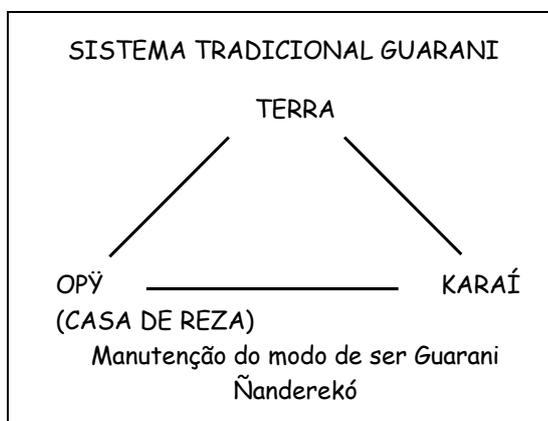
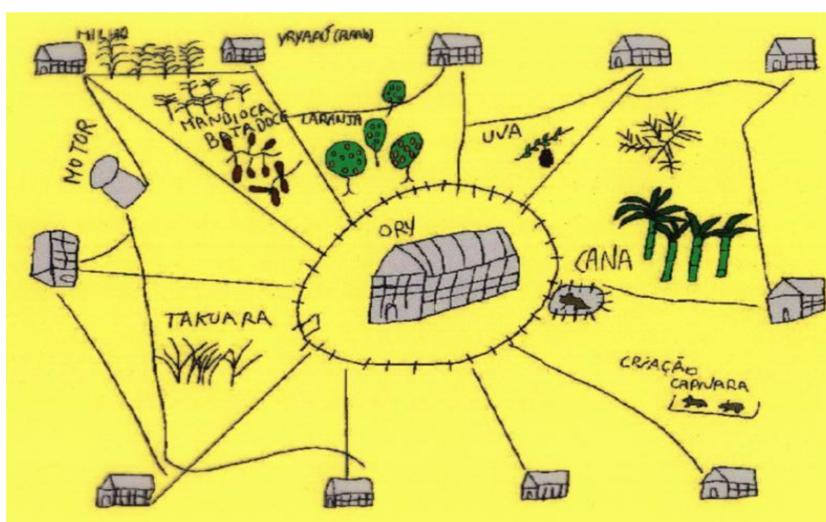


Figura 1 - Sistema Tradicional Guarani



DESENHO MBYÁ GUARANI DO TEKOÁ YRYAPU.
Fonte: Agda Regina Yatsuda Ikuta, 2002

Figura 2 - Desenho Mbyá Guarani do Tekoá Yryapu

Mas considero importante aprofundar sobre a **Opy**, pois ela é central dentro dos estudos xamânicos Guarani e com as mulheres **Kunha Karaí**. Bergamaschi (2005:140-141) refere que a **Opy** é o lugar da cerimônia e do ritual, mas também o lugar do cuidado das pessoas, individualmente, bem como da harmonia social. Não é só reza, mas também saúde. Quando existe algum problema na família ou no casal é na **Opy** que resolve, é o **Karaí** ou **Kunha Karaí** que ajudarão a resolver. Refere que numa

¹²⁰ Desenhos apresentados pela antropóloga Mariana Soares, em sua aula no Curso de Extensão de Saúde Indígena na Escola de Saúde Pública – 08/10/2008.

discussão na aldeia sobre a presença da escola, o cacique, José Cirilo, disse que primeiro necessitavam a **Opy**, depois a escola. E conclui dizendo que casa de reza é um símbolo da educação tradicional Guarani, seus rituais, sua mitologia e os ensinamentos que deles advém, tendo a palavra como centro¹²¹. Também Soares (2012:185-197) faz referência a um encontro de lideranças guarani com profissionais da ATER, onde as lideranças colocaram que o maior problema nas comunidades era a falta de **Opy**. Segundo depoimento do cacique José Cirilo, na comunidade que não tem **Opy**, “surge a doença, a ausência de roças, o uso da bebida alcoólica, portanto o projeto deveria viabilizar a construção das **Opy**, entendida como fundamental na reprodução da sua cultura”. E ela conclui afirmando que do ponto de vista holista indígena, a **Opy** não se refere exclusivamente ao tema da saúde, da agricultura ou da educação, mas se torna necessário a criação de táticas e mecanismos êmicos para que diante de uma “abertura do outro”, tal objetivo seja alcançado.

A importância da **Opy** nas comunidades Guarani pode também ser dimensionada pelo valor que cada comunidade lhe atribui, como o lugar sagrado do estar juntos, espacial e temporalmente. É na **Opy** que a tradição se re-atualiza, que os saberes mais sagrados são transmitidos e, especialmente, é onde o modo de ser Guarani é presentificado. Por isso, a preocupação em construir **Opy** em todas as aldeias, que só com sua presença se sentem verdadeiros (Bergamaschi 2005:140-141). É na **Opy** que ocorrerão, além das curas, as cerimônias de nomeação, apontando para a centralidade deste espaço na vida da aldeia.

Ferreira (2001:91-93) define a **Opy** como a *casa onírica*, como um espaço sagrado que possui a força de unir, agregar, dar coesão e orientação a este grupo étnico, evitando assim, o perigo da dispersão dos seus componentes. A **Opy** articula os dois aspectos presentes na imagem da casa onírica: o de verticalidade e o de centralidade. Ela é o espaço sagrado onde a **Kunha Karai**¹²² e o **Karai** estabelecem suas comunicações com os espíritos mensageiros de **Ñanderu**. Sendo assim, a **Opy** é condição fundamental na ligação dos Mbyá-Guarani com o plano do “espiritual”, é através dela que os Mbyá habitam o cosmos. É devido ao seu duplo caráter, o de verticalidade e o de centralidade, que a **Opy** pode desempenhar as funções de proteção,

¹²¹ Essa referência da **Opy** ser uma escola tradicional lembra a conversa com S. Alcindo em **Mbiguaçu**, quando ele dizia que ali dentro que se fazia educação. E é ali também o espaço onde ocorrem os rituais com ayahuasca.

¹²² Ferreira não cita a **Kunha Karai** quando fala da **Opy**, mas coloquei pela experiência que tive de sua presença e pelos meus encontros com elas.

de intimidade, de abrigo e de conforto. Estes são atributos da imagem arquetípica da casa onírica enquanto uma das variações do arquétipo materno, ligado à polaridade do feminino. Nesse sentido, a **Opy** é o receptáculo dos espíritos de **Nãnderu**; enquanto princípio feminino é o espaço por excelência que recebe e acolhe os espíritos que representam o princípio criativo masculino de Deus.

Irma Ruiz, antropóloga argentina com diversas publicações sobre etnomusicologia indígena Guarani, questiona o termo usado no Brasil de “Casa de Reza”. Em seu artigo (1984:58-62) faz referência a **Opy** como “*recinto cultural*”. Estive com ela em Buenos Aires onde fui conhecê-la pelas publicações sobre as **Kunha Karai**. Por duas tardes nos encontramos onde gravei nossas conversas¹²³. Mas, exetando Ferreira que chama a **Opy** de *casa onírica*, todas as outras publicações que tive acesso referem a **Opy** como Casa de Reza, inclusive falado pelos próprios guarani¹²⁴.

Para o povo Guarani **Nhande reko**, ou “nosso costume”, é fundamentado pela importância as Belas Palavras, expressas nos mitos e nos cantos sagrados, dentro da **Opy**. O sistema xamânico-cosmológico, o **aguyje** – “perfeição, maturidade, plenitude de desenvolvimento” é buscado constantemente, e o **tapejá** – o ser caminhante guarani que procura na Terra sem Mal, sob a liderança dos Xamã e durante a vida terrena, o reencontro com a divindade e a imortalidade perdidas. A base da sociedade ideal se sustenta nos conhecimentos, nas palavras e nas práticas da **Kunha Karai/Karai/Xamã** São extremamente espirituais e seguem as mensagens de **Nhanderú**.

Mello (2006:100) apresenta a forma de organização social das relações internas a uma aldeia, que pressupõe uma elaborada divisão social e sexual das funções. As lideranças das aldeias dividem-se entre as esferas política externa, interna e religiosa. A liderança política, o cacique ou **Mburuvicha** é uma autoridade que surgiu recentemente na maioria dessas aldeias Guarani. Refere que seus interlocutores diziam que numa aldeia em situação ideal não tem um **Mburuvicha** (cacique) porque não precisa lidar com demandas políticas externas, como acontece atualmente. A função do **Mburuvicha** é exclusivamente de interlocução com a sociedade envolvente e sua autoridade igualmente restringe-se a essas interlocuções. Este cargo é, em geral, ocupado por um homem jovem, bom conhecedor de português e eleito pelas pessoas da aldeia numa espécie de conselho, onde todos opinam e discutem as ações e decisões do cacique, nas quais espera-se que ele seja um representante das decisões do grupo. Da mesma forma,

¹²³ Gravações 06 e 07 de julho de 2011.

¹²⁴ Descrições sobre a **Opy** Mbya encontram-se nos trabalhos de A. Litaiff (1991)

segundo Mello, ele deve rechaçar a influência do modo de ser **juruaá**. A característica mais indesejável que esta liderança pode manifestar é ser **akãteí**, mesquinho, apegado aos recursos materiais que eventualmente provenham de suas atribuições.

Em 29 de abril de 2008 houve uma palestra na Faculdade de Educação na UFRGS, com uma liderança Guarani – Verá Poty. Entre outros assuntos de sua tradição, falou sobre o sagrado, caciques e **Karaí**. Ele reforçava que para os Guarani o verdadeiro “chefe” é o xamã (**Karaí**), e ele não manda e sim protege. A liderança e o sagrado estão diretamente ligados. Segundo ele,

hoje nós nomeamos um cacique que é representante da comunidade. E é preciso, pois a comunidade que não é índio exige que tenha um representante de comunidade. Ele anda com a palavra da comunidade. Nós apoiamos e ele representa, fala por nós. Ele não é o “chefão”. “Tem que” não é uma palavra guarani. Nunca escutei a palavra desistir de meus avós”.

Falou que até os 10 anos não falava português. Verá na época era o coordenador do coral do Canta Galo e professor da língua guarani desde 2006 na Faculdade de Educação da UFRGS. Esse foi o primeiro Guarani que tive oportunidade de conhecer.

Outra característica marcante em relação aos Guarani (não só aos Guarani, mas em relação aos povos nativos) refere-se ao tempo. Soares (2010) aborda a questão do ritmo e do tempo, que para eles é diferente da nossa lógica ocidental. Comem quando estão com fome, dormem quando sentem sono. Não é o tempo cronológico que conta para marcar os dias nas aldeias. Como afirma Bergamaschi (2005:142)

A experiência de vida na aldeia é a base da confecção da pessoa Guarani, sendo a tradição o texto que se re-atualiza no presente como continuidade do passado, para sustentar o NHANDE REKO. Os rituais são cerimônias periódicas, mas também marcam rotinas que constituem o tempo da aldeia Guarani. Como cerimônias, os rituais são as curas, as nomeações, os cantos, rezas e danças que se assemelham a um caminhar, revelando um modo de ser Guarani, o de caminhante e remetem às características históricas desse povo e de sua espiritualidade. Como rotina diária, o ritual consiste na preparação do fogo que, ao amanhecer cobre a aldeia com uma espessa fumaça, assemelhando-se a uma neblina e prolonga suas chamas enquanto houver atividades na aldeia; na elaboração do REVIRO que envolve a dedicação feminina na refeição matutina; na caça e na pesca, em aldeias onde as condições ambientais ainda permitem; na escultura dos bichinhos, talhados em madeira; nas idas ao centro da cidade ou à beira do asfalto para vender o artesanato; no cultivo do solo que consiste no plantio das antigas culturas; na elaboração do MBOJAPÉ ou no XIPÁ, alimento tradicional, presença quase que obrigatória no cotidiano das aldeias Guarani.

9. ENCONTRO COM AS KUNHA KARAI

Ligação Divina

Pd Alfredo

*Por esta ligação divina
Por estes fios de amor*

*Podemos estar mais perto
Do nosso Pai Criador*

*Chuva que cai sobre a terra
Chuva vinda do Astral*

*Podemos ficar mais perto
Do nosso Pai Universal*

*O trovão é uma força
É o poder da palavra*

*Onde Deus fala mais perto
A toda humanidade*

*O Sol com o vosso brilho
A toda mata resplandece*

*Por onde as bênçãos divinas
Sobre a humanidade desce*

*A Lua nas alturas
Consagrada em vossa calma*

*Na mais perfeita harmonia
Nos dá força em nossa alma*

*As estrelas pequeninas
Sua luz incandescente*

*Como disse o nosso Mestre
Só Deus Onipotente*

*Estes Seres reunidos
São a Força Criadora*

*Que brilha neste jardim
Da nossa Mãe Protetora*

“Encontro significa a capacidade de ser-nos-outras sem perder a própria identidade. O encontro supõe o vigor de aceitar o diferente como diferente, acolhê-lo e deixar-se enriquecer por ele. Com isso rompemos o mundo do nosso eu e permitimos a surpresa, a aventura e mesmo o risco. Todo encontro é um risco, porque se dá uma abertura para o imprevisível e para a liberdade. Onde há liberdade tudo é possível: o céu e inferno. O céu como encontro significa que o homem quanto mais se abre para novos horizontes divinos e humanos mais se encontra consigo mesmo e forma com o encontrado uma comunhão vital”. (Boff 1976:70).

Existem poucos trabalhos estudando o xamanismo na visão das mulheres, e muito menos estudando a relação com o cachimbo. Geralmente nas aldeias os interlocutores são os homens, os caciques. As mulheres (principalmente as Guarani) muitas vezes não falam o português, nem mantêm muitas relações com os **juruaá** (não-índios) ¹²⁵. Como diz Flávio Gobbi (2008:12), a liderança das aldeias Guarani está

¹²⁵Segundo Ladeira (2007:39), os Guarani Mbya referem-se aos brancos como **juruaá**. Não sabe ao certo desde quando empregam esse termo, mas refere que hoje, ele tem uso corrente e parece destituído de seu sentido original. **Juruaa**, quer dizer “boca com cabelo”, uma referência à barba e ao bigode dos europeus portugueses e espanhóis conquistadores. De todo modo, o nome **juruaá** foi criado a partir do contato com os brancos colonizadores e passou, com o tempo, a ser uma referência utilizada genericamente às outras

ficando com os mais jovens, pois é extremamente desgastante para as pessoas mais velhas a relação com o branco. Em reuniões que vêm ocorrendo no Rio Grande do Sul, entre representantes de diversas aldeias, homens adultos e mulheres de prestígio (geralmente as **Kunha Karai**) reúnem-se num círculo em separado.

Bárbara Tedlock (2008:14), faz uma pesquisa buscando a importância da mulher no xamanismo, onde elas estavam que não aparecem nas pesquisas, nas publicações clássicas sobre o tema. Nesses estudos aponta que a tradição xamanística das mulheres foi obscurecida e negada e “os papéis que as mulheres exerceram em curas e profecias ao longo da história da humanidade foram denegridos”. Também Colpron (2005:95), afirma sobre esse pouco interesse nas pesquisas com mulheres xamã. Em seus estudos com indígenas amazônicos, afirma que a literatura dedicada aos povos das terras baixas sul-americanas defende geralmente a ideia de que o xamanismo é praticado essencialmente por homens, associando a função de xamã ao papel de caçador-guerreiro, paradigma da masculinidade. Diz que mesmo reconhecendo a existência de evidências etnográficas da existência de mulheres xamã em certas sociedades da Amazônia, os escritos que as mencionam tratam do assunto apenas de passagem. Refere que essas especialistas são usualmente vistas como casos excepcionais, não representativos e, no fim das contas, negligenciáveis. Foram descritas, principalmente, como xamãs de segunda ordem, com poderes menores que não se desenvolvem senão em uma idade tardia — após a menopausa —, quando elas não são mais consideradas mulheres plenas em suas sociedades.

Em meus estudos e leituras também pude observar a falta de um olhar sobre as mulheres Guarani e menos ainda referências das **Kunha Karai** (sempre com a justificativa da mulher não se manifestar frente ao branco), mas os estudos que mostram a importância delas nos rituais leva a crer que não podem ser apagadas. Tedlock (2008) faz críticas aos estudos de Eliade (clássico livro sobre xamanismo), que por nunca ter encontrado uma xamã e dependendo de fontes publicadas, apresentou quase só homens entre os xamãs, considerando que ele chega ao ponto de negar o status xamânico das mulheres. Quando se refere às mulheres (como as mapuches no Chile) as chama de “feiticeiras”, assim como denominou uma “deterioração do xamanismo tradicional” na Coreia pelo predomínio do sexo feminino entre os xamãs. Esses entre outros exemplos do que Eliade escreveu, fazem parte do que a autora considera uma “interpretação

raças (negros, amarelos, brancos). Já hoje assistimos os Guarani dizerem que o significado também é “*Palavras ao Vento*” (Ferreira 2001), pela falta de comprometimento com a fala, que não vem do coração.

errônea proposital da evidência”. Justifica, em relação a Eliade, o fato dele ter escrito suas pesquisas em 1951, quando havia um movimento psicanalítico com forte viés antifeminista. Além de Eliade apresenta diversos outros pesquisadores que desqualificaram a função xamânica feminina, ou simplesmente não a consideraram. Mas continua seu livro buscando resgatar, nos diferentes povos, essa mulher xamã, com seus rituais, com seus movimentos, tirando-a de seu apagamento, trazendo luz para a sua história.

Como eu uso o cachimbo para “rezar” nas pessoas, fui buscar inicialmente nas mulheres Guarani este conhecimento: como aprendem, como ensinam e como rezam com o cachimbo. Em todas as leituras que fiz até o momento, só encontrei o uso do cachimbo em processos de cura com as mulheres Guarani, com os indígenas norte-americanos e na umbanda com as “pretas velhas”.

Os encontros com as mulheres **Kunha Karai** ocorreram em diferentes lugares e momentos. Comecei minhas ligações com Talcira¹²⁶, e com D. Laurinda em Viamão. Após fui para o município de Salto do Jacuí onde mantive um contato mais aprofundado com D. Marcelina, Irma, Elza Ortega, Maria, Patrícia. Nesse meio tempo fui para Argentina, onde conheci D. Aurora, irmã de D. Marcelina, Marcela e Jorgelina. Entre esses encontros, outros pequenos ocorreram como com D. Pauliciana, e Elza Chamorro. Após esses encontros com as mulheres Guarani, abordarei os encontros que tive no México, com as curandeiras de lá, e os conhecimentos tradicionais. Cada encontro produzia um “afetamento”, uma vontade e um desejo de mais encontros, um desejo de que esse não fosse um simples encontro de “estudos”, mas sim um encontro de almas, de espíritos antigos que há muito tempo não se encontravam. E assim foi em cada aldeia, em cada casa, em cada praça, em cada banco...

Freire (1983:68-69) aborda a importância dos encontros, dos diálogos dizendo que eles se nutrem do amor, da humanidade, da esperança, da fé, da confiança. Por isso que somente eles comunicam. E quando os dois pólos do diálogo se ligam assim, com amor, com esperança, com fé no próximo, se fazem críticos na procura de algo e se produz uma relação de empatia entre ambos. “Somente pela virtude da fé, contudo, o diálogo tem estímulo e significação: pela fé no homem e em suas possibilidades, pela fé na pessoa que pode chegar à união de todos; pela fé de que somente chego a ser eu

¹²⁶ Quero lembrar que quando comecei o doutorado nem conhecia a etnia Guarani, nem suas mulheres, homens e crianças. Então esse trabalho também surge do “estranhamento”, desse “outro” que só conhecia de livros. E aí muita gratidão novamente a Mariana que me auxiliava, explicava, e situava-me em cada situação.

mesmo quando os demais chegam a ser eles mesmos”. Encontro significa a capacidade de ser-nos-outros sem perder a própria identidade. O encontro supõe o vigor de aceitar o diferente como diferente, acolhê-lo e deixar-se enriquecer por ele. Com isso rompemos o mundo do nosso eu e permitimos a surpresa, a aventura e mesmo o risco. Todo encontro é um risco, porque se dá uma abertura para o imprevisível e para a liberdade. Onde há liberdade tudo é possível: o céu e inferno. O céu como encontro significa que o homem quanto mais se abre para novos horizontes divinos e humanos mais se encontra consigo mesmo e forma com o encontrado uma comunhão vital (Boff 1976:70).

A minha chegada nas mulheres foi sendo um caminhar. De uma a outra. Sabia das dificuldades com as mulheres Guarani, pois elas não costumam conversar com os **juruaá**. O contato com o externo geralmente é feito pelos homens, mas talvez o fato de eu ser mais velha, já avó, auxiliou-me nessas ligações. Também o fato de ser enfermeira, trabalhar na saúde criou um vínculo um pouco diferenciado de outro pesquisador. A alegria de cada momento, de cada sorriso, de cada abraço. Os tempos juntos ao redor do fogo, tomando chimarrão ou fumando **petyguá**, sempre presente o silêncio, e a leveza de viver e conviver.

Penso em Morin (2002:63), quando diz que “cada um deve estar plenamente consciente de que sua própria vida é uma aventura, mesmo quando se imagina encerrado em uma segurança burocrática; todo destino humano implica uma incerteza irreduzível, até na absoluta certeza, que é a da morte, pois ignoramos a data”. E assim sentia-me, cada vez que chegava a uma aldeia, que pensava na visita, quem estaria lá, como seria recebida, se conversariam comigo ou não, como encontraria as famílias? Cada dia vivido nesses quatro anos e meio foi sempre uma aventura.

Quando comecei esse capítulo com os momentos vividos com as mulheres Guarani, pensei em trazer os diários de campo, com algumas considerações em notas de rodapé, fundamentando através de diversos autores o que eu tinha vivido. Mas vi que algumas questões básicas deveriam ser esclarecidas antes de passar a essas considerações, se não o texto viraria quase nota de fim de página. Então selecionei alguns temas que foram constantes nessa vivência e os trago um pouco mais detalhados antes de passar a minha convivência com elas.

SER MULHER GUARANI E SER **KUNHA KARAI**

Em primeiro lugar, quero escrever um pouco mais sobre o que é Ser Mulher Guarani, e o Ser **Kunha Karai**, sua importância, a partir da visão antropológica. Não aprofundarei aqui o ser **Karai**, pois quase todos os textos antropológicos que falam sobre xamanismo guarani trazem a importância dessa figura na cosmologia xamânica. Tratarei aqui mais das mulheres xamã. Mello (2006:284) afirma que são sempre os homens que aparecem conduzindo os movimentos migratórios Guarani. E que somente trabalhos etnográficos recentes registram movimentos conduzidos por mulheres, como em Ciccarone (1999) e (2001) e Darella (2004), por exemplo. Também refere registros, na literatura etnográfica de outros exemplos de **Kunha Karai**, que, além de xamãs, também exercem o papel de autoridade política máxima de um grupo familiar. Mello diz que em seu trabalho de campo encontrou exemplos recorrentes de **Kunha karai** de competência e autoridade reconhecida em suas aldeias e redes sociais. Ladeira (2007:115) refere que mulheres foram as líderes da maioria dos movimentos migratórios. Que a partir da orientação divina, conduziam o grupo familiar até o local adequado para se estabelecerem. Quase todas as aldeias do litoral foram fundadas tendo à frente uma mulher.

Mesmo eu tendo pouco tempo de convívio e trabalho etnográfico, as experiências que vivenciei com as mulheres também podem ser consideradas marcantes nesse papel de liderança tanto política como xamânica. Todas as mulheres com as quais convivi somente D. Aurora e D. Laurinda viviam com o marido. As demais ou eram viúvas ou separadas, mas exerciam forte liderança tanto na família como na comunidade.

Ruiz fala dos poucos estudos sobre a participação das mulheres e sua importância imprescindível nos rituais. Atribui esse fato pelos etnólogos serem homens e muitas vezes terem uma visão cristã que dá mais importância ao papel masculino. Ela cita o trabalho de Larricq (1993), biólogo, diferenciando essa visão masculina, que apresentou a importância da mulher com seu **takuapu** nos rituais (Ruiz 2008a:82). Ela sempre refere à complementaridade, da necessidade do homem e da mulher nos rituais. Caso não seja possível a presença do homem, o ritual poderá ocorrer, o que não será possível é uma cerimônia sem a voz feminina e o som do **takuapu**, que por seu simbolismo e sonoridade é um dos elementos imprescindíveis para sustentar o canto e a dança, expressões que abarcam a quase totalidade dos ritos cotidianos. Esse instrumento

é o símbolo da feminilidade, não sendo possível realizar um ritual sem ao menos uma mulher que o toque (Ruiz 2008b: 327).

O que é possível observar nesses últimos anos é o número de antropólogas mulheres que vem fazendo seus estudos com os Guarani, realçando sempre o papel da mulher. O trabalho de Ciccarone é fundamental nesse sentido, quando traz a vida de Tatati, mulher xamã que conduziu seu povo até Espírito Santo, e presenciou a desordem através dos contatos com os brancos. Também Machado, Mello, Oliveira, Rose, Soares antropólogas mulheres que, em seus estudos, reconheceram o papel complementar e fundamental das mulheres no que confere as decisões da comunidade, educação dos filhos e manutenção do modo tradicional existente entre os Guarani.

Mello (2006:284), assim como Ruiz, aponta o papel complementar da mulher no sistema xamânico. Considera esse tema fundamental, mas que não tem sido tratado com sua devida importância. Refere que a atividade dos casais de **karaikuery** indica que o papel feminino no xamanismo (e também na organização social) é exemplar entre os sistemas xamânicos Guarani. Faz uma comparação com os Araweté, onde o xamanismo é função masculina (citando Viveiros de Castro 1986:463):

A vida cotidiana Araweté é feminina. E o seria inteiramente, não fossem duas funções que cabem exclusivamente aos homens: o xamanismo e a guerra. (...) a condição de líder de família extensa remete à agricultura e ao mundo feminino; já a força mágica e o poder guerreiro são integralmente masculinos.

No xamanismo, temos muitos elementos para perceber que o exemplo Guarani traz uma nova dimensão a esta equação homens/mulheres, xamanismo/guerra x sociedade/organização social, fora/dentro.

A complementaridade entre as atividades masculinas e femininas indica que aqui também atua a tendência a neutralização de algumas diferenças, como um disfarce ao antagonismo implícito entre as duas partes do mesmo. Na organização social, a figura feminina também centraliza elementos que em outras sociedades seriam da esfera masculina, a liderança da família extensa, por exemplo (p.284).

Rose (2010:223) também destaca a importância do papel feminino, mostrando a centralidade do chefe (mulher) da família anfitriã na organização social da aldeia. Cita Mello (2006:78), que diz que a **tchedjuaryi** ou avó “é central na organização familiar, na ordenação social e nos rituais xamânicos e tem ampla influência sobre a escolha dos pares pré-nupciais”, tratando-se de uma figura de grande peso social, dotada de um papel central na ordenação da divisão social do trabalho. Ladeira (2007:131-132) afirma

que o fato de serem os homens, em geral, os dirigentes das cerimônias religiosas, não implica que as mulheres não sejam também portadoras do dom das premonições e suscetíveis às revelações (o poder de cura, a obtenção dos cantos é de alcance feminino e masculino). A equivalência em termos de “graus de importância”, dos papéis femininos e masculinos não é posta em dúvida no pensamento Mbya. A maior exposição do homem na sua função de dirigente espiritual, que exige uma performance física mais exuberante, não é mais valorizada, enquanto gênero, do que o perfil orientador (as sugestões e orientação da mulher ao próprio dirigente são sempre determinantes) e a preservação do físico feminino. A sociedade guarani, apesar da aparente supremacia masculina, pois são os homens que se relacionam mais abertamente com a sociedade envolvente (esse é o seu papel), é sustentada pela complementaridade efetiva de papéis e valores masculinos e femininos.

Ciccarone (2001, 2004) talvez tenha sido a antropóloga que até o momento tenha aprofundado mais esse ser xamã. Em sua tese de doutorado trouxe o estudo sobre os processos migratórios, a partir da vida de D. Maria, Tatati, liderança xamânica e política, que conduziu sua família até o estado de Espírito Santo, vindos do Paraguai no início do século XX. Tatati tinha mais de cem anos, segundo as estimativas que os Mbya forneciam aos brancos. Seu último esposo, o cacique João dos Santos (Kwaray Tuja), tinha falecido há um ano e, na primeira versão que foi fornecida a Ciccarone, os Mbya associavam esse evento ao aparecimento da cegueira de Tatati, numa imagem-ação da memória que instituía, desde o começo da sua pesquisa, a relação da mulher com a agricultura. “Ela estava trabalhando na roça e de repente apareceu uma nuvem e a escuridão nos seus olhos”, explicava Aurora, filha mais velha de Tatati. Recusando-se a falar na língua do branco e permanecendo na maioria do tempo na casa de reza, Tatati delegava à filha Aurora o papel de representá-la nas relações com os visitantes que chegavam à aldeia (Ciccarone 2005:31).

Os processos migratórios têm sido raramente analisados através das narrativas de seus protagonistas, nem tem se dado o devido valor a importância do papel das mulheres nos mesmos. O trabalho de Ciccarone traz o drama desencadeado pela morte de D. Maria, e, buscando dar sentido a crise, os Mbyá elaboram múltiplas narrativas sobre a trajetória de vida da líder xamânica e sobre a migração. A autora aponta que as personagens femininas são associadas à água e à árvore, as quais simbolizam respectivamente o elemento ativo cósmico e o cosmo em perpétua regeneração, explicitando o papel atribuído às mulheres de manter eternamente em vida o cosmo e a

comunicação entre a superfície da terra e as alturas, entre os mundos. A mulher produz e reproduz a sociedade e seu alimento, criando e nutrindo os seres vivos, as plantas e os homens, articula as diferenças na busca da união do corpo social, cuida da ordem social e da relação entre mundos.

As funções xamânica e feminina, na sociedade Mbya, requerem um alto grau de investimento no controle e na expressão do corpo, pois é nos seus corpos (da xamã e da mulher) que se reproduzem e se representam os deuses e a sociedade. Esses corpos, como expressão simbólica da conduta exemplar e como imagens do corpo social, constituem o fundamento necessário da interação social (Ciccarone 2004:89-92).

No estudo narrativo de Ciccarone, através da biografia de *Tatatĩ*, o xamanismo feminino (complementar ao masculino) das **Kunha Karai** Mbya configura-se como um processo de aprendizado e aperfeiçoamento do ver, ouvir e sentir.

O ver é o Dom, a vocação, como revelação divina, que implica o processo ativo de conquista da ‘visão verdadeira’, por meio dos sonhos. Os sonhos são o repertório imagético e as experiências subjetivas das quais provêm saber e poder. O ouvir mostra a importância da sonoridade do mundo mbya, os dons dos cantos e as belas palavras (inspiradas pelos deuses e que ‘vêm do coração’), o sentir as emoções sublimes, o amor recíproco, cósmico (2004:7).

O xamanismo raramente é analisado como arte oral e teatral. As qualidades pessoais são essenciais a cada xamã, reconhecido pelo seu estilo e poderes. Como artista, ele improvisa diante de situações novas, anima a vida social, organiza os rituais. É essa expressividade uma manifestação da intensidade da dramaturgia da vida. O saber-poder de *Tatatĩ* legitimava-se, nas narrativas dos Mbya, principalmente nas visões e revelações proféticas. A adivinhação é uma arte da persuasão para fins políticos: prever o futuro imediato e distante garante o controle do grupo (Ciccarone 2001:7).

EDUCAÇÃO – PALAVRA – CONSELHO

Momaday (1997), uma indígena e escritora norte-americana, assim escreve sobre a palavra:

o índio norte-americano pertence a uma tradição oral altamente desenvolvida. É da natureza da tradição oral que ela permanece relativamente constante; as línguas mudam devagar porque representam um grande investimento por parte da sociedade. Alguém que viva somente na tradição oral pensa na linguagem da seguinte forma: minhas palavras existem na dimensão da minha voz. Se não

falo com cuidado, minhas palavras são desperdiçadas. Se não escuto atentamente, as palavras se perdem. Se não lembro com cuidado, frustra-se a própria razão de ser das palavras. Esse respeito pelas palavras sugere uma moralidade inerente na compreensão e no uso que o homem faz da linguagem. Além disso, essa compreensão moral fica evidente em todos os pontos do discurso indígena norte-americano. Por outro lado, a tradição escrita tende a encorajar uma indiferença para com a linguagem. Ou seja, a escrita produz uma falsa segurança no que diz respeito a nossas posições acerca da linguagem. Tomamos liberdades com as palavras; nos tornamos cegos para seu aspecto sagrado.

A Palavra sempre é um tema fundamental a ser abordado quando se estuda ou se escreve sobre os povos nativos. Diversas linhas de pesquisa buscam entender o significado da palavra, o “peso” da mesma, sentido que faz para o homem. A ciência estuda e a espiritualidade sente... Como se afirma em diversas tradições, que as palavras têm poder, e é preciso cuidar o que manifestamos o que entregamos para o astral. Calvino (1990:90-91) diz que

a palavra associa o traço visível à coisa invisível, à coisa ausente, à coisa desejada ou temida, como uma frágil passarela improvisada sobre o abismo. Por isso o justo emprego da linguagem é, para mim, aquele que permite o aproximar-se das coisas (presentes ou ausentes) com discrição, atenção e cautela, respeitando o que as coisas (presentes ou ausentes) comunicam sem o recurso das palavras.

Pablo Wright, antropólogo argentino que estuda os Toba, aponta as diferenças existentes entre as concepções linguísticas sobre as palavras. A partir de um encontro com um xamã, onde este lhe fala algumas coisas sobre os seres não visíveis, após a fala acreditará que esses *seres* não gostaram do que ele falou e lhe causam problemas (sumiço dos bois pela noite). Assim o antropólogo conclui que

nada mostró más dramáticamente las diferencias entre nuestras concepciones lingüísticas: para él las palabras son importantes y cuentan en la trama de los acontecimientos, afectan el curso de la realidad porque tienen poder; mientras que para mi tradición de referencia sólo son arbitrarios sonidos emitidos al espacio de la comunicación, un espacio que nada tiene en común con fuerzas que poseen intención y voluntad. Después de esta experiencia ¿es factible “hablar” del shamanismo con alguien sin ejercer con ello un juicio de valor culturalmente situado?” (Wright 1995:182).

Assim também penso sobre essa nossa dificuldade de entendimento do significado da Palavra para os Guarani. Não é um simples juntar de letras e sim um

juntar de símbolos, onde cada letra participará de uma dança cósmica para se encontrar na palavra que entrará em nossa alma para fazer a dança cósmica Guarani.

Lobato (1997:123) um dos autores do neo-xamanismo diz que a palavra pode libertar o espírito aprisionado, que a matéria é energia condensada e espírito aprisionado. Afirma que a palavra cura e através dela a energia se expande. Que é preciso deixar o coração falar, que o espírito se liberta da prisão. A palavra é força, é energia vibratória que transforma. É uma arma que pode tanto curar quanto ferir. “Quando brota do coração, emana como fios de luz, de luzes coloridas conforme seus tons, conforme os sentimentos que as originam. Esses fios são vivos, são reais. E cumprem seus desígnios, como flechas em direção ao alvo. A palavra pode levar luz ou pode levar trevas. Usar o coração. Dar belas e tranquilizantes luzes às palavras”.

Diversos estudos com os Guarani abordam a importância da “palavra”, as “Belas Palavras”. Na conversa com Talcira¹²⁷, no Brick da Redenção ela contou um caso de uma viagem quando as mulheres falavam “bobagens”, e não cuidavam o que diziam. Nas reuniões tradicionais (**nhemboaty**) todos permanecem em círculo para escutar a fala dos presentes. **Ayvu** designa a forma de oralidade, característica do povo Guarani. O discurso é ritmado, acompanhado de uma performance corporal de quem professa as palavras (caminhando em círculo e gesticulando). Existe todo um ritual de início meio e fim dessas cerimônias. Essas performances são acompanhadas também pelo uso da fumaça do **petygua**, pelo rodar do **ca’ay** (chimarrão) e pela presença do **tatá** (fogo). **Ayvu** é uma das qualidades mais valorizadas no prestígio de cada Mbyá, pois é entendida como “manifestação humana das forças e das vontades dos deuses”, expressa enquanto **nhe’ë porá** (belas palavras ou palavras espiritualizadas), um dos sustentáculos da existência Mbyá. A **ayvú**, como as **nhe’e**, possui centralidade na cosmologia Mbyá, “porque ela remete à noção de alma-palavra, uma das duas dimensões mais importantes da pessoa Mbyá-Guarani” (Souza et al 2009:37).

Segundo H. Clastres (2007:111-112), **Nhe’e** (=palavra, voz, eloquência) significa também alma: ao mesmo tempo o que anima e o que, no homem, é divino e imorredouro. Duas significações que o mito acautela-se em não separar, pois esclarece que Nhamandu *ergueu-se* e concebeu a linguagem. A palavra, a alma, é justamente o que mantém de pé, ereto, como está manifesto na ideia de que a palavra circula no esqueleto. A criança só receberá o nome quando conseguir ficar de pé e começar a

¹²⁷ Primeira **Kunha Karai** com quem conversei.

andar, nome este que é seu e representará a marca da proveniência (leste, oeste ou zênite) da alma-palavra que se encarnou nela. Será o xamã quem dará esse nome, pois ele faz a ligação com as divindades. Se acontecer que o xamã não descubra o nome da criança, é sinal de que nenhuma palavra se encarnou nela e de que não sobreviverá. A morte é a perda da palavra; a alma, o princípio vital, é *e*, o dizer. Alma no sentido de princípio vital, sopro que anima e mantém ereto, a palavra também é aquilo pelo que o homem participa da divindade, ele que foi enviado à terra para ser seu depositário.

E a palavra sendo tão importante para os Guarani, toda a educação está centrada nela, nas Belas Palavras, que são proferidas dentro da **Opy**, tanto nos rituais como no dia a dia, nas reuniões da comunidade, nos Conselhos. Como já coloquei anteriormente, sobre a educação das crianças, que não existe repressão, violência. Somente o conselho, que é dado a partir da palavra que fundamenta o ser Guarani. H. Clastres (2007:110-111) diz que As Belas Palavras são dádiva dos deuses,

nem designam nem comunicam: só podem servir para celebrar sua própria divindade. Pelo menos é o que o ‘mito’ mbiá dá a entender. Nhamandu, o pai Verdadeiro, o Primeiro, concebeu o fundamento da linguagem a partir de uma parcela de sua divindade. A linguagem destina-se ao canto, não ao conhecimento e é bela a palavra cuja destinação primordial é comemorar o sagrado.

Pissolato (2007:327-328) também afirma sobre essa palavra, a conversa que ocupa um lugar altamente privilegiado. *Conversa-que-aconselha*, aconselhar brandamente, não ser excessivo, mas também não se manter alheio à fala de outrem. Este parece ser o tom da boa convivência nas aldeias mbya. A fala é a capacidade social mais fundamental. Saber falar é a condição de participação autônoma no mundo mbya e, ao mesmo tempo, o modo apropriado de viver entre parentes. É sempre o conselho através da palavra. Lembro da fala de Verá Poty, não conhecemos as palavras “tem que”! Não existe a obrigação nem a proibição.

Soares (2012:154) numa de suas visitas a aldeia onde fazia trabalho de campo, perguntou a um de seus interlocutores como era falada a palavra conselho, na língua Guarani. Segundo ela, “os Guarani denominam de **ogueroyvu**, ou seja, lhes dá conselho, falar dessa maneira ao outro, fazer transmitir as palavras. Todavia, não se trata aqui das “Belas Palavras”.

Existem duas maneiras de manifestação da Palavra para os Guarani: as que escutamos no dia a dia, e as que são faladas na **Opy**, por ocasião da celebração do

sagrado, do rito canto-dança-reza. Ali são as palavras divinas, que poucos conhecem e poucos sabem traduzir - **Ayvu Porã**. Essa linguagem é revelada pelas divindades aos dirigentes espirituais e pronunciada em ocasiões especiais. Segundo Ruiz (2008a:73-74), referindo-se ao que falam os **Karai** nesses rituais na **Opy**, “(...) hay que contarle a los **Ru** y **Chy Ete** ‘las cosas malas’ de esta Tierra, pues así se podrá enfrentarlas y quizá superarlas. **Mombe’u** (contar) se mencionará reiteradamente durante esta fase, pues refiere a la transmisión de mensajes y a las múltiples enseñanzas que reciben de los moradores de **yvy apy**”. Outro ponto importante nos rituais na **Opy**, a referência da imperfeição humana, pois somos pobres seres imperfeitos, e que estamos ali para ouvir, escutar (**endu**), prestar atenção fazer-se escutar (**japychaka**), põe em evidência sua concepção dialógica. Solicitam respostas aos deuses sobre as injustiças e pedem força espiritual e proteção contra os espíritos nocivos que aparecem quando **Kuaray** – sol – os abandona.

Considero que essa dimensão de “seres imperfeitos” aponta pela forma humilde como se portam os Guarani. Se somos imperfeitos, estamos no mundo para alcançarmos a perfeição. Soares (2012:71) aborda esse tema em sua tese, trazendo a fala de um **Karai** – Solano – apresentada no filme de Bicicletas de Nhanderu, produzido por Ariel, cacique e cineasta de onde ele mora. Solano estava mobilizando a comunidade para a construção de uma **Opy**, na sua aldeia **Tekoa Koenjù**. As imagens mesclam os momentos de Solano concentrado, buscando cumprir com o pedido recebido dos deuses, através do sonho, para concretude da obra, ao mesmo tempo, que demonstrava suas “imperfeições”, participando do baile, jogando cartas, fazendo uso de bebidas alcoólicas. Nas palavras de Solano,

Eu sou **Karai Tataendy**, me deram esse nome. Eu venho da morada do **Karai**. Apesar de eu meditar pouco e cometer alguns erros... de alguma forma, **Nhanderu** sempre me dá outra chance. Algumas vezes os deuses se enfurecem comigo, mas não querem me fazer mal. E **Tupã** é o mais piedoso dos deuses. Temos que deixar de lado o jogo, a bebida. Vamos falar isso para todo mundo. Pra ouvir realmente o **Nhanderu**, temos que parar com essas coisas. Só meditando todos juntos saberemos como agir. Se poucos meditarem, não ouviremos nada (Bicicletas de Nhanderu 2011).

Quando estávamos na **Opy** com S. Dionísio e D. Aurora, na Argentina, escutávamos as palavras dele invocando as divindades. Mesmo não entendendo Guarani, era possível entender o chamado a todos os deuses do panteão mbya: **Jakaira**, o deus da primavera e dono da neblina vivificante, simbolizada na fumaça dos

cachimbos, que auxilia os poderes xamânicos no enfrentamento e cura dos infortúnios; **Tupa**, deus das águas, das chuvas, das trovoadas e relâmpagos que cuida do interior da aldeia, protege a manutenção das regras; **Ñamandu**, principal divindade mbya, deus solar e **Karai**, dono do crepitar das chamas, do fogo (Ciccarone 2001:92). Além desses também invocava os femininos de todos os deuses.

Ciccarone (2001:169) também fala de sua experiência em rituais na **opy**, sobre o tempo, os sentimentos, o êxtase e a busca de, através do rito, trazer a ordem. O rito era uma obra coletiva de dramatização, destinada ao estabelecimento da ordem. Na construção simbólica do espaço /tempo originário, os Mbya, a cada noite, recriavam as condições de ordenação do mundo. Refere que

na narrativa de origem o ser criador engendra o espaço/tempo sagrado constituído pelas chamas do fogo tataendy e a neblina vivificante dos cachimbos tatachina - símbolos da manifestação visível e vital da sabedoria divina arandu pora, dos quais emergem os elementos divinos que fundam a humanidade: a linguagem, o amor recíproco e o canto, gerando as belas palavras, a união solidária e o hino que possibilitam aos humanos expressar o anseio de restabelecer a condição originária, anterior à separação entre deuses e os homens.

Como já escrevi anteriormente, a educação se fará pela palavra, pela repetição, pelos exemplos, pelo convencimento, pelo aconselhamento, pela transmissão dos valores tradicionais. Como em outras tradições nativas, também os Guaraní recebem seus cânticos suas rezas, que serão compartilhadas na **Opy**. Os pais aconselham aos filhos e não castigam. O castigo e a violência surgirão com o contato com a bebida alcoólica e relações com o branco. Por isso a necessidade que alguns grupos indígenas trazem de retomar suas tradições com a intenção de buscar a alma que muitas vezes fica perdida nessas relações interétnicas.

Bergamaschi (2005) aponta com muita profundidade esse educar Guaraní (que também foi tema de muitos trabalhos antropológicos como o de Melià). Ela traz a questão da *palavra que se reveste de sabedoria e se materializa em conselhos*. Refere a necessidade do respeito a cada criança, a sua individualidade, a sua autonomia. Assim os pais, tios, parentes, crianças maiores, vão durante todo o tempo orientando com palavras de carinho, de suavidade para o agir conforme sua tradição. Mas na cosmologia Guaraní existe uma distinção entre as boas e más ações, mas não consideram os indivíduos responsáveis moralmente por elas, pois o bem e o mal são tidos como atributos naturais, constituintes de cada pessoa. Como diz Bergamaschi (2005:159),

embora as ações dos indivíduos sejam explicadas por sua natureza, e os parâmetros da tradição Guarani funcionem como reguladores da vida e dos comportamentos, não existem atributos morais, respeitando sempre a personalidade humana fundamentada na concepção de que esta se desenvolve livremente e independente e em cada pessoa. Por isso que não ocorrem muitas intervenções educativas com as crianças pequenas. Consideram que não são eficazes. Se necessário, chamarão o **Karaí** ou **Kunhã Karaí**. Por isso que não existem castigos ou violência, assim como também não existem prêmios e recompensas. O importante é seguir os ensinamentos revelados pelas divindades e não um comportamento moral previamente estabelecido.

Assim como o falar, também o escutar merece uma atenção especial. Os **Karaí** e as **Kunha Karaí** escutam as divindades, e são escutados pelos Guarani dentro da **Opy** ou fora dela. A importância de escutar os mais velhos, pois são eles que repassarão os conhecimentos tradicionais. E esse é um dos sentimentos dos mais velhos, quando os jovens já não sentam mais com eles para escutarem as Belas Palavras. Quando chegávamos à aldeia, logo nos perguntavam sobre nossa família, como havia sido a viagem, numa atenção a cada palavra que falávamos. Cada um falava a sua palavra. Nunes (2010:102-104) faz referência a esse escutar os mais velhos, junto a etnia Xavante. Que as crianças são ensinadas desde pequenas a respeitar os velhos, e esse respeito significa muito mais do que o cuidado com alguém de idade avançada, ou respeito pelo seu saber. Significa reconhecê-los como depositários de um saber ancestral que caracteriza os Xavante como povo único.

É nos ‘velhos’ que radica a essência de um ser coletivo que se encontra ameaçado e sobrecarregado, física e emocionalmente, por mudanças drásticas, é onde se busca segurança ontológica para optar por entre trilhas que se desconhecem, e é, ainda, onde se ganha fôlego para se enfrentar o futuro que já ali está.

As pessoas mais jovens dizem não saber ensinar seus filhos a serem Xavantes, sendo necessária a fala dos mais velhos. Os professores da aldeia (citados por Nunes) afirmam que a esperança de continuar a existir uma cultura Xavante estaria no que os velhos conseguissem passar às crianças, e no que as crianças conseguissem absorver e incorporar às suas vidas. Se perderem esses conhecimentos tradicionais essa perda será irreversível! É mantendo-o vivo, através das crianças, que os professores acreditam estar a solução possível para não perdê-lo para sempre.

RECIPROCIDADE

Considero importante tratar esse tema com bastante cuidado. São recorrentes as afirmações em relação aos indígenas que “cobram”, que “pedem”, que “mendigam” nas ruas, que “pedem troquinho”, etc... São diversos termos utilizados para referirem-se a eles, numa visão de branco em relação a essas trocas. Soares (2012:217) aborda esse tema dizendo que na língua Guarani, **jopói** significa reciprocidade de pessoa para pessoa ou a singularidade da mão estendida e aberta ao outro, e **potirõ** se refere a uma reciprocidade coletiva, traduzida literalmente “de todas as mãos”. Todavia, a reciprocidade como o princípio orientador das relações sociais, não é um estado em si, mas uma busca a se refazer a cada momento (referindo Melià e Melià e Temple). Cita Ferreira e Morinico (2008) ao analisarem a prática que os não-índios consideraram como mendicância de mulheres Mbya Guarani, no centro da cidade de Porto Alegre, apontando que se trata do **poraró**, isto é, esperar o troquinho (**po**= mão; **aró**= esperar). Tradicionalmente, a prática do **poraró** se constitui numa forma cotidiana das famílias se relacionarem comunitariamente, cujas relações são orientadas pelo princípio da reciprocidade. Soares dá o exemplo de quando estava na aldeia **Tekoa Porã** observava cotidianamente que quando chegava um Guarani e/ou família de visitantes na casa de alguém, era servido o chimarrão e caso estivesse sendo feita alguma refeição também era compartilhado o alimento. Ferreira e Morinico (apud Soares 2012) concluem que, “o **poraró** atual, ou seja, esperar troquinho no centro de Porto Alegre constitui uma forma de apropriação dos Mbya no meio urbano, configurando-se em um processo de indigenização, como uma forma cultural híbrida”.

Em todos os estudos com povos indígenas a reciprocidade ocorre, e não é só entre os humanos, e sim entre os diversos seres que compõe a cosmologia indígena. Quando os andinos fazem seus rezos e oferendas a Pachamama, estão retribuindo o que ela sempre deu aos homens – a terra, o alimento, a força. Para os índios norte-americanos, o sangue menstrual da mulher é uma doação dela para a terra, por isso deve ser sempre muito consagrado esse momento. Em função disso os homens fazem a Dança do Sol, onde sangram para a terra, já que não tem o sangramento mensal (Sams 1993). O temascal, ou tenda do suor também faz a referência de doação do suor, o Suar para a Terra. Na umbanda também temos diversos exemplos dessa reciprocidade com as divindades. Quando fazem os “trabalhos”, oferecem, aos Orixás e entidades, “presentes” em troca de pedidos. Esses são apenas alguns exemplos de reciprocidade.

Fagetti (2010:30-31) também fará referência a essa reciprocidade entre as diversas culturas tradicionais mexicanas:

Cuando no hay reciprocidad, el equilibrio se rompe y sobreviene la desgracia. Los seres de la naturaleza o las divinidades toman lo que les corresponde, lo cual ocurre, por ejemplo, cuando el cazador que ha cazado demasiados animales es castigado con la vida de sus dos hijos atrapados en una cueva, que se vuelven presas del ‘Dueño del Monte y los Animales’, el Ajaw. También muestran su inconformidad cuando envían sobre la tierra demasiada lluvia que no sólo pudre los cultivos, sino que provoca inundaciones y pérdidas humanas; o castigan privando a la gente del agua y propiciando sequías y hambrunas. En estas circunstancias, se requiere la celebración de un ritual de desagravio y resarcimiento para las divinidades o los espíritus, para que, al disfrutar de la comida y bebida que se les brinda, perdonen a ‘sus hijos’ y olviden la ofensa recibida.

Podemos talvez pensar que isso faz parte do inconsciente coletivo. O que são as promessas na religião católica, o caminhar quilômetros até uma igreja, subir alguma escadaria, fazer longos trajetos? Pagamentos de “graças” recebidas. Mas parece que essa ligação com o divino é diferente da ligação entre os homens!

Os Guarani, muitas vezes, referem situações que ocorreram com as pessoas por não terem cumprido com sua forma tradicional de ser, como quando um homem virou onça (Soares 2012) por ter comido muita carne, mais do que precisava. Para Fagetti, o xamã é o único que pode restaurar a ordem e restabelecer a comunicação com as divindades ultrajadas por meio da celebração de um ritual de reparação. Tem o objetivo de reparar a afronta feita aos deuses. (2010:31)

López (2010:94), pesquisador mexicano, escreve sobre o povo maia prehispânico, que afirmam suas tradições até os dias de hoje, aponta que uma das obrigações do homem para manter a ordem e o equilíbrio é a reciprocidade com as divindades, alimentando-as com elementos da natureza etérea:

el humo del copal e incienso, el aroma de los alimentos ofrendados, así como la sangre, que en la antigüedad se quemaba junto con el papel sobre el cual se derramaba mediante rituales de auto sacrificio, y que ahora ha sido sustituida por la de un animal ofrendado o bien por ciertos alimentos de color rojo, como el achiote.

Bergamaschi (2005:116) vai apontar a importância da reciprocidade entre os Guarani, referindo que ela constitui um espaço onde a pessoa se reconhece, espaço vital onde as coisas adquirem sentido e se gera um sentimento de pertencimento que, segundo os próprios Guarani, é um sentimento religioso. “É pura afetividade, é

sentimento de uma presença divina que propicia a iluminação do coração e auferir sabedoria.”

Fazendo essas considerações em relação a esses temas que considere fundamentais como Palavra – Conselho – Educação – Reciprocidade – inicio minha caminhada pelas aldeias, casas, fogos e cachimbos.

9.1 - TALCIRA: KUNHA KARAI DA ALDEIA ESTIVA EM VIAMÃO, RS



Foto 1: Talcira com suas duas netas e Neidi na Aldeia da Estiva – Viamão

9.1.1 – Chegando na Aldeia Guarani – Visita a Estiva

Dia sete de maio de 2009 estava participando de um seminário de Educação Permanente, organizado pela Comissão Integração Ensino e Serviço (da qual estava na coordenação) e havia convidado o coral dos índios da Estiva para cantarem na abertura. Também tínhamos convidado o pessoal da equipe de Saúde Indígena que trabalha com os Guarani no município de Viamão/RS e o Zico¹²⁸, por ser estudante de enfermagem no IPA¹²⁹. Durante o intervalo falei com ele de meu interesse em conhecer D. Laurinda (sua avó), pois estava estudando xamanismo, e tinha interesse nas mulheres que rezavam com o cachimbo¹³⁰. Ele ficou de falar com ela e eu ligaria na sexta-feira para confirmar possibilidade desse encontro. Disse que minha intenção era fazer a visita na segunda, pois não teria aula neste dia. Já havia ficado de ir outra vez com a antropóloga

¹²⁸ Zico nessa época era o cacique da aldeia da Estiva, filho de Talcira e neto de D. Laurinda.

¹²⁹ Universidade privada, que concedeu uma Bolsa de Estudos para o Zico.

¹³⁰ Nessa época ainda não havia definido pelo estudo com as mulheres **Kunha Karai**.

Maria Paula, mas acabou não sendo possível por problemas de saúde de seu filho.¹³¹
[Maria Paula Prates (2009) fez sua dissertação de mestrado tendo como informantes Talcira, sua mãe e a avó. Manteve uma relação de amizade muito forte com Talcira, auxiliando-a em algumas demandas que surgiam. Em sua dissertação é possível ter um conhecimento maior delas e de suas aldeias, tendo em vista sua vivência antropológica etnográfica mais consistente.]

No outro dia liguei e ele não atendeu ao telefone. Liguei diversas vezes, ou ele não atendia ou caía direto na caixa postal. Desisti. Falei com Mariana que ficou de ir comigo na segunda-feira. E fomos. Felipe, marido de Mariana e biólogo foi junto.

Sáímos de Porto Alegre e fomos primeiro em Itapuã, onde ela mora. Chegando lá, entramos na aldeia. Senti-me meio estranha, a gente entra na aldeia, mas não se aproxima das casas, espera alguém vir nos receber. Ficamos parados, até que um homem, que estava sentado de costas para nós, parecia estar descascando aipim. *[Mais tarde Mariana informou que ele estava talhando um bichinho na madeira **kurupica'y** (de uma árvore popularmente conhecida como pau-leitero). Por isso colocou em cima do telhado da casa, para secar.]* Quando chegamos, ele levantou-se, colocou o bichinho sobre o telhado da casa e veio conversar conosco. Cumprimentou-nos. Mariana se apresentou, falou que estávamos procurando D. Laurinda. Ele disse que ela havia saído, indo para Estiva, fazia uma hora mais ou menos. E ele estava sozinho na aldeia. Realmente, não tinha mais ninguém, pelo menos não que enxergássemos. Agradecemos, cumprimentamos e fomos embora. O local era muito bonito, muitas árvores, muita sombra. Mariana disse que aquela área era maior que a da Estiva, mas o pessoal preferia ficar na outra área. Ali havia alguns conflitos com vizinhos. Muitos antropólogos relatam sobre essa maneira de relação com a sociedade envolvente. Os Guarani não costumam ficar em locais onde há conflitos. Esse muitas vezes é o motivo das caminhadas e mudanças de aldeias.

Sáímos de lá e nos dirigimos para Estiva. A casa de Zico ficava ao lado da escola. Casas de madeira. Fomos chegando devagar e Talcira saiu de casa para nos receber. Logo reconheceu a Mariana, que nos apresentou. Ela trouxe dois bancos para sentarmos. Mariana contou que estava licenciada da Emater, pois estava fazendo o doutorado na UFRGS. Também falou que eu era enfermeira e que estava também estudando na UFRGS. Senti que ser aluna da UFRGS trouxe “certa” aceitação dela.

¹³¹Durante essa apresentação etnográfica, colocarei entre chaves e em itálico alguma contribuição de outros autores, que poderiam estar em nota de rodapé, mas faço a opção de inserir no texto para uma melhor visualização do conteúdo.

Perguntamos pela D. Laurinda, e ela não sabia dela, dissemos que queríamos conversar com ela, por isto estivemos em Itapuá. Mariana falou que eu estava estudando as **Kunha Karaí**, que usavam o cachimbo pra rezar nas pessoas. Ela disse que também rezava e que usava remédios do mato, contando alguns casos, de sobrinhos seus, gêmeos, que estavam doentes, e não tinha jeito de melhorar. Que ela perguntou se podia rezar neles e dar remédio, que a mãe concordou. Se ela não curasse eles poderiam levar as crianças para o hospital. Foi na casa deles, deu remédio e rezou com o **petyguá**. Depois foi no outro dia e rezou novamente. E as crianças ficaram bem sem precisar ir ao hospital. Nunca mais adoeceram. Entre um silêncio e outro, Felipe pegou o fumo, cortou e preparou um cigarro de palha. *[O silêncio é uma presença constante em todos os encontros com os Guarani. Menezes (2006:26-37) aponta que chegou com gravador e filmadora em seu trabalho de campo causando uma inquietação e resistência junto aos Guarani. Que aprendeu, e ficava escutando. Afirma que “o que muitas vezes esquecemos é que podemos conhecer através dos sentidos e que esta forma de conhecer não é inferior à racionalidade que a pergunta crê possuir”. Mariana também havia me avisado, não pergunta, “eles vão querer saber de ti, ouve e fala o que perguntarem”. Pensava que minha história será um caminho aberto para o entrosamento, mãe de quatro filhos homens. Mas nem sempre o ficar em silêncio era fácil. E Talcira me perguntava: o que mais queres perguntar... Também Mello (2006) fala dessa necessidade do escutar junto aos Guarani. Depois de falar um pouco sobre o meu estudo com o cachimbo, ela buscou seu petyguá.]* Demos de presente um pacote de fumo cortado e um em rolo. Aí ela perguntou se tomávamos chimarrão. Dissemos que sim, e ela falava em Guarani para crianças que estavam ali por perto, acredito que era para eles esquentarem água para fazê-lo. Eles levaram uma chaleira para outra casa, maior, que fica um pouco afastada, que tinha janelas e portas abertas. Quando pegou seu **petyguá**, peguei meu cachimbinho de bambu, enchi-o e comecei a fumá-lo também. Parece que houve uma aproximação maior. Daqui a pouco ela disse: “mas tu fuma hein??” Eu disse que sim. Não falei muito mais. Ela conversava bastante, entre português conosco e Guarani com as crianças que corriam ao redor. Duas meninas, muito parecidas chegaram perto dela abraçando-a e ela disse que eram gêmeas filhas do Zico. Fiquei lembrando, e depois na volta comentamos sobre estas crianças, pois existe o mito dos gêmeos para os Guarani, mas, segundo uma vez falaram, ele não quis perder nenhuma criança. Quando perguntei se ele só tinha as duas, Talcira disse que ele tinha outra criança que morreu (o que talvez justificasse manter as meninas gêmeas). *[Mello (2006:147) diz que o nascimento de gêmeos indica grande perigo àquela mulher, à sua*

*família e à sua aldeia. A produção de dois corpos para um único **nhe'e** é uma disfunção cosmológica que trará consequências incomensuráveis e funestas para os parentes destes seres. Os gêmeos serão criaturas meio-humanas, meio-espíritos e porão em risco a ordem do mundo dos humanos. Apenas xamãs poderosos são capazes de neutralizar o perigo que eles representam. Os gêmeos são figuras com grande importância cosmológica. É a ocorrência da manifestação de duas essências antagônicas postas em relação. Pode conter em si múltiplas possibilidades: que as duas formas sejam iguais em sua aparência, porém opostas em essência (a mais perigosa, pois o encontro de ambas no mesmo plano e momento provoca desarranjos e destruição), podem ser semelhantes em suas essências e iguais em aparência, ou ainda, um pouco desiguais em sua aparência e essência (onde o risco de desordem destrutiva se neutraliza, pois a generalidade reduziu-se a germanidade). A presença de duplas de irmãos ou gêmeos é freqüente nos mitos. Os irmãos e seus múltiplos são personagens dos tempos da criação e do tempo atual de **yvy vvaí** (este mundo). A figura de gêmeos pode ser a forma de materialização de espíritos inimigos, que interagem com humanos. Larricq (1993:32) afirma que “solo una alma por vez envían los dioses. Si los cuerpos son dos – en las versiones que hemos recogido – el alma del segundo cuerpo fue introducida por el **Mba'e Pochy**, lo “malo” o espíritu maligno, como los definen los **Mbya** locales cuando traducen el concepto”.]*

Talcira contou que chegou ontem de Brasília, onde estava com outros índios. Foram ver as questões das terras. Que “os homens falaram”, até o Ministro da Justiça, Tarso Genro. Que ela acredita nele, “mas que outros homens falam muito, mas as coisas não acontecem”.

Conversamos sobre as pesquisas. Eu disse que havia escutado uma fala do Zico que disse que não entendia por que tanto o branco vai lá à aldeia deles estudá-los¹³². Ela também concordou, mas fica chateada quando vão e não voltam. Quanto às plantas (uso das plantas medicinais), disse que não ensina aos brancos, pois depois eles pegam pra eles. Mariana ainda falou das “patentes”, que ela concordou. Ela disse que esteve na Argentina, foi aprender com um **Karaí** de lá, sobre plantas do mato.

Chegou um homem, que nos cumprimentou, mas não falou português. Conversaram entre eles, riram, e a gente ficava quieta, acompanhando os risos. Depois que ele foi embora ela disse que ele era seu tio, que veio a pé de Capivari, que pelo jeito

¹³² Palestra que ele deu no Encontro Temático de Saúde Indígena na Escola de Saúde Pública no início de 2009, junto com outros profissionais de Saúde Indígena da então FUNASA.

é bem longe. *[Bergamaschi (2005:53) relata de seu estranhamento em relação aos risos constantes dos Guarani, durante seu trabalho de pesquisa junto as aldeias Guarani. Encontrou em Clastres (1978:90-105) que os mitos não perdem a seriedade quando provocam risos, mas “cumprem a tarefa de distrair os homens, desdramatizando, de certa forma sua existência”. Que um de seus interlocutores, José Cirilo advertiu que “Guarani ri sempre, não ri da gente, mas porque está bem”. E assim também eu me deslocava pelos encontros, convivendo com os risos, e, quando possível, também proporcionando os mesmos contando alguma coisa engraçada. Também Ciccarone (2001:54) afirma que o grupo de mulheres parecia ser incumbido da responsabilidade social do riso que não somente diverte, mas adverte: “Se, nas expressões verbais, zombavam dos excessos e das dissonâncias dos atos, na posição espacial de retaguarda e na linguagem do corpo, colocavam-nos em evidência. Incumbidas pela própria sociedade de controlarem e cuidarem de seu corpo, este tornava-se alvo de atenções constantes e um meio privilegiado de expressão e comunicação, de maneira que a consciência das desordens sobressaía no seu olhar atento e regulador. Mostrar o lado cômico da interação humana permitia que a desordem e o trágico do estado de perigo fossem desarmados através do instrumento poderoso do riso, fornecendo aos indivíduos envolvidos, condições de se refletirem no espelho da desregulação anunciada, regenerando a ordem coletiva”. Os risos serviam para regenerar ordem coletiva.]*

Havia alguns jovens que entravam e saíam da casa. Ela contou que três deles participaram do “peneirão”¹³³ do grêmio, pois são gremistas. Disse que até ficam doentes quando o grêmio perde. Estão esperando um telefonema pra dizer se passaram no peneirão. Que gostam muito de jogar futebol. Era possível escutar a televisão dentro de casa. Não entramos, nem ela nos convidou para entrar.

Daqui a pouco chegou um ônibus vendendo frutas e verduras. As crianças foram até lá. Também algumas moças. Depois uma criança trouxe uma sacola cheia de laranjas, maçãs, bergamotas, e deu para as crianças e Talcira. Esta pegou a mochila que alcançaram a ela e pegou duas moedas de R\$1,00 e deu a criança. Ela não nos ofereceu frutas. *[Aí já começam os “estranhamentos”. Somos “educados” a sempre oferecer, repartir o que estamos comendo. O que pude observar, a partir dos meus diferentes momentos com os gurarani, é que eles não oferecem. Se alguém quer alguma coisa pega. Assim também, quando chegávamos numa casa e alguém levantava-se para ceder*

¹³³ Forma de escolha para futuros jogadores num dos times mais importantes do estado.

o lugar, dizíamos que não precisavam sair. Certa vez Ariel, cacique de São Miguel, falou sobre esse jeito do “branco”. Que de certo modo o incomodava. Se foi oferecido não se negava. Depois daquele dia sempre aceitávamos o que nos ofereciam e não fazíamos “doce” como dizem os brancos. E se queríamos alguma coisa também pegávamos.]

Do ônibus de frutas, daqui a pouco sai um menino pequeno com um saco com frutas, ela o chama e ele se esconde atrás de uma árvore grande, eucalipto que fica no início da aldeia. Como o tronco é grande não se enxergava a criança. Chega outro rapaz, que ela diz ser seu filho, e dá para entender que ela fala da criança escondida atrás da árvore. Ele vai lá e tira a criança de lá com as frutas. Ela disse, ele agora vai ficar brabo.

No pátio da aldeia algum lixo jogado no chão¹³⁴, galinhas, pintos, três cachorros, meio machucados, um mancando. As galinhas também, uma com uma perna defeituosa. Disse que já pensou em matá-la, mas fica com pena. Que a filha disse que ela vai sofrer depois quando o galo vier. O galo é do filho, que queria matá-lo, pois ele não dava pinto. Todos riram.

Disse que tem sete filhos, que quatro teve sozinha. Perguntei se as mulheres tinham filhos na aldeia ou iam para o hospital. Disse que só as novas, às vezes vão para o hospital, pois tem medo. Que ela respeita. Disse que as mulheres têm parto de cócoras. Eu contei que morei no Amazonas e fazia um trabalho com as parteiras. Perguntei se nunca tinha dado problema. Ela contou que uma vez a criança “*estava virada*”, mas ela conseguiu ajeitar antes dela nascer, e foi tudo bem.

Quando estava fumando seu **petyguá**, perguntei quem havia feito, disse que o S. Avelino, quem faz cachimbo de cerâmica. Pelo que Mariana depois falou somente ele faz este tipo de cachimbo por aqui, e que os **petyguá** que eles fazem como artesanato são tóxicos, devido ao tipo de madeira que utilizam.

Depois de umas duas horas (mais ou menos três e meia da tarde) apareceu o professor da escola, perguntou se estávamos visitando, “*que bom*”, convidou-nos para

¹³⁴ A questão dos lixos sempre é um motivo de crítica dos « brancos puros » (Kusch) em relação aos índios. Nosso ideal de limpeza não pode haver nada no chão. Mas esquecemos que o lixo plástico é feito por nós, o que não é orgânico os « brancos limpos » fizeram. Bergamaschi falou em uma de suas aulas que quando o cacique Cirilo foi questionado em relação ao lixo perguntou qual a diferença dele estar ali no chão ou em algum lixão. Igual vai fazer mal para a terra. Mas o que nós queremos é que esse lixo não fique em nossa frente. Quando estava no NESIN e auxiliando na organização do encontro dos Kuiãs (xamãs Kaingang), um rapaz Kaingang que trabalhava na Funasa pedia aos seus parentes que cuidassem do lixo no chão, para os brancos não saírem falando mal deles.

visitar a escola. Nessa hora chegaram algumas mulheres, a Cláudia (que conheci com o Venceslau, no coral dos Guarani). Elas chegaram e um papagaio começou a gritar, embaixo do telhado da casa. Brincamos que nem tínhamos percebido ele ali. Talcira disse que ele não havia falado, pois não nos conhecia. Quando elas chegaram, ele falou, pois as conhece.

Sentimos que a Talcira já estava um pouco cansada com nossa visita, então fomos à escola. Antes de irmos ela perguntava o que mais nós queríamos perguntar. Disse que gosta de falar, que outras mulheres não falam muito, mas ela gosta de falar.

O professor nos levou até a diretora, que logo reconheceu a Mariana. Perguntou o que eu e o Felipe fazíamos, e disse que se lembrava da Mariana, pois assistiu a uma palestra dela na Secretaria de Educação quando falou muito bem. Não concordava com a fala de alguns antropólogos, mas gostava da Mariana. Falou das dificuldades da escola, falta de recursos, dificuldade de conseguir o ensino médio para os índios. Que precisaram ir à Procuradoria para garantir a vinda de professores para darem aula a eles ali. A escola é muito bonita, bem cuidada. Ela contou que receberam muitas mudas de árvores, em 2001, e que fizeram uma reunião na comunidade e todos ajudaram a plantar. Que o que hoje tem lá, foi fruto deste trabalho. Contou do Zico, que tantas vezes quis desistir da faculdade, pois precisava acordar às 4 horas todos os dias, para pegar ônibus até Porto Alegre, e depois ir a pé até o IPA, pois não tinha dinheiro para o ônibus de lá. Que chegava pela tarde, às 14h30minh, com muita fome, muito cansado, e que quase não conseguia dar aula. Pelo que entendi ele é professor na escola também. Disse que tem oito alunos que estão terminando o ensino médio e que farão vestibular. O Zico é o primeiro Guarani a fazer faculdade. *[Bergamaschi (2005) em sua tese de doutorado, aprofunda as diferentes questões em relação a escola, entre o querer e o não querer a escola de branco. Os Guarani tensionam para existência das mesmas como possibilidade de interlocução com o branco, mas ao mesmo tempo temem essa aproximação pois acaba afetando a forma tradicional de ser. Talcira era uma pessoa que sempre defendeu a importância dos estudos no mundo do branco, tanto que Zico foi o primeiro enfermeiro formado nos Guarani. Seus outros filhos e filhas também estudam, assim como sobrinhos e sobrinhas.]*

A diretora nos leva para conhecer o resto da escola, sempre com o professor indígena nos acompanhando. Ele não parece muito à vontade conosco ali. Ele é o professor mais antigo da aldeia. Vamos até os fundos da escola onde ela nos mostra a

horta. Diz que a grande dificuldade ali é a terra que não é boa para plantar e a falta de água. Diz que sempre propõe duas metas para o ano, e sempre conquista. Que a dificuldade é com o lixo, que não consegue trabalhar com eles sobre isto. Até porque na compreensão dela o lixo é feito pelo branco, os plásticos, papéis, tudo. A Mariana ainda reforça este sentido, porque o lixo que eles produzem é absorvido pela terra, então não precisa ter lixeira, mas o lixo do branco não. Então a gente vê papéis, plásticos, sapatos, tênis, etc... Depois de visitarmos a escola, voltamos até a casa de Talcira para nos despedirmos. Peço o telefone dela e pergunto se posso voltar para continuarmos a conversar e ela diz que sim.

Mariana me informa que Talcira participou durante o projeto sobre o uso abusivo de bebida alcoólica (Funasa-Vigi-SUS¹³⁵) do grupo formado por homens e mulheres, denominado de **Xondaro Maranguatu**, que tinha como objetivo circular entre as aldeias dos Mbya, levando as “belas palavras”, um **conselho**, lembrando o sistema do Guarani. Neste período que ela decidiu investir no trabalho com as plantas do mato, conhecimento este que ela já tinha recebido da avó e da própria mãe. Agostinho (cacique de Yriapú- Palmares do Sul e também integrante do grupo) que deu um “empurrão” para ela seguir com o estudo para **Kunha Karai**.

Aqui apresento o último discurso de Tatati (Ciccarone 2001:94), alertando o povo sobre a necessidade de retomar os costumes e da preocupação com alcoolismo e o não seguimento dos costumes e Conselhos:

“Os deuses estão muito preocupados porque em todas as aldeias já não está mais tão forte a crença para o **conselho** que é dado, assim **Ñande ru Tenondegwa** (todos os deuses) não tem mais tanta expectativa que os filhos dele consigam reverter a situação, viver de seu jeito como guarani, realizar o **ñande reko**. Antigamente tinha mais fé e hoje diminuiu, são os filhos deles, os Guarani que estão se afastando dos deuses, os Guarani não estão mais seguindo o ensinamento que foi dado. Aquelas pessoas que seguiam os ensinamentos desviam do caminho e os deuses já não vêem o futuro bom para eles, já não é mais total a esperança. O projeto (alcançar o **agwije** e o **kandire**) pode não se realizar mais, porque depende das pessoas realizá-lo. O propósito é mostrado pelos deuses, mas sua realização cabe aos homens.

¹³⁵ Trabalho descrito por Luciane Ouriques Ferreira (2004a, 2004b).

9.1.2 – Encontro na Praça – Seres da Mata – Doença de Branco e Doença de Índio

A segunda vez que encontrei com Talcira foi no Brick da Redenção em Porto Alegre, dia seis de junho de 2009. Como estava com um sábado livre, resolvi visitar Talcira novamente. Identifiquei-me como a pessoa que tinha ido visitá-la com a antropóloga Mariana, e queria ver a possibilidade de ir até a aldeia no sábado. Perguntei se ela estaria em casa e se não incomodaria. Ela disse que não. Perguntei o nome do ônibus, quanto tempo levava até lá. Ela disse que estava no GT¹³⁶, e que iria de Itapuã para casa na Estiva. Disse que se eu quisesse poderia encontrá-la no Brick, pois ela iria lá de tarde. Falei que para mim era mais fácil, e ficamos de nos encontrar por lá de tarde.

Depois de um tempo Talcira ligou, dizendo que tinha vindo a pé da rodoviária, e estava sentada perto do banheiro público, no Brick, pois estava cansada. Logo a vi, sentada num banco, com uma sacola com um edredon novo (que depois ela contou que pagou R\$ 20,00), e uma mochila. Abraçou-me, pareceu feliz em me encontrar. Sentei e começamos a conversar. Falei que fiquei preocupada quando ela não estava lá e o rapaz disse que ela não viria. Ela disse que se marcou, não deixaria de vir. Falou que saiu de Itapuã às 11 h, e só agora estava chegando ali. Agradei por ela ter vindo. Comecei falando que tinha sido convidada para dar uma aula para equipe de saúde indígena sobre amamentação¹³⁷, e se ela poderia me ajudar falando alguma coisa sobre isto. Perguntei o que as mulheres faziam quando não tinham leite. Disse que davam chá de urtiga. Mas eu queria saber o que davam a criança, disse que davam chá também.

Ela disse que chegou de noite em casa (no dia anterior), pois estava no GT para avaliar as terras, e foram num lugar muito bonito. Caminharam todo o dia, estava um pouco doída pela caminhada. Depois relembrei o motivo dos meus estudos. Ela disse que não teria outras mulheres que pudessem falar comigo sobre isto, pois não falam português. Senti como se ela estivesse afirmando ser a única interlocutora possível para minha pesquisa. Falou que ajudou a Maria Paula (antropóloga). Perguntei como ela fazia se gravava a conversa, disse que não, que ela escrevia. Então perguntei se poderia escrever, ela disse que sim. Peguei meu caderno e comecei a anotar. Ela esperava que eu

¹³⁶ Grupo Técnico responsável pelo estudo de identificação, delimitação e demarcação de terras indígenas, coordenado por antropólogo e/ou outros profissionais e representantes indígenas.

¹³⁷ Curso realizado pela FUNASA para todas as equipes de saúde indígenas do estado. Fui convidada para falar sobre gestação e parto, tendo em vista ser enfermeira e ter morado um ano e meio no Amazonas trabalhando com parteiras tradicionais.

terminasse de escrever cada frase para falar de novo. Ficava aguardando as perguntas. Às vezes isto me deixava um pouco “trancada”. Mas ajudou a não esquecer nada.

Iniciei perguntando novamente sobre o cachimbo para rezar, o que ele significava: cachimbo é prá rezar, “cura as doenças, todo o tipo quase, pensa em Deus, não fuma só por fumar”, eles não trazem. Lembrei do que ela tinha me dito sobre uma cura em seus sobrinhos gêmeos, que foram para o hospital, mas não curaram direito e depois ela rezou nas crianças que ficaram curadas. Fez chá do mato. Que “agora conhece bastante os remédios do mato e está melhor prá curar agora”.

Disse que a maioria das mulheres usa o **petyguá** prá rezar. O pajé também reza, e é acompanhado pelas meninas também, e os guris na dança também, “prá dar força”.

Costumam rezar mais na **Opy**, quando as pessoas ficam doentes são levadas até lá, “daí vão também cantar e dançar para ajudar na reza”. Se a pessoa não pode ir até a **Opy**, aí o pajé vai até a casa. Podem rezar a distância também.

Para ser **Kunha Karai** precisa acompanhar um **Karai**, pelo menos por dois anos. Ela acompanhou D. Laurinda (sua mãe), “agora já sei alguma coisa, tô aprendendo”. Hoje em dia tem mais **Kunha Karai**, do que **Karai**, principalmente por causa da bebida. “Aí os homens deixam de curar as pessoas”. As mulheres não costumam beber. (toca o celular dela e ela começa a falar em Guarani, depois disse que era a filha, informou que a mulher que estaria ali com ela não vem mais).

Voltamos à conversa sobre as mulheres **Karai**, perguntei por que os homens estão bebendo tanto, se antes bebiam assim. Disse que não, “é mais perto do bolicho”¹³⁸. Fala de um **Karai** muito bom da Estiva, que depois que mudou para o Canta Galo está bebendo direto. Quando as pessoas iam levar as crianças doentes para ele, estava sempre bêbado, e as pessoas iam embora. Perguntei como as pessoas escolhiam o **Karai**, se existia alguma coisa especial, ela disse que é que nem médico, as pessoas escolhem com quem querem ir. Não tem “coisas” específicas.

Perguntei sobre a doença de branco e a doença de índio,

doença de branco é que foi machucado, machuca o pé, joga bola, machuca braço, pega gripe, com febre é doença de branco. Mas trata em casa, a família mesmo trata. Eu fico lá, se menino fica doente,

¹³⁸ Com o problema da falta de terras as aldeias estão perto das cidades onde os bares ficam muito próximo, oferecendo bebidas alcoólicas aos indígenas. Nas aldeias que são mais retiradas, o alcoolismo não é tão presente.

chama e eu vou lá, com meu remedinho e meu **petyguá**, eu trato. Doença de índio quando anda de noite e pega de repente, pega dor de cabeça, aí **Karai** vai ver que precisa, procura pajé mesmo, mais grave. A gente não enxerga, atira alguma coisa, tipo pedra com sujeira, eles (**Karai**) enxergam e tiram.

Aí ela contou uma situação que lhe aconteceu quando estava no período de resguardo, com filho com 12 dias e ela foi lavar uma roupinha do nenê num riozinho com vertente que tinha perto de sua casa.

Fui lavar roupinha do nenê, dono do cerro, não enxergamos, atirou pedra no meu braço. De tardezinha tava inchado. Finado marido levou para tomar injeção e na hora que tomava melhorava, mas depois voltava. Fomos para o lado de Santa Catarina, inchou mais, não podia pegar o menino. Tirou (**Karai** de Santa Catarina) três pedras, e da perna, que também tava virada, tava inflamando tudo. Da perna também tirou três pedras. Aí mandou no médico.

Foi no médico para abrir os abscessos que se formaram. Perguntei se este procedimento eles não fazem, ela disse que não, abrir o machucado só com o médico. Perguntei por que acontece isto (receber pedras), se é por que invadem o espaço deles. “invadem o espaço dele decerto”. Disse que de noite não costumam sair. “Quando tem sereno tem que ter cuidado, chuva fina vem procurar coisa que não gosta. De tudo a gente se cuida”. Perguntei o que adoecia mais o índio, disse “mais perigoso que faz adoecer é espírito do morto. Ele vem, se encosta na gente, fica resfriado, fica fraco também, e aí se usa o **petyguá**. Às vezes gripado não é só doença de branco.” [Soares (2012:227) relata a situação de um menino na aldeia Salto do Jacuí que também tinha as “pedras” nas pernas e que só foi curado pelo **Karai** da aldeia. Os médicos não sabiam o que ele tinha que não conseguia caminhar. Sua mãe disse que ele brincava e gritava muito na beira do rio e o “dono das pedras” não gosta. Que ficou internado no hospital durante treze dias, no município de Ijuí/RS. Havia dois diagnósticos biomédicos: o primeiro como apendicite, inclusive, o encaminhando para uma cirurgia; e o segundo como artrite. Ele fez o tratamento médico, mas retornou para aldeia, sem nenhuma melhora, e com a prescrição para realizar sessões de fisioterapia. Aí a mãe refere que decidiu levá-lo “para se apresentar” ao **Karai Iapuá** que, após três sessões, tirou uma pedra do joelho e duas da “cabeça da perna”. Conforme o diagnóstico de **Karai Iapuá** se tratava de **itaja**, ou seja, o fato de **Karai Tataendy**, principalmente, com a chegada do verão, ir pescar todos os dias e tomar banho nas piscinas que se formam junto a Cascata do Saltinho, pulando e gritando em meio às pedras, desencadeou essa reação. Como os Guarani são seres da natureza e fazem parte dela, a comunicação

*com os animais e com as pedras tem o poder de fazer o bem ou fazer o mal, assim como as plantas, cujo espírito pode fazer mal às pessoas que passam sob seus galhos (Bergamaschi 2005:138). Ladeira também faz referência sobre essa relação com os espíritos existentes na natureza. Ela aponta que as nascentes de água que se situam no poente são visitadas por outras criaturas com “maus espíritos”. As águas sempre “dão medo”, porque nos rios, mesmo nas matas, há as criaturas que são as donas dos rios. Os rios com correnteza são mais temidos, pois o cheiro da pessoa que se banha é levado para longe e é reconhecido pelos maus espíritos, que poderão perturbar a pessoa. Além disso, os rios com correnteza deságuam no mar, que está infestado das criações de **Anhã**. Por isso, apesar da proximidade física entre algumas casas e os rios, é comum apanharem água para banhar-se em casa. (Ladeira 2007:155). Também Mello (2006:230) aborda esses seres, espíritos das pedras, e espíritos das matas. Gobbi (2008 :71-72) refere sobre a necessidade do respeito, **mbojerovia**, pelos outros seres invisíveis. Seres que, fazem com que as “coisas” – morros, mato, pedras, rios – não estejam aí à toa. Estar à toa é exatamente ser uma “coisa”, desprovida de agência e intencionalidade, que aí estão, mas não atuam. “Um efeito destas agências outras é, por exemplo, fazer virar a cabeça. Ou causar doenças. Enfim, a hipótese é que tal multiplicidade de seres, de diferentes modos, disputa com os nhanderu kuery – coletivo formado pelos deuses, que enviam as almas-palavras, potências que fazem os corpos levantar nesta terra (cf. Cadogan, 1997; Nimuendajú, 1987; Pissolato, 2007) – o controle pelos humanos. Tal jogo é desfavorável para nhanderu kuery no período noturno, pois é aí que as ações destes outros não-humanos se dão com mais intensidade, no pytü. Uma das distinções desta terra, imperfeita, é que aqui há a alternância entre o dia e a noite”. No México também os curandeiros relatam situações de “invasão” do espaço desses outros seres sem autorização, o que causa doenças, podendo levar a morte.]*

Talcira comenta que antes de “estudar” prá ser **Karai**, precisava procurar recursos do branco, “depois que me envolvi, não preciso mais ir para o hospital, depois que conheci remédio do mato não preciso mais vir para hospital”.

Perguntei se nunca ia ao hospital rezar por alguém que estivesse doente, disse que o pajé já trata antes, ele que diz quando é hora de ir para o hospital, e quando vai ele sabe se a criança vai ter cura ou não. “Eu perdi meu guri no hospital Santo Antônio. Ele não gostou do mundo, que era feio. Tinha dois anos e meio. Se ele não quer ficar, não tem. Se não quer ficar ele não fica”. Perguntei como eles sabem quando a criança não

quer ficar, disse “ele ficava triste, não queria olhar as coisas, não ficava doente, não brincava com carrinho.” Perguntei como ele adoeceu, disse que “vomitou, enfraqueceu e não adiantou”.

Falou sobre a reza na **Opy**, para Genira que estava hospitalizada, “tava quatro dias no hospital, rezamos todo dia e toda noite, que Deus curasse ela. Deu tudo certo”.

Perguntei se eles tinham encontros de **Karaí**, disse que “há pouco tempo teve um em Santa Catarina. Terá outro parece que em Tenente Portela no final do ano”. Perguntei se poderia assistir, ela disse que sim.

Depois começou a contar uma historia de uma viagem de ônibus. No início pensei que eram só índios que estivessem voltando de algum encontro, mas ela falava de três mulheres, uma delas loira, que ficaram o tempo todo falando de festas, de namoros. Uma falando que encontrou um homem na festa, “que dançou com ele, passou a noite com ele e depois ficou com nojo dele”. Talcira ria enquanto falava das mulheres. No ônibus, ela ficava quieta só olhando. Disse que ficava rezando enquanto elas falavam “bagaceradas”. Daqui a pouco as mulheres acharam que um homem que falava com o motorista ia assaltar o ônibus, elas queriam ligar para a polícia, para pararem o ônibus no próximo ponto, pois estavam com medo. Perguntaram a ela se não estava com medo, ela disse que não, “que na alma dela não aparecia nenhum problema, que não aconteceria nada na viagem”. Falou pras mulheres que quando os Guarani viajam ficam rezando para Deus proteger a viagem, não ficam falando bobagens como elas estavam falando¹³⁹. No fim as mulheres agradeceram a ela por estar junto e rezando por todos.

Senti que ela estava pegando sua sacola, e que já era tempo de encerrar a conversa, até porque estava ficando frio. Falei que tinha trazido um tabaco para ela, ela disse “eu estava esperando mesmo” e riu. Ela falou que voltaria a pé até a rodoviária, e precisava ir. Perguntei quanto custava a passagem até Estiva, disse que R\$ 7,00. Então dei R\$ 20,00 para que ela pagasse as passagens, afinal tinha vindo até ali por minha causa e não era justo que arcasse com esta despesa. Disse “*mas eu não estou te cobrando nada...*” Falei que sabia, e não fazia isto por pagamento, e sim para que ela não tivesse esta despesa comigo. Quando dei o fumo ela agradeceu e disse que não tinha

¹³⁹ Lembrei muito dessa fala de Talcira quando fizemos uma viagem para a Argentina de carro com Irma e Jorge (filha e neto de d. Marcelina), para visitarmos D. Aurora e S. Dionísio Duarte, tia de Irma. Durante todo o trajeto eles quase não falaram. Só fui ouvir a voz de Irma quando paramos para almoçar e depois enquanto aguardávamos na rodoviária de Misiones por uma carona.

mais mesmo. Dei também R\$ 200,00 para que ela entregasse ao Valdeci, que coordena o coral da Estiva, que foi cantar num evento que eu estava coordenando na saúde. *[Essa relação do dinheiro sempre é complicada. A reciprocidade é algo sempre presente quando se trabalha com os indígenas, por isso costume sempre levar tabaco, ou alguma comida ou roupa que eles possam estar precisando. Certa vez quiz entrevistar uma **Kunha Karai**, e seu filho disse que precisaria pagar para falar com ela, pois os pesquisadores vem, escrevem, ficam ricos e eles não ganham nada com isso. Fiquei «chateada» com a situação e disse que marcaria outra vez para falar com ela, o que acabei não fazendo. Não sei como seria falar com alguém que estivesse sendo pago. Até entendo a situação em que eles se encontram, e de alguns pesquisadores que usam o conhecimento para promoção pessoal. Não considerava ser o meu caso e por isso acabei ficando um pouco abalada com a situação. Menezes (2006 :22) refere seu estranhamento quando um Guarani diz que para fazer a pesquisa na aldeia precisaria pagar com dinheiro ou comida, que no final ela acabou aceitando a reciprocidade por comida. Como a mim não foi dada a possibilidade de « trocar » por comida, acabei não realizando a pesquisa com essa **Kunha Karai**.]*

9.1.3 – Encontro em Itapuã – O Ser Kunha Karai/e o Ser sempre Señorá

O terceiro encontro com Talcira ocorreu em Itapuã dia vinte e nove de junho de 2009. Havia ligado para ela na sexta-feira vendo a possibilidade de visitá-la ou no sábado ou segunda. Ela disse que não estava em casa, e que poderia visitá-la na segunda. No domingo liguei novamente e combinamos que eu iria a Itapuã, pois ela estava visitando a mãe e me esperaria lá. Fiquei muito feliz, pois era uma possibilidade de conversar com D. Laurinda, sua mãe, que está lhe ensinando a ser xamã. Liguei para algumas pessoas para saber o ônibus para pegar, mas não consegui falar com ninguém que soubesse. Fui para Porto Alegre, chegando às 8 h, mas até achar o local do ônibus já passava de 08h30min h. Já era 9 h quando o ônibus chegou, mas só sairia às 10 h. O motorista informou que tem um ônibus às 08h30min e depois só às 10 h. Liguei para Talcira e avisei que chegaria tarde. Ela disse que me esperaria, aí voltaria para Estiva na hora que eu fosse embora. Perguntei se ela queria que eu levasse alguma coisa, ela pediu uma galinha e 2 kg de arroz, e fumo em rolo.

Cheguei por volta do meio dia. Subi a lomba, pedindo algumas informações pelo caminho, e cheguei. Entrei no portão, indo devagar para ser convidada a entrar. Uma jovem me viu e disse que me aproximasse. Logo apareceu a Talcira, me abraçou e

buscou um banco para que eu sentasse. Dei as sacolas com as comidas que ela deu para a moça levar para dentro da casa. Sentamos numas cadeiras de plástico, bem velhas. Ela colocou também um caixote que servia de banco. Estava com umas ervas amassadas na saia. Disse que estava preparando um remédio para pulmão. Falei se não usava eucalipto, disse que não. “O eucalipto não cura, só alivia”. O eucalipto é usado como planta medicinal, mas os Guarani tem como plantas de cura as que nascem naturalmente, que **Nhanderú** mandou, e não o que foi plantado como o eucalipto. *[Em diversos trabalhos antropológicos aparece o eucalipto como responsável pelo empobrecimento do solo, impedindo do mesmo ser usado para as plantas sagradas como o milho e o feijão. Também ele é responsável por desentendimentos que possam ocorrer na aldeia, como no caso do Salto do Jacuí, relatado por Soares (2012), onde ele foi plantado, e depois, quando cortado e vendido, causou problemas de entendimento quanto ao uso desse dinheiro. Também no trabalho de Ciccarone (2001) é referido a presença dos eucaliptos, principalmente pela área ser usada por uma fábrica de celulose, que além de plantar eucalipto, também utilizava produtos químicos que chegavam na aldeia, provocando doenças. Interessante foi observar que no Peru, o eucalipto era usado como uma planta sagrada, até em rituais, mas elas não eram plantadas, e sim surgiam de maneira “sagrada”, já que em alguns lugares existia pouca vegetação. Diogo Oliveira (2009:85), que estudou as plantas sagradas numa aldeia Guarani, assim refere como elas são entendidas: **Djakaira** é até hoje o guardião das florestas, protetor das plantas e dos animais. Seu espírito reside em várias coisas, entre elas em uma pequena ave que no fim das tardes canta no redor das matas, fechando suas portas as protegendo... Todas as plantas pertencem a **Nhanderu Tenonde**, principalmente as medicinais (**moã**), que “são mais de cima”. Durante as curas, **Nhanderu Tenonde** ordena à **Djakaira** que desça e ensine ao **karai** os motivos pelos quais a pessoa está doente e o que ela precisa para ser curada. **Djakaira** é uma entidade associada à mata e às plantas, sendo representado como o “dono” dos remédios (**poã**). São a estas duas divindades que se deve pedir licença para coletar e utilizar as plantas. Soares (2010:283) refere situações às vezes enfrentadas durante reuniões para discussão do manejo das plantas nas aldeias. Não é possível ir com um projeto pronto para ser implantado, e sim construí-lo junto. Escreve sobre uma fala relacionada aos eucaliptos: “no início a Emater/RS queria ensinar a plantar, trouxeram calcário. Pra nós não serve. Minha mãe plantou, pediu prá Deus e a planta cresceu. A terra era fraca, tinha eucalipto antes, não tinha saúde. Agora tem **Opy**, lavoura, o técnico entendeu a necessidade, levou no coração. Não pode sair da reunião*

e esquecer nossa necessidade. Tem que vir recurso permanente. Nosso sistema tem que a cada ano renovar” (Reserva Tekoá Anhetenguá, março 2005).] A jovem que me recebeu traz um vidro de Nescafé para ela colocar as ervas dentro. Ela olha e dá de volta para ela, entendi que não estava bem limpo. Só falavam em Guarani, não entendia nada. Ela pouco traduzia o que eles conversavam. Depois ela trouxe o vidro limpo e uma garrafa de álcool. Ela colocou as ervas dentro e colocou o álcool. Mostrou-me até onde deveria ficar o álcool. Não me deu mais detalhes do uso do remédio.

Falei um pouco da viagem, do tempo de espera do ônibus, do horário que perdi... Depois contei do curso de amamentação para equipes de saúde indígena da Funasa, quando fui dar uma aula. Que eu até tinha conversado com ela sobre isto. Disse que a maioria do pessoal trabalhava com Kaingang e que as mulheres todas ganhavam filhos no hospital e que as Guarani ainda tinham partos nas aldeias. Ela confirmou, dizendo que apenas as mais novas vão ter filho no hospital. Disse que ela “acompanha”, que é parteira. Falei dos partos que a Maria Paula falou em seu trabalho, que as mulheres tiveram no hospital, pois ela não estava presente. Perguntei sobre a questão da placenta e cordão umbilical, se não pedem para trazer para a aldeia, ela disse que não. Falei que o diretor da Funasa falou, no encontro, que os hospitais receberão recursos para ser Hospital Amigo do Índio, então estas questões podem ser revistas. Ela falou que conversaram na aldeia, e que disseram que “se vão ter a criança no hospital, que fique tudo lá. Se ganhou no hospital, que fique tudo lá”.

Conversamos sobre esta questão do hospital, que quem sempre participa das discussões são os homens, e que às vezes não pensam como as mulheres. Ela disse que sempre está participando das reuniões, mas acha ruim ser a única mulher no meio dos homens. Que incentiva a participação de outras mulheres, mas elas não vão. Dia nove está indo para São Paulo numa reunião sobre a terra. Apareceu uma mulher na porta da casa, que me cumprimentou e sorriu. Talcira disse que era uma prima que havia chegado da Argentina para se curar. Esteve no **Karaí** da Lomba do Pinheiro. Estava “doente, ‘bicheira’, feitiço no estômago que fizeram prá ela”. Que ele tirou as pedras e agora ela está se recuperando.

Talcira senta na minha frente e parece estar “pronta” para minhas perguntas. Falei que tinha conversado com alguns profissionais de outras aldeias, e que disseram que tinham outras **Kunha Karaí**. Continua afirmando que elas não falarão muito

comigo¹⁴⁰. Conversamos um pouco mais e ela fica me perguntando o que mais quero saber. Pego meu caderno para anotar algumas coisas. Fico um pouco constrangida de ficar anotando quando ela fala, mas sinto que ela gosta que eu faça isto.

Perguntei se quando as meninas nascem já é dito que elas serão **Kunha Karai**, como acontece quando o **Karai** dá os nomes às crianças. Ela disse que “não, as mulheres não nascem com o ‘saber’, precisam aprender, se esforçar. Leva tempo¹⁴¹”. Também perguntei se as mulheres rezam nas **Opy**, e se usam a “boa palavra”, ela disse que sim, que a mulher também fala lá.

Chega D. Laurinda e senta no banco conosco. Fica conversando em Guarani com Talcira. Perguntam se eu levei o fumo, peguei-o na minha sacola e passo para elas. Ficam surpresas com o preço do fumo no saquinho – R\$ 7,00. Digo que é mais caro, pois é fumo em rolo picado, diferente dos outros¹⁴². Elas buscam seus **petyguá**, eu pego o meu cachimbinho de bambu e preenchemos os mesmos para fumar. Como tem muito vento não consigo acender com meu isqueiro. Elas colocam brasa em seus, passando de uma para outra. Talcira pega um pedaço da brasa e coloca no meu cachimbo.

Elas olham meu brinco, acham bonito, perguntam de onde tenho, disse que comprei de um índio Kariri Xocó do nordeste. Elas perguntam se só tenho este, digo que não, que comprei dois dele. Aí olham minha pulseira. D. Laurinda disse que é feita de osso (aí já fala em português). Falo que minha mãe tem uma arara, e que tenho algumas penas dela. Talcira pede que eu leve algumas para ela da próxima vez que for lá. D. Laurinda sai e vai buscar sua bolsa. Talcira disse que ela vai buscar os colares que faz para me mostrar. Ela conta que a mãe gosta de fazer artesanato, que leva para vender no Brick em Porto Alegre, mas ela, Talcira não faz artesanato. D. Laurinda mostra os colares que fez. Talcira fala por ela, disse “que ela me dará um de uma volta (grande, que pode dar uma volta no pescoço), que eu posso escolher, e outro ela vende”. Assim comprei um e ganhei outro. Talcira fala que eu preciso usar, mas notei que D. Laurinda não usa nada. Mais adiante perguntei por que ela não usava, disse que incomodava. “Nem brinco usa”. Achei estranho, já que via todas as outras pessoas, inclusive os homens, marido dela, todos com colares.

¹⁴⁰ Entendo esse posicionamento de Talcira tendo em vista que sempre o contato com o branco é feito pelos homens e não pelas mulheres. Ela já tem uma postura diferente perante o branco, tanto que sempre incentivou seus filhos a estudarem para conseguirem relacionar-se melhor no mundo do « outro ».

¹⁴¹ Essa foi uma fala constante pelas mulheres, a necessidade esforço, do aprendizado, do tempo para se tornarem **Kunha Karai**.

¹⁴² Geralmente o pacote pequeno de fumo custa entre R\$ 1,50 e R\$ 2,00, por isso o estranhamento.

Novamente falei para Talcira sobre o fato das mulheres estarem assumindo a função de **Kunha Karaí**, e como fica na **Opy**, quem é que reza. Ela disse que sempre o homem toma a frente, se não tem **Karaí** é a mulher que assume na **Opy**.

Já passava de 14 h quando a Talcira me pergunta: “tu veio sem almoço né??” Disse que sim ela falou “eles fizeram risoto”. Talcira entrou e me convidou para entrar na casa para almoçar. Fiquei muito honrada de ser convidada, pois sei que isto não costuma acontecer de **jurua** entrar em suas casas. Fiquei muito feliz por estar almoçando com eles, mesmo sendo vegetariana, comi o risoto.

Entrei na casa, e ela disse “não repara, é casa de índio”. Entro na casa, mas cuido para não ficar olhando muito ao redor. Vejo que tem uma cama só. Lá dentro está a prima doente, outro homem que me sorri (talvez o marido dela), duas jovens, sendo uma com uma criança. Talcira serve um prato e me passa. Sento numa cadeira de plástico, ao lado de uma pequena mesa. Só consegui enxergar mais uma pia, com uma torneira. Não havia fogão, e sim o fogo no chão, no meio da peça. Algumas lenhas, muita cinza e brasa. Havia levado farinha de trigo, pois um amigo dentista que trabalha na aldeia, disse que eles gostam de fazer uma comida com farinha. Realmente fizeram, é um tipo de pão assado na brasa mbojape. Vi que a jovem que estava com a criança no colo também a alimentava com arroz. *[Bergamaschi (2005), Freitas (2005) referem sobre os alimentos, sobre o comer juntos. Nas aldeias comíamos sempre ao redor do fogo, com os pratos em nossos colos. Também as alimentações eram as mesmas, baseadas no arroz, feijão, farinha de trigo – Xipá, mbojapé e reviro. Quando tinha crianças na família almoçavam junto com as mães. Nunca vi alguém fazer alguma comida especial para as crianças. Também almoçavam quando estavam com fome e ninguém obrigava-as a comer.]*

Depois de comer, ofereci-me para lavar meu prato, mas Talcira disse que não precisava, que as moças lavavam. Notei, enquanto estava dentro da casa, que o homem que estava sentado no chão, brigava com o cachorro que queria entrar na casa. Enxotava-o. Mas o gato ficava caminhando entre todos. *[Esse “enxotar” os cachorros era uma constante nas aldeias. Às vezes os deixavam ficar por um tempo, mas logo os enxotavam. Já os gatos e em alguns lugares as galinhas, tinham um espaço mais garantido junto ao fogo. Quando comiam costumavam dar um pouco de comida aos animais. Um adolescente me disse que eles dão sempre um pouco de comida para o cachorro para que ele fique sadio. Demonstra o cuidado da família com o animal.]*

Quando o cachorro está doente é sinal que a família não cuidou. Mas não existe um tratar o animal separadamente, somente no momento que os “humanos” estão se alimentando também. Soares (2012:93) faz referência aos animais na aldeia: “Já os animais como cachorro e gato fazem parte da vida dos Guarani. Dificilmente se chegará a alguma aldeia sem perceber a sua presença, permanecendo próximo ao assento do fogo, acompanhando os homens ao mato, buscando algum alimento em meio às panelas. Para os Guarani, esses animais são considerados protetores aos malefícios exteriores, às relações indesejadas com os “outros”, como no caso de feitiçaria de alguma alteridade ou a reação de outros espíritos que resultaria em alguma doença ou até mesmo a morte de alguma pessoa. A relação com esses animais, ou melhor essa proximidade, revela os próprios ciclos vivenciados pelos Guarani de abundância e carência. Quando se observa que esses animais estão magros, o mesmo ocorre com os Guarani, pois o alimento é compartilhado entre todos os parentes. O mesmo ocorre quando algum Guarani quer caminhar para outra aldeia, na qual busca o apoio externo para conseguir o transporte, alegando a necessidade de carregar os seus bens, mas tratando-se do interesse em levar os animais”.]

Depois de almoçar, fomos para a rua novamente. Talcira me mostrou onde tinha água para lavar as mãos. Seu filho estava lavando os pés, pois iriam voltar para a Estiva. Ele estava com uma escova e um sabonete esfregando os pés e os chinelos. Peguei o mesmo sabonete para lavar as minhas mãos. Depois ela me deu uma toalha para que me secasse.

Após fui para a rua sentar novamente. Ela veio e perguntou que hora eu ia embora, disse que quando ela fosse também. Não sabia direito o horário de ônibus, mas iria esperá-lo. D. Laurinda disse que tinha de hora em hora. O ônibus que ela pegaria era 15 h, então começou a se arrumar. D. Laurinda ficou comigo enquanto a filha se arrumava. Ela disse que seu pai mora na Argentina e a mãe está no Canta Galo. Mas ela “toma muito”. Que não tem outras mulheres na família que são **Kunhã Karaí**, só Talcira puxou a ela.

Ela conversa bastante comigo em português. Pergunta algumas coisas da minha vida. Conto que morei no Amazonas. Enquanto eu falava ela fazia interjeições: ah, bah, etc.. Ela prestava muita atenção na minha fala. Perguntou se eu voltaria ali, disse que sim, ela riu, como se não acreditasse que eu voltaria. Perguntei a ela se sabia o que eu estava estudando, disse que sim. Ficava tentando mostrar que não estava ali só para os

estudos e sim um interesse pessoal, pois também uso o cachimbo para rezar e estava interessada em aprender mais sobre isto.

O marido dela apareceu por ali, usando botas, um chapéu, óculos escuros. Fumava um cigarro de palha. Veio me cumprimentar, alegre. Mas ficou sempre mais afastado, primeiro entre duas casas, depois sentou na frente da casa e ficou fumando o cigarro de palha.

Quando Talcira fica pronta, vamos descer. Vou me despedir de d. Laurinda, mas ela disse que vai junto. As duas jovens também vão com o bebê. Despeço-me de S. Turíbio (pai de Talcira) e do casal que estava dentro da casa. Todos os outros descem junto. D. Laurinda está levando um saco de aipim para vender no mercado lá embaixo. Conta que ali plantam aipim, melancia, milho; “a melancia é muito boa, quando está produzindo”. Um rapaz mais novo desce junto ajudando D. Laurinda com o saco. As duas jovens também levam um saco. Os jovens também quase não falam português. Vamos descendo a lomba, olho para os pés do filho da Talcira, que ficou escovado tanto e agora caminhando pela estrada empoeirada, ficando todo sujo novamente. Conte que no ônibus, quando fui descer, minha bolsa ficou trancada na roleta, aí o cobrador ajudou. Depois deixei meu casaco cair no chão. Eles riam muito das minhas trapalhadas. E imagino que ficavam comentando em Guarani sobre isto, pois riam muito.

Chegamos à parada e logo veio o ônibus da Talcira. Ela foi com seu filho para Estiva. As duas jovens com o nenê iam para o Canta Galo. A criança é neta da Talcira. Enquanto esperávamos o ônibus D. Laurinda foi num mercado em frente à parada trocar o aipim. Trouxe, ela e o rapaz, refrigerantes, bolacha recheada, salgadinhos, balas. Eles começam a comer as balas colocando os papéis no chão. D. Laurinda me oferece balas, mas agradeço. Ela senta numa pedra e começa a conversar em português. Fala das dificuldades que tem na aldeia, que os brancos não ajudam em nada, que estão passando fome. [Lembrei do que o Flávio Gobbi, Bergamaschi e Menezes falam sobre os primeiros momentos das conversas com os índios, que fazem a queixa do branco. Gobbi (2008:10) refere esse discurso em sua dissertação: “A pessoa posicionada para receber os visitantes passa então a proferir uma longa fala sobre as mazelas ocasionadas pelos brancos ao seu povo indígena. Dentre os atributos negativos dos brancos está a obsessão pelo papel. O papel como espaço para registro das palavras e um tipo especial de papel, que é dito o deus dos brancos: o dinheiro. Na relação com os brancos, estes dois papéis

aparecem articulados, principalmente para com aqueles que vão para a aldeia fazer suas pesquisas: registram o conhecimento do índio no papel, preocupam-se em anotar tudo que vêem e ouvem na aldeia para depois fazer um livro e ganhar dinheiro com isto, em cima do índio. Os pesquisadores roubam dos índios. E assim são os *juruaí*: tiraram tudo do índio, roubaram e continuam roubando”.] Fiquei quieta, não falei muito enquanto ela falava. Ficaram um pouco, depois foram embora, ela e o jovem. Fiquei com as duas jovens e a criança. Elas conversavam comigo, mas mais entre elas em Guarani. Uma delas olhou minha pulseira. Ela estava com pulseiras e colares feitos de miçangas. Disse que ela mesma fez. Mostrei uma que tinha comprado do Antarki, com uma águia desenhada. Ela ficou tempo olhando-a, colocando em seu pulso. Falei que paguei R\$ 30,00. Ela ficou surpresa. Perguntei quanto cobrava pelas pulseiras que fazia, disse que R\$ 5,00. Depois de um tempo o ônibus veio e entramos. Elas desceram no Canta Galo e eu fui até Porto Alegre.

Quando estive em Itapuã falei a Talcira que iria viajar para a Argentina, Bolívia e Peru. Mas tinha intenção de visitá-la ainda antes. Como não consegui, liguei para ela para despedir-me (02/08). Primeiro ela não atendeu o celular, depois ligou. Disse quem era, parece que ela logo lembrou. Falei que estava ligando para dizer que amanhã estaria viajando e que não havia conseguido visitá-la novamente. Perguntei se ela sabia onde moravam seus parentes na Argentina, pois passaríamos por lá, talvez encontrássemos alguém. Ela disse que têm muitos, e deu alguns lugares onde eles se encontram: Santo Inácio, Tamanduá, 25 de Maio, Aristoble, **Kunhapiru**. Perguntei se ela queria alguma coisa de lá, disse que uma saia, bem comprida. Ri e concordei, disse que compraria duas, uma para ela e outra para mim. Perguntei pela sua mãe, disse que ela não estava aí, tinha ido para o Canta Galo, pois uma criança morreu lá. Perguntei de que, disse que de gripe. Despedi-me dizendo que quando voltasse a procuraria. Agradeceu por eu ter ligado e disse para eu me cuidar.

Conversando sobre o trabalho de campo com a Mariana¹⁴³, falei do fato de ter sido convidada para comer dentro da casa de D. Laurinda, Senti um acolhimento muito grande. Mas depois, quando ela faz as queixas dos brancos, senti-me como o opressor. Foram dois sentimentos na mesma tarde. E Mariana dizia: “a gente nunca vai deixar de ser branco para eles. Eles podem ser nossos amigos, até nos considerar às vezes como parentes, mas sempre seremos “brancos” com todo o significado disto”.

¹⁴³ Soares (2012) faz a referência de ter chegado na aldeia com seu marido, como foi recebida diferentemente de quando fazia seu trabalho pela Emater e ia sozinha. Que o estar acompanhada lhe dava a oportunidade de conversar com outras mulheres também sobre o casamento.

9.1.4 – Encontro com a Família e ao redor do Fogo

Encontrei outra vez Talcira em sua casa na Estiva¹⁴⁴. Nesse dia a família estava toda reunida ao redor do fogo, dentro da casa de madeira. Era uma varanda que não tinha telhado. Estavam filhos, filhas, noras e netos. Estavam assando porco. Eu havia levado galinha além de farinha e tabaco. Talcira serviu-me com um pedaço de porco e aipim. Nesse dia, após o almoço, ela chamou-me para a rua, sentamos uma ao lado da outra, e ela disse que eu poderia perguntar o que eu queria. Contou sobre sua história, casamento, filhos, locais onde moravam, seu marido que faleceu em função da bebida, mas que sempre teve o pensamento de incentivar os filhos a estudarem. Talcira também tem esse pensamento, pois o Zico já está formado, e tem mais dois filhos fazendo a graduação bem como alguns sobrinhos. Quando fui para a estrada pegar o ônibus, sua irmã foi junto. Ela falava da filha que fazia medicina. Eu ficava pensando da dificuldade de um Guarani fazer medicina, um curso com uma formação elitizada. Já havia escutado de uma indígena Kaingang de como foi mal recebida pelos colegas por ter entrado pelo sistema extra-vestibular. Mas fiquei pensando nessa Guarani, morando na Estiva, em Viamão, com filhos pequenos, como seria essa situação.

9.1.5 – Encontro no Mercado - Conselhos

Dia vinte e dois de maio de 2010 encontrei com Talcira no Mercado Público. Eu estava com Mariana e Felipe. Ela estava preocupada com um parente que havia sido preso na fronteira com Argentina e não estavam conseguindo ajudá-lo a ser libertado. Mariana comprometeu-se a verificar a situação. Também conversamos sobre sua sobrinha, que está na UFRGS, mas não está bem. Contava dos conselhos que deu, pois ela tinha dificuldade de relacionar-se com o branco, querendo ir às festas. Que havia deixado seus filhos para outra pessoa cuidar, e isso é muito complicado na aldeia. Penso que esse pode ser um motivo porque poucas mulheres Guarani estão estudando.

Essa questão da mulher sair de casa, principalmente se tem filhos, é mais difícil de ocorrer entre os Guarani¹⁴⁵. As mulheres brancas são criticadas pelas mulheres Guarani por deixarem seus filhos sendo cuidados por outras pessoas. Prates (2009) referia muito isso no seu trabalho. Os filhos pequenos ficam sempre com as mães. E no caso citado, a mãe foi estudar no meio dos brancos, deixando seus filhos para outra

¹⁴⁴ Não tenho o diário de campo desse dia, pois havia feito direto no computador e esse foi roubado em minha casa por ocasião de um assalto, junto com o pen drive onde tinha minhas anotações. O que escrevo aqui são as lembranças desse encontro.

¹⁴⁵ Como já citado anteriormente, é do homem o sair da aldeia. A mulher, a não ser nos movimentos migratórios onde conduz a parentela, costuma ficar na aldeia.

pessoa cuidar. Por isso a necessidade dos conselhos. Ciccarone (2001:35) apresenta a situação das doenças e mortes na Aldeia Boa Esperança, apontando que as doenças das crianças aparecem associadas à quebra de tabus de conduta, como intercursos sexuais com não-Guarani, por exemplo.

9.2 – D. MARCELINA: KUNHA KARAI DA ALDEIA GUARANI DO SALTO DO JACUI



Foto 2: D. Marcelina Timótea na Aldeia Salto do Jacuí (Foto de Mariana Soares)

A indicação de procurar d. Marcelina para esse trabalho foi da Mariana que a conhecia da aldeia onde estava fazendo seu trabalho de campo do doutorado em antropologia. Deu-me uma foto de D. Marcelina fumando seu petyguá, a qual coloquei em meu altar para que nossa ligação fosse espiritual, além de acadêmica.

D. Marcelina tinha 74 anos, e era considerada como uma figura central na aldeia, com seus conselhos e pronunciamentos. Sempre foi muito respeitada pelos seus parentes e pelos Guarani. Em alguns lugares a conheciam como Timótea. Segundo Soares (2012:245) ela veio juntamente com a sua família extensa para Salto do Jacuí,

acompanhando sua irmã Doralice Almeida e seu cunhado Juancito. Ao lado do casal, sempre foi uma defensora da manutenção do **Mbya reko**, principalmente, preocupada com a continuidade desse modo de estar através das gerações mais jovens, na qual a **Opy** era de fundamental importância para esse processo. Nas reuniões sempre teve o papel importante do conselho – **ogüeroayvu**, termo traduzido para a língua guarani, como falar dessa maneira ao outro, fazer transmitir as palavras. A partir da sua própria experiência de vida e do relembrar dos ensinamentos deixados pelos seus antepassados, preocupava-se com a construção de uma **Opy**, que lhe permitisse a comunicação com as suas divindades, o recebimento das mensagens, através dos **nhë’e kuéry**, daquilo que de fato poderia deixar para os mais jovens, para os **kiringué**. Infelizmente, não pode ver sua **Opy** acabada, mas a continuidade dos seus passos está na trajetória agora seguida por sua filha mais velha Irma (Soares 2012:288).

Para chegar à aldeia onde ela mora, é preciso pegar um ônibus de Novo Hamburgo até Sobradinho (em torno de 5 horas), depois outro para Salto do Jacuí. Chegando lá, ou se pega um táxi ou se caminha em torno de meia hora até a aldeia. Se estiver chovendo é um pouco mais difícil, pois a estrada é de chão batido, com muita terra vermelha.

9.2.1 - Primeiro Encontro – o Rezo da Kunha Kará Señorá

Na primeira visita que fiz a aldeia (em outubro de 2009), Mariana estava me esperando na cidade e fomos juntas de táxi. Chegamos à aldeia no momento de uma reunião da comunidade. Fomos direto para a casa onde Mariana mora, próxima a escola e unidade de saúde. Fica no centro da aldeia, também próxima do espaço das reuniões da comunidade. Ao lado tem um campo de futebol, embaixo de grandes eucaliptos. A casa foi emprestada para que ela morasse enquanto estivesse fazendo seu trabalho de campo para o doutorado. Esse “empréstimo” foi conquistado pelo reconhecimento de seu trabalho junto a eles, trabalhando por sete anos na Emater com projetos de sustentabilidade. Como seu marido, Felipe, não estava na aldeia nesses dias, fiquei dormindo na barraca dentro da casa (proteção contra mosquitos e frio). São todas as casas iguais, feitas com madeira cedida pela CEEE, com dois quartos e uma sala que ficam mais acima. Na frente existe o espaço do fogo, onde costuma ser a cozinha dos Guarani. Como eles não possuem fogão, nem energia elétrica, esse é o espaço mais ocupado da casa. Esse é o espaço mais importante nas casas dos Mbyá, pois é onde ocorrem as conversas, os conselhos, os ensinamentos. Também é onde ocorrem as decisões da aldeia. Mesmo os homens fazendo as ligações com o externo, somente após

a conversa em casa, com seus parentes que ele tomará as decisões. Como diz Larricq (1993:77-78)

(...) aunque en las reuniones los hombres se expresen en forma más visible, los argumentos y decisiones serán también producto de lo conversado en las casas, y allí se hará sentir la influencia femenina. Las noches son testigos de prolongadas reuniones mixtas junto al fogón, en las que la charla se enciende cuando la casa o la aldea se enfrentan a decisiones importantes. Dichas reuniones son compartidas por los hijos que puedan permanecer despiertos, cosa que harán con frecuencia creciente a medida que pase el tiempo.

Somente o cacique possuía luz, conseguida de forma clandestina¹⁴⁶. Ali todos carregavam seus celulares, assistiam TV¹⁴⁷. O fogo no chão sempre está aceso, esquentando água para o chimarrão cozinhando os alimentos. Existem algumas casas tradicionais, como a de D. Marcelina, que são feitas de barro e palha, mas com o tempo vão colocando plástico preto no telhado, pois a palha vai apodrecendo e não possuem outra para trocar.

A aldeia do Salto do Jacuí fica numa antiga área de preservação da CEEE, sendo uma área demarcada. Como não possuem luz nas casas, cedo já estão dormindo. Existe uma sanga onde costumam lavar roupa, tomar banho (dependendo das comportas da hidrelétrica se estão abertas ou não). Por um tempo que os postes de luz foram derrubados, nem água não possuíam. A luz acionava o motor que levava água às casas – uma torneira por residência, que ficava sempre na rua. Existem em torno de três módulos sanitários na aldeia, que consistem em um chuveiro, uma pia e um patente no chão¹⁴⁸.

Em todas as visitas que fiz a aldeia, realizei contatos com d. Marcelina, que não fala português. [*Conversando com S. Luís, **Karaí** da aldeia sobre como se tornou **Karaí**, disse que aos 9 anos foi mordido por uma cobra (mostrava o pé com a marca) e seu pai lhe disse que ele seria **Karaí**. A partir daí foi ensinado para isso. Quando perguntamos quem era **Kunha Karaí** da aldeia, ele disse que D. Marcelina não era, usava ervas e*

¹⁴⁶ Com o tempo outras casas também «puxavam» a luz, fazendo «os gatos» como são chamadas as ligações. Diversas emendas de fios velhos, com pedaços de sacolas plásticas sobre os nós.

¹⁴⁷ Na metade de dezembro fiz a segunda visita. Com um temporal ocorrido uns quinze dias antes de minha visita, um eucalipto havia caído sobre a rede de luz, deixando a aldeia sem energia elétrica. Como a água necessita de luz para movimentar a bomba, eles não possuíam mais água encanada. Utilizavam a água do rio para tudo: beber, fazer alimentos, tomar banho, lavar louça, roupas. Ficaram por dois meses sem luz e sem água até iniciarem os problemas de saúde e uma atitude ser tomada pelo responsável... Ficamos conversando como os “brancos” ficariam sem luz e sem água por mais de um dia???

¹⁴⁸ Soares (2012) refere o início da aldeia, das negociações, plantios de eucalipto pelos próprios guarani, exigência feita para poderem ficar nas terras. Também os conflitos existentes em relação as lideranças e comunidade.

era parteira, mas não **Kunha Karáí**. Tedlock (2008:209-224) em seus estudos descobriu que em várias culturas as mulheres xamã também são parteiras. E considera que as parteiras também são xamãs. Ela encontrou extensas evidências arqueológicas e etnográficas de partejamento como um ramo do xamanismo em outras épocas e lugares. Para S. Luís, D. Laurinda sim era **Kunha Karáí**. Ficamos intrigadas com a declaração dele. Ferreira (2001:80-84) aponta ser comum ouvir argumentos sobre o ser ou não ser **Karáí** que não pertençam ao grupo familiar da pessoa perguntada. Como S. Luís era um **Karáí**, e pertencia a outro grupo familiar de D. Marcelina, poderia ser o motivo de dizer que ela era “somente” parteira.] Na primeira vez que chegamos a sua casa ela estava doente. Saímos de casa e passamos na casa de Elza e Maria (que naquela época era Agente de Saúde Indígena – AIS). Ela ficou de nos acompanhar para traduzir o que conversássemos com D. Marcelina. Nessa época Maria era Agente de Saúde Indígena – AIS. Teve essa função por 6 anos, e disse que nunca teve nenhum curso de saúde. A questão da formação desses profissionais é um pouco complicada, pois precisam ficar fora da comunidade por um tempo longo, e as mulheres não costumam sair muito. Por isso, muitas vezes os homens assumem o papel de AIS.

Muito barro no caminho, pois o tempo estava muito chuvoso. Os chinelos de dedo ficavam pesados com o barro que grudava. No caminho encontrávamos pessoas plantando em suas roças, trabalhando. Cada pedacinho de terra era de alguém. Não havia cercas dividindo as plantações, cada um cuidava de seu pedacinho de terra. Plantavam feijão, milho, melancia, aipim, batata, amendoim, etc. Segundo Soares (2010:280) os Guaraní cultivam suas roças familiares em regime de mutirão com a participação de homens, mulheres, crianças e idosos. O preparo das roças é feito manualmente sendo utilizada a roçada, a capina e a coivara. É prática bastante comum o cultivo múltiplo, visando o melhor aproveitamento dos espaços e a conservação da agrobiodiversidade, abangendo as seguintes culturas: milho (**avati**), feijão (**kumanda**), mandioca (**mandió**) batata doce (**jety**), amendoim (**mandoví**), melancia (**xandiaú**), abóbora (**andaí**).

D. Marcelina mora numa área um pouco afastada do “centro” da aldeia, num outro **kuery** (coletivo), pois faz parte de outra família extensa, não tendo parentesco com o então cacique da aldeia, o que gerava, em alguns momentos, desconfianças e questionamentos em relação à liderança política.

Fomos chegando devagar, próximo a sua casa, até que alguém nos convidasse para entrar. Como D. Marcelina mora na **Opy**¹⁴⁹, e os **jurua** não costumam entrar em suas casas de reza, ficamos esperando algum convite para sentar na rua. Maria entrou, conversou um pouco e depois nos chamou. Para nosso espanto, fomos convidadas a entrar na casa. *[Segundo Ralf, Vhera Poty, informante de Soares (2012:72) para entrar na Opy se deve ter o cheiro de tatabaxina, sendo que alguns Karai não permitem a própria entrada dos Guarani que usam desodorante, xampu e/ou sabonete. Portanto, a presença dos jurua não é bem vinda, pois seu odor espanta os nhe'ë kuéry. Ela ainda cita Chamorro (1998) que afirma que os Mbya no Rio Grande do Sul não permitem a presença dos jurua na Opy, porque, na sua avaliação, eles não suportariam o ambiente religioso, ou seja, não resistiriam à presença das divindades.]* Muito escuro, somente uma lâmpada que mal iluminava um canto. O fogo no chão, com uma chaleira sobre ele, a filha de D. Marcelina – Irma – sentada, servindo o chimarrão, e ela, deitada numa rede. Havia duas mulheres na casa, mas uma saiu quando chegamos. Ofereceram-nos dois banquinhos e ficamos ali, sentadas, quietas. Disseram que ela estava doente, com gripe, muita tosse, há mais dias. Não falou muito, nem nós. Quando conversaram era em Guarani, o que nós não entendíamos. Foi muito silêncio. Às vezes Maria nos dizia alguma coisa. Comentou que D. Marcelina estava preocupada, pois não falávamos nada. Tomamos chimarrão, peguei meu cachimbo de bambu, ofereci meu tabaco para Mariana fazer seu cigarro de palha e começamos a fumar. Depois de um tempo Mariana perguntou se eu não queria “rezar” em D. Marcelina. Fiquei um pouco assustada com a proposta, até porque eu havia pensado que poderia fazê-lo, mas estava constrangida de oferecer a reza. Mariana pediu que Maria perguntasse a ela se eu poderia “rezá-la”, e ela concordou. Levantei-me e fui até a rede com meu cachimbo e fiz minhas orações. Depois voltei ao meu banquinho no chão ficando em silêncio. Estava emocionada e honrada com essa possibilidade de “rezar” em uma mulher tão forte, tão iluminada. D. Marcelina levantou da rede e sentou-se ao lado do fogo, em minha frente. Maria disse que ela estava melhor. Sorriu para mim. Esse talvez tenha sido um dos momentos mais importantes que eu vivi com os Guarani, pois fui considerada, mesmo sendo **señorá**,

¹⁴⁹ Mesmo que já foi apontado anteriormente, retomo a importância da **Opy** como uma « casa de reza », construída de forma tradicional, com barro e taquara, sem pregos nem madeiras. O telhado pode ser de taquara, folha de pindó ou capim de Santa Fé. Quase todas as aldeias possuem uma **Opy**, e quando não a tem, consideram ruim, pois é onde devem acontecer os « conselhos ». Bergamaschi (2005 :83) refere a fala de Marcos, Guarani sobre sua importância : « **Opy** é a universidade dos Guarani. Não é só reza, é educação, é hospital. Quando tem um problema na família ou no casal é na **Opy** que resolve, o **Karai** que ajuda a resolver.

alguém que também poderia conduzir a cura para a doença, e não a cura biomédica, e sim a cura a partir das divindades e a partir do fumo do tabaco – **Tataxina**.

Passado alguns minutos de silêncio, começou a trovejar e Maria conversou algo com elas e depois sugeriu que voltássemos, pois começaria a chover. Despedimo-nos das mulheres e fomos embora. Pegamos nossas sombrinhas e partimos. Em alguns momentos chovia bastante e chegamos a parar numa casa no meio do caminho. Chegamos muito molhadas em casa, mas eu estava completamente “realizada”. Esse momento foi fundamental para meus próximos encontros tanto na aldeia do Salto do Jacuí, quanto na aldeia em Tamanduá, com D. Aurora. Tornei-me uma “**Kunha Karai señora** a partir desse rezo.

9.2.2 – Segundo Encontro – Tomando Chimarrão e Aprendendo pela Conversa

Na segunda vez que estive na aldeia (dezembro de 2009) D. Marcelina estava bem. Ela estava participando de uma reunião na comunidade, rodeada de netas e filhos. Parecia estar bem. As reuniões são espaços de aprendizado, educação, conselhos, discussões sobre temas importantes da comunidade. Costumam ter participação de todos moradores, dos mais velhos aos mais jovens. Ficam sentados em círculo, e no meio ficam caminhando e falando os dirigentes da comunidade, **Karai, xondaro, Kunha Karai**. Os mais jovens não costumam falar e sim ouvir. Como só falam em Guarani, pouco entendia do que discutiam. Às vezes é possível identificar alguma palavra em português, algum nome, etc.. Não costuma ter hora para iniciar nem hora para terminar a reunião. Aconteceu de numa visita a reunião iniciar na metade da manhã e terminar ao entardecer.

Quando estava ouvindo o que conversavam, Rosalinda (esposa do então cacique José) sentou ao meu lado, pegando meu cachimbo para fumar. Felipe (marido de Mariana) estava sentado ao lado do S. Luís (**Karai**, que depois seria cacique da aldeia) que disse que faria dois **petyngua** para nós, mas de madeira, pois a argila utilizada no **petyngua** tradicional não é encontrada na aldeia, pois a areia tem pedra dentro, não servindo para o propósito¹⁵⁰.

Após um tempo, Mariana retornou para casa, pois estava fazendo feijão, e eu resolvi passar na casa da Elza¹⁵¹, pessoa que sempre nos acolhe em nossas idas a aldeia. Ela possui sete filhos, sendo que vivem com ela Maria (que tem um filho Gustavo),

¹⁵⁰ Na outra vez em que estive na aldeia, S. Luís entregou-me o petyngua.

¹⁵¹ Soares (2012) conta um pouco da história de Elza em sua tese de doutorado.

Ralf, e Léo. Além desses, tem outro filho Ariel que é cacique em São Miguel das Missões, e vivendo na Argentina, na Aldeia Tamanduá, estão as outras filhas: Jorgelina, Marcela e Sabina. Em Viamão mora Graziela que é casada com Zico. Chego à casa e vejo d. Marcelina, tomando chimarrão com duas de suas netas. Pergunto se ela ficou bem, e Elza responde por ela que sim. Fico indecisa se fico na casa ou não, mas Elza logo levanta e pega um banco para eu sentar. Como sempre, sento e fico em silêncio. Perguntei, após um tempo, o motivo da reunião, e Elza disse que era sobre a Cesta Básica. Estavam pegando o nome de todas as famílias e filhos. Aí entendi porque a reunião estava um pouco mais dispersa, com as famílias reunidas em pequenos grupos, conversando, algumas mães despiolhando seus filhos.

Depois do almoço fui com Mariana até casa de D. Marcelina. No caminho passamos pelos eucaliptos que caíram com o vento. São muitos eucaliptos. A área onde moram é da CEEE, e não tem mais muita mata nativa e sim eucaliptos. A comunidade já havia pedido que os mesmos fossem cortados, pois são muito perigosos de caírem sobre as casas, mas estavam aguardando. E foi o que aconteceu, quando o vento derrubou duas grandes árvores sobre o poste de luz e sobre uma casa, deixando a comunidade sem energia elétrica.

Chegamos à casa de D. Marcelina. Mariana levou 5 kg de farinha e 1 kg de erva. O presentear faz parte da tradição Guarani, teoria da reciprocidade. Dessa vez Maria não foi junto na visita e não sabíamos se haveria alguém para fazer tradução. Mas confiamos e fomos. Chegando a sua casa, devagar, esperando algum convite para podermos chegar mais perto. Ela estava sentada na rua, nos viu e já levantou para pegar um banco. Seu genro Pedro estava junto, mais seu filho e buscou outro banco. Ele ficou em pé. Ela ria bastante, e não falou nada em português. Falamos sobre o tempo, milho, animais. Apareceu um pequeno periquito que, segundo informou Pedro, fala Guarani. A porta da **Opy** sempre ficava fechada e ele entrava cada vez para encher o chimarrão. Depois de um tempo trouxe a chaleira junto e continuou de pé, em nossa frente, servindo o chimarrão. D. Marcelina sentou ao meu lado. Mariana conversa mais, pois conhece algumas palavras em Guarani. Eu fico em silêncio, “sentindo” cada momento. Mariana perguntou de onde D. Marcelina veio, se era de Tamanduá (na Argentina). Ela falava baixinho alguma coisa, que Pedro traduzia. Disse que ela não lembrava onde havia nascido. É possível observar que ela parece entender tudo o que falamos.

Conversamos um pouco mais sobre os motivos da visita, do interesse em pesquisar mulheres xamã, e se ela concordava em ser uma delas. Seu genro fazia a

tradução, e ela logo concordou, confirmando que poderia conversar sobre isso. Aproveitei e perguntei se a mãe dela era **Kunha Karaí**, e de quem ela tinha aprendido a ser xamã. Pedro logo respondeu (não sei se pela fala dela, ou dele mesmo) que o pai era **Karaí**, e “que isso não se ensina”. O aprendizado se dá na “conversa, se escutando os mais velhos. Quando fica mais velho é só entregar para ser **Kunha Karaí**, para dar conselhos”.

D. Marcelina morava no **Opy**, e, segundo Mariana, o grande sonho dela, era fazer uma grande **Opy**. Pedro mostra que ali onde está é difícil morar, quando chove enche tudo de água. Precisa ser mais alta a casa. Já fiquei imaginando como conseguir dinheiro para construção. Não é muito, é preciso comprar o capim para o telhado, o resto eles tem lá, que são as taquaras. Também precisa de dinheiro para comida das pessoas que auxiliarem nos dias de construção, pois deixam de trabalhar em suas hortas ou no artesanato.

Na conversa Mariana perguntou se ela não iria para Argentina visitar os parentes, e ela disse que sim. Mariana falou que estava indo para lá, mas não sabia a data. Pedro disse que ela iria junto¹⁵². Ficamos felizes com a decisão, pois eu estava programada para ir junto nessa viagem, e seria uma oportunidade de viajar com ela, conhecendo sua irmã, D. Aurora na Argentina.

Tomamos muito chimarrão, e antes de sairmos de sua casa ela buscou alguns colares para nos presentear. Deu um para mim e outro para Mariana. Ela também traria milho – **avati** para levarmos, mas dissemos que não precisava. Despedimo-nos e fomos embora.

Sáimos pensando na Argentina, na **Opy**, nos momentos que vivemos naquela casa.

9.2.3 – Reunião do Conselho – onde a Vida de cada um interfere na Vida de todos – Belas Palavras

No final de janeiro de 2010 voltei à aldeia. Novamente fui sozinha, mas estava sendo esperada pela Mariana, Felipe e Maria. Fiquei muito feliz quando Mariana falou que S. Luís (agora cacique da aldeia) perguntou se a “**Kunha Karaí**” viria, referindo-se a mim. Cheguei a ficar “arrepiciada”, afinal, para ele, que é **Karaí**, chamar uma mulher branca de **Kunha Karaí**, representava algo muito forte...

¹⁵² A viagem acabou não acontecendo nessa data, e sim após, quando foi filha de d. Marcelina Irma e seu filho Jorge.

A aldeia estava diferente. O mato mais alto, milhos já secando após serem colhidos. Continuavam sem água. As comportas da barragem foram fechadas¹⁵³, então a paisagem do Salto já era diferente, com menos água, com a formação de alguns poços, onde o pessoal toma banho e pesca. A água chega a ser morna. É uma época boa, pois há mais abundância de alimentos, com as colheitas das roças e da pesca. A paisagem no Salto é muito bonita, dá prá entender a pressão da comunidade fora da aldeia para transformar aquela área em turismo, pressionando os índios. Houve uma reunião na aldeia, sobre isso, e houve um posicionamento muito forte de D. Marcelina sobre isso. Não sabem ao certo o que ela falou, mas dizem que ela caminhava de um lado a outro, falando com muita força, e um **xondaro**¹⁵⁴ (“soldado” Guarani) atrás, com o **po pyguá**¹⁵⁵ (vara insígnia). Os mais velhos questionam a presença do turismo, pois acreditam que o sustento precisa vir do seu trabalho, das plantas, que o fato de ficarem dependendo dos brancos é muito complicado. Mesmo não tendo presenciado a reunião que discuti o turismo, considero importante colocar o relato da mesma, feito por Mariana, pois demonstra o ser **Kunha Karáí** D. Marcelina e seus posicionamentos em relação ao branco:

Ao final do primeiro dia de encontro, após as apresentações dos grupos, **Ara Miri** (D. Marcelina) dirigiu-se ao centro do círculo e proferiu algumas palavras. Mesmo que já estivesse ocorrendo naquele momento à dispersão dos participantes, tendo em vista a finalização dos trabalhos, o silêncio e a atenção tomaram lugar no centro da aldeia. **Ara** caminhava de um lado a outro, como de costume na performance da oratória Guarani, mas dessa vez era um caminhar acelerado. Logo que iniciou seus primeiros passos, foi acompanhada por Teófilo (**xondáro** da **Tekoa Koenjù**) que tocava seu **po pygua** e fumava seu **petÿgua**. Conforme **Ara** acelerava o passo, ele também o fazia. Fiquei em observação, me permitindo o sentir, tendo em vista, minha limitação ao conhecimento da língua Guarani. Entre uma e outra palavra compreendida, referia-se ao **Mbya reko**, na qual a relação com os **jurua** deveria ser controlada e distante. Sua expressão era de sofrimento, corria dando a sensação que iria desmaiar, seu corpo cansado pela passagem do tempo, ao mesmo tempo, era fortalecido por suas palavras proferidas. Foi desacelerando, ao parar foi acompanhada pelo cessar do **po pygua**, nenhuma palavra foi enunciada pelos demais participantes. A fala de **Ara Miri** foi gravada em vídeo, na qual solicitei uma cópia ao CTI. Sem dúvida nenhuma, **Ara** tinha uma preocupação bastante grande quanto à presença dos **jurua kuéry** na aldeia, não só visitantes, mas tudo aquilo que traziam junto com eles, incluindo a escola, a luz elétrica, as casas, etc (Soares 2012:285).

¹⁵³ Soares (2012) refere sobre o morar numa área turística como o Saltinho. Também por ser uma barragem que por tempos tem suas comportas abertas e outros momentos não. Essa alteração influencia na pesca, banhos e cuidados necessários. Hidrelétrica.

¹⁵⁴ Xondaro são os "guardiões do espírito", os "mensageiros dos **Karáí**" (Ferreira 2004a:122)

¹⁵⁵ Sobre **po pyguá** e instrumentos sagrados dos Guarani, bem como usos dos mesmos nos rituais, ver em Ruiz & Bugallo (2002).

Fui encontrar D. Marcelina no outro dia de manhã depois de minha chegada. Estava na casa de Elza, com o cabelo pintado, parecendo mais nova do que era. Ficou pouco tempo após nossa chegada e foi embora. Conversamos com Maria se poderia nos acompanhar até a casa dela pela tarde, e ela disse que teria que lavar roupa, mas que passássemos por lá.

De tarde passamos pela casa dela, e Elza ofereceu-se para ir conosco. Ela levou a netinha junto. Extremamente carinhosa com a criança, e no caminho parava, escutando o canto dos pássaros. Falava de sua dificuldade em falar conosco, que queria falar mais para a Mariana (que estava escrevendo sobre ela também), mas não conseguia. Como ela viveu muito tempo na Argentina acaba misturando castelhano com português e Guarani.

Quando chegamos à casa de d. Marcelina, estava reunido um grupo grande de pessoas. Elza falou em Guarani e logo uma adolescente foi avisá-la. Chegamos perto dela, sentamos embaixo de umas árvores, em alguns banquinhos que nos alcançaram. Galinhas, gatos e cachorros ao nosso redor, igual a todos os lugares na aldeia. Quase não falamos, pois ela e Elza ficaram quase todo o tempo conversando em Guarani. Eu não conseguia pensar em nenhuma pergunta que fizesse sentido para aquela mulher. Ficava olhando, numa mistura de admiração e endeusamento. Tinha medo que minhas perguntas fizessem parecer mais uma pesquisadora branca querendo conhecer o exótico do índio. Queria perguntar como aprendeu a ser **Kunha Karaí**, com quantos anos, o que é ser **Kunha Karaí**... Pareciam perguntas sem sentido e nada importantes. O que acabei perguntando era se todas aquelas crianças haviam nascido na **Opy** com ela. Com um sorriso ela confirmou. Elza conversou outras coisas, mas não traduziu mais. Peguei meu **petyguá** que s. Luis fez e mostrei a ela. Depois de fumá-lo um pouco, Elza pediu-me que o emprestasse. Dei a ela e depois a D. Marcelina. Esta estava com as pernas cheias de feridas, provavelmente provenientes de mordidas de mosquitos.

Sua neta veio com o chimarrão (após d. Marcelina haver chamado em Guarani). Ficava nos servindo, em pé, em silêncio, servindo e esperando até que acabássemos para passar a outra pessoa. Com o tempo o pessoal ia parando de tomar, e quando me dei conta, somente eu ainda tomava. Ela em minha frente, até que agradei e ela pode ir embora.

Ficamos a maior parte do tempo em silêncio, perguntamos sua idade e Mariana perguntou há quantos anos ela morava ali. Elza disse que há quase 30 anos. Aurora (irmã de D. Marcelina), que mora na Argentina, é sogra de Elza, cujo marido a abandonou com cinco filhos, indo viver na cidade com uma mulher branca. Elza conta essa história para Mariana com muita tristeza.

Quando voltávamos para casa de Elza, ela disse que D. Marcelina está querendo ir para Argentina buscar sua irmã D. Aurora, para ficar uns tempos com ela. Ela tem problema de visão, devido a diabetes. Pergunto a Elza se D. Marcelina também não tem, ela disse que não, que fizeram exame. Sobre as feridas nas pernas, comentou que o enfermeiro havia dado umas pomadas para ela passar.

No outro dia de manhã, após cozinhar lentilha no fogo no chão, fomos até o centro da aldeia, pois estava ocorrendo uma reunião. Mariana chegou com essa informação, pois fora levar o celular para Maria, com o Ralf querendo falar com ela. Chegamos à reunião, sempre em silêncio, um pouco afastadas. D. Marcelina veio nos cumprimentar “**Javyju**”, e depois voltou para o lugar onde estava, com suas netas, filhas e genros. Como as outras reuniões que presenciamos, estavam sentados numa roda, alguns no chão, outros nos bancos ou cadeiras. Ao centro da roda formam como um quadrado, com as pessoas que falam ao centro. Havia duas filas formadas com adolescentes, alguns de pé e outros sentados. Meninas de um lado e meninos de outro. Entre eles, os presentes que falavam caminhavam de um lado ao outro. Não entendia o que falavam, mas acreditava que se relacionasse com os adolescentes, pois os mesmos estavam quietos de cabeça para baixo. Ficamos por cerca de duas horas sentadas no chão, fumando **petÿguá** e observando a reunião. Pelas 13:30 h saímos imaginando que a reunião estaria terminando, pois S. Luis (cacique) estava falando. Fomos para casa, almoçamos e quando fomos tomar banho no rio, pelas 15 horas, ainda estavam reunidos. Passamos quietas ao lado do grupo e deu-me a impressão de ver dois jovens ajoelhados. Após o banho, fomos para casa, nos arrumamos e voltamos para a reunião. As meninas continuavam de pé e somente um rapaz na mesma situação. Os outros já estavam sentados. Continuaram a falar até as 17 horas quando a reunião acabou. *[Mello (2006:184) aponta as dificuldades que uma aldeia enfrenta quando ocorre divergências entre os líderes espirituais que a conduzem, e a importância dada as reuniões, que, no caso por ela trazido, ocorriam dentro da Opy: “assuntos políticos internos e externos à aldeia são decididos em reuniões que ocorrem dentro da opÿ, com frequência de duas ou três vezes por semana e é papel dos **Karaiquery** refletir e aconselhar sobre as*

*decisões. Divergências políticas e religiosas podem determinar a cisão de um grupo e os **karaiquer** são peças chave nestes eventos. As figuras do **karai** e da **Kunhá karai** são centrais na estruturação política e social interna de uma aldeia. Externamente, nas relações entre diferentes aldeias também. Condutas xamânicas, procedimentos rituais, maior ou menor sucesso nas curas realizadas dividem os grupos familiares em ‘clientelas’ xamânicas (Tassinari 1998). Divergências entre as clientelas xamânicas produziram as mais graves cisões e crises políticas que tive conhecimento nas aldeias.”]*

Mais tarde Maria veio jantar em nossa casa e perguntamos o motivo da reunião tão longa, e ela relatou que se referia à situação de um jovem casado que se envolveu com uma adolescente. E esse jovem realmente estava ajoelhado. Foi uma experiência incrível. É colocar em prática o que sempre dizem que é praticar a Bela Palavra, o Conselho. Ensinam os mais novos, discutem na comunidade as relações. Não existe problema individual. O que um faz, repercute na comunidade. Para o homem branco seria humilhação, para eles é aprendizado. Não se observa revolta nos adolescentes pela situação em que foram envolvidos, nem vergonha por terem sido chamados a atenção. Isso é educação. Mariana falou que em toda sua experiência, nunca havia presenciado uma cena dessas. Acabou falando: “*quando a gente pensa que entende, vê que não entende é nada*”. Foi uma aula de educação de filhos. Não são só os pais que educam as crianças e filhos, mas toda a comunidade. Larricq (1993:86-102) aponta que os homens não costumam manifestar-se em relação aos problemas domésticos, a não ser quando envolve questões relacionadas com o costume (teko), “*son las que más los apasionan, motivando largos discursos acompañados de una gesticulación muy particular. El hombre camina mientras habla y los gestos acompañan sus reflexiones*”. Continuando com o autor, ele afirma que a vida de uma casa, os costumes de seus integrantes estarão referidos em grande medida na opinião pública (e as consequências dessa opinião. A forma como as crianças são tratadas, as condutas que servem de exemplos, tudo o que ocorre na casa será uma continuação do que a comunidade compartilha, aprova e desaprova. Soares (2012:235) também cita essa reunião em sua tese, informando que nos dias seguintes a reunião percebeu a expressão de tristeza da jovem que estava envolvida na situação. Que ela comentou que sua mãe não conversava com ela e que as tias lhe falavam “palavras duras” sobre seu comportamento. Passado um tempo o casal ficou junto, e já devem estar com seu primeiro filho. Assim Soares conclui essa situação: “Não há uma separação entre o privado e o público, onde dificilmente a prática de algum dos Guarani e/ou famílias não se tornará de conhecimento dos demais.

Evidentemente, dependendo da reação desse coletivo, a liberdade como um valor intrínseco do Guarani, pode ser um motivador para a caminhada para outro lugar”. Menezes (2006:210) fala sobre a existência de uma consciência singular coletiva, através da qual, vai-se aprendendo que uma atitude pessoal reflete numa dimensão de estar coletivamente. Portanto, a individualidade nasce deste exercício e das opções que o tempo vai ensinando, como um mestre que orienta os caminhos nos passos da autonomia, já iniciados nos movimentos das crianças.

Após a reunião fomos para casa, recebemos algumas visitas e no outro dia fomos embora.

9.2.4 – Encontro com a Doença

Em outra visita que fiz a aldeia, (em abril de 2010), estava sentada em casa, ao redor do fogo, já noite. Felipe e Mariana foram dormir e eu conversava com Ralf (filho de Elza). Ele dizia que queria ser **Karai** e que não queria ter filho (apesar de ter uma criança que não vive com ele, está com a mãe em outra aldeia). Dizia que vai haver muito sofrimento e não queria que seu filho sofresse¹⁵⁶. Olhando para a rua vi uma neblina muito forte que quase escondia as árvores. Mostrei ao Ralf e ficamos admirados. Disse que chamávamos de cerração, mas ele não conhecia com esse nome. Falou outro nome. Comentei que parecia um filme de terror. Ele disse que eu realmente era **Kunha Karai**, por observar o nevoeiro. Notava que ele estava aguardando um tempo para ir embora. Então ele comentou que de dia os espíritos dos mortos estão embaixo da terra e de noite eles vem para cima. Pegou um pedaço de pau que estava no fogo e iria embora quando a Mari chegou e perguntou por que ele já estava indo embora. Ele acabou ficando um pouco mais. Ficamos conversando. De repente, sem eu notar como, ele vem até mim, ajoelha-se ao meu lado e pede que eu “reze” nele. Fiquei meio estranha, entre achando graça e levando a sério. Já estava com meu **petyguá**, e rezei nele. Novamente senti-me uma verdadeira “cachimbeira”. Penso que a gente não oferece a oração, as pessoas precisam pedir, pois elas colocam sua fé no curador. Ele ficou tempo ajoelhado ao meu lado e eu rezando nele do meu jeito. Foi muito importante. Depois ele levantou e ficamos em silêncio. Ele ficou mais um pouco e depois pegou novamente um pedaço de pau em chamas para iluminar seu caminho,

¹⁵⁶ Mello (2006:194) afirma que « o sofrimento que envolve a formação e a atuação de um **karai** afeta a pessoa em formação (**yvyraidjá**), e aqueles que estão próximos a ela. Um **karai** deve ser uma pessoa pouco emotiva e isso também é fonte de sofrimento. Por isso, me disse Lurdes, alguns karai optam por não ter filhos ».

acredito que também para protegê-lo dos “donos da noite” e foi embora. Eu fui dormir pensando no que havia acontecido. [Gobbi (2008:71-72) afirma que durante a noite, evita-se visitar uns aos outros. “É na noite que normalmente se fecha um **o pyguá kuery**, o coletivo de uma casa, pois nela se deve ficar, em virtude de que o **pytü** dos humanos é o momento em que os não humanos predadores saem de suas casas. Se fechar em casa ou concentrar-se na **Opy**. Da forma mais reduzida de socialidade intra-humana ao empreendimento que pode tomar corpo enquanto ação coletiva na relação com **nhanderú kuery**. Se a **Opy** é o centro de algumas aldeias, o é principalmente à noite. Etnografias recentes têm apontado que as reuniões noturnas na **Opy** assumem dimensões bastante variadas, dependendo das capacidades do **Karai** e da **Kunhã Karai** em atrair os moradores da aldeia, bem como da disposição destes últimos em se engajarem nos cantos e danças invocados pelo(a) xamã. A variação destas disposições não dependem unicamente da vontade individual, mas também dos contextos históricos particulares de cada aldeia, sendo que os períodos de doença e morte, me parece, serão também momentos de maior concentração em torno dos rezadores”.]

No outro dia de tarde fomos na D. Marcelina. Somente eu e a Mariana. Começamos a caminhar, mas o barro era tanto que precisamos tirar os chinelos ficando com os pés descalços. Chegamos à casa, e como sempre, aguardando alguém nos receber. Ela estava dentro de casa com a família. Convidaram-nos para entrar. Ofereceram um banco, e a Mari sentou no colchão que tinha no chão. Ao lado dela estava a filha de d. Marcelina amamentando um nenê de um mês. O nenê era bem pequenino. Perguntamos se D. Marcelina que havia feito o parto, disseram que sim. Quando entramos, ela estava deitada na cama. Ela se levantou muito abatida. A cama é um colchão grande sobre um estrado de madeira. Embaixo muita coisa, mochilas, sapatos, sacolas, etc.. Aí também alguns pintos caminhando entre a gente. Os cachorros não entram. Sobre o fogo um tipo de varal de madeira com muitas espigas de milho. Perguntamos como estava, levantava a blusa e esfregava a barriga e o peito, mostrando que não estava muito bem ainda. Tinha outra filha junto, mais três crianças (duas meninas e um menino) e uma adolescente. A mesma adolescente que da outra vez servia o chimarrão. Novamente ela ficou com essa função. Fez um chimarrão novo e nos servia. Estava bem amargo e perguntei se tinha algum chá. Ficaram conversando em Guarani para dizer o nome do chá. Eu não entendi, e a Mariana disse o nome do chá que tinha. Elas concordaram. O fogo aceso com uma pequena panela com muitas batatas pequenas cozinhando. Fiquei pensando que provavelmente essa panela seria a comida de todos. Sentado ao meu lado estava Jorge, com uma faca fazendo um bichinho. Pensei

que fosse um **petyguá**, e perguntei se era. Deu uma risada e disse que não, era uma coruja. Então conheci o Jorge, neto de D. Marcelina, filho de Irma. Ele ficou um pouco e saiu. Ela já tinha saído da cama, sentando em nossa frente. Parecia um pouco melhor, até dava algum sorriso quando se falava alguma coisa. O fogo estava meio apagado e D. Marcelina parecia falar para as crianças assoprarem para ativá-lo novamente. Eu ria das tentativas das crianças, sem sucesso. Ela sorriu também, e como fazia diferença esse sorriso. Parecia iluminar a casa escura. Daqui a pouco imagino que perguntou a hora, pois olharam o relógio. Ela levantou-se e foi buscar um saco plástico com remédios dentro. Pegou uns dois comprimidos colocou na boca e bebeu do bico da chaleira. Depois outro vidro com um remédio líquido, tomando o resto que ainda tinha. Fiquei pensando sobre esses remédios, sobre ela necessitar o remédio do branco. Não perguntei nada sobre a doença, achava um pouco complicado, pois por duas vezes perguntei alguma coisa e eles conversavam entre eles e eu não entendia a resposta.

A rede estava no mesmo lugar, mas o colchão onde estava Mariana e a filha de D. Marcelina, não estava ali na outra vez. Mariana falou que queria ajudar a fazer uma **Opy**, e perguntou o que precisava. Havia chegado um genro de D. Marcelina que conversava mais. Falou sobre o que precisava, depois de conversar com as mulheres. Mariana disse que os **ponge** (expressão para designar os Kaingang) – referência a secretária de turismo Kaingang – querem fazer um salão de baile, e ela sugeriu que fizessem uma **Opy**, pois o povo Guarani ficaria mais feliz. Mas precisava saber o que precisava para isso, quanto de capim para o telhado. Que a madeira eles tem por ali, assim como o barro. Precisam alimentos para o pessoal que está trabalhando. Ficaram conversando um pouco entre eles sobre esse assunto. E depois novamente o silêncio. O genro de D. Marcelina perguntava a Mariana onde ela morava, se era em Porto Alegre, o lugar, e coisas assim.

Fiquei em silêncio e comecei a rezar para D. Marcelina. Sentia algo muito forte. Era uma tristeza muito grande. Pensar que ela precisava tomar os remédios do branco, pois não tem quem reze nela.

Depois Mariana falou que em julho ia para Tamanduá, na Argentina. Que queria levar D. Marcelina junto. Ela sorriu novamente, concordando que iria junto. Ficamos mais um pouco e saímos. Na despedida, dei minha sacolinha de poder a ela, para que a protegesse.

9.2.5 – Encontros e Desencontros – Paisagem modificada

Em agosto fomos novamente à aldeia, mas em passagem para a Argentina, onde visitaríamos a irmã de D. Marcelina e seu cunhado. Essa ideia de visitar a aldeia Tamanduá, em Misiones, já era uma vontade antiga de Mariana e Felipe, a partir de um contato que tiveram com D. Aurora e S. Dionísio Duarte, que os convidaram para uma essa visita.

Chegamos no dia vinte e seis de agosto de 2010 em Salto do Jacuí. Cada chegada traz novidades, mudanças, processos de ordem e desordem. Dessa vez o vice-cacique havia mudado, sendo um rapaz recém-chegado na aldeia e que havia casado com a neta de D. Marcelina. Dessa maneira, o outro **kuery** também estava representado na liderança da comunidade. Mas isso não significava harmonia, pois a disputa, muitas vezes o ressentimento, continuava. As desconfianças na liderança. Quando cheguei senti certo mal estar, que se manifestava como dor de cabeça, que persistia geralmente por uns dois dias. Era algo que não se explica, que não se justifica, mas que se sente. A aldeia estava mal, e o motivo foi relacionado aos brancos, e ao dinheiro. Foram vendidas árvores para uma madeireira, que deveriam ser só eucaliptos, e o valor arrecadado causou desconfiança de algumas famílias da comunidade, que pensaram não ter sido adequado o uso do dinheiro. Geralmente a relação com o branco, com a sociedade envolvente, a sociedade nacional, que traz as divergências na comunidade, os conflitos, as desordens. E aí entra a discussão da sustentabilidade, da necessidade de se manter à custa do dinheiro do “outro”. Como falou uma vez Irma, filha de D. Marcelina numa reunião: não podem se sustentar vendendo suas terras e suas árvores. Precisam sobreviver com seus próprios recursos e trabalhos. Maria refere sobre essa fala : “que as madeiras foram vendidas porque as pessoas estão passando fome, então precisa resolver, mas não podem resolver vendendo as árvores, precisam ter outra maneira”. *[Soares (2012:241) narra essa fala de Irma na reunião “pode tirar um pouco, porque tem muito eucalipto, mas não muito. Se tem família passando fome, tem que se preocupar com a plantação, já está na época de preparar as roças, plantar milho, feijão, batata-doce. Esse é o costume do Guarani, não podemos ficar brigando por causa de dinheiro”. Em outro momento, Soares faz uma reflexão sobre essa forma de “resolver” os problemas que a sociedade desenvolvimentista produz com suas “necessidades”: “A etnografia na Tekoa Porã também é um exemplo, entre outros, do processo de confinamento dos Guarani a determinados espaços, assim como, da incidência de grandes projetos desenvolvimentistas sobre o seu território, como a*

*construção de uma barragem. Muitos Guarani, inclusive, foram protagonistas no processo de implementação das ações ambientais mitigadoras do empreendimento, trabalhando no plantio de eucaliptos, cuja presença é, até hoje, apontada como um problema para a comunidade. Sem dúvida nenhuma, a questão dos eucaliptos era e sempre foi um consenso entre os Guarani, mas somente a tática utilizada para a sua solução, foi mais um, entre outros agravantes, na situação de conflito entre os **kuéry**. Todavia, tomar essa situação de conflito como objeto de reflexão antropológica também nos permitiu apreender que a partir de trajetórias individuais e/ou coletivas foi possível demonstrar diversos caminhos para viver o **Mbya reko**. Ora, se por um lado, para alguns Guarani o corte de eucaliptos era necessário para obtenção de dinheiro e/ou melhoria nas suas condições de moradia, para outros, por outro lado, era uma forma de plantar espécies vegetais importantes dentro da sua cosmo-ecologia ou ter novas áreas para a prática do seu sistema tradicional de agricultura, fundamental para a manutenção das sementes deixadas pelas suas divindades e o preparo dos seus alimentos tradicionais. O mesmo pode ser dito para os projetos de artesanato e turismo dentro da área indígena, temas preconizados pelas próprias políticas públicas, por conciliar economia (geração de renda), ambiente (conservação) e cultura (preservação e valorização da cultura indígena)].*

No dia seguinte a nossa chegada, fomos pela manhã até a unidade de saúde. Apresentei-me para os técnicos de enfermagem – Flávio e Darci, que trabalham há quase dez anos na comunidade. Perguntei pela saúde de D. Marcelina, que me preocupa, pois sempre pareceu muito fragilizada. Eles não souberam precisar o que ela tem. Que ela quer “consultar” com um **Karaí** de Santa Maria, mas a Funasa só havia autorizado levá-la até lá, mas não adiantaria, pois ele mora num assentamento onde não tem **Opy**, e para o trabalho de cura, é necessária a casa de reza. A família quer que ele seja trazido, o que não há muita concordância do órgão gestor da saúde indígena.

Fomos visitá-la novamente. Quando chegamos assustei-me com a quantidade de árvores que haviam sido cortadas. Não havia mais nenhuma em frente da sua casa. Perguntei ao Pedro, seu genro, se não ficaria muito quente no verão, ele disse que era melhor, pois estavam perigosas aquelas árvores perto das casas. Barulho de caminhão, trator, colocando as toras no caminhão da madeireira. Ficamos pensando se isso também não estava adoecendo D. Marcelina.



Foto 3: Paisagem Modificada – corte dos eucaliptos (foto de Mariana Soares)

Quando chegamos Darci estava lá, havia ido visitá-la para saber como estava. Irma, sua filha, disse que iam conosco para a Argentina, pois lá havia **Karaí** para tratá-la. Esperamos Darci sair para conversarmos melhor sobre isso. Pedro estava ali e nos servia o chimarrão. Ficamos na rua e ele entrava e saía da casa para servir o chimarrão. Tinha um chá forte dentro da chaleira.

Darci verificava a pressão, falava dos remédios. Disse para Pedro colocar sapato no filho pequeno que está gripado. Também falou do lixo na casa dele, que precisavam limpar. Como um “bom” Guarani, Pedro concordou com tudo. A esposa dele acompanhou Darci até sua casa, que fica um pouco afastada de D. Marcelina. Logo chamaram Pedro e ele foi. Depois Darci contou que esposa de Pedro estava com seio empedrado e foi levada ao médico.

D. Marcelina estava com pressão normal. Continuava tomando os medicamentos e segunda-feira deveria voltar ao médico. Após a saída do profissional de saúde, conversamos um pouco mais sobre a viagem. Também muito tempo em silêncio. Ela entrou e saiu com a manta e a touca que eu havia lhe dado na outra vez em que estive lá. Dei uma sacola de roupas que havia trazido. Ela estava com o colar que Felipe havia lhe dado também. E as chaves no pescoço. Usava também uma toalha, como manta, creio que para se aquecer.

A viagem a Argentina trouxe muitas mudanças desde o início. Inicialmente iria D. Marcelina e Maria também queria ir junto, mas não poderia levar o Gustavo, seu

filho, pois ele não podia faltar mais na aula, pois se não perdia o Bolsa Família¹⁵⁷. Ela havia deixado de ser agente de saúde indígena para dar aula e havia dado problema com sua docência na escola (não aceitaram os documentos da Argentina que ela tinha e que comprovavam ter cursado a 7ª série). Estava numa situação difícil e não poderia correr o risco de perder o recurso do programa do governo.

Na tarde voltamos a casa de D. Marcelina para combinarmos da viagem. Estava presente o vice-cacique, que era casado com sua neta. Rapaz mais agressivo, diferente dos demais Guarani da aldeia. Tinha vindo de outra aldeia, e ficou durante todo o tempo nos questionando, o que fazíamos ali, quais eram nossas intenções, etc.. Falava em português, e às vezes falava em Guarani com Ralf. Quando chegamos D. Marcelina logo buscou um banco para nos dar, e o rapaz acabou ficando de costas para ela, em nossa frente. Servia o chimarrão, mas não dava para ela. Senti uma demonstração de poder, o que não havia sentido nunca com ela; foi uma sensação ruim, e fiquei quieta. Peguei o **petyguá** e quase não falei. Fiquei rezando. Depois Ralf falou que o rapaz havia ficado impressionado comigo, pois estava concentrada com o **petyguá**. Foram dias difíceis na aldeia, a situação da venda das árvores havia dividido a comunidade. Havia cobranças em relação ao cacique que não havia dividido o dinheiro, vendido mais árvores do que o combinado, e em contra-partida, o vice-cacique, que representava o outro grupo familiar, também foi cobrado de vender as árvores por pouco preço e não ter dividido com todos o dinheiro. A família de Elza e Maria, que moram entre os dois grupos, falavam que não receberam ajuda de nenhum dos dois lados. Falavam que o cacique não sabia ouvir a comunidade.

Nessa visita ficamos sabendo que D. Marcelina não iria mais conosco e sim sua filha (Irma) e seu neto (Jorge). Ficamos apreensivos pois Jorge tinha problemas com a bebida alcoólica. Mas confiamos que Irma sabia o que estava fazendo e talvez fosse uma possibilidade de auxiliá-lo levando junto para perto do tio-avô.

Sáimos pela manhã do dia vinte e seis de agosto de 2010, com os dois. Retornamos dia 06 de setembro, chegando pela noite na aldeia do Salto do Jacuí¹⁵⁸.

¹⁵⁷ Interessante pensar sobre os programas do governo, que acabam sendo a fonte de renda deles, mas que acabam por impedi-los de exercitar seu jeito de ser, que é caminhar, viajar, visitar os parentes. Maria não poderia ir junto, pois o Gustavo não poderia mais ter faltas... Jeito branco de manter criança na escola.

¹⁵⁸ A visita a Argentina está relatada na descrição dos encontros com D. Aurora.

9.2.6 – Encontro Mágico – o Sorriso da Kunha Karáí

Pela manhã fomos na Elza, contar sobre a viagem e sobre seus filhos e parentes. Eles sempre escutam com muita atenção, perguntando, fazendo comentários. E é sempre assim, mesmo quando viemos de nossas casas, querem saber como estão nossos parentes, ficam interessados em nossas histórias. É uma atenção o escutar. Ralf é talvez o mais interessado nas conversas com S. Dionísio e D. Aurora. Pergunta muito, ficou com o gravador para escutar cada palavra que eles falaram durante as entrevistas. Ele escutava e comentava que seu irmão Ariel precisava escutar as gravações. Dizia que aprendia muito com as falas. Como estava auxiliando na tradução tinha muito cuidado com cada palavra usada nessa tradução. Assim como Cleyton (outro neto de Dionísio e Aurora), que também tinha muito cuidado ao traduzir a fala de S. Dionísio. Não são palavras simples, são palavras sagradas. Como Felipe e Mariana estavam dormindo (já pela tarde), eu iria sozinha na D. Marcelina. Ralf havia dado uma saída. Quando volta, diz que alguém mexeu no gravador e apagou todas as gravações. Fiquei muito triste, mas o estado em que ele estava era muito mais triste. Abracei-o e disse que estava tudo bem... que ele poderia recordar o que eles falaram, já que havia escutado as gravações. Eu disse que ia na D. Marcelina e ele se ofereceu para ir junto. No caminho ele falava as palavras dos avós. Dizia que precisava ir para Argentina para aprender mais com eles.

Chegamos na casa de D. Marcelina e ela estava com um recenseador do IBGE, e um neto que respondia as perguntas. Cada pergunta e o neto chamava as pessoas para responderem (data de nascimento, se eram casados, filhos, etc.). Fiquei pensando, que da forma como foram entrevistados, não haveria nenhum indígena casado, pois o recenseador referia-se a casamento no “papel”...

Esse momento com D. Marcelina foi muito mágico. Permitiu que eu gravasse a entrevista. Ela falava bastante e Ralf não traduzia para mim, ia perguntando e pensando, absorvendo cada palavra que ela emitia. Ela respondia ao que ele perguntava. Depois de um tempo ele dizia para desligar o gravador. Depois falava um pouco mais e dizia para ligá-lo novamente. Pedi para tirar fotos e ela concordou. Ralf tirou duas fotos de nós duas e eu tirei uma foto deles. Esse momento com D. Marcelina foi muito especial, e ficará guardado na memória. O sorriso dela, a forma como ela falava, conversava com Ralf, como uma despedida. Ela estava muito bem.

Havia um cesto com pintinhos. Eles começaram a piar e D. Marcelina colocou um pano sobre eles. Achava estranho que alguns estivessem no cesto e outros soltos.

Depois Elza disse que talvez seria para protegê-los de algum gavião, e que talvez não tivessem mãe¹⁵⁹.



Foto 4: Dona Marcelina Timótea fumando Petÿguá e Ralf

9.2.7 – Último Encontro – a Tristeza da Kunha Karáí em Hospital de Branco

Retornamos a aldeia dia trinta de novembro de 2010, ficando até dia cinco de dezembro. Eu não estava muito bem, começando a bocejar, geralmente sintoma que antecede a dor de cabeça, significado de alguma energia mais pesada. Peguei logo meu **petÿguá** para fazer um rezo e me proteger. A situação na aldeia continuava pesada. Mesmo com uma festa anunciada, que reuniria toda a comunidade, as divergências e acusações entre os dois **kuery** continuava.

Aproveitei para conversar com a equipe de saúde sobre D. Marcelina. Questionei se eles não conseguiam fazer um histórico de sua doença, pois ela sempre ficava doente. Ela havia retornado do hospital recentemente mas não sabiam muito coisa de seu estado. O genro dela havia contratado um táxi para trazer o **Karáí** de Santa Maria para lhe atender. Tentaram com a Funasa anteriormente mas não conseguiram. A Funasa queria levá-la, o que não era possível pois não havia **Opy** onde o **Karáí** morava e não era possível fazer atendimento fora da **Opy**. Por isso resolveram buscá-lo.

Pela tarde fomos visitá-la. A família estava toda reunida, sentados numa grande roda na rua. O **Karáí** que veio de Santa Maria também estava lá. Entreguei as fotos que havia tirado de D. Marcelina. Eles falam muito baixo e sorriem muito. Passam as fotos de mão em mão. Jorge chega, meio alcoolizado, e senta ao meu lado. Chama-me de **Kunha Karáí** e pede que eu reze na sua cabeça. Fico um pouco sem jeito de rezar nele, na frente de todo mundo, mas como eu estava com meu **petÿguá**, acabei fazendo.

¹⁵⁹ Quando escutava a gravação das falas, escutava-se os piados muito fortes dos pintinhos.

Depois ele toca violão, canta e dança. Irma veio de sua casa quando soube que estávamos ali. Foi nos oferecido **kaguijy**, alimento tradicional Guarani, e, segundo Mariana, eles não costumam dar esse alimento para juruá, pois é muito sagrado para eles. Era um gosto entre doce e azedo. Ralf repetiu o prato cheio. Ficamos bastante tempo por lá e D. Marcelina ainda falava que tinha dores, esfregando a barriga. Jorge tocou o mbaraka miri, chamando as crianças para acompanhá-lo. Ralf e Irma dançaram, junto com duas netas de Irma. O tempo começou a fechar e resolvemos ir embora.

No outro dia, pela tarde, fui com Ralf na casa de D. Marcelina e só encontramos suas duas filhas que disseram que ela havia ido para o hospital.

A aldeia estava toda mobilizada para a festa de aniversário do professor Guarani e seu filho, que ocorreu no outro dia. Todos se auxiliavam no preparo dos alimentos, nas saladas, no churrasco. Aproveitamos que nos solicitaram para buscar a torta do aniversário na cidade, para visitar D. Marcelina. A visita foi impactante. Quando chegamos ela estava dormindo. Logo acordou e falou com Maria sobre a dor na barriga. Chegou a chorar. Percebi também o choro da Mariana nessa hora. Era sofrido vê-la numa cama de hospital, não falando em português. Ela ficou muito feliz com nossa visita. Estava muito amarela. Maria foi junto e traduzia sua fala. Disse que tinha vontade de comer laranja mas a enfermagem disse não ser possível pois era muito ácido. Fomos até o mercado e compramos maçã para ela. Quando voltamos ela já tinha almoçado, mas não comeu quase nada pois a comida estava salgada (eles quase não usam sal na comida). Perguntei se ela estava conseguindo evacuar e ela disse que há cinco dias não conseguia. Falei com enfermagem e passei essa informação, pedi que não colocassem muito sal na alimentação e que, se possível, dessem a cápsulas de Espinheira Santa que havíamos comprado para a dor de estômago. Fiz um rezo em silêncio, segurando suas mãos. Foi um momento bem triste, pois foi a última vez que a vi nessa vida. Durante a festa, conversando com a enfermeira, ela disse que o problema era grave, ela estava fazendo exames e eles achavam que era algo no fígado, por isso a icterícia.

Em janeiro de 2011 Mariana me liga avisando que ela havia falecido. Eu estava na praia, com o pé engessado e não pude ir em seu enterro. Mas o mesmo está descrito na tese de Mariana, sobre os últimos dias de sua vida, tentativa ainda de trazer um **Karaí** da Argentina, suspeitas de feitiço e o enterro da xamã (Soares 2012). Assim também Ciccarone (2001:41) fala da situação existente na aldeia e que levou a morte de D. Maria – Tatati, e que servem também para entender a morte de D. Marcelina :

evitamentos indispensáveis para a manutenção de seu modo de vida tinham fracassado no seu propósito: a dependência quase total do alimento industrializado e produzido pelo branco, reduzindo sensivelmente o investimento e a preocupação com a produção agrícola, alterando os valores para a fabricação de seu corpo e as relações sexuais com a população local, que superava os limites permitidos da boa vizinhança com os brancos, tinham introduzido a contaminação e a desordem adquiria um sentido trágico para um grupo que tinha sido escolhido, entre seu povo, para liderar, através da migração, a expansão e fortalecimento das normas e ideais de seu modo de viver. Em Boa Esperança, a poluição do ar, da terra, do alimento e do sangue atingia a vida da coletividade inteira, colocando-a num estado de constante exposição à doença. O mundo do branco tocava, se infiltrava nas veias da terra e do corpo do indivíduo e da sociedade, na vida cotidiana; se não havia mais como evitá-lo, o apelo obsessivo às normas de pureza procurava alertar que outras estratégias tinham que ser elaboradas na medida em que, diziam os mais velhos, tivesse o empenho e união dos indivíduos e da coletividade em buscar seu fortalecimento para o restabelecimento da ordem. No estado de desordem, o vínculo com o modelo de conduta era representado por Tatati, e era a ela que a coletividade recorria para enfrentar suas dores e angústias de uma vida terrena na qual, inviabilizada a busca do isolamento do branco, os indivíduos dilaceravam-se nos conflitos que permeavam sua existência (Cicarone 2001:41).

O enterro de D. Marcelina foi filmado e é apresentado na primeira parte do filme Tava – A Casa de Pedra. Nele S. Dionísio Duarte (seu cunhado) e D. Doralice (sua irmã) manifestam-se:

Essa é a música que nosso pai Nhanderu está nos dando, para que tenhamos força. Força pessoal. Com a ajuda dos nossos rezadores Karái, resistiremos! Por isso viemos agradecer. Bom, sei que é difícil, mas que sua alma siga em paz e nos deixe na paz também. Nhanderú, nosso Primeiro Deus foi você que quis assim. Estamos falando com Nhanderú, para que os que ficam não morram de tristeza por você. Muito obrigado, Primeiro Deus Criador. O fogo e a fumaça sagrada não foram suficientes para te salvar. Com isso, infelizmente, você chegou a falecer. Sua alma é pura, só seu corpo é imperfeito. (Dionísio Duarte)

Oh Deus, a minha irmã está partindo... Mesmo assim, quero ter forças para continuar aqui com meus netos. Nos dêem forças pra continuar mesmo depois disso tudo. No seu coração, você já dava sinais de que queria partir. Você chegou a se mostrar dessa forma para os mais novos. Mesmo com sua morte, nós que ficamos aqui teremos força. Deus Criador e Deus do Sol, ela está partindo desta terra... (Doralice)

Abaixo registro as traduções das entrevistas gravadas com D. Marcelina. Elas foram feitas em momentos diferentes e também por pessoas diferentes. Algumas delas foram traduzidas pelo Ralf, filho de Elza, que possui um interesse muito grande pelo conhecimento vindo dos mais velhos, e diz que quer ser **Karái**. Outras falas foram traduzidas por Cleyton (na Argentina), neto de D. Aurora, e a última fala de D. Aurora

foi traduzida por Ralf e Ariel juntos, o que foi muito belo pois eles conversavam entre eles em Guarani para entenderem o significado simbólico de cada fala. Quando Cleyton traduzia muitas vezes dizia que sua avó repetia muito as palavras, e acredito que, como diz Lévi-Strauss (1991:222), a repetição se explica pela necessidade de fixar exatamente pela memória aquilo que foi dito, tendo em vista que os povos indígenas são limitados à tradição oral.

Tradução feita por Cleyton:

Ralf pede para ela falar como fortalecer, como falar em uma reunião

*Começar a praticar com os mais jovens depois logo falar com os mais adultos, numa reunião. Sempre a falar coerentemente, sempre procurando falar a verdade. O que significa falar coerentemente, daí vai ter o dom de falar com os mais velhos e eles vão sentir espiritualmente tuas palavras. Tu vais aprender a falar com as palavras sagradas. E tu também podes entender o que os mais velhos falam também. Meu pai me ensinou a escutar palavras divinas, a interpretá-las para poder usar as palavras sagradas também. Ao usar a pipa é como se abrisse a porta para escutar as palavras sagradas, como de manhã, de tarde, meditar, ficar em silêncio – “ajapychaka”. Ao ouvir, ao meditar, te abre a porta para escutar as palavras sagradas, e depois de fumar a pipa, tu precisas usá-la, é como se desse o caminho, que abrisse esse caminho para poder usá-la no momento. Se vais numa reunião, precisa usar a pipa e aí falar. Quando vais meditar de tarde, precisa sentar na **Opy** com os chicos para que possam descansar, para protegê-los, para escutar o que estão falando, para escutar o que os “abuelos” estão falando, com a fumaça do **petyguá** que os protege. Como se fizesse isso aí te fortalece a tu poder entender o que o **petyguá** está dizendo prá ti. Te dá o dom de cura quando tu já podes entender a que ponto podes usar o **petyguá**. Para usar o **petyguá** tu precisas meditar muito, não é logo que podes usá-lo para curar, precisa meditar muito com ele para poder usá-lo. Precisa sentir quando o espírito entra em ti para poder aí ir curar aos outros. “re mbae’jogua” – tirar os espíritos maus que estão nas pessoas. Usando isso já não podem crer outras coisas, precisa sempre fortalecer, fortalecer dentro dessa crença. O dom espiritual te elege, não é a pessoa que quer curar, precisa ser escolhida espiritualmente. Ela se sente orgulhosa de poder escutar as palavras do papai e colocá-las em prática. Que isso sempre lhe serviu para toda a vida e toda a vida as usa¹⁶⁰.*

Tradução feita pelo Ralf

Ralf – estava com avô há pouco tempo e que ele pode entender mais coisas, que sacou dúvidas, que pode entender mais. Estou fazendo o que meu avô me ensinou e já posso ver algumas mudanças. Sempre é preciso usar a pipa, temprano, de noite, pensando naquilo que passou, escutando as coisas passadas e reflexionando o que passou. Ele

¹⁶⁰ Após a tradução Cleyton conta de um caso de uma mulher que se dizia **Kunha Karai** e que tirava pedras das pessoas com o **petyguá**, mas o avô disse que não era, não adianta a pessoa só querer, ela precisa ser escolhida.

*escutou o avô dizer, o avô quer sempre que um dos netos dê seguimento a ele. Que o avô lhe disse que já pode começar a falar em reunião, pode começar a praticar, a adquirir palavras. Que ele meditando se dá conta de algumas coisas, mas não consegue entender tudo, mas que precisa sentar mais na **Opy** com os anciões para poder entendê-las. Que ele se sente bem em estar meditando de manhã, de tarde, pois ele sabe que nesse momento os demais anciões estão meditando também, e há uma força fortalecendo a todos.*

*D. Marcelina - É preciso meditar de tarde, para poder conversar com as pessoas, para estar bem, para isso são as meditações de todos os dias. De tanto meditar, foi aprendendo muitas coisas para poder ser uma **Kunha Karaí**, para poder criar bem a seus filhos, seus netos, para poder dizer bons conselhos. Ao meditar ela falava em seus pensamentos para si próprio, vou fortalecer minhas palavras para poder educá-los bem. Ao meditar temos que entender mais como falar, pois já não é como antes, para poder usar as palavras para esse mundo, que o mundo já está explorado, mudado, e as palavras precisam ser adaptadas ao mundo de hoje. Usando o **petyguá** e a fumaça pode-se entrar em conexão com o espírito para usar as palavras e poder adquirir minhas palavras, meditando vou entendê-las e poder usá-las.*

Tradução feita por Cleyton

*Entre irmãos cuidávamos de nossos pais, mãe e pai. Sempre vivíamos juntos, numa comunidade, vivíamos entre irmãos, nossos pais não nos deixavam ir para fora, morar para fora da comunidade onde eles ficavam. Éramos muitos na comunidade mas sempre vivendo em harmonia. Quando Nhamandu (Deus do sol) saía o sol e já saíamos todos de manhã para varrer o pátio da **Opy**. Quando tínhamos 7 anos já começamos a ajudar a nossa mãe a varrer o pátio da **Opy**. [Essa marcação no tempo cronológico é muito interessante, principalmente por ser uma fala igual entre as duas irmãs (D. Marcelina e D. Aurora) e a filha de D. Aurora. Fico pensando que talvez pelo fato das duas terem escutado a gravação de D. Marcelina antes de gravarem suas falas de como se tornaram **Kunha Karaí**, pode ser um motivo. Mas também, se pensarmos que o hábito de aprender o ofício de ser mulher acontece com a mãe e a vó, e o varrer é extremamente simbólico, o limpar as sujeiras, limpar as doenças, o deixar a **Opy** limpa. E dos 7 aos 10 anos, segundo Larricq (1993:57) é o momento em “el mbya deja la niñez, o por lo menos deja de disfrutar sus prerrogativas. Su participación en las actividades rituales aún no es obligatoria, pero si esperada”.] *Quando minhas irmãs iniciaram a casar, eu era a última, e como era a última, era a que fazia as coisas em casa, cozinhar, varrer. De tarde quando o sol já entrava meu pai e minha mãe rezavam e eu também lhes acompanhava. Desde que aprendi a cantar as canções sagradas eu já acompanhava a ser a segunda voz de sua mãe. [Mello (2006) aponta que o aprendizado xamânico é baseado nos sonhos, mensagens e inspirações que as xamãs recebem das músicas que os nhanderukuery (deuses) a enviam. Estas inspirações são recebidas nos sonhos e durante os rituais, mas podem vir aos ouvidos de repente, “como uma rajada de vento”, conforme seus interlocutores. A música têm papel fundamental em seu aprendizado e os instrumentos musicais são objetos de poder e proteção. Não fazia só o que a mãe e o pai pediam, mas fazia também o que as irmãs pediam. Sempre viveram**

*em harmonia na comunidade e nunca discutiram entre parentes. Eram quatro homens inclusive o pai e fizeram uma **Opy** muito grande, enorme. Eles não diziam somos poucos, em vez disso continuavam, nunca paravam, fizeram sozinhos a **Opy**. Meu pai se chamava Avelino Almeida e a mãe Flora Esquivel. Tem 76 anos. Começou a trabalhar com 7 anos, no pilão, para socar o milho. De manhã faziam beju e rora (farinha de milho na panela). A primeira tarefa do dia sempre era varrer a **Opy**. Depois faziam outras coisas. Já tinha três filhas continuava seguindo os pedidos de seu pai e sua mãe (tarefas domésticas). Morava numa comunidade na Argentina mas não sabe bem onde era, mas que sua irmã Aurora sabe bem onde é. Já me mudei para Brasil quando já tinha consciência do que fazia, quando já sabia o caminho. Quando chegaram no Brasil começaram a plantar milho, não com as máquinas de plantar, mas com pausinhos, varinhas, entre todos se ajudavam. Plantamos dois hectares. As quatro irmãs que seguimos sempre plantamos juntas, já na época do milho, sempre plantamos, nunca deixamos passar a época de plantação. (Todas as irmãs morando juntas, no Brasil). Minha irmã uma se chama Aurora - Kerechu e outra Doralice - Pará e a outra Jachuka (??). Entre as quatro irmãs eram ensinadas por nossos pais a cantar as canções sagradas, desde os 7 anos. Crê que foi umas mulheres dedicadas, pois cresceram sempre com os pais, sem estar caminhando “tekoa rupi roiko’iko heyre (ir de uma aldeia a outra), sempre num lugar só. (Ela se queixa porque necessita de uma **Opy**, muitas pessoas já se esqueceram da **Opy** mas ela nunca, e fica triste por isso). Eu falo aos meus netos que precisam ir a **Opy**, que precisam assistir, tomara que as **Kunha Karai** falem a seus filhos, a seus netos que vão a **Opy**... (silêncio)*

*Vivendo dessa forma, vivendo com os pais, fazendo as tarefas domésticas, limpando a **Opy** tu te transforma num **Kunha Karai** ou **Karai**... (silêncio)*

Meu pai era muito delicado (cuidadoso), não queria tomar água num pote de um dia para outro, precisava caminhar longe para buscar água. Era ela que cozinhava, quando estava tudo pronto ela chama os pais e irmãos para comer.

Sempre era costume familiar plantar todos os anos o milho, por isso tenho esse costume.

*Ela sempre vê uma pessoa que colocou uma doença nela, em sonho, como feitiço, e ela se sente um pouco deprimida, com dor na barriga. Veio uma pessoa de outra aldeia e com pipa tentou curá-la e não conseguiu, e falou algumas coisas para ela de quem poderia ser que teria feito o feitiço. [Rose (2010:311) fará referência a possibilidade do xamã “enxergar” o feitiço em sonho, como refere: “é frequente que os saberes relacionados ao xamanismo e à feitiçaria se manifestem nos sonhos, que remetem aos outros mundos. Assim, é no sonho que o **Karai** ‘adquire seus poderes de adivinho, curador e dirigente cerimonial além de receber a revelação dos cantos, base de sua ação para se comunicar com a divindade’ (Ciccarone). Somado a isto, é no sonho que o **Karai** viaja para os outros mundos, e também é através da experiência do sonho que se processa sua iniciação. De acordo com Ciccarone, a “percepção do sonho remete ao outro mundo, dos deuses e demônios, dos espíritos benéficos e maléficos dos defuntos, que aparecendo através de imagens sonoras, visuais e sensoriais, enviam mensagens” que podem tanto orientar quanto enganar”. Também Pissolato (2007:205) faz referência*

aos feitiços, dizendo que “dos relatos coletados em campo em torno da suspeita de feitiçaria, é possível distinguir dois conjuntos: um, que corresponde a comentários que podem-se atualizar em contextos de desconfiança envolvendo indivíduos, e podem mesmo assumir, ocasionalmente, a forma de suspeita sobre um grupo de parentesco ou localidade a que este se associa, e outro, mais comum, que remete a experiências de relações interpessoais que foram desfeitas ou não chegaram a se efetivar”.]

Foram poucos encontros, poucos momentos com ela. Alguns com muito sofrimento, outros extremamente mágicos. Momentos que se perpetuam nas imagens, nos pensamentos, nos sonhos. D. Marcelina foi a primeira mulher Guarani que conheci, em foto, pois desde o princípio, quando pensei em estudar as **Kunha Karaí**, Mariana já havia dado uma foto de D. Marcelina para que eu começasse a ligar-me com ela. E essa ligação continuou, pois continuo com seu retrato em meu altar. Quando estou com dificuldades na escrita, peço a ela que me auxilie, para que eu tenha boas escritas sobre seu povo. Ela morreu, assim como morrem os xamãs, não por doença, mas por tristeza. Mesmo que tenha sido feitiço como acreditam, penso que muito mais foi a situação social que estava ocorrendo na aldeia.

Aconteceu de eu estar num trabalho espiritual em nosso Centro Espiritual e ter uma crise de choro por ela, pela sua doença, pelo seu sofrimento pela comunidade, pela fome, pelas disputas políticas que dividiam a comunidade, pela falta de espiritualidade, de ouvir as Belas Palavras. Ciccarone também refere seus sentimentos com a morte de Tatati:

Me surpreendi chorando, fazia tempo que não chorava, achava que não conseguia mais chorar. Aurora me consolava com suas palavras, mantendo sua postura altiva, firme, sorridente, quando um barulhento grupo de evangélicos invadiu a aldeia. Tatati carregava sobre si o peso das desordens da aldeia, seu sofrimento expressava a carga das transgressões da sociedade e teria renunciado à imortalidade para mostrar ao seu povo as conseqüências de seus erros (Ciccarone 2001:98).

Ladeira (2007:120) afirma que morte, para os Mbya, tem seu sentido social na medida em que é o termômetro que indica o grau de sanidade do **tekoa**, em que pode ser fator indicativo de novos caminhos, agindo como alerta, reafirmando as normas corretas da conduta social. As mortes trarão indicações distintas se forem súbitas, trágicas, de crianças pequenas, realizadas por feitiços, por doenças, etc. Portanto, podemos pensar que a morte de D. Marcelina, assim como a morte de Tatati, está ligada também a situação social e espiritual da aldeia e a forma de vida dos Mbyá. Na aldeia Boa Esperança (Espírito Santo) foram as doenças das crianças pequenas que

sinalizavam o agravamento da desordem coletiva, principalmente as crises familiares, as brigas de casais, as separações. Ciccarone (2001:75) refere que

as mães retraídas e silenciosas ao longo do dia, ao cair da noite as mães liberavam seus gritos de dor, que ecoavam na escuridão e invocavam a proteção dos deuses para socorrer na terra a vida ameaçada no seu nascimento. ‘O espírito das crianças não agüentou ficar aqui na terra’, repetia um yvyra’i-já , que auxiliava as cerimônias da casa de reza, diante de uma nova crise em Boa Esperança, que se desencadeou com várias mortes de crianças pequenas .

Mello (2006:201) afirma que a figura feminina costuma ter uma autoridade interna entre as famílias Mbya, explicitando uma divisão sexual do trabalho político, no qual os homens cuidam de assuntos externos e as mulheres de assuntos internos. Também ocorrem distinções entre os vários tipos de xamãs, indicando outro nível de autoridade ou poder de decisões que escapa ao âmbito da política externa. Dentre as pessoas mais velhas de uma aldeia é evidente a distinção dada àquelas que se dedicam a funções xamânicas. Refere “que em uma aldeia pode ter uma ou mais pessoas que desempenham funções xamânicas, contudo, todos os xamãs de uma aldeia devem trabalhar juntos, ou a ordem social e cosmológica da aldeia fica ameaçada, podendo culminar numa cisão entre o grupo”. Esse era um ponto importante que ocorria na aldeia de D. Marcelina. Quando buscam fazer duas **Opys**, deixam clara a existência de dois líderes religiosos, dois grupos, dois **kuery**. É uma cisão na comunidade, não só na questão política como também na relação com as divindades, o que conduz, entre outras coisas, a suspeita de feitiço.

Dasaku Ikeda (2007:89), filósofo, humanista, pacifista, poeta e escritor conta uma história de um bodhisattva do Budismo Mahayana que, apesar de ter uma boa saúde, fingia estar doente como demonstração de solidariedade para com os seres sensíveis que enfrentavam doenças e sofrimentos. Nessa história, narrada no Sutra Vimalakirti, o Buda Sakyamuni sugere aos seus discípulos que façam uma visita ao doente Vimalakirti. Porém, Shariputra, Ananda e os outros discípulos que estão no estado de Erudição relutam em visitá-lo. Por fim, Monjushiri, um dos bodhisattvas mais notáveis, visita o enfermo Vimalakirti, juntamente com outros bodhisattvas e discípulos que estão nos estados de Erudição e Absorção. Quando Monjushiri pergunta: “Qual é a sua doença?”, Vimalakirti responde: “Estou doente porque outros seres vivos estão doentes. Quando eles forem curados, eu também me recuperarei.” O significado dessa

passagem é que a doença do bodhisattva reflete sua grandiosa benevolência e seu senso de responsabilidade pelo sofrimento de todos os outros seres vivos. Seu senso de responsabilidade em relação àqueles que estão sofrendo de doença é muito semelhante ao conceito de benevolência budista. O budismo ensina que a boa saúde e a doença são unas e inseparáveis. Essa visão unificadora de saúde ilustra a ligação da pessoa ao sofrimento das demais, criando uma esplendorosa descrição da saúde humana. Assim afirmava Ciccarone, que Tatati abriu mão de sua imortalidade para mostrar a sua comunidade que precisam mudar sua conduta; também podemos pensar que o adoecimento de D. Marcelina ocorreu quando a aldeia também adoeceu com a interferência do branco, com a venda dos eucaliptos, com o corte das árvores, com as disputas internas¹⁶¹.

9.3 – IRMA – A FILHA DA KUNHA KARAI



Foto 5: Irma na Opy na Aldeia Salto do Jacuí



Foto 6: Irma e Jorge em frente a Opy na Aldeia Tamanduá

9.3.1.- Entrando na Opy e conhecendo a nova Opyguá¹⁶²

Com a morte de D. Marcelina muita coisa mudou na aldeia. Se a situação já era difícil quando ela estava viva e doente, após sua morte ficou pior. A suspeita de feitiço é muito forte fazendo com que a animosidade aumente. Eu não tinha mais ido à aldeia desde o final de agosto e início de setembro de 2010, então tirei férias da prefeitura, em

¹⁶¹ Ferreira (2001:57-58) refere que o contato interétnico constitui-se enquanto um dos fatores responsáveis, por um lado, por reforçar conflitos internos já existentes entre os diferentes núcleos Mbyá-Guarani, que disputam através da feitiçaria, prestígio e poder religioso-político. Por outro, o contato pode desencadear novos conflitos internos, que encontram na prática da feitiçaria uma das suas formas de expressão. O “mundo do branco” e o “sentir-se doente” é um estado emocional. Geralmente é descrito como uma sensação de fraqueza e de tristeza, como se a pessoa estivesse “apertada” e seu “espírito divino” estivesse distante dela.

¹⁶² Na verdade não é o primeiro encontro com Irma, mas sim o primeiro encontro com ela como **Opyguá**, pois já estivemos juntas na Argentina e nas outras vezes que visitei D. Marcelina ela geralmente estava presente.

junho de 2011, aproveitando que a Mariana precisava fazer um trabalho em Salto do Jacuí, e fui visitar a aldeia. A família de Elza (Ralf, Maria, Gustavo e Léo) foi morar em São Miguel, onde o Ariel é cacique. Há muito tempo ele convidava para que fossem para lá, mas Elza gostava de morar no Salto do Jacuí. Com toda a situação (que culminou com a morte de D. Marcelina), acabou cedendo aos pedidos do filho e foram embora. Então a visita à aldeia fica um pouco mais restrita, pois a Elza era o ponto de encontro, de apoio, de segurança que tínhamos.

Estava chovendo muito nos dias em que estivemos lá. Como Mariana tinha uma reunião, fiquei com o pessoal da equipe de saúde, para pegar uma carona até a aldeia. Flávio (técnico de enfermagem) me levou. Passamos pela frente da casa da Irma e estava tudo fechado. Fomos até o centro da aldeia (onde fica a escola e o posto de saúde) e encontramos a irmã de Irma que falou que ela estava morando na **Opy** e não mais na casa onde morava antes. Flávio levou-me de volta. Desci do carro e fui subindo. A construção da **Opy** foi um dos motivos de tristeza de D. Marcelina. Ela sempre quis que fizessem uma **Opy** nova, pois a dela estava muito ruim. Conseguiram um apoio financeiro para construção de duas **Opys** na aldeia através do IPHAN-CTI (Soares, 2012)¹⁶³. Infelizmente D. Marcelina não viveu para ver sua **Opy** terminada, mas quando estavam fazendo houve um documentário onde ela observa a construção da **Opy** e fala sobre ela. Nesse documentário também aparece Irma tocando flauta. Soares (2012:253) transcreve a fala de D. Marcelina:

Se tem **opy'i** na aldeia, se tem milho tradicional, pode-se fazer a consagração dele na **opy**, **Nhemongarai**, eu ainda tenho estes conhecimentos, a gente chama de **mbojape'i** a consagração do milho na **opy**. Eu estava precisando muito, com apoio que veio de fora e com a ajuda do espírito de vocês deu certo a construção da **opy**, eu estou muito feliz. As crianças, as moças, os jovens em geral quando tem a **opy** podem receber os ensinamentos dos líderes espirituais, é por pensar assim que eu queria muito a reconstrução da **opy**, pois é dessa forma que alguns podem seguir o caminho dessa sabedoria. Na continuidade disso, pelo menos um jovem ou uma jovem possam liderar as idas a **opy** dizendo **aguyjeve te**, eu quero que volte tudo isso, todos esses costumes que acontecem na **opy** e agora nós temos nossa **opy**, vamos respeitar, acreditar, vamos lembrar dela em todas as tardes principalmente para levar todas as crianças, peço que se esforcem pelas crianças.

¹⁶³ Eu e Mariana fomos conversar com Zico, na FUNASA sobre esse desejo de D. Marcelina e se não era possível a FUNASA auxiliar. Ele disse que não pode ter duas **Opys** na aldeia. Somente uma Casa de Reza. Assim não insistimos mais. Depois de um tempo vimos que foi aprovada a construção de duas, demarcando a divisão da aldeia. O interessante foi ver o empenho de todos na construção das mesmas, sem divisões. José, que seria o **Opyguá** da outra **Opy** ajudou muito na construção da **Opy** de D. Marcelina, carregando taquaras, fazendo o barro e a construindo.

Eu sempre conversava com Irma quando ia ao Salto visitar D. Marcelina. Foi ela quem me viu rezar em sua mãe na sua casa, e foi ela que nos acompanhou a Argentina na visita a D. Aurora. Sempre pareceu uma mulher muito alegre, usando roupas coloridas, sempre rindo muito. Chegar a sua casa, e ainda na **Opy**, depois de tudo que aconteceu não era muito fácil. Não sabia o que dizer. Se antes eu já não falava muito, agora menos ainda. Mas precisava fazer esse rito. Então fui subindo, caminhando no barro, passando pela **Opy** onde morava D. Marcelina, que foi desmanchada, um frio na barriga. E surgia a nova **Opy**, grande, forte. *[Ciccarone (2001:73) afirma que com a morte, a alma volta a separar-se nos seus elementos: o destino da palavra-alma percorre um caminho inverso ao do nascimento, deixando o corpo que habitava para voltar à morada divina, de onde foi enviada. A alma telúrica, à qual estão ligadas as violações à ordem social e moral, transforma-se em fantasma: o **tupicha, anguary**. É nesse sentido que C. Nimuendaju afirma que os Guarani não têm medo da morte, mas dos mortos. São os espíritos inquietos dos mortos que ficam perambulando pelos lugares onde antes viviam, molestando e ameaçando os vivos, e a seus ataques são atribuídas desgraças, doenças, loucura e mortes. As insídias dos espectros se desencadeiam na calada da noite, quando são liberadas as forças da desordem, que podem aparecer nos sonhos e vaguear na terra, indicadas (nas raríssimas vezes em que os Mbya, sempre relutantes, tocavam nesse assunto, uma vez que nomeando podia se atrair o espírito) pela expressão de sentimentos de medo e o pavor, através de elementos que remetem ao repertório simbólico da diferença temida: a impureza das cores (principalmente o vermelho da cólera e do sangue), da desarticulação da fala (gritos e choros) e da materialização sob a forma de animais identificados como criações maléficas. Nessas ocasiões, após a morte de familiares, os Mbya abandonavam as suas residências e reordenavam a sociedade, mobilizando internamente a configuração espacial das moradias da aldeia. Também Prates (2009) aborda o tema da morte em sua dissertação, pois acompanhou o rito da passagem de uma criança, neta de Talcira na aldeia. Faz uma comparação com os araweté, que também consideram o morto um inimigo perigoso. Isso porque ao morrer, a alma telúrica, que está associada ao sangue e à carne, desprende-se do corpo e ameaça à espreita os parentes, enquanto que a alma de origem divina – **nhe'e** – volta para sua morada celeste – **amba**. Por isso não costumam falar sobre os mortos. Também Ferreira (2001) fala do perigo do fantasma que pode trazer doenças. Todas essas considerações deixaram-me temerosa de falar sobre D. Marcelina durante a visita a Irma.]* Como a porta da **Opy** estava fechada, pergunto a uma criança pela Irma. Logo

ela aparece na porta e me convida para entrar, talvez pela chuva, pois na casa de D. Marcelina nós só entrávamos quando estava chovendo. Entrei e a abracei. Estava muito feliz por revê-la. A **Opy** é grande, do tamanho da **Opy** de Tamanduá. O telhado foi feito de taquara e não de capim. Disseram que começaram em janeiro e em maio ela estava pronta. Irma me oferece um banquinho para sentar. Perto do fogo estava S. Vitoriano, já bem idoso, que não falava nada, passando todo o tempo observando e cuidando do fogo, às vezes mexendo nele com sua bengala. Já não caminha mais. Às vezes caía para o lado e Irma chamava alguém para levantá-lo.

E assim eu estava ali, sentada com Irma. Ela sentada num colchão grande que estava no chão, sobre folhas de coqueiro. Ela puxou um banquinho para perto dela para que eu sentasse. Via ela sentada e não tinha como não lembrar sua mãe. Ela estava mais séria, mais magra, mais concentrada em sua função de **Opyguá**. Ela nunca foi de falar muito, tanto que pensava que não falava português. Depois da morte de d. Marcelina foi como se ela “incorporasse” sua mãe, transformando-se nela. Transformou-se numa mulher séria, uma “abuela” que cuida da **Opy**, que dá conselhos, que cuida da família. Ficamos muitos momentos em silêncio, eu olhava o fogo e “saía do ar” em diversos momentos. Havia combinado com Flávio que pegaria uma carona com eles quando viessem trazer S. Eusébio que faz hemodiálise entre 18 e 19 horas. Havia levado erva, farinha, rapaduras e fumo. Não vi em nenhum lugar comida, e durante o tempo que fiquei ali, de tardezinha que sua filha trouxe umas pequenas batatas que colocaram no fogo para assar. Num certo momento ela pega a rapadura que lhe presenteei e reparte, chamando as crianças, pedacinho pequeno para cada uma. Fiquei pensando se seria só aquilo que comeriam?

Tomamos muito chimarrão. Daqui a pouco ela fala “**pety**” (fumo), e eu perguntei se podia fumar, pois Mariana havia me dito que em dias de chuva eles não fumam para não “disputar” com Tupã. Ela autorizou e eu preenchi meu **petyguá** e fumamos juntas. Caminhando entre nós duas cocotas pequenas, que ficam perto do fogo, sempre juntas as duas caminhando. Iam para rua e voltavam. Não fugiam e não voavam. *[Sempre encontramos esses pequenos animais nas casas dos Guarani. Na casa de Talcira tinha um papagaio que falava quando chegava alguém que eles conheciam. Na casa de S. Luís (Karai do Salto) também havia um papagaio no telhado. D. Marcelina também tinha uma pequena cocota. Eles fazem parte do panteão de animais Mbyá-Guarani. Ciccarone (2001:82) refere sobre as aves dizendo que enquanto outras aves como o colibri e a coruja aparecem nos mitos desde os tempos-espacos*

originários, o papagaio surge posteriormente e parece representar uma ponte na relação entre o mundo terreno e a morada eterna. L. Cadogan mostra a estreita relação que existe na concepção mbya, entre aves e a alma humana, sendo algumas aves escolhidas e designadas como os Pássaros da Alma. Mensageiros de revelações, anúncios, agentes da comunicação entre os homens e os deuses, os pássaros, na ênfase dada ao seu canto e à emissão de sons, reiteram o conceito indígena da pessoa como o ser da palavra e da comunicação. Eram as mulheres que mantinham maior contato com as aves, cuidavam delas, a elas se dirigiam e delas ouviam os sons e os cantos. Soares (2009:5-6) refere que para compreender a relação que os Mbya Guarani estabelecem com os animais, “(...) é necessário partir da concepção dos povos ameríndios, de que não existe uma distinção entre natureza e cultura, uma vez que dentro de uma cosmologia anímica, os domínios humano (social), natural e sobrenatural estão inter-relacionados. Os humanos e não-humanos possuem uma interioridade de mesma natureza, ou seja, as plantas e os animais são concebidos como pessoas dotadas de uma alma que lhes permite comunicar-se com os humanos, com materialidades diferentes, cujos corpos com propriedades contrastantes, podem ser denominados de ‘roupagens’ (citando Descola). (...) Apesar disso, para os ameríndios, mesmo que não de forma evidente, os animais e outros seres do cosmos continuam a ser humanos (citando Viveiros de Castro).]

Não existem armários, não existem utensílios domésticos. Somente o colchão onde Irma senta, e o do S. Vitoriano, além de alguns banquinhos.

O tempo, sentada naquela **Opy**, parece outro, parecia que parava. Às vezes eu perguntava alguma coisa em português e Irma respondia, mas parecia ter dificuldades de falar em português. Na Argentina ela conversava muito comigo em português, mas era outro momento. Agora ela era uma **Kunha Karai Opyguá**¹⁶⁴, e a relação com o branco já é outra. Em certo momento ela perguntou quando eu ia embora, disse que estava esperando uma carona, mas se estivesse incomodando poderia chamar um táxi para me buscar. Ela disse que não, que podia ficar. Pelas 18 horas chegou um homem, que eu não conhecia que sentou atrás de mim. Irma pegou uma vela e colocou próximo a ele. Imaginei que ele tivesse vindo para rezar com Irma na **Opy**. Senti que minha presença ali já estava causando incômodo. Nesse meio tempo, vejo que Irma levanta-se e vai até a rua, depois volta com a nora e seus filhos. Imagino que o Jorge chegou alcoolizado e a família teve que sair de casa para evitar violência. A aldeia fica muito

¹⁶⁴ **Kunha karai Opyguá** – dona da **Opy**

próxima da cidade, e os “brancos” se “divertem” dando bebida aos índios¹⁶⁵. Senti que precisava ir embora e Irma não insistiu que eu ficasse. *[Ferreira (2001:138-139) que aborda, tanto em sua dissertação como em alguns artigos publicados, o tema do alcoolismo entre os Mbyá, refere que o ato de tomar caña não é em si um problema ou doença, mas sim quando o uso destas bebidas traz doenças, entre elas tornar a pessoa violenta. Lembrando que o individualismo Mbyá-Guarani prega que cada um deve cuidar bem de si próprio, o problema é o que o bebedor causa para ele mesmo e para seus parentes. Mas talvez o maior problema seja que a pessoa que bebe não siga os ensinamentos deixados por Deus aos seus filhos e esqueça seu espírito de origem divina, podendo chegar até a relacionar-se sexualmente com o branco, o que acarretará sérios problemas espirituais.]*¹⁶⁶ Em sua dissertação (2001:130-138) Ferreira aponta algumas questões que desencadeiam o uso de bebidas alcoólicas como os “bailes do branco”, e em algumas comunidades a inexistência do **Karai** ou a falta de autoridade e legitimidade de algumas lideranças políticas (caciques) e religiosas (**Karai**), por estes não encontrarem-se ligados a Deus. Em outro artigo traz o depoimento de D. Marcelina sobre o uso do álcool: “Porque como você ta bebendo, quando você toma, não está pensando lá em cima. Você ama, você gosta, você se apaixonou por beber. Porque essa bebida alcoólica tem espírito! Por que a pessoa não quer parar? Essa bebida tem espírito, e esse espírito está casado com seu corpo. Esse é o princípio! Quando você se sente tonto por tomar bebida alcoólica, então sente livre, sente uma coisa de natureza (vontade de fazer sexo), sente muita coisa. Esse espírito quando casa com a pessoa, a pessoa não quer parar nem um dia, parece que não vai conseguir parar! (**Karai** Marcelina Timóteo durante encontro etnográfico do Diagnóstico)” (2004b:95). Soares (2012:233-234) também fala sobre o assunto, e como foi tratado numa reunião: “**Ara Miri** (D.Marcelina) proferiu algumas palavras sobre o uso da bebida alcoólica e os ‘bebedores na **tekoa**’, se referindo ao seu neto mais velho Jorge Gimenez. Sua fala foi no sentido de que alguma providência fosse tomada por parte do cacique e/ou demais membros da comunidade, uma vez que, em algumas situações, Jorge chegava em casa agressivo e por apreensão da sua mulher e seus cinco filhos, iam dormir no mato, retornando somente com o fim do seu estado de embriaguez. Jorge não estava no meio do círculo, mas sentado em uma pedra em frente

¹⁶⁵Certa vez, enquanto esperava o ônibus, fazendo tempo numa lancheria da rodoviária, perguntaram onde eu estava. Quando falei que vinha da aldeia, riram e falaram sobre a forma como os indígenas ficam depois de beber. Fiquei indignada com tamanha insensibilidade. Quando pegava o táxi que saía da rodoviária também eram muitos comentários preconceituosos em relação aos índios.

¹⁶⁶ Sobre formas de trabalhar o alcoolismo, ver trabalhos de Ferreira 2001, 2004a, 2004b, e Ferreira & Morinico 2008.

*à escola, de cabeça baixa, ouvindo atentamente sua **tchedjary** [avó], sem pronunciar nenhuma palavra. Após a fala de **Ara Miri**, dirigiu-se ao meio do círculo Izidoro Benitez (outro bebedor) que, numa das últimas madrugadas, havia chegado embriagado em casa e fazendo 'baderna e gritaria na aldeia'. Proferiu algumas palavras e depois, atentamente, ficou em pé no meio do círculo, enquanto o cacique **Karai Iapuá** lhe dava conselhos. Assim como Jorge, Izidoro não respondeu uma só palavra e, ao final, recolheu-se em sua casa, voltando mais tarde à reunião. Novamente podemos ver a comunidade preocupando-se com situações individuais, e a forma como são respeitados os conselhos. Langdon (1999) aborda esse tema, enfatizando a importância de se conhecer o contexto em cada aldeia, em cada grupo onde o alcoolismo esteja presente. E para isso é preciso lembrar da história passada e recente pela qual viveram os indígenas com as epidemias, retirados de suas terras, desmatamento em suas áreas, chamando a atenção que no primeiro contato com os europeus as comunidades indígenas perderam entre 50 e 70 % de seus membros. Também traz dados da atualidade onde continuam os processos de morte entre os indígenas.]*

Irma acompanhou-me até a estrada com uma lanterna, pois estava escuro e eu não conhecia direito o caminho. Despedi-me dela e ela voltou a **Opy**. Fiquei ali, em pé, no frio, na chuva, por uma hora esperando minha carona. E quando sentia frio, lembrava deles dormindo com pouca roupa e sem alimentos.

No outro dia volto à aldeia, novamente pegando carona com o pessoal da saúde, pois o caminho está muito embarrado e o carro da Mariana não conseguiria passar. Ela e Felipe vão junto, mas ficam conversando mais com S. Luís e José. Eu vou visitar Irma novamente. Vou chegando devagar, e cumprimento de longe uma criança. Não sei se vão me convidar para entrar, pois não está mais chovendo, mas a criança logo diz para eu entrar. Estavam saindo com canecas e pratos, talvez com o café da manhã do S. Vitoriano. Sentei num banquinho que ela me oferece, perto do colchão onde ela está sentada. Levei as roupas e falei de um xale que havia trazido para ela. Agradeceu e colocou de lado. Não viu o que eu estava levando.

Perguntei a ela se poderia gravar um pouco sobre ser **Kunha Karaí**, lembrando que estava escrevendo sobre elas e sobre D. Marcelina. E que depois queria ler para ela

o que havia escrito¹⁶⁷. Parecia que ela não entendia muito o que eu falava, mas concordou. Estávamos nós duas mais o S. Vitoriano. Ela falou em Guarani, pouco tempo e depois disse que eu poderia desligar. Pedi para tirar uma foto e ela concordou. Ela estava como D. Marcelina. Pedi que ela falasse como me enxergava, pois ela havia usado o termo “benzer” quando pediu que eu rezasse em D. Aurora. Ela ficou um pouco em silêncio e disse que não sabia explicar em português.

Conversamos mais um pouco e chegaram Felipe, Mariana e Pedro (cunhado de Irma), que estava no posto. Mariana contou um pouco da viagem a Buenos Aires, onde ficaria por seis meses em doutorado sanduíche. Felipe pede para Irma colocar **tatatina** (fumaça) na cabeça de Mariana, para ela ir bem, pois ela estava triste por ficar sozinha. Irma ficou um pouco quieta, depois falou com o Pedro. Eu peguei meu **petyguá**, coloquei fumo, e depois de fumar um pouco dei a ela, pois pensei que talvez ela não tivesse seu **petyguá**, pois usou o meu no dia anterior. Depois de um pouco de silêncio Pedro disse que ela não poderia colocar **tatatina** na Mariana, que depois podia “complicar” para o lado dela com **Nhanderú**. Ficamos um pouco sem entender. Eu fiquei pensando como é que eu rezei, numa **Opy**, numa Guarani e uma Guarani não pode rezar numa **jurua**? Depois de um pequeno silêncio perguntei a Pedro se era porque somos **Juruá** e ele consentiu com a cabeça. Ficamos mais um tempo em silêncio e Darci veio nos buscar. Despedimo-nos deles e viemos embora.

Tradução feita por Cleyton:

*Ela vai falar, não sabe tudo mas vai falar como é a vida, como tem que viver a vida prá viver em harmonia . Ela sabe essas coisas pois desde criança ia na **Opy** e sabe muitas coisas de Deus. Isso foi bom para ela assistir a **Opy**, para aprender essas coisas, pois serviu para educar seus filhos, seus netos e todas as crianças. Mesmo que em muitos lugares já não assistem a **Opy**, já não é a mesma cultura, sempre digo aos meus netos que assistam a **Opy**. Também não quero que meus filhos e meus netos se esqueçam de nosso Deus, **Nhanderu**, ela sempre, desde pequena, sempre viu que os mais velhos, o cacique da comunidade sempre foram na **Opy** e isso não se pode esquecer. Nunca me esqueci dos conselhos que me davam, como devia ser na vida, como deveria educar aos meus filhos e minhas filhas. Nem aqui não se escutam os conselhos mais antigos, vai na*

¹⁶⁷ Sempre comprometi-me a ler o texto antes de finalizá-lo. Fui cumprir miha palavra, levando ao Cleyton o que já havia escrito sobre d. Aurora, e vi que ele não se interessou muito. Mariana também escreve sobre esse « retorno ». Conversando com Ariel e Ralf, eles dizem que quando estiver pronto o trabalho eles querem ler. Mas ainda pretendo passar a parte etnográfica a eles antes de encerrar o trabalho.

Opy, não se escutam, como antigamente, ela segue com essa. No meu tekoá já não se fala mais como antigamente, eu continuo sendo a mesma pessoa com a mesma tradição. Mesmo que passem os anos, muitas coisas, mas eu não quero me esquecer minha tradição, quero continuar seguindo as minhas plantações que vão seguindo de geração em geração. Já ninguém planta as coisas, mas ela segue plantando. Já os guarani não são muito preservados como antigamente, já muitos guarani moram no povo, não pensam mais em cultivar, que pensam mais em ter dinheiro, do que cultivar como antigamente.

Mello (2006:14) aponta a importância das condutas para o desenvolvimento da pessoa Guarani:

O **oreeté** (corpo humano) é algo construído e cultivado, que pode ser transformado através de condutas específicas. Há várias possibilidades de transformação corpórea (positivas ou negativas) relacionadas à práticas sociais ligadas ao parentesco (incesto ou afinidade). Se houver quebra de algum tabu, contágio ou consubstancialização através de relações sexuais, ou de ingestão de substâncias, por exemplo, e não houver um tratamento xamânico adequado, a pessoa desenvolverá uma espécie de doença e decairá a alguma forma ligada à animalidade intrínseca à sua forma, mais imperfeita que o **oreeté**, o **odji potá**. Ao contrário, se a pessoa fizer um grande esforço durante a vida, mantiver rígidas condutas rituais, dedicar-se à concentração (**odjaputchaká**), às rezas, aos cantos e cerimônias, ela pode transformar seu corpo em uma forma de ser mais perfeita, que supera este plano de existência e se lança num plano imortal e imperecível, o **aguydje**.

9.3.2 – Casa Nova – a Palavra Traduzida

Retornei a aldeia, minha última visita antes de terminar a tese, em novembro de 2011, na volta da viagem a São Miguel. Estava com Mariana e Felipe. Chegamos na aldeia pelas 14 horas e todas as crianças e adolescentes (que estudam de tarde) estavam sentados na rua, numa grande roda. Os professores no meio. Marcio (professor Guarani) perguntava a cada um o que era “**nhanderekó**” e eles respondiam em Guarani. Cada um era escutado, das crianças aos adolescentes, mesmo que repetiam o que já havia sido dito, eram elogiados com a cabeça. A repetição, um dos fundamentos da educação Guarani, o conhecimento tradicional, afirmar muitas vezes para ser entendido. Em minhas gravações e conversas notava muito essa forma de afirmação do sagrado. Depois de dizerem o que é **Nhanderekó**, cada um ia falando seu nome em Guarani. E assim a aula continuou...

Enquanto Mariana e Felipe iam à casa de S. Luís, eu fui à casa da Irma. Enquanto caminhava, agradecia a oportunidade de estar numa aldeia, respirando, convivendo, aprendendo com esse povo. Realmente é uma dádiva.

Quando vou chegando perto da casa da Irma, ela me avista e se levanta. Não está mais morando na **Opy**. Está numa casa tradicional, grande, arrumada, com duas camas (uma cheia de coisas em cima) e outra cama box. Tem televisão coberta por um pano, um DVD e uma lâmpada. Além dos banquinhos três cadeiras de praia novas. Sobre outra mesa alguns alimentos. Fico muito feliz em ver a mudança, como ela estava bem! João Batista, seu sobrinho, e muito amigo de Ralf, estava conosco, talvez para traduzir a fala dela para mim. Ela colocou os bancos lado a lado, como na d. Pauliciana. Achei interessante, e diferente também das outras vezes que sentava quase de frente para ela. Agora estava ao lado. Não tinha fogo dentro da casa, somente um pouco de cinza. Achei estranho que ela não foi logo fazer chimarrão como costumava fazer nas outras vezes. Depois João Batista disse que ela não tinha erva. Eu falei que havia trazido, mas estava no carro de Mariana, que depois quando viessem eles trariam. Ela falou pouco. João Batista ficou mais ligado no celular que em nossas conversas. Às vezes eu perguntava alguma coisa, ela falava bastante e ele traduzia depois dizendo apenas sim ou não. *[Bergamaschi (2005:52) cita essa dificuldade com a tradução, por não conhecermos a língua, dependendo de alguém que a traduza, como diz: “para o pesquisador esse é um entrave, pois o que é dito deverá ser traduzido, passar por um segundo dizer”. Somente a Talcira falava fluentemente o português. D. Marcelina nunca falou em português. D. Aurora, nos últimos dias falou em castelhado. Irma inicialmente falava português, mas depois só falava em Guarani. Elza falava em português mas tinha dificuldades de explicar o sagrado nessa língua. As vezes até pensava em aprendê-la, até tentava falar algumas palavras mas sempre era motivo de riso em minhas tentativas. Acreditava, também, ser importante eles poderem conversar entre eles sem que entendêssemos. Também fazia parte de sua proteção.]* Perguntei se faziam **nhemongaraí**¹⁶⁸ na aldeia, disse que há muito tempo atrás. Precisa ter mais **Karaí** para fazer. Aí vem gente de outras aldeias para fazer junto. Voltei as minhas questões de **Kunha Karaí**, perguntando se somente o pai ensinava a ser **Kunha Karaí**, como com D. Marcelina e D. Aurora, ou se também a mãe ensina. Ela disse que a mãe também, que ela aprendeu com a mãe e o bisavô. Mostrei as fotos da viagem para Argentina. Falei da entrevista da D. Marcelina que ouviram o canto do pássaro e que se ela quisesse ouvir eu mostrava

¹⁶⁸ Ritual de nomeação das crianças.

para ela. Mas não demonstrou interesse. Quando falei das fotos sim pediu para ver. Depois falei que tinha o vídeo do artesanato onde ela aparece tocando flauta e D. Marcelina falando da **Opy**, aí quis olhar. Liguei meu computador e mostrei a ela. Outras pessoas da família chegaram para ver. Ficavam atrás de mim, olhando e comentando. Terminou e acabou a bateria. Estava já sem assunto, torcendo para que Mariana e Felipe chegassem. É difícil ficar em silêncio. Quando ainda tem o fogo para se mirar ou o chimarrão, mas nada, e com respostas monossílabas. Perguntei sobre as **Kunha Karaí** não poderem cozinhar¹⁶⁹, se ela concordava com isso. Ela falou algumas coisas que João Batista somente traduziu como “sim, estava certo, elas não podem cozinhar...”

Felipe e Mariana chegaram quase 19 horas, trazendo erva, farinha, roupas. O fumo eu já havia entregado antes. Aí ela foi fazer o chimarrão, no fogo que ficava na rua. Felipe falou do vídeo do Paraguai, se eles queriam ver. Ela disse que sim. Colocamos o computador na tomada e passamos. É um vídeo feito por um médico do Paraguai, filmando as cerimônias dentro da **Opy**, falado em guarani. Ficaram assistindo, comentando, um grupo grande ao redor de um pequeno computador. Depois que o filme encerrou, viemos embora, ficando de voltar no outro dia para nos despedirmos deles.

Chegamos à aldeia pelas 11 horas. As funções mudam em cada vez que chegamos: quem antes era Agente Indígena de Saúde agora é secretário na escola; o que era Agente de Saneamento agora é Agente de Saúde, e assim vão trocando os cargos. Sempre são pensados em contemplar as diferentes famílias, pois muitas vezes o sustento vem desses cargos públicos, além da aposentadoria dos velhos e da Bolsa Família. Como a aldeia não fica num ponto turístico (apesar de ter o Salto como ponto turístico), eles não sobrevivem da venda de artesanatos. Costumam fazer, mas para levar para Santa Maria e vender por lá, ou Santa Cruz. Almoçamos com o pessoal da escola. A comida estava sendo feita na secretaria da escola, uma pequena sala onde colocaram o fogão. O refeitório que era utilizado anteriormente, e que foi feito com recurso da saúde para ser uma sala de reuniões, não pode ser mais usado pela escola. Então os alunos comem pela rua e o grande salão fica fechado. Chegou uma criança com filhotes de gambás, que ela tratava com frutas. Tirei fotos dos animais. Para os Guarani, quando a mulher está grávida deve comer carne de gambá para ter bom parto (Soares 2012).

¹⁶⁹ Fala de D. Pauliciana sobre as **Kunhã Karaí**, que não podem cortar carne – questão do sangue.



Foto 7: Filhotes de Gambás – animais de estimação das crianças Guarani

Ficamos um pouco mais na escola depois fomos visitar S. Luís e José que já estava assistindo os vídeos com Felipe. Esperamos Bete (professora) terminar de dar sua aula, pois daríamos carona para ela até a cidade. Pelas 16 horas ela terminou e fomos embora. Antes passamos na casa de Irma. Quando chegamos ela foi pegando as cadeiras e colocando para dentro de casa, lado a lado, para sentarmos. Sentamos e conversamos um pouco. Compramos uns cestos que ela havia feito. Perguntamos se estavam sem luz e ela disse que sim. O pessoal havia contado que foram roçar para limpar a casa da bomba d'água e tiveram que arrancar todos os “gatos”. Rimos sobre isso, pois toda a aldeia deve ter ficado sem luz. Quando chegamos com a Bete junto, esta perguntou se poderia entrar. Pensei que talvez nem sempre ela seja convidada para entrar nas casas deles. Estranhei também o fato de Irma ter colocado as cadeiras para dentro de casa, pois geralmente o inverso ocorria, as cadeiras eram levadas para fora. Só entrávamos em suas casas se estivesse chovendo ou muito frio.

E assim foi meu último encontro com os Guarani.

9.4 – ELZA CHAMORRO – CONHECENDO ALDEIA SÃO MIGUEL DAS MISSÕES



Foto 8: Elza Chamorro – Aldeia São Miguel das Missões

Para visitar a aldeia de São Miguel conversei com Patrícia (esposa de Ariel, cacique da aldeia), pois ele estava viajando. Também falei com o pessoal da FUNASA e combinei de pegar carona com o pessoal da saúde que trabalha na aldeia. Sempre procurava fazer as relações com o pessoal da saúde, assim minha relação com os indígenas acabava ocorrendo também pelo viés da saúde, e não só como pesquisadora. Nessa minha primeira visita a São Miguel fui sozinha. Viajando a noite toda, chegando pela manhã em Santo Ângelo, depois ônibus para São Miguel e pegar carona com o pessoal da prefeitura. Eles estavam trazendo alguns indígenas para consultarem e depois retornariam para aldeia. Fiquei esperando em frente a Secretaria de Saúde. Enquanto o Agente Indígena de Saúde acompanhava duas gestantes para consulta, Jarbas (o motorista) convidou-me para ir com ele até o hospital levar um menino que precisava de um Raio x. Fiquei feliz, pois queria conhecer a experiência do hospital, que possibilita o atendimento do **Karaí** dentro do hospital, que vai até lá atender aos Guarani que estão internados. Quando cheguei ao hospital Jarbas apresentou-me ao pessoal do hospital e a enfermeira Evelise. Pensaram que eu era Guarani também, mas disse que só de coração. A enfermeira falou que não foram obrigados a desenvolver aquele atendimento diferenciado. Ela informa que o Ministério Público perguntou se eles tinham esse atendimento diferenciado e como não tinham, resolveram fazer. Como fechou a maternidade e o berçário, pegaram esse quarto para os indígenas. Assim eles podem ser atendidos pelo **Karaí**, que pode usar o **petyguá**. A fumaça não vai para os outros quartos, pois é bem ventilado, com janela grande. Perguntei quando o **Karaí** vai lá, ela disse que na aldeia o **Karaí** decide se vem ou não, pois antes de serem hospitalizados

eles já estão sabendo e acompanhando. O quarto estava vazio, ela disse que diminuiu o número de internações dos Guarani¹⁷⁰.

Depois do pessoal atendido fomos para a aldeia. São 30 km distantes da cidade, estrada de chão batido. Jarbas ia falando das belezas do município, das plantações, dos três assentamentos, dois com vinte anos, feitos no tempo do governador Olívio Dutra. Ficava pensando na diferença dessa aldeia, longe da cidade, dos bares das bebidas. Aqui não era possível sair e voltar no final do dia caminhando, como no Salto do Jacuí.

Antes de sairmos passamos na Casa de Passagem onde os indígenas ficam enquanto vendem seus artesanatos nas ruínas de São Miguel. Para chegar à aldeia tem ônibus terças e quintas-feiras às 17 horas. E vêm todos os dias cedo, levando os alunos para escola.

Chegada na aldeia e fui primeiro na Unidade de Saúde. Vitalina (técnica de enfermagem) estava na frente tomando café e fumando. Pediu que um rapaz me acompanhasse até a casa da Patrícia. Fui caminhando, é bem diferente das outras aldeias, a aldeia tem mais de 200 ha, as casas ficam distantes umas das outras. A escola é grande, com salas de aula, cozinha e biblioteca. As professoras dormem na escola durante a semana.

Cheguei primeiro na casa de Elza Ortega (mãe de Ariel) que mora numa casa perto da Patrícia. Ariel e Patrícia estão construindo outra casa perto. A casa da Elza tem duas varandas, uma aberta e uma fechada, de chão batido, e uma outra peça grande onde tem dois colchões no chão e uma cama. Nesta dormia a Maria com Gustavo, eu dormi num colchão, e a Elza em outro. Na varanda fechada tinha outra cama onde dormia o Léo, junto com materiais para fazer artesanatos. O fogo era feito numa casa ao lado, feita de barro e taquara. Funcionava como a cozinha onde eles cozinhavam e ficavam no café da manhã, no início da noite. Tinha outra casinha pequena, grudada nessa “cozinha”, onde estava morando uma moça com três filhos. Elza contou que emprestou a casa prá ela, pois o marido havia ido para Estiva e não tinha voltado mais. Ela estava sozinha com as três crianças. Mas o pai havia pedido que ela fosse para aldeia dele... As crianças eram muito pequenas, e um menino que talvez tivesse três anos, pegava um feixe de gravetos e jogava no chão dizendo “toma desgraçado”. Chamou minha atenção, primeiro por ele falar em português, e depois o que falava. Quando estava sentada com

¹⁷⁰ Fiz um trabalho para apresentar num congresso de Saúde Coletiva apresentando essa experiência e comparando-a com a Medicina Tradicional que ocorre no México. Antes de escrever conversei com o Zico para saber se ainda continuava ocorrendo, esse atendimento diferenciado e ele disse que sim.

Elza, comentei sobre isso e ela falava que algumas mães tinham dificuldade de aconselhar os filhos. Que ela sempre cuidava para os filhos não falarem palavras feias em casa. No outro dia a moça foi embora com as crianças, uma mochila e uma sacola. Eram os pertences de uma mãe e três filhos.

Quando cheguei na casa de Elza ela estava com Maria sentadas num saco de dormir com um lençol em cima, fazendo artesanatos. Elza pintando penas com anilina – colocava água num pote com anilina e colocava as penas brancas dentro. Pediu que eu lesse o rótulo dos potes de anilina, pois “não sabia ler”. Queria o amarelo. Mostrei o amarelo limão e o outro. Fez as duas cores. Maria estava fazendo uma pulseirinha de miçangas, azul e branca – do grêmio. Depois me deu a pulseirinha com mais outras duas que tinha feito, mas não gostado muito. É que eu tinha encomendado e deixado pago da outra vez que a encontrei, no ano passado, e ela não tinha feito. Assim faltou só uma, que ela estava fazendo, mas não ficou pronta. Disse que assim me obrigava a voltar para pegar a pulseira. O Ralf sentava na cama que o Léo dorme, num lugar meio escuro, e pintava as madeiras dos arcos e flechas. Eles estão fazendo muito artesanato, pois semana sim outra não vão para a cidade vender nas ruínas. Dizem que não é um tempo muito bom para as vendas, que começa a melhorar em agosto. Mas estão indo sempre¹⁷¹. As mulheres vão mais para a cidade vender, pois os homens acabam bebendo quando vão. Mas é difícil para elas, pois esse contato com o branco geralmente é feito pelos homens¹⁷².

Sempre fico muito feliz em encontrar com Elza e sua família. Ela disse que ganharam a cesta básica em abril, antes de saírem do Salto, por isso tinham bastante comida. Era diferente a situação das pessoas do que no Salto. Lá, mesmo sendo próximo da cidade, parecia que havia mais miséria. Em São Miguel, talvez por ser perto das ruínas, e eles estarem sempre na cidade vendendo seus artesanatos, conseguem mais recursos para adquirir alimentos. Aproveitei esses momentos com eles para conversar com Ralf, que sempre me auxilia nos conhecimentos mais espirituais.

¹⁷¹ No dia em que ia embora, precisava esperar o ônibus em Santo Ângelo, que saíria somente a noite. Aproveitei para visitar uma amiga (Zaléia), professora da Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões – URI, que me levou para conhecer um pouco da cidade. Visitamos a praça do centro da cidade. Tem uma loja de artesanato, mas disse que não vendem produtos Guarani. Fiquei pensando como é possível, toda a cidade organizada, assentada em cima das ruínas dos Guarani, mas eles não estão presentes naquilo que é sua sustentabilidade.

¹⁷² Quando se assiste o vídeo Mokoi Tekoá Petei Jeguatá - Duas aldeias, uma Caminhada, feito pelo Ariel pela ONG Vídeo nas Aldeias, é possível observar a forma como as mulheres ficam nessa relação. Ariel também já produziu outros dois filmes, junto com Patrícia e o Vídeo nas Aldeias, que foram muito premiados: Bicicleta de Nhanduru, e nesse ano Desterro Guarani.

Havia falado com Elza e Maria que tinha interesse em conhecer Solano, pois achava que ele era o **Karaí** que ia ao hospital. Também tinha interesse em conhecer sua esposa que também é **Kunha Karaí**. Como elas não conhecem muito bem o pessoal ainda (estão há pouco tempo na aldeia e não costumam sair de casa), falaram com Patrícia, que me levaria depois da escola (é professora). Convidou-me para ir conhecer a escola e eu fui. Conheci a diretora e as duas professoras. A biblioteca com muitos livros indígenas e as crianças no chão, olhando cada um, buscando o que queriam. Muito diferente das nossas bibliotecas, onde as pessoas precisam fazer silêncio. Ali era uma brincadeira só. Acompanhei a professora fazendo bolo, depois dando o lanche para as crianças. Elza Chamorro, mãe Patrícia, veio conversar com ela, dizendo que iria visitar o Solano. Patrícia perguntou se eu queria ir junto e concordei. Fomos conversando pelo caminho, ela perguntando o que eu estava fazendo e eu dizendo de meus estudos com as **Kunhã karai**. Fomos chegando e já vi Solano sentado num banquinho em frente a uma “mesa” entalhando algumas madeiras, fazendo bichinhos. Extremamente concentrado, quase não nos via. Sua esposa estava sentada com diversas crianças ao redor, que catavam pulgas num cobertor. Quando chegamos ela veio até nós e as crianças continuaram na sua função. Às vezes paravam, pegavam e matavam alguma que encontrassem. Ela veio trazendo dois bancos para nós sentarmos, sendo que ela sentou no chão. Logo as crianças vinham ao seu redor. Ela ficou conversando com Elza em Guarani. Às vezes via que elas falavam de mim. Depois disse que não é Solano o **Karaí** que vai no hospital e sim um outro **Karaí** que mora mais distante. Novamente não falei nada, fiquei no silêncio observando as crianças, o afeto da avó, o cuidado. Um dos meninos chega com um pedaço de pano, agulha e linha e dá para a avó. Vi a dificuldade que ela teve para enfiar a linha na agulha, parece também ter catarata. Depois de conseguir, foi alinhavando o tecido. Elza disse que era uma sacola para levar pedrinhas para pegar passarinho. Depois de costurado, o menino pegou um cadarço e fez uma sacolinha que pendurou em seu corpo. Uma menina menor sentou no colo da avó e esta ficou olhando sua cabeça.

Ficamos um pouco mais e Elza disse para irmos embora. Despedi-me deles e Solano nos olhou e sorriu¹⁷³. Como sabia que a mãe de Elza também era **Kunha Karaí**, imaginei que ela também pudesse ser e por isso perguntei se ela poderia falar um pouco

¹⁷³ Sempre fico numa « mudez » quando chego perto dessas mulheres, sinto-me entre acanhada e contemplativa é como se minhas palavras fossem quebrar o momento da entrega para o cuidado, para o viver nesse mundo Guarani. Diversas vezes tive o mesmo sentimento de querer ficar somente contemplando, observando. Como se fosse um discípulo perante seu mestre, que não pergunta, fica somente na contemplação.

disso. Disse que sim. Então fui à casa da outra Elza, peguei o gravador e a máquina fotográfica e voltei para casa da mãe da Patrícia para mais uma entrevista. Patrícia já estava em casa, fazendo bichinhos na beira do fogo. Ficamos na rua para gravar a entrevista. Às vezes ela tinha dificuldade de responder em português, aí Patrícia ajudava, explicava o que ela queria dizer. No fim Patrícia falou quase mais que ela. Ela fala que sempre que a mulher tem uma situação de doença, isso a faz rezar com o **petyguá** em quem necessita. Patrícia confirmava suas palavras.

Elza e Patrícia tradução da fala

*N – explico sobre a tese e peço autorização para fazer a entrevista e se ela concorda em me responder. Disse que sim. Aí pergunto o que é ser **kunha karai** ...*

*E - Eu sempre ia na **Opy** com a minha mãe, sempre fui com ela. Daí eu peguei o **petyguá** prá pitar, e também queria rezar prá Deus, e assim.*

*N - Antes tu estavas dizendo prá mim que quando a mulher usa o **petyguá**, sempre quando ela tem os filhos, ela vai rezar, isso é rezar, isso é ser **kunha karai**?*

E – Se tem filho sim, se não tem filho igual dá, isso não é bem assim quando ela quer. Vejo que ela tem dificuldade de falar em português, fala pausadamente. Aí começa a falar em Guarani, com muita facilidade e Patrícia começa a traduzir.

*P - É que muitas vezes para ser **kunha karai** surge, onde há necessidade às vezes. Por exemplo, eu não sou **kunha karai** mas a minha filha fica muito doente e não tem ninguém **Karai**, por exemplo, e aí eu começo a usar o **petyguá** e através da meditação, a gente medita prá **Nhanderu** e aí muitas vezes começa assim prá ser **kunha karai**. Então ela estava explicando assim, que ela começou assim.*

*N – e sempre prá rezar tem que estar com o **petyguá**, sem ele não tem como rezar?*

*E – Sim, sem o **petyguá** não pode.*

*N – E qual o significado do **petyguá**?*

E – Falando em guarani

P – É que o cachimbo, na verdade significa muitas coisas prá gente, na verdade significa a força, coragem, e também prá espantar os maus espíritos, espíritos maus. Principalmente nos dá força prá gente falar, por exemplo, eu vejo muito quando tem umas crianças na aldeia e o cacique ou quem que seja que vai falar, e as pessoas vão falar pela comunidade, e sempre usam o cachimbo prá ter força para falar, então eu vejo que é isso, para ter coragem. Prá tudo, pras doenças, pra tudo.

E – Falando em guarani

*N – E a tua mãe (para Elza) é da Argentina, e lá eles vão na **Opy**, eles rezam na **Opy**?*

E – Sim, eles não tem Opy, outro Karai tem Opy.

N – Então eles vão nessa outra Opy?

E – Sim

N – E a kunha karai precisa estar na Opy prá reza ou não precisa?

E – Sim, precisa ... continua falando em guarani

P – Não necessariamente precisa estar na Opy, mas quando abre, quando se sente necessidade de cantar e de dançar, você faz ali na sua casinha, não necessariamente na Opy. Por exemplo, minha avó não tem Opy e ela sempre faz, e agora que tem Opy na aldeia, mas é um pouco longe, então ela faz na casa dela mesmo, a reza, usa o cachimbo nas cabecinhas das crianças, sempre faz isso.

N – E a questão da música, o canto sempre está ligado com a reza?

P – O cachimbo, a dança e o canto, e a reza, quer dizer, canto e dança já são reza, esses quatro, três, são muito ligados um ao outro. Claro, eu posso ir também, os mais jovens, vão e muitas vezes não fumam, mas cantam, dançam, rezam. Isso é um coisa que liga, mas dá prá reza sem o cachimbo, mas para as kunha karai o cachimbo já é tudo, tem que sempre estar junto com ela, por exemplo, com as pessoas.

N – Eu estava lendo de uma pessoa da Argentina (Irma Ruiz), que escreve sobre a música, que é fundamental a voz da mulher na Opy, até pode faltar a voz do homem, mas a voz da mulher não pode faltar nunca. E isso é assim mesmo?

E – Sim. [Como já foi colocado anteriormente, sobre a necessidade da mulher nos rituais na Opy, aquí reafirmo com a citação de Ruiz (2008:81-84) Ruiz: «En la actualidad, son precisamente las mujeres quienes infunden mayor vitalidad a los rituales, haciendo sonoramente contundente su participación, em especial cuando envían sus angustiosos clamores a los Ru y Chy Ete. Este poderoso impulso femenino es por cierto coherente con su tarea reproductora en la sociedad y condice, además, con su actitud de perseverar en la constante reafirmación del “modo de ser” mbyá en todas sus formas de expresión(...) Pero la cuestión más significativa planteada aquí, es que esa dependencia que tiene la acción ritual del hombre- más específicamente sus prácticas musicales- respecto del apoyo de la mujer, no la tiene la acción ritual de la mujer- más específicamente sus prácticas musicales- respecto del apoyo del hombre, por lo que puede prescindir del mismo”.]

N – E a Patrícia vai ser kunha karai também?? risos

P – na verdade, assim como eu, mulheres jovens, muitas vezes eu uso o cachimbo, mas acho que falta muito assim a espiritualidade prá gente. Quer dizer, eu penso em mim, porque ás vezes eu esqueço realmente. Por mais que eu acho que é importante essa

coisa de **kunha karai**, se você não busca realmente, você não vai ser **kunha karai**. Então, como eu disse, quando há uma necessidade tão grande, tipo uma da tua família, um teu parente fica doente, e você não sabe o que fazer, então numa dessas sempre surge uma luz prá ser **kunha karai**, mas assim sem essa necessidade, eu não sei. Não busco realmente, mas isso também é uma coisa ruim prá gente. Por mais que você não se dá conta, você precisa de espiritualidade, você sente que precisa e mesmo assim você não quer cura, quer dizer, é uma procura. Mas sempre que eu vejo minha mãe cantando, assim, aqui, eu fico assistindo teve então às vezes isso também me dá aquela coisa né, e assim, o que é que eu estou fazendo que não procuro, não vou na casa de reza. Mas isso é uma coisa muito... Você não sabe o que fazer se procura ou não. Hoje em dia também, atrapalha um pouco, você trabalha todo o dia, então parece que você não tem tempo, mas se você realmente, se eu realmente procuro, com certeza vou achar esse tempo. Mas hoje em dia...

N – E isso é com o branco também essa questão da espiritualidade, não é só com índio. Mesmo a gente, o nome que for benzedeira, rezadeira, se não tiver espiritualidade...

P – É por mais que você se lembre, de Deus, que sua família esteja bem, claro que todo mundo pensa assim, mas buscar realmente é muito difícil. Mas a minha mãe sempre fica aqui de noite, de tardezinha, sempre fumando, sempre rezando baixinho. Então isso também te deixa aliviado...

N – Ela reza por todo mundo

E – É, quando vai sair daqui, eu benzo, quando vai para passar com coisa, com filho, prá passar bem. Não só aqui...

N – E aqui tu vais à casa de reza?

E - Às vezes vou, mas faz tempo que não vou.

E - Quando tá caminhando já sente a oração no coração e aí já reza.

P – Às vezes também não dá prá gente falar tudo, agora, nesse tempinho. Tem muita coisa sobre **kunha karai**. Cada coisa que ela faz, é uma coisa muito... É uma coisa muito ampla. Precisaria ter mais tempo. Falar um pouquinho agora, depois mais um pouquinho...

N – D. Aurora e D. Marcelina falaram que uma coisa que elas faziam era varrer a **Opy**. Então vi que também era uma coisa da disciplina, estar varrendo a **Opy**

P – Isso também, você fica ali na casa de reza, varrendo, então você sempre faz isso de coração, então sempre vai te surgindo uma coisa, vontade de fumar, então também pode ser **kunha karai** porque ela não fuma assim sem motivo...

Em novembro de 2011 voltei para São Miguel, agora com Mariana e Felipe. Chegamos na casa de Elza e já disseram que Ariel estava nos esperando em sua casa. Fomos até lá e eles estavam ao redor do fogo. Léo servia o chimarrão, em pé. Ariel conta da França, onde esteve apresentando seu filme, pessoas que encontrou, trabalhos que fez. Falou sobre uma antropóloga que ministrava aula sobre língua Guarani; de um curso onde ele era o único indígena. Fala com muita naturalidade, sem ego, sem “pompa”, sem arrogância, é como se estivesse ido até Porto Alegre numa reunião do CEPI. Perguntou como havia sido minha visita a Tamanduá. Disse que foi diferente, que só fui uma vez na **Opy**, mas que D. Aurora estava melhor, sem aquelas dores. Na conversa falei um pouco dos meus sentimentos em relação aos avós, que não iam na **Opy**. Perguntei o que Ariel achava disso, que os mais novos não os acompanham. Ele disse que tem vontade de estar mais junto, aprender mais com os **Karaí**. Em outro momento, numa conversa entre ele, Maria e Ralf, conversavam sobre os **Karaí**, e disse que talvez S. Dionísio não seja **Karaí**, pois ele não fazia curas. Ele canta na **Opy** e é **Opyguá**, mas não realiza curas. Também D. Aurora, cantava, tinha as Belas Palavras sagradas, mas não a vi impondo as mãos ou colocando **tatatina** em ninguém. Já D. Marcelina usava o **petyguá** para rezar nas pessoas, como no coral, que tem uma gravação e ela vai atrás deles colocando a fumaça. Mas, se pensarmos que a palavra cura, que é sagrada, então não há diferença entre os modos de ser **Karaí** e **Kunha Karaí**. Estão curando o espírito e as almas. *[Ferreira (2001:84-85) refere que há diferentes tipos de Karaí. São eles o Karaí Opygua (dono da Opy), que é o caso de S. Dionísio e D. Aurora; o Karaí puan're omba'apovaé (conhecedor dos remédios tradicionais); e o Karaí mba'e peá'a (responsável por fazer os curativos das doenças causadas por feitiçaria). O Karaí é o responsável pela manutenção da boa saúde das pessoas e da comunidade Mbyá-Guarani. É na comunicação cósmica da relação ocorrida entre Karaí, espíritos e Ñanderu, que encontramos o fundamento do sistema médico tradicional Mbyá-Guarani.]*

Essa última viagem ocorreu tranquilamente, como uma visita a velhos amigos. Conversas ao redor do fogo, **petyguá**, risos... Conversei muito pouco sobre **Kunha Karaí**. Somente num momento que estava com Elza (mãe de Patrícia) e perguntei a ela sobre o fato de **Kunha Karaí** não cozinhar, se ela concordava com essa afirmação. Ela disse que sim, que realmente não cozinham. Mas não falou mais nada.

Num dia, ao redor do fogo, contaram de uma **Kunha Karaí** que faz curas, uma das únicas que eles conhecem. Que às vezes elas são para ser **Kunha Karaí** mas não

sabem. Então acontece alguma coisa e você vê que não pode ser assim. Que essa Guarani bebia muito e precisou ajudar alguém com o **petyguá**. Depois sonhou que precisava parar de beber e ser **Kunha Karai**. Agora é reconhecida, “tira as coisas” das pessoas. Ela é diferente, segundo Maria, pois as **Kunha Karai** não costumam “tirar coisas” das pessoas.

Numa outra noite, ao redor do fogo, Ariel e Ralf disseram para Mariana trazer o computador que traduziriam as falas de S. Dionísio. Ariel perguntou se eu estava com meu **petyguá**, para rezar em Patrícia. Rezei nela, e foi bem profundo, sentindo muita tristeza. Depois fui dormir, pois fiquei muito cansada.

9.5 – D. AURORA ALMEIDA – ALDEIA TAMANDUA



Foto 9: D. Aurora e S. Dionísio – Aldeia Tamanduá na Argentina

9.5.1 – Primeiro Encontro – Ultrapassando Fronteiras – Entrando na Opy

Meu primeiro contato com D. Aurora, **tchedjauri**,¹⁷⁴ foi em agosto de 2010. Ela é irmã de D. Marcelina e Mariana já havia informado que ela também era **Kunha Karai**, e morava na aldeia Tamanduá na Argentina. Seu esposo, Dionísio Duarte é **Karai**, e durante muito tempo foi uma liderança política Guarani importantíssima na Argentina.

A ideia da viagem havia surgido há mais tempo. Mariana e Felipe haviam encontrado S. Dionísio e D. Aurora num encontro em São Miguel, sobre artesanato.

¹⁷⁴ Tchedjary e tcheramoi são as palavras em Guarani que significam literalmente “minha avó” e “meu avô”. São usadas também como um título que designa as pessoas antigas e sábias, e ao mesmo tempo estão relacionadas ao título de liderança de uma família extensa (Mello 2006:100).

Eles são avós do Ariel. S. Dionísio já foi Cacique Geral da Argentina. Ele os convidou para visitarem sua aldeia. Perguntaram se eu poderia acompanhá-los e eles concordaram. Assim a viagem foi sendo planejada.

Saímos dia 26 de agosto de carro. Passamos primeiro em Salto do Jacuí para pegarmos D. Marcelina que queria visitar sua irmã, como estava combinado. Essa viagem trouxe muitas mudanças desde o início. A princípio iria D. Marcelina que acabou não seguindo conosco e sim sua filha e seu neto.

Saímos de Salto do Jacuí pela manhã, indo conosco Irma e Jorge. Ficamos preocupados com a situação de o Jorge ser alcoolista, e como seria ele viajando conosco. [Reproduzo outra fala citada por Ciccarone (2001:117), que reflete sempre essa preocupação com a bebida alcoólica: “Preocupação constante de Tatati, a desordem provocada pelo alcoolismo era tratada como tema principal na fala do líder xamânico Timóteo, Karai miri. Timóteo, anos atrás, havia alcançado o tekoa do Espírito Santo, para acompanhar a caminhada de Tatati. Vivendo na aldeia tinha participado das preocupações da líder e, segundo sua versão, as manifestações da desordem em Boa Esperança tinham como principal fator a proximidade e infiltração dos brancos na aldeia. A fala xamânica me foi traduzida por Vera, filha de João Carvalho e irmã de Pintim. ‘Em todas as aldeias, em todas as partes, as pessoas que bebem **yy tata** (água de fogo, a cachaça) estão se acabando e não é por aí que deve ser. Quando a gente não está bebendo, a gente está consciente que está andando no caminho certo, quando a gente bebe **yy tata** a gente vira outra pessoa, fala o que não deve falar, xinga o parente, briga com o parente, perde tudo aquilo do qual tem consciência. Fala tudo errado para os filhos, para a mãe. A mãe fica triste por todas estas coisas que acontecem com o filho que bebe, que briga com a mulher, com a família.. Quando a gente está bêbada não está mais sabendo o que está fazendo, não está respeitando o irmão, o parente. A gente briga com nosso pai, bate nos nossos pais, bate nos filhos, na mulher”]. Mas não tivemos escolha, pois já haviam definido que ele iria. Irma quase não falava. Ele conversava um pouco mais. Não conversávamos muito no caminho, pois eles não tem o costume de conversar enquanto estão viajando. Chegamos de manhã ainda em Porto Mauá, mas não podemos atravessar com o carro, na balsa, pois ele estava no nome da financeira. No local onde compramos os pesos, ofereceram para estacionar o carro. Como não tínhamos alternativa, optamos por fazê-lo.

Descemos até a balsa e encontramos muitos Guarani que estavam voltando da Argentina onde haviam ido a uma festa. Deu um “frio” na barriga, pois estavam num bar e chamaram o Jorge. Sentimos que deveríamos ir o quanto antes. Corremos para conseguir pegar a balsa. Atravessamos o rio e no outro lado pegamos um táxi até 25 de Mayo. Os táxis aceitam ir mais gente no carro, e foi tranquilo. Ficamos na rodoviária da cidade. Chegamos ao meio dia e ficamos aguardando, pois o Ariel havia dito que nos pegaria ali. Almoçamos e depois de um tempo grande, Felipe e Mariana foram procurar algum telefone para ligar. As lojas todas fecham do meio dia às três horas, não havia nada aberto. Pelas três horas fomos até um mercado comprar alguma coisa para comer. Conseguiram falar com uma pessoa que trabalha com a Jorgelina (irmã de Ariel), e informaram que ela não estava na cidade. Passou uma pessoa da prefeitura, que ficou de nos dar carona... Foi muita confusão. Saímos da rodoviária pelas 18 h.

Enquanto esperávamos, sentados no chão, com um monte de mochilas, conversava um pouco com Irma. Ela começou a falar mais comigo, em português. Falei do céu nublado, ela comentou que é agosto, que **Nhanderu** assim decide, mas que depois limpa. Depois perguntei se ela era **Kunha Karaí**. Ficou um tempo pensando, depois disse que sim, que rezava com Vitoriano na **Opy**.

Pegaram-nos na rodoviária com uma camioneta grande e ficamos na parte de trás. No meio do caminho pegamos Marcela (irmã de Ariel) com sua filhinha. Chegamos à aldeia de noite, tudo escuro. Descemos nossas coisas e vieram nos avisar para ir à **Opy**, que nos aguardavam lá. *[Lembrando que branco não costuma entrar na Opy, S. Dionísio muitas vezes era criticado por permitir sua entrada. Numa fala para Mariana sobre porque permitia a entrada de juruá, ele falou: “Nhanderu também criou os jurua, da forma que está o mundo, assim mesmo, mas somos diferentes. Os Mbya também, porque vêm de moradas diferentes, mas são todos parentes, pois uma está próxima da outra. Os Juruá também podem procurar ter arandu, mas tem que ser com o coração, por isso permito a entrada dos jurua na Opy” (Soares 2012:72). Assim como S. Dionísio era criticado pela presença de não índios, também S. Alcindo em Mbiguaçu, que faz trabalhos com ayahuasca, com os brancos, dentro da Opy. Menezes (2006:104-105) fala dos sentimentos num trabalho com S. Alcindo dentro da Opy: “Ainda no dia seguinte, sentada ao redor do fogo com a família de Seu Alcindo, comentei que, quando começou a oração, eu havia chorado. Tinha sentido uma emoção muito grande. No momento, senti uma emoção tão forte, que me perguntei de onde vinha tanta força. Olhei as crianças pegando brasas para acender o fumo em seus*

*pethenguás, aquela fumaça parecendo uma pedagogia da esperança, de exercício da fé contínua, que Freire (1995) acentua como um movimento constante de estar no mundo. O Wanderlei falou-me, então, o seguinte: ‘Cada um de nós tem uma ligação, uma linha invisível. Se está dentro da **Opy**, todos estão ligados. Se uma pessoa está triste, você sente, a energia flui, que nem a Via Láctea. Pode ser que tu tenha chorado por ele (apontou para o Marcos). Ele não conseguiu chorar. A pessoa se alivia por muitas pessoas. Um **Karáí** se alivia, muitas vezes todos se aliviam. É uma coisa para a tua família, tu te alivia por ele’. Nesta fala, percebe-se uma compreensão de que uma identidade pode fundir-se nas demais, havendo uma energia que se move e permite a comunicação de sentimentos e talvez sensações entre todos os presentes (...) quando entramos na **Opy**, todos estão interconectados, ou seja, cada um tem a possibilidade de vivenciar aquilo que o outro não conseguiu expressar, em função do próprio potencial de vinculação e comunicação ali e naquele momento gerado”.]* Entramos na **Opy**, entre maravilhados, receosos, felizes e preocupados. Entramos e estava tudo escuro, somente uma vela e o fogo no fundo da **Opy**. Não era possível enxergar muito. Ficamos sentados num banco encostado numa parede. D. Aurora sentada reta, ao lado de S. Dionísio. Ela é completamente cega (devido a diabetes) e ele enxerga com muita dificuldade devida a catarata nos dois olhos¹⁷⁵. Os cumprimentamos e sentamos. S. Dionísio veio sentar no nosso meio para conversar com o Felipe. Um menino (filho adotivo deles - Cristian) servia o chimarrão, como na D. Marcelina, ficando em nossa frente até terminarmos, depois passava adiante. Depois de conversar um pouco conosco, voltou para o lado de D. Aurora, aí cantaram, tocaram **ravé**, a voz de d. Aurora era muito forte, destacando-se das demais. S. Dionísio cantava e rezava muito também, palavras sagradas, nomeando todos os deuses do panteão Guarani. Eu não entendia o que falava somente a repetição dos nomes divinos. Fiquei rezando com meu **petyguá**, como em transe. Não percebi muitos movimentos, pois estava com os olhos fechados, sentindo cada segundo daquele momento. D. Aurora tinha uma fala sentida, chorada. S. Dionísio fica caminhando com seu po pyguá, cantando e falando. Eu rezo pelos Guarani, pelo Jorge, D. Marcelina, rezando que a **Opy** seja o caminho para cura do Jorge, rezo por minha família, etc.. Sinto que “minha velha” fica feliz por estar ali, é como se ela voltasse para sua casa...

Jorge tocava violão, Irma cantava acompanhando D. Aurora. [Ruiz (2008:61-63) descreve os papéis complementares que ocorrem nos ritos dentro da **Opy**: “sus integrantes cumplen papeles complementarios entre si, em tanto encarnan la síntesis de

¹⁷⁵ Nesse ano (2012) ele fez uma cirurgia e está enxergando novamente. Ela não pode fazer a cirurgia pois tem a diabetes muito alta, como falam seus netos.

*las parejas divinas constituídas por los Ru Ete y las Chy Ete. El hecho de ser cuatro parejas mixtas las que gobiernan el mundo según la cosmología mbyá, y que esas parejas sean concebidas como esposos y actúen, en ciertas circunstancias, mediante el auxilio de sus hijos, expresa una clara idea del valor que se atribuye a la acción conjunta, y en este caso particular, a la de ambos géneros, ampliado a la unidad familiar". O que observei em meus contatos com as **Kunha Karai** foi que algumas delas não tinham marido e eram **Opyguá**, como D. Marcelina, D. Pauliciana e Irma. Já D. Laurinda, segundo Talcira, era **Kunha Karai**, mas seu pai não era **Karai**, então não cantava na **Opy**, somente ela. Perguntei como faziam se não tinha um **karai**, diziam que conduziam a cerimônia, como também ocorria na experiência de Ciccarone, com Tatati. Continuando com Ruyz, que confirma essa importancia das mulheres: "En la actualidad, son precisamente las mujeres quienes infunden mayor vitalidad a los rituales, haciendo sonoramente contundente su participación, en especial cuando envían sus angustiosos clamores a los Ru y Chy Ete. Este poderoso impulso femenino es por cierto coherente con su tarea reproductora en la sociedad y condice, además, con su actitud de perseverar en la constante reafirmación del "modo de ser" mbyá en todas sus formas de expresión (Ruiz 2008a:84).] Depois de um tempo, o menino veio trazer uma xícara de leite com pão para os avôs, Irma e Jorge. Disseram que era para nós irmos comer também. Cleyton, neto de D. Aurora, nos acompanhou para levarmos nossas coisas para casa dos avós. Disse que cuidava deles e que agora cuidaria de nós também. Ficamos num quarto na casa deles. Depois de ajeitarmos as coisas voltamos para a **Opy**, que fica ao lado da casa deles. Mais chimarrão, rezas, muito **petyguá**. No final tcheramoy pegou dois violões e o ravé e saiu. Depois nós saímos. Fomos dormir. Não consegui dormir direito, fiquei com frio, pois o saco de dormir direto no chão não esquentava. Também um pouco duro dormir somente com o saco de dormir. Mas também o momento na **Opy** foi mágico, possibilitando "mirações" sem ser preciso tomar ayahuasca. Sonhei com a Pachamama, uma grande parede para ser escalada, parede quebrada precisando ser reconstruída.*

No outro dia acordamos de manhã e fomos para **Opy**. Jorge já estava lá. Mariana fez o chimarrão e ficamos tomando chimarrão e conversando um pouco. Jorge estava muito bem... Ariel e Patrícia também chegaram e depois tcheramoy. Conversamos bastante, tomamos chimarrão e fumamos **petyguá**. Nesse primeiro momento da manhã, e na **Opy**, é quando se contam os sonhos, para saberem como será o dia. Diversos antropólogos e pesquisadores falam desse momento da manhã, do sentar ao redor do

fogo e contar os sonhos, fumando **petyguá** e tomando chimarrão. Como aponta Mello (2006:236) o **ka'á** (erva-mate) é uma planta de consumo diário. Inserida no sistema xamânico de produção e consumo, ela deve ser consumida todas as manhãs em torno do fogo de chão, quando se fala dos sonhos enquanto o sol nasce “(...) seu consumo traz leveza ao corpo e acalma o **nhe'e**, que se agita muito nos sonhos. O ‘dono’ do **ka'á** também é um **yvyraidjá** que protege os humanos dos perigos do mundo dos espíritos, em especial sobre os espíritos da mata (espíritos das plantas domésticas X espíritos das plantas da mata)”. Bartolomeu Melya, numa palestra num seminário na Unisinos em 26/10/2010 diz que pela manhã, quando vai se falar, o que se pergunta primeiro é o que você viu no sonho. Essa é a saudação da manhã. O nascimento surge a partir do sonho do pai. Sonhar é dizer palavras e palavras. As palavras se recebem, mas é preciso estar em condições de ouvir. Quem sonha pode mais do que aqueles que não sonham. Pissolato (2007:324) também afirma que os sonhos devem ser contados pelos Guarani, o que geralmente acontece. Também Glockner (2008:36-37) diz que nas sociedades tradicionais o sonho é um âmbito de ação do espírito tanto ou mais importante que do mundo físico. O que ocorre nos sonhos não é uma realidade ilusória desprovida de veracidade e credibilidade. Nas culturas tradicionais “los sueños ofrecen al espíritu la posibilidad de visitar lugares y recibir mensajes de una dimensión existencial inaccesible durante la vigilia, pero no por inaccesible menos real y verdadera que el mundo que se nos presenta cuando estamos despiertos”. Também Tedlock (2008 :123) fala da importância dos sonhos no processo xamanístico. Considera que sonhar é uma força poderosa, dando acesso ao passado e ajudando na autonomia do futuro. Acredita que os sonhos são os acontecimentos mais próximos das viagens xamanísticas que nós todos experimentamos. “Se aprendermos a ficar mais cômicos mentalmente em nosso sonho, poderemos nos tornar mais abertos às imagens de cura. Quando fazemos isso, movimentamo-nos para além de uma percepção dos sonhos como entidades extáticas, textos míticos, ou paisagens, para uma compreensão do sonhar como um processo espiritual de transformação dentro da paisagem poética da alma humana”¹⁷⁶

Depois vieram avisar que o café estava pronto. Colocaram o café numa mesa que fica no quarto onde dormimos. Irma veio contar que D. Aurora está doente, que chorou de noite e queria ir para Salto sexta-feira conosco. Veio nos perguntar se poderíamos levá-la... Começava novamente o “filme” sobre caronas.... Quando viemos também foi complicado, pois no início viria d. Marcelina, depois Elza ou Maria viriam,

¹⁷⁶ Sobre sonhos também ver Rose (2010) e Mello (2006).

e acabou vindo Irma e Jorge. Pensamos, que se D. Aurora voltasse conosco, algum de nós precisaria voltar de ônibus. E Felipe disse que faria isso, ou iria com o Jorge embora.

Depois do café fomos com Ariel e Patrícia na casa de sua irmã, Savina. Ela gostou de meu xale de crochê, que eu havia feito. Ofereci-me para ensiná-la a fazer. Depois disse que sua filha está aprendendo a fazer crochê também. Ela faz trabalhos maravilhosos, faz artesanato em cuia de chimarrão e garrafa térmica. Depois fomos até o rio. Estava muito quente e nos molhamos um pouco. Conversando com Patrícia e Ariel, pedi que eles me explicassem quando uma pessoa é **Kunha Karaí**, pois não entendia se Irma também era como se denominou. Eles disseram que quando a mulher fica mais velha se transforma em **Kunha Karaí**. Ela precisa receber 3 canções, e a palavra, na **Opy**. Que Irma não é **Kunha Karaí** mas é mais velha. Ariel disse para eu pedir a Patrícia que me ajudasse a conversar com d. Aurora.

Depois do rio fomos para casa, almoçar no Cleyton. Ele é casado com uma menina branca, que estava grávida nesses dias. Ele é neto, do filho mais novo de **tcheramoy**. Depois do almoço descansamos um pouco. Como durmo pouco, acordei e comecei a escrever. Irma veio sentar perto de mim. Fiquei muito feliz com isso. Não conversamos muito, mas ficamos em silêncio, juntas o que já foi muito bom também...

Depois fui lavar roupa na casa do Cleyton e quando voltei não achei mais a Mariana e o Felipe. Fui até a **Opy** ver se estavam lá. Quando cheguei D. Aurora estava sentada no chão, em frente à porta. Sentei ao lado dela num banquinho e fiquei ali, em silêncio. Ela tirava de sua bolsa um pente e se penteava. Trouxeram algumas batatas doces e mandioca que Irma colocava no fogo. Depois traziam a ela, que tateando pegava, descascava com a mão e comia. Ela tinha um pau que servia de bengala, e que também era utilizado para afastar o pequeno cachorro que insistia em entrar na **Opy** e comer as cascas das batatas e mandioca. Ela ofereceu-me um pedaço de mandioca, que eu comi. Pensava que era talvez o único momento em que ela pegava sol, pois passava o dia ou em casa, no seu quarto ou na **Opy**. Ali sentada na porta, o sol entrava e esquentava suas pernas finas e doídas.

Estava ali, em silêncio e num movimento que não acompanhei, Irma me chama para benzê-la, e ela já levanta, senta num banco no meio da **Opy**, tira a blusa e fica me aguardando. Fico entre assustada e emocionada com tal solicitação. Meio sem jeito pego meu **petyguá**, preencho com tabaco, visto o xale que uso para as curas, que estava em

minha sacolinha, e vou até ela fazer a “benedição”. Foi um momento muito forte, muita dor dela que eu sentia e procurava tirar. Foi uma conexão, um sentimento, uma dor sentida, uma dor doída, uma dor que parecia sem fim. Conectei-me com meus guias e protetores pedindo auxílio naquele momento. Cantei, chorei, cuspi, fumei, abençoei... Quando terminei estava muito cansada e sentei num banquinho. Antes a ajudei a colocar a blusa e ela sentou no banco em frente ao fogo. Como diz Favre-Saada (2005:155-161) que não é possível descrever o que acontece durante o ritual, o que se pensa, o que se sente. Acredito ter entrado num estado alterado de consciência, como dizem os antropólogos. Para mim, fiquei em transe, com um único objetivo, trazer a cura, aliviar as dores. Não importava a forma como fizesse, se estava correto uma “**señora**”, dentro de uma **Opy**, fazer um rito com o **petÿguá**. No momento eu estava afetada, envolvida, completamente presente no que estava fazendo. Assim descreve a autora nesse seu movimento com os enfeitados e desenfeitadores:

ora, eu estava justamente no lugar do nativo, agitada pelas ‘sensações’, percepções e pelos ‘pensamentos’ de quem ocupa um lugar no sistema da feitiçaria. Se afirmo que é preciso aceitar ocupá-lo em vez de imaginar-se lá, é pela simples razão de que o que ali se passa é literalmente inimaginável, sobretudo para um etnógrafo, habituado a trabalhar com representações...

Ciccarone (2001:96) conta em seu trabalho, do primeiro ritual de cura que participou na **Opy**, sendo a paciente Tatati:

A casa de reza estava cheia, como não acontecia há muito tempo, observava Aurora. O jovem xamã e seu irmão, seguidos por alguns homens da aldeia enfileirados, começavam a caminhar de um lado para outro da parede leste, e depois viravam em direção ao centro, onde estava sentada Tatati. Aproximando-se dela, voltavam ao local de partida, criando um círculo, na ligação dos mundos redondos dos homens e dos deuses. A cena se repetia muitas vezes: a **Opy** mergulhava num profundo silêncio. Ressoavam as longas e repetidas aspirações de fumo dos cachimbos do xamã e dos homens. Começaram a se aproximar de Tatati, que estava nua da cintura para cima, soprando fumo na cabeça, nos ombros, no peito: eram seqüências de atos sem falas. O ar ficava irrespirável, uma névoa de fumaça envolvia os personagens da cena. Durante a cura, a sonoridade dominava nos repetidos e monótonos acordes de um mbaraka e dos sopros, sucções e vômitos dos protagonistas. O xamã esgotado, com as calças levantadas para cima, a camisa aberta, parecia debilitado por um esforço sobre-humano, na luta contra espíritos inimigos, causadores da doença. Depois de Tatati, outros Mbya solicitaram a cura, revezando-se no mesmo lugar onde ficou sentada ce jary. Terminado o ritual, João Carvalho, tocando nos meus ombros, convidava-me a segui-lo até as proximidades de uma vela para ver ‘o que o pajé tira do corpo das pessoas doentes’. Mostrava-me, na palma da mão, uma coisa indefinível, um significante ao qual eu tentava dar um sentido, procurando uma imagem familiar. Um após outro,

somente homens, chegavam com o punho fechado, que abriam devagar, com muito cuidado, perto da luz, olhavam atentamente para a ‘coisa’ e depois jogavam-na na fogueira. Chamavam-na de mba’é achy, que é o que dá a doença e que o xamã, na cura, retirava dos corpos. Exausto, o pajé deitava-se numa cama e eram iniciadas as rezas-cantos-danças protagonizadas pelos homens e mulheres da aldeia. Os rituais de cura se repetiram por vários dias.

Fico ali, depois chegam Felipe e Mariana. Tomamos um pouco de chimarrão, fumamos um pouco de **petyguá** e saímos. Comento com eles o que aconteceu, ainda sem palavras para explicar o ocorrido, pois os Guarani são um povo extremamente cauteloso com o branco. Dificilmente entraríamos em uma **Opy** nas aldeias do Rio Grande do Sul. Só havíamos entrado em Mbiguaçu, com S. Alcindo que nos mostrou onde os Guarani fazem educação que é na Casa de Reza. Mas lá eles realizam cerimônias com ayauasca com os não índios. *[Machado (2009:26), em seu trabalho com D. Laurinda e Talcira, refere que presenciou uma conversa que girava em torno da entrada de pessoas brancas na **Opy** (casa de rezas), tomando como exemplo a aldeia Guarani de Mbiguaçu, em Santa Catarina. Que D. Laurinda disse que não concorda que brancos e Guarani rezem em conjunto na **Opy** e tampouco que façam uso de ayahuasca. As participações dos **jurua** devem ser restritas aos já conhecidos e, mesmo assim, com algumas ressalvas, por exemplo a concordância do xamã.]*

Já era de tardezinha e escutamos música na **Opy**, mas não fomos até lá, pois o ritual já havia começado e não deveríamos entrar após o início dos trabalhos. [Ferreira (2001:43) afirma que a forma Guarani de estabelecimento de contato com a esfera do sagrado se dá através de cânticos (poraí), enviados pelos deuses e pelos espíritos e, recebidos pela pessoa através da inspiração e/ou através dos sonhos. “Tais cânticos constituem-se em uma das formas de manifestações das “belas palavras” (**ñe’ë porã**), ou seja, as palavras enviadas pelos Pais Divinos das almas-palavras aos seus filhos, que os orienta em suas ações e posturas no e frente ao mundo. As belas-palavras são palavras sagradas e verdadeiras que só os profetas (**Karaí**) sabem proferir; são a linguagem comum a homens e a deuses”.] Ariel vem conversar conosco e fala um pouco de sua tristeza e tristeza dos avôs. Disse que sua avó quer que ele procure seu pai que não vê há muitos anos e ele não sabe o que fazer. Falamos sobre a solidão dos dois avôs, sozinhos na **Opy**. Enquanto estávamos ali sempre estávamos com eles, mais a Irma e o Jorge, mas se não fôssemos nós eles estariam sozinhos. Não demorou muito e eles voltaram para casa, disseram que os deuses não estavam presentes na casa de reza e por isso eles voltaram.

De noite Jorge veio falar que não queria ficar para traz, caso levássemos D. Aurora conosco para Salto do Jacuí. Estava um pouco nervoso. Ficamos preocupados que ele voltasse a beber ali na aldeia.

Fomos jantar na casa do Cleyton e eu voltei antes da Mariana e do Felipe. Estava no quarto, escrevendo, e chegou o neto de D. Aurora, que é agente de saúde indígena trazendo um remédio para ela. Depois fiquei sabendo que era para verminose e precisava ser dado 3 dias seguidos. Pela manhã ele também havia dado o remédio a ela, na **Opy**. Ficaram conversando um pouco, depois foi embora. Irma e Jorge também estavam na pequena sala conversando, sempre em Guarani. Depois chegaram Felipe e Mariana e ficamos conversando com eles. S. Dionísio era uma felicidade só conosco. Ele podia contar as histórias dele em espanhol e ser ouvido. Após fomos dormir.

Na noite, sonho novamente com uma casa (parece ser Pachamama) que precisa ser desmanchada. No início tenho ajuda, mas depois fico sozinha. Comecei a pular para ela cair, mas não consegui sozinha. Ninguém me ajudou. Muita gente e não consegui.

Escutamos D. Aurora cantando em seu quarto. Tem uma voz profunda, sofrida. *[Ciccarone (2001:90) refere o canto de Tatati durante o dia, aos deuses, buscando ajuda: “Nem à noite, na casa de reza, Tatati proferia mais suas belas palavras. Era durante o dia que, aos repetidos anúncios pessimistas da proximidade do cataclismo, seguiam as numerosas entoações dos hinos sagrados e de seus próprios cantos, modalidade privilegiada através da qual Tatati, em contato com os deuses, buscava forças para tentar enfrentar as transgressões que se disseminavam pela aldeia. O canto solitário da xamã ressoava na aldeia como um longo grito modulado na musicalidade da altura de sua voz. A força do canto interrompia o ritmo das atividades cotidianas e o som de sua voz espalhava-se, capturando os ouvidos que de noite permaneciam desatentos aos chamados da sacralidade dos ensinamentos ministrados na **Opy**, desencadeando momentos de reflexividade do grupo cada vez mais refratário aos ritos e às práticas tradicionais de reparação da crise. Tatati restabelecia, por intermédio da ritualidade do canto, o elo perdido entre os deuses e os homens, a relação entre mundo ordinário e extraordinário que emerge para organizar e dar sentido às experiências”.*]

No café continuamos a discussão sobre a volta, quem iria conosco, quando iríamos... Meu sentimento de estar entre eles, mesmo não entendendo nada, mas fazendo parte, sendo uma entre eles. Quando rezei em D. Aurora, “minha velha” (minha guia) me acompanhava.

Perguntei a Irma como D. Aurora estava, pois na **Opy**, de manhã, ela estava mostrando os ombros e os braços. Ela disse que não dói tanto. Falei que poderia ser reumatismo. Ela sofre muito, passa muito tempo esfregando os braços, as pernas, num choro doído.

Mesmo os avôs ficando muito tempo sozinhos na **Opy**, são reconhecidos como lideranças religiosas. Sua neta, Marcela, que é professora na escola, diariamente traz seus alunos na **Opy** para cumprimentá-los. Eles entram em fila e os saúdam: “**ayudjveté**”. É uma demonstração de respeito a eles e a casa de reza. Mesmo que nenhuma criança venha rezar na **Opy** com seus pais, elas estão ali, todos os dias sendo abençoadas por eles.

Iríamos à casa da Savina, outra neta, mas começou a chover e ficamos em casa. É agosto, tempo abafado, mas a chuva chega para lavar agosto para que setembro resplandeça com toda sua alegria e começo de um novo tempo.

Muitos cachorros como nas outras aldeias e algumas galinhas. Não vi gatos. Cleyton disse que só existem três hortas na aldeia: a dele, uma na escola e na casa de outra mulher. Eles não costumam comer verduras, por isso não plantam. Como ele gosta, faz a roça. Tem um porco também, que está criando. Contou que por três vezes teve quati em sua casa. Cuidava e tratava como animal doméstico. O último era muito inteligente, entendia o que ele falava. Gostava muito dele. Mas um dia a D. Aurora acordou dizendo que queria comê-lo. Com muita tristeza ele matou o animal para ela comer. Depois não quis mais ter animal de estimação. Ficamos emocionados com a história, pois ele é um dos netos mais novos, e tem um cuidado muito grande com os avôs, fazendo sua comida, cuidando de sua casa, acompanhando nas compras, conversando. Mesmo não rezando com eles na **Opy** (ele participa de uma igreja evangélica que tem na aldeia) respeita-os com muita dedicação. Mostrou-nos uma bíblia que tinha, em Guarani, que usam na sua igreja.

Observava, assim como nas outras aldeias, muitas crianças que costumam ficar nos colos das mães quando pequenas e ainda não caminham. Depois são cuidadas por outras crianças – é o cuidado coletivo. Mas quando estão perto das mães geralmente estas verificam suas cabeças procurando piolhos que são retirados um a um. As brincadeiras são coletivas, as crianças maiores levando as menores. Não se escuta criança reclamando de ter que cuidar de irmão menor. Faz parte do processo de educação, de vida Guarani.

Quando ficávamos na **Opy**, S. Dionísio sempre contava histórias, geralmente em Guarani, para Irma e Jorge. Às vezes D. Aurora falava junto e Irma geralmente concordava “**anheté**” (é verdade). Nós ficávamos tomando chimarrão, fumando **petyguá** e palheiro.

Na **Opy** só havia uma pequena janela aberta das duas que possui. A porta da frente (que fica virada para o leste) às vezes fica aberta, pois não fecha direito, permitindo a entrada dos cachorros e às vezes das galinhas. Mas geralmente está fechada. Existe outra porta na parede oposta a da frente, mas só a abriam quando traziam lenha para o fogo, que está permanentemente aceso.

D. Aurora tem um relógio que informa a hora. Imagino que é a forma dela se organizar no tempo, já que não enxerga.

No dia primeiro de setembro, estávamos na **Opy** pelas onze horas, quando S. Dionísio saiu da **Opy**, bem como o Felipe. Pensei que estava na hora de sair, pois D. Aurora também estava levantando junto com a Irma, mas não. Ela sentou novamente no banquinho, tirou sua blusa e Irma falou que eu a benzesse novamente. Antes do trabalho, enquanto tomávamos chimarrão, era possível observar o quanto ela estava sofrendo com as dores nas articulações. Ela gemia e esfregava levemente as mãos. Peguei meu **petyguá**, coloquei meu xale e fui “benzê-la”. No início da “reza” eu sentia uma dor muito profunda que me fazia chorar e minha guia falava muito. Rezei, cantei, toquei. Foi muito forte, mais do que a primeira vez em que rezei nela. Lambi seus pés e suas mãos. Usava a fumaça, o canto, a saliva, o coração. Era uma força muito forte e um desejo de tirar-lhe todas as dores, que não eram só físicas. Era mais profundo. Depois do trabalho ajudei-a a vestir a camiseta e sentei. Eu estava um pouco tonta. Quando faço esses “trabalhos” muito fortes costumo ficar um pouco fraca e tonta. Fui para casa e deitei um pouco. Enquanto eu estava “rezando” nela, entrou o Felipe e o Henrique (filho dela) na **Opy**.

Antes de fazer o “rezo” em d. Aurora, havia perguntado ao S. Dionísio se ele havia “sonhado” o meu nome, pois no dia anterior perguntei a ele sobre isso. Ele falou que o nome precisa ser sonhado. Aí disse que era “**jaxucaí poty**”. Mais tarde perguntei o significado do nome e ele disse que era de “caminhante”, que “anda”, e que eu devia plantar muitas flores na minha casa. *[Quando estávamos viajando para Argentina, Mariana perguntou a Irma qual devia ser meu nome, e ela disse que era **jaxucaí rete**. A nomenclatura é outro aspecto que exemplifica esta imbricação. Enquanto vários sistemas*

*de nomeação Tupi-Guarani fazem referência ao parentesco social, todos os elementos de nomeação Guarani referem-se ao parentesco cosmológico. O nome de uma pessoa Guarani remete a seus parentes em outros mundos. É um nome eminentemente “canibal” (Viveiros de Castro, 1986), pois captura seus nomes fora da sociedade humana, entre seus parentes divinos, os **nhanderukuery** e **nhe’erukuery** (deuses) (Mello 2006:141). Ladeira (2007:121-124) traz referência de todos os nomes-alma e sua região. No caso de Jaxuka é alma feminina da região de **Nhanderu reta, yva paũ, nhanderenondére** (nascente). Essas almas vêm para ajudar, “tirar do perigo” a família, conduzindo-a para algum lugar verdadeiro. Em cada família é preciso ter alguma mulher, uma alma feminina, com uma dessas almas. Quando **Nhanderu Ete** “tem dó” de alguma família, envia uma de suas almas para ser sua guia. As almas femininas de **Nhanderu reta** possuem a qualidade de reunir harmoniosamente a comunidade. São essas mulheres que devem cozinhar durante os mutirões para os trabalhos nas roças ou para a construção de casas. Elas não devem se ausentar muito tempo do **tekoa** para que possam cuidar dele. Têm boa voz para o canto e se destacam ao dirigir as rezas coletivas. Têm condições de organizar o grupo, de liderar e ensinar. São essas almas que podem orientar o caminho para que o grupo possa encontrar **Yvy Maraẽy**.]*

Após o almoço, e após dar uma descansada, fomos na **Opy** novamente, pois estava chovendo. Irma estava fazendo “reviro”¹⁷⁷. Jorge estava com ela, os avôs não estavam. Durante todos esses primeiros dias em que estávamos na aldeia, Jorge acompanhava Irma na **Opy**, e em casa. Tocava **ravé**, violão, cantava na **Opy**, fazia chimarrão. Não parecia a mesma pessoa que na aldeia costumava beber. Era o que mais conversava conosco em português dentro da **Opy**. Eu ficava admirada com o poder da **Opy** e das orações. Até aquele momento ele não havia bebido nenhuma vez e ficava sempre acompanhando a mãe. Ficava pensando no tratamento ao alcoolismo sendo feito dentro da **Opy**. Precisa ser assim.

Nesse dia, de tardezinha fomos à casa de Marcela, onde Ariel estava. Chegamos lá e ele estava mostrando o filme que estão terminando sobre cineastas indígenas do Brasil. Ele e a Patrícia têm um papel muito importante no filme. Saímos de lá e já estava escuro. No caminho somos abordados pelo vice-cacique da aldeia que nos questiona com quem falamos para estar ali na aldeia. Mariana diz que fomos convidados pelo S.

¹⁷⁷ Colocam óleo de soja numa panela e farinha de trigo, e ficam fritando a farinha até que ela endureça. Alimento tradicional dos Guarani, junto com o **xipá** e **mbojape**.

Dionísio. Ele não aceita, pois S. Dionísio é “apenas **Opyguá**, e não manda nada”. Que temos que falar com o cacique, e em sua ausência, com o vice-cacique, o que não fizemos. Ficamos chateados, principalmente por considerarmos um desrespeito ao S. Dionísio que nos havia convidado para a visita a aldeia. Saímos caminhando e Ariel veio atrás de nós, para saber o que havia acontecido. Contamos o que aconteceu e ele nos acompanhou até a casa do Cleyton, onde jantamos. Repetimos a história e os dois estavam muito chateados. Fomos todos até S. Dionísio para falar com ele sobre isso. Falavam em Guaraní contando o acontecido. Interessante, no início indignação pela falta de respeito aos **Karaí** e **Kunha Karaí**. Mas depois Ariel fala que **Nhanderú** está feliz que estamos ali, que vamos conversar. Amanhã o vice-cacique vem e esclarecem tudo. Foi muito bonito ver os netos discutindo a situação com os avôs, e como eles transformaram uma situação conflitante em aprendizado.

No outro dia acordamos e fomos à **Opy**. Patrícia e Ariel estavam lá. Ela pediu que eu rezasse em seu braço, o que fiz, mas não senti muita “força” na reza. D. Aurora parecia estar melhor. Não chorou pela manhã (como sempre acontecia), nem esfregou os braços.

Nesse dia de tarde fomos para a cidade, em lan house, loja, banco e mercado. Voltamos já era noite. A aldeia fica longe da cidade, e não é qualquer carro que aceita fazer esse transporte. O táxi que nos trouxe precisou fazer duas viagens para trazer todo mundo que foi. Comprei cuca e laranjas que haviam sido solicitadas por Irma. Na casa de S. Dionísio estavam na sala conversando. Tinha outras duas mulheres que conversavam bastante e riam muito com Irma, se abraçavam. Pareciam três crianças. Cortei a cuca em fatias e levei a eles. Perguntei a Irma se não faria mal a D. Aurora, já que ela era diabética. Mas ela comeu assim mesmo. Cristian ajudou a abrir duas latas grandes de atum, que eles comiam com aipim e cuca. Fiquei impressionada pela quantidade que comeram. Ficaram vendo o preço, mas não entendia o que eles estavam falando. Ficava sentada, quieta, observando e rindo quando eles riam.

Mais tarde veio o neto que é agente de saúde. Perguntei sobre a diabetes de D. Aurora e ele disse que ela ficou internada um tempo no hospital, mas não ficou até o final do tratamento. Perguntei por que não usavam o glicosímetro para medir a glicose, mas acho que ele nem sabe o que é esse aparelho. Depois falei com o Cleyton sobre isso

e ele se interessou. Mas fiquei pensando, será que ajuda ficar “se vigiando” nesse sentido?? Fiquei preocupada com o que ela comeu, mas¹⁷⁸...

No outro dia, já um pouco mais integrados com os “abuelos”, S. Dionísio conversava mais conosco em espanhol dentro da **Opy**. Perguntou sobre a minha família. Ele disse ter 84 anos e D. Aurora 81. Como a conversa estava fluindo, tive coragem de perguntar sobre o **petyguá**, que era um de meus pontos de pesquisa. Perguntei se poderia gravar e ele concordou. Peguei o gravador que estava sempre comigo caso fosse autorizada alguma gravação, e o liguei. Ele falou em Guarani, muito silêncio enquanto ele falava, muito respeito pela fala. Às vezes algum gemido de D. Aurora. Ele falou até todos dizerem “**ayudjevete**”, que entendi ser o final da entrevista. Aí desliguei o gravador. Uns segundos depois e ele disse que queria falar novamente. Liguei o gravador e ele falou. Chegaram os alunos de Marcela e ele parou de falar. Depois reiniciou a fala. Disse para eu passar ao Cleyton que ele traduziria.

Fomos até a casa do Cleyton que começou a traduzir, mas ficou em dúvida de algumas palavras. Era lindo ver a preocupação em traduzir o que realmente **tcheramoy** queria dizer, e algumas palavras eram muito sagradas. Fomos até a **Opy** e S. Dionísio estava saindo. Fomos com ele até sua casa. Gravamos a tradução, pois eles conversavam sobre os significados, Cleyton extremamente interessado nos significados, atento a tudo o que ele dizia. Ficamos nesse trabalho até o almoço.

Depois de descansarmos, após o almoço, fomos com Ariel (que havia amanhecido com febre) até o cacique, que é seu primo. Fomos nos apresentar. Como outros caciques Guarani, é um rapaz jovem, com cabeça raspada, extremamente político. Fala bastante, das divisões dos Guarani, da questão política dos **jurua**. Apresentamo-nos, explicando o que estávamos fazendo lá. Ele não entendia muito bem o que eu estava estudando – “*espiritualidade*”? E é possível entender a dificuldade, afinal, para os Guarani espiritualidade não é separada de toda a vida, todo o ser, toda a cosmologia... Ela é inata a pessoa e a tudo. Os **jurua** estudam espiritualidade como se

¹⁷⁸ Lembro que quando trabalhava no Conselho Tutelar, na década de 90, considerávamos importante verificar se os adolescentes que viviam na rua eram HIV+. Para isso certa vez em torno de 10 adolescentes fizeram o teste, a nosso pedido. Um deles estava positivo. E eles perguntavam sobre o resultado e dissemos que nenhum havia positivado. Ficávamos pensando do que serviria a ele saber seu resultado? Não mudaria sua vida, não tomaria os remédios, não sairia da rua em função disso, não usaria preservativo. E até hoje (quase vinte anos depois) encontro esse rapaz (agora adulto) numa esquina da cidade pedindo esmolas. Deve estar com Mal de Parkinson, pois possui muita dificuldade motora. Mas ainda me conhece.

fosse algo “somente” do espírito, como se pudéssemos separar espírito do corpo, da mente, do ambiente, etc..

Ele nos levou para conhecer a aldeia, fomos na escola, muito bonita e organizada. Tem 63 alunos estudando. Uma turma de jardim com 10 crianças. Possuem uma pequena biblioteca com computador e impressora. Bem diferente da escola do Salto do Jacuí que nem luz tem somente mesas e cadeiras escolares. Fomos conhecer outros lugares da aldeia e ele mostrava tudo com muito orgulho. Explicamos a ele o que havia acontecido com o vice-cacique, dizendo que estávamos lá a convite de S. Dionísio por isso não nos preocupamos com o contato com o cacique. Acreditávamos que estava aceita a nossa visita.

Quase não vimos D. Aurora nesse dia. Disseram que ela tocou flauta com a Irma. Ariel estava com febre, rezei nele na **Opy** e dei meu **petyguá** para que Patrícia rezasse nele também. Não houve cerimônia na **Opy** nessa noite, pois “passou da hora de entrar”. Mas “amanhã vai ter” avisou **tcheramoy**.

No outro dia de manhã fui na **Opy**, como sempre, e rezei em **tchejary**. Irma, quando pediu para eu rezar nela, falou em “benzer” Cantei algumas músicas durante a reza. O “trabalho”, a “reza” fluíram melhor. Ela parecia não ter tanta dor como da primeira vez. Fiquei sozinha com ela. E foi a primeira vez que ela falou comigo em espanhol, falou de sua vida. Eu estava muito feliz com essa comunicação.

Ficamos sentadas esperando **tcheramoy** para almoçar. Ele havia saído para buscar batatas. Ficava intrigada como ele conseguia buscar as batatas, pois ele também tem problema de visão, e enxergava muito pouco. Fico pensando sobre a dificuldade na visão, o “não querer ver”, como para eles o contato com as divindades na **Opy** é fundamental para manterem o povo vivo, o povo alegre, a saúde e harmonia na aldeia. Se não rezam na **Opy** as divindades não vem protegê-los. Eles ficando sozinhos, sem os jovens assumindo a **Opy**, ou ser **Karaí**, é como o início do fim...

Perguntei ao Ariel como era o “atendimento” dos **Karaí**, para saber como uma pessoa pede a cura. Ele disse que o **Karaí** não reza a qualquer hora, é preciso marcar, “se apresentar”. Nessa noite, na **Opy**, cantamos, o Felipe dançou com **tcheramoy**. Eu fiquei sentindo a vibração das músicas, cantando junto.

Jorge começou a beber novamente. Existia uma casa na aldeia que trazia mercadorias da cidade, incluindo bebida. Chegava em casa falando alto. Disse que

chegaria ao Salto e construiria a **Opy** e que precisava mudar o cacique de lá e que ele assumiria a aldeia. Ele ouvia muito as palavras de **tcheramoy**, mas a partir do momento em que começou a beber, não participava mais das cerimônias, não ficava mais na **Opy** com Irma, como fazia sempre desde que chegamos. *[Como cita Ferreira (2004:96), os rituais na Opy tem o poder de agregar a pessoa mantendo-a ligada ao seu espírito divino, o uso abusivo de bebidas alcoólicas afasta o espírito divino da pessoa. Enquanto que no primeiro caso as pessoas estão sob a proteção da divindade, prevenindo-se dos perigos das doenças, no segundo, ultrapassam limites cosmológicos e ficam sem a proteção do espírito divino e dos deuses. Se o canto e a dança realizados na Opy ensinam o caminho pelo qual a pessoa deve se manter com saúde; as bebidas alcoólicas direcionam e abrem o caminho para os mbogüa e para os aña que, causam doença e levam as pessoas à morte.]* Foi muito triste ver a mudança. Ele estava muito bem, sempre com os velhos. Quando começou a beber quis ir embora na segunda-feira como inicialmente havíamos combinado. Mas **tcheramoy** havia pedido que ficássemos até quarta-feira, pois D. Aurora estava se sentindo bem com minhas rezas. Fiquei muito feliz com isso. Queríamos ficar mais tempo, mas Jorge estava ficando alterado e não tínhamos como deixá-lo ir embora sozinho como dizia que faria caso não fôssemos na segunda-feira. Assim precisamos ceder a sua “pressão” e viajarmos. Ele dizia que “juruá não tem palavra”. Falamos com **tcheramoy**, que ficou triste, mas aceitou nossa decisão.

Nessa noite conversei com Ariel e Cleyton sobre a ideia de escrever mais sobre d. Aurora¹⁷⁹. Eles gostaram da ideia. Ariel disse para fazer mais contato com Cleyton que poderia traduzir para o espanhol e levar para a escola. Comprometi-me a passar para ele o que escrevesse.

No último dia em que estávamos lá, no domingo, fomos até o quarto de D. Aurora (ela não havia ido à **Opy** pela manhã). Dei uma rede de dormir que havia levado e que Ariel disse que ela queria para colocar na **Opy**. Ela disse que estava pensando nisso. Pegou suas bolsas (tinha três) e ficou procurando um colar para nos dar. Presenteou a mim e a Mariana. Patrícia estava conosco e traduzia o que falávamos. Ela estava com uma bolsa que eu havia dado a ela, com tira grande que ela poderia levar

¹⁷⁹ Inicialmente seria somente a história de d. Marcelina, Talcira e D. Laurinda. **Kunha Karaí** do Brasil, tendo em vista a dificuldade de escrever sobre alguém de outro país.

sempre junto, com um tope colorido. Mariana ria dos meus “gostos”, mas D. Aurora gostou da bolsa, tanto que ficou usando-a desde o momento em que eu a dei¹⁸⁰.

Foi nesse momento que expliquei melhor sobre meu trabalho a ela, perguntando se ela concordava que eu escrevesse sobre ela e se eu poderia gravar nossa conversa. Patrícia ia perguntando e ela concordou. Fiz uma primeira gravação. Depois Ariel chegou e eu dei uma pausa. Ele explicou novamente a ela o que eu estava fazendo e eu continuei a gravar. Perguntei como ela iniciou a ser **Kunha Karáí**. Disse que seu pai, desde cedo, desde criança, dizia para ela varrer a **Opy**, cuidar da casa de reza¹⁸¹. Eu ficava sentada no chão em sua¹⁸² frente, enquanto ela contava um pouco de sua história que era traduzida pela Patrícia. Depois da conversa ela pegou a flauta e começou a tocar junto com a Irma. Tiramos fotos e gravei um pouco das músicas.

Na última noite fomos jantar no Cleyton, junto com Ariel e outros indígenas. Ficamos assistindo filmes feitos por cineastas indígenas brasileiros.

No dia de nossa partida levantamos cedo. Esperávamos que a condução que trouxesse os professores pudesse nos dar carona. Mas não vieram. A ideia era esperar um carro do mercado, pois o táxi era muito caro. Ficamos até quase o meio dia esperando quando chegou uma camioneta para nos levar. **Tcheramoy** disse que os “percalços” eram porque estávamos indecisos, não era para voltarmos ainda. A camioneta foi lotada, pois toda a família foi junto, menos D. Aurora. Enquanto esperávamos dançamos no pátio com as crianças e os jovens. Jorge tocou violão, as crianças dançavam numa roda, com Felipe, Irma, mulheres, homens e crianças. Lembrei do tempo de criança que brincávamos de “chicote queimado”, que é uma dança tradicional Guarani - **Tangará**. Fiquei pensando se nós não aprendemos deles essa brincadeira, que hoje não se vê mais as crianças brancas brincando.

Como disse s. Dionísio, realmente teríamos percalços. No caminho um pneu do carro estourou. Precisamos trocar o pneu e na borracharia por onde passamos disseram que o mesmo não teria mais conserto. Chegamos de noite em Salto do Jacuí. Foi uma viagem difícil e rezamos muito para que chegássemos bem. *[Pissolato (2007:162) diz*

¹⁸⁰ Mariana contou que por ocasião do enterro de d. Marcelina no Salto do Jacuí em janeiro de 2011, d. Aurora estava com a bolsa.

¹⁸¹ A mesma fala de d. Marcelina, o varrer a **Opy**, cuidar da casa de reza...

¹⁸² Essa gravação foi perdida quando voltei ao Salto do Jacuí. Emprestei o gravador para Ralf escutar a fala da avó, e quando ele devolveu o gravador, não sabe como, as gravações foram apagadas. Ele ficou muito triste, pediu desculpas e me abraçou, sabendo do significado que tinham as gravações. Não entendi o que aconteceu, nem ele. Talvez alguém tenha pego o gravador e apagado sem querer as gravações.

que é preciso que Nhanderu ajude para que a pessoa possa seguir o caminho. “Se a divindade não favorece, não põe caminho, e ainda assim aquela pessoa vai (sai), é provável, como dizem, que venha a ‘acontecer alguma coisa’ a ela, isto é, um prejuízo que, no limite, lhe poderia causar a morte”]



Foto 10: S. Dionísio, Neidi, Jorge e Irma em frente a Opy



Foto 11: D. Aurora e Neidi em seu quarto na Aldeia Tamanduá

9.5.2 – Alegria do Reencontro – Sentimento pela Solidão

Na segunda vez que fui a aldeia Tamanduá fui sozinha, pois Mariana estava escrevendo sua tese e não pode me acompanhar. Foi em outubro de 2011. Havia mandado mensagem pelo facebook para o cacique da aldeia, falando de minha intenção de visitar S. Dionísio e D. Aurora e ele disse que estariam me esperando. Também havia mandado mensagem para o Cleyton falando de minha chegada. Ele disse que seus avôs estavam me esperando.

Viajei toda a noite, chegando a Porto Mauá às 5 horas da manhã. A primeira balsa saíria às 8 horas. Atravessei e peguei um ônibus para 25 de Mayo. Ficava observando as pessoas no ônibus, a paciência do motorista e cobrador, que paravam em qualquer lugar, que auxiliavam as mulheres a colocarem suas sacolas para dentro do ônibus e a desembarcarem com as mesmas, sem pressa, sem buzinas. Recordo Kush, que fala desse povo indígena, e é assim no interior da Argentina também, um povo ameríndio.

Quando chego à cidade, vou a um mercado comprar alguns alimentos para levar, e encontro Ângela, esposa de Cleyton no mercado. Sincronicidades... Pegamos um táxi e vamos para aldeia. Sua filha, Camila, já está com 10 meses e é muito linda. Cleyton agora trabalha na escola, dando aula 3 vezes por semana. Ângela fica mais em casa. Havia um grupo grande de estudantes norte-americanos que vieram passar uma semana

na aldeia, num trabalho voluntário. Estavam dormindo na igreja e pintando o refeitório da escola. Ângela fazia os pães para eles comerem.

Após o almoço fui com Cleyton visitar seus avôs. D. Aurora estava deitada no sofá, quando ouviu a voz, logo levantou e ficou sentada. Parecia estar bem melhor. Cleyton disse que ela melhorou. Não gemia mais, conversava. Perguntaram de mim, da família, sobre Felipe e Mariana e eu falava enquanto Cleyton traduzia. Notei que Ângela já não cozinhava para eles, algumas vezes levava algum pão ou comida que fizessem a mais. Jonas, irmão de Cleyton que antes morava com ele, agora morava com os avôs, por isso acredito que ficou responsável pelas alimentações deles. Cleyton disse que eles farão a cirurgia de catarata brevemente, mas estão esperando diminuir o índice de glicemia de d. Aurora.

Dessa vez não fiquei na casa deles e sim na de Cleyton, por isso não ficava tanto tempo assim com eles. Mas notei que não iam mais à **Opy** como sempre faziam, ficando D. Aurora quase sempre em casa, indo do quarto para a sala, da cama para o sofá. Quando cheguei a sua casa, eles estavam comendo picolé. Já havia dois papéis de picolé em frente ao sofá onde estavam. Fiquei preocupada com a diabetes alta de D. Aurora. Mas ficava pensando, sem visão, com um mundo a parte, no silêncio. Pelo menos não tinha mais dor como tinha anteriormente.

Ficava observando da casa de Cleyton os movimentos dos avôs, que saíam para ir ao banheiro, que fica fora da casa. Ele a leva, ela com sua bengala. Cleyton disse que falaram em fazer um banheiro dentro de casa, mas eles não querem. Da janela da casa de Cleyton posso ver a casa dos avós, seus movimentos de entrada e saída.

Aproveitei os dias de chuva para Cleyton traduzir as entrevistas que tinha de D. Marcelina e seus avôs. Num momento de fala de D. Marcelina ela diz que colocaram uma doença nela, mas ele não quis traduzir isso. Disse que não citaria nomes nem aldeias quando fosse algo complicado, o que concordei. Ele também não acredita em feitiço (por ser evangélico).

No segundo dia em que eu estava lá, falaram que S. Dionísio seria homenageado na cidade, que viriam dois carros buscar as pessoas da aldeia para a homenagem. Desde a tarde ele já estava se arrumando para o evento. Até a escola encerrou suas atividades mais cedo para liberarem as crianças para participarem também. Mas a chuva

impossibilitou o evento. Não é fácil chegar à aldeia com tanta chuva. É quase uma hora de chão batido, em áreas com muito barro onde os carros costumam atolar.

Acordava cedo de manhã e ficava olhando pela janela para ver se eles iriam para **Opy**, como da outra vez em que estivemos ali. Mas não iam. Perguntei a Ângela e ela disse que eles quase não vão. Que antes iam, pois era frio e na **Opy** era mais quente. Fiquei pensando se não poderia ser por conta dos voluntários americanos, tantos **jurua** pela aldeia. Conversei com uma das antropólogas que acompanhava os estudantes e perguntei se haviam entrado na **Opy**, disse que não. Mas no desenho que fizeram no refeitório pintaram uma **Opy**, grande, com coqueiros, cocos, crianças e milhos. Que a ideia do desenho foi do vice-cacique, que é evangélico. É difícil de entender, se a casa de reza é tão sagrada, por que eles não participam dos rituais?



Foto 12: Desenho da Opy no Refeitório da Escola na Aldeia Tamanduá

Como havia falado para S. Dionísio e D. Aurora das gravações de D. Marcelina, eles queriam escutá-las. Assim fomos de tardezinha levá-las. A sala estava escura, com a presença de outras mulheres com crianças que também ficaram ouvindo. S. Dionísio chegou depois e sentou ao lado de D. Aurora. Enquanto escutavam, silêncio. D. Aurora falou que o lugar de onde vieram para morar no Brasil era Cerro Korá (pois D. Marcelina não sabia o nome da cidade). Daqui a pouco comentaram que tinha um pássaro que cantava que surge quando a pessoa está para morrer.

Terminou a gravação e ficamos em silêncio. Cleyton saiu porque Ângela o chamou. Não demorou muito e eu também saí. Parecia que eles precisavam ficar sozinhos. Mariana conta em sua tese sobre a morte de D. Marcelina e da presença dos dois na cerimônia de sepultamento, e como S. Dionísio usou as Belas Palavras durante a mesma.

O fato de terem escutado a gravação de d. Marcelina incentivou-os a falarem também. É como se fosse possível a manutenção da palavra mesmo após a morte.

Pela tarde fui tomar um chimarrão e fumar o **petyguá** com D. Aurora, pois S. Dionísio havia saído para a cidade. Eu fumava e dava para ela fumá-lo também. Ela fumava bastante, a fumaça ficava como que parada no ar, fazendo movimentos como numa dança. Eu ficava querendo entendê-la, querendo saber o significado dessa dança cósmica. Quase entrei em transe com o **petyguá**. É muito forte, e ficava muito triste em não poder estar na **Opy** rezando com eles.

Elza estava na aldeia, foi ficar com Marcela (sua filha) que havia quebrado a perna necessitando de ajuda. Quando fui visitá-la, comentei sobre a questão da **Opy**, que se era tão importante para os Guarani, a ponto de desenhá-la no refeitório, como não iam rezar lá dentro? Marcela disse que ainda ia com os alunos de manhã para saudar os avôs na **Opy**, mas só ela. Que os pais das crianças não falam sobre isso. Que seu avô disse que está chovendo dentro, que precisa trocar o telhado, mas pelo jeito não tem quem se interesse. Brinquei que precisariam chamar o Ralf para arrumar e resgatar a **Opy**. Marcela ainda disse que as crianças não querem mais escrever em Guarani, que está difícil. Só querem escrever em espanhol. Conversando sobre o significado da perna quebrada, disse que estava desanimada de tudo, que já não ia mais aos avôs, e que agora estava pensando em escrever.

De tardezinha fomos à casa dos avôs gravar a fala deles. Pedi a Cleyton que perguntasse sobre como ela se sentiu quando eu, sendo **Juruá** rezei nela. Também se a **Kunha Karai** vai para outros lugares curar como os **Karai**, e se ela concordava que as mãos de uma **Kunha Karai** só podem ser usadas para rezar, e não para fazer comida¹⁸³. Ela começou a falar, primeiro com ele, depois foi falando sem parar, com muita força, com muita profundidade. Às vezes parava, passava a mão na boca e continuava. Os olhos fixos no nada. Deve ter falado por uns dez minutos. Depois Cleyton perguntou se eu queria saber mais alguma coisa, pois ela havia respondido que deu “resultado” os meus rezos, que não fazia mal eu ser branca. Também que a mulher pode sair para curar outras pessoas em outras aldeias, mas o homem sai mais. E que a mulher precisa ser escolhida para ser **Kunha Karai**. Quanto às mãos, disse que sim, que **Kunha Karai** que usa **petyguá** não pode “esquentar”, “energizar” as mãos com outra coisa. Não pode

¹⁸³ Essa fala foi feita por D. Pauliciana, na aldeia Canta Galo.

cortar carne. Se o homem vai para o mato, precisa voltar às 17 horas e rezar, porque estava no mato.

Depois **Tcheramoy** chega, pega o **petÿguá**, o preenche e não fuma. Cleyton diz para eu ligar o gravador novamente e começa a fala de **Tcheramoy**, em torno de 20 minutos sem parar. Depois que ele terminou de falar disse que o título dessa gravação é “*Verá guassu ayvú porã*”, que eu anotasse esse título.

Antes dele iniciar a gravação, sugeriu que eu procurasse sua filha, pois ela também é **Kunha Karaí**, e foi ela quem ouviu o pássaro anunciando a morte de D. Marcelina na gravação de sua fala.

Perguntei a Cleyton sobre a **Opy**, por que eles não iam mais como quando estivemos ali na outra vez, ele disse que ela estava cheia de água, mas no outro dia iriam limpar. Pela tarde do outro dia, depois de voltar da casa de Marcela vejo Elza vindo de trás da **Opy**, com uma vassoura. Fui oferecer-me para ajudar. Ela disse que não precisava, mas que fosse junto. **Tcheramoy** estava com um facão, limpando o chão ao redor da **Opy**. Recolhi com Elza o lixo que ela havia varrido. Ela muito triste, pois ninguém ajuda. Que sempre ela vem varrer a **Opy**, pois ninguém mais vem. Diz que às vezes tem vontade de vir morar com eles para ajudá-los. Sabe que não precisa, pois eles têm muitos netos, mas fica com pena deles. Que Marcela ajudava mais, levava comida. Falei que havia notado a diferença da outra vez que estive na aldeia, pois agora não iam mais à **Opy**, não rezavam mais. Depois de juntarmos a sujeira e a cinza, sentamos no banco e conversamos. Ela estava muito triste e eu também. Saímos dali e fomos para casa deles. Ela pegou o **petÿguá** e eu também. Antes de Elza chegar, no início da tarde, eu havia ido visitá-los para tomar um chimarrão. S. Dionísio havia comprado dois pintos que ficavam presos dentro da sala, fazendo “cocô” em tudo. Também havia muita sujeira de erva de chimarrão, papéis, etc. Elza veio e varreu a casa, deixando tudo muito limpo. Depois que fui embora, enquanto limpava meu **petÿguá** embaixo de uma árvore, escuto a voz de D. Aurora cantando. Meu coração se iluminou. Fiquei feliz em ouvi-la, quem sabe pelo fato de **Tcheramoy** estar limpando o pátio e Elza tê-la varrido, quem sabe se não é um sinal...

Algo muito interessante foi acontecendo com o tempo. D. Aurora começou a conversar comigo em espanhol. *[Ciccarone (2001:42) faz referência desse estar próxima a uma **Kunha Karaí**, esse afetamento que ocorre com essa proximidade (Favret-Saada 2005). “Ficar próxima a Tatati era o que eu mais procurava. Passei a*

*dormir na casa de reza e lá passava a maior parte de meu tempo. Se a relação com Tatati era mediada por Aurora, eu procurava encurtar a distância da língua, buscando uma aproximação física, sentando-me próxima da velha xamã e observando silenciosa os gestos de suas mãos, a expressão de seu rosto, os movimentos de seu corpo franzino e leve, seu estilo de se comunicar com as mulheres ao seu redor e com os indivíduos que a procuravam sem parar, até o dia em que ela começou a me tocar delicadamente, sorrindo. Começamos a trocar carinhos com toques das mãos. Quando eu chegava na casa de reza, numa versão de cerimônia de saudação, ela segurava minhas mãos e me perguntava como tinha sido minha viagem até a aldeia e como estava a minha família. Certo dia, presenteou-me com uma pulseira feita de sementes de pau-brasil, e feliz, mostrou-me a sua, feita de várias voltas de sementes pretas, **yvau** e cinza, **capi-i a**". Esse toque, essa proximidade com D. Aurora fazia com que meus momentos com ela fossem se eternizando. Da casa de Cleyton ficava observando seus movimentos, quando saía, quando eu poderia visitá-la para tomarmos um mate ou fumarmos um **petÿguá**.] Fui tomar "mate" com ela, mas ela logo agradeceu. Disse que não faz muito bem para "barriga" tomar demais. Eu disse que não costumo tomar de noite pois não durmo direito. Rimos as duas. Falou que não tinha dormido direito de noite pois estava com dor nas costas e ombro do lado esquerdo. Fico pensando que talvez pelo fato de passar o dia sentada e deitada no sofá, fazem com que tenha as dores. Claro que aliado ao fato de não irem na **Opy**. **Tcheramoy** senta ao nosso lado e começa a afinar seus violões. Depois diz que às 18 h vão na **Opy**. Pergunto se posso ir junto ele diz que sim. Saí de lá pelas 17 h e fui na Marcela. Conversamos um pouco sobre alguns antropólogos que são amigos dela como Irma Ruiz e Carlos Martinez.*

Pelas 18 h fui para casa, pois iria na **Opy**. Fiquei observando quando D. Aurora estava descendo as escadas e fui também. Estavam entrando pela porta dos fundos, pois, segundo **tcheramoy**, quando foi abrir a porta da frente ela "se rompeu". Entrei dentro da **Opy** e D. Aurora disse que eu sentasse ao seu lado. Vi que não tinha fogo, perguntei se queriam que eu falasse com Cristian, e disseram que sim e que precisava de uma vela também. Saí, e quando já estava na porta, **tcheramoy** vem entrando com um banquinho para mim. Saí e falei com Joni sobre o fogo e ele ficou de providenciar. Fui na casa de Cleyton e peguei uma vela. Depois voltei e fiquei sentada no banquinho que me foi destinado. Não demorou muito e Joni e Cristian trouxeram algumas lenhas com brasa. Cristian ficou na **Opy**, mas Joni foi embora. Quando estava começando a escurecer **tcheramoy** pegou o violão e começou a cantar, e D. Aurora cantava junto. Pediram para

Cristian acender o **petÿguá** e ele dava a eles e depois fumava também. Ficamos nessa contemplação do fogo e ouvindo a fala sagrada de tcheramoy. *[Quando ele reza para as divindades, dirige-se primeiramente as quatro direções, para os deuses que guardam cada direção. Oliveira (2009: 86), faz um pequeno resumo dessas divindades: o leste, morada de **Karai**, é chamado **Nhanderu Overa**, o local de onde se levanta o sol. Do sul advêm os bons ou novos ventos, sendo a morada de **Djekupe**, divindade que protege o povo **jurua**. O oeste é a morada de **Nhanderu Tupã**, deus dos relâmpagos, protetor das plantas das roças e executa as ordens mais difíceis dadas por **Nhanderu Tenonde**. Já o norte foi apontado como **Nhe'engue rety**, a cidade das almas, lugar para onde vão os mortos quando partem deste mundo e onde permanecem até ascender de volta a **Yvy Marãey**. Logo acima de **ara ovy** é a morada de **Djakaira**, divindade que domina o mundo das plantas, sendo o único que desce diretamente ao mundo das imperfeições humanas para efetivar as curas. Finalmente, **Nhanderu Tenonde**, divindade maior, soberana e criadora do mundo, fica acima de todas as outras, de onde orchestra as relações entre os mundos, ordenando as divindades. Estas divindades e os antepassados, habitantes de **Yvy Dju**, podem ser alcançados através da concentração (**adjaputchaca**) e das orações com o **petÿgua**.]* Depois de um tempo ele parou e sentou. Falou algo para Cristian que veio me dizer que ele não consegue cantar muito por dificuldade na voz.

Enquanto ainda cantava, uma moça entrou com um nenê de um mês na **Opy** e sentou ao lado de D. Aurora. Ficou ali, quieta. Também um menino entrou, do tamanho de Cristian (entre 11 ou 12 anos) e sentou ao lado dele. Quando **tcheramoy** parou de cantar o menino pegou o violão e começou a tocar da mesma maneira que **tcheramoy**. Foi muito bonito de se ver. Cristian veio me dizer que ele era filho de **Opyguá** de outra aldeia. Não entendi muito. **Tcheramoy** falava alguma coisa para Cristian que vinha ao meu lado e falava. Depois de um tempo ele parou de cantar, e Cristian veio dizer que podíamos ir embora que amanhã voltávamos às 4 ou 5 horas. Acompanhei os dois avós até sua casa, levando D. Aurora pela mão. Quando cheguei lá eles perguntaram se eu estava feliz. Disse que sim e me desejaram uma boa noite. Fiquei muito feliz. Achei que ficaria esses dias todos na aldeia e não os veria entrando na **Opy**. Perguntaram-me se eu iria embora no outro dia, disse que não.

No outro dia pedi para o Cleyton ver a possibilidade de entrevistar a filha de D. Aurora, se ela concordaria. Ele foi até sua casa e voltou dizendo que poderíamos ir lá

fazer a entrevista¹⁸⁴. Na volta da entrevista com filha de Tcheramoy, fiquei observando para ver se não iriam para **Opy**, mas **tcheramoy** havia chegado perto da noite da plantação da mandioca. Cleyton disse para irmos lá visitá-los. Levaram Camila junto. Depois Elza também chegou, pegou o **petyguá** deles que estava no chão e pediu meu tabaco para enchê-lo. Dei o meu isqueiro mas vi que falaram alguma coisa e ela despejou o tabaco numa lata onde D. Aurora toma água. Disse que depois fumaria. Aí **tcheramoy** trouxe o tabaco que havia lhe presenteado para que colocasse no **petyguá**. Aí explicaram que não podem misturar outras ervas no tabaco, como eu faço. Falei que de tarde havia dado para D. aurora e eles disseram que ela sentiu. Talvez por isso que só tenha pitado um pouco. Depois de um tempo, Cleyton pede que eu ligue o gravador que **tcheramoy** vai falar. Fala por quase uma hora, pausadamente, acredito que só palavras sagradas. Depois D. Aurora também fala bastante e ele torna a falar novamente. Quando terminaram pedi para tirar uma foto deles. Depois nos despedimos. D. Aurora ergueu suas mãos para me tocar¹⁸⁵. Fiquei muito feliz e lhe dei um beijo no rosto, assim como em **tcheramoy** também. No outro dia pela manhã despedi-me deles e fui embora.

Sempre as despedidas são tristes. Dessa vez não houve “percalços” no caminho. Fiquei pensando muito sobre a diferença nos dois momentos em que estive na aldeia. Nessa viagem encontro D. Aurora sem suas dores, mas também encontro um não ir a **Opy**, espaço tão sagrado e importante para os “abuelos”. Mas é de se pensar nesses novos tempos, vendo (e escutando) o menino na **Opy**, com os cantos sagrados, sempre ajuda a acreditar nessa retomada, nesses novos seres que vão surgindo trazendo a espiritualidade como foco central de suas vidas.

Traduções e transcrições da fala de D. Aurora

Entrevista com D. Aurora sobre **Kunha Karáí** – Dia 14/10/11 – Tradução de Cleyton

(Se as **Kunha Karáí** vão curar pessoas em outras aldeias) *As **Kunha Karáí** não vão porque não mandam chamá-las, mas podem e tem muitas vezes elas tem vontade ir, como numa reunião, ela tinha vontade de ir para falar, mas como ela não foi chamada ela não foi. Desde pequenos tem que praticar para serem **Kunha Karáí**. Pai delas insistiam que elas fossem para **Opy** desde os 7 anos, mesmo que não querem ser **Kunha Karáí**, mas vão para **Opy** pois é a nossa tradição. O pai sempre dizia que participem,*

¹⁸⁴ A entrevista está abaixo, destacada como mais uma **Kunha Karáí**.

¹⁸⁵ Novamente lembro de Ciccarone falando de Tatati e a alegria que esses momentos proporcionam.

continuamente, para serem **Kunha Karai**. Mesmo que não seja meu pai, mas todos os pais e todas as mães devem insistir para os filhos irem na **Opy** para serem **Kunha Karai** e **Karai**. Nós não viemos ao mundo por vir, todos temos um destino, uma missão. Antigamente todo mundo ia na **Opy**, de tardezinha, que já era hora de entrar na **Opy**, que estava escuro, mas hoje não, inclusive meu pai. O pai sempre dizia vão na **Opy** mas vão para rezar, não para fazer barulho nem dar risada. É comum que todos os pais e mães falem para os filhos, antigamente era assim. Nós viemos ao mundo, chegemos e depois temos que partir de novo, mas sempre temos que cuidar de nossos filhos, educá-los e dar sempre bons conselhos para que eles façam o bem. Ela fala mais palavras sagradas, mas ninguém entende. Que nosso corpo fica aqui mas nossa alma vai prô céu – “yvá”. Já não é como antigamente que os pais e as mães meditavam para poder escutar palavras, para poder educar bem os filhos na cultura mbyá. O mundo já tá diferente sempre, eu digo prá mim, eu peço prá deus sempre dar bons conselhos para meus filhos, para meus netos, para as crianças em geral. Explica novamente que nós viemos para educar bem nossos filhos, nunca tem que tá desanimado, sempre pensando no bem prá viver bem. Faça seu pai se sentir orgulhoso, faça seu pai sempre pensar o melhor de você. Ao meditar sempre escuta palavras que falam com ela que dizem, como tu levantou, como tu tá, tu tá bem, tu tá alegre, e isso faz tu te sentir bem. - fala meio chorando, emocionada ... nosso pai é nosso segundo pai na terra, o primeiro pai é Deus – **nhanderu**. Aqui na terra nós temos que rezar, ir na **Opy** e gritar bem alto, fazer nosso deus poderoso nos escutar.

Vocês que tem filha sempre tem que ensinar como antigamente, dar uma vassoura para varrer a **Opy**, varrer o pátio das pessoas mais velhas. Quando for kunhã karai sempre vai ser a que cuida da **Opy**. Ao sair o sol já todas as kunhã tem que estar reunidas na **Opy** fazendo sua tarefa, pois foi assim que foi mandado para limpar nossa **Opy**. O pai dela disse prá elas que se fazem as tarefas, tudo o que os mais velhos mandassem, iam aprender, depois de estar casadas, a cuidar de seu lar. Três irmãs dela seguem vivas, duas já partiram. **Opy** tem que ser sempre varrida, pois as crianças sempre precisam cedo ir brincar na **Opy** para que vão se acostumando. Como hoje já tá velha, meu pátio já tá sujo, as coisas da vida, a gente precisa se adaptar muitas coisas. Antigamente a maioria das **Kunha Karai** iam limpar o pátio da **Opy**, hoje já não. São coisas da vida, já estamos velhos, todo mundo um dia vai ficar velho. Por isso eu digo ao teu avô fique na casa, não precisa cultivar (como ir na chácara, cultivar na chácara - Cleyton).

Falando para as mulheres – *não precisa deixar brincar pela capoeira, muito longe da casa. Ela fica decepcionada porque ninguém mais faz como antigamente, as **Kunha Karai** já não cuidam dos filhos como antigamente, já ninguém vai na **Opy**. Sempre fico falando comigo que um dia vou melhorar, um dia vou ficar bem, se Deus quiser, e vou fazer muitas coisas ainda. Ela sempre pede, medita nas manhãs, na tarde, prá estar bem no outro dia, que ela segue fazendo essas coisas. Se sente forte pois ao meditar sempre escuta uma coisa que dizem prá ela é que tem que ser forte. Ela pede com muita vontade para que Deus lhe dê mais sabedoria para que possa falar mais boas coisas* (repete sobre necessidade de **Kunha Karai** levar filhos na **Opy**). *Tem vontade de não fazer nada, tenho vontade de deixar tudo mas não, aí volto a pensar, começo a meditar de novo e aí volto. Antigamente, quando eles meditavam, tinham pessoas que perguntavam como estava o dia, como se sentiam. E hoje ninguém pergunta por nada, nem seguem meditando. Ninguém mais se interessa para saber o que nhamandu tem para contar prá ela.*

Tradução fala D. Aurora – Ariel e Ralf– 15/11/11

Essa tradução foi feita por Ralf e Ariel quando eu estava em São Miguel. Eles conversavam entre si, procurando as melhores maneiras de traduzir uma fala que consideravam tão sagradas. Não conseguimos terminar a tradução, pois precisamos ir embora. Mas faltaram poucas frases a serem traduzidas. Nessa fala é possível entender as metáforas, e o porquê de chamarem os Mbyá-Guarani de profetas. Ciccarone (2001:85-86) faz referência de uma tradução da fala de Tatati, que reflete esse traduzir para os tradutores: “Leonardo traduzia a gravação do discurso de Tatati quase dez anos depois de ter sido pronunciado, e parecia entregar-se à escuta como se estivesse presenciando o momento da fala, numa atitude de profundo e respeitoso silêncio. O local impregnava-se da voz de Tatati que ressoava nos ouvidos. Leonardo demorou um tempo que me parecia infinitamente longo, quanto à ponderação sobre sua responsabilidade, antes de começar a traduzir a fala xamânica que se anunciava como uma reflexão sobre os tempos presentes e como profecia sobre os tempos futuros”. Assim também os netos de d. Aurora entregavam-se para a tradução, incorporando cada palavra dita.

*Para alcançar uma idade avançada nós temos que meditar e pedir na **Opy** e cantar... assim falou também minha irmã, estou lembrando. Em nossa vida devemos ser obedientes as nossas mães todo o tempo. Quando elas nos mandam varrer o pátio da*

*casa devemos obedecer. É fazendo isso meu filho e minha filha, que você viverá bem. Fazendo esses conselhos e guardando esse conselho é que vai chegando a sabedoria para nós. E cada vez que amanhecer devemos limpar nosso pátio imperfeito, pegar a vassoura imperfeita, para que aqueles que estão . porque tudo isso que você faz, os nossos” deuses’ (ela não usa deuses), os que moram no infinito vêm, é por isso e darão recompensa por isso. Isso não é para que vejam as pessoas aqui na terra. Eu sei que quando eu uso a vassoura imperfeita é porque eu sei que o que eu to fazendo é a imagem do que nossos deuses fazem no céu também, mas a vassoura sagrada, e o que eu faço aqui que seja para o meu bem viver. porque ela se coloca como alguém que está fazendo isso, fica falando no seu coração, porque eu sei que fazendo isso acredito que também as **kunha** karai que tão no céu pegam as vassouras sagradas e através disso vão me dar fortaleza e sabedoria e vou viver bem, fazendo isso nossos ancestrais, as **Kunha Karai** também alcançaram a terra sagrada. As **Kunha Karai** que usam a coroa de flor, resplandecente como o sol, vão me dar a sabedoria, o conhecimento sagrado. E a minha irmã menor, o que fala a minha irmã [referindo-se a fala de D. Marcelina] é verdade, pois nós muito jovens o nosso pai ensinava e é por isso que agora nós sabemos os nossos cantos sagrados para acompanhar os cantos dos **Karai**. Mesmo quando nós éramos jovens nós sabíamos os cantos. Nós acompanhávamos nosso pai quando ele cantava e ele falava que tínhamos que acompanhar todos os **Karai** não somente os que sabiam cantar melhor, acompanhar todos da mesma forma. Nosso pai falava isso. Nos dizia vocês são muitas e quando crescerem vão seguir diferentes caminhos e quando vocês se casarem, vão enfrentar muitas coisas no matrimônio, mas mesmo assim não façam coisas impensadas e não ajam por impulso, não se deixem levar por coisas mundanas. Porque existe alguém que pode dar a força verdadeira e que estão nos vendo. Porque tem um ser que olha prá nós e eles pode nos dar a coragem e devem, nós devemos ficar atento a ele (ela conta o que o pai falava prá elas). Então tudo isso eu me lembro até agora, não esqueci e muitas vezes eu tenho vontade de contar, passar todas essas palavras para meus netos e minhas netas mas muitas vezes a mãe deles não trazem. Mas eu falo que eu não me considero kunhã karai eu simplesmente quero passar o que meu pai falou. Sempre dou conselhos para os jovens e para as jovens para que eles escutem o que falam as mães deles. As mães não devem deixar que os filhos cresçam sem elas e isso to contando que faz poucos dias que eu falei isso para uma mãe. Fazendo essas coisas que os jovens de agora podem ser kunhã e ficar no lugar do **Opyguá** e também podem se transformar em **Karai**, fazendo essas coisas, e isso eu falei porque os espíritos (nh’e) me falaram isso. Então falou isso,*

quando vocês são jovens não devem olhar para os homens, vocês não devem olhar o rosto deles, não devem dar importância se é lindo ou feio. Eles pedirão aos seus pais e vocês devem aceitar. E vocês devem fazer isso que eu falo minhas filhas, falava o meu pai, (Elza chegou na casa) então o espírito falou que as mães devem cuidar mais dos seus filhos, só assim surgirá os novos **Karai** e as novas **Kunha Karai**. Porque essa terra que nhanderu colocou já há muito desequilíbrio, não é mais como era antes, não é mais do jeito que deixou nhanderu papa'i. porque também já estão acontecendo muitas tragédias que deixou nosso nhanderu, mas apesar disso continuem, tenham forças, as famílias, os casais que já tem família, que tenham força, que é o que os espíritos falaram, falem isso para os seus netos. Eu me lembro disso, por isso que estou falando. Mesmo antes de ter filhos, vocês devem se cuidar, saber viver, para que quando tiverem filho o comportamento de vocês (mesmo antes de engravidar) não afete o espírito, o corpo da criança. Não fazendo isso, a criança pode morrer antes de nascer, e assim não haverá mais **Karai** no futuro. Como muitos já não fazem isso é porque hoje já vem poucas crianças que podem ser nosso futuro nhanderu viva (líderes espiritual ou político). as coisas são assim, são dessa forma e tudo o que meu pai falou eu to vendo agora, eu já vivenciei muitas coisas e sabendo cuidar das crianças, sabendo se comportar, que as crianças crescerão saudáveis e alcançarão a velhice. Somente fazendo isso nós veremos as nossas crianças crescerem saudáveis e alcançarem a idade avançada. Sabendo nos comportar quando nosso futuro filho estiver por tomar assento, alcançarão a idade avançada. Isso os jovens já não conseguem compreender agora. **Devo me comportar antes da minha esposa engravidar, já preciso saber me comportar antes...** os líderes espirituais transmitem as mensagens de nhe kuery, que já vão mandar o espírito da criança para tomar assento, e mesmo recebendo essa mensagem do espírito o jovem já não .. mesmo quando os líderes espirituais avisam que já está enviando o espírito da criança para tomar assento e pede para os pais saibam se comportar naquele momento, os jovens já não conseguem compreender essas mensagens. (Se comportar é não trair, adultério, comer determinadas coisas, não fazer o que não compete ao homem ou a mulher...) Ouvir também falar o espírito para que nossas crianças brinquem somente perto de nossas casas, não brincarem longe ou se afastarem da aldeia. Porque tudo isso é para o bem da criança, por não fazer isso que a gente já ouviu o que acontece com algumas crianças (fala da tragédia na Argentina que uma criança foi assassinada). E isso eu ouvi dizer dos espíritos, e isso eu ouvi dos espíritos quando eu ia ficar muito doente, que eu precisava ficar de repouso, não somente as notícias ruins que iria receber ou coisas ruins que iriam acontecer, por isso

*que os espíritos pediram que eu cantasse,.. Somente assim você vê a chegada de muitos ayrapiaú e isso eu nunca esqueço, nunca esqueço dessa mensagem. É por isso que eu trato todos os meus netos da mesma forma. É por isso que eu mesmo estando em dificuldade (doente), eu tento agradar a todos os meus netos da mesma forma, porque isso não é para mim, pois tudo o que faço é para que vejam nhanderu. Porque tudo isso que eu faço é para agradar também aqueles que me enviaram, meu pai verdadeiro e minha mãe verdadeira. Nessa terra já não tem mais um **Karaí** de verdade, que medita e que cante de verdade, que possam fortalecer de novo, mesmo os que estão muito doentes. Mas mesmo assim não perca a esperança, não deixe de pedir através dos seus cantos, que mesmo sozinha pode cantar e se fortalecer. Pensando nisso que eu estou me esforçando para estar desse jeito. Aprendi que só assim podemos ter força verdadeira, e viveremos bem e alcançaremos a idade avançada (não é idade cronológica e sim a sabedoria). Os nhe pediram que eu continue cantando mais, e assim eu viverei mais. E todos os conselhos que meu pai me deu, tudo o que meu pai falou eu já vi, já vi tudo que meu pai falou. Mesmo já tendo uma idade avançada, continue cantando por olhar pelos muitos netos que eu tenho. Somente assim os seus netos também alcançarão essa “idade avançada”. Ao entardecer devemos lembrar de nossos cantos, porque esses cantos são ouvidos lá no alto, e essas coisas são infinitas. Isso é uma coisa que vai além, “tatatina” é infinito. Lá no infinito, morada de nhanderu também começam a espalhar tatatina, sua fumaça sagrada, começam a tocar com po pyguá, aonde ninguém consegue chegar, do quintal “oka” da divina morada de nhanderu (ficaram tempo discutindo sobre significado de pátio e quintal – que seria mais abrangente).*

Trago a fala de Tatati, que se assemelha muito a fala das **Kunha Karaí** com quem convivi:

Novamente diferenciava-se a situação em Boa Esperança, onde a preocupação com a desordem dizia respeito às conseqüências da transgressão da conduta sexual e da endogamia. *Tatati*, a grande avó, lembrava às moças, com delicadeza e profundo respeito, a eleição de sua origem, a importância e a dignidade da mulher e a necessidade de, chegando à idade própria para o casamento, escolher-se o esposo entre “parentes do mesmo sangue”. Portão de entrada para a manutenção das normas de pureza étnica, as mulheres introduziam a desordem na sociedade: a miscigenação, no discurso xamânico, proibida por lei divina coextensiva aos homens e às mulheres, acarretava a transgressão da função feminina de reprodução da sociedade indígena. Entre os personagens designados à refletir sobre a crise, as palavras xamânicas de *Tatati*, inspiradas pelos deuses, detinham para os Mbya o poder do sentido último e verdadeiro dos infortúnios. *Tatati*, ao renovar as normas e ensinamentos divinos transmitidos nos mitos, afirmava a importância para os Mbya da lembrança do seu modo de

vida, buscando viver à beira dos matos, fazer seus plantios e produzir os alimentos determinados pelos deuses, viver na alegria do amor solidário. Reiterava suas preocupações com o enfraquecimento dos Mbya envolvidos com o mundo dos brancos: os bens de consumo, os bailes, as brigas e a pinga, esta última agente de autodestruição de todos os humanos. *“Tem que parar de consumir pinga, yy tata, um dos problemas é a pinga na vida dos guarani. Parar de consumir pinga vai ser bem melhor. Isso será bom para os brancos e para nós também”* (Ciccarone 2001:69).

9.6 – D. BENICIA DUARTE – ALDEIA TAMANDUA



Foto 13: D. Benícia Duarte – Aldeia Tamanduá

9.6.1 – Encontro com a Kunha Karaí que OuvIU o Pássaro

Fui conversar com ela por sugestão de Tcheramoy que informou que ela também era **Kunha Karaí**, assim como sua mãe D. Aurora. Primeiro Cleyton foi falar com ela se aceitava que fizéssemos a entrevista. Depois voltou dizendo que ela concordava. Fomos caminhando até sua casa, que fica ao lado do campo de futebol, próximo a casa de Cleyton. No caminho víamos muitas crianças comendo e outras brincando no campo de futebol. Algumas faziam uma espécie de “luta”, sendo observadas pelas outras. Mas dificilmente observa-se uma criança chorando em função dessas brincadeiras. Outro grupo de crianças ficava ao redor de uma menina maior, que tinha um celular com músicas. Larricq (1993), assim como diversos outros pesquisadores como Bergamaschi (2006), Menezes (2006) aprofundam essa ligação das crianças, o cuidado dos maiores com os menores. Lembro de uma três crianças que costumavam vir visitar Mariana no Salto do Jacuí. Laura era a maiorzinha que cuidava das outras, inclusive um nenê de colo. Na última vez que fomos na aldeia, ela estava com os cabelos cortados e já não estava com os irmãos pequenos, e sim com as meninas maiores. Havia feito o ritual da

puberdade quando cortam os cabelos e ficam recolhidas por um tempo. Era muito interessante a mudança ocorrida. Larricq (1993:69) fala dessa transformação ocorrida com as meninas: “La principal señal de que una niña está pasando por su iniciación será el corte de sus cabellos al ras. Según nuestros informantes, la niña deberá permanecer ‘quieta’ dentro de su casa durante quince o veinte días. Durante ese período le habla su mamá o su abuela”.

Chegamos a casa de Benícia e logo ela trouxe uns bancos para sentarmos na rua. Sentamos, próximo a sua casa, e ela só falava em Guarani, olhando para mim, com se eu entendesse o que ela falava. Falou parecido com D. Marcelina e D. Aurora, que aos 7 anos começou a aprender. Disse que ouviu o pássaro na gravação de D. Marcelina. Falou que achava interessante como as mulheres da família de sua mãe são todas **Kunha Karái** e que só usam palavras sagradas, não falando coisas do cotidiano. Não falou muito, cerca de dez minutos. Depois de gravar falou com Cleyton e levantou para me trazer um “regalo”, uma pequena cestinha. Fiquei envergonhada de não ter nada para retribuir. Dei-lhe um abraço e Cleyton tirou uma foto nossa juntas. Disse para eu mostrar sua foto para os parentes.

Entrevista Barcelícia Duarte – Para y Chapy (Mar Quando Bate nos Rochedos e Respinga a Água) – 18/10/11 – Tradução Cleyton

*Botaram meu nome como **Kunha Karái**, meu avô já sabia que eu seria **Kunha Karái** e com 7 anos já começou a me ensinar.* [Assim como na fala de D. Marcelina e D. Aurora, surge a idade onde começam a varrer a **Opy**. Já referi outros estudos que apontam as mudanças ocorridas nessa idade. Além disso, podemos apontar sobre o número 7. Fagetti (2004:25) refere que numa cura com um curandeiro, em caso de “assombro”, precisa dar de presente 7 brincos. Em nota de rodapé refere que o sete, como o quatro, o nove e o doze são números importantes na terapêutica dos médicos tradicionais. Entre muitos curandeiros daqui os rezos são feitos por três vezes.] *Para entrar na **Opy**, sempre precisa perguntar como passou o dia e a tarde, e ela foi escolhida pelo avô para fazer isso. Ela fazia o dueto desde muito pequena com o avô (cantava junto com ele, a segunda voz). Antes de acabar tudo ela não podia levantar. Iniciava o trabalho de noite e acabava pela manhã, não tinha horário para acabar. Antigamente não tinha como sair pra fora da **Opy**, pois tinha o que nós chamávamos de **oke'já** (como um porteiro). Tu não vai escutar as palavras de deus meditando, se tu não teve aquela meninice ou adolescência na **Opy**. Tu não vai se transformar **Kunha Karái***

*depois de velha. Precisa desde criança ir na Opy. Sendo **Kunha Karáí** todos os dias tu precisa meditar e sendo assim todos os dias ela medita e sabe o que fazer no outro dia. Agora, depois de ficar **Kunha Karáí** notou algumas diferenças e fica um pouco chateada com ela porque não pode vir na **Opy** muitas vezes acompanhar seu pai. O marido também é muito religioso, se não vão na **Opy** de tardezinha, na casa deles eles já começam a rezar (nhanhendui). Repete novamente que desde cedo, com 7 anos, iniciou a aprender – não tinha como se esquecer da **Opy** porque todas as tardezinhas o avô lembrava que ela precisava tomar banho e já ir na **Opy**.*

Perguntou prá ela como ela se sente que hoje em dia as crianças já não vão na **Opy**.

*Nós ficamos tristes os mais velhos, porque já não tem como antigamente se falava para os filhos, vamos que já está na hora para ir na **Opy** rezar. Mesmo não indo na **Opy**, em casa eu medito para que meus filhos tenham um bom dia, e uma boa noite para descansar, e os meus netos. Nós não pedimos, os que meditamos, não pedimos só prá nós ficarmos bem, pedimos para todos em geral. Antigamente, de tarde, todas as tardes, nós “**tangará**” (dança que fazem de tarde no pátio da **Opy**), todos nós tínhamos que perguntar como foi o dia e a tarde na **Opy**.*

9.7 - D. PAULICIANA – ALDEIA CANTAGALO

9.7.1 – Reunião na Aldeia Canta Galo – Primeiro Encontro

A primeira vez que vi D. Pauliciana foi numa reunião que ocorreu na aldeia Canta Galo. Era um encontro com a juventude indígena, preparatório para o Encontro Estadual e Nacional da Juventude. A SESAI¹⁸⁶, junto com o Departamento de Ações em Saúde – DAS estava auxiliando na organização do evento. Esse encontro no Canta Galo estava recebendo jovens de todas as aldeias do estado. Assim também os índios Kaingang e Charrua faziam suas reuniões. Após reunir-se-iam para discutirem as propostas dos jovens indígenas. A reunião ocorreu dia 30 de setembro de 2011. No intervalo do almoço o vice-cacique – Jaime – ofereceu-se para levar-me até d. Pauliciana, sugerindo que poderia reunir as outras **Kunha Karáí** para que eu conversasse com elas. Fiquei muito feliz com a proposta, mas contentava-me em conversar com d. Pauliciana.

¹⁸⁶ A SESAI - Secretaria Especial de Saúde e Assistência ao Indígena agora era responsável pela saúde indígena e não mais a FUNASA. Em final de 2011 houve a mudança o que ainda estava causando alguns problemas em relação ao atendimento. Além da SESAI, estava auxiliando a organização dessa reunião a Secretaria Estadual de Saúde, através do DAS – Departamento de Ações em Saúde, que atuava diretamente com a questão indígena.

Ela é diferente das outras mulheres, não sei explicar por que. Também parece não enxergar muito bem e ter catarata. Estava sentada e Jaime falou com ela. Ela ficava olhando de lado. Aí falou alguma coisa e ele disse que ela ia pedir algo. Falou para eu levar fumo em rolo e erva quando fosse. Depois Jaime apresentou-me Irma, também como **Kunha Karaí**, que às vezes vai a outras aldeias para atender as pessoas doentes. Depois conversei com Genísio, neto de d. Pauliciana, que informou que ela é a única **Kunha Karaí**. Que Irma está aprendendo ainda, que é parteira e por isso a chamam em outras aldeias. Depois, enquanto a reunião ocorria, ela vinha observar. Fumou um pouco o **petyguá** com o pessoal, mas não sentou na roda. Observava, nos olhava. Combinei com Rogério de ir visitá-la num dia em que eles estivessem lá trabalhando.

Prates (2009:29) em sua dissertação de mestrado fala dela como pessoa emblemática na aldeia Canta Galo, “figura emblemática, essa mulher parece um tanto mais introspectiva que **Keretchu** (*D. Laurinda*) evitando o contato com os brancos, ela me parece bastante prestigiada entre algumas redes, embora bastante temida por outras. De todo modo, em algumas das solenidades realizadas na **Opy** da aldeia do Cantagalo soube que ambas, Pauliciana e **Keretchu**, compartilharam a cena dos cantos-rezas-danças”.

9.7.2 – Kunha Karaí Opyguá – Que não pode Cozinhar

Como já havia feito um primeiro contato com d. Pauliciana, estava na hora de voltar. Havia combinado com o Rogério (enfermeiro que trabalha nas aldeias Estiva e Canta-Galo) de ir com eles visitar D. Pauliciana. Os profissionais estavam numa situação difícil, pois já estavam há algum tempo sem receber pagamento. Mesmo assim continuavam trabalhando, com uma relação de mais de 10 anos. Como eles só iriam pela tarde, fui até a casa de Mariana (que mora em Viamão), que me levaria até a aldeia.

Chegamos à aldeia, no caminho encontramos Jaime, vice-cacique, e Felipe ofereceu carona. Ele aceitou. Estava com o jornal Diário do Sul na mão. Um pouco mais adiante o rapaz que coordena o coral nos parou, muito sério. Mas viu Jaime dentro do carro e disse que poderíamos seguir. Perguntei se ele era xondaro, Jaime disse que sim. Chegamos no posto de saúde, e como não tinha nenhum carro na frente imaginei que o pessoal não havia chegado. Tinha algumas pessoas por ali, mas achei que estavam com o agente de saúde. Ficamos conversando com o Jaime. Ele contando sobre o episódio da Estiva, onde os Guarani “prenderam” o presidente da FUNAI¹⁸⁷. Na

¹⁸⁷ Episódio citado em Soares 2012.

verdade ele chegou para inaugurar umas casas e já ia para outro evento, mas os Guarani não aceitaram que ele saísse antes de explicar direito toda a situação de terras deles. Fecharam a porta e ele ficou lá até às duas horas da manhã. Foi um episódio inédito, vindo dos Guarani, que são conhecidos como um povo pacífico, tomar uma atitude dessas é porque não estão mais aguentando a questão das terras e falta delas. Depois Jaime disse que 10 indígenas foram pra Brasília negociar a questão das terras na FUNAI. Jaime disse que eles não prenderam o presidente da FUNAI, só queriam conversar com ele. Depois de um tempo conversando, fomos ver se o pessoal não estava no posto, e estavam. Rogério (enfermeiro) sempre muito brincalhão, disse que desde cedo estavam ali... Conversamos novamente sobre o episódio da Estiva, rimos pensando dos índios dentro do avião, Rogério contando episódio de viagem de volta de Curitiba com os Guarani, e que o avião parecia que ia cair... Conversamos um pouco mais e Mariana e Felipe foram embora. Rogério disse que me levaria até D. Pauliciana, mas estava esperando a médica para fazer uma benzetacil num rapaz que estava com um ferimento. Mas acabou indo comigo, junto com o Odair, agente de saúde, que ficou de me acompanhar na conversa.

A aldeia é bem grande, uma área muito bonita, com áreas de mata, áreas de roça. Segundo Mariana, foi doada pela prefeitura aos Guarani. Fomos caminhando por umas trilhas até chegarmos à casa de D. Pauliciana. Ela nos encontrou no caminho, estava descendo com uma laranja na mão. Rogério¹⁸⁸ disse algo engraçado prá ela e ela ria e xingava ao mesmo tempo. Ele voltou para o posto e nós fomos com ela para sua casa.

São duas casas, uma **Opy** e outra casa ao lado. Tudo muito limpo, arrumado. Na porta do **Opy** tinha um tucano entalhado, muito bonito. Nunca tinha visto. Sempre lembro da fala de D. Marcelina e Aurora sobre a limpeza da **Opy**, aprenderam a ser **Kunha Karai** varrendo a **Opy**. Ela entra na **Opy** e pega os bancos, primeiro um maior para mim, depois para o Odair e depois para ela. Ela me espera sentar para sentar também, um pouco mais afastada, com o Odair entre nós. Ela continua comendo sua laranja. Olha-me de lado, sempre parecendo desconfiada. Expliquei um pouco para o Odair sobre minha pesquisa e por que eu estava ali. Ele falava com ela, como sempre, às vezes ela falava alguma coisa e ele traduzia. Dei a erva e o fumo em rolo que ela havia pedido. Ela pegava a erva e abraçava o pacote, parecendo muito feliz. Parecia uma criança com um brinquedo novo. Aí começamos as conversas. Ela disse que foi ser

¹⁸⁸ Como Rogério já trabalha muito tempo com eles, já sabe o que eles falam e também pode conversar em Guarani, coisa que eu não consigo pelo meu pouco contato com a etnia.

Kunha Karaí mais velha. Que desde cedo foi sozinha, seus pais morreram cedo e ela cedo também foi “largada” pelo marido. Que ele procurava outras mulheres e isso foi muito difícil. Só teve três filhos homens, “a filha mulher não viveu por conta do que fazia o pai, que não agia certo em casa, procurando outras mulheres”. [Larricq (1993:31) aborda essa questão do cuidado do pai, sua conduta, o que afeta a criança. “Una vez establecida la relación substancial entre los padres y el futuro niño, las acciones de aquéllos tienen derivaciones que van mucho más allá de la “administración” de los fluidos corporales (sangre, semen, etc.) y que tendrán consecuencias duraderas en la vida del futuro ser. Estas consecuencias se interpretan en un complejo formado por el “horizonte mítico” y suas derivaciones prácticas en el mundo circundante”. Soares (2012) também refere esses cuidados a partir da conversas em seu trabalho de campo quando seus interlocutores falavam que especificamente, o adultério deve ser evitado, ao longo da vida do casal, mas ainda mais no período da gravidez, uma vez que o filho poderá saber e contar ao **karai** no dia da imposição do seu nome o que ocorreu. D. Aurora também falou sobre isso em sua entrevista, sobre esse cuidado.]

Ela mora sozinha na **Opy**, fica “emocionada” (penso que queria dizer triste) por estar sozinha. As pessoas vêm rezar na **Opy**, mas depois vão embora e ela fica sozinha. Ela falava pouco e Odair falava mais, acho que contava mais da vida dela, do que realmente ela falava. Contou que os juruás só estão na terra porque os Guarani rezam por eles na **Opy**, falava como se os brancos fossem os irmãos menores que os Guarani precisam cuidar. [Soares (2012:290) fala do mito de origem, quando foi criado o branco e o índio: “**Nhanderu Tenondegua** ao criar esse mundo, delimitou a fronteira entre os Guarani e os não-índios. Aos primeiros, deixou as matas e tudo que elas contêm, e ao segundo, os campos e as pradarias para criação dos seus animais. Entretanto, como afirmam e comparam muitos velhos, ‘o **jurua** é como gafanhoto, vão comendo toda a mata para dar lugar as suas criações’ (citando Garlet, 1997).” Também Menezes (2006:78) aponta essa visão de guardiões da terra, a partir da pesquisa de Montardo (2002) que registra a crença de que, para os Guarani, existe vida na Terra, porque eles a estão cuidando, e de que este cuidar passa pela tríade cantar, rezar e dançar.] Depois ele falou que quando fosse novamente, levasse alguma coisa para ela comer, um pãozinho, pois ela não cozinha, “pois as mãos que usam o **petyguá** não podem fazer comida”. Então ela come na casa dos outros. Fiquei pensando

muito nisso, nunca havia visto nada sobre isto, da mulher não cozinhar por ser **Kunha Karáí**.

Depois de um tempo levantou, deu uma caminhada ao redor, pegou o banquinho e sentou bem atrás de Odair, assim eu não a via... Falamos um pouco sobre os **juruaá**, que não entram na **Opy**. Conteí um pouco de minha experiência na Argentina, na **Opy**, mas sempre sinto que eles se sentem mal com isso. É o espaço deles. Ficamos pouco tempo ali, quando ela levantou de novo e saiu, falei que podíamos ir embora. Ele logo concordou. Perguntei se poderia voltar ela disse que sim. Agradei a atenção e descemos até o posto de saúde. Em um momento Odair fala que os Guarani foram os primeiros habitantes da terra, e os brancos ainda estão vivos porque os Guarani rezam muito e pedem por eles em suas rezas.

A médica estava atendendo a umas meninas, examinando as crianças. Depois que os indígenas saíram, mas ainda Odair por ali, a médica fala do DIU que colocou numa menina, que precisava fazer ecografia para ver como estava. Que achava difícil acompanhá-las, *pois viviam trocando de aldeia*. Fiquei muito triste por saber do uso do DIU em adolescentes. Aí me lembrei de uma fala do Alexandre (dentista) e Rogério sobre a questão dos gêmeos. Que os brancos estão lá para auxiliar na saúde, sem interferir na cultura, mas há 10 anos, desde o tempo em que a equipe de saúde está lá trabalhando, os gêmeos estão nascendo. Grande sinal de interferência na cultura. Afinal, como se dá esse tratamento diferenciado?

Conversando com Ariel, no Salto do Jacuí, falei sobre o uso de anticoncepcionais, e o que ele pensava disso. Ele disse que os Guarani confiam nos remédios e no médico assim como nas suas plantas. Se disserem que faz bem elas vão tomar. Que as mulheres não pensam que o anticoncepcional pode fazer mal. Fiquei bem preocupada com essa fala. Ladeira (2010) faz referência ao cuidado que os profissionais de saúde precisam ter quando trabalham com indígenas, fazendo referências a mudanças em alguns hábitos com as crianças, a partir da chegada dos profissionais. Também alguns procedimentos que são invasivos, principalmente com as mulheres. Lembro de Zico falando numa aula dos Encontros Temáticos, sobre sua dificuldade (enquanto estudante de enfermagem) em acompanhar parto ou fazer algum exame ginecológico, já que não é permitido aos homens esse tipo de contato com as mulheres. Langdon traz diversos trabalhos sobre esse assunto.

E assim concluo esse capítulo, que foi o mais belo de ser feito, por sua vida contida em cada letra escrita. Foi um sentimento de estar presente em cada momento vivido. Quando se escreve se revive, se sente novamente cada minuto passado, cada segundo do silêncio, cada fumaça observada, cada “rezo” rezado, cada canção, cada olhar, cada sorriso. Foram momentos maravilhosos que esse doutorado proporcionou-me permitindo-me essa conexão com as **Kunha Karái**.

No próximo capítulo conto um pouco mais das relações com as mulheres, agora no México, mas também mulheres xamã, com suas formas de cura.

10.XAMANISMO NO MÉXICO E O DOM/HERANÇA/CONQUISTA

FORÇAS DA MÃE NATUREZA

Orestes

*Forças da Mãe Natureza
Forças vêm nos ajudar
Mãe Natureza traz as Medicinas
Abre os caminhos para nos curar
Mamãe Terra nos dá o alimento
Nos dá água e ar para viver
O Sol nos dá calor, a Luz e a Vida
O Céu e a Lua pra nos recordar
Mãe Natureza Eu Sou teu Filho
Como as Florestas e os Animais
Eu vou andando nos teus caminhos
Bebo nas fontes dos teus mananciais
Sou filho do Sol e da Lua
Vento me leva para navegar
Velas brancas a minha vontade
O meu barquinho nas ondas do Mar
Gira Roda da Vida gira
Giram mandalas na miração
Geram Luz das Forças Verdadeiras
Forças que vibram no meu coração
Meus corpos vestidos de Luz*

*Mistérios que guardam segredos
São tesouros de jóias preciosas
Farol iluminando no Caminho
Mãe Natureza eu sou teu filho
A minha Vida eu venho agradecer
Firmo com a Paz o meu compromisso
Trilhar a Verdadeira Humanidade*

Em janeiro desse ano (2012) estive no México, visitando a antropóloga, Antonella Fagetti, que pesquisa sobre xamanismo há vários anos, com diversas publicações nessa área. Busquei fazer doutorado sanduíche com ela que é professora da Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, mas não consegui ser liberada de meu serviço para desenvolvê-lo por não haver Licença Interesse na prefeitura onde sou concursada. Dessa maneira aproveitei minhas férias de janeiro e fiquei 15 dias no México conhecendo-a, e suas pesquisas com xamanismo e experiências de curandeiros e Medicina Tradicional, realizada em Puebla.

No dia em que cheguei a Puebla (cidade onde ela mora) fui encontrá-la num local onde estava dando uma “aula” sobre xamanismo. Era um espaço holístico chamado Casa da Paz que desenvolvia Terapias Complementares, Naturopatia, trabalhava com Plantas Medicinais, entre outras práticas tradicionais. Ainda assisti um pouco de sua fala dizendo como os curandeiros se descobrem curadores, a questão do dom, que vem do sonho ou de uma Experiência de Quase Morte (EQM). Falava do feitiço, como são feitos e tirados, como são provocadas as doenças e como curam. Contava dos curandeiros com quem convivia, com histórias e processos de cura. Falava que para ser xamã precisa ter o transe, adivinhação e cura, mas que é um termo mais acadêmico, para que as pessoas entendam. Que no México chamam de curandeiros os que praticam a Medicina Tradicional. Depois da aula fomos para sua casa.

Como eu tinha pouco tempo disponível, e ela estava em período de aulas na universidade, fiquei por uns dias sozinha, visitando uma pequena cidade e conhecendo D. Micaela, parteira, curandeira e temascaleira na cidade de Cuetzalan, província de Puebla. No México, diversas cidades são designadas como “Pueblos Mágicos” por preservarem suas tradições, recebendo assim recursos financeiros do governo, incentivando o turismo espiritual. Tive oportunidade de conhecer uma experiência de Medicina Tradicional, que funcionava junto ao hospital local, chamada de Módulo de

Medicina Tradicional, que é o espaço onde os “Médicos Tradicionais”, os curandeiros e parteiras trabalham. Existem sete Módulos de Medicina Tradicional instalados nos Hospitais Integrais da Secretaria de Saúde no estado de Puebla que já existem há dez anos¹⁸⁹. Entrevistei uma “hueseira”¹⁹⁰ (que coloca “os ossos” no lugar), bem como três profissionais administrativos que trabalham no local. O espaço é muito novo, contando com consultórios de atendimentos dos curandeiros, com um temascal¹⁹¹ dentro do módulo, usado pelos interessados em suarem e para as mulheres, no tempo de resguardo, após a quarentena. Os curandeiros revezam-se nos dias, sendo todos da etnia nahua, muitos deles falando pouco espanhol. Na entrevista que fiz com D. Juana Francisco Molina, ela contou que só podem exercer uma função no Módulo. Ela está como “hueseira”¹⁹², mas também atende “chamados”¹⁹³ em casa. D. Juana é parteira, mas também faz temascal e também atende “chamados”. Contou de como um filho seu morreu, pois ela não sabia ainda “chamar” o espírito e que agora já sabe. Contou de outra criança que salvou com esse atendimento. Também contava do “mal de aire”¹⁹⁴. Os administrativos também necessitam ser tradutores, muitas vezes, pois muitos curandeiros só falam em náhuatl. Conversando com a diretora do hospital, ela informava que os médicos apóiam muito o trabalho dos curandeiros, não havendo « disputa » entre os diferentes atendimentos. Quando os usuários chegam ao hospital, podem escolher o tipo de atendimento que querem receber, muitas vezes passando primeiro pelo curandeiro, que poderá indicar o médico alopático ou não. É preciso ter o entendimento da forma de pensar do povo para poder auxiliá-lo no sistema de cura. Como afirma Garcia (2010:280) “los componentes del cuerpo humano y la persona, la concepción que de éstos se genere y las relaciones que se establecen con todos los seres para que los nahuas existen en su entorno, y con lo que entran en comunicación, no solo durante la vigilia, sino también el tiempo y espacio del ‘mundo otro’”.

¹⁸⁹ Estão localizados nas províncias de Cuetzalan, Huehuetla, Ayotoxco, Zapotitlán, Tulcingo, Coscatlán e Tlacotepec de Díaz (Fagetti 2011).

¹⁹⁰ Aqui no norte brasileiro chamam de « dismintido ». Tive a experiência de cair jogando futebol quando estava em Uarini, ficando com um « dismintido » (virei o joelho). Uma moça que « pegava », « pegou » o « dismintido ». colocando-o no lugar. Nobre (2009:104) apresenta essa doença em sua tese de doutorado.

¹⁹¹ Temascal existe em diversas linhas tradicionais e indígenas. Rose (2010) apresenta a forma como são feitos os temascals dentro da linha do Caminho Vermelho, com a comunidade guarani de Mbiguaçu.

¹⁹² Sobre os Médicos Tradicionais, formas de cura, tipos de doenças tratadas, termos, ver em Fagetti 2004.

¹⁹³ Quando perdem o espírito e precisam recuperá-lo, chamando-o novamente.

¹⁹⁴ Segundo Fagetti (2004:21) « El ‘aire’ es ocasionado por una fuerza fría, maligna y dañina, muchas veces vinculada con el ‘Mal Espíritu’, que al penetrar en el cuerpo de un individuo altera sus funciones vitales ». No Brasil, na tese de Nobre (2009:104) ela apresenta o « Vento Caído », quando a criança sofre algum tipo de susto.

Antonella havia me falado de uma parteira nessa cidade, D. Micaela, que poderia conversar comigo sobre o trabalho dos curandeiros na cidade. Quando estive no hospital perguntei por ela e me orientaram como chegar em sua casa. Peguei uma kombi¹⁹⁵, e fui até lá. Precisei trocar de condução, pois necessitava ir a outro bairro, um pouco mais afastado, sendo necessário pegar uma pequena caminhoneta que conduzia os passageiros em bancos na carroceria. Eu costumava perguntar as pessoas, muitas vezes, para chegar ao meu destino, e sempre alguém conhecia o local ou a pessoa que eu procurava. Davam muitas informações, desenhavam¹⁹⁶, e muitas vezes acompanhavam-me até onde eu precisava ir. Lembro de um rapaz que me acompanhou até perto da pousada onde estava. Aqui no Brasil já estaria preocupada, pensando que poderia ser assaltada. Mas lá era comum essa forma de gentileza. Mas voltando a visita a casa de Micaela, quando cheguei em sua casa, ela estava com visita. Ela tem 72 anos, sempre usando um vestido branco com bordados nos ombros e um cinto vermelho na cintura. Vestidos tradicionais das mulheres desse lugar. No momento que disse que Antonella havia me falado dela, era como se o caminho estivesse se aberto entre nós. Ela tinha muito respeito pela antropóloga, pelos seus escritos, pela forma como as tratava¹⁹⁷. Morava numa casa muito simples, com um fogo a lenha, onde cozinhava feijão e “tortillas” uma espécie de panqueca feita na chapa, à base de milho, encontrada em todos os locais que fui. É um alimento tradicional deles. A comida sempre muito apimentada o que me causava muita estranheza. Almocei com ela e uma senhora que se encontrava lá com duas crianças. Ela havia ido conversar com D. Micaela, pois ela havia feito o parto da criança que agora, já um pouco maior, não estava muito bem. Além dos partos, o fato de ser curandeira fazia com que muitos a procurassem.

Conversamos e falei que tinha interesse em fazer um temascal com ela, até para conhecer como era, tendo em vista que participava desses rituais aqui no espaço onde atuo. Temascal é uma tenda de suor, muito comum no México. Algumas pessoas diziam que até 50 anos atrás, todas as casas possuíam um espaço para fazê-lo, mas que agora não é mais assim. Mas com o turismo espiritual, muitos locais retornaram a fazê-lo. Na

¹⁹⁵ Um coletivo que circula dentro da cidade, pois como as ruas são muito estreitas, algumas com espaço somente para um carro, não circula ônibus dentro dela. A população é extremamente gentil, sempre pedindo licença, agradecendo. O pagamento do coletivo era 5 pesos e não havia cobrador, nem roleta. As pessoas entravam, sentavam e depois passavam a moeda para frente pedindo que passassem ao motorista.

¹⁹⁶ Antonella também tinha o costume de fazer desenhos com mapas para que eu não me perdesse, o que ajudou muito nos meus deslocamentos pelas cidades. Havia feito um pequeno curso de espanhol, que me auxiliou nas conversações e deslocamentos.

¹⁹⁷ Além das publicações sobre a Medicina Tradicional, Antonella fez um livro sobre as parteiras, com fotos das mesmas, onde Micaela aparece com sua fala. Também publicação da Secretaria de Saúde de Puebla : Saber : experiencias y vivencias de las Parteras tradicionales en el estado de Puebla, 2008.

pousada onde estava hospedada, entre os serviços oferecidos estava “límpia”, uma forma de benzeção, com ervas e plantas; e o temazcal. Aqui no Brasil também o temazcal ocorre entre as atividades xamânicas. É considerado um dos sete rituais mais importantes apresentados por Jamies Sams (1993), mas também utilizado em outros países da América Latina. Busca a “sudação”, dedicando o suor para terra, como agradecimento, além de purificação das toxinas e energias ruins.

Antes de fazer o temascal com D. Micaela, precisamos guardar umas lenhas que estavam colocadas no seu pátio. Depois fomos buscar lenhas em outro lugar um pouco distante de sua casa, quando ela e outra senhora, também idosa como ela, carregava a lenha amarrada nas costas em cordas e presas na testa. Eu acabei trazendo nos braços algumas também, pois fiquei envergonhada de vê-las carregando aquele peso, e sensibilizada de vê-las com aquela idade carregando um peso tão grande. Outro fato que me deixava espantada era vê-las com os pés descalços¹⁹⁸. Depois do trabalho fizemos o temascal, diferente do feito aqui. O local do temascal é feito de pedra¹⁹⁹, com uma porta com um tecido como cortina, e outra abertura onde ficam as pedras quentes, a lenha e o fogo. Este é aceso por fora e era mantido aceso pelo genro de D. Micaela, que a auxiliava nos trabalhos. Antes de entrarmos no espaço reservado ela deu-me um lençol e mandou que eu me banhasse. Fui até o banheiro, e com um balde com chá de folhas, que foi feito para o banho, lavei-me. Deu-me também uma esponja de palha para que me esfregasse, junto com um sabonete. Primeiro só havia passado uma água no corpo, sem lavar a cabeça e ela pediu que eu voltasse e lavasse a cabeça também. Havíamos suado carregando as lenhas e por isso era necessário o banho. Quando estava pronta enrolei-me num lençol e segui para o espaço que já estava aquecido com as pedras quentes. Chegando lá, fiquei em posição “de quatro”, ao seu lado, na mesma posição, e assim ela ia rezando, orações saudando Virgem de Guadalupe, e outros santos católicos. Cada vez que colocava água nas pedras fazia uma oração. Esse sincretismo sempre me encantava, essa religiosidade fervorosa das pessoas no México. Quando estávamos carregando as lenhas, passávamos por um pequeno cruzamento, onde havia uma imagem de N. Sra. De Guadalupe. Cada vez que passávamos ali D. Micaela fazia uma oração. Tanto na ida como na volta. Voltando ao temascal, estávamos nós duas, nuas, uma ao lado da outra, suando muito. A cortina era fechada e ela colocava água nas

¹⁹⁸ Pensei que andavam com os pés descalços somente em casa, mas quando encontrei D. Micaela em outro momento, indo para o centro da cidade, também estava com os pés descalços. Encontramos outra mulher, com sua filha e neta (criança de 07 dias, nascida com D. Micaela) e essa senhora também não usava calçado. Percebi que as mulheres mais velhas andavam pela rua com os pés no chão.

¹⁹⁹ Todas as casas são feitas de pedra. Não se vê casas de madeira. A pedra é muito abundante na região.

pedras para que o vapor subisse e esquentasse mais o pequeno espaço onde estávamos. De tempos em tempos ela pegava uma “vassoura” feita com plantas verdes, e batia em minhas costas, nádegas e pernas. Perguntava se eu aguentava mais o que eu confirmava. Era muito quente, mas sentia muita força em todo esse ritual. Quando já estava muito quente, ela disse que eu poderia deitar. Lembrei que quando fazemos temascal, sentados na terra, com as pedras ao nosso meio, quando está muito quente também deitamos a cabeça na terra, e ela nos acaricia com seu frescor. No caso do temascal de D. Micaela não deitava a cabeça diretamente na terra, pois todo o espaço era feito de pedras, e estávamos deitadas em um grande cobertor. Mas a sensação era de um alívio nesse momento. Quando ela considerou que já estava tempo suficiente na tenda, chamou o genro para que me encaminhasse até um pequeno espaço que tem ao lado de sua casa, onde ficam as mulheres após o parto, ou após o temascal. Saí enrolada no lençol, um pouco fraca e ele me conduziu até o quarto onde fiquei deitada, enrolada até a cabeça em três cobertores, continuando a suar. Somente cerca de uma hora depois (não sei ao certo, pois perdi a noção do tempo) me foi permitido sair debaixo dos cobertores. O lençol onde estava enrolada estava completamente molhado. Saí um pouco tonta, de tanto que suei. Mas com certeza foi uma bela experiência. Vesti-me e despedi-me dela. Ela estava apressada, pois precisava procurar seu cavalo que havia fugido, e já estava escuro. Pediu que o genro fosse comigo até a estrada pegar a condução para voltar à cidade. Deu-me uma tortilla com feijão dentro para que eu fosse comendo. Paguei pelo trabalho o equivalente ao valor que pago no Brasil, valor maior que eles cobram, uma vez que essa é uma fonte de renda para ela. Pensei que não a encontraria mais, por isso despedi-me dela agradecendo o trabalho.

Como já havia conversado com duas parteiras²⁰⁰, conhecido o trabalho no hospital, deixei o último dia para visitar as cachoeiras, grutas e pirâmides existentes no município. Peguei uma Kombi e fui visitar uma gruta. Quando estava voltando, pensando em visitar uma cachoeira, D. Micaela com sua neta entra na condução em que eu estava. Novamente com os pés descalços. Sincronicidade... Sempre deixava o dia acontecer como deveria acontecer, sem planejar muito. E foi assim que fui com ela até a cidade, quando ela encontra uma amiga com sua filha a qual tinha feito o parto há uma semana. As duas estavam com a criança e ela desceu da condução. Perguntei se poderia

²⁰⁰ Outra parteira/curandeira foi Catalina, responsável pela pousada onde eu estava hospedada. Era um centro de terapias, que funcionava também como um albergue e centro de eventos. Entrevistei-a, quando contou-me um pouco de sua iniciação. Disse ter aprendido a arte de curar com a avó. Após a pequena entrevista recebi uma « límpia », com plantas e ovo cru.

acompanhá-la e ela deixou. Após uma pequena incursão numa casa, voltamos para encontrar as duas mulheres. Pegamos outra condução e fomos até o hospital. Ela acompanhava a criança na puericultura no hospital. Foi muito importante ver a forma como chegava ao hospital, “impondo-se” como parteira, para que a mulher fosse atendida e a criança vacinada. Fiquei esperando, observando tudo enquanto aguardava as três mulheres. Tirei foto das mulheres com a criança (que ficava num cesto, nas costas da avó, preso em sua testa). Ficava pensando que provavelmente há muitos anos as mulheres carregam as crianças dessa maneira e fazem partos com as parteiras, o que continua acontecendo, sendo incentivado pelo sistema de saúde público. Pensava aqui no Brasil, quando os curandeiros terão esse reconhecimento do serviço de saúde, quando os xamãs terão espaço para atuarem com total liberdade? Quando conversava com a diretora do hospital ela dizia que 70% da população do município é indígena, e isso já justifica esse tipo de atendimento. Mas é um indígena com uma fé inabalável numa santa católica, Virgem de Guadalupe, onde em todas as casas existe um altar, nas ruas, esquinas, lojas. Ela participa da vida de cada mexicano que vive no interior.



Foto 14: D. Micaela, sua neta e avó com criança nas costas e a filha ao lado



Foto 15: Pintura no Hospital General em Cuetzalan-Puebla (México)

Depois da visita ao hospital, as mulheres foram para sua casa, e eu disse que ainda queria visitar a cascata que ficava perto da casa de D. Micaela. Ela disse que me levaria lá. Falei que não precisava, mas ela insistiu. Passamos na sua casa para comermos alguma coisa, pois suas filhas estavam lá fazendo tortillas. Depois fomos. Sua nora estranhou, pois ela nunca ia à cascata, foi só para me levar. Mas ela dizia que fazia isso porque Antonella havia me *encaminhado* a ela, e estava responsável por mim. Durante todo o caminho, ela comentava sobre o fato de eu pensar ir sozinha a cascata. Encontrava pessoas no caminho e fazia esse comentário, imagina, querer ir “solita” para a cascata, e que ela não havia deixado. Pedia que eu fotografasse para mostrar a antropóloga como ela havia cuidado de mim, o que fiz. Em nossas conversas, perguntava como havia começado a ser curandeira, e ela dizia que aprendeu a curar com sua avó, pois a mãe foi “embora”, quando ela era muito pequena ainda (não entendi se a mãe a abandonou ou morreu). Durante quase todo o tempo em que estivemos juntas, uma neta nos acompanhava, com cinco anos mais ou menos. Ia para a cidade, para a cascata, acompanhava a avó. E essa sempre a tratava com muito amor, nunca ouvi algum termo mais agressivo. Se estivesse apressada dizia: “apresate mi amor, apresate-te”. Repetia muito as palavras. Aí recordo os Guarani, que também utilizam a repetição, as palavras carinhosas, o não alterar a voz. O aprendizado se faz com esse jeito de falar, de responder, com cuidado, mas repetido...



Foto 16: D. Micaela e Neidi, após Temascal



Foto 17: D. Micaela e sua neta na cascata

Nos trabalhos de Antonella, junto a diversos curandeiros/xamã, o **dom** sempre aparece como básico para o exercício dessa função. Ela afirma em seu livro (Fagetti, 2010:18):

...planteo que uno de los puntos medulares que hay que tomar en cuenta para la comprensión del chamanismo y la práctica chamánica es lo siguiente: el chamán nace con el don y se es chamán por designio divino. El don constituye la manifestación cultural de la aptitud para el trance y los sueños que, como ya mencionaba, sólo algunos hombres y mujeres poseen.

Fui com Antonella e Lupita (outra curandeira) visitar um rapaz, que desde os 9 anos já trabalha com a cura (já estava com 16). Em sua casa as pessoas ficam esperando por seu atendimento. Lupita estava necessitando de um cuidado, pois havia caído machucando o pulso, e também tinha problema nos joelhos. O rapaz pegava dois ovos crus e passava pela cabeça, pelo corpo, pelos locais onde deveria ser curado. Após quebrava os ovos num copo de água para poder “ler” o que estava causando a doença, se era problema físico ou “feitiço”. Sua mãe sempre o acompanha, pois dizem que ele não gosta de estar sozinho. Ele teve suas iniciações em sonhos. Como descreve Fagetti (2010) uma doença, uma morte, um sofrimento, um sonho, uma iniciação sempre estão presentes na vida dos curandeiros. Nos Guarani lembro D. Marcelina e D. Aurora falarem que, desde crianças, o pai já as “ensinava” a serem **Kunha Karai**, varrendo a **opy** a partir dos 7 anos. Já Elza, também guarani, fala que a mulher vai sentir necessidade de rezar num filho quando esse ficar doente, e essa necessidade vai fortalecendo esse ser curador, sendo da natureza da mulher, da mãe esse cuidado. Voltando ao México, antes de sairmos da casa do rapaz, sua mãe dá uma foto do outro filho que está morando nos Estados Unidos e eles estão muito preocupados com a situação dele lá, para a curandeira rezar nele²⁰¹.

Quando saímos da casa do rapaz, fomos com Lupita fazer um atendimento num homem que estava acamado há quatro anos. Segundo ela, ele recebeu um feitiço da sogra e esposa, pois estava saindo com outras mulheres. O feitiço *amarrou* suas pernas e sua garganta. Ele estava deitado numa cama, com os olhos parados, mas mexendo as mãos, cumprimentando com elas e nos acompanhando com os olhos. Antonella me perguntou se eu podia fazer um reiki nele e concordei, mesmo sentindo-me um pouco “estranha” de fazer um atendimento ao lado de uma curandeira tradicional. Não usei o cachimbo, fiz um reiki com imposição das mãos, mas foi muito forte e “vi” uma parede

²⁰¹ Esse curar a distância já vem sendo muito pesquisado. Ver Gerber (2004)

de pedras, muito alta, onde ele estava preso. Mas havia uma porta que ele deveria procurar, havia uma saída. Pensei que com meditação, Busca do Animal de Poder²⁰² com tambor, pudesse resgatar esse espírito que está aprisionado. Depois Lupita foi atendê-lo. Pediu a mãe do rapaz uma maçã e dois ovos. Ela ia passando a maçã e os ovos pelo corpo do homem, além de uma sineta e outros utensílios que eu não identifiquei o que eram. Ficou um tempo rezando e depois quebrou os ovos na água para ver como estava. Mostrou para Antonella que tirou fotos dos ovos na água.²⁰³ Não entendi o que falavam sobre os ovos, mas Lupita disse que o “trabalho” que fizeram era para que ele não pudesse mais falar nem andar. Que logo vai cuspir o que tem na garganta, e pediu para que a mãe guardasse quando ele cuspisse, pois ela tem que analisar o que saiu. Saímos de lá pelas 19:30h e Lupita já estava preocupada pois às 20 h não pode mais trabalhar pois a “porta fecha”. Fiquei pensando sobre esse processo de ter participado com Lupita de um atendimento a um enfeitado. Lembro de Favret-Saada (2005:161) quando fala desse estar junto no processo, sendo afetada. Ali eu não estava como uma pesquisadora estudando os curandeiros e sim como uma curadora também, ou “rezadora”, atuando junto a uma pessoa enfeitada. E o que se sente, o que se “vê”, fica no plano do individual, de meus sentimentos. Como ela diz, após participar dos rituais de desenfeitamento, “esse dispositivo pode, é claro, ser descrito e compreendido, mas somente por quem se permitir dele se aproximar, quer dizer, por quem tiver corrido o risco de ‘participar’ ou de ser afetado por ele: em caso algum ele pode ser ‘observado’”.

Em outra cidade que fomos, aí já com um rapaz que filmava (William) e uma etnobotânica (Elisabeth), estudante de mestrado que acompanhava Antonella em suas pesquisas, o objeto de estudo eram as plantas do cerro, as plantas sagradas. Antonella tem uma grande preocupação com conhecimento que está se perdendo, pois poucos curandeiros sabem dessas plantas, e, como são sagradas, também não são divulgadas. Ela busca, através de sua pesquisa, esse resgate com essa tradição. Fomos de carro, por meio das montanhas de pedra, até chegar uma pequena cidade Tacotepec. Ficamos num hotel, mas fazíamos as refeições na casa de Don Mário, que é curandeiro também *ixtlamatki*²⁰⁴, que vive da plantação do café e também atende no hospital, no Módulo de

²⁰² Trabalho xamânico realizado com auxílio do tambor, citado em Harner (1995).

²⁰³ Esses atendimentos de Lupita fazem parte da pesquisa de Antonella com os curandeiros de Puebla, e são autorizados pela família. Ela queria filmar os atendimentos, mas a mãe não permitiu, somente fotos.

²⁰⁴ López Austin (apud Fagetti 2010/2011:23) traduz o verbo *ixtlamati* como «conocer las cosas por medio de la percepción». Argumenta que o prefixo «ix» remete ao conhecimento e a percepção. *Ixtlamatki* seria por tanto «el que conoce las cosas», aludindo a capacidade de perceber e saber.

Medicina Tradicional. Antonella fez uma pequena casa, que chamam de cabana, onde eles podem preparar as tinturas, pomadas com fitoterápicos, que serve também como geração de renda. Mas a família é numerosa e o trabalho na plantação de café auxilia mais financeiramente. Duas filhas de Don Mário assumem mais a cabana, preparando os remédios. Quando Antonella os visita, leva junto algumas tinturas e materiais necessário para produção dos fitoterápicos. Os momentos das refeições eram interessantes, pois conversávamos sobre os atendimentos, contavam das curas. Don Mário não fala em feitiço ou bruxaria e sim em “maldade”. Sua filha conta o caso do pai de seu filho que morreu de “maldade”, que em quinze dias morreu, ficou cheio de “granos” pela boca e corpo. Que seus pais não quiseram trazê-lo para Don Mário o curar e ele acabou morrendo. Também o caso de outra criança que estava “espantada”, mas que tinha o dom, e ele a curou. Contam de outro caso que ele está curando, de uma moça que foi violada, desde os 14 anos, e que agora foi embora com seu filho (fruto da violação), e ele está *trabalhando* para ela voltar. Cada encontro e mais casos eram contados. Suas filhas já contam alguma cura que elas fizeram, seguindo os passos do pai.

Mas estávamos ali para visitarmos as plantas sagradas, e primeiro íamos a outro povoado, onde encontraríamos o Cerro Covatepetl, Cerro de La Serpiente. Uma pequena montanha. Muita caminhada, alguns encontros de desencontros. Antes de subirmos o morro Antonella entrevista uma senhora que conhecia as plantas. Ela diz não acreditar em bruxaria, mas conta histórias das plantas, da filha que nasceu com “toca” e tem o dom. [Diversos trabalhos também com parteiras no Brasil apontam esse nascer com “touca”, significando uma criança especial como em meu trabalho com as parteiras no Amazonas (Friedrich 2002), e em outra publicação de Rattner & Ferraz (2009).] Ficamos na casa de um compadre de Elisabeth, que nos levaria no outro dia ao cerro, com seu irmão mais velho que conhecia as plantas sagradas. *[Interessante o sistema de compadrio. Antonella é comadre de uma filha de Don Mário, e Elisabeth também é madrinha de uma criança da comunidade. As relações não são só de pesquisadores, mas pessoais. Mello (2006 :205) refere que “o compadrio é uma das formas de aliança que alguns Guarani estabelecem com não-indígenas. Apesar da maioria absoluta das crianças Guarani não serem batizadas, a partir dos trabalhos do Frei Gilceu na aldeia de Cacique Doble, as famílias Guarani passaram a travar relações com casais ligados à pastoral da criança, que apadrinharam crianças e convenceram seus pais a batizá-las. Ernesto e Lurdes, apesar de não terem batizado seus filhos, possuem vários ‘compadres e comadres’, que são assim considerados por*

virem visitar e trazer dádivas a eles e a seus filhos, geralmente buscando benzimentos”. Nobre (2005) em sua tese de doutorado junto aos curandeiros do Amapá, refere ter sido convidada para ser madrinha de uma criança que estava muito doente e que logo morreria. *Precisava batizá-la para que não morresse “pagã” e não queria convidar os amigos pois seria uma situação muito triste com sua morte. A autora aceita e transforma-se em comadre, mesmo após a morte da criança, um dia após ser batizada.]* No outro dia pela manhã, bem cedo, iniciamos a subida ao morro. Andamos quase cinco horas entre subida e descida. Terreno muito úmido, eu não havia levado sapatos adequados para subir montanha, então usava uma bengala (encontrado no caminho) para me auxiliar. Em diversos lugares já estava desmatado, com plantação de milho ou café, o que dificultava encontrar uma árvore para poder segurar. Rezava muito para os Orixás, para Oxóssi, Oxum, Xangô, todas as divindades, pois por diversas vezes caí, mas sem maiores danos. Numa parada, no meio do cerro, Antonella perguntou se não precisavam pedir licença a *ele* para entrarmos e os rapazes não deram muita importância. Don. Mário contava que quando iam buscar alguma planta, se não pedissem autorização, ou se pegassem folhas demais, poderiam ficar doentes, com dor de cabeça, vômitos ou poderiam perder-se no cerro. Só podem pegar poucas folhas das plantas sagradas. Falava que as plantas são “homens” e é preciso ter cuidado com elas. Bom, fiz meus rezos pedindo licença ao dono do cerro e acredito que também Antonella e Elisabeth. Infelizmente os rapazes não sabiam tanta coisa sobre as plantas, não as conheciam com profundidade.

No outro dia fomos à casa de outro senhor, compadre de D. Mário, que poderia nos falar também das plantas. Era mais velho e conhecedor das mesmas. Já era de tardezinha quando saímos, pois esperamos d. Mário voltar da plantação. Chegamos à casa dele e ficamos aguardando, pois também estava na plantação. Quando ele chegou já estava escuro, disse ter mais de 90 anos, e vinha do trabalho pesado, com pés no chão. Esperamos numa sala que tinha dois bancos, uma mesa, um altar com a Virgem de Guadalupe (o que é comum em todas as casas esse altar), e de Jesus. Flores e bandeiras de plástico enfeitando o local. Quando ele chegou não parecia muito feliz com nossa presença, não demonstrou interesse em falar das plantas. Conhece todas, nomeando-as, dizendo que são quatorze as plantas sagradas. Informava que quando mais novo ele buscava, quando um curandeiro precisasse, mas hoje já não pode mais. Disse que só se utiliza em torno de quatro plantas diferentes, para cada cura e poucas folhas. Que para colhê-las precisa de tabaco, passando na testa e no pulso, para proteção

e se não cuida, pode ser mordido por cobra (víbora) ou pode cair. Que as plantas são usadas para o banho. Refere que antigamente os ranchos tinham tabaco, mas vieram os soldados e arrancaram tudo, por causa da marihuana. Dizia que quando se vai ao cerro e não sabe tirar as folhas, “se não fala, se não pede, vem vômito e diarreia, pode morrer por lá”. Só se busca as plantas quando precisa. “O cerro é o dono das plantas e é preciso pedir. As ervas tem seu tonal. Todos os cerros têm as mesmas plantas. Quando vai buscar a planta e ela murcha, nem adianta levar porque a pessoa vai morrer, a pessoa já não melhora e o curandeiro já sabe”. Com o tempo ele foi se “desarmando”, entendendo um pouco mais das intenções de Antonella, e seu cuidado no tratamento das informações. Saímos já era noite alta. No caminho Don Mário ainda falava que cada pessoa pertence a um cerro, por isso precisa saber qual é o seu para recolher as plantas dele para curar. Essa crença dos donos dos espaços é vista em quase todos os grupos indígenas. Também Mota (1996) fez essa referência sobre a lenha cortada na floresta, de um espaço sagrado dos Kariri-Xocó. Toda a lenha, cortada ou caída, pertence aos “encantados da floresta” e somente os iniciados podem utilizá-la. Quem não for iniciado e desrespeitar o espaço sagrado, poderá sofrer consequências que podem chegar a morte.

No outro dia iríamos com outro curandeiro filmar as plantas sagradas. Don Mário intermediou a ligação com esse homem, que fez um preço para levar-nos até o local. Cedo já estávamos esperando. Ficamos por quarenta minutos aguardando quando ele chegou. Caminhamos bastante, subindo e descendo, passando cercas. O homem quase que corria em nossa frente, nos dificultando alcançá-lo. Voltávamos e passávamos pelos mesmos lugares, e no final ele disse não ter encontrado a “cueva” onde estariam as plantas sagradas. Disse que estava dentro de um pátio que tinha cachorros e as pessoas estavam trabalhando e não se poderia ir. Don Mário achava que ele não encontrou o local. Antonella acreditava que ele estava com medo de nos mostrar, com medo que as pegássemos, arrancássemos. Mesmo dizendo que só seriam filmadas. Sem se despedir, o homem seguiu por outro caminho e nós voltamos decepcionados. Voltamos para casa de D. Mário, almoçamos e viemos embora. Antes da viagem ele fez uma “límpia” em mim com o ovo, depois o analisou. Disse-me que tinha alguém que me impedia de ir em frente, de seguir o meu caminho. Disse que eu fizesse uma proteção com milho vermelho e outras coisas que não entendi direito.

Sempre ficava muito intrigada com o fato da necessidade do “dom”, e aqui não desconsidero, de maneira nenhuma, essa dádiva divina. Nem desconsidero a passagem

por algum momento iniciático como sonho, EQM. Lendo os livros de Carlos Castaneda, de Eliade, de Harner, de Tedlock, e Fagetti sempre ocorre esse momento marcado na iniciação, uma “chamada divina”, ou um “dom” que os xamãs já traziam consigo dessa vida ou de outras. Mas intrigava-me essa necessidade iniciática ou divina. Se não seria possível as pessoas “buscarem” esse “dom” através das orações, da disciplina... Lendo um livro atual sobre Medicina Vibracional vejo essa discussão, quando enfermeiros de um hospital « aprendem » uma prática de cura através do toque, trazendo grandes melhorias para as pessoas ali internadas. Fizem vários estudos e pesquisas confirmando a diferença das pessoas atendidas pelos “curadores através do toque” e daquelas que não recebiam esse tipo de atendimento. Mas isso não quer dizer que sejam xamãs, e sim que utilizam uma prática de cura com imposição das mãos. Para ser xamanismo precisa ter o êxtase, a ligação com outros mundos, ligação com outros seres, aliados. Como dizia Antonella precisa ter o transe, adivinhação e cura²⁰⁵.

Concordo com Stevens (1992:14) que diz ser possível um outro caminho que não só o do sofrimento profundo para aprender o valor dos “caminhos do interior”. Fala da possibilidade de um caminho do aprendizado lento e suave sobre os poderes desse mundo interno. São dois caminhos que poderão chegar ao mesmo lugar (ou lugares). Então está bem... Podemos “aprender” também a ser curadores. É possível ver, nos dias de hoje, a quantidade de espaços holísticos que promovem cursos de Reiki, e outras Terapias Integrativas²⁰⁶. Por isso que às vezes atrevo-me a pensar que o “dom” é inato a todas as pessoas, mas algumas o percebem mais rapidamente, podendo estimulá-lo e desenvolvê-lo. Já outras não o sentirão e nunca os desenvolverão. Assistimos também ao grande número de pessoas que buscam viver, manter-se economicamente através do trabalho espiritual, sendo muitas vezes um “trabalho” como outro qualquer, o que pode trazer, dependendo da forma que é realizado, consequências sérias tendo em vista que o Plano Espiritual observa todas as nossas ações. Muitos defendem que o que se “recebe do Plano Divino” é preciso ser devolvido da mesma maneira, significando a caridade, e

²⁰⁵ Enquanto estou finalizando esse trabalho, recebo um e-mail de uma amiga sobre uma tese de doutorado falando sobre o reiki e imposição das mãos: **USP CONFIRMA EFICÁCIA DO PASSE MAGNÉTICO** Um estudo desenvolvido recentemente pela USP (Universidade de São Paulo), em conjunto com a Unifesp (Universidade Federal de São Paulo), comprova que a energia liberada pelas mãos tem o poder de curar qualquer tipo de mal estar. O trabalho foi elaborado devido às técnicas manuais já conhecidas na sociedade, caso do Johrei, utilizada pela Igreja Messiânica do Brasil e ao mesmo tempo semelhante à de religiões como o Espiritismo, que pratica o chamado “passe”.

²⁰⁶ O SUS criou uma Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (PNPIC), buscando o desenvolvimento dessas ações incorporadas a medicina alopática. Esse é um movimento mundial, apoiado pela OMS buscando estratégias relativas a incorporação das medicinas tradicionais as tecnológicas, criando um “casamento inovador de paradigma, com critério de eficiência, segurança e resolutividade (Ferraz 2007:32).

não cobrança pelos dons que se recebeu (esse é um dos fundamentos da Umbanda – caridade)²⁰⁷.

Quintana (1999:54-86) com seus estudos com as benzedeadas dizia que em todos os casos estudados, a formação delas dependia de uma aprendizagem assistemática, mas que podia ser dividida em dois tipos: aquele que é resultado de uma experiência sobrenatural e a que é consequência de um processo imitativo em relação a um mestre. Para ele, o dom geralmente está relacionado com algum acontecimento marcante na vida das pessoas o qual pode tomar formas diversas desde ter chorado na barriga da mãe, ou uma doença da qual a futura benzedeadinha tenha conseguido curar-se através de uma experiência mística. No momento que recebe o dom, a benzedeadinha não poderá negar a dar sua ajuda àquele que a procura. Assim como as **Kunha Karáí**, que possuem suas ligações com as divindades, as curandeiras do México que são auxiliadas pela Virgem de Guadalupe ou pelos espíritos existentes na natureza, também as benzedeadas são intermediárias entre Deus e o doente.

Ciccarone (2001:224) afirma que a inspiração xamânica é uma condição extensiva à sociedade inteira, pois qualquer indivíduo pode receber a revelação para empreender o “caminho mais árduo da existência de um mbya”. Essa inspiração poderá ser recebida principalmente através do sonho, na qual o indivíduo adquire a revelação dos saberes-poderes e o canto, base de sua ação e veículo de comunicação com os deuses²⁰⁸. Para os Mbya, é a partir da vontade divina que se realiza a escolha do indivíduo para essa inspiração xamânica, e essa vontade não diferencia sexo, idade ou circunstâncias, podendo incluir até brancos e mestiços. “A eleição xamânica é associada a uma descontinuidade, uma ‘abertura’ ao outro mundo que não foge à vontade humana. O ‘chamado’ remete a uma intenção divina que, entretanto, é um projeto incompleto, uma disposição”. Lembrando do livre arbítrio, onde não existe o “tem que”, será responsabilidade do indivíduo seguir a vocação, aperfeiçoar seus poderes no caminho indicado pelos deuses.

Pissolato (2007:346-347) refere que a iniciação xamânica não pode ser ensinada, não é possível aprender com outro xamã o ofício, mas é Nhandaru que “manda” ou “dá” esse poder a ele. E para ficar xamã, precisa persistir na prática, disponibilizando seus poderes de cura e reza ao longo de um período, e, se nesta atividade torna-se

²⁰⁷No link, um vídeo no youtube sobre reiki num hospital em Portugal, com melhoria das pessoas com câncer. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=M5jvWXBHedA&feature=share>.

²⁰⁸Ariel e Patrícia haviam falado da necessidade da **Kunha Karáí** receber três cantos, mas não li nas bibliografias algo que fizesse essa referência, a não ser nesse texto de Ciccarone.

reconhecido, mantém-se com o passar do tempo. Como não é possível esse ensinamento, o que ocorre é certo incentivo por parte de xamãs atuais à prática xamânica de um filho ou neto.

Entre as mulheres com quem tive minhas relações, algumas relatavam também da necessidade que as tornavam xamãs, pois os filhos adoeciam e elas precisavam usar o **petyguá** para curá-los.

Quando perguntava as mulheres Guarani sobre como haviam se tornado **Kunhã Karai**, se aprendiam, algumas diziam que o aprendizado iniciava com sete anos, quando o pai as ensinava a “varrer a **opy**”. Então também o aprendizado era construído. D. Aurora falava que todas as manhãs

devemos limpar nosso pátio imperfeito, pegar a vassoura imperfeita(...) (para) os que moram no infinito vêm, é por isso e darão recompensa por isso. Isso não é para que vejam as pessoas aqui na terra. Eu sei que quando eu uso a vassoura imperfeita é porque eu sei que o que eu to fazendo é a imagem do que nossos deuses fazem no céu também, mas a vassoura sagrada, e o que eu faço aqui que seja para o meu bem viver. porque ela se coloca como alguém que está fazendo isso, fica falando no seu coração, porque eu sei que fazendo isso acredito que também as **Kunha Karai** que tão no céu pegam as vassouras sagradas e através disso vão me dar fortaleza e sabedoria e vou viver bem, fazendo isso nossos ancestrais, as **Kunha Karai** também alcançaram a terra sagrada.

Essa fala de “varrer a **opy**” não encontrei em nenhum estudo que tive acesso na antropologia. E quando D. Aurora fala da “vassoura imperfeita” para varrer nosso “pátio imperfeito” demonstra novamente a humildade, o estarmos aqui para aprender, e cabe as **Kunhã Karai** e **Karai** passarem esses ensinamentos aos mais jovens, as crianças, para que aprendam e possam manter as tradições.

Outro ponto importante afirmado pelas mulheres Guarani que conversei, foi o fato da **Kunha Karai** não cozinhar, não cortar, a questão da carne. O simbolismo das mãos que só podem ser usadas para a cura.

Para Tedlock (2008:30), os indivíduos com dons especiais podem ser escolhidos por uma inspiração ou hereditariedade, ou seja, podem receber um chamado diretamente dos espíritos ou podem aprender por intermédio dos ensinamentos familiares. Segundo ela, os xamãs hereditários quase sempre possuem uma autoridade que os xamãs inspirados não tem, pois receberam de seus ancestrais as canções, preces, rituais e técnicas de cura.

O que foi possível observar com toda essa pesquisa, é que tanto é possível a iniciação xamânica ocorrer através de sonhos, EQM, grandes sofrimentos, mas também pode ser herdada ou ensinada. Mas o desenvolvimento de todo esse processo, para se tornar um xamã, dependerá do trabalho intensivo de disciplina, de cuidados, de manutenção de um estado de ser que seja coerente entre ação e doação. Um caminho que segue o coração.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

"HIJO DEL PLANETA"

Madre Teresa de Calcuta

Cuando te encuentres sereno y feliz en cualquier parte ...,
Cuando todo lugar sea tu país ...,
Cuando no teniendo nada, sientas que lo tienes todo ...,
Cuando en la opulencia luzcas humilda...,
Cuando puedas devolver el mal por bien sin importar a quien ...,
Y veas a tu hermano en cada ser ...,
Cuando apliques que amar es solo dar y dar
Sin importar más nada que tan solo dar ...,
Cuando indiferente avances ...,
Entre aquellos que te insulten ...,
Y en el silencio les envíes tu perdón ...,
Cuando nadie pueda herirte ni por nada has de afligirte ...,
Cuando a quien te odie tu le des amor ...,
Cuando ejerzas la inocencia con conciencia ...,
Cuando busques el saber así como buscas el pan ...,
Cuando ames todo sin pasión ni posesión ...,
Cuando la realidad se imponga al fin a la ilusión
Cuando sepas aliviar las penas de aquellos que sufren ...,
Y tus labios digan solo la verdad ...,
Cuando hagas del deber un placer, y el placer no sea más para ti un deber ...,
Cuando vivas el presente como lo único urgente ...
Cuando la Bondad sea tu voluntad ...,
Cuando el egoísmo ceda al altruismo ...,
Cuando la impureza, ceda a la pureza y la virtud,
Entonces serás un hombre, serás una mujer, serás un ser que alcanzó la humanidad
Serás un hijo del planeta ...,
Que alcanço la meta, serás un regresado de la tierra

*Serás al fin un hombre, serás una mujer
Serás un ser que alcanzó e realizó...la humanidad.*

Escrever esse último capítulo é pensar que um processo está sendo finalizado. Tem alguns “lados” bons: agora vou poder olhar televisão sem culpa, vou poder acordar tarde no domingo, vou poder sair nos finais de semana sem precisar levar livros junto para ler. Vou tirar férias sem me preocupar com alguma produção que tenha que fazer. São quase 5 anos, que com certeza passaram muito rapidamente, mas os conhecimentos que trouxeram, as ligações, os momentos são inesquecíveis e não passam com o tempo. As pessoas que foram surgindo na minha vida durante todos esses dias, esses minutos, esses segundos. Se fosse fazer um balanço sobre esses momentos, talvez possa dizer que o cachimbo levou-me aos Guarani, e os Guarani me levaram as **Kunha Karaí**, e as **Kunha** Karaí levaram-me a D. Marcelina, a D. Aurora, a Irma, a Talcira, a Elza Chamorro, a Elza Ortega, a Maria, a Patrícia, a D. Pauliciana, D. Benícia, D. Micaela, e a tantas outras mulheres que me ensinaram durante todo esse processo. Claro que não vou esquecer os homens como o Ralf, Ariel, Cleyton, Zico, José, S. Luís...

Quando penso porque resolvi escrever sobre os Guarani, e que sentimentos esses escritos me trouxeram, se eu tinha o direito de escrever “sobre” eles, lembro de uma frase de Cláudia Andujar (2005:247) que fotografou os índios Yanomami que se pergunta com que direito procurou eternizar os momentos vividos com eles, parando o tempo. Ela diz que eles têm uma magia toda especial, “cruelmente grandiosa” e que

não foi só por amor a um povo, mas a todos os homens cuja vida, esforço, liberdade, alegria e sofrimento preocupam-me e tocam-me profundamente. De fato, essa procura partiu de mim, de meu próprio sofrimento e vida, mas me ultrapassou e abarcou o destino de um povo como os Yanomami, com o qual me identifiquei e cuja luta virou minha luta.

Assim hoje me enxergo também como uma pessoa que considera a causa indígena como sua causa.

Como falei no início, não sou antropóloga e, por mais que tentasse em alguns momentos fazer uma antropologia, com esse conhecimento profundo dos espaços, das cosmologias, sempre meu coração acabava superando minha razão. Quando Mariana lia a tese dizia de sua preocupação, pois eu só colocava um lado da “questão”, e com certeza, sou parcial. Sei que todas as verdades não estão num único lugar, mas tenho a

minha verdade, nesse momento (que poderá ser mudada, pois nada é permanente), e é ela que está sendo colocada nessa tese, mesmo sabendo que corro o risco de provocar questionamentos de falta de seriedade e cientificismo. Escrevo o que sinto, escrevo como sinto e sinto como escrevo. Coloquei-me inteira nesse processo, e agora acabo ficando triste quando esse processo chega ao fim. Tantos livros, tantos artigos pude ler para fazer esse trabalho, um mundo que não conhecia ia surgindo a cada página que abria. Às vezes dizia a mim mesmo, chega de ler, agora precisa começar a escrever, mas o Google mostrava-me mais um artigo, mais um site e eu continuava no processo do conhecimento. Aqueles livros e textos há tanto tempo esperando para serem vistos, lidos, absorvidos, “engolidos”. Ao mesmo tempo minha vivência nas aldeias, junto ao fogo, dormindo nas casas dos Guarani, sentindo o cheiro da fumaça, fumando o **petyguá**, escutando as canções e falas sagradas. Momentos vividos, momentos sentidos, momentos sagrados. Conversas e silêncios, muitos silêncios.

Quando fiz o Mestrado (Friedrich 1998), trabalhando com meninos e meninas de rua abordei algumas questões comparativas entre os índios e essa “gurizada”. Eles tinham algumas características comuns: não tinham preocupações com o futuro, viviam o presente, sem apego a questões materiais, sem ambição. Nessa época estudei um pouco sobre os Guarani, através dos escritos de Melià. Mas nada aprofundado. Sentia, entretanto, que fazia algum sentido o que eu pensava. E agora, alguns anos após, aprofundando os conhecimentos na questão indígena, considero que não estava totalmente errada, nem totalmente certa (se é que existe um totalmente...). Continuo observando muitas afinidades entre os dois grupos. Na dissertação também trouxe a questão do Sentido, que Sentido tinha para a gurizada a “vida”. E se a vida não tinha Sentido, era melhor morrer. Morte e Vida Severina (João Cabral de Mello Neto) foi importante nesse momento de entender os sentidos. Quando li um livro de Darci Ribeiro, que traz o relato de um índio Urubu – Uirá - que saiu de sua aldeia com a família, em busca de Deus (Maíra) em novembro de 1939. Veio para a cidade, e como Severino, procurou sua Terra Sem Mal. Sofreu violências, diversos espancamentos, foi algemado e preso na cidade por andar nu e pintado, gritando uma língua que ninguém entendia. Acabou jogando-se numa ponte buscando sua morte no rio Pindaré na Vila São Pedro no Maranhão. Diferente de Severino que escutou um choro de criança que lhe trouxe o sentido, Uirá foi considerado louco. Darci Ribeiro afirma que pouco mais de 25 anos de convívio “pacífico” custaram aos índios Urubus cerca de dois terços de sua população vitimada pelas epidemias, gripe, sarampo, coqueluche e outras moléstias.

Que hoje eles estão tomando consciência do preço que custaram as ferramentas, as miçangas e os poucos outros bens que obtiveram dos civilizados (1974:15).

Também trouxe a vida de Tatati, através da escrita de Ciccarone, que não se jogou de uma ponte, mas permitiu sua morte sofrida, quando teria, pela sua vida correta e perfeita, direito a imortalidade. A falta de terra, a forma de ser indígena que depende da terra e que sem ela adoecem e morrem, e como se dá essa relação preconceituosa do branco que não respeita, que cria formas de extermínio “regulamentado”. Tatati, com sua cegueira assim como D. Aurora, que fica sozinha com seu marido na **opy**, muito similar também à história de D. Marcelina que morre pelas crianças, pela tristeza, pelo povo que não segue as tradições. Ferreira (2001:104) afirma que para os Guaraní três elementos são fundamentais para sua vida, para seu modo de ser: Terra, **Opy** e **Karaí** a existência de um depende da manutenção dos outros, são interdependentes. Esses três elementos são responsáveis por estabelecer e manter a boa relação da pessoa Mbyá-Guarani com o seu espírito de origem divina, relação como fonte de saúde. Eles os protegem, e aos seus filhos, dos males que poderiam lhes afligir: da feitiçaria, do espírito dos mortos, dos **Aña**, das doenças infligidas pelos donos espirituais da natureza e pelas doenças provenientes do mundo do **juruá**. Atualmente, dentre estes três elementos a falta de terra tem trazido consequências perversas para eles. Somente quando os Mbyá encontram-se em territórios garantidos legalmente e que possuam condições ambientais satisfatórias é que faz-se possível a construção da **Opy** e a manutenção da relação do **Karaí** com a dimensão espiritual. Se pensarmos que essa terra também pode estar doente com plantações de eucaliptos, com a vida em acampamentos, onde não é possível construir uma **opy**, então não é possível fazer cura, cantar, dançar e rezar, não sendo possível manter seu **ñande rekó**.

E aí a falta de terras não se refere somente aos Mbyá Guaraní. Falar da questão indígena e suas dificuldades nesse Brasil imenso com tanta desigualdade e miséria. Mas também esse Brasil com todas as possibilidades. As terras indígenas são trocadas por pastos, por plantações extensivas com quantidades absurdas de agro-tóxicos e produtos químicos que poluem os rios, o ar, a terra. Mas é o “desenvolvimento”. Alguns pensadores, filósofos, antropólogos, sociólogos vem discutindo um novo pensar relacionado ao planeta e ao meio ambiente. Morin (2002:73) afirma que

a consciência e o sentimento de pertencermos à Terra e de nossa identidade terrena são vitais atualmente. A progressão e o enraizamento desta consciência de pertencer a nossa pátria terrena é que permitirão o desenvolvimento, por múltiplos canais e em diversas

regiões do globo, de um sentimento de religião e intersolidariedade, imprescindível para civilizar as relações humanas.

Assim também um novo movimento que surge na América Latina, sendo apresentado como Bem Viver ou Sumak Kawsay – da cultura quéchua ou Sumak Qamaña – da cultura aymara que significam “o processo de vida em plenitude”, que nasceu da prática histórica e da resistência dos povos indígenas da América Latina. Apontam uma alternativa à idéia moderna do “progresso”, e pretende colocar um novo contexto para as lutas emancipatórias dos movimentos sociais. Propõe abandonar a idéia de progresso porque consideram que essa noção é discriminatória e violenta, desconsiderando a relação dos seres humanos com a natureza. Os princípios desse novo movimento (que filósofos como Leonardo Boff, Frei Betto entre outros vem defendendo) são relacionalidade, complementaridade, reciprocidade e correspondência. Essa categoria do “Bem Viver” e do “Viver Bem” entrou nas constituições do Equador e da Bolívia. A grande tarefa do Estado é poder criar as condições deste “Bem Viver” para todos os seres e não só para os humanos. O “Bem Viver” está presente ao longo de todo o continente Abya Yala (nome indígena para o Continente sul-americano), do extremo norte até o extremo sul. Esse movimento busca a vida pessoal e social em harmonia e equilíbrio material e espiritual. Primeiramente é um saber viver e em seguida um saber conviver: com os outros, com a comunidade, com a Divindade, com a Mãe Terra, com suas energias presentes nas montanhas, nas águas, nas florestas, no sol, na lua, no fogo e em cada ser. Procura-se uma economia não da acumulação de riqueza, mas da produção do suficiente e do decente para todos, respeitando os ciclos da Pacha Mama e as necessidades das gerações futuras. Esta perspectiva, nascida na periferia do mundo, com toda sua carga utópica, se dirige a todos, pois é uma tentativa de resposta à crise atual. Ela poderá garantir o futuro da vida, da humanidade e da Terra (Leonardo Boff)²⁰⁹.

A experiência de S. Alcindo em Mbiguaçu apresenta uma possibilidade, de ligação entre diferentes saberes tanto espirituais quanto culturais. Já aponta essa complementaridade tão necessária nos nossos novos tempos. Esses diferentes encontros provocaram a retomada de pontos fundamentais de sua cultura, como voltar a rezar,

209 Bem Viver: contribuição da América Latina para uma geossociedade. Disponível em: <http://www.brasildefato.com.br/node/7109>.

voltar a cantar, voltar e buscar a espiritualidade como ponto central da vida Guarani. Ciccarone, (2004:87) afirma que

a vida social como drama exige a narração, a permanente recriação no tempo inquieto do presente, da memória do passado para construir o futuro, como condição de mudança. Na fase de enfrentamento da crise, quando se recompõem os fios internos, a sociedade se mobiliza articulando os significados da experiência, que surgem na memória, os conhecimentos do passado em vista do futuro, como superação da desordem. A memória longa do mito que, como afirma Balandier, ‘alimenta-se da palavra quente (.....) que dá a certeza de que o mundo pode e vai mudar.

A partir de minha trajetória, que traz a narrativa de uma “militante”, que encontra na espiritualidade sua nova forma de “luta”, fui percorrendo esses caminhos para chegar aos conhecimentos das plantas, e da sabedoria indígena. A discussão da saúde indígena, com Langdon e outras pesquisadoras, que falam da intermedialidade, da necessidade da biomedicina conhecer o sistema de medicina xamânico para poder atuar de forma respeitosa. A dificuldade com o alcoolismo, e seu entendimento de funcionamento nesse sistema perverso de relação indígena e branco.

Além das **Kunha Karaí**, também a possibilidade de conhecer o México, um sistema de Medicina Tradicional, com a Antonella e Julio colocando-me em contato com esse povo indígena, como fala Kusch, esse povo mestiço que mistura o catolicismo popular com conhecimentos tradicionais. E nessa mestiçagem não deixam de ser o que são não deixam de ser esse povo ameríndio.

Interessante também a discussão com outros sistemas xamânicos de cura, como o existente no México, com os estudos de Faggeti e outros antropólogos. O respeito existente em Puebla com a Medicina Tradicional, respeitando e incorporando os Médicos Tradicionais no sistema público de saúde. Aqui no Brasil ainda estamos um pouco longe desse sistema. Trouxe somente uma experiência que conheço que é a do hospital de São Miguel das Missões. Talvez outras existam, mas não foi objeto desse meu estudo. Trago a fala de um curandeiro mexicano, que se refere ao seu jeito de pensar em relação ao corpo, pensamento ameríndio:

las gentes de por acá nos enseñamos que la enfermedad es diferente a como tú dices que la conoces, es más, según lo que platicas, tú no la conoces, porque ni siquiera tratas de escucharla, ni la sientes, hasta que ya te ganó. Sólo dices que vas al médico para que te quite del cuerpo el dolor, como si no fuera tuyo, sin poner nada de tu parte. Hablas de tu cuerpo como si fuera una cosa distinta de ti. Pero la

enfermedad no sólo está en la parte del cuerpo físico. También es un aire que entra desde tu espíritu y que te recorre, daña y enfría hasta que puede devorarte tu alma y el cuerpo” (Quijada 2006).

Importante também a discussão entre a forma de aprendizado do ser xamã. Dom, transe, sonhos, êxtase. O nascer com o dom, o receber o dom em vida ou o adquirir o dom por merecimento e trabalho. Diversas maneiras de se tornar curandeira, xamã, benzedeira, rezadeira ou cachimbeira. Menezes (2008:67) afirma que o Karai, já nasce para exercer esta função. Conta que em Mbiguacu, todas as crianças tem recebido o nome de Karai, pois espera-se que uma delas seja um verdadeiro Karai.

Mas esses foram os conhecimentos e aprendizados que recebi por ocasião desse trabalho. Também é preciso pensar que se não tivesse uma ligação forte com a parte espiritual, com meus seres divinos que acompanham, com certeza não estaria onde estou. O falar das Plantas Sagradas, e o grande preconceito em relação a elas, sendo tratadas como “drogas” que fazem “mal” ao homem e não o inverso. Considerarei fundamental tratar esse tema, pois precisamos acabar com os estigmas colocados contra elas, impedindo-as de nos ajudarem em nossos processos de cura e aprendizado.

E, por fim, o que considero fundamental de ser apontado nessas conclusões, é o significado da Palavra, do Conselho. E essa é a grande ligação com a educação. Como a palavra tem seu significado, como ela se constrói nos encontros, entre as mulheres, entre os Xales, entre as Xamãs, entre os Cachimbos e a Fumaça. Em cada **opy**, em cada sentar ao redor do fogo, em cada roda de cura. A Palavra sendo usada com respeito, com intensidade, a Palavra que vem do coração, e vinda do coração, trazendo a verdade. D. Aurora falava muito que é preciso falar com o coração. Também a autodeterminação e a palavra do mais velho. A fala é experiência adquirida. Isso é a base do ser guarani. Educar é aconselhar, a espiritualidade, essa é a essência que eles buscam.

Os índios norte-americanos têm um texto sobre a Palavra e o Silêncio:

Nós, os índios, conhecemos o silêncio.

Não temos medo dele. Na verdade, para nós ele é mais poderoso do que as palavras. Nossos ancestrais foram educados nas maneiras do silêncio e eles nos transmitiram esse conhecimento.

"Observa, escuta, e logo atua", nos diziam.

Esta é a maneira correta de viver.

Observa os animais para ver como cuidam se seus filhotes.

Observa os anciões para ver como se comportam.

Observa o homem branco para ver o que querem.

Sempre observa primeiro, com o coração e a mente quietos, e então aprenderás.

*Quanto tiveres observado o suficiente, então poderás atuar.
 Com vocês, brancos, é o contrário. Vocês aprendem falando.
 Dão prêmios às crianças que falam mais na escola.
 Em suas festas, todos tratam de falar.
 No trabalho estão sempre tendo reuniões nas quais todos interrompem a todos, e todos
 falam cinco, dez, cem vezes.
 E chamam isso de "resolver um problema".
 Quando estão numa habitação e há silêncio, ficam nervosos.
 Precisam preencher o espaço com sons.
 Então, falam compulsivamente, mesmo antes de saber o que vão dizer.
 Vocês gostam de discutir. Nem sequer permitem que o outro termine uma frase.
 Sempre interrompem.
 Para nós isso é muito desrespeitoso e muito estúpido, inclusive.
 Se começas a falar, eu não vou te interromper. Te escutarei.
 Talvez deixe de escutá-lo se não gostar do que estás dizendo.
 Mas não vou interromper-te.
 Quando terminares, tomarei minha decisão sobre o que disseste, mas não te direi se
 não estou de acordo, a menos que seja importante.
 Do contrário, simplesmente ficarei calado e me afastarei.
 Terás dito o que preciso saber. Não há mais nada a dizer.
 Mas isso não é suficiente para a maioria de vocês.
 Deveríamos pensar nas suas palavras como se fossem sementes.
 Deveriam plantá-las, e permiti-las crescer em silêncio.
 Nossos ancestrais nos ensinaram que a terra está sempre nos falando, e que devemos
 ficar em silêncio para escutá-la.
 Existem muitas vozes além das nossas. Muitas vozes Só vamos escutá-las em silêncio.
 Texto traduzido por Leela, Porto Alegre:
 "Neither Wolf nor Dog. On Forgotten Roads with an Indian Elder" - Kent Nerburn*

Esse silêncio foi presente durante todo esse trabalho. Assim como a Palavra, e a sabedoria que elas traziam. As Palavras mostravam a humildade, a entrega, o desapego, a educação. O conselho dos velhos, o conselho dos pais, o conselho dos xamãs. Quando não valorizam, não ouvem a palavra, vem a doença – resultado da alma-doença coletiva – causa da doença de D. Marcelina, doente por causa das crianças.

No livro das Cartas do Caminho Sagrado tem uma carta que é o Xale que fala do retorno ao lar, sendo esse Tempo do Búfalo Branco quando as pessoas das mais diversas raças estão Tomando o Xale buscando seguir a Boa Estrada Vermelha. Novamente visto meu Xale para poder voltar para casa, para os braços da Mãe Terra sentindo também a responsabilidade de amar os outros, de amar aqueles que se esqueceram de trilhar o Caminho Sagrado, que não encontraram ainda o Caminho de volta ao lar (Sams, 2000:293)²¹⁰.

E assim concluo essa tese, com o encerramento também de um livro de Calvino (1990:138):

²¹⁰ No Anexo 5 a reprodução da Carta 35 – O Xale.

Chego assim ao fim dessa minha apologia do romance como grande rede. Alguém poderia objetar que quanto mais a obra tende para a multiplicidade dos possíveis mais se distancia daquele unicum que é o self de quem escreve, a sinceridade interior, a descoberta de sua própria verdade. Ao contrário, respondo, quem somos nós, quem é cada um de nós senão uma combinatória de experiências, de informações, de leituras, de imaginações? Cada vida é uma enciclopédia, uma biblioteca, um inventário de objetos, uma amostragem de estilos, onde tudo pode ser continuamente remexido e reordenado de todas as maneiras possíveis.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACARYA, Avadhútika Ananda Mitra. **O que há de errado em comer carne?** Ed. Ananda Marga, Brasília, 2011. 6. Ed.

_____. **Meditação e os segredos da mente.** Editora Ananda Marga Yoga e Meditação, Brasília, 2008. 4. Ed

ACCIOLY, Sheila Mendes. **Escatologia e Cura na Construção da Identidade Daimista** – Trabalho apresentado no GT 06: Eficácia Simbólica da Cura no I Simpósio Internacional de Ciências das Religiões. Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões – PPGCR - UFPB-CCHLA - João Pessoa 16 a 18 de julho de 2007 – PLURALISMOS

AGUSTIN, José. **La legalización de la marihuana.** In: Glockner & Soto, 2006: p. 195-199.

AFFONSO, Ana Maria Ramo. **O corpo do xamã e a passagem de Carlos Castaneda.** Dissertação de Mestrado em Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG Belo Horizonte 2008

ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. Mobilização étnica na cidade de São Paulo: o caso dos índios Pankararu. In: **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, RS: v. 1, n. 1, p. 73-101, jul./dez. 2007. Disponível em: <http://www.seer.ufrgs.br/index>. Acesso em: 15/05/2009.

ANDUJAR, Cláudia. **A vulnerabilidade do ser.** São Paulo, Cosac Naify, Pinacoteca do Estado. 2005.

ARRIEN, Angeles. **O Caminho Quádruplo: trilhando os caminhos do guerreiro, do mestre, do curador e do visionário.** São Paulo, Ágora, 1997.

Associação Brasileira Multidisciplinar de Estudos sobre Drogas – ABRAMD – MACONHA - Uma Visão Multidisciplinar – 2006 – Disponível em: <http://www.neip.info>.

BALANDIER, Georges. **A desordem – elogio do movimento.** Rio de Janeiro, RJ: Bertrand Brasil, 1997.

BARREIRO, Júlio. **Educação Popular e Conscientização.** Porto Alegre, RS: Sulina, 2000.

BAYARD, Jean-Pierre. **Sentido Oculto dos Ritos Mortuários: morrer é morrer?** São Paulo, SP: Paulus, 1996.

BEDIN, Sílvio Antônio, **Escola: da magia da criação - Perspectivas teórico-metodológicas de uma pesquisa**, texto impresso, referente sua tese de doutorado Escola: da magia da criação – as éticas que sustentam a escola pública, apresentada em 2004 ao Programa de Pós Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, sob orientação da professora Malvina do Amaral Dorneles. Texto mimeo sd

BERGAMASCHI, M. A. NHEMBO É! **Enquanto o encanto permanece! Processos e praticas de escolarizacao nas aldeias Guaranis.** Tese (Doutorado em Educação), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

BOLEN, Jean Shinoda. **A Sincronicidade e o Tao.** Tradução Alayde Mutzenbecher. São Paulo: Cultrix, 1997.

BOFF, Leonardo. **Vida para além da morte: o presente: seu futuro, sua festa, sua contestação.** 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1976.

_____. Bem Viver: contribuição da América Latina para uma geossociedade. 2012. Disponível em: <http://www.brasildefato.com.br/node/7109>.

BONIN, Tatiana. Povos Indígenas na Rede das Temáticas Escolares: o que isso nos ensina sobre identidades, diferenças e diversidade? IN: **Currículo sem Fronteiras**, v.10, n.1 jan/jun 2010 p. 73-83.

BONIN, I.T. & Bergamaschi, M.A. Povos Ameríndios e Educação: Apresentando e contextualizando o Tema. IN: **Currículo sem Fronteiras**, v.10, n.1 jan/jun 2010 p. 5-11.

BRADEN, Gregg. **O código de Deus: o segredo do nosso passado, a promessa do nosso futuro.** São Paulo, SP: Cultrix, 2006.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Em Campo Aberto: escritos sobre a educação e a cultura popular.** São Paulo, SP: Cortez, 1995.

_____. **O que é educação.** São Paulo, SP: Brasiliense, 1981.

BRASIL. Ministério da Saúde. Fundação Nacional de Saúde. Projeto Vigisus II. **Medicina Tradicional Indígena em Contextos – Anais da I Reunião de Monitoramento.** Ferreira, L. O. & Osório, P. S. (org.). Projeto Vigisus II/Funasa. Brasília: Fundação Nacional de Saúde, 2007.

CAPRA, Fritjof. **Sabedoria Incomum: conversas com pessoas notáveis.** São Paulo, SP: Cultrix, 1988.

_____. **A Teia da Vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos.** Tradução Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Cultrix, 1996.

CALVINO, Italo. **Seis propostas para o próximo milênio: lições americanas.** São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CAMPOS, Marcelo Araújo. A presença da Cannabis sativa (Linné) e canabinóis na Lista IV da Convenção da ONU – Disponível em: <http://www.neip.info>

CARNEIRO, Henrique. **Pequena Enciclopédia da História das Drogas e Bebidas: histórias e curiosidades sobre as mais variadas drogas e bebidas.** Rio de Janeiro: Elsevier, 2005.

CARVALHO, Maria Cristina Machado de. Benzimento e cura na comunidade de São João do Cazumbá. Caos – IN: **Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, n. 18, setembro de 2011 p. 72-80.

CASSORLA, Roosevelt M.S.; SMEKE, Elizabeth. Comportamento suicida no adolescente: aspectos psicossociais. IN: LEVISKY, David Léo (org.). **Adolescência e violência: conseqüências da realidade brasileira.** Porto Alegre: Artes Médicas, p.79-98, 1997.

CASTANEDA, Carlos. **A Erva-do-Diabo: as experiências indígenas com plantas alucinógenas reveladas por Don Juan.** Rio de Janeiro, RJ: Record, 1968.

CAVALCANTE, Tiago Coutinho: **O êxtase urbano: Símbolos e Performances dos festivais de música eletrônica** Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia), Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2005.

CHAUÍ, Marilena. **Repressão Sexual: Essa nossa (Des)conhecida.** 6. ed. São Paulo, SP: Brasiliense, 1984.

CHEVEZ, Lilián González. Los “caballeritos”: hombres-dioses-naguales detonadores de la regeneración cíclica del orden cósmico y social entre los nahuas de Guerrero. IN: Fagetti, A. (coord). **Iniciaciones, trances, sueños... Investigaciones sobre el chamanismo en México.** Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades «Alfonso Vélaz Pliego» de la BUAP. Plaza Y Valdés. México, 2010 p. 41-87.

CICCARONE, Celeste. **Drama e Sensibilidade: Migração, Xamanismo e Mulheres Mbya Guarani.** Tese (Doutorado em Ciências Sociais), São Paulo: PUC-SP, 2001.

_____. Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres mbyá. IN: **Revista de Índias**, 2004, vol. LXIV, núm. 230, p. 81-96.

CLASTRES, Hélène. **Terra Sem Mal.** Corumbiara, Roraima; e. Tapé, 2007

COLPRON, Anne-Marie. Monopólio masculino do xamanismo amazônico: o contra-exemplo das mulheres xamã Shipibo-Conibo. IN: **Mana** 11(1):95-128, 2005.

CORREIA, Norton F. **O Batuque do Rio Grande do Sul – antropologia de uma religião afro-riograndense.** 2.ed. São Luis, MA: Ed. Cultura & Arte, 2006.

DESCOLA, Philippe. **Lanças do Crepúsculo – Relações jivaro na Alta Amazônia.** São Paulo, SP: Cosac Naify, 2006.

DOOLEY, Robert A. Léxico Guarani, Dialeto Mbya com informações úteis para o ensino médio, a aprendizagem e pesquisa lingüística (guarani-português). Copyright 1999 SIL International. Disponível em: <http://orbita.starmedia.com~i.n.d.i.o.s/dooley/gndc.htm>

DORA INCONTRI. Franklin Santana Santos. A arte de cuidar: saúde, espiritualidade e educação. IN: **O Mundo da Saúde**, São Paulo; 34 (4):488-497, 2010.

DROUOT, Patrick. **Nós somos todos Imortais.** 4. ed. Rio de Janeiro, RJ: Record, 1996.

_____. **O físico, o Xamã e o místico: os caminhos espirituais percorridos no Brasil e no exterior.** Rio de Janeiro, RJ: Record, Nova Era, 1999.

DUSSEL, Enrique. **Para uma Ética da Libertação Latino-Americana.** Vol II. São Paulo, SP: Loyola, 1977.

ELIADE, Mircea. **O Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase.** São Paulo, SP: Martins Fontes, 1998.

ESTARQUE, Tereza Mendonça. Êxtase e estase: a Eficácia na clínica Psicanalítica. IN: Guerrini, Ivan Amaral (org). **Nas asas do efeito borboleta: o despertar do novo espírito científico.** Botucatu, FEPAF, 2007 p.107-124.

ESPINOSA, Sergio. Dos aproximaciones al chamanismo. IN: A Parte Rei 22. Revista de Filosofia. Disponível em: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/>

FAGETTI, A. **Síndromes de Filiación Cultural. Conocimiento y práctica de los médicos tradicionales en cinco Hospitales Integrales con medicina Tradicional del Estado de Puebla.** Gobierno del Estado de Puebla, Secretaria de Salud. 2004. México.

_____. **Saber: experiencias y vivencias de las Parteras tradicionales en el estado de Puebla,** Secretaria de Saúde de Puebla, 2008.

_____. Mentalidad primitiva, pensamiento salvaje, pensamiento simbólico: conceptos para pensar. IN: Olavarría, M. E. et al. **Lévi-Strauss: un siglo de reflexión.** Universidad Autónoma Metropolitana. México, 2010a, p. 233-251.

_____(coord) **Iniciaciones, trances, sueños... Investigaciones sobre el chamanismo en México.** Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades «Alfonso Vález Pliego» de la BUAP. Plaza Y Valdés. México, 2010b.

_____. Ixtlamatki versus nahualli. Chamanismo, nahualismo y brujería en la Sierra Negra de Puebla. IN: **Revista Pueblos y fronteras digital** v.6, n.10, diciembre 2010–mayo 2011, p. 4-23.

_____. Fundamentos de La medicina tradicional mexicana. IN: Villamar, Arturo Argueta et all (coordenadores). **Saberes colectivos y diálogo de saberes en México.** Universidad Iberoamericana/Puebla. Cuernavaca, Morelos, 2011. p. 137-151.

FAUSTO, Carlos. **Inimigos Fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia.** São Paulo, SP: EDUSP, 2001.

FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser afetado”, de Jeanne Favret-Saada. IN: **Cadernos de Campo.** n 13: 151-155, 2005. Tradução Paula Siqueira.

FERRAZ, Sônia Terra. Anotações para uma Agenda Positiva da Saúde e Cultura da Paz e Não-violência para os governos locais das Américas. IN: **Divulgação em Saúde para Debate.** Centro Brasileiro de Estudos de Saúde, CEBES. Rio de Janeiro, n. 39. p. 23-33. Janeiro 2007.

FERREIRA, Luciane Ouriques. **Mba’e Achÿ: A concepção cosmológica da doença entre os Mbyá-Guarani num contexto de relações interétnicas-RS.** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Porto Alegre: PPGAS, UFRGS, 2001.

_____. As “boas palavras” dos Xondaro Marãgatu como alternativa para a redução do consumo de bebidas alcoólicas entre os Mbyá-Guarani- RS. IN: **Tellus**, ano 4, n.7, p.121-135, out. 2004a, Campo Grande- MS.

_____. O fazer antropológico em ações voltadas para a redução do uso abusivo de bebidas alcoólicas entre os mbyá-guarani no RS. IN: LANGDON, E. J.; GARNELO, L. (orgs.). **Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa**, Rio de Janeiro: Contracapa/ABA, 2004b, p. 89-110.

FERREIRA, Luciane Ouriques e MORINICO, José Cirilo Pires. O poraró Mbyá e a indigenização do centro de Porto Alegre. IN: PORTO ALEGRE. Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana. Coordenação de Direitos Humanos. Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas. **Povos Indígenas na Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba, Porto Alegre, Rio Grande do Sul**, Brasil. Porto Alegre: Prefeitura de Porto Alegre, 2008, p. 36-50.

FREI BETTO. **Batismo de Sangue: os dominicanos e a morte de Carlos Marighella**. 9 ed. Rio de Janeiro, RJ: Bertrand Brasil, 1987.

FREINET, Célestin. **Para uma Escola do Povo: guia prático para a organização material, técnica e pedagógica da escola popular**. Lisboa: Editorial Presença, 1978.

FREIRE, Paulo. **Educação e mudança**. 7ª ed. (Coleção Educação e Mudança) vol. 1 Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1983.

_____. **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido**. 7. ed. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 2000.

FRIEDRICH, Neidi R. **Será a Rua um Atalho para o Paraíso?** Dissertação (Mestrado em Educação). Porto Alegre, RS: PPGEDU, UFRGS, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1998.

_____. **A Vida de Quem Traz À Vida: Parteiras Tradicionais de Uarini**. Trabalho de Conclusão Curso Especialização. Manaus, AM: UEA, Universidade Estadual do Amazonas. 2002.

FRÓES, Vera Fernandes. **História do Povo Juramidam; introdução à cultura do Santo Daime**. Manaus: SUFRAMA, 1986.

GALEANO, Eduardo. **As Veias Abertas da América Latina**. 20ª ed. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1985

GALINIER, Jacques; LAGARRIGA, Isabel; PERRIN, Michel (coord.). **Chamanismo en Latinoamerica: una revisión conceptual**., México: Plaza y Valdes, 1995

GAMA, José Carlos F.D. Ciência, Consciência e Conhedimento. IN: Guerrini, Ivan Amaral (org). **Nas asas do efeito borboleta: o despertar do novo espírito científico**. Botucatu, FEPAF, 2007, p. 17-21.

GARCIA, Ma. Del Carmen Macuil. El simbolismo de los sueños, su significado y su importancia social en Amatlán de Quetzalcóatl, Morelos. IN FAGETTI, A. (coord) **Iniciaciones, trances, sueños... Investigaciones sobre el chamanismo en México**. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades «Alfonso Vélaz Pliego» de la BUAP. Plaza Y Valdés. México, 2010. p. 271-281.

- GERBER, Richard. **Medicina Vibracional: uma medicina para o futuro**. Editora Cultrix, São Paulo. 8. Ed. 2004.
- GIANNINI, Isabelle Vidal. Os índios e suas relações com a natureza. IN: Grupioni, L.D.B. (org.). **Índios no Brasil**. Brasília, DF: MEC, 1994. p: 145- 152.
- GLOCKNER, Julio. Drogas y enteógenos. Reflexiones en torno a un problema cultural. IN: Glockner, Julio & Soto, Enrique (compiladores). **La realidad alterada: Drogas, enteógenos y cultura**. Debate, México, 2006. p: 11-38
- _____. El consumo ritual de enteógenos en México. IN: **Elementos 69**, México 2008a, p. 3-9.
- _____. De dinosaurios y pajaritos. IN: **Elementos 71**, México, 2008b. p. 31-37.
- GOBBI, Flavio Schardong. **Entre Parentes, Lugares e Outros: Traços na Sociocosmologia Guarani no Sul**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Porto Alegre: PPGAS, UFRGS, 2008.
- GOLDMAN, MARCIO – Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. IN: **Cadernos de Campo**, n. 13: 149-153, 2005.
- GRANADOS Berenice y HERNANDEZ Santiago Cortés. juego de aire: relatos, mitos e iconografía de un ritual curativo en Tlayacapan (Morelos, México). Instituto de Investigaciones Filológicas, Unam. IN: **Revista de Literaturas Populares/ Año ix/ número 2 / julio-diciembre de 2009**, p. 388-407.
- GRACIANI, Maria Stela Santos. **Gangues: um desafio político-pedagógico a ser superado**. São Paulo: PUC, 1994. (mimeo).
- GUATTARI, Félix. **As três ecologias**. 5. ed. Campinas, SP: Papirus, 1996.
- GUERRINI, Ivan Amaral. A consciência expandida de Albert Einstein :um caminho para a física transdisciplinar. IN: Guerrini, Ivan Amaral (org). **Nas asas do efeito borboleta: o despertar do novo espírito científico**. Botucatu, FEPAF, 2007. p. 29-33.
- GUERRIERO, Silas. **A magia existe?** São Paulo, Paulus, 2003.
- HARNER, Michael. **O Caminho do Xamã: um guia de poder e Cura**. São Paulo, SP: Cultrix, 1995.
- HEURICH, Guilherme Orlandini et. al. Presenças Impensáveis: Violência contra famílias Guarani no Sul do Brasil. IN: PORTO ALEGRE. Assembléia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul/Comissão de Cidadania e Direitos Humanos. **Coletivos Guarani no Rio Grande do Sul: territorialidade, interetnicidade, sobreposições e direitos específicos**. Porto Alegre: ALRS/CCDH, 2010, p. 32-49.
- IKEDA, Daisaku; Simard, René & BOURGEOULT, Guy. **Ser humano: essência da ética, da medicina e da espiritualidade**. São Paulo, Ed. Brasil Seikyo, 2007
- KÜBLER-ROSS, Elisabeth. **A morte: um amanhecer**. São Paulo, SP: Pensamento, 1997.
- _____. **Sobre a morte e o morrer**. 3. ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1987.
- KUSCH, Rodolfo. **América Profunda**. Buenos Aires, Argentina: Editorial Bonum, 1986.

_____. **Obras Completas. Tomo III. Esbozo de uma Antropologia Fisológica Americana.** Rosário Argentina: Editorial Fundación Ross, 2000.

LABATE, B.C.; SANTOS, R.G.; ANDERSON, B.; MERCANTE, M., BARBOSA, P.C.R. Considerações sobre o tratamento da dependência por meio da ayahuasca. Apresentada no “1º Congresso da Abramd sobre Drogas e Dependência”, organizado pela Associação Brasileira Multidisciplinar de Estudos sobre Drogas (ABRAMD), que ocorreu no Maksoud Plaza Hotel, em São Paulo (SP), de 31 de julho a 02 de agosto de 2008. IN: <http://www.neip.info>. Acesso em 17 de junho de 2012.

LABATE, Beatriz C., ANDERSON, Brian, & MEYER, Matthew. O LSD Caboclo: Notas Sobre a Reportagem “Na Selva, um Místico Vende o Sonho” (1968). Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP). 2009. Disponível em: <http://www.neip.info>.

LADEIRA, Maria Inês: **O caminhar sob a luz: território mbya à beira do oceano.** São Paulo: Editora UNESP, 2007.

_____. Atenção, cuidados e curas. IN: Conselho Regional de Psicologia da 6ª Região (org) **Psicologia e povo, indígenas.** Conselho Regional Psicologia da 6ª Região - São Paulo: CRPSP, 2010. p.159-166

LAMB, Lamb, F. Bruce. **O Feiticeiro do Alto Amazonas: a história de Manual Córdova-Rios.** Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

LANGDON E. J. M. Introdução: Xamanismo – velhas e novas perspectivas. IN: LANGDON E. J. M. (org.) **Xamanismo no Brasil: novas perspectivas.** Florianópolis, SC: UFSC, 1996. p. 09-37

_____. A Doença como Experiência: A Construção da Doença e seu Desafio para a Prática Médica Palestra oferecida na Conferencia 30 Anos Xingu, Escola Paulista de Medicina, São Paulo, 23/08/95 Disponível em: <http://www.cfh.ufsc.br/~nessi/A%20Doenca%20como%20Experiencia.htm>.

_____. O Que Beber, Como Beber, e Quando Beber: o contexto sociocultural no alcoolismo entre as populações indígenas. IN: Langdon, E. J. Saúde, Saberes e Ética – Três Conferências sobre Antropologia da Saúde. **Antropologia em Primeira Mão.** Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC. N. 37. Florianópolis, 1999.

_____. A Tolerância e a Política de Saúde do Índio no Brasil: São Compatíveis os Saberes Biomédicos e os Saberes Indígenas? IN: Grupioni, L.D.B ; Vidal, L.B.; Fischmann, R. (org). **Povos Indígenas e Tolerância: Construindo Práticas de Respeito e solidariedade.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001a. – (Seminários 6 ; Ciência, Cientistas e Tolerância II) p. 157-165.

_____. A Doença como Experiência: O Papel da Narrativa na Construção sociocultural da Doença. IN: **Etnográfica.** Vol V (2) 2001b. Pp.241-260.

LAO-TZU, Tao-Te King: **O Livro do Sentido da Vida.** Texto e comentário Richard Wilhelm. Trad. Margit Martincic. São Paulo: Pensamento, 1997.

LARRICQ, Marcelo. **Ipytuma: Construcción de la persona entre los Mbya-Guarani.** Misiones: Editorial Universitaria/Universidad Nacional de Misiones, 1993.

LAS CASAS, Frei Bartolomé de. **O Paraíso destruído: brevíssima relação da destruição das índias**. Porto Alegre, RS: L&PM Editores Ltda, 1984.

LELOUP, Jean-Yves et al. **O Espírito na saúde**. Petrópolis: Vozes, 1997.

LEVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 4. Ed. 1991

_____. **Olhar Escutar Ler**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1997.

LEVY, Carminha & MACHADO, Álvaro. **A Sabedoria dos Animais: Viagens Xamânicas e Mitológicas**. 2. ed. São Paulo, SP : Ground, 1999.

LIMA, Tânia Stolze. **Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva**. São Paulo, SP: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro, RJ: NuTI, 2005.

LITAIFF, Aldo. **As divinas palavras: identidade étnica dos guarani Mbyá**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1996.

LLAMAZARES, Ana María & SARASOLA, Carlos Martinez. Principales plantas sagradas de Sudamérica. IN: Llamazares A. M. & Sarasola, C. M. **El lenguaje de los dioses: Arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica**. Editorial Biblos, Buenos Aires, 2004. p. 259-285.

LOBATO, Djalma Sayão. **Xamanismo: Despertando a força da magia**. Porto Alegre: Sulina, 1997.

LOMBARDI, Denise. Neo-chamanismo: el ritual transferido. Disponível em: http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/56/22/53/PDF/NEO-CHAMANISMO._EL_RITUAL_TRANSFERIDO.doc_Compatibility_Mode_.pd

LOPEZ, Javier Hirose. El ser humano como eje chamánico: las Pléyades y el orden cósmico. IN: FAGETT, A. **Iniciaciones, trances, sueños... Investigaciones sobre el chamanismo en México**. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades «Alfonso Vález Pliego» de la BUAP. Plaza Y Valdés. México, 2010. p. 89-121.

LONER, Beatriz Ana; GILL, Lorena Almeida. Memórias sobre o cuidado: o (a)s benzedeiro (a)s na região sul do RS. Disponível em: http://www.encontro2010.historiaoral.org.br/resources/download/1268243136_ARQUIVO_Memoriassobreocuidado-LorenaGilleBeatrizLoner.doc.

MACHADO, Maria Paula Prates. **Nascendo e Crescendo como Mbyá-Guarani: Reflexões Sobre Práticas e Referências Mito-Cosmológicas**. Trabalho de Conclusão de Curso. Porto Alegre, RS: PPGAS, UFRGS, 2006.

MACRAE, Edward. **Redução de danos para o uso da Cannabis**. São Paulo: Escola Paulista de Medicina/Unifesp, 2004.

MALUF, Sônia Weidner. Mitos Coletivos, narrativas pessoais cura ritual, trabalho terapêutico e emergência do sujeito nas culturas da “nova era”. IN: **Mana** 11(2):499-528, 2005.

MARKUS, Cledes (org). **Semana dos Povos Indígenas 2009: Modo de Ser Guarani – Mbya Reko Regua**. São Leopoldo, RS: ISAEC/DAI-COMIN, Oikos, 2009.

- MARTINS, José de Souza (Org.). **A morte e os mortos na sociedade brasileira**. São Paulo, SP: Hucitec, 1993.
- MELLO, Flávia. **Aetchá Nhanderukuery Karai Retarã: Entre Deuses e Animais: Xamanismo, Parentesco e Transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani**. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Florianópolis: PPGAS, UFSC, 2006.
- MELIÁ, Bartolomeu. **Educação Indígena e Alfabetização**. São Paulo: Ed. Loyola, 1979.
- MELO NETO, João Cabral de. **Morte e vida Severina: e outros poemas em voz alta**. 3. ed. Rio de Janeiro: Sabiá, 1967.
- MENDONÇA, Rita; INOJOSA, R.M.; COSTA, J. A promoção da saúde e as conexões pela vida. IN: **Divulgação em Saúde para Debate**. Centro Brasileiro de Estudos de Saúde, CEBES. Rio de Janeiro, n. 39. p. 34-48. Janeiro 2007.
- MENEZES, A.L. T. **A alegria do corpo-espírito saudavel: ritos de aprendizagem Guarani**. Tese (Doutorado em Educação). Porto Alegre, UFRGS, 2006.
- _____. Educação guarani: compartilhando saberes, construindo conhecimento. IN: BERGAMASCHI, Maria Aparecida (org.). **Povos indígenas & Educação**. 1 ed. Porto Alegre, RS: Mediação, 2008. p. 61-72.
- MENEZES, Ana Luisa Teixeira de. & BERGAMASCHI, Maria Aparecida. **Educação Ameríndia: a dança e a escola Guarani**. Santa Cruz do Sul, RS: EDUNISC, 2009.
- MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. **O Atendimento Sócioeducativo ao Adolescente Autor de Ato Infracional no Brasil: Avaliação & Proposições**. Série Leia, 1997.
- MOMADAY, N. Scott. **On Indian-White Relations: A point of view. The Man Made of Words: Essays, Stories, Passages**. New York: St. Martin's Griffin, 1997. Tradução: Bianca Pasqualini.
- MONJA COEN. Saúde e cultura de paz e não-violência. IN: **Divulgação em Saúde para Debate**. Centro Brasileiro de Estudos de Saúde, CEBES. Rio de Janeiro, n. 39. p. 9-13. Janeiro 2007.
- MONTERO, Paula. **Magia e Pensamento mágico**. São Paulo: Ática, 1986
- MORENO, Bárbara Viguera, 2010 (Ruta Inka 2010: "Al encuentro de los Mayas" - LA COCA Y SU CULTIVO: Salud, vida y confrontación. Disponível em http://www.ruta-inka.com.pe/temp/Coca_Viguera.pdf 2010.
- MORIN, Edgar. **O homem e a morte**. Tradução João Guerreiro Boto e Adelino dos Santos Rodrigues. Lisboa: Europa-América, 1970.
- _____. **Meus Demônios**. Rio de Janeiro, RJ: Bertrand Brasil, 1997.
- _____. **A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento**. 6. ed. Rio de Janeiro, RJ: Bertrand Brasil, 2002.
- MORSE, Melvin; PERRY, Paul. **Do outro lado da vida**. Rio de Janeiro, RJ: Objetiva, 1992.

MOTA, Clarice Novaes. Sob as Ordens da Jurema: o Xamã Kariri-Xocó. IN: Langdon, E. J. M. (org.). **Xamanismo no Brasil**. Editora da UFSC, Florianópolis, 1996. p. 267-295.

MOTA, Christiane & GOMES Francisco Ernesto Basílio. **Reza, Doutrina e oração**. Trabalho apresentado na 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho 2008 Porto Seguro, Bahia, Brasil. Fórum de Pesquisa “Percurso de Saúde no Brasil de hoje: religião, corpo e saúde”.

MURARO, Rose Marie. **A Mulher no Terceiro Milênio: Uma História da Mulher Através dos Tempos e Suas Perspectivas para o Futuro**. 2. ed. Rio de Janeiro, RJ : Rosa dos Tempos, 1992.

NITSCHKE, Rosane Gonçalves & ELSÉN, Ingrid. Saúde na Família na Pós-Graduação: um Compromisso Ético Interdisciplinar na Pós-Modernidade. IN: **R. Bras. Enferm.**, Brasília, v. 53, n. especial, p. 35-48, dez 2000.

NOBRE, Angélica Homobono. **Atravessando fronteiras: Viagem rumo à saúde tradicional** Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade Federal do Pará, BELÉM - PA Junho 2009.

NOVAES, Washington. Xingu. **Uma flecha no coração**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

NUNES, Ângela. Etnografia de um projeto de educação escolar indígena, idealizado por professores xavante: dilemas, conflitos e conquistas. IN: **Currículo sem Fronteiras**, v.10, n.1 jan/jun 2010 p. 84-112.

OLIVEIRA, Aline Ferreira . Rezando em busca da visão: narrativas e performances rituais no Fogo Sagrado. Disponível em: http://enap2010.files.wordpress.com/2010/03/aline_ferreira_oliveira.pdf.

OLIVEIRA, Diogo de. **Nhanderukeri Ka'aguy rupa: As florestas que pertencem aos Deuses. Etnobotânica e Territorialidade Guarani na Terra Indígena M'biguaçu/SC**. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharel em Ciências Biológicas), Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, 2009.

OLIVEIRA, Melissa Santana de. Nhanhembo'ê: infância, educação e religião entre os Guarani de M'Biguaçu, SC. IN: **Cadernos de Campo** n.13:75-89, 2005.

OLIVEIRA, Marta Ramos. Cura e Memória na Literatura Indígena Norte-Americana. IN: **Travessias** - IX Congresso Internacional - ABRALIC 200418 a 21 de julho de 2004. Porto Alegre - RS – Brasil.

OLIVEIRA, Marlene de. **Alcoolismo entre os Kaingáng: do sagrado e lúdico à dependência**. Trabalho apresentado no “Seminário sobre alcoolismo e vulnerabilidade às DST/AIDS entre os povos indígenas na macrerregião Sul, Sudeste e Mato Grosso do Sul”. 14 a 16 de abril de 1999. Texto mimeo

OSORIO, José Chirre. **La Coca: Manual de la divina planta de los Incas**. Lima-Perú: Chirre, 2006

PALMA, Néstor Homero et al. **Diccionario Enciclopédico de La Medicina Tradicional Andina del Noroeste Argentino al Conurbano Bonaerense**. Instituto de Investigaciones en Antropología Médica y Nutricional. Volumen 41, Nº 2, 2009. Chungara, Revista de Antropología Chilena.

PATTEE, Rowena. Éxtasis y Sacrificio. IN: Harner, M. et al. **El Viaje del Chamán: Curación, poder y crecimiento personal**. Barcelona: Kairós, 2006. 5 ed. p. 36-56

PERRIN, Michel. Lógica Chamanica. IN: Galinier, Jacques; Lagarriga, Isabel; Perrin, Michel (coord.). **Chamanismo en Latinoamérica: una revisión conceptual**. México: Plaza y Valdes, 1995 p.1-15.

PETRY, Leopoldo. **O Episódio do Ferrabraz - Os Mucker**. 2.ed. São Leopoldo, RS: Rotermond, 1966

PISSOLATO, Elizabeth. **A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)**. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTi, 2007.

PRATES, Maria Paula. **Dualidade, pessoa e transformação: relações sociocsmológicas Mbyá-Guarani de três aldeias no RS**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Porto Alegre: PPGAS, UFRGS, 2009.

QUIJADA, Juan Pérez. Los caminos del poder entre los Chuta-Shiné. Mazateca baja. In: **La realidad alterada: Drogas, enteógenos y cultura**. Debate, México, 2006. p. 39-64.

QUINTANA, Alberto Manuel. **A Ciência da Benzedura: mau-olhado, simpatias e uma pitada de psicanálise**. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

RATTNER, Daphne & FERRAZ, Sonia Terra (org). **A Medicina Tradicional e os Sistemas Municipais de Saúde: Humanização do Parto sob o enfoque do Patrimônio Cultural/La medicina tradicional y los sistemas municipales de salud: Humanización del parto sobre el enfoque del patrimonio cultural**. Brasília: CONASEMS, 2009.

RIBEIRO, Darcy. **Uirá sai à procura de Deus: Ensaios de Etnologia e Indigenismo**. Coleção Estudos Brasileiros. Vol. 2. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1974.

RIZZINI, Irene (org). **A criança no Brasil de hoje: desafio para o terceiro milênio**. Rio de Janeiro, RJ: Ed. Universitária Santa Lúcia, 1993.

RODRIGUES, José Carlos. **Tabu da Morte**. Rio de Janeiro, RJ: Achiamé, 1983.

ROJA, Jefe Casaca. **Hermano, el Gran Espíritu nos ha creado a todos**. Barcelona: José J. De Olañeta; Hesperus. 1998.

ROSE, Isabel Santana de. Cura espiritual, biomedicina e intermedicalidade no Santo Daimé Artigo originalmente apresentado na 25a. Reunião Brasileira de Antropologia, no GT 45, Religiões e percursos de saúde no Brasil de hoje, as “curas espirituais”. Disponível em: <http://www.neip.info>. *25a Reunião Brasileira de Antropologia*. Saberes e Práticas Antropológicas: desafios para o século XXI. 11 a 14 de junho de 2006, UCG e UFG, Goiânia, GO.

_____. **Tata endy rekoe – Fogo Sagrado: Encontros entre os Guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Outono de 2010.

ROSE Isabel Santana de & LANGDON, Esther Jean Diálogos (neo)xamânicos: encontros entre os Guarani e a ayahuasca. IN: **Tellus**, ano 10, n. 18, p. 83-113, jan./jun. 2010 Campo Grande – MS.

RUIZ, Irma. La ceremonia Ñemongaraí de los Mbiá de la Provincia de Misiones. IN: **Temas de Etnomusicología** 1, Ministério de Educacion y Justicia. Buenos Aires. 1984, p. 51-102.

_____. Lo esencial es invisible a los ojos? Presencias imprescindibles y ausências justificables en el pasaje sonoro ritual cotidiano mbyá-guaraní. IN: **Cuadernos de Música Iberoamericana**, volumen 16, 2008a, p. 59-84.

_____. En pos de la dilucidación de um doble enigma: los marcadores sagrados de gênero de los mbyá-guaraní. IN: **Estúdios en lingüística y antropología**. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofia y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2008bAlcin, p. 323-338.

RUIZ, Irma & BUGALLO Rubén Pérez. El Iwira'i: Relicito Sonoro de la Vara-Insignia entre los Mbya. IN: **Relaciones: Sociedad Argentina de Antropologia**. Tomo XXVII, Buenos Aires, 2002. p. 29-40.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. **Do Artesanal ao Industrial: A Exploração da Mulher**. São Paulo, SP: Hucitec, 1981.

SAINT-EXUPÉRY, Antoine. **O Pequeno Príncipe**. 14. ed. Rio de Janeiro, RJ: Agir, 1969.

SAMS, Jamie. **As Cartas do Caminho Sagrado. A descoberta do ser através dos ensinamentos dos índios norte-americanos**. Rio de Janeiro, RJ: Rocco, 1993.

SANTOS, Rafael Guimaraes dos. Um panorama sobre a maconha. Disponível em: <http://www.neip.info>.

SCHADEN, Egon. **Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962.

SCHENBERG, Eduardo. Maio da Maconha. Disponível em: <http://www.neip.info>.

SILVA, Hélio R. S.; MILITO, Cláudia. **Vozes do meio fio: etnografia**. Rio de Janeiro: Dumará, 1995.

SILVA, Leandro Okamoto A peia de todos e a peia de cada um. Disponível em: <http://www.neip.info>.

SILVA Sergio Baptista da. Contato interétnico e dinâmica sociocultural: os casos guarani e kaingang no Rio Grande do Sul. IN: BERGAMASCHI, Maria Aparecida (Org.). **Povos Indígenas & Educação**. 1 ed. Porto Alegre, RS: Mediação, 2008a, p. 29-43.

_____. Sociocosmologias indígenas no espaço metropolitano de Porto Alegre. IN: GEHLEN, Ivaldo; SILVA, Marta Borba; SANTOS, Simone Ritta dos. (Orgs.). **Diversidade e Proteção Social: estudos quanti-qualitativos das populações de Porto Alegre**. 1 ed. Porto Alegre, RS: Century, 2008b. p. 93-109

SIQUEIRA, Deis. **As novas religiosidades no Ocidente: Brasília, cidade mística**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003.

SOARES, Mariana de Andrade: Entre índios e bugios: conflito sócio-ambiental na região do Lami, Porto Alegre, RS. IN: **VIII RAM**, Buenos Aires, 2009.

_____. É possível construir uma Ater indígena diferenciada? O caso dos Guarani no Estado do Rio Grande do Sul. IN: ARAÚJO, André & VERDUM, Ricardo (org). **Experiências de Assistência Técnica e Extensão Rural junto aos Povos Indígenas: O Desafio da Interculturalidade**. Brasília: NEAD, SAF, 2010, p. 272-292.

_____. **Caminhos Para Viver O Mbya Reko: Estudo Antropológico Do Contato Interétnico E De Políticas Públicas De Etnodesenvolvimento A Partir De Pesquisa Etnográfica Junto A Coletivos Guarani No Rio Grande Do Sul**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

SOMMERMAN, Américo. Complexidade e Transdisciplinaridade: O Novo Paradigma Científico. IN: Guerrini. **Nas asas do efeito borboleta: o despertar do novo espírito científico**. Guerrini, Ivan Amaral (org). Botucatu: FEPAF, 2007. p. 59-63.

SOUZA, José Otávio Catafesto de et al. **Tava Miri: São Miguel Arcanjo, Sagrada Aldeia de Pedra- os Mbyá- Guarani nas Missões**. Porto Alegre: IPHAN/RS, dezembro de 2007.

STEIN, Marília Raquel Albornoz. **Kyringüe mborái – os cantos das crianças e a cosmo-sônica Mbyá-Guarani**. Tese (Doutorado em Música) UFRGS, Porto Alegre, 2009.

STEVENS, Jose & STEVENS, Lena **Os Segredos do Xamanismo: Descobrendo a Relação com o Espírito Dentro de Você**. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 1992.

SUPLICY, Marta. **De Mariazinha a Maria**. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

TASORINKI, Yanaanka. **Chamanismo Andino-Amazônico: Maestros y Plantas Maestras de Poder – Coca, ayahuasca, San Pedro**. Cusco, Peru: Editorial Piki, 2009.

TAUSSIG, M. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem**. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

TEDLOCK, Barbara. **A Mulher no Corpo de Xamã: o feminino na religião e na medicina**. Rio de Janeiro, RJ: Rocco, 2008.

TERCELJ, Marija Mojca. Los sueños en las prácticas terapéuticas de los indígenas de Chiapas. In FAGETTI, A. **Iniciaciones, trances, sueños... Investigaciones sobre el chamanismo en México**. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades «Alfonso Vález Pliego» de la BUAP. México: Plaza Y Valdés. 2010. p. 229-250.

TEVES, Laura & REMORINI, Carolina. El Saber del Paí entre los Mby'a Guarani actuales. IN: **Cadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano** 17. 1996/1997. p. 293-299.

VARGAS, Hugo. Informe marihuana. IN: Glockner, Julio & Soto, Enrique (compiladores). **La realidad alterada: Drogas, enteógenos y cultura**. Debate, México, 2006. p. 157-194.

VASCONCELOS, Eymar Mourão (org). **A Espiritualidade no Trabalho em Saúde**. São Paulo: Hucitec, 2006.

VENTURA, Zuenir. **Cidade Partida**. São Paulo, SP: Schwarcz, 1994.

VIDAL, L.B. & LOPES DA SILVA, A. Antropologia estética: enfoques teóricos e contribuições metodológicas. IN: VIDAL, L.B (org). **Grafismo indígena**. São Paulo, SP: Studio Nobel/Edusp/Fapesp, 1992. p. 279-293.

VIEZZER, Moema. “**Se Me Deixam Falar...**” **Domitila: depoimento de uma mineira boliviana**. 8. ed. São Paulo, SP : Global, 1983.

VOLPI, Mário (Org.). **O adolescente e o ato infracional**. São Paulo, SP: Cortez, 1997.

WEIL, Pierre. **A arte de viver em paz**. São Paulo, SP: Editora Gente, 1993.

WEISS, Brian. **Muitas vidas muitos mestres**. 22 ed. Rio de Janeiro, RJ: Salamandra, 1991.

WESSELMAN, Henry Barnard. **A sabedoria do xamã**. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

WRIGHT, Pablo C. Crônicas de um encontro shamanico: Alejandro, El “silbador” y El antropólogo. IN: Galinier, Jacques; Lagarriga, Isabel; Perrin, Michel (coord.). **Chamanismo en Latinoamérica: una revisión conceptual**. México: Plaza y Valdes, 1995. p. 167-186.

ZOHAR, Danah. O Ser Quântico: **Uma visão revolucionária da natureza humana e da consciência, baseada na nova física**. 8ª Ed. São Paulo: Best Seller, 1990.

ZIMMERMANN, Roque. **América Latina – O Não-Ser: uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962:1976)**. Petrópolis, RJ: Vozes. 1987.

ZITKOSKI, Jaime J. Educação Popular e Pós-Modernidade: um olhar em tempos de incerteza. São Leopoldo, RS. IN: **Cadernos IHU** -Instituto Humanitas Unisinos, ano 5. n. 21, 2007.

Textos Pesquisados na Web

<http://www.angelfire.com/folk/cpuremus/1calumet/leyendas.htm>

<http://estudodaumbanda.wordpress.com/2009/02/27/13-umbanda-mitos-e-realidades/> - 13/05/2012

<http://erapanuy.blogspot.com.br/2012/02/guarani-mbya.html>

<http://conferenciadrogas.com/2011>

<http://www.youtube.com/watch?v=WaodoORcnMU&feature=related>

<http://www.youtube.com/watch?v=M5jvWXBHedA&feature=share>

<http://ti.socioambiental.org/#!/terras-indigenas/4049>

<http://www.youtube.com/watch?v=NM-05nWsSYM> the union

http://textos_legais.sites.uol.com.br/carta_do_chefe_seattle.htm

<http://fantastico.globo.com/Jornalismo/Fantastico/0,,AA1154358-4005,00.html>

<http://orbita.starmedia.com/~i.n.d.i.o.s/dooley/intr.htm#1>

<http://paginas.terra.com.br/saude/Xamanismo/contribuicoes/cachimbo.htm>

<http://www.adonai-iam.com.br/index.htm>
http://www.chamanaurbana.com/articulo_14.htm
<http://www.pazgeia.com.br/index2.htm>
http://www.tempodovento.com.br/rituais_chanupa.htm
<http://terra-flor.com/terraflor/vishwa>
<http://www.terramistica.com.br>
<http://www.terramistica.com.br/index.php?add=Artigos&file=article&sid=453>
http://www.ufrgs.br/faced/pos/linhas/Políticas_gest%C3%A3o.htm
http://www6.ufrgs.br/niete/site/?page_id=2 acesso em 21/3/2012
<http://people.ufpr.br/~dga.pcu/Carta%20de%20Um%20INDIO.pdf>
http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/56/22/53/PDF/NEO-CHAMANISMO._EL_RITUAL_TRANSFERIDO.doc_Compatibility_Mode_.pdf
 Jornal 3º Milênio. Pelotas. RS. (53) 2006
<http://paginas.terra.com.br/saude/Xamanismo/contribuicoes/cachimbo.htm>.
<http://www.angelfire.com/folk/cpuremus/1calumet/leyendas.htm> (no tabaco)
<http://www.webdicionario.com/curandeiro>
<http://pt.wikipedia.org/wiki/Bruxaria>
<http://www.xamanismo.com.br/Leo/WebHome>
www.redboliviana.com/leyendas/leyendadelacoca.asp
www.bolivia-turismo.com/yungas/leyenda-coca.htm
<http://conferenciadrogas.com/2011>
<http://wethetv.org/node/8>
<http://www.brasildefato.com.br/node/7109>
www.neip.info
<http://www.salves.com.br/xalendwhtbufwoman.htm>

Jornais e Revistas

Buchalla, Anna Paula. O corpo é o espelho da mente. IN: Revista Veja Edição 1 804 - 28 de maio de 2003. Disponível em: http://veja.abril.com.br/280503/p_078.html

Hartmann, Ivar. Raposa do Sol e outras raposas. Coluna Opinião. Jornal NH em 15\10\08

ANEXOS

ANEXO 1 – Foto com Lula no Sindicato dos Sapateiros



Meados dos anos 80 - O sindicalista Lula almoça no Sindicato dos Sapateiros NH. Ao seu lado Neidi Friedrich. <https://www.facebook.com/gilneiandrade>.

ANEXO 2 - CARTA DO CHEFE SEATTLE²¹¹

"O que ocorrer com a terra, recairá sobre os filhos da terra.
Há uma ligação em tudo."

Este documento - dos mais belos e profundos pronunciamentos já feitos a respeito da defesa do meio ambiente - vem sendo intensamente divulgado pela ONU (Organização das Nações Unidas). É uma carta escrita, em 1854, pelo chefe Seattle ao presidente dos EUA, Franklin Pierce, quando este propôs comprar grande parte das terras de sua tribo, oferecendo, em contrapartida, a concessão de uma outra "reserva".

Como é que se pode comprar ou vender o céu, o calor da terra? Essa idéia nos parece estranha. Se não possuímos o frescor do ar e o brilho da água, com é possível comprá-los? Cada pedaço desta terra é sagrada para meu povo. Cada ramo brilhante de um pinheiro, cada punhado de areia das praias, a penumbra da floresta densa, cada clareira e inseto a zumbir são sagrados na memória e experiência de meu povo. A seiva que percorre o corpo das arvores carrega consigo as lembranças do homem vermelho.

Os mortos do homem branco esquecem sua terra de origem quando vão caminhar entre as estrelas. Nossos mortos jamais esquecem esta bela terra pois ela é a mãe do homem vermelho. Somos parte da terra e ela faz parte de nós. As flores perfumadas são nossas irmãs; o cervo, o cavalo, a grande águia, são nossos irmãos. Os picos rochosos, os sulcos úmidos nas campinas, o calor do potro, e o homem - todos pertencem a mesma família.

Portanto quando o Grande Chefe de Washington manda dizer que deseja comprar nossa terra, pede muito de nós. O Grande Chefe diz que nos reservará um lugar onde possamos viver satisfeitos. Ele será nosso pai e nós seremos seus filhos. Portanto, nós vamos considerar sua oferta de comprar nossa terra. Mas isso não será fácil. Essa terra é sagrada para nós.

Essa água brilhante que escorre nos riachos não é apenas água, mas o sangue de nossos antepassados. Se lhes vendermos a terra, vocês devem lembrar-se que ela é sagrada e devem ensinar as suas crianças que ela é sagrada e que cada reflexo nas águas límpidas dos lagos fala de acontecimentos e lembranças da vida de meu povo. O murmúrio das águas é a voz de meus ancestrais.

Os rios são nossos irmãos e saciam nossa sede. Os rios carregam nossas canoas e alimentam nossas crianças. Se lhes vendermos nossa terra, vocês devem lembrar e ensinar a seus filhos que os rios são nossos irmãos e seus também. E, portanto, vocês devem dar aos rios a bondade que dedicariam a qualquer irmão.

Sabemos que o homem branco não compreende nossos costumes. Uma porção da terra, para ele, tem o mesmo significado que qualquer outra, pois é um forasteiro que vem à noite e extrai da terra aquilo de que necessita. A terra não é sua irmã, mas sua inimiga, e quando ele a conquista, prossegue seu caminho. Deixa para trás os túmulos de seus antepassados e não se incomoda. Rapta da terra aquilo que seria de seus filhos e não se importa. A sepultura de seu pai e os direitos de seus filhos são esquecidos. Trata sua mãe, a terra, e seu irmão, o céu como coisas que possam ser compradas, saqueadas, vendidas como carneiros. Seu apetite devorará a terra, deixando somente um deserto.

Eu não sei, nossos costumes são diferentes dos seus. A visão de suas cidades fere os olhos do homem vermelho. Talvez seja porque o homem vermelho é um selvagem e não compreenda.

Não há lugar quieto na cidade do homem branco. Nenhum lugar onde se possa ouvir o deabrochar das flores na primavera ou o bater das asas de um inseto. Mas talvez

²¹¹ Disponível em: <http://people.ufpr.br/~dga.pcu/Carta%20de%20Um%20INDIO.pdf>

porque eu sou um selvagem e não compreenda. O ruído parece somente insultar os ouvidos. E o que resta da vida se um homem não pode ouvir o canto solitário de uma ave ou o debate dos sapos ao redor de uma lagoa à noite? Eu sou um homem vermelho e não compreendo.

O índio prefere o suave murmúrio do vento encrespando a face do lago, e o próprio verão limpo por uma chuva diurna ou perfumado pelos pinheiros. O ar é precioso para o homem vermelho pois todas as coisas compartilham o mesmo sopro - o animal, a árvore, o homem, todos compartilham o mesmo sopro. Como um homem agonizante há vários dias, o homem branco é insensível ao mau cheiro. Mas se vendermos nossa terra ao homem branco, ele deve lembrar que o ar é precioso para nós, que o ar compartilha seu espírito com toda a vida que mantém. O vento que deu a nosso avô seu primeiro aspirar também recebe seu último suspiro. Se lhes vendermos nossa terra, vocês devem mantê-la intacta e sagrada, como um lugar onde até mesmo o homem branco possa ir saborear o vento açucarado pelas flores dos prados.

Portanto, vamos meditar sobre sua oferta de comprar nossa terra. Se decidirmos aceitar, imporei uma condição: o homem branco deve tratar os animais dessa terra como irmãos.

Sou um selvagem e não compreendo outra forma de agir. Vi um milhar de búfalos apodrecendo na planície, abandonados pelo homem branco que os alvejou de um trem ao passar. Eu sou um selvagem e não compreendo como é que o fumegante cavalo de ferro pode ser mais importante que o búfalo, que sacrificamos somente para permanecermos vivos.

O que é os homens sem os animais? Se todos os animais se fossem, os homens morreriam de uma grande solidão de espírito. Pois o que ocorre com os animais, breve acontecerá com o homem. Há uma ligação em tudo.

Vocês devem ensinar as suas crianças que o solo a seus pés é a cinza de nossos avós. Para que respeitem a terra, digam a seus filhos que ela foi enriquecida com as vidas de nosso povo. Ensinem as suas crianças o que ensinamos as nossas que a terra é nossa mãe. Tudo o que acontecer à terra, acontecerá aos filhos da terra. Se os homens cospem no solo, estão cuspiendo em si mesmos.

Isto sabemos: a terra não pertence ao homem, o homem pertence à terra. Isto sabemos: todas as coisas estão ligadas como o sangue que une a família. Há uma ligação em tudo.

O que ocorrer com a terra recairá sobre os filhos da terra. O homem não tramou o tecido da vida; ele é simplesmente um de seus fios. Tudo o que fizer ao tecido, fará a si mesmo.

Mesmo o homem branco, cujo Deus caminha e fala com ele de amigo para amigo, não pode estar isento do destino comum. É possível que sejamos irmãos, apesar de tudo.

Veremos. De uma coisa estamos certos e o homem branco poderá vir a descobrir um dia: nosso Deus é o mesmo Deus. Ele é o Deus do homem, e Sua compaixão é igual para o homem vermelho e para o homem branco. A terra lhe é preciosa, e ferí-la é desprezar seu criador. Os brancos também passarão; talvez mais cedo que todas as tribos. Contaminem suas camas, e uma noite serão sufocados pelos próprios dejetos.

Mas quando de sua desapareição, vocês brilharão intensamente, iluminados pela força do Deus que os trouxe a esta terra e por alguma razão especial lhes deu o domínio sobre o homem vermelho. Esse destino é um mistério para nós, pois não compreendemos que todos os búfalos sejam exterminados, os cavalos sejam todos domados, os recantos secretos da floresta densa impregnadas do cheiro de muitos homens, e a visão dos morros obstruídos por fios que falam. Onde está o arvoredo? Desapareceu. Onde está a água?

Desapareceu. É o final da vida e o início da sobrevivência.

ANEXO 3 - A MULHER NOVILHO BÚFALO BRANCO²¹²

A Profecia do Búfalo Branco

Para o povo Nativo da América do Norte, o nascimento de um búfalo branco é um sinal do "fim dos tempos". Três destes animais já nasceram desde 1995. Um morreu logo após seu nascimento. o último nasceu em Dakota do Sul, EUA.

Em um verão a muito tempo atrás, sete fogos de conselho sagrado da Nação Lakota Oyate, se reuniram e acamparam. Todos os dias eles enviavam batedores para procurar alguma caça mas eles não encontravam nada. O povo estava faminto. Entre os bandos reunidos estavam os Itazipcho, os 'Sem-arcos' que eram liderados pelo Chefe Chifre Ôco de Pé. Numa manhã bem cedo o Chefe enviou dois de seus guerreiros para caçar nas Montanhas Negras da Dakota do Sul. Eles procuraram por todos os lugares mas não encontraram nada. Então eles resolvem escalar uma colina bastante alta para poderem avistar toda a terra. No meio do caminho, eles avistam algo vindo, bem de longe, em sua direção, mais se parecendo com um novilho de búfalo branco; mas a figura estava flutuando em vez de andar. Dalí, eles souberam que era uma pessoa *wakan*, santa. No início eles podiam ver somente uma pequena mancha se movendo mas eles sabiam que ela tinha a forma humana. E assim que ela se aproximou mais eles viram que era uma linda jovem índia, mais linda do que todas que eles conheciam. Ela usava um traje de couro branco que brilhava ao sol. Ele estava bordado com lindos desenhos sagrados de espinhos do porco-espinho, em cores tão radiantes que nenhuma mulher seria capaz de fazer. Esta estranha santa era Ptesan-Wi, a Mulher Novilho Búfalo Branco.

Em suas mãos ela levava um fardo grande e um leque de folhas de salvia. Tinha seus cabelos soltos exceto por uma trança no lado esquerdo que era amarrada com pele de búfalo. Seus olhos eram negros e brilhantes, com grande poder neles. Os dois jovens olhavam para ela boquiabertos, mas um deles a desejou esticando seus braços para tocá-la. esta mulher era *lila wakan*, muito sagrada e não podia ser tratada com desrespeito. Instantaneamente um raio atingiu o jovem fulminando-o no lugar, sobrando somente um montinho de ossos queimados. Em uma outra versão dizem que a mulher pediu ao guerreiro que estava com pensamentos ruins para dar um passo a frente, e instantaneamente uma nuvem negra envolveu o seu corpo e quando ela se dissipou, não havia restado nada dele. O outro guerreiro se ajoelhou e começou a rezar.

Ao outro jovem que havia se comportado corretamente, a Mulher Búfalo Branco falou: "Trago boas coisas, algo sagrado para sua nação. Um mensagem eu carrego para o seu povo, do povo da nação do Búfalo. Volte à sua tribo e diga a seu povo para se preparar para minha chegada. Diga a seu Chefe para erigir uma tenda medicinal com vinte e quatro postes. Que ela seja santificada para minha chegada."

O jovem caçador voltou à sua tribo e contou ao Chefe e ao povo o que a mulher sagrada havia ordenado. E assim, o povo erigiu uma grande tenda medicinal e esperou. Depois de quatro dias eles viram a Mulher Novilho Búfalo Branco se aproximar, levando o fardo diante dela. Com seu lindo vestido de couro branco brilhava de longe, ela chegou entoando uma canção sagrada; "Com um sopro visível, eu caminho. Um voz eu envio enquanto caminho. De maneira sagrada, eu caminho. Com pegadas visíveis, eu caminho. De um jeito sagrado, eu caminho." O Chefe Chifre Ôco de Pé convidou-a para entrar na tenda medicinal.

²¹² Disponível em: <http://www.salves.com.br/xalendwhtbufwoman.htm>

Ela entrou e circulou o interior no sentido do sol. O Chefe se dirigiu a ela com respeito dizendo: "Irmã, nós estamos felizes que você tenha vindo nos instruir." Ela disse a ele o que ela queria que fosse feito. No centro da tenda era para eles fazerem um *owanka wakan*, um altar sagrado, feito de terra vermelha com um crânio de búfalo e um suporte de três paus para uma coisa sagrada que ela estava trazendo.

Eles fizeram o que ela havia orientado e ela fez um desenho na terra vermelha macia do altar. Ela mostrou a eles como fazer tudo, e depois ela circulou a tenda de novo no sentido do sol. Parando diante do Chefe, ela abriu o fardo. A coisa sagrada que ele continha era o *chanunpa*, o cachimbo sagrado. Ela o levantou para que todos pudessem vê-lo. Ela estava segurando a haste com a mão direita e o bojo com a esquerda, e é assim que o cachimbo é segurado desde então.

Novamente o Chefe falou: "Irmã, nós estamos felizes. Não temos tido carne já a algum tempo. Tudo que temos a oferecer é água." Eles derramaram alguma *wacanga*, erva doce, na bolsa de couro com água e ofereceram a ela, e até hoje o povo coloca erva doce ou uma asa de águia na água e a borrifa na pessoa a ser purificada.

A Mulher Novilho Búfalo Branco mostrou ao povo como usar o cachimbo. Ela o encheu com *chan-shasha*, tabaco de casca avermelhada de salgueiro. Ela caminhou ao redor da tenda do mesmo jeito do *Anpetu-Wi*, o grande sol. Isto representava o círculo sem fim, a volta sagrada, a estrada da vida.

A mulher colocou uma lasca de búfalo seco no fogo e acendeu o cachimbo com ela. Este era *peta-owihankeshni*, o fogo sem fim, a chama a ser passada de geração a geração. Ela contou a eles que a fumaça que se elevava do bojo era o sopro de *Tunkashila*, o sopro de vida da grande Avó Mistério.

Depois a Mulher Novilho Búfalo Branco mostrou ao povo o mofa certo de orar usando as palavras e o gestos corretos. Ela os ensinou a cantar a canção de enchimento do cachimbo e como elevar o cachimbo ao céu, em direção ao Avô, e para baixo em direção à Avó Terra, para *Unci*, e depois para as quatro direções do universo.

"Com este cachimbo sagrado," ela disse, "vocês caminharão como uma prece viva. Com seus pés descansando sobre a terra e a haste do cachimbo alcançando os céus, os seus corpos formam uma ponte viva entre o Sagrado Abaixo e o Sagrado Acima. Wakan Tanka sorri para vocês, porque agora nós somos um: terra, céu, todas as coisas vivas, os seres de duas pernas, os de quatro pernas e os de asas, as árvores, as ervas. Juntos com o povo, estão todos relacionados, uma família. O cachimbo os mantém todos juntos.

"Olhem para este bojo," disse a Mulher Novilho Búfalo Branco. "Sua pedra representa o búfalo, mas também a carne e o sangue do homem pele vermelha. O búfalo representa o universo e as quatro direções, porque ele se apoia em quatro pernas, para as quatro eras da criação. O búfalo foi colocado no Oeste por Wakan Tanka na criação do mundo, para reter as águas. Todo ano ele perde um fio de pelo, e em cada uma das quatro eras ele perde uma perna. O ciclo sagrado chegará ao fim quando todo o pelo e as pernas do grande búfalo estiverem ido, e a água voltará para cobrir a Mãe Terra. A haste de madeira deste *chanunpa* representa tudo que cresce na terra. As doze penas penduradas onde a haste - a espinha dorsal - se junta com o bojo - o crânio - são da *Wanblee Galeshka*, a águia manchada, o mesmo pássaro sagrado que é o mensageiro do Grande Espírito e o mais sábio de todos que voam. Vocês estão se unindo a todas as coisas do universo, pois todos clamam por *Tunkashila*. Olhem para o bojo: gravado nele estão sete círculos de vários tamanhos. Eles representam as sete cerimônias sagradas que vocês praticarão com este cachimbo, e também, os *Oceti Shakowin*, os sete acampamentos sagrados de nossa nação Lakota."

Então a Mulher Novilho Búfalo Branco falou às mulheres, contando-lhes que foi o trabalho de suas mãos e o fruto de seus corpos que mantiveram a nação viva. "Vocês são da Mãe Terra," ela lhes disse, "o que vocês fazem é tão grande quanto o que os

guerreiros fazem." Portanto o cachimbo sagrado é também algo que liga homens e mulheres em um círculo de amor. Este é o objeto sagrado que, tanto os homens quanto as mulheres possuem com aliado. Os homens entalham o bojo e fazem a haste; as mulheres o decoram com faixas de cerdas coloridas. Quando um homem toma uma mulher como esposa, ambos seguram o cachimbo ao mesmo tempo, e uma tira de pano vermelha é amarrada em torno de suas mãos, os atando junto por toda a vida.

A Mulher Novilho Búfalo Branco tinha muitas coisas em sua algibeira sagrada para elas, suas irmãs Lakota; milho, *wasna*, nabo do mato. Ela ensinou como fazer uma lareira. Ela encheu a bolsa de búfalo com água e colocou uma pedra incandescente dentro dela. "Deste jeito vocês cozinham o milho e a carne."

A Mulher Novilho Búfalo Branco também falou com as crianças, porque elas possuem uma compreensão além dos anos que possuem. Ela conta a elas que o que seus pais e mães fizeram foi para elas, que seus pais podiam se lembrar que já foram crianças um dia, e que elas, as crianças, cresceriam e teriam seus próprios filhos. Continuou ainda dizendo: "Vocês são a geração vindoura, e é por isso que vocês são os mais importantes e preciosos. Algum dia você segurará este cachimbo e o fumarão. Algum dia vocês rezarão com ele."

E mais uma vez ela falou a todo o povo: "O cachimbo está vivo; ele é um ser vermelho mostrando-lhes uma vida vermelha em uma estrada vermelha. E esta é a primeira cerimônia em que vocês usarão o cachimbo. Vocês o usarão para guardar a alma de uma pessoa morta, porque por meio dele você podem falar com Wakan Tanka, o Grande Mistério. O dia em que um ser humano morre é sempre um dia sagrado. O dia em que a alma é libertada para o Grande Espírito é outro."

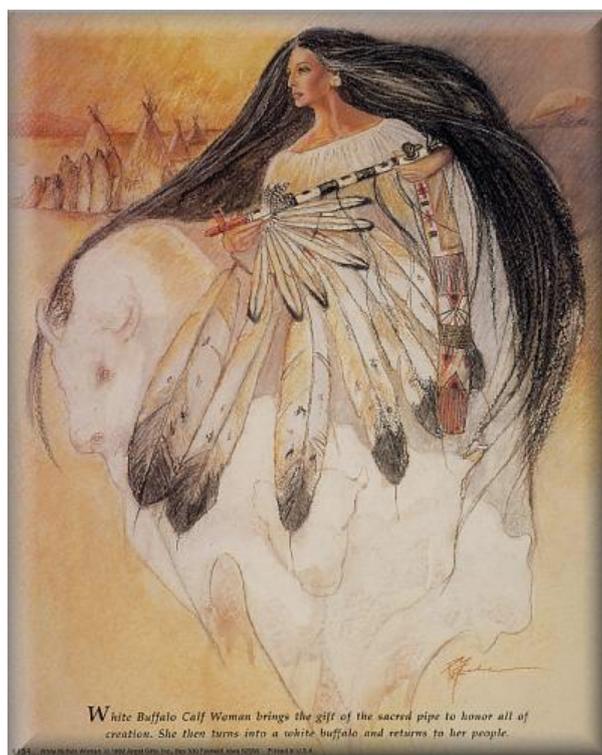
Ela falou uma última vez para o Chefe Chifre Ôco de Pé: "Lembre-se: este cachimbo é muito sagrado. Respeite-o que ele o levará até o fim da jornada. As quatro eras da criação estão em mim. Eu voltarei para vê-lo em cada ciclo da geração. Eu voltarei até você."

Ela ensinou a eles sete cerimônias sagradas. Uma delas foi a Tenda do Suor, ou Cerimônia de Purificação. A outra foi a Cerimônia de Nomeação, dar nomes às crianças. A terceira foi a cerimônia de cura. A quarta foi a feitura de parentes ou cerimônia de adoção. A quinta foi a cerimônia de casamento. A sexta foi a Busca de Visão e a sétima foi a cerimônia da Dança do Sol, a cerimônia do povo de todas as nações.

Ela ensinou canções e ritos tradicionais e instruiu o povo que se eles fizessem estas cerimônias eles seriam sempre os cuidadores e guardiães da terra sagrada. E que, se tomassem conta desta terra eles jamais morreriam e viveriam para sempre.

A Mulher Novilho Búfalo Branco então deixou o povo, dizendo: "*Toksha ake wacinyanktin ktelo* - Eu os verei de novo." E ainda: "...lembrem-se que os de duas pernas e todos os outros povos que habitam a terra são sagrados e devem ser tratados como tal..." O povo ficou olhando para ela caminhando na mesma direção em que havia chegado, delineada por uma grande bola vermelha do sol poente. A medida em que afastava, ela girou quatro vezes. Na primeira vez, ela se transformou em um búfalo preto; na segunda em um amarelo; na terceira em um vermelho; e finalmente, na quarta vez em que ela girou, ela se transformou em um novilho búfalo branco.

Um búfalo branco é a coisa viva mais sagrada que se pode encontrar. A Mulher Novilho Búfalo Branco desapareceu no horizonte. Tão logo ela desapareceu, uma grande manada de búfalos apareceu, se deixando abater para que o povo pudesse sobreviver. E a partir daquele dia, nossas relações, o búfalo, supriu o povo com tudo que precisavam - carne com alimento, peles para suas roupas e tendas, e ossos para suas ferramentas.



White Buffalo Calf Woman brings the gift of the sacred pipe to honor all of creation. She then turns into a white buffalo and returns to her people.

Recontado por Sérgio Pereira Alves, baseado no livro *American Indian Myths and Legends*, 1980, por Erdoes and Alfonso Ortiz.

ANEXO 4 - LA LEYENDA DE LA HOJA DE COCA²¹³

Cuando los pobres indígenas acampan en sus noches frías de viaje por el altiplano o la montaña, allí junto a sus cargas y cerca de sus asnos, se acurrucan sobre el duro suelo, forman un estrecho círculo y el más anciano o cariñoso saca su chuspa de coca y desanudándola lo deja en el centro del grupo, como la mejor ofrenda a disposición de su compañeros. Entonces, éstos, silenciosamente, toman pequeños puñados de la verde hoja y comienzan la concienzuda masticación. Horas y más horas hacen el acculli, extrayendo y tragando con cierta guía el amargo jugo.

Cuando ya todos han comenzado la masticación, parece que el espíritu de esos parias se despertará bajo el silencio de la noche. Surgen las confidencias sobre las impresiones, esperanzas y amarguras que durante todo el día callaron mansamente bajo la hostil mirada de sus amos, los blancos.

Cierta vez que yo viajaba por el altiplano, me vi obligado a pasar la noche a la intemperie, junto a uno de esos grupos de indios viajeros. Aterido de frío por el crudo viento que soplabla en la desierta pampa, no pude conciliar el sueño. Fue entonces que en medio del insomnio oí referir esta leyenda.

Escuchad...

Era por el tiempo en que habían llegado a estas tierras los conquistadores blancos. Las jornadas siguientes a la hecatombe de Cajamarca fueron crueles y sangrientas. Las ciudades fueron destruidas, los cultivos abandonados, los templos profanados e incendiados, los tesoros sagrados y reales arrebatados. Y, por todas partes en los llanos y en las montañas los desdichados indios fugitivos, sin hogar, llorando la muerte de sus padres, de sus hijos o de sus hermanos.

La raza, señora y dueña de tan feraces tierras yacía en la miseria, en el dolor. El inhumano conquistador, cubierto de hierro y lanzado rayos mortales de sus armas de fuego y cabalgando sobre briosos corceles, perseguían por las sendas y las apachetas a sus espantadas víctimas.

Los indios indefensos, sin amaro alguno, en vano invocaban a sus dioses, en vano lamentaban su desdicha. Nadie, ni en el cielo ni en la tierra, tenía compasión de ellos.

Un viejo adivino llamado Kjana - Chuyma que estaba, por orden del Inca, al servicio del templo de la Isla del Sol, había logrado huir antes de la llegada de los blancos, a las inmediaciones del lago, llevándose los tesoros sagrados del gran templo. Resuelto a impedir a todo trance que tales riquezas llegaran al poder de los ambiciosos conquistadores, había conseguido, después de vencer muchas dificultades y peligros, en varios viajes, poner a salvo, el tesoro en un lugar oculto de la orilla oriental del lago Titicaca.

Desde aquel sitio no cesaba de escudriñar diariamente todos los días los caminos y la superficie del lago, para ver si se aproximaban las gentes de Pizarro.

Un día los vio llegar. Traían precisamente la dirección hacia donde él estaba. Rápidamente resolvió lo que debía hacer. Sin perder un instante, arrojó todas las riquezas en el sitio más profundo de las aguas.

Pero cuando llegaron junto a él los españoles, que ya tenían conocimiento de que Kjana - Chuyma se había traído consigo los tesoros del templo de la Isla, con la intención de sustraerlos del alcance de ellos, lo capturaron para arrancarle, si fuera preciso por la fuerza el ansiado secreto.

²¹³

Kjana - Chuyma se negó desde el principio a decir una palabra de lo que los blancos le preguntaban. Sufrió con entereza heroica los terribles tormentos a que lo sometieron. Azotes, heridas, quemaduras, todo, todo soportó el viejo adivino sin revelar nada de cuento habían hecho con el tesoro. Al fin, los verdugos, cansados de atormentarle inútilmente, le abandonaron en estado agónico para ir por su cuenta a escudriñar por todas partes.

Esa noche el desdichado Kjana - Chuyma, entre la fiebre de su dolorosa agonía, soñó que el Sol, dios resplandeciente, aparecía por detrás de la montaña y le decía:

-Hijo mío. Tu abnegación en el sagrado deber que te has impuesto voluntariamente, de resguardar mis objetos sagrados merece una recompensa. Pídenos lo que desees, que estoy dispuesto a concedértelo.

- ¡Oh Dios amado! – respondió el viejo – ¿ Qué otra cosa puedo yo pedirte en esta hora de duelo y de derrota, si no es la rendición de mi raza y el aniquilamiento de nuestros infames invasores ?

- Hijo desdichado – le contestó el Sol – Lo que tú me pides, es ya imposible. Mi poder ya nada puede contra esos intrusos; su dios es más poderoso que yo. Me ha quitado mi dominio y por eso, también yo como vosotros debo huir a refugiarme en el misterio del tiempo. Pues bien, antes de irme para siempre, quiero concederte algo que esté aún dentro de mis facultades.

- Dios mío, - repuso el viejo con pena – si tan poco poder ya tienes, debo pensar con sumo cuidado en lo que voy a pedirte. Concédeme la vida hasta que pueda decidir lo que he de rogarte.

- Te la concedo, pero no más que el tiempo en que transcurre una luna. Dijo el Sol antes y desapareció entre las nubes rojas.

La raza estaba irremediablemente vencida. Los blancos, orgullosos y déspotas, no se dignaban a considerar a los indios como seres humanos. Los habitantes del inmenso imperio del Sol, sin rey y sin caudillos, no tuvieron más que soportar calladamente la esclavitud por muchos siglos o huir a regiones donde aún no hubiera llegado el poder de los intrusos.

Uno de esos grupos, embarcándose en pequeñas balsas de totora, atravesó el lago y fue a refugiarse en su orilla oriental, donde Kjana - Chuyma estaba luchando con la muerte.

Los indios sabedores de cuanto le había ocurrido al noble anciano, acudieron solícitos a prodigarle sus cuidados. Kjana - Chuyma era uno de los yatiris más queridos en todo el imperio, por eso los indígenas lloraban y se lamentaban alrededor de su lecho de muerte.

El anciano al ver entorno de si ese grupo de compatriotas desdichados, sentía más honda pesadumbre e imaginaba los tiempos de dolor y de amargura que el futuro guardaba a esos desafortunados indígenas.

Fue entonces que se acordó de la promesa del gran astro. Resolvió pedirle una gracia, un bien durable, para dejarlo de herencia a los suyos; algo que no fuera ni oro ni riqueza, para que el blanco no pudiera arrebatárselos; en fin, un consuelo secreto y eficaz para los incontables días de miseria y padecimiento.

Al llegar la noche, lleno de ansiedad en medio la fiebre que le consumía, imploró al Sol para que acudiera a oírle su última petición. A los pocos momentos, un impulso misterioso lo levantó de su lecho y lo hizo salir de choza.

Kjana - Chuyma, dejándose llevar por la secreta fuerza que lo dirigía, subió por la pendiente arriba hasta la cumbre del cerro. En la cima notó que le rodeaba una gran claridad que hacía contraste con la noche fría y silenciosa. De pronto una voz le dijo:

- Hijo mío. He oído tu plegaria. ¿Quieres dejar a tus tristes hermanos un lenitivo para sus dolores y un reconfortante para las terribles fatigas que les guarde en su desamparo?

- Sí, sí. Quiero que tengan algo con que resistir la esclavitud angustiosa que les aguarda. ¿Me concederás? Es la única gracia que te pido para ellos antes de morir.

- Bien, - respondió con dulce tristeza la voz – Mira entorno tuyo. ¿Ves esas pequeñas plantitas de hojas verdes y ovaladas? Las he hecho brotar por ti y para tus hermanos. Ellas realizarán el milagro de adormecer penas y sostener fatigas. Serán el talismán inapreciable para los días amargos. Di a tus hermanos que sin herir los tallos arranquen las hojas y, después de secarlas, las mastiquen. El jugo de esas plantas será el mejor narcótico para la inmensa pena de sus almas.

Después de recibir varias otras instrucciones, el viejo lleno de consuelo, volvió a su choza cuando la aurora comenzaba a iluminar la tierra y a platear las tranquilas aguas del lago.

Kjana - Chuyma sintiendo que le quedaban pocos instantes de vida, reunió a sus compatriotas y les dijo:

- Hijos míos. Voy a morir, pero antes quiero anunciaros los que el Sol, nuestro dios, ha querido en su bondad concederos por intermedio mío:

Subid al cerro próximo. Encontrareis unas plantitas de hojas ovaladas. Cuidadlas con esmero. Con ellas tendréis alimento y consuelo. En las duras fatigas que os impongan el despotismo de vuestros amos, mascad esas hojas y tendréis nuevas fuerzas para el trabajo. En los desamparados e interminables viajes a que obligue el blanco, mascad esas hojas y el camino os hará breve y pasajero. En el fondo de las minas donde os entierre la inhumana ambición de los que vienen a robar el tesoro de nuestras montañas, cuando os halléis bajo la amenaza de las rocas prontas a desplomarse sobre vosotros, el jugo de esas hojas os ayudará a soportar esa vida de oscuridad y de terror. En los momentos en que vuestro espíritu melancólico quiera fingir a un poco de alegría, esas hojas adormecerán vuestra pena y os darán la ilusión de creerlos felices. Cuando queráis escudriñar algo de vuestro destino, un puñado de hojas lanzado al viento os dirá el secreto que anhelaís conocer.

Y cuando el blanco quiera hacer lo mismo y se atreva utilizar como vosotros esas hojas, le sucederá lo contrario. Su jugo, que para vosotros será la fuerza y la vida, para vuestros amos será un vicio repugnante y degenerador: mientras para vosotros los indios, será un alimento casi espiritual, a ellos les causará la idiotez y la locura.

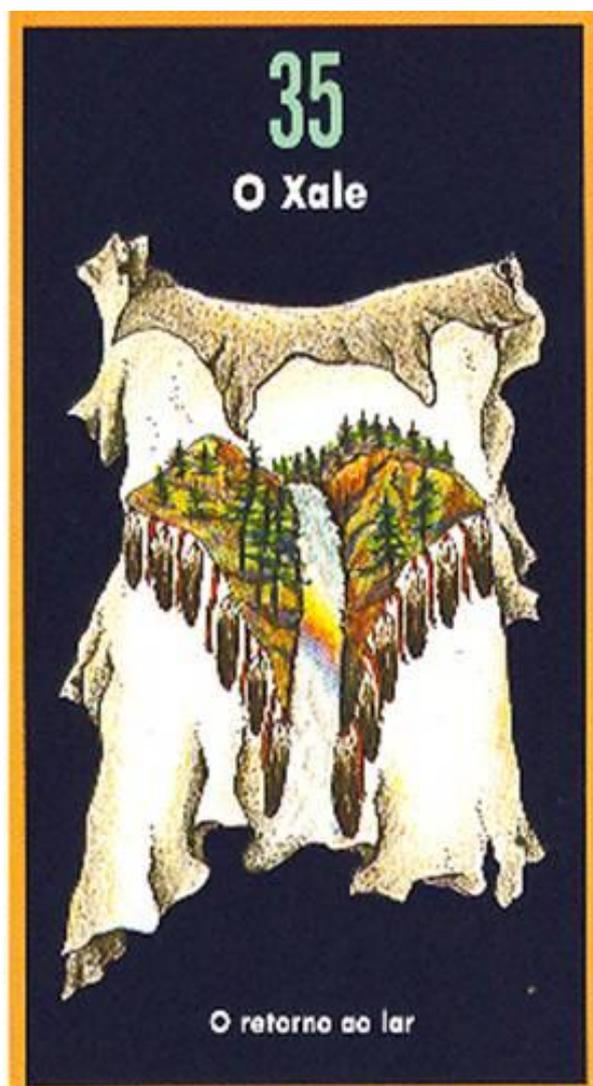
Hijos míos, no olvidéis todo cuanto os digo. Cultivad esta planta. Es la preciosa herencia que os dejo. Cuidad que no se extinga y conservadla y propagadla entre los vuestros con veneración y amor.

Tales cosas les dijo el viejo Kjana – Chuyma, dobló su cabeza sobre el pecho se quedó sin vida.

Los desdichados indios gimieron inconsolables por la muerte de su venerable yatiri. Durante tres días y sus noches lloraron al difunto sin separarse de su lecho. Al fin fue necesario ente pensar en darle sepultura. Para ello eligieron la cima del próximo cerro. En silenciosa comitiva fueron los indios hacia la cumbre, conduciendo el cadáver de su yatiri. Fue enterrado dentro de un cerco de las plantas verdes y misteriosas. Recién en ese momento se acordaron de cuanto les había dicho al morir Kjana - Chuyma y cogiendo cada cual un puñado de las hojitas ovaladas se pusieron a masticarlas. Entonces se realizó la maravilla. A medida que tragan el amargo jugo, notaron que pena inmensa se adormecía lentamente...

Antonio Díaz Villamil, Leyendas de mi Tierra, Editorial América srl, La Paz

ANEXO 5 – CARTA DO CAMINHO SAGRADO – O XALE



A Mãe Terra acolhe em casa seus filhos
Quando eles se extraviam.
O caminho era ermo e comprido,
Ela lhes sussurra que fiquem,
Sob a proteção do Xale,
Onde o amor volta a habitar.
Seus corações podem abrir-se para recordar
Todos os Parentes como seus amigos.