

**Felipe Nunes Nobre**

# **ONTOLOGIA AMERÍNDIA E AS RELAÇÕES ENTRE XAMÃS E ANIMAIS NAS TERRAS BAIXAS DA AMÉRICA DO SUL**

---

## **RESUMO**

O objetivo deste texto é refletir sobre o xamanismo entre os povos ameríndios das terras baixas da América do Sul, em especial a relação estabelecida entre xamãs e animais. Utilizando exemplos etnográficos dos povos Kamayurá, Krahô, Kaxinawá e Kaingang, acessados em bibliografia específica e em filmes etnográficos, pretendo discutir pontos como o tornar-se xamã, suas atribuições, relações com o mundo não-humano, formas de atuação e a relação entre mitologia e xamanismo. Para compreender o papel dos xamãs em seus grupos e a forma como esses se relacionam com animais é preciso compreender como os povos indígenas percebem esses seres. Isso remete a debates sobre a distinção natureza/cultura e como diferentes culturas organizam e classificam os seres que habitam o cosmo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Xamanismo; Animismo; Perspectivismo.

---

## **ABSTRACT**

The purpose of this paper is to reflect on shamanism among the amerindian peoples of the lowlands of South America, especially the relation between shamans and animals. Using ethnographic examples of

the Kamayurá, Krahô, Kaxinawá and Kaingang peoples, accessed in specific literature and ethnographic films, I want to discuss points like to become shaman, their duties and relations with the non-human world, forms of action and relationship between mythology and shamanism. To understand the role of shamans in their groups and how these relate to animals, we need to understand how the indigenous people perceive these beings. This brings the debate on the nature/culture and how different cultures organize and classify the beings that inhabit the cosmos.

**KEYWORDS:** Shamanism; Animism; Perspectivism.

---

## **DIFERENTES CONCEPÇÕES ACERCA DA DISTINÇÃO NATUREZA/CULTURA**

Para se abordar as relações entre os indígenas, especialmente xamãs, e os animais, é preciso, antes de tudo, compreender como esses povos percebem e classificam os diferentes seres que habitam o cosmo. Os antropólogos Philippe Descola (2015) e Eduardo Viveiros de Castro (1996) debruçaram-se sobre a questão das diferentes ontologias, principalmente dos ameríndios das terras baixas. Partindo do princípio de que todos os humanos têm consciência de serem formados pela combinação entre uma fisicalidade e uma interioridade, Descola afirma que o mundo é por nós caracterizado através da atribuição ou negação desses atributos a outros seres e objetos existentes. As possibilidades de classificação, nesse sentido, seriam as seguintes:

[ou o] objeto possui elementos de fisicalidade e interioridade análogos aos seus, e isso eu chamo de totemismo; ou que a interioridade e fisicalidade deste objeto são inteiramente distintas da sua, e isso eu chamo de analogismo; ou que este objeto possui uma interioridade similar e uma fisicalidade diferente, e isso eu chamo de animismo; ou que este objeto é desprovido de interioridade, mas possui um tipo similar de fisicalidade, e isso eu chamo de naturalismo. Estas fórmulas definem quatro tipos de ontologias, isto é, sistemas de distribuição de propriedades entre objetos existentes no mundo, que em retorno fornecem pontos chave para formas sociocósmicas de associação e concepção de pessoas e não-pessoas (DESCOLA, 2015, p. 12).

O autor enumera, portanto, totemismo, analogismo, naturalismo e animismo como as principais ontologias verificadas no mundo, destacando que elas não são mutuamente excludentes, mas em cada lugar e tempo uma delas será dominante. O totemismo, segundo Descola melhor representado como ontologia dos povos aborígenes da Austrália, pode ser entendido como:

uma estrutura simétrica caracterizada por uma dupla identidade interna a cada classe de seres – identidade ontológica dos componentes humanos e não-humanos da classe devido ao compartilhamento de elementos de interioridade e fisicalidade e identidade das relações estabelecidas entre eles, seja de origem, afiliação, similaridade ou inerência à classe (DESCOLA, 2015, p.19).

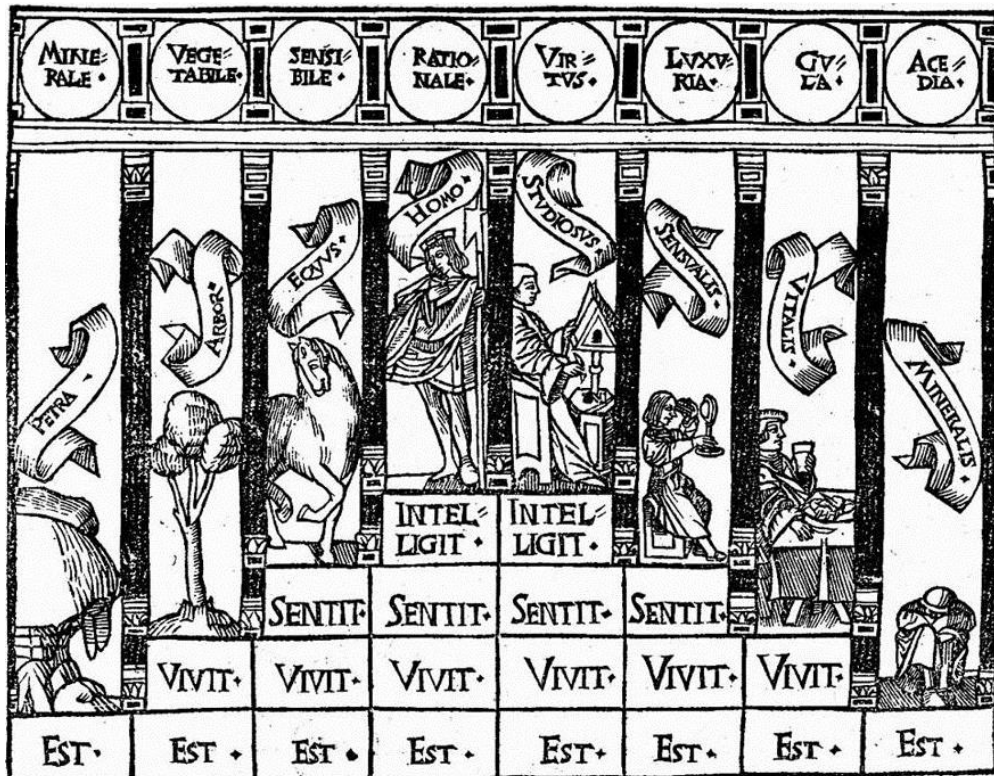
No modo do totemismo australiano organizar o mundo, “humanos e não-humanos são distribuídos *juntos* em coletivos (classes totêmicas) que são isomorfos e complementares” (DESCOLA, 2015, p. 26). Dessa forma, certos humanos podem compartilhar características físicas e morais comuns a outros seres não-humanos, em oposição a outros conjuntos igualmente formados. Assim,

a estrutura dos coletivos totemistas é definida pelo diferencial entre limitações de caráter físico e moral, apontadas por emblemas não-humanos (as espécies que ilustram os totens), e as propriedades atribuídas aos membros destes coletivos não procedem diretamente de humanos ou de não-humanos, mas de classes prototípicas de atributos, corporificados na Austrália pelos Seres dos Sonhos, que antecedem suas atualizações nos seres específicos (DESCOLA, 2015, p. 27).

Como essa ontologia totêmica não figura como dominante entre os povos objeto de atenção nesse artigo, não irei aprofundar a discussão sobre ela, considerando suficiente apontar suas linhas gerais. Passo logo a considerações sobre outro modo de perceber e interpretar o mundo, que nos interessa principalmente na perspectiva histórica. O analogismo, segundo o autor, é dominante na China, oeste da África, Mesoamérica e Andes. Segundo Descola (2015, p. 20) o analogismo “se apoia na ideia de que todas as entidades do mundo são fragmentadas numa multiplicidade de essências, formas e substâncias separadas por pequenos intervalos”, sendo que essas essências são “frequentemente organizadas numa escala gradual como a Grande Cadeia dos Seres que serviu como principal modelo cosmológico durante a idade média e a renascença”. Um exemplo dessa

classificação em escala gradual presente no período do Renascimento (que trato aqui por sua importância histórica para o pensamento ocidental) pode ser observado no diagrama do humanista francês Charles de Bouelles.

Figura 1: O diagrama de Charles de Bouelles, presente no livro “Quae in hoc volumine continentur: Liber de intellectu. Liber de sensibus. Liber de generatione. Libellus de nihilo. Ars oppositorum. Liber de sapiente. Liber de duodecim numeris. Philosophicae epistulae. Liber de perfectis numeris. Libellus de mathematicis rosis. Liber de mathematicis corporibus. Libellus de mathematicis supplementis”, publicado em 1510.



Fonte: Bouelles (1510, p. 50).

Acompanhando a interpretação de Peter Burke,

Segundo esse diagrama (na linha de Aristóteles) há quatro níveis de existência: existir (como uma pedra), viver (como uma planta), sentir (como um cavalo) e pensar (como um homem). Há por sua vez quatro tipos correspondentes de ser humano: o mandrião, que sofre de preguiça; o glutão; o vaidoso, representado segurando um espelho; e o estudioso, sentado junto de seu atril (BURKE, 2008, p. 26–27).

Acrescentando alguns pontos à análise do autor, é possível perceber que esses diferentes seres que habitam o mundo são hierarquizados por um critério cumulativo de capacidades. A árvore vive, mas não é capaz de

sentir, como o cavalo, que por sua vez não é capaz de pensar como o homem. E mesmo os seres humanos são classificados hierarquicamente de acordo com suas próprias capacidades ou modo de vida. Ainda que seja humano, o glutão não está no mesmo patamar do estudioso, sendo possível estabelecer uma analogia: a capacidade do glutão não vai além de viver, como uma árvore. Desse modo, evidencia-se também que, pelo diagrama, conclui-se que “a humanidade é perfectível mas só os humanistas são verdadeiramente humanos” (BURKE, 2008, p. 27). Isso tudo vai ao encontro da caracterização dos coletivos analógicos, onde

os membros do segmento A se distinguem coletivamente dos membros do coletivo B, onde A e B são elementos de uma estrutura hierarquizada que engloba ambos (...) A dependência por parte dos segmentos analógicos de um coletivo que os define é então constitutiva de seu modo de existência; apenas com elementos intrinsecamente internos ao coletivo, devem se esforçar para produzir uma ilusão de exterioridade (DESCOLA, 2015, p. 31–32).

Nesse caso, o coletivo que produz a ilusão da exterioridade, que engloba hierarquicamente tanto animais e plantas quanto outros seres humanos, é o dos humanistas. Humanista é um termo criado no século XV para se referir ao professor de humanidades – programa acadêmico que composto pelas disciplinas de Gramática, Retórica, Poesia, Ética e História. E porque o curso de humanidades era formado exatamente por essas cinco disciplinas? “A ideia fundamental era de que os homens (por outras palavras, os humanos, contemplados por homens humanistas em termos masculinos) se distinguem do animal em primeiro lugar pela capacidade de fala e portanto de distinguir o bem do mal” (BURKE, 2008, p. 25). Por conseguinte, o programa dedicado ao aperfeiçoamento do homem era composto por essas disciplinas ligadas à linguagem e à ética.

O que procuro destacar é a longa tradição, no pensamento ocidental, da diferenciação entre humanos e animais, tendo como corte fundamental a capacidade de fala/pensamento presentes exclusivamente nos primeiros<sup>1</sup>. Ainda que realizando essa distinção, o pensamento analógico medieval/renascentista atribuía uma interioridade (ainda que diferente) aos animais, com a capacidade de sentir. A emergência do racionalismo e do pensamento científico, muito influenciado por René Descartes, veio a constituir novos paradigmas e botar em novos termos a

---

<sup>1</sup> Evidentemente estou trabalhando com generalizações necessárias aos objetivos do texto, estando ciente de que as separações humano/animal no pensamento ocidental (leia-se, europeu) não são homogêneas. Veja, por exemplo, a possibilidade da alma de uma pessoa sair do corpo em forma de animal, afirmada pelos *benandanti* da região italiana do Friuli do século XVI, em Ginzburg (2010), ou a possibilidade de um gato que anda pela noite ser, na verdade, uma bruxa transfigurada, em Darnton (2011).

distinção humano/animal. No século XVII, Descartes postulou a separação entre corpo, como substância extensa (que ocupa espaço) e a alma, substância pensante. Sendo distintas, essas substâncias seriam incompatíveis, de modo que “uma substância pensante pura seria dotada apenas de entendimento e vontade (que são os gêneros do pensamento segundo Descartes), e uma criatura extensa, ao contrário, não teria qualquer experiência e funcionaria apenas como um autômato mecânico” (ROCHA, 2014, p. 352). Enquanto ao ser humano caberia o privilégio da união substancial entre corpo e alma, os animais seriam desprovidos dessa segunda substância.

Em consonância com a lógica cartesiana, a ontologia naturalista, típica da modernidade ocidental, considera uma continuidade material e uma descontinuidade do interior dos seres. Para Descola (2015, p. 21), “o que, para nós, distingue humanos de não-humanos é a mente, a alma, subjetividade, a consciência moral, linguagem e por aí vai”. Com a contribuição da teoria da evolução das espécies, proposta por Charles Darwin em meados do século XIX, ficou ainda mais consolidada a ideia da continuidade da dimensão física entre todos os seres. Nesse caso,

A discriminação ontológica que exclui pessoalidade de organismos não humanos biologicamente muito similares ao nosso é um sinal claro do privilégio atribuído, pelo nosso modo de identificação, a critérios baseados na expressão de uma interioridade presumida (linguagem, consciência própria ou teorias da mente) e não àqueles baseados na continuidade material (DESCOLA, 2015, p. 22).

Na ontologia naturalista, portanto, considera-se que todos os seres têm uma natureza corpórea comum, sendo que o fator diferencial é a humanidade, nossa capacidade, exclusiva enquanto seres humanos, de raciocinar, abstrair, falar, ter entendimento e vontade, etc. Logo, os seres humanos compartilham com todos os animais uma mesma natureza física, distinguindo-se por sua interioridade. Uma das implicações disso é que as relações sociais só são possíveis entre humanos. Citando novamente Descola, esse afirma que na forma sociológica do naturalismo,

humanos são distribuídos em coletivos diferenciados por suas línguas, crenças e instituições – o que chamamos culturas –, o que exclui tudo que existe independente deles, nomeadamente a natureza e os artefatos. O paradigma é, aqui, a sociedade humana, em contraposição a uma natureza anômica. Humanos se associam livremente, elaboram regras e convenções que escolhem infringir, transformam seu meio e dividem

tarefas para assegurar sua sobrevivência, criam signos e valores que trocam; em suma, fazem tudo que não-humanos não fazem. E é contra o pano de fundo desta diferença fundamental que as propriedades distintivas dos coletivos humanos se destacam; como Hobbes disse com sua afirmação concisa: “sem aliança com as bestas” (DESCOLA, 2015, p. 25).

O mesmo é afirmado por Viveiros de Castro, que destaca que,

Em nossa ontologia naturalista, a interface sociedade/natureza é natural: os humanos são aqui organismos como os outros, corpos-objetos em interação “ecológica” com outros corpos e forças, todos regulados pelas leis necessárias da biologia e da física; as “forças produtivas” aplicam as forças naturais. Relações sociais, isto é, relações contratuais ou instituídas entre sujeitos, só podem existir no interior da sociedade humana (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 121).

Desse modo, fica claro que o naturalismo cristaliza a distinção natureza/cultura, cabendo a cultura exclusivamente aos humanos. Por conseguinte, torna-se inviável a comunicação e estabelecimento de relações sociais entre humanos e animais. Para os ameríndios, no entanto, a distinção natureza/cultura é posta em outros termos, que tornam possíveis a compreensão de como esses povos se relacionam com seres não-humanos. Para Descola, o animismo, entendido como ontologia que postula a continuidade das almas (interioridade) e a descontinuidade dos corpos (fiscalidade), é o modo de pensar típico dos povos indígenas do norte e sul da América, Sibéria e sudeste asiático. Nesse sistema,

a referência compartilhada pela maioria dos seres no mundo é a humanidade, como uma condição geral, não específica do homem como espécie. Em outras palavras, humanos e todo tipo de não-humanos com os quais interagem possuem fiscalidades diferentes, nas quais suas idênticas essências internas estão alojadas, muitas vezes descritas localmente como roupas que podem ser doadas ou descartadas, dando ênfase a sua autonomia em relação às interioridades que as habitam. Não-humanos se veem como humanos, pois é dito que acreditam compartilhar com estes de um mesmo tipo de alma, ainda que distintos dos humanos por seus corpos diferenciados (DESCOLA, 2015, p. 13).

Em decorrência disso, os animais, que se percebem como humanos, também teriam hábitos sociais, vivendo em aldeias, realizando rituais,

tendo regras de parentesco, xamãs, etc. Se no naturalismo entende-se que todos os seres, com seus corpos, têm uma natureza comum, sendo o humano distinto por sua interioridade (alma ou intelecto), no animismo entende-se que todos os seres têm uma interioridade humana comum, sendo diferenciados apenas por seus corpos. Então, se no primeiro caso natureza/cultura significa semelhança/diferença, no segundo essa distinção, existindo, significaria diferença/semelhança.

Partindo dessa mesma compreensão e dialogando com Descola, Eduardo Viveiros de Castro traz novos elementos para a discussão. Esse autor concorda que a ontologia indígena, em oposição à naturalista, “supõe uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A ‘cultura’ ou o sujeito seriam aqui a forma do universal, a ‘natureza’ ou o objeto a forma do particular” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 116). Destaca também que a concepção geral expressa na mitologia é exatamente a de que no princípio não haveria diferenciação entre humanos e animais. “A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 119). Dessa forma, os animais seriam ex-humanos, e não o contrário, como apreende-se do naturalismo.

A contribuição original de Viveiros de Castro à discussão do animismo será através do que ele chamou de perspectivismo – considerado por Descola (2015, p. 15) como uma cláusula adicionada ao animismo, e por ele próprio como “corolário etno-epistemológico do ‘animismo’” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 122). Para o autor, trata-se de:

uma teoria indígena segundo a qual o modo como os humanos vêem os animais e outras subjetividades que povoam o universo — deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, fenômenos meteorológicos, vegetais, às vezes mesmo objetos e artefatos —, é profundamente diferente do modo como esses seres *os* vêem e *se* vêem (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 116–117).

O que o autor propõe é que, ainda que os animais se percebam como humanos, sua perspectiva sobre o mundo é diferente dos humanos “verdadeiros” (e aí a interessante verificação do significado da maioria dos etnônimos ser, exatamente, humanos verdadeiros). Isso porque a perspectiva está no corpo, entendido como “um conjunto de afecções ou modos de ser que constituem um habitus. Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há um plano intermediário que é o corpo como feixe de afecções e capacidades, e que é a origem das perspectivas” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 128). Nesse



sentido, é através dos corpos que a alteridade é apreendida, sempre do exterior. Conforme o autor, “se a Cultura é a natureza do Sujeito, a *Natureza é a forma do Outro enquanto corpo*, isto é, como objeto para um sujeito. A cultura tem a forma auto-referencial do pronome-sujeito ‘eu’; a natureza é a forma por excelência da ‘não-pessoa’ ou do objeto, indicada pelo pronome impessoal ‘ele’” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 128-129. grifos originais).

A perspectiva está no corpo, e o Outro é aquele com o corpo diferente (daí a ênfase do autor nos pronomes). Disso decorre que em condições normais os humanos “vêm os humanos como humanos, os animais como animais e os espíritos (se os vêem) como espíritos; já os animais (predadores) e os espíritos vêem os humanos como animais (de presa), ao passo que os animais (de presa) vêem os humanos como espíritos ou como animais (predadores)” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 117). Em um exemplo dado em outro texto, o autor destaca a relação animismo/perspectivismo da seguinte forma: “se os salmões parecem aos salmões o que os humanos parecem aos humanos — e isto é o ‘animismo’ —, os salmões não parecem humanos aos humanos, nem os humanos aos salmões — e isto é o ‘perspectivismo’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 238). O que o autor diz, em outras palavras, é que dois seres (com corpos distintos) não podem ser humanos ao mesmo tempo. Então o humano é sempre, e exclusivamente, o “eu”.

Já que os animais se percebem como humanos e veem o mundo como humanos, sua comida, por exemplo, é para eles comida de gente. Desse modo, tem-se que diferentes animais, por ter diferentes corpos, veem da mesma maneira coisas diferentes. Exemplificando, “o que para nós é sangue, para o jaguar é cauim; o que para as almas dos mortos é um cadáver podre, para nós é mandioca pubando; o que vemos como um barreiro lamacento, para as antas é uma grande casa cerimonial” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 127). Essa situação leva o autor a trabalhar o conceito de multinaturalismo. Diferente do relativismo ocidental, que entende que uma única natureza externa é compreendida por diferentes subjetividades de formas diversas, o multinaturalismo ameríndio postularia uma única forma de ver (a humana) sobre uma radical diversidade objetiva, variável de acordo com os corpos/perspectivas.

A questão posta entre o animismo de Descola e o perspectivismo de Viveiros de Castro é, afinal, como os não-humanos percebem os humanos. Já explicitamos acima a resposta do segundo: como presas ou predadores. Descola discorda. Segundo ele, a inversão dos pontos de vista, característica do perspectivismo, não está presente na maioria dos sistemas animistas. Os registros etnográficos dizem, segundo ele, que os povos animistas entendem que os não-humanos se veem como humanos, mas também veem os humanos enquanto tal. De acordo com este autor, em

uma relação humano–animal, o segundo entenderia participar do sistema do primeiro.

Verdade, um não–humano poderia ver um humano sob uma forma inumana e ainda assim supor que este humano se percebe como humano; mas isso implicaria, por conversão reflexiva, que o não–humano tem consciência de não ser humano, apesar da forma humana sob a qual se percebe. Uma hipótese descabida que não está respaldada pela etnografia (DESCOLA, 2015, p. 16).

Para Viveiros de Castro o que define, em última instância, quem é humano é a posição pronominal: o humano sou “eu” (venha de quem vier essa afirmação), e não o Outro. Para Descola, os animais se percebem como humanos, mas sabem que nós, enquanto Outro, também somos humanos. A questão que se coloca então é: como esses diferentes tipos de humanos se diferenciam? A resposta de Descola é que “os mesmos critérios que um ameríndio usaria para se distinguir de membros de um grupo vizinho são utilizados pelos animais (de acordo com os índios) para distinguir a forma humana específica de sua espécie (como eles a percebem) da forma humana dos humanos” (DESCOLA, 2015, p. 17). A diferença se daria pelos hábitos comportamentais determinados por seus corpos, bem como, pela forma como se apresentam aos outros. Os coletivos animais constituiriam, assim, coletivos que poderiam ser chamados de tribo–espécie (DESCOLA, 2015, p. 23).

É importante considerar que, mesmo Descola refutando algumas afirmações de Viveiros de Castro, é evidente que as proposições do último serviram para o primeiro desenvolver e aprofundar seus argumentos sobre o animismo. Seja como for, o debate é sem dúvida enriquecedor. Julgando não ser necessário tomar partido, nesse momento, entre o animismo de Descola e o perspectivismo de Viveiros de Castro – até por falta conhecimento etnográfico mais vasto para fundamentar uma ou outra escolha – considero suficiente para fins desse artigo considerar o que ambos concordam: que na ontologia ameríndia existe uma continuidade de subjetividades e uma descontinuidade de corpos; que humanos e animais se veem como humanos; que os corpos são envelopes descartáveis e intercambiáveis; e que é possível a comunicação e estabelecimento de relações sociais entre humanos e animais. A partir disso, passo ao próximo ponto do texto: reflexões sobre o xamanismo e as relações entre xamãs e animais.

## **XAMANISMO**

Neste tópico procuro desenvolver considerações sobre o xamanismo nas terras baixas da América do Sul, com ênfase nas relações estabelecidas entre xamãs e animais. Através de exemplos etnográficos sobre quatro povos – Kamayurá, Krahô, Kaxinawá e Kaingang – irei refletir sobre o tornar-se xamã, suas atribuições e relações com o mundo não-humano, formas de atuação e, em alguns casos, a relação entre mitologia e xamanismo.

A palavra xamã tem origem na língua tungue, da Sibéria, referindo-se a indivíduos com a capacidade de, em transe, realizar viagens entre o mundo humano e o mundo dos espíritos. Com a constatação de fenômenos semelhantes em outras partes do mundo, o termo “tornou-se universal para indicar tais pessoas e suas atividades, independente de sua localização geográfica” (LANGDON, 1996, p. 13). Segundo Langdon (1996), durante muito tempo, no desenvolvimento da Antropologia, a compreensão adequada sobre o xamanismo foi prejudicada pela imposição de conceitos externos vinculados a visão de mundo dos próprios antropólogos, que tentavam, por exemplo, enquadrar a qualquer custo o xamanismo na tensão magia *versus* religião.

Outro fator nesse sentido consiste na imposição de visões preconceituosas, como considerar (nas teorias evolucionistas, por exemplo) os xamãs e indígenas de modo geral como “homem primitivo”, considerado “um cego, motivado por medos, atuando de forma ‘ineficaz’, baseado em teorias ‘erradas’ ou hábitos” (LANGDON, 1996, p. 17). Em outro exemplo, em meados do século XX, considerou-se que os xamãs poderiam sofrer de transtornos psíquicos, sendo, em última análise, psicóticos. Observamos a repercussão dessas teorias em bibliografia relativamente recente, onde Thomas Gregor, escrevendo sobre xamanismo Mehináku, afirma que,

...a conduta altamente agressiva do xamã possuído, que implica violações mais abusivas das regras básicas da cultura, parece não ter brotado de um esforço deliberado de encenar<sup>2</sup> uma atuação chocante e sim de profundas necessidades emocionais de indivíduos instáveis. *Embora eu relute em interpretar o xamanismo como doença mental* (hipótese talvez melhor sustentada por Silverman [1964]), poucos dos yakapa do Xingu parecem ser casos persuasivos sob esse ponto de vista (GREGOR, 1982, p. 334 – grifos meus).

O autor “reluta em interpretar” como doença mental, indicando que concorda ao menos em parte com esses argumentos.

---

<sup>2</sup> Para esse autor “o xamã bem sucedido é acima de tudo um bom ator” (GREGOR, 1982, p. 321).

Os maiores avanços nos estudos do xamanismo ocorreram quando se passou a considerar as categorias nativas. Langdon considera o xamanismo um sistema cosmológico,

uma importante instituição nas sociedades nativas da América do Sul. Ela expressa as preocupações gerais destas sociedades. Seu objetivo principal é descobrir e lidar com as energias que existem por trás dos eventos cotidianos. No rito, essas concepções gerais de ordem são representadas, tornadas manifestas, e recriadas. O xamã interage com essas energias através da experiência extática, através dos sonhos, ou dos transe induzidos por substâncias ou outras técnicas, servindo como mediador entre os domínios humanos e extra-humano (LANGDON, 1996, p. 29).

Como vimos, na ontologia animista ameríndia considera-se que o mundo é povoado por seres com subjetividades idênticas a dos humanos, sendo diferenciados por seus corpos e os hábitos e capacidades deles decorrentes. Mas não é qualquer indivíduo que tem a capacidade de transitar entre essas outras subjetividades e comunicar-se com elas. Esse é um papel, uma habilidade que cabe ao xamã. Um ponto comum entre as recentes abordagens sobre o xamanismo é que se considera o xamã como um mediador entre o mundo humano e não-humano – ou sobrenatural ou dos espíritos (LANGDON, 1996; ROSA, 2011; VIVEIROS DE CASTRO, 2004). Conforme Eduardo Viveiros de Castro,

O xamanismo amazônico pode ser definido como a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades alo-específicas, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos. Vendo os seres não-humanos como estes se vêem (como humanos), os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico; sobretudo, eles são capazes de voltar para contar a história, algo que os leigos dificilmente podem fazer (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 231).

Sobre essa transformação de corpos Descola (2015, p. 14) traz a noção de metamorfose, que ocorre quando “animais e plantas revelam sua interioridade sob uma forma humana, buscando a comunicação com humanos – geralmente em sonhos e visões – ou quando humanos – normalmente xamãs e especialistas ritualísticos – vestem roupas animais com o objetivo de visitar comunidades animais”. O mesmo é apontado por Langdon (1996, p. 27–28), elencando como característica do xamanismo

“um princípio de transformação, da eterna possibilidade das entidades do universo se transformarem em outras [...]. Assim, espíritos adotam formas concretas, humanas ou animais. Xamãs tornam-se animais, ou assumem formas invisíveis como a dos espíritos”. A comunicação se dá, portanto, quando o humano (xamã) ou o animal/planta assume a forma do outro, de modo que os dois passam a compartilhar da mesma perspectiva e se estabelece, então, o diálogo.

Outra característica do xamanismo apontado por Langdon é a experiência extática como base do poder do xamã. “As técnicas de êxtase são várias. Talvez o uso do tabaco como substância para a mediação seja a mais comum, mais que as plantas psicoativas. Mas também sonhos, dança, canto e outras técnicas podem ser empregadas em conjunto ou em separado para atingir a mediação xamânica” (LANGDON, 1996, p. 28). Diferentes povos podem utilizar diferentes técnicas para o êxtase, o contato com o não-humano e a cura, sendo esse um dos pontos que pretendo desenvolver a seguir.

Uma importante atribuição dos xamãs, para a qual são geralmente solicitados no cotidiano, é a de realizar curas. Uma explicação bastante genérica é a de que ao xamã “cabe fazer o diagnóstico e tomar providências para eliminar o mal depois de identificada sua causa. Para isso ele recorre ao auxílio de espíritos e substâncias curativas específicos às várias doenças, ou ao processo de sucção do objeto que está causando a doença do paciente” (RAMOS, 1988, p. 83). Sobre o processo de identificar a causa da doença, Viveiros de Castro (2004, p. 232) destaca que “a boa interpretação xamânica é aquela que consegue ver cada evento como sendo, em verdade, uma ação, uma expressão de estados ou predicados intencionais de algum agente”. Com seus poderes, cabe ao xamã identificar a causa da doença, considerando que no pensamento indígena “conhecer é personificar, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido — daquilo, ou antes, daquele; pois o conhecimento xamânico visa um ‘algo’ que é um ‘alguém’, um outro sujeito ou agente” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 231). O xamã deve, portanto, transitar pela perspectiva de outros corpos para descobrir o que ou quem causou a doença: um feitiço de um inimigo, um espírito animal repreendendo a quebra de uma proibição alimentar, entre outras causas possíveis.

Após expor as principais características do xamanismo, no que diz respeito aos aspectos mais pertinentes aos objetivos desse texto, passo a apresentar alguns exemplos etnográficos sobre o xamanismo em diferentes povos, buscando compreendê-los à luz dessas referências. O primeiro exemplo que trago é sobre o pajé Sapaim, do povo Kamayurá, do tronco linguístico Tupi-Guarani, habitantes do Alto Xingu. Os depoimentos que utilizarei foram obtidos no filme “Pajé Sapaim: o mensageiro do tempo” com roteiro e direção de Camilo Tavares (2008). O filme fala sobre o pajé

Sapaim, suas curas em sua aldeia e também da projeção que ganhou nacional e internacionalmente. Traz depoimentos do próprio Sapaim, de antropólogos e pessoas que foram curadas por ele no Rio de Janeiro.

Sapaim diz (sempre em português) que quando nasceu foi escolhido pelo *mamaé* (espírito) para ser pajé. No entanto, só ficou sabendo mais tarde:

Quando eu cresci, aí aconteceu. Veio esse *amaé* que me escolheu, veio assim no sonho e sentou do meu lado. Aí ele jogou fumaça no rosto, com isso eu desmaiava. Eu fiquei com febre, dor de cabeça, dentro do peito. Eu não comia, fechou meus olhos, fechou a boca. Eu fiquei um mês na rede. Todos os pajé da aldeia vieram me curar, e eu não fiquei bom. Toda família chorava, eles pensam que eu vou morrer, só que eles não sabem que to aprendendo a ser pajé (PAJÉ SAPAIM, 2008, 11min05seg–12min09seg).

Nesse caso, o tornar-se xamã ocorre pelo primeiro contato do espírito (que Sapaim não especifica qual) através do sonho, seguido por um período de doença em que este aprende o ofício. Após retornar da doença com o conhecimento obtido nos sonhos, o pajé está apto a curar. E nesse momento o *mamaé* continua sendo a fonte de seu poder: “quando vai consultar o espírito está lá junto, está sempre junto do meu lado, só que a pessoa não vê. Ele aponta: ‘ó, é ali a dor dele, você pode arrancar daí’, ele mostra” (PAJÉ SAPAIM, 2008, 4min44seg–5min09seg). Pelo que se apreende do filme, a atuação do pajé se dá através da sucção, com a retirada de uma espécie de resina que é a causa da doença.

Na prática de Sapaim (e dos pajés kamayurá, portanto), o tabaco tem importante papel para conduzir o pajé ao estado em que pode ver e comunicar-se com os espíritos de animais, plantas, etc. “*Mamaé* é o espírito. Tem *mamaé* do macaco, tem *mamaé* de peixe, tem *mamaé* da água. Então eu vejo, eu conheço todos *mamaé*. Mais ainda, eu fumo charuto, eu vejo tudo. Quando eu fumo muito eu desmaio, aí que eu vejo todos *mamaé*” (PAJÉ SAPAIM, 2008, 5min10seg–5min45seg).

Não é apenas para curar doenças que o pajé age. Outra atribuição é a negociação com a espécie a ser caçada.

Os animais passíveis de ser caçados são vistos tanto como um *alter ego* em posição de exterioridade absoluta quando eles são caçados como demasiadamente idênticos a *ego* para serem comidos, uma vez amansados. Exterioridade absoluta porque a sociedade dos animais é concebida à imagem da dos homens, independente e obedecendo a suas próprias regras, e que as relações entre os dois mundos são governadas por uma lógica de

troca na qual os participantes são de direito, senão de fato, equivalentes. Esta equiparação exprime-se principalmente na prática muito comum de negociar com um espírito, o Senhor dos Animais, ou com um ser representando a figura prototípica da espécie, a autorização de empreender uma caçada em contrapartida de almas humanas, de tabaco, ou mais simplesmente, às vezes, da perpetuação de uma afinidade ideal (DESCOLA, 2002, p. 106).

Sendo os animais gente, em sua própria perspectiva, e constituindo uma sociedade como a humana, a atividade de caça pode tornar-se também uma situação de troca, uma relação social. Isso é corroborado e bem exemplificado na fala de Sapaim. Quando da realização da festa do Kuarup, o dono da festa deu um charuto para Sapaim e pediu que ele visse se iriam pegar muito ou pouco peixe para a realização da festa. “Aí eu fumei, fumei, e eu desmaiei. Com isso, meu espírito saiu do corpo e viajou. E meu espírito caiu na água, ver peixe” (PAJÉ SAPAIM, 2008, 18min30seg–18min55seg). Então o filme traz cenas de Sapaim fumando e desmaiando, sendo segurado por outra pessoa, mexendo-se e fazendo barulhos como se estivesse dentro d’água. Sapaim explica o que aconteceu:

Depois pajé conversou o dono do peixe, o dono da água, a mãe do peixe. Ela disse: “pajé, eu não vou dar meu filho, eu tenho filho, eu tenho filha, monte, só que eu não vou dar. Eu to preocupada, todos os meu filho ta acabando. Eu preciso criar mais meu filho para poder ficar mais peixe aqui dentro da lagoa”. Então está todo mundo ali calado, eles esperam eu voltar. E eu voltei e expliquei: eu já vi muito peixe, muito, peixe está alegre. Só que a mãe, o dono, não vai dar muito, vai dar pouco. Por isso a gente pegar um pouco (PAJÉ SAPAIM, 2008, 20min36seg–21min39seg).

Esse depoimento vai ao encontro tanto do que traz Descola sobre a negociação com o Senhor dos Animais, quanto do que diz Viveiros de Castro sobre os xamãs como interlocutores no diálogo transespecífico, como percebe-se na negociação de Sapaim com a “mãe do peixe”. Com esse exemplo percebemos que o xamanismo kamayurá envolve doença, sonho, transe induzido pelo tabaco, cura através de espíritos auxiliares, negociação com outras espécies. Agora, passo a outro exemplo, onde alguns desses elementos são diferentes.

O povo Krahô é da família linguística Jê, e atualmente vive no nordeste do estado do Tocantins. As informações etnográficas que trago aqui foram extraídas de bibliografia (MELATTI, 1963), e do filme etnográfico “A visão do xamã”, dirigido por Ricardo José Paranguá (2009).

Entre os Krahô, o que diferencia o xamã (*wayacá*) dos demais membros do grupo é que ele “pode ver os espíritos dos mortos, entrar em contato com eles e consultá-los; fala com determinados animais, de quem aprende novos remédios; possui substâncias mágicas dentro de seu próprio corpo; sabe tirar ou colocar feitiços; faz entrar novamente no corpo de alguém o espírito que dele se tenha retirado” (MELATTI, 1963, p. 1–2). Sua prática não envolve o transe, nem o uso de tabaco ou plantas psicoativas. O tornar-se *wayacá* ocorre através do contato com um espírito de animal ou planta. Destaco um relato presente no referido filme, o do *wayacá* Milton, um homem jovem, que junto a uma cerca de arame, em sua aldeia, relata a experiência (em português):

Eu fui andar dentro do mato, enxerguei assim, cheguei mais na frente, perto da mata do rio, fui chegando perto ali e enxerguei assim o tatuzinho. Aí o tatuzinho assoviou assim pra mim três vezes aí eu olhei assim e enxerguei que era o tatuzinho. Tava na boca do buraco já na hora de entrar. Aí eu vi o tatuzinho, não, eu vou matar o tatuzinho pra mim levar, chegar com ele lá na aldeia. Eu pensei isso de matar o tatuzinho, mas antes de eu chegar perto ele me respondeu como a gente, né. Mesmas palavras que eu conversa com ele, ele me respondeu. Aí parei assim e fiquei escutando o tatuzinho falar comigo. Conversou, explicou muita coisa pra mim (A VISÃO DO XAMÃ, 2009, 20min10seg 21min10seg).

Marcou o dia pra mim, tal dia pra nós encontrar, pra com três dias nos encontrar no mesmo lugar. Aí quando deu três dias de manhãzinha eu fui lá e o tatuzinho lá mesmo. Assim, corpo do mesmo corpo de nós mesmo. De gente mesmo. Cabelo comprido, uma pessoa assim branca mesmo, muito bonito. E uma conversa a mesma conversa que nós conversa. Só que ele não é gente não, ele é o tatuzinho. [Corte]. Ele conversou é sobre esse negócio de *wayacá*, de pajé, né. Explicou tudo, perguntou se eu tinha coragem de topar. Eu falei, também pensei assim que eu tinha vontade de topar aprender esse emprego aqui (A VISÃO DO XAMÃ, 2009, 22min02seg–22min55seg.).

Destaco a ênfase dada pelo informante na questão do corpo. O tatuzinho falava língua de gente, e no segundo encontro apresentou-se em forma de gente. Novamente ocorre a metamorfose explicada por Descola, possibilitando o diálogo entre espécies distintas. Milton diz que desde então tem a capacidade de enxergar como o tatuzinho. Mesmo estando dentro de um buraco fundo ele pode enxergar por fora. O espírito animal também auxilia na descoberta de remédios para determinadas doenças.



No caso dos Krahô é bastante evidente a relação entre xamanismo e mitologia. De acordo com Rogério Rosa (2011, p. 101) “os mitos são narrativas que apontam a origem, o destino, a eternidade, as trocas simétricas e assimétricas, o processo de comunicação de humanos e não humanos em um dado território”. Desse modo a mitologia consiste em “um pensamento intelectual, perceptivo, sensível, que integra os aspectos qualitativos de uma dada realidade. O movimento temporal do mito enfatiza a sincronia, a ordem não cronológica, a qualidade inconsciente, a combinação dos elementos através da repetição, da inversão e da reversão” (ROSA, 2011, p. 101). Para estabelecer a relação mitologia/xamanismo entre os Krahô, peço licença para mais uma citação. O filme “A visão do xamã” inicia, de forma muito pertinente, com uma anciã narrando o mito de Tirkre. Aqui, no entanto, usarei a versão encontrada no texto de Julio Melatti, que é semelhante.

Existiu outrora um índio chamado *Tirkrë*. Certo dia dirigiu-se à roça, colheu raízes de mandioca, ralou-as e, terminado o serviço, adormeceu. Uma formiga, porém, entrou-lhe na orelha, que começou a inchar continuamente. Nesta ocasião sua aldeia estava mudando de sítio. A mulher dele, que o enganava, mantendo relações sexuais com o irmão do marido, pediu-lhe para esperá-la até que terminasse um jirau na nova aldeia. *Tirkrë*, todavia, ficou esquecido e abandonado. Um bando de urubus o encontrou e resolveram cuidar do enfermo. Chamaram vários passarinhos, até que um deles conseguiu extrair a formiga de sua orelha. Em seguida os urubus o levaram para o céu, não sem antes discutirem com os urubus-reis, que se diziam mais resistentes para levantar o homem, o que os urubus negavam. Tendo chegado lá em cima, um gavião, muito bom curador, saiu para caçar e trouxe um jaó, o qual, *Tirkrë* teve de comer cru. Depois o gavião caçou uma ema nova e ele comeu outra vez do mesmo modo. Em seguida um urubu desceu à terra e apanhou excrementos humanos, mas o índio recusou-se a comer. *Tirkrë* ficou bom. Realizou-se, então, no céu a festa de *Pembkahëk*; os índios naquela época não sabiam fazê-la; *Tirkrë* é que lhes ensinaria ao voltar do céu.

Mais tarde, o gavião levou-o para visitar o raio (*Akrãti*). Este tomou buriti seco, acendeu-o no fogo e depois atirou-o para dentro de um rio, fazendo ressoar uma trovoadas. Resolveu-se então experimentar os poderes de *Tirkrë*: um pássaro, *Tép'kriti*, desceu e capturou dois peixes, colocando-os em cima de um “toro”. *Tirkrë* transformou-se em lontra e os comeu. Em seguida

metamorfoseou-se em *Tututi* (pomba). O gavião desconfiou que o índio queria voltar para casa. Mandou que os urubus lhe trouxessem os pertences para baixo e o próprio *Tirkrë* desceu transformado em folha de sambaíba. Ficou em casa de sua mãe. Bom curador, percebendo agora que sua mulher o enganava com seu irmão, surpreendendo-os juntos um dia, transformou-se em formigão e picou a ambos nas partes sexuais. Mais tarde, quando eles sem o saberem vieram-lhe queixar-se do animal que os ferira, *Tirkrë* os curou. Como sua mulher estava grávida mas teimasse em negá-lo, ele fez-lhe sair o filho do ventre. Um outro curador, chamado *Khiok*, desafiou *Tirkrë* a mostrar seus poderes. Ele então se transformou em diversas aves, enquanto o desafiador não conseguiu nada (MELATTI, 1963, p. 4-5).

O mito traz todos os elementos presentes nos relatos etnográficos sobre o tornar-se xamã: o homem sozinho, doente, curado por um animal que lhe transmite poderes, a capacidade da metamorfose, etc. No caso do *wayacá* Milton, que citamos, não há menção a estar doente no momento do encontro com o tatuzinho, mas outros casos registrados por Melatti (1963) contam com esse elemento. É clara a ênfase na sincronia do pensamento mitológico: tornar-se xamã, para os Krahô, é reviver a experiência de Tirkre, atualizar essa experiência.

Já apresentei o exemplo Kamayurá, onde o xamã atua com auxílio do tabaco e do transe, e dos Krahô, onde não há sinal de transe nem o uso de tabaco, mas existe a capacidade de interlocução do xamã com outras espécies de seres e o auxílio destes na descoberta dos remédios. Passo então um terceiro exemplo, que diferente dos outros dois, conta com o consumo de plantas psicoativas para auxiliar a atuação do xamã.

Da família linguística Pano, os Kaxinawá (*huni kuin*) vivem no estado brasileiro do Acre e no Peru. Seu xamanismo tem por característica o uso da ayahuasca (*nixi pae*), bebida psicoativa feita com uma mistura de certos tipos de cipó e folhas “A ayahuasca – usada pela maioria dos povos da Amazônia ocidental – tem o poder da transformação visual; ela permite que a pessoa veja seres que normalmente são invisíveis, ou permite ver na forma de gente seres que normalmente tem outras identidades visuais” (LAGROU, 1996, p. 209). Com a bebida, é possível entrar em contato com os *yuxin*, que podem ser espíritos, mas não apenas isso. Conforme LAGROU (1996, p. 197-198), isso não está fora nem da natureza, nem do humano, sendo que “o espiritual ou a força vital, *yuxin*, permeia todo o fenômeno vivo na terra, na água e nos céus. Por ter esta *yuxindade* em comum a comunicação, a transformação e a percepção dos *yuxin* pelo olhar humano tornam-se possíveis”.

Para os Kaxinawá a pessoa é formada por duas almas/*yuxin* principais, a do olho e a do corpo. “A alma do olho, *bedu yuxin* — também chamada de verdadeira alma, *yuxin kuin* —, é visível no brilho do olho. A alma do corpo, *yuda yuxin*, é um aspecto da substância do corpo. Ela o envolve como uma pele exterior e é percebida como uma aura, uma luminosidade” (McCALLUM, 1996, p. 54). Após a morte é a alma do olho que vai para o céu, ficando a alma do corpo ligada ao local da morte. Assim, a viagem xamânica está ligada à visão e à alma do olho.

De acordo com Lagrou (1996, p. 207), entre os Kaxinawá “o xamanismo quer conhecer e curar através do contato com o lado *yuxin* da realidade. Este contato e conhecimento exigem uma transformação (*dam*) corporal e da consciência do aprendiz, que entra num estado alterado de consciência EAC (não-cotidiano) para ver e interagir com a *yuxindade*”. A autora destaca que “o xamã, *mukaya*, cura com seu *muka* [substância amarga que os xamãs trazem dentro de si] e a ajuda dos *yuxin*, cheirando rapé (*dume*) ou através do *nixi pae*” (LAGROU, 1996, p. 208). Os Kaxinawá dizem que os verdadeiros xamãs já morreram, não existem mais. E diferente de outros povos da mesma região, onde o consumo da ayahuasca é privilégio do xamã, entre os Kaxinawá todos os homens adultos que quiserem podem tomar a bebida e ter esse contato com o que a autora chama de *yuxindade*, de modo que todos são um pouco xamã.

Existem quatro formas da alma do olho viajar. Uma é coletiva, nos rituais que envolvem toda comunidade. Outras são mais individuais: através do sonho, do rapé ou do *nixi pae*. Segundo os informantes, quando se toma a bebida ocorrem duas fases. Na primeira ocorre mal estar físico, como náuseas e vômitos, e a pessoa vê desenhos – os desenhos da pele da sucuri.

Na segunda fase, com a ajuda das canções do xamã, começam a aparecer os *yuxin*, gente. (...) Os desenhos são somente o começo, anunciam a transformação corporal que os levará ao encontro com os *yuxin* na sua qualidade humana e *huni kuin*, condição *sine qua non* para a comunicação e interação com os *yuxin*. O nome *huni*, gente para *nixi pae* refere-se a essa qualidade da bebida de deixar aparecer as forças ocultas para o olhar humano como reconhecíveis, entidade com corpo e rosto desenhados, que falam uma língua inteligível e agem com vontade e razões inteligíveis para os seres humanos (LAGROU, 1996, p. 210).

A através do *nixi pae*, portanto, que os xamãs – ou os homens de modo geral – entram em um estado onde podem ver os espíritos em forma de gente e se comunicar com eles, realizando a interlocução transespécies.

A relação com os animais também é, como havia de se esperar, marcada na mitologia, onde foi a sucure que ensinou um Kaxinawá a tomar o *nixi pae*. A sucure tem papel de destaque na mitologia dos *huni kuin*, sendo também através dela que as mulheres aprenderam a fazer os desenhos – forma de expressão feminina – o que também demarca as separações de gênero. Resumindo em linhas grosseiras o mito de origem do *nixi pae* (ver LAGROU, 1996, p. 202–204): um homem encontra a sucure em forma de uma bela mulher, aceita casar com ela e ir morar no lago, para ajudar seu sogro. Lá ficou três anos e teve três filhos com sua mulher<sup>3</sup>. Um dia as sucures iam tomar o *nixi pae*, e a esposa orientou o marido a não tomar, pois teria medo. Ele tomou mesmo assim, e tendo medo, gritou. As sucures então ficaram bravas e não falaram mais com ele. Saindo da aldeia, encontrou um peixe que disse que sua mulher (humana) sentia falta dele, e o levou para encontrá-la e ele voltou a viver entre os seus. Um dia, quando passava pelo mesmo local onde encontrara a sucure, ela e seus filhos sucure tentaram devorá-lo. Seus parentes vieram salvá-lo, mas ele ficou com os ossos todos quebrados. Querendo saber quando iria morrer, pediu a seus parentes que trouxessem o cipó para ele fazer o *nixe pae*. Tomou a bebida e cantou, morrendo na terceira noite. Depois de ser enterrado nasceram, de seus quatro membros, quatro tipos de cipó.

Obviamente, o mito traz uma quantidade muito maior de elementos, mas expus os principais para o tema de que trato. Na relação humano/animal,

O dono do *nixi pae* é a mesma sucure que deu às mulheres o desenho, mas desta vez ela é uma jovem mulher cuja aparência leva o homem a esquecer da caça e da família para deixar-se levar para o mundo embaixo d'água. Através da aventura que o levou quase à morte, ele aprendeu e trouxe para seu povo o segredo da bebida que dá acesso aos mundos invisíveis dos seres da água, do céu e da floresta (LAGROU, 1996, p. 205).

Temos entre os Kaxinawá, portanto, mais um exemplo em que a mitologia traz destaque à relação humano/animal, onde a sucure ensinou ao indígena o uso da bebida que permite, por sua vez, que este veja os *yuxin* em forma humana e possa se comunicar com eles. É possível perceber tanto semelhanças quanto diferenças em relação aos outros dois exemplos apresentados. Para fechar um panorama, trago um último exemplo, voltando a atenção para a região sul do Brasil.

Os Kaingang (gente do mato), pertencentes ao tronco macro-jê, “são coletivos atravessados pelo sistema dualista. (...) A maior parte desses

<sup>3</sup> Interessante notar que na experiência do *wayacá* Milton o tatuzinho assoviou para ele três vezes, e marcou um encontro para depois de três dias.

indivíduos está concentrada em terras indígenas reconhecidas pela Fundação Nacional do Índio (Funai) nos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul” (ROSA, 2011, p. 100). Nesse contexto, o *kujà*, xamã Kaingang,

é o único indivíduo com poderes para atravessar os três níveis que formam o território xamânico kaingang – nível subterrâneo ou embaixo da terra (por sua vez, formado pelo domínio “nûgme” ou “mundo dos mortos”), nível terra (constituído pelos domínios “casa”, “espaço limpo” e “floresta virgem”) e nível mundo do alto (concebido pelos domínios “céu” e “*fãg kawã*”). Isto é, somente o *kujà* tem acesso aos humanos e aos animais, ao *kumbã* (espírito dos vivos) e ao *kunvê* (sombra da pessoa), aos espíritos dos animais e dos vegetais e seus respectivos “*donos*”, ao *venh-kuprig-kòrèg* (espíritos dos mortos ruins) e ao *venh-kuprig-kòrèg-hà* (espíritos dos mortos bons) que habitam as diferentes ‘fronteiras’ de cada domínio desse território xamânico (ROSA, 2005, p. 81).

O xamanismo Kaingang está na ordem do saber guiado. O *kujà* conta com espíritos-auxiliares que podem ser de três tipos: “o espírito animal da floresta (por exemplo, *tigre*, *gavião*, *coruja*), o espírito vegetal da floresta (*Maria da Erva*) e o santo do panteão do catolicismo popular regional (*Nossa Senhora Aparecida*, *Santo Antônio*, *Divino Espírito Santo*, *São João Maria*)” (ROSA, 2005, p. 82)<sup>4</sup>. Segundo esse autor, o complexo xamânico Kaingang conta com dois sistemas imbricados: o sistema *kujà*, resulta da ligação do *kujà* com o *jagre*, espírito-auxiliar de animal ou vegetal do domínio “floresta virgem”; e o sistema caboclo, que resulta da ligação do *kujà* ou curador com o espírito-auxiliar do panteão do catolicismo popular (terceiro dos tipos citados acima), demonstrando o dinamismo do xamanismo Kaingang no processo histórico. Para se compreender a fundo o xamanismo Kaingang é preciso considerar esses dois sistemas, mas sendo o objetivo desse texto analisar as relações humano/animal, irei focar apenas no primeiro deles.

O tornar-se xamã entre os Kaingang se dá em um processo que tem dois momentos. O primeiro é público e consiste na “transmissão de ensinamentos por parte de um *kujà* mestre e a fabricação do corpo desse neófito através de ‘remédios do mato’, no domínio ‘espaço limpo’” (ROSA, 2011, p. 108). No ritual de nomeação das crianças, uma reunião de *kujà* decide quais crianças serão ensinadas, e passam a banhá-las com remédios do mato e ensiná-las no cotidiano, observando o desenvolvimento de seu aprendizado. O segundo momento, após o qual o jovem (em torno de 20

<sup>4</sup> Para um estudo do personagem histórico do santo João Maria, ver Karsburg (2014).

anos) vai se tornar efetivamente um *kujà*, consiste na ida do neófito, sozinho, até o domínio da “floresta virgem” para se encontrar com o seu *jagre*, espírito-auxiliar animal ou vegetal. Utilizando remédios do mato e passando algum tempo nesse domínio, o jovem *kujà* entra em contato com seu *jagre*, passando a sonhar com o mesmo e assim receber seus ensinamentos. Assim, “através da experiência onírica, o trabalho do *kujà* experimentará uma forte influência do *jagre*, por exemplo, na seleção de remédios da ‘floresta virgem’ para as pessoas vitimadas por uma feitiçaria ou ‘doença invisível’” (ROSA, 2005, p. 87).

Nesse aspecto, a influência das diferentes espécies e o tipo de poder que o *jagre* fornece faz com que haja diferenças entre os *kujà*. Em última análise, “a reputação de um *kujà* está baseada na relação que existe entre a espécie de *jagre* desse domínio, o tipo de poder que ele possui e a capacidade de gerar um sentimento de bem-estar aos Kaingang na aldeia” (ROSA, 2005, p. 83). Em resumo, “o *kujà* é a pessoa que coloca o plano cosmológico e o plano sociológico em movimento contínuo, respondendo aos conflitos que se desenrolam a partir do contato das pessoas com os espíritos que habitam os diferentes níveis, domínios e fronteiras do território xamânico Kaingang” (ROSA, 2005, p. 88).

Pelo que foi exposto, apreende-se que no xamanismo Kaingang a relação humano/animal (espírito auxiliar) tem papel crucial. O encontro do *kujà* com esse animal é precedido por muitos anos de treinamento por parte de um *kujà* experiente, e o encontro entre humano/animal é ritualizado como um “casamento mítico”, e seus contatos se dão principalmente através dos sonhos. Difere dos Krahô, onde o encontro é espontâneo, e também dos Kamayurá e Kaxinawá, por não haver nenhuma substância (tabaco ou psicoativo) que induza ao transe. Em comum entre todos, a capacidade de comunicar-se e estabelecer relações com espíritos animais, e o uso desse conhecimento para a manutenção do equilíbrio entre os planos cosmológico e sociológico.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para se compreender as relações entre os indígenas e os animais nas terras baixas da América do Sul é preciso conhecer a forma como esses povos apreendem e interpretam o mundo. Nesse aspecto, a ontologia indígena difere radicalmente das ontologias dominantes nos últimos séculos no ocidente: o analogismo, que atribuía aos animais uma alma diferente, e o naturalismo, paradigma da modernidade, segundo o qual a natureza (fisicalidade) é comum a todos os seres, mas apenas os humanos têm alma e intelecto, cristalizando a divisão natureza/cultura. Por outro lado, na ontologia ameríndia, animista, percebe-se que todos os seres têm

uma interioridade comum, que é humana, sendo os corpos de cada espécie o fator diferencial.

Partindo-se dessa compreensão, é possível entender melhor a atuação dos xamãs nas sociedades ameríndias. Os xamãs são aqueles indivíduos com a capacidade de transcender as barreiras corporais para perceber o Outro (animal, vegetal, etc.) em sua própria perspectiva, comunicando-se com ele, estabelecendo negociações e adquirindo conhecimentos.

Há atualmente, apenas no Brasil, mais de 200 povos indígenas, com línguas e culturas variadas. Nos quatro exemplos que trouxe nesse texto foi possível perceber os pontos em comum e as diferenças do xamanismo entre eles. O tornar-se xamã pode ocorrer através da doença e do sonho (Kamayurá), do sonho precedido por uma minuciosa preparação (Kaingang), do encontro com o animal na floresta (Krahô) ou através da ingestão de plantas psicoativas (Kaxinawá). A atuação do xamã também pode variar, induzindo o transe com uso do tabaco (Kamayurá), da ayahuasca (Kaxinawá), pela comunicação através do sonho (Kaingang) ou da visão em estado consciente (Krahô). Mas, a base comum a todos é a mesma: a capacidade da metamorfose, a comunicação com os espíritos animais para obter conhecimento, e a utilização desse conhecimento para a manutenção do equilíbrio entre os planos cosmológico e sociológico.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A VISÃO DO XAMÃ. Direção: Ricardo José Paranaguá. Produção: Ricardo José Paranaguá Roteiro: Ricardo José Paranaguá; Tatiana Paranaguá. Rio de Janeiro: Estrela do Oriente Filmes, 2009. Digital (48min), colorido. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=zvnaH-MI9Ko> . Acesso em: 26 fev. 2016.

BOUELLES, Charles de Bouelles. **Quae in hoc volumine continentur**: Liber de intellectu. Liber de sensibus. Liber de generatione. Libellus de nihilo. Ars oppositorum. Liber de sapiente. Liber de duodecim numeris. Philosophicae epistulae. Liber de perfectis numeris. Libellus de mathematicis rosis. Liber de mathematicis corporibus. Libellus de mathematicis supplementis. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k54246t/f237.item.r=Bouvelles.langEN.zoom> . Acesso em: 10 set. 2016.

BURKE, Peter. **O Renascimento**. Lisboa: Texto & Grafia, 2008.

DARNTON, Robert. Os trabalhadores se revoltam: o grande massacre de gatos da rua Saint-Severin. In: \_\_\_\_\_. **O grande massacre de gatos: e outros episódios da história cultural francesa**. Rio de Janeiro: Graal, 2011. p. 103–139.

DESCOLA, Philippe. Genealogia de objetos e antropologia da objetivação. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, v. 8, n. 18, p. 93–112, 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ha/v8n18/19057.pdf> . Acesso em: 02 mar. 2016.

\_\_\_\_\_. Além de natureza e cultura. **Tessituras**, Pelotas, v. 3, n. 1, p. 7–33, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/tessituras/article/view/5620> . Acesso em: 02 mar. 2016.

GINZBURG, Carlo. **Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

GREGOR, Thomas. **Mehináku: o drama da vida diária em uma aldeia do Alto Xingu**. São Paulo: Ed. Nacional, 1982.

KARSBURG, Alexandre. **O eremita das Américas: a odisseia de um peregrino italiano no século XIX**. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2014.

LANGDON, E. Jean Matteon. Introdução: xamanismo – velhas e novas perspectivas. In: \_\_\_\_\_. **Xamanismo no Brasil: novas perspectivas**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1996. p. 9–37.

LAGROU, Elsje Maria. Xamanismo e representação entre os Kaxinawá. In: LANGDON, E. Jean Matteon (Org.). **Xamanismo no Brasil: novas perspectivas**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1996. p. 197–231.

McCALLUM, Cecília. Morte e pessoa entre os Kaxinawá. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 49–84, 1996. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93131996000200003](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200003) . Acesso em: 02 mar. 2016.

MELATTI, Julio Cezar. O mito e o xamã. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, v. 4, p. 60–70, 1963. Disponível em: <http://www.juliomelatti.pro.br/artigos/a-xama.pdf> . Acesso em: 02 mar. 2016.



PAJÉ SAPAIM: O MENSAGEIRO DO TEMPO. Direção: Camilo Tavares. Produção: Karla Ladeia. Roteiro: Camilo Tavares. São Paulo: Pequi Filmes; Ecofalante, 2008. Digital (57min.), colorido. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=nweYxWG72ew> . Acesso em: 26 fev. 2016.

RAMOS, Alcida Rita. **Sociedades indígenas**. São Paulo: Ática, 1988.

ROCHA, Ethel Menezes. Animais, homens e sensações segundo Descartes. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 10, p. 350–364, 2014. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-512X2004000200008](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2004000200008) . Acesso em: 02 mar. 2016.

ROSA, Rogério Reus Gonçalves. A dinâmica do xamanismo Kaingang. **Numen**, Juiz de Fora, v. 8, n. 2, p. 79–103, 2005. Disponível em: <http://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/view/699> . Acesso em: 02 mar.2016.

\_\_\_\_\_. Mitologia e xamanismo nas relações sociais dos Inuit e dos Kaingang. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 5, n. 3, p. 98–122, 2011. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/23598> . Acesso em: 02 mar. 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115–144, 1996. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93131996000200005](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200005) . Acesso em: 02 mar. 2016.

\_\_\_\_\_. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, n. 18, p. 225–254, 2004. Disponível em: [http://www.oquenofazpensar.com/adm/uploads/artigo/perspectivismo\\_e\\_multipluralismo\\_na\\_america\\_indigena/n18EduardoViveiros.pdf](http://www.oquenofazpensar.com/adm/uploads/artigo/perspectivismo_e_multipluralismo_na_america_indigena/n18EduardoViveiros.pdf) . Acesso em: 02 mar. 2016.

## AUTOR

### Felipe Nunes Nobre

Graduado em Licenciatura Plena em História na Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Mestrando no Programa de Pós-graduação em História da mesma Universidade, com bolsa CAPES. E-mail: [felipennobre@hotmail.com](mailto:felipennobre@hotmail.com) .

NOBRE, Felipe Nunes. Ontologia ameríndia e as relações entre xamãs e animais nas terras baixas da América do Sul. **Tessituras**, Pelotas, v. 4, n. 1, p. 280–305, jan./jun. 2016.

Recebido em: 18/07/2016.  
Aprovado em: 11/08/2016.  
Publicado em: 10/12/2016.