



# Ciência *boa*: modos de aprendizado, percepção e conhecimento entre os Katukina/Pano<sup>1</sup>

Paulo Roberto Homem de Góes

*Universidade Federal do Paraná*

RESUMO: O presente artigo versa sobre alguns dos modos através dos quais os Katukina, da família linguística Pano, concebem o processo de aprendizado no contexto xamânico. Também é objetivo aqui relacionar os modos de aprendizado às fontes às quais os Katukina atribuem estes conhecimentos. O artigo, sob o marco de uma discussão presente na etnologia amazônica a respeito de um pressuposto predomínio da visão ou da audição no processo de aprendizado e de aferição de veracidade aos saberes, pretende inserir questões relativas aos modos de conhecimento e percepção a partir de relatos e da observação direta em rituais executados pelos especialistas xamânicos Katukina em atividade, assim como da consulta à bibliografia especializada.

PALAVRAS-CHAVE: Modos de conhecimento, Katukina/Pano, xamanismo, ayahuasca.

*“What is grander than gold?” inquired the King.*

*“Light,” replied the Snake.*

*“What is more refreshing than light?” said he.*

*“Speech,” answered she.*

Goethe



PAULO ROBERTO HOMEM DE GÓES. CIÊNCIA BOA...

“Every tree, every plant, has a spirit” (Amaringo & Luna, 1999), assim o pintor e vegetalista peruano Pablo Amaringo inicia seu livro *Ayahuasca visions*. Sua obra pictórica busca objetificar em telas temas relacionados às experiências rituais de vegetalistas iniciados. É mister notar a recorrência com que insere em suas pinturas não apenas uma miríade de personagens antropomórficos, mas, sobretudo, para os fins do presente artigo, a presença de boídeos.



“The power of the pipes”, Amaringo & Luna, 1999.



Amaringo descreve suas composições detalhadamente, buscando elucidar os significados que atribui a cada personagem incluído na obra. Reproduzo um trecho:

Aqui vemos seis pajés nativos em transe. Entre eles encontramos Shipibos, Conibos e Setebos. O homem na *cushma* branca (vestimenta tradicional dos homens) é um pajé dedicado exclusivamente a curar as doenças. Sua *arkana* (defesa) é a serpente branca do arco-íris branco. A mulher é uma curandeira especializada em sanar o *mal aire*. O círculo de luzes em vermelho e azul representa seu poder. O homem no canto esquerdo inferior é um curador de habilidade mediana. Consequentemente, sua *arkana* é uma *boa* ocre-amarela. O homem sentado em frente a ele em uma capa escura é um curandeiro, mas também pode matar. Por isto, sua *boa* é vermelha e pode se deslocar para dentro das águas. O pajé na *cushma* de cor ocre é um Conibo que aprendeu de várias árvores e também da ayahuasca. Ele possui muitos poderes, como é evidente pelo dourado de sua vestimenta cerimonial. Sua *boa* também é de cor dourada. Ele é um curador que também possui conhecimento para matar. (Amaringo & Luna, 1999, tradução minha)

Os pajés aludidos iconograficamente por Amaringo são Shipibos, Conibos e Setebos, todos pertencentes a povos da família linguística Pano e habitantes do rio Ucayali, na Amazônia Oriental peruana. Cada um dos pajés de Amaringo possui uma *boa* enquanto *arkana*, termo que ele traduz como “defesa”.

Como entre os Shipibo, Conibo, Setebo, aos quais Amaringo faz referência, e também os Kaxinawa (Lagrou, 1996; Keifeinheim, 2002), Yawanawa (Pérez-Gil, 2001), Jaminawa-Arara (Góes, 2007) etc., a relação entre rituais de ayahuasca e as cobras constritoras é inerente ao xamanismo Katukina/Pano. Para o caso Katukina, tal relação foi abordada



PAULO ROBERTO HOMEM DE GÓES. CIÊNCIA BOA...

em outros momentos por diversos autores (Tastevin, 1924; Lima, 2000; Góes, 2007; 2009).

\* \* \*

A título de contextualização: os Katukina/*Noke Koï* são falantes de uma língua da família Pano e habitam duas Terras Indígenas localizadas na bacia do Rio Juruá, estado do Acre. Na TI do Rio Gregório (com 194.153 ha, cf. ISA, 2011) que dividem com os Yawanawa, atualmente existem duas aldeias: Numanawa e Vokōya. Na TI do Rio Campinas, onde a grande maioria da população habita (cerca de 600 pessoas), há cinco aldeias (Campinas/Kamanawa, Varinawa, Samaúma/Satanawa, Masheya e Bananeira); esta TI possui 33.260 ha (ISA 2011) e é cortada no sentido leste-oeste pela BR-364. Atualmente há um pleito pelo reconhecimento de uma terceira área, localizada entre os igarapés Miolo e Forquilha, tributários do rio da Liberdade, localizado entre as duas terras indígenas mencionadas.

Em Góes (2009) são analisados traços da organização social e política Katukina, desde a divisão de tarefas na família nuclear, passando pela constituição de chefia intra aldeã, até as relações interaldeãs e interétnicas. Conforme apontado nesta análise, a constituição de uma aldeia e sua manutenção dependem de um poder coesivo de pessoas (chefes) capazes de agregar famílias em atividades e em um espaço territorial comuns, algo que entra em dissonância com o modelo de associação que atualmente é mobilizado para o diálogo interétnico, sobretudo com o Estado. Entre os Katukina, chefia e xamanismo tendem a seguir caminhos distintos, não havendo atualmente sequer na memória dos mais velhos narrativas que associem grandes xamãs a grandes chefes.

\* \* \*

- 174 -





Considerando a aparente semelhança entre este traço específico das pinturas de Amaringo e do pensamento xamânico katukina, mostrei ao único *romeya* katukina em atividade, ao qual se atribui conter o *rome*<sup>2</sup> enviado por uma cobra-pajé, e a seu filho Aro algumas destas pinturas. Ambos demonstraram grande interesse pelas telas a ponto de Silvio Aro solicitar inclusive uma gravação das imagens para que pudesse mostrar para as pessoas da aldeia. Tal interesse está relacionado, segundo Aro (comunicação pessoal – abril de 2011), ao fato de terem reconhecido nas telas de Amaringo certa proximidade com algumas de suas próprias experiências com *oni*. Segundo Kochti “cipó é assim mesmo”.

Aproveitando a abertura ao tema proporcionada pelas telas de Amaringo, indaguei ao *romeya* Kochti o que entende como primordial no estudo para “ter pajé”: aprender através da visão, ou seja, com a visualização dos *oni kene* (“desenhos do cipó”) ou através da audição e memorização dos cantos *yove* (*sboiti*, *iniki*, *saiti*). Kochti, após algum tempo em silêncio, me respondeu que se deve primeiro mudar o pensamento, *chināteke'i* (outro pensar). A partir deste outro pensar, pensar do espírito (*yove chinā*), é que a pessoa começa a visualizar os desenhos do cipó (*oni kene*) e a ouvir os cantos dos espíritos (*yove saiti*), iniciando assim seu aprendizado.

Segundo a tradução de Aro das palavras de Kochti, há pessoas que já possuem esse “espírito”, e quando tomam *oni* conseguem aprender vendo e ouvindo muitas coisas, ao passo que outras pessoas precisam ser “curadas” (*roa'e*) pelo *romeya*, ou seja, precisam receber o *rome* transferido por ele para que adquiram mais deste “espírito”, seja este *romeya* um xamã cobra ou indígena.

A resposta de Kochti, ao afirmar que a pessoa aprende a ver e a ouvir antes de aprender vendo ou ouvindo, remete a uma discussão presente na etnologia ameríndia a respeito de pressupostas hierarquias sensoriais atribuídas aos processos de aprendizado e de aferição de veracidade de





PAULO ROBERTO HOMEM DE GÓES. CIÊNCIA BOA...

saberes entre os povos ameríndios. Em diálogo com este pressuposto do *romeya* Katukina, o presente artigo pretende inserir questões relativas a como esses modos de conhecimento estão relacionados a modos de percepção e a determinadas noções de aliança entre os Katukina/Pano.

\* \* \*

Pode-se traduzir literalmente *romeya* como aquele que possui *rome* (vide nota 2), que comumente é designado pelos Katukina como pajé, em contraste com os rezadores *shointiya* — que possuem cantos/rezas. Enquanto os segundos realizam exclusivamente rituais de cura direcionadas a um paciente específico de cada vez, os primeiros realizam também rituais mais amplos, envolvendo os cantos *shointi*, *iniki* e *saiti*, cf. Cesarino (2008), para os Marubo, e Góes (2009), para os Katukina. Entre os Katukina não há um espaço público ou cerimonial nos termos da casa dos homens dos povos Jê ou da casa de caiçuma dos Yudjá descrita por Stolze Lima (2005), por exemplo. Rituais de pajelança, mesmo quando reúnem grande número de pessoas, são realizados nas casas dos pacientes ou dos *shointiya* no caso de curas, e do *romeya* ou seu anfitrião no caso de rituais de cantos *iniki*. Apenas o *romeya* sabe os cantos *iniki*<sup>3</sup> em contraste com os *shointiya* que, em número relativamente grande entre os Katukina, são capazes apenas de executar os cantos de cura — *shoiti*. Atualmente, Kochti é o único *romeya* em atividade entre os Katukina.

\* \* \*

Esta recorrente presença dos boídeos no universo xamânico dos povos de língua Pano, e mais especificamente Katukina, configura parte do que denominarei, em um esforço de simetrização, de ciência *boa*. Obviamente, operando uma torção no conceito “ciência”, busco

- 176 -





potencializar as implicações de tomar este sistema ritual enquanto modo efetivo de pensamento e de conhecimento.

Sem a pretensão de ser exaustivo, cabe uma introdução ao tema referente à hierarquização sensorial.

### Hierarquia sensorial, percepção intensiva

A referida discussão sobre pressupostas hierarquias sensoriais permeiam, por diversos motivos, a obra de diferentes autores. De forma geral, a discussão recai sobre a predominância da audição ou da visão diante dos demais sentidos. Entre os autores que entendem a preponderância da audição enquanto modo privilegiado de obtenção de conhecimentos entre os povos ameríndios, cito dois exemplos.

Em Santos-Granero (2006), a partir de dados etnográficos Yanésa, a ênfase ameríndia na audição tem origem nas formas orais de transmissão de conhecimentos em contraste com o que denomina visiocentrismo das sociedades letradas. A partir de considerável bibliografia, Santos-Granero infere que na hierarquia perceptiva ameríndia o ato de ver está em segundo plano em relação às habilidades auditivas.

O etnomusicólogo Rafael Menezes Bastos, por sua vez, também postula a hierarquia sensorial e o predomínio auditivo, uma vez que entende a audição entre os Kamayurá como o sentido que fornece a síntese da experiência sensível. Para esses, *anup* (ouvir) é sinônimo de “compreender”:

Desde que iniciei meus estudos no Alto Xingu, tenho partido da ideia de que os sentidos, longe de constituírem aparelhos biopsicológicos invariáveis, são – como o corpo para Marcel Mauss – os primeiríssimos objetos de construção cultural. Partindo desse princípio, elaborei a noção de audição do mundo [*world hearing*, no original, cf. Menezes Bastos, 1999] para



PAULO ROBERTO HOMEM DE GÓES. CIÊNCIA BOA...

dar conta de cosmologias ameríndias com um nítido primado no mundo da audição, diferentemente do que acontece no ocidente, onde a visão é o sentido primordial. (Menezes Bastos, 2006)

Considerando um outro polo desta discussão, aquele que concebe a visão como modelo do conhecimento ameríndio, destacam-se, apenas a título ilustrativo, os trabalhos de Lúcia Van Velthen e Eduardo Viveiros de Castro. Van Velthen (2009), em trabalho desenvolvido sobre a cultura material Wayana, afirma que:

A visão é o sentido que fornece a chave para a compreensão das concepções relacionadas ao saber, porque representa o principal meio, porém não o único, da aquisição de conhecimentos, um aspecto compartilhado com outros povos amazônicos (Gow, 1988, 1999a; Overing, 2006). A sede do conhecimento são os olhos, que abrigam um dos componentes da pessoa, o *wayanaman*, “como gente”, porque indica as figuras invertidas que se apresentam nas pupilas. Estas figuras representam os verdadeiros detentores dos conhecimentos e das habilidades de um indivíduo, intermediando os processos propriamente gestuais que vão resultar na concretização dos artefatos.

Desta forma, entre os Wayana a visão orienta o gesto de elaboração de um artefato que, por sua vez, irá concretizar um conhecimento cuja origem é visual.

Viveiros de Castro (2006: 331) apresenta uma vasta bibliografia referente à centralidade da visão enquanto modo ameríndio prototípico de conhecer, postulando que no contexto xamânico “a qualidade primordial da percepção dos espíritos é, assim, sua intensidade luminosa”. É mister notar que, na própria teoria do perspectivismo ameríndio formulada pelo autor (2002), a visão ocupa um espaço privilegiado.



As diferentes ênfases em tal ou qual aspecto da percepção refletem, em certo sentido, as distintas técnicas e habilidades descritas etnograficamente (artesanato, música etc.). Como alternativa a uma recorrente hierarquização dos sentidos, tal como proposto em diversos trabalhos etnográficos, Cabral de Oliveira (2011), a partir de sua etnografia desenvolvida entre os Wajãpi e das reflexões de Ingold (2008), sugere alargar o operador lógico perspectivista do “ver como” para o “perceber como”. A autora propõe uma abordagem que opere antes a partir de um “engajamento sensorial do ser no mundo” (Cabral de Oliveira, 2011: 4) do que necessariamente do pressuposto da hierarquia sensorial. Desta forma, Cabral de Oliveira aponta para um viés interpretativo que estende a teoria perspectivista também às esferas da vida cotidiana.

Tal proposta, profícua diante dos dados etnográficos Katukina, contribui para uma interlocução também com dados oriundos de práticas xamanísticas das quais a autora propunha se distanciar. Haverá hierarquia dos sentidos quando se trata de experiências sinestésicas? Uma passagem de Guilherme Werlang (2006: 172) sintetiza esta questão:

Um xamã ouviu-me cantando e viu *yové* – ele disse ter visto desenhos na minha garganta, *kene mōnti*. Ouvir “beleza” – *roaka*, ele disse enquanto ouvia – é visão do espírito.

Com certas ressalvas, o que conhecemos acerca das práticas rituais Marubo, entre os quais Montagner (1996), Werlang (2006) e Cesarino (2008) desenvolveram seus trabalhos, são muito próximas (senão as mais próximas) àquelas realizadas entre os Katukina. Com destaque para a ausência entre os Marubo, se comparado aos dados relativos aos demais grupos Pano, da utilização de *kawa kene* (*psychotria viridis*) na preparação do chá ritual e de, aparentemente, não haver relação necessária para os Marubo entre o desenvolvimento de conhecimentos xamânicos e a





PAULO ROBERTO HOMEM DE GÓES. CIÊNCIA BOA...

aliança com as cobras-pajés, ainda que essas – *yochi rono*, se façam presentes em diversos cantos (Cesarino, 2008: 336).

Para além destas ressalvas, a afirmação do xamã Marubo de *ouvir como visão do espírito*, ressoa nitidamente práticas e concepções Katukina, indicando o desenvolvimento de uma percepção intensiva enquanto habilidade necessária à prática xamanística.

Embora afirme que está aprendendo muito nos rituais de *oni* e que, portanto, possui a capacidade de ver e ouvir os cantos *yove*, Aro com certa frequência é chamado, durante os rituais, pelo *romeya* para receber *rome* em suas costas, peito e garganta. Estas aplicações ocorrem através de dardos, também denominados *rome*, extraídos pelo *romeya* de seu próprio corpo e depositados no corpo (*yora*) neófito.

Desta forma, pelo acúmulo de *rome* seu conhecimento aumenta, passa a “ter mais espírito” e, por conseguinte, se torna mais apto a ver e ouvir os espíritos *yove* e *yochi*. Aro atribui os cantos de Ni’i, um outro aprendiz – que há tempos ingere *oni*, mas que apenas recentemente está cantando *shoiti* –, ao *rome* que Kochti vem inserindo em seu corpo.

Trata-se, portanto, menos de ver ou ouvir para aprender do que aprender a ver e a ouvir a partir da relação direta com os *yovevo*. Em se tratando de conhecimentos relacionados ao universo xamânico Katukina, as formas de confirmação de um saber passam por critérios relacionados ao reconhecimento da presença de *yove* naquele que executa o ritual, uma vez que o próprio ritual de um *romeya*, desde a ingestão de *oni* e *rome poto*, passando pelos *shoiti* iniciais e pelos cantos para chamar força, tem por objetivo a presença do pajé/*yove*. Cesarino (2008: 26) já notara que a designação Marubo para os pajés também passa, necessariamente, pelo conceito de *yove*. “São chamados de *yove vake*, ‘filho de espírito’, ou de *yove romeya*, ‘pajé-espírito’, quando são mais poderosos”.

Toda planta, todo animal tem espírito. As palavras que iniciam o livro de Amaringo foram complementadas por Aro no sentido de que há





plantas e animais com espíritos mais fortes que, justamente, possibilitam que a pessoa gradualmente estude para “ter pajé”, sendo capaz então de ver e se relacionar com os demais espíritos/*yochi*. Esta gradação é significativa e será abordada a seguir, uma vez que de plantas e animais em geral se diz que possuem *yochi* (toda planta, todo animal tem *yochi*, poucas tem *yove*), ao passo que somente das plantas e animais “mais fortes” se diz possuírem *yove*. Kochti, em 2009, me explicou quais são algumas dessas plantas:

*Waka shōpa* só pajé forte que toma, *oni* é mais fraco e esse outro é mais forte. Faz chá e dá pressão, não é todo mundo que toma só pajé mesmo, só cipó que pessoal toma. *Yukā* (cedrorona) é um pé grande igual goiaba, toma casca e bate, é o mais forte. *Kapy, humata e shono* (casca de samaúma) também. (Transcrição, Kochti, janeiro de 2009)

O depoimento de Davi Kopenawa registrado e traduzido por Bruce Albert sobre os espíritos *xapiripë* ilustra para o caso Yanomae uma forma de conhecimento análoga àquela descrita pelo *romeya* Katukina.

Para poder vê-los (os espíritos *xapiripë*) deve-se inalar o pó da árvore *yākōanahi* muitas e muitas vezes. Leva tanto tempo quanto para os brancos aprender o desenho de suas palavras. O pó do *yākōanahi* é a comida dos espíritos. Quem não o “bebe” assim fica com olhos de fantasma e não vê nada. (Kopenawa & Albert, 2000: 1)

Tal como o pó *yākōanahi* descrito por Kopenawa, na língua ritual dos cantos do *romeya* Katukina, *yove vana* (fala do espírito), o rapé que ordinariamente é chamado de *rome poto* (pó de tabaco) é referido como *chinã poto* (pó-pensamento). Tal como o pó Yanomae, o *chinã poto* alimenta e agrada este(s) espírito(s)/*yove* que então se aproximam da pessoa.



PAULO ROBERTO HOMEM DE GÓES. CIÊNCIA BOA...

Ingerir *oni* é parte inerente ao processo de alteração da pessoa, alteração necessária ao aprendizado, porém não suficiente, uma vez que tal aprendizado começa a se consolidar apenas quando se passa a ver pelo(s) *yove*. Menos que ver/ouvir espíritos, aquele que “tem pajé” vê/ouve *pelo(s)* espírito(s) *yove*. Note-se que há uma distinção sutil muitas vezes não contemplada na tradução ao português entre *yove* e *yochi*, uma vez que ambos são por vezes referidos simplesmente como espíritos pelos Katukina.

Múltiplos *yochi* são constituintes da pessoa desde seu nascimento, *wero yochi* (alma do olho) e *yora vaka* (sombra do corpo) são as categorias mais utilizadas entre diversos povos de língua Pano. Entre os Marubo, por sua vez, diz-se que temos um *yochi* do lado esquerdo do corpo, outro do lado direito e um central (Sebastião e Benedito Marubo, comunicação pessoal, abril de 2006). Lima (2000) identificou para os Katukina diferentes destinos pós-morte a estas “almas”, de modo que o *yochi* de um parente falecido, seu *yora vaka*, é potencialmente perigoso, pois é capaz de afligir os parentes vivos, inclusive atraindo-o também à morte.

*Yove*, por sua vez, não constitui a pessoa senão residualmente através do acúmulo de *rome*, os *yove* ou pajés chegam ao iniciado em momentos rituais. O processo de *espiritizamentol empajesamento* é o que constitui e diferencia um *romeya*, inclusive no que se refere a seu destino pós-tumo, uma vez que um *romeya* não estaria destinado ao domínio celeste (Mani, comunicação pessoal, 2006). Interpretando atualmente esta fala, sou tentando a supor que Mani se refere à capacidade de trânsito interdomínios atribuída ao *romeya* no pós-morte.

Outra distinção linguística fundamental entre os Katukina/Pano que contribui para esta discussão se refere aos sufixos que designam chefe/dono *-ivo*, e aqueles utilizados para referência de especialistas xamânicos



–*ya*. A relação de domínio entre o chefe e o coletivo não é da mesma natureza daquela que opera entre aquele que “tem pajé” e os espíritos.<sup>4</sup> De modo distinto daquele defendido por Fausto (2008), segundo o qual mestres de canto, e xamãs de forma geral, possuem relação com espíritos auxiliares de tipo domínio, entre os Katukina se distinguem duas formas de relação: (1) relações de domínio entre chefes e coletivos, quer sejam os donos/mestres de animais ou os chefes de um aldeia, às quais são designadas pelo sufixo –*ivo* (p. ex.: os chefes são denominados *ni'aivo*, onde o sufixo –*ivo* designa domínio); (2) relações de aliança entre domínios, que podem ser exemplificadas por chefes de aldeias distintas ou pela relação entre o *romeya* e os *yove* que atualizam os cantos em seu corpo (p. ex.: os especialistas xamânicos entre os Katukina são denominados *romeya* e *shoitiya* onde o sufixo –*ya* designa uma capacidade “ter pajé” ou “ter os cantos”, sendo que essa capacidade depende de uma relação específica com os espíritos).

O especialista xamânico não possui, nem mesmo temporariamente, o espírito que lhe ensina/auxilia. Antes, seu corpo é um espaço onde esses se manifestam. Se os mestres dos animais mantêm uma relação de dono com suas “crias”, a relação entre os donos opera por outros modos no caso pajé-espíritos. “Ter” *rome* (*romeya*) ou “ter” os cantos (*shoitiya*) não é no sentido de uma relação conteúdo/continente, criatura/criador, mas no sentido desses usufruírem os meios de atualizar uma relação com um dono/domínio outro. A relação é, por assim dizer, entre criadores, e o especialista xamânico tem essa relação atualizada em seu corpo. O sufixo –*ya* em contraste ao –*ivo*, portanto, aponta para uma noção de aliança – que distingue especialistas xamânicos das demais pessoas – não de domínio (Góes, 2009).

Lima (2000) transcreveu o seguinte *shenipavo* enunciado também pelo *shoitiya* Mani:





PAULO ROBERTO HOMEM DE GÓES. CIÊNCIA BOA...

Tinha um rapaz que era panema, muito panema mesmo. Um dia ele foi caçar e não conseguia matar nada. Ele encontrou uma cobra *mana rono* (jiboia) na floresta e resolveu matá-la para comer. No caminho de volta anoiteceu e ele teve que dormir na floresta. Havia duas árvores: ele dormiu encostado em uma árvore e colocou a carne da cobra que carregava encostada na outra. Quando ele acordou, mexeu no panelo onde estava a carne da cobra e ouviu um barulho. Ele pensou: “Esta cobra virou o quê?”. A cobra tinha virado gente. Dali a pouco a cobra apareceu como um homem e falou:

– Eu vim caçando, fiquei perdido e dormi aqui.

Eles conversaram um pouco e combinaram de trocar os olhos: a cobra ficou com os olhos dele e ele ficou com os olhos da cobra. O rapaz voltou então para sua casa. Lá, ele ficava na beira do fogo e via passar muitos veados. Ele perguntava para seus parentes de quem era aquela criação de veados, mas não era de ninguém. Ele matou um veado e comeu. Depois passaram muitos porcos. Ele matou para comer a carne.

A cobra havia pedido para ele não dizer para ninguém que tinha trocado os olhos com ele.

O rapaz foi tomar banho e viu criação de jacaré. Depois viu criação de queixada. Passou um pouco e já tinha uma criação de anta passando na frente dele. O tempo passou e ele continuava vendo todos os bichos e matando-os com facilidade.

Um certo dia ele estava bêbado de caçuma (*atsa katxa*) e alguém lhe perguntou por que via as coisas assim, por que é que tantos bichos passavam sob a sua visão. Ele estava bêbado e contou que tinha trocado os olhos com a cobra. Passado um tempo, ele foi no mato mijar e a cobra apareceu e falou:

– Eu disse para você não falar para ninguém que trocou os olhos comigo.

Então eles destroçaram os olhos – ele ficou com seu próprio olho e a cobra com o dela – e o rapaz ficou panema de novo.



Esta capacidade de relação com o domínio *yove*, que permitiu ao rapaz adquirir uma percepção diferenciada, é o que distingue também o *romeya* entre os especialistas xamânicos. O desenvolvimento desta percepção intensiva, principal atributo de um *romeya*, é verificável de diferentes maneiras entre os Katukina. Para um exemplo contundente da efetividade atribuída aos conhecimentos do *romeya* entre os Katukina, temos os casos trágicos e únicos ocorridos nos meses finais de 2010.

### **A ação e autoridade do *romeya*: os suicídios dos jovens Katukina**

A inserção dos relatos que seguem tem por objetivo exemplificar ao leitor, a partir de casos concretos, um pouco da abrangência da ação do *romeya* entre os Katukina. Em contraste com outros especialistas xamânicos, denominados *shointiya*, cuja ação é restrita aos rituais individuais de cura, o *romeya*, através da presença de *rome* e de sua relação com os *yovevo*, tem expandida a amplitude de sua ação ritual também para a coletividade, realizando rituais públicos.

Entre outubro e dezembro de 2010 quatro jovens das aldeias Campinas e Samaúma da Terra Indígena Katukina do Campinas cometeram suicídio. *Sites* de notícia publicaram entrevistas com lideranças katukina sobre as ocorrências, e sobre as possíveis motivações. Kapy Katukina, uma das principais lideranças desta terra indígena, relatou aos jornalistas:

Agora encontramos uma saída e já sentimos resultados na aldeia. Descobrimos que os jovens estão com a consciência fraca, e, para isso, temos uma pessoa que está fazendo um trabalho espiritual e fechando o corpo de cada um. Após isso, nunca mais teremos acontecimentos como estes em nosso povo. (*O Rio Branco*, 2010)



PAULO ROBERTO HOMEM DE GÓES. CIÊNCIA BOA...

O “trabalho espiritual” a que Kapy se referia foi realizado pelo *romeya* Katukina. Após o quarto suicídio, o atual presidente da Associação, Itsomi, irmão de Kapy e também morador da aldeia do Campinas – a mesma onde moravam três dos quatro indígenas mortos –, chamou Kochti para tomar *oni* na aldeia e ver o que estava ocorrendo. Ao longo do ritual e na força do *oni* (*oni vetsá'e*), Kochti descobriu os *yochivo*, sua procedência e o “pajé” (termo do próprio Kochti) que os havia enviado. Ao longo da execução dos *iniki* (cantos xamânicos) o *romeya* matou esses *yochivo* (espectros/espíritos) que causaram os suicídios.

*Romeyochivo* seria o nome desses *yochivo*, espíritos que foram enviados por um *yara* (não-índio) residente na cidade de Cruzeiro do Sul. Ao descobrir e agir sobre as origens e causas dos suicídios o *romeyaloyove* viu que fora a família de um não-índio morto em um conflito travado com os Katukina em 2005 – o qual resultou também na morte de Alberto da Silva Katukina nas intermediações da terra indígena –, quem encomendou a um “pajé branco” que enviasse os espíritos ruins para prejudicar katukinas.

Através do processo de resolução das causas dos suicídios, Kochti relacionou estes fatos a um conflito anterior com moradores do entorno da terra indígena. Alberto Katukina fora degolado em 2 de outubro de 2005, e o conflito causou também o falecimento de Francisco de Jesus Silva, devido a traumatismos provocados por pauladas, além de mais cinco pessoas feridas entre katukinas e não-índios (Martins & Góes, 2005).

Não obstante estes eventos trágicos terem sido relacionados pela imprensa à morte de Rodrigo Pequeno Katukina – ocorrida dia 16 de setembro de 2010, quando fora atingido por um carro de passeio dentro da terra indígena –, e de tal interpretação ressoar concepções katukina acerca do poder de influência dos *yochi* dos mortos nos parentes vivos





(Lima, 2000 para os Katukina, e Keifenheim, 2002: 2 para o caso Kaxinawa), segundo o próprio Kochti as mortes destes jovens suicidas não teve relação com o espectro de Rodrigo, pois esses jovens foram vítimas de agressão dos *yochivo* enviados pelos não-índios e, portanto, de feitiçaria. É mister notar que o ritual acima mencionado foi realizado publicamente e que, portanto, os cantos e as palavras do *yove* que narraram a sequência dos fatos, assim como seu desfecho, foram ouvidas pelos presentes no momento de sua enunciação.

A capacidade de efetuar um diagnóstico e um prognóstico em um contexto que transcende a cura de um paciente específico, tal como o caso citado, é comprovação dos conhecimentos xamânicos que o(s) *yove* operam através/a partir de Kochti. Ou seja, é indício do “ter” pajé.

Há relatos de *shoitiya* e também de não-especialistas que não apenas reconhecem o(s) *yove* pelos cantos que esses executam (uma forma contundente de comprovar se alguém tem ou não pajé), mas também os veem em Kochti em certos momentos de determinados rituais. Os *shoitiya* Mani e Rekā me relataram em 2006 já terem visualizado em Kochti o *yove*. Aro, quando observava a pintura “The spirits of mothers of the plants” de Amaringo (2009), apontou para o canto inferior esquerdo da tela, onde se encontram os xamãs vegetalistas, explicando que são assim mesmo os desenhos do espírito (*kene yove*) que vê em Kochti. É interessante notar que esses relatos de audição e visualização dos *yove* no corpo de Kochti se referem exclusivamente a ele, sendo que não se atribui a manifestação de tais desenhos e cantos a nenhum dos outros participantes do ritual, não sendo, portanto, mero efeito do consumo da bebida ritual, e sim índice de espiritualização do *romeya*. Tais manifestações são distintas da experiência perceptiva individual, pois são compartilhadas entre os presentes.



PAULO ROBERTO HOMEM DE GÓES. CIÊNCIA BOA...



“The spirits of mothers of the plants”, Amaringo & Luna, 1999.

### Fontes de conhecimento e autoridade segundo os *shenipavo*<sup>5</sup>

Mesmo sem me enveredar na exposição da tese central do artigo já citado de Carlos Fausto (2008) sobre a categoria de dono/mestre entre populações indígenas amazônicas – a saber: maestria como (meta)filiação adotiva –, cabe mais uma vez aqui retomá-lo. O autor, perpassando as propriedades relacionais da noção de dono no pensamento ameríndio, demonstra sua extensão em níveis que chamaríamos políticos e xamânicos por conveniência da linguagem. Na realidade, a distinção é antes entre relações entre humanos e entre humanos e não-humanos (se con-

sideramos a referência de humanidade atual), pois o esquema relacional transpassa ambos.

A história que transcrevo a seguir, contada pelo *romeya* Kochti e traduzida por seu filho Aro, é bastante difundida entre os próprios Katukina (Lima, 1994; Sena & Shere Katukina, s.d.) e Marubo (Mellati & Montagner, 2005 [1975]; Cesarino, 2008) e recorre sobre temas como alteridade extrema, aliança, aquisição de poderes xamânicos e conhecimentos tecnológicos, sobre a demarcação dos limites do *socius* e também sobre as relações entre afins e consanguíneos – que tantas vezes são rompidas pelo ímpeto dos personagens.

A um só tempo se discute a formação do *socius*, seu limite e outras formas de sociabilidade as quais não se pode atingir senão pelo distanciamento da referência social do próprio enunciador. Apenas os *romeya* (pajés) são aptos a transitar nestes domínios distintos sem romper o elo que os liga a seus parentes atuais.

Paulo: – Sr. sabe história de *Shoma Wetsa*?

Kochti (tradução de Aro): – Minha mãe sempre contava, essa história vai longe! Tinha um rapaz novo, antes a tia dele fez casamento dele, mas a mulher não queria esse rapaz. O rapaz ia caçar e a mulher acompanhava. Ele chegava na beira do roçado e ela ficava. O marido ia caçar e ela ficava. Ia ver *Teshoika*. Aí ficou amigado com *Teshoika*. Daí a mãe dessa mulher perguntou pro genro:

– Cadê sua mulher?

O rapaz falou: – Não ando com ela não.

– Porque toda vez que você vai pra mata ela te acompanha também? O que ela faz? Só chega fim de tarde, hora que você chega da mata ela chega também. Ela só traz piaba.

A mãe pediu pro genro reparar o que ela está fazendo. Marido dela saiu caçar, mesmo no bananal na entrada ficou assim em pé, escondido.



PAULO ROBERTO HOMEM DE GÓES. CIÊNCIA BOA...

A mulher passou direto no caminho, ele foi atrás ver o que ela ia fazer. Quando chegou na beira do roçado, ela entrou num caminho que levava até um pé de samaúma grande redonda, tava limpinho que *Teshoika* está fazendo limpo. Ela chegou nesse topo de samaúma e bateu na sapobemba chamando, balançava aquele galho até que aquela cobra grande vem descendo, ela chamou e chegou ali, *Teshoika* se atracava nela. O homem chega: – Peraí desgraçada, vou te matar!

Ele corta a cabeça da cobra, aí a cobra solta a mulher. Ele tira pedaço da cobra e joga. Ela fica chorando, ele arranca a cabeça e leva pra casa, traz a cabeça pra sogra e diz:

– Está aqui a cabeça de seu genro.

Gritaria e tudo. A mulher (esposa) não chegou em casa, não aparece mais ela. Ela cerra caminho água abaixo. A mulher quando marido dela corta a cabeça de *Teshoika* acha ruim. Daí, mesmo que mulher vai embora, chama onça pra comer ela. Todo tempo chama onça berrando no igarapé. Daí encontra filho de *Shoma Wetsa* que estava tentando flechar peixe. Ele pergunta pra ela namorar com ele. Ela diz que não pode namorar:

– Se tu quiser namorar, tu pega *kesumi shango*.<sup>6</sup>

Quando o filho de *Shoma Westa* pega a planta, bate na vagina da mulher e começa a cair todo tipo de cobra: venenosa, não-venenosa, nasceu arraia e um passarinho que chama *cuishike*. Eram os filhos dela com a cobra *Teshoika*.

Paulo: – *Teshoika* é como jiboia?

Kochti (tradução de Aro): É outro tipo é cobra que a gente vê e fica pajé.

Daí, quando depois que nasceram todinhos os filhos dela, o filho de *Shoma Wetsa* casa com ela e leva para a casa dele. O filho casou com ela, mas está com medo da mãe dele, porque ela é muito perigosa, não pode matar, não tem como matar ela. Quando ele caçava levava mulher dele, até que ela engravidou de novo. Daí filho nasceu de novo, nasceu gente mesmo. Caçava junto com filho, com medo de *Shoma Wetsa*, porque ela





come gente. Quando caçava, levava filho até que ficou grande e muito pesado e não pode levar mais na mata. Filho de *Shoma Wetsa* falou pra mãe que enquanto ele caça é para ela cuidar do filho dele. Quando filho dela deixava o neto pra ela cuidar, ela manda uma outra mulher, *keitxo aivo*, dar banho nele. *Shoma Wetsa* mandava essa mulher dar banho nele. Ela dá banho nele, *Shoma Wetsa* diz: – Não é assim não que faz. *Shoma Wetsa* leva ele no poço, já leva daí que ela o parte no meio, para comer. Ela cozinha e come. *Aí cuishika* já avisou na mesma hora, ele adivinhou que ela já matou irmão dele. *Aí* mãe dele sabe porque *cuishika* já avisou para ela. Ela avisou para o marido dela:

– Acho que nosso filho já morreu porque irmão dele está avisando.

Ele chegou da mata e quando ele chegou a criança não estava em casa, perguntou para mãe dele e ela disse:

– Ele saiu andando no terreiro agorinha.

Ela já tinha colocado flechinha no próprio corpo todinho, dizendo que tinha sido ele quem tinha colocado flecha por brincadeira. Quando a mãe e o pai estavam caçando ele foi pro terreiro e ela (*Shoma Wetsa*) comeu e colocou a cabeça dele em cima da palha, aí caiu perto da mãe dele (da criança). A mãe quis chorar e marido não deixava, dizia para não chorar. O filho quis matar *Shoma Wetsa*. Cavou um buraco mas ela não tem como matar, toda de ferro não tem como matar. O filho dela chamou pra queimar o mijo da criança. Ele a chama para tirar lenha, antigamente não existia machado, aí quando derruba o pau e cai em cima dela já parte todinha essa lenha, ela é igual machado. Encheu o buraco que tinha cavado e acendeu o fogo. Quando o fogo está bem forte, ele chama a mãe:

– Mamãe senta aqui e fica chorando.

O filho dela pega um pau e empurra ela no meio do fogo. Ela cai no meio do fogo no buraco, ele se esconde dentro do *chacho* (igual canoa) que ele não pode ficar olhando. Saiu machado, terçado, enxada, faca, saiu tudo, não tem como ficar olhando. Daí ela falou embaixo do fogo:



PAULO ROBERTO HOMEM DE GÓES. CIÊNCIA BOA...

– Se quiser viver com seu parente, tira cipó e manda a força para o nascente. Ela pediu pra fazer cipó daí que ele aprendeu *oni*. Tirou e bateu muito cipó e tomou até que o dia amanheceu. Ele mandou força do *oni* pro poente.

Quando o dia amanheceu ele foi caçar. Deixou a mulher dele na casa sozinha que *Shoma Wetsa* já está morta e eles não têm mais medo. Quando era já cedo a mulher está em casa sozinha, daí *nawa wetsa* já vem chegando. Chegam falando e ela não entende, arrancam a macaxeira todinha, jogam as coisas todinhas, entram na casa e jogam todinho na mata. Daí mulher dele estava escondida, quando eles vêm ela está com medo. Ela foi pra mata escondida. *Nawa wetsa* passa. Quando foi embora daí ela vem, entrou na casa de novo e o marido dela também já vem chegando. Avisa para o marido dela que gente veio chegando e bagunça tudinho. Marido dela dizia:

– Esse é *nawa wetsa*, que eu mandei a força do *oni* pro poente. Agora vou fazer a força do *oni* no nascente. Ele tomou o cipó de novo, daí ele mandou a força do cipó pro sol nascente. Foi aí que o povo *Noke Koi*<sup>7</sup> surgiu. Vieram caminhando cantando com chapéu de pena. Essa história parou aí mesmo. (Kochti, tradução simultânea de Aro, aldeia Kamanawa, janeiro de 2009)

A narrativa versa sobre formas distintas de relação social que os protagonistas perpassam até constituírem aquela na qual o narrador se insere: os parentes da mulher (mãe e marido); a mulher e seu segundo marido-cobra (*Teshoika*) e filhos; o terceiro marido e sua mãe canibal e, finalmente, os outros povos – *nawa wetsa*. A forma atual de sociabilidade emerge, portanto, de alteridades extremas que transcendem os domínios e as qualidades que viríamos a denotar enquanto humanas, fletando com seres predadores e canibais.

A mulher que é o elo de grande parte da narrativa tem desfeita a convivência com seu *socius* de origem quando seu marido e sua mãe desco-



brem sua relação com *Teshoika*, a cobra-pajé primordial, cujo assassinato sela a possibilidade de inserção dessa mulher naquela referência social. Os filhos dessa relação – o mais inofensivo é um pássaro de mau agouro – são indesejados por ela, e quando essa se depara com um novo pretendente se espalham pelo mundo assim que nascem. O terceiro parceiro da mulher é filho de *Shoma Wetsa* – uma velha cujo ímpeto canibal impede a reprodução social, pois devora seus próprios netos. O filho consegue matar a mãe canibal – se afastando com sua esposa dos parentes de origem –, que, enquanto morre, ensina como seu filho deveria fazer para viver entre parentes. De *Shoma Wetsa* surgem os instrumentos de metal. Seu filho, então, seguindo sua última orientação, aprende a preparar o cipó (*oni*), mas não ouve bem o que fora dito e manda a força da ayahuasca (*oni vetsa'i*) em sentido contrário ao que ela orientara. Todos os outros povos – *nawa wetsa* – surgem. Em uma segunda tentativa, ao soprar a força para o nascente surgem os *Noke Koi*, seus parentes. Eles possuem chapéus de pena.

Todo o percurso que leva a protagonista de sua rede de parentesco de origem ao desfecho que marca o surgimento dos *Noke Koi* é permeado por possibilidades frustradas de inserção em domínios exteriores ao parentesco direto. A produtividade do trajeto é, no entanto, evidente, pois possibilita o acesso aos conhecimentos xamânicos e tecnológicos. O intercurso sexual da protagonista com *Teshoika* e o aprendizado do preparo e uso do *oni* por seu terceiro marido, a partir da morte de *Shoma Wetsa*, provêm os elementos fundamentais para a efetuação do xamanismo *Noke Koi*, a saber, o contato com as cobras-pajés cujos espíritos ensinam e cantam através do *romeya* e a ayahuasca (*yove pae, yove waka*<sup>8</sup>), o que possibilita a atualização dessa comunicação.

*Teshoika*, como me explicou o *romeya*, é a cobra que possui o espírito mais forte, é aquela que ensinou o primeiro pajé:



PAULO ROBERTO HOMEM DE GÓES. CIÊNCIA BOA...

Tima é o primeiro pajé, muito forte, ele viu *Teshoika* e no sonho veio muita gente! É mulher, é homem... Quando vê *Teshoika* mesma hora vira pajé, que ela é muito forte. Onde mora *Teshoika* é igual terreiro, tudo limpo, tem todo tipo de osso que ele come, quando olha pra cima vê ele e vira pajé. (Kochti, aldeia Varinawa, janeiro de 2009)

A samaúma (*shono*) é a árvore que *Teshoika* faz de moradia, é notável que, dentre os patamares que constituem o “cosmos” (tema que será desenvolvido a seguir), à samaúma (*shonoekivo*) esteja delegado especificamente uma altura, enquanto todas as demais árvores se agrupam em outro nível (*ni'iekeivo*). A maior árvore (cuja casca pode ser utilizada por pajés muito fortes como veículo de comunicação com outros coletivos) e a cobra-pajé paradigmática se relacionam e constituem os maiores ícones dos conhecimentos xamânicos.

Outras cobras podem possuir, *a priori*, poder análogo (*vei rono*, *vinõ rono*, *itsa rono* etc.), no entanto, em menor intensidade. Lima (2000) já descreveu com detalhes o processo de iniciação nos saberes xamânicos entre os Katukina, inclusive o fato de este passar pelo encontro com determinados tipos de cobras. Kochti, que é filho classificatório de três grandes *romeya* Katukina já falecidos (Aro, Tovi e Ve'a), disse que já havia encontrado muitas cobras grandes, mas que nada lhe havia acontecido. Nem todas são as cobras que “têm pajé”, porém, em certa ocasião quando estava caçando, encontrou uma *itsa rono* (cobra pixé), a qual lhe atirou o *rome* que desde então o permite interagir com diferentes *yochi* (espíritos/duplos) durante os rituais de ingestão de *oni*, algo que ocorreu há quarenta e cinco anos.

Este processo diferencia seus conhecimentos dos demais curadores, uma vez que, como já descrito na literatura panológica (Montagner, 1996; Cesarino, 2008; Lima, 1994 e 2000), esses possuem técnicas xamânicas que passam exclusivamente pela memorização de fórmulas cantadas para



cada tipo de doença (os *shoitiya* se referem a estes cantos/rezas como “disciplinas”), mas não pela interação direta com os espíritos *yove* e espectros *yochi*.

*Shoisho Shen* é o *yove* que nos rituais de *oni* realizados por Kochti diagnostica as doenças que acometem os pacientes, trazendo de volta ao corpo o *yochi* que se afastou da pessoa enferma. Alerta sobre outras doenças e espectros que rondam a comunidade, anula ações de feitiçaria e atrai outros espíritos cantores para o ritual. Apenas o *romeya* executa os cantos *iniki*<sup>9</sup> com eficácia, em contraste com os *shoitiya* que, em número relativamente grande entre os Katukina, possuem conhecimentos relativos exclusivamente à execução dos cantos de cura – *shoiti*. Segundo afirmam, apenas o *romeya* interage com o dono da caça – o espírito do tamanduá – e com o dono da floresta – o espírito da onça – que são para ele como “guarda costas”.

Tais cantos *iniki* se diferenciam dos *shoiti*, entre outras coisas, por seu caráter eminentemente público e por sua periodicidade. O *romeya* Kochti, desde que mudou com a família da comunidade Sete Estrelas do rio Gregório para a comunidade Varinawa na TI do Campinas no final de 2006, vem realizando esta espécie de ritual semanalmente, e não é incomum que sua casa fique cheia de pessoas das aldeias vizinhas que vêm buscar diagnósticos ou simplesmente “ouvir o pajé cantar”, como dizem. São vários os homens adultos que consomem o *oni* rezado pelo pajé, mas também as mulheres e suas crianças costumam se sentar próximas à sua rede noite adentro, a fim de ouvir as palavras-cantadas de *Shoisho Shen*. As experiências são recorrentemente debatidas com algum *shoitiya* que acompanha a “pajelança” (é como os Katukina se referem aos rituais de Kochti). A experiência do *shoitiya* o credita para discutir os diagnósticos, sendo que outras pessoas raramente dirigem a palavra ao *romeya* no decorrer do rito, o que não impede diálogos e brincadeiras entre si.



PAULO ROBERTO HOMEM DE GÓES. CIÊNCIA BOA...

É preciso salientar, abrindo um parêntese, que na concepção Katukina não é determinada espécie de cobra que possui capacidades xamânicas passíveis de serem transmitidas à pessoa, mas alguns exemplares de espécies determinadas (a lista Katukina é longa, porém, todas se alimentam por constrição) que possuem tais forças desenvolvidas.

As cobras não caçam como caçam as onças, elas possuem ciência de atrair suas presas. Segundo Mukanawa, é justamente este poder de atração que identifica a força xamânica de uma cobra, que indica se ela “tem pajé”. Por maior que seja uma sucuri, por exemplo, se sua pele é flácida, isto é índice de que sua ciência cinagética é pouca: não se alimenta direito, não sendo capaz, portanto, de transferir seu *rome* ao potencial aprendiz: “a pessoa encontra aquela cobra grande, mas não sente nada, não sonha nada, não aprende” (Mukanawa, aldeia Campinas, 2008).

O aprendizado xamânico é extremamente perigoso, a história sobre *Shoma Wetsa* já abordara isso, e são relativamente comuns narrativas de pessoas que, ao receber o *rome*, dizem terem caído doentes declinando assim ao aprendizado.<sup>10</sup> O *shenipavo* de Pãno narrado também por Kochti em 2009, versa justamente sobre perigos deste tipo de aprendizado.

Pãno está aprendendo para ser pajé, daí ele não comia nada, só tomava cipó todo dia. Mandava mulher preparar pra ele, não comia nenhum tipo de carne e só tomava cipó todo dia. Mulher dele preparava cipó, mas achava ruim e disse:

– Quando que vou comer carne? Só estou tomando cipó!

Marido dela achou ruim e foi dormir. Ele sonhou que não ia viver mais com ela, queria ir embora. Dia amanheceu, foi tirar cipó de novo. Quando tirava cipó trepava na árvore, trepava, quando chegou lá em cima, mulher dele gritava pra ele descer, gritava e ele não desceu. Subiu, chegou até o galho, daí mulher deixou a criança dele. Ela voltou e onça já tinha comido a criança. Voltou só ela, ele ficou numa árvore bem alta. Estava lá ele, fica-





va sentado lá em cima, daí escutava que tinha gente que cantava no céu. Tinha muita gente que cantava. Aí quando ele chorava foi que *Naitekorote* desceu pegar ele, levou ele para o céu. Quando chegava no céu só estava a capoeira, não tem mais gente, já foram embora. Ele chorava, mas ouviu o pessoal que cantava de novo, mais alto ainda. *Naitekorote* o levou de novo. Quando chegou lá, pessoal tinha ido embora de novo para casa deles e ele ficou sozinho. Estava chorando de novo, ele escutava de novo o pessoal cantar mais alto ainda, chegou e pessoal tinha saído, ficou sozinho de novo. Está chorando, pessoal cantou de novo mais alto ainda. Ele foi e então encontrou. Quando chegou lá pessoal perguntava para ele como é que havia chegado ali, ele disse que a mulher dele que batia cipó, porém achava ruim com ele, daí que ele decidiu ir para lá. Tio dele deu duas filhas pra ele.

Pãno, em seu intuito de acessar os conhecimentos xamânicos abandona qualquer laço que o vincule à sua rede de parentesco de origem: não caça para sua mulher, pois seu alimento é apenas *oni*, abandona seu filho que é morto por uma onça, e busca assiduamente alcançar um povo que escuta cantando no céu. Seu processo de afastamento da sociabilidade de referência acaba se tornando também de alterização completa, sendo concluído quando um tio da referência celeste lhe oferece esposas, ou seja, quando passa a compor a rede de parentesco de um outro domínio. Seu trajeto é bem sucedido no sentido de alcançar seu objetivo após uma série de desencontros, mas não sem que esta referência de humanidade tivesse de ser abandonada.

O contraste entre os tipos de alimento que a narrativa propõe é fundamental. Sua esposa deseja carne, deseja que ele exerça as atividades cinegéticas que são esperadas de um homem desta referência, no entanto, seu alimento é exclusivamente *oni* ou *yove waka*, que é como as pessoas desta outra referência se referem à bebida ritual. A passagem a um nível distinto não passa pela morte, o que faz de Pãno alguém apto ao



PAULO ROBERTO HOMEM DE GÓES. CIÊNCIA BOA...

processo de *empajesamento*, ainda que sob pena de ter abandonado por completo seu *socius* de origem, não constituindo, portanto, um elo entre estes domínios.

Votxa, protagonista de outro *shenipavo* bastante difundido entre outros povos de língua Pano, possui uma trajetória em certa medida semelhante ao de Pãno:

O cara estava caçando peixe pra flechar. Estava na beira do lago quando viu a anta que vinha beber água. A anta bateu na água, subiu e voltou de novo bater na água e de novo, até que uma mulher subiu. Daí a anta fez relação com ela. Estava ele olhando quando a mulher entrou na água e a anta foi embora. Votxa também foi pra lá e batia água, ele a chamava mais ela não queria subir. Ela estava na água deitada só com a cabeça para cima, ele chamou, chamou, mais a mulher não queria subir, até que ela o chamou para ir à água. Ela pegou a mão dele e a levava para debaixo da água. Ele esta vendo um caminho bem largo que nem existe aqui, cada remanso tem uma casa, o rio é mesmo um caminho, a volta grande tem mata, tem tudo. Quando a mãe e pai dele estão caçando no igapó ele não está mais, a mulher já tinha levado ele para debaixo da água. Mãe dele está vendo jacaré que estava no pau, ela pensou que jacaré que comeu o filho dela:  
– Se você comer meu filho vou cortar tua cabeça!

Daí o jacaré foi para dentro da água e encontrou o filho da mulher embaixo da água – esse rapaz que tinha casado com a mulher que puxou ele –, o jacaré mandou a mulher que era neta dele ir tirar batata. Quando ela foi, o jacaré, que era gente também, falou que se ele quiser subir no rabo dele ia mandar ele de novo pra terra. Enquanto mulher tirava batata, jacaré mandou Votxa subir para esse mundo de novo, ele voltou de novo. Mulher desse rapaz queria muito ele de volta e mandou chuva, inundou tudo. Noite e dia choveu até que encheu muita água. Aí é um pajé chamado *Ni'i romeya* que rezou, e as águas baixaram de novo até secar, água



ficou normal. Uma velha ficou trepada lá em cima, ela não sabia nadar e ficou em cima da árvore. Ela ficou lá, não tem como descer, e deixaram ela lá mesmo.

A versão Kaxinawa deste *shenipavo* (OPIAC, 2000) especifica que a mulher que mantém relação com a anta é uma cobra/mulher e, ainda que igualmente desastroso, tem um desfecho diferente, pois culmina na morte do protagonista e também no aprendizado do preparo do *oni*. No caso da narrativa Katukina, a inserção de Votxa no mundo subaquático resulta em uma grande inundação da referência terrestre. Esta versão não cita nenhum aprendizado exógeno, apenas enfatiza a hostilidade entre as distintas referências (a mãe do protagonista que vê o jacaré como predador e o ameaça) e os perigos do trânsito entre esses domínios distintos para quem não possui o conhecimento necessário (a inundação da terra que foi contida apenas pela ação de um *romeya* da mesma referência do protagonista).

Nem Pãno e tampouco Votxa podem ser considerados *romeya* a partir da referência Katukina, uma vez que o primeiro, ainda que tenha desenvolvido a capacidade de deslocamento entre os diferentes domínios, por desenvolver uma habilidade unidirecional se alterizou a ponto de abandonar esta referência por completo. Votxa, por sua vez, teve uma experiência xamânica que o inseriu no domínio subaquático (composto dos mesmos elementos da aldeia de seus parentes), mas que foi transitória, não o tornando apto para mobilizar as alianças que fariam apaziguar o processo de inundação. Coube a um *romeya* de fato fazê-lo.

É preciso se relacionar com a alteridade extrema, seja nos choros rituais feitos aos mortos, tal como descrito por Carid Naveira (2007: 293), a partir de sua etnografia entre os Yaminawa de Raya, seja em outras ações xamânicas. Os perigos inerentes a essa relação pode levar um aprendiz a se dissociar da relação com seus parentes – o domínio atual – para



PAULO ROBERTO HOMEM DE GÓES. CIÊNCIA BOA...

viver no céu, ou trazer o espectro de parentes que não receberam os devidos cuidados funerários, à terra (*id.*, *ibid.*). É pré-condição para entrar na morada do céu ter esquecido os parentes da terra, de outra forma o *yochi* do falecido vaga próximo a sua parentela justamente por sentir saudades. A assimetria entre os domínios é então evidenciada por essa ênfase nas relações atuais cujo deslocamento excessivo faz de alguém um outro.

A um *romeya* cabe o trânsito por coletividades pertencentes a esses domínios virtuais sobrepostos. Kochti enumerou cinco que, pela sua experiência, compõem o que chamarei, por conveniência da linguagem, de cosmos: *ene yoshivo shava* (subaquático); *mai* (terra); *ni'iekevo* (copa das árvores); *shonoekevo* (copa da samaúma); e *nai* (céu). Cada camada possui suas malocas, roçados, lideranças, florestas, chefes e tudo aquilo que compõe a vida desta terra, inclusive domínios distintos (como os do tamanduá e da onça supracitados), sem que exista qualquer indício de ordenação valorativa hierárquica que derive desta sobreposição, ou seja, da relação entre essas camadas. As sessões de *oni* de um *romeya* são momentos onde há o deslocamento por estas referências e, por conseguinte, a experiência em primeira pessoa de trajetos e temas cosmológicos que os não especialistas – mesmos os *shoitiya* – conhecem apenas a partir de narrativas. Conhecimento ostensivo como percepção intensiva.

Tais deslocamentos são efetuados através dos cantos *yove*, pois são esses que perfazem os caminhos que tornam possíveis os trajetos em outras veredas. Neste sentido, o *romeya*, ao atualizar espaços descritos pelas histórias dos antigos através de suas próprias experiências diretas (Góes, 2007 e Cesarino, 2008), (re)introduz no *socius* atual reflexões sobre a constituição das pessoas, pós-morte, origens das doenças e do mundo etc.





O *romeya* mobiliza suas relações com *yochi* de outras referências para o benefício de sua rede de parentesco imediata; para um exemplo, além das mais conhecidas batalhas contra *yochi* maléficos que originam doenças, também se considera que determinados *romeya* são capazes de atrair caça para perto das aldeias através dos cantos *aonawavo*, ou mesmo povoar um rio com fartura de peixes. Tais cantos mobilizariam relações com os respectivos chefes desses animais, como teria feito o pai de Kochti, Aro, que, os tornando interlocutores, foi capaz de atraí-los para viver no rio Gregório, proporcionando fartura aos seus familiares desta referência.

As camadas cósmicas narradas e desenhadas pelos Marubo têm, assim como as malocas que compõem seu *socius*, sempre seus respectivos chefes (Montagner, 1996), assim como entre os Katukina aplica-se ali a sugestão de Fausto (2008), de que o esquema relacional chefe/coletividade aplica-se não apenas aos humanos, mas também aos não-humanos. Se o chefe da maloca ou das aldeias agrega agrupamentos domésticos em torno de uma territorialidade específica, cabe ao pajé possibilitar a interlocução com donos das diversas ordens do cosmos, algo que aponta no sentido do xamã tradutor de Carneiro da Cunha (1998).

Animais de caça, por exemplo, são domínio do tamanduá (Góes, 2007), o que justifica não matá-lo. A onça, como dizia Ijupa – com a intenção de justificar a então eminência dos Kamanawa entre os Katukina<sup>11</sup> – domina a floresta, e Teshoika, a cobra primordial, é também fonte do saber xamânico. A capacidade de trânsito por esses domínios distintos diferencia o *romeya* no que se refere à narração dos *shenipavo*, pois ainda que todo ancião seja capaz de fazê-lo, apenas esse pode narrá-los como experiência e não apenas como referência a um narrador anterior.



PAULO ROBERTO HOMEM DE GÓES. CIÊNCIA BOA...

## Percepção, aliança, aprendizado

Para finalizar, retomemos alguns dos pontos deixados soltos ao longo do percurso traçado pelo presente artigo. O cultivo de habilidades perceptivas intensivas, pressupõe, entre os *romeya* Katukina, alterações em rituais de *oni* que atualizam a aliança com *rono yove* (cobra-pajé) específica daquele especialista. A presença dessa traz os desenhos e cantos ao ritual através do corpo *romeya*. Aprender (*yositxa'i*) neste contexto é, portanto, um aprendizado das relações entre diferentes domínios virtuais, intensivos, é um aprendizado perceptivo oriundo de outro pensamento (*chinãteki'i*), de *yove*. Essas técnicas visam desenvolver as habilidades que efetivam uma percepção intensiva, promovendo experiências sinestésicas nas quais audição, visão e vocalização<sup>12</sup> constituem o lócus a partir do qual a alterização da percepção/pensamento constitui o aprendizado. Trata-se de alterações que visam manifestar o *yove chinã* (pensar do *oni*/do espírito/da *boa*).

As características destas formas rituais nos permitem agrupar este conjunto de técnicas, seu rigor, efetividade e potencial abertura ao aprendizado esotérico, sob a égide de uma ciência, ciência *boa*.

## Notas

- <sup>1</sup> Eximindo-os de qualquer responsabilidade pelos eventuais equívocos do presente artigo, agradeço as críticas elaboradas pelos pareceristas da *Revista de Antropologia*, pela leitura atenta e pelos comentários muito pertinentes de Rodrigo Souza Fontes de Salles Graça e, finalmente, pela revisão e sugestões de Nicole Soares Pinto e Thomaz Kawauche.
- <sup>2</sup> *Rome* é um conceito de difícil tradução por seus múltiplos sentidos. Em linguagem cotidiana significa simplesmente tabaco, porém utiliza-se *rome* para designar um espécie de “pedra” presente no corpo do xamã – *romeya*, como também os dardos



mágicos que este utiliza na cura ou em feitiços. O componente mágico de *rome* no contexto xamânico aproxima este conceito também de “espírito” em algumas traduções ao português dos próprios Katukina.

- <sup>3</sup> Para traduções de cantos xamânicos Marubo, cf. Cesarino (2008).
- <sup>4</sup> Para uma discussão mais aprofundada sobre a organização sociopolítica Katukina, cf. Góes (2009).
- <sup>5</sup> Este tópico é uma adaptação do item “Domínios virtuais, topografias intensivas”, presente no segundo capítulo de minha dissertação de mestrado (Góes, 2009).
- <sup>6</sup> *Keshumi shāko* – *keshumi* não identificado. *Shāko* é utilizado nos cantos de *yove* para designar o broto do cipó utilizado no preparo de ayahuasca.
- <sup>7</sup> Autodesignação dos Katukina.
- <sup>8</sup> Nos cantos xamânicos as palavras não são as mesmas que aquelas utilizadas no cotidiano. Kochti refere-se a essa forma de linguagem como fala dos espíritos (*yove vana*).
- <sup>9</sup> Para traduções de cantos xamânicos Marubo, cf. Cesarino (2008).
- <sup>10</sup> Tema recorrente aos xamanismos de diversas regiões. Cf. Mircea Eliade (1960).
- <sup>11</sup> Uma das seis “seções” que compõem atualmente o *socius* Katukina.
- <sup>12</sup> Com menor ênfase se pode também registrar o olfato e o paladar, na medida em que há plantas (*Tana ininde* – *Ocimum basilicum* ou similar) cujo odor é inalado pelos participantes com intuito de aproximar os *yove*, e outras como os próprios gostos *muka* (amargo) de *oni* (ayahuasca) e *rome poto* (rapé) ingeridos ao longo dos rituais.

## Referências bibliográficas

- AMARINGO, P.; LUNA, L.  
1999 *Ayahuasca Visions: The religious iconography of a peruvian shaman*. California, North Atlantic Books.
- CABRAL DE OLIVEIRA, J.  
2009 “ ‘Vocês sabem por que vocês viram’: Reflexão sobre modos de autoridade do conhecimento”. Comunicação apresentada na 27ª Reunião Brasileira de Antropologia, Belém/PA, Brasil.
- 2011 “Como se constituem perspectivas”. Comunicação apresentada na IX Reunião de Antropologia do Mercosul, Curitiba/PR, Brasil.



PAULO ROBERTO HOMEM DE GÓES. CIÊNCIA BOA...

CARID NAVEIRA, M.

2007 *Yama yama: os sons da memória. Afeto e parentesco entre os Yaminawa.* Florianópolis, tese de doutorado, PPGAS/UFSC, 381 pp.

CARNEIRO DA CUNHA, M.

1998 "Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução". *Mana*, Rio de Janeiro, vol. 4(1): 7-22, disponível em <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131998000100001>>.

CESARINO, P.

2008 *Oniska: a poética da morte e do mundo entre os Marubo da Amazônia Ocidental.* Rio de Janeiro, tese de doutorado, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, 469 pp.

ELIADE, M.

1960 *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis.* México, Fondo de Cultura Económica.

FAUSTO, C.

2008 "Donos demais: maestria e domínio na Amazônia". *Mana*, Rio de Janeiro, vol. 14(2).

GÓES, P.

2007 "A natureza do saber: o lugar do conhecimento na práxis Katukina". *Revista Eletrônica Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, vol. 1(1): 116-145.

2009 *Infinito povoado: domínios, chefes e lideranças em um grupo indígena do Alto Juruá.* Curitiba/PR, dissertação de mestrado, PPGAS/DEAN, 185 pp.

GOETHE, J.

1832 The Fairy Tale of the Green Snake and the Beautiful Lily. Disponível em <<http://wn.rsarchive.org/RelAuthors/GoetheJW/GreenSnake.html>>.

INGOLD, T.

2008 [2000] "Pare, olhe, escute! Visão, audição e movimento humano". *Ponto Urbe*, São Paulo, ano 2, versão 3.0, disponível em <<http://www.n-a-u.org/pontourbe03/timingold.html>>.

KEIFENHEIM, B.

2002 "Suicide à la kashinawa. Le désir de l'au-delà ou la séduction olfactive et auditive par les esprits des morts". *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 88: 91-110.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B.

2000 "Sonhos das origens". In RICARDO, C. A. (ed), *Povos indígenas no Brasil (1996-2000)*. São Paulo, ISA, disponível em < [http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB\\_verbetes/yanomami/sonhos\\_das\\_origens.pdf](http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_verbetes/yanomami/sonhos_das_origens.pdf) >.

LAGROU, E.

1996 "Xamanismo e Representação entre os Kaxinawá". In LANGDON, E. J. (org.), *Novas perspectivas sobre Xamanismo no Brasil*. Florianópolis: Ed. UFSC, pp. 197-231.

LIMA, E.

1994 *Katukina: história e organização social de um grupo Pano do Alto Juruá*. São Paulo, dissertação de mestrado, PPGAS/USP.

2000 *Com os olhos da serpente: homens, animais e espíritos nas concepções Katukina da natureza*. São Paulo, tese de doutorado, PPGAS/USP, 238 pp.

MENEZES BASTOS, R.

2006 "Arte, Percepção e Conhecimento. O 'Ver', o 'Ouvir' e o 'Complexo das Flautas Sagradas' nas terras baixas da América do Sul". *Revista Antropologia em Primeira Mão*, Santa Catarina, vol. 85: 5-26.

MELATTI, J.; MONTAGNER, D.

2005 [1975] "Relatório sobre os Índios Marubo". *Série Antropologia*, vol. 13, disponível em < [http://www.unb.br/ics/dan/serie\\_antro.htm](http://www.unb.br/ics/dan/serie_antro.htm) >.

MONTAGNER, D.

1996 *A morada das almas: representação das doenças e das terapêuticas entre os Marubo*. Belém/PA, Museu Paraense Emílio Goeldi, Coleção Eduardo Galvão.

OPIAC – Organização dos Povos Indígenas do Acre

2000 *Shenipabu Miyui: história dos antigos*. Belo Horizonte, Ed. UFMG.



PAULO ROBERTO HOMEM DE GÓES. CIÊNCIA BOA...

PÉREZ-GIL, L.

2001 “O sistema médico Yawanawa e seus especialistas: cura poder e iniciação xamânica”. *Cad. Saúde Pública*, Rio de Janeiro, vol. 17(2): 333-344.

SANTOS-GRANERO, F.

2006 “Vitalidades Sensuais. Modos não corpóreos de sentir e conhecer na Amazônia indígena”. *Revista de Antropologia (USP)*, São Paulo, vol. 49: 93-131.

SENA, V.; KATUKINA, B.

s.d. *Mito Katukina: Noke Shoviti*. Rio Branco/AC, Comissão Pró-Índio do Acre – Setor de Educação.

STOLZE LIMA, T.

2005 *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo, Ed. Unesp/ISA/NUTI.

TASTEVIN, R. P.

1924 “Chez les indiens du Haut-Jurua (Rio Gregório)”. *Missions Catholiques*, vol. LVI: 65-67; 78-80; 90-93; 101-104.

VAN VELTHEM, L.

2009 “Mulheres de cera, argila e arumã princípios criativos e fabricação material entre os Wayana”. *Mana*, Rio de Janeiro, vol. 15(1): 213-236, disponível em <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132009000100008>>.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

2002 *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac Naify.

2006 “A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos”. *Cadernos de Campo*, São Paulo, vol. 14-15: 319-338.

WERLANG, G.

2006 “De corpo e alma”. *Revista de Antropologia (USP)*, São Paulo, vol. 49: 165-201.

## Outras fontes

### O RIO BRANCO

2010 “Índios Katukina encontram explicação espiritual para suicídios sequenciais”.  
29 dez. 2010, disponível em <<http://www.oriobranco.net/acre/9621-indios-katukina-encontram-explicacao-espiritual-para-suicidios-sequenciais-.html>>.

### JORNAL Página 20

2005 Rio Branco/AC, Coluna Papo de Índio, 12-13 out.

### MARTINS, Homero Moro; GÓES, Paulo Roberto Homem

2005 “A impunidade é a mãe da violência: Os Katukina às margens da BR-364”.  
*Jornal Página 20*, Rio Branco/AC, Coluna Papo de Índio, 16 out., disponível em <[http://pagina20.uol.com.br/16102005/papo\\_de\\_indio.htm](http://pagina20.uol.com.br/16102005/papo_de_indio.htm)>.

ABSTRACT: This article discusses the ways in which the Katukina, of the Pano linguistics family, conceive the learning process in the context of shamanism. It is also a goal to associate the modes of learning to the sources to which the Katukina attribute these modes of knowledge. This article, under the framework of a discussion in Amazonian ethnology about an assumption of the predominance of vision or hearing in the learning process and to gauge the veracity of knowledge, aims to insert questions relating to types of knowledge and perception from reports and direct observation in shamanic rituals performed by specialists, as well as the specialized bibliography.

KEY-WORDS: Types of knowledge, Katukina/Pano, shamanism, ayahuasca.

Recebido em maio de 2011. Aceito em março de 2012.

