



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**MARCO ANTONIO IUSTEN SILVA**



**A terra das doenças e o retorno dos pajés:  
uma saga noke koĩ**

Dissertação de mestrado

BRASÍLIA  
2018

MARCO ANTONIO IUSTEN SILVA

**A terra das doenças e o retorno dos pajés:  
uma saga noke koĩ**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de mestre em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Guilherme José da Silva e Sá

BRASÍLIA

2018

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

	Iusten Silva, Marco Antonio
It	A terra das doenças e o retorno dos pajés: uma saga noke koï / Marco Antonio Iusten Silva; orientador Guilherme José da Silva e Sá. -- Brasília, 2018.
	p.127
	Dissertação (Mestrado - Mestrado em Antropologia) -- Universidade de Brasília, 2018.
	1. Etnologia indígena. 2. história. 3. xamanismo. 4. feitiçaria. I. Silva e Sá, Guilherme José da, orient. II. Título.

*Para Aro, Pãno e Pero*

*Para Ruth e Lili*

## Agradecimentos

Agradeço aos Noke Koĩ por me aceitarem e receberem em suas vidas, por conversarem comigo e cuidarem de mim. Em Nomanawa, agradeço à família do velho Txoki, por sempre estar disposto a cantar e contar histórias, e a seu filho Noya, pela amizade, pelas conversas na rede ao fim do dia e por permitirem que sua casa se tornasse porto seguro durante as andanças entre o Campinas, o Gregório, e a cidade de Cruzeiro do Sul. Na aldeia Varinawa, agradeço à família do velho Pe'ó [*in memorian*], em especial a seu filho mais velho, Tapo, por compartilhar comigo suas preocupações quanto ao destino de seu povo. Agradeço a Viño [*in memorian*] pela confiança em mim depositada, e em seu filho Washme, pela amizade descontraída, mesmo nos momentos mais sofridos. Em Nomanawa, agradeço a Mana, Sheka, às famílias de I'ya, Viña Mano, e Viña Chapéu, pela hospitalidade. Em especial, cumprimento o casal Aro e Maya e seus filhinhos, por me acolherem e tornarem tão alegres as semanas passadas ali. Em Pirarara, agradeço especialmente à velha Aya e ao grande Tane, pela simpatia apesar do descompasso linguístico e por aquele quarto de paca assada, da gordura pingando sobre a lenha – sem dúvida, uma das melhores refeições que já tive na vida. Em Tashkaya, ao casal de anciões Tero e Rave, por sempre estarem dispostos a contar suas histórias e ensinar dúzias de coisas da cultura e compostura noke koĩ a esse *yara*. A seu filho, Pero Pita, pela amizade, confiança, cuidado e carinho, e por protagonizar acontecimentos que puseram em cheque toda a visão que eu tinha de mim mesmo e do indigenismo. A Pero Kevo, por cortar meu cabelo, e por compartilhar comigo um pouco dos sacrifícios que só alguém que ama profundamente seus parentes está disposto a passar. A Pãno, pela disposição em conversar, por me hospedar em sua casa e cuidar de mim. Especial a Aro, Pero Pita e Pãno, por me darem a oportunidade de acompanhar diferentes trabalhos de cura e conversar sobre eles e sobre as doenças. Quisera eu ter tido mais tempo.

Agradeço à Fundação Nacional do Índio por ter tornado possível meu afastamento para a realização dessa pesquisa. Agradeço imensamente aos diversos povos dos rios com os quais tive a oportunidade de trabalhar e aprender enquanto estive chefe do Segat na Funai do alto rio Juruá: Shawãdawa, Shanenawa, Huni Kuin, Madihá, Ashaninka, Jaminawa-Arara, Apolima-Arara, Nukini, Poyanawa, Nawa.

Em Cruzeiro do Sul, agradeço aos colegas Francisco Ginu, Evilásio Sereno, Tsĩbu Shawãdawa, Rodorfo Fontes, Ruama Santos, João Santos, Jefferson e Elana Custodio, Luiz Valdenir e Vitor Góes. Agradeço especialmente Jairo Lima, pela amizade e generosidade, por ter me acolhido em sua família e me apresentado ao indigenismo acreano. Também especialmente a Ariel René, pela amizade e confiança, e por ser tantas vezes contraponto necessário ante a ordem vigente. Aos amigos Paulo e Leandro, da C.R. Vale do Javari, a Marcus Boni da FPE Envira e a Guilherme Siviero da FPE Cuminapanema. Em Brasília, agradeço à Maria Janete Carvalho, por me acomodar na CGLic, a Rodrigo Bulhões e aos novos colegas de trabalho, por tornar mais leve a lida cotidiana com “rolos compressores” metafóricos e literais. Em especial, agradeço a Liliana Salvo, pelos ouvidos que abraçaram a aflição que permeia o processo de escrita, e pelos olhos que leram e revisaram atentamente as linhas que seguem.

Agradeço aos colegas da turma de pós-graduação do DAN de 2016, por compartilhar das alegrias e agruras que perpassam o processo de formação. Em especial, agradeço a Alex Cordeiro, João Lucas e Felipe Almeida, por persistirem na amizade com alguém por vezes tão fugidio. A Ana Carolina Matias e Júlia Verdum, por compartilhar os desesperos e esperanças manifestos na transformação de folhas brancas em uma dissertação.

Agradeço a Guilherme Sá pela amizade e confiança durante o processo de orientação. Agradeço a Marcela Coelho de Souza pelos cursos oferecidos e por sempre se dispor ao diálogo, inclusive participando da banca de avaliação do presente trabalho. Agradeço também a Carlos Sautchuk, pela disponibilidade de atuar enquanto suplente na banca. À Laura Perez Gil, cujos trabalhos de mestrado e doutorado foram extremamente inspiradores para essa dissertação, agradeço também por se dispor a participar da banca de avaliação. No Rio de Janeiro, agradeço especialmente à Tânia Stolze Lima por, ainda na graduação, me contagiar com sua paixão pela etnologia indígena.

Cumprimento aos amigos tão queridos: o casal Roger Schmidt + Rodrigo Trajano; Elisa *aka* Joca; Felipe *Chipe*; a família Alexandre Dantas + Júlia Clímaco + Aninha; a família Marina Farias + Lucas Nóbrega + Miguel + Raul, que nasceu esses dias; a família Márcia Nóbrega + Zé Miguel + Joaquim + Leon. A todos esses agradeço, em especial à minha comadre Juliana Caldas, por tornarem tão aconchegante nossa mudança da floresta para o cerrado. Agradeço imensamente a Fabrício Amorim, pela

disposição na transformação de amigo em parente, via laços de compadrio. Ao grande Marcelo Torres e à querida Priscila Ribeiro, amizades que acompanharam a migra do Acre pra Brasília. Em especial, agradeço ao outro amigo tornado parente, Leopoldo Dias *aka* Vovô, por sempre demonstrar interesse na minha pesquisa e no andamento da escrita. À Paula Wolthers, Veri Katukina e Yaya, pela beleza que há entre o sonhado e o possível.

Agradeço a meus pais e irmãos, por formarem a base do que me tornei, tolerarem minha teimosia e rebeldia, e apoiarem minhas decisões, por mais estranhas que pudessem parecer. À minhas gatas Mala e Cuca, cuja domesticação nunca foi concluída, por tantas vezes me tirarem a contragosto da escrita, para desanuviar, brincando de simular caçadas, com sacola ou cordinha.

Por fim, agradeço a Ruth, por ter fibras onde eu fraquejo, por ter sempre incentivado esse trabalho, por compartilhar comigo as bananas do campo, as ideias sobre os Noke Koĩ, e as veredas da vida a seguir, me ensinando que o companheirismo transcende o cotidiano, e implica em *aprender a querer*; e a Lili, coisa mais linda que a gente fez e pessoinha maravilhosa que ela já é. As duas, por me ensinarem que sem amor a vida é rotina vazia, mas, com vocês, vira passeio bonito.

*I would have been much happier to think of  
these incidents as coincidence and overactive  
imagination – and I admit that my imagination  
had been put into overdrive by that point.  
However, the very unwelcome news soon came  
[...]*

Neil L. Whitehead

## **Resumo**

Partindo do retorno de um grupo de famílias à T.I. Rio Gregório, a dissertação atesta a mobilidade como característica da cultura noke koï que evidencia a não-contradição entre reprodução e transformação (cf. Sahlins 2008). Evocaremos a ocupação histórica no alto rio Gregório, estado do Acre, sua exponencial evasão e as atuais condições de degradação ambiental e vulnerabilidade social na T.I. Campinas/Katukina, por meio da categoria nativa *yamashava* (terra das doenças) para, por fim, pontuar transfigurações no sistema xamânico que remetem ao retorno dos *romeya* e à revisão das relações estruturais e históricas dos Noke Koï para com os Kulina e os Yawanawa.

**Palavras-chave:** Noke Koï, história, xamanismo, feitiçaria.

**Abstract**

From the return of a group of families to the T.I. Rio Gregorio, this dissertation attests mobility as a characteristic of the *noke koĩ*'s culture which shows the non-contradiction between reproduction and transformation (Sahlins 2008). We will evoke the historical occupation of the upper Rio Gregório, Acre state, its exponential evasion, and the current conditions of environmental degradation and social vulnerability in the T.I. Campinas/Katukina, through the native category *yamashava* (land of diseases), to finally punctuate transfigurations in the shamanic system that refers to the return of the *romeya* and to the revision of the structural and historical relations of the Noke Koĩ towards the Kulina and the Yawanawa people.

**Key words:** Noke Koĩ, history, shamanism, witchcraft.

**Lista de figuras**

Figura 1 - Aldeias da Terra Indígena Campinas/Katukina .....	20
Figura 2 - Aldeias da Terra Indígena Rio Gregório .....	21
Figura 3 - Antigas colocações de seringa na T.I. Campinas/Katukina .....	35
Figura 4 - População noke koĩ nas T.I. Rio Gregório e Campinas/Katukina.....	36
Figura 5 - Gráfico de descendência de Antonio Luiz Yawanawa .....	41
Figura 6 - População por etnia na T.I. Rio Gregório .....	46
Figura 7 - Aldeias na T.I. Rio Gregório em 2014. ....	47
Figura 8 - Gráfico de descendência de Kemo .....	103

## **Sumário**

Prelúdio	14
Introdução	20
De Katukina a Noke Koï (sobre encontros e etnônimos)	26
Katukina = Noke Koï + Yawanawa?	28
Capítulo I – trajetórias históricas	31
Antes do contato	31
No tempo da seringa	31
A partir de 1970: Terra Indígena Campinas/Katukina	34
Os Yawanawa	37
Os Noke Koï e os Yawanawa	38
De volta aos Yawanawa	43
Revisão de limites da T.I. Rio Gregório	44
Aldeia Timbaúba	47
Aldeia Nomanawa	48
De volta à T.I. Campinas/Katukina	51
A mudança	53
Capítulo II – Yamashava, a terra das doenças	54
Comensalidade e a construção da pessoa social	55
Insegurança alimentar e a comida de branco	58
Virando branco?	61
“Viver bem junto também não dura muito tempo”	64
Entreato: doenças, feitiços e agressões xamânicas	66
Dois feiticeiros: o antigo Tima e M., o acabador de povos	75
Breve comentário noke koï sobre o xamanismo yawanawa	80
O sonho de Pero Kevo com o povo dos porcos	86
Capítulo III – o retorno dos pajés	88

	13
A iniciação	93
Dois encontros com <i>mana rono</i>	96
Os antigos <i>romeya</i> e seus herdeiros	102
Shoma wetsa	105
Considerações finais	110
Anexo I – Mito de Shoãba e o surgimento dos brancos	114
Anexo II - Mito de origem dos Noke Koï	115
Referências bibliográficas	124

## Prelúdio

Viño Kamanawa, uma das lideranças gerais da T.I. Campinas/ Katukina, faleceu nos primeiros dias de março de 2015. Nesse tempo, Ruth estava na segunda tentativa de deixar de tomar o anticoncepcional e o antidepressivo. Eu saía de manhã cedo para a Funai e quando voltava encontrava ela na cama ainda. Assim ela passou uns longos e abafados dias equatoriais: sono inquieto e pesadelos vívidos enquanto dormia; febre, suores, fraqueza e calafrios quando acordada. Duas imagens oníricas descritas por ela nesses tempos de vigília me assombram a memória ainda hoje em dia: flores no túmulo de Viño no cemitério da terra indígena e ele convidando-a para dançar no mariri dos mortos.

Ruth só começou a apresentar alguma melhora quando mudou de lugar, da cama para a rede de descanso. Essa mudança não foi aleatória, mas prescrita em outro sonho, onde um pajé noke koï, adornado com pintura e vestimenta tradicionais, a assistia deitada em uma rede tradicional. Conversando comigo depois, Ruth identificou esse pajé do sonho como o pajé Pero.

No final do mesmo mês começávamos o diagnóstico de segurança alimentar na Terra Indígena Campinas/Katukina, eu como indigenista da Funai e Ruth como antropóloga convidada, já conhecida dos Noke Koï desde 2009, quando fizera sua etnografia de mestrado. O objetivo do diagnóstico era construir, através de oficinas em cada uma das seis aldeias, alternativas para solucionar problemas sobre os quais nos debruçávamos desde meados de 2014, quando o DSEI-ARJ<sup>1</sup> impetrou contra a Funai regional uma ação no Ministério Público Federal por conta da profusão de casos de crianças noke koï diagnosticadas como “baixo peso” na respectiva T.I.<sup>2</sup>

Na pequena aldeia Masheya, onde vivera e morrera o cacique Viño, o estado era de desolação total: o capim braquiária estava alto, ocupando todo o terreiro, cerrando o caminho entre as moradias; praticamente não havia movimento de gente. Cinco das

---

<sup>1</sup> Distrito Sanitário Especial Indígena do Alto Rio Juruá – unidade descentralizada da SESAI em Cruzeiro do Sul/AC.

<sup>2</sup> Ver Funai 2016.

doze casas do Minha Casa Minha Vida<sup>3</sup> estavam vazias. Os moradores de duas casas haviam se mudado, para se estabelecerem na T.I. Rio Gregório, logo que souberam da doença de Viño. Os moradores das outras três – as viúvas e as filhas mais velhas do finado – se reuniram todos em uma quarta, por medo dos ataques do espírito do falecido. As viúvas Nawashavo e Machi nos contaram que de noite ele visitava a aldeia: sua voz era ouvida pelo terreiro, e seus passos ressoavam ao redor da casa; no lugar onde ele dormia as redes se embalavam sozinhas.

Já a aldeia Bananeira estava bem agitada. Almoçamos fartamente: bananas de vários tipos, inhames, batatas-doces, raízes de taioba cozidas e muito peixe – os moradores da aldeia estavam esvaziando os açudes, aos modelos da tática de terra arrasada, renunciando o posterior abandono dessa aldeia poucos meses mais tarde por quase toda sua população original, que também migraria para o rio Gregório. Após terminarmos os trabalhos referentes ao diagnóstico, fomos conversar com os pajés Aro e Pero. Quando contamos a eles, atordoados ainda, os pesadelos descritos acima, Aro falou assim:

- Mas você não era filha dele?<sup>4</sup> Ele está com saudade, querendo levar você para perto.

O tom trivial nesse enunciado era ao mesmo tempo para nos explicar, nos instruir e um exemplo da etiqueta noke koï no que se refere ao trato dos entes queridos recém-falecidos: quanto menos afetação demonstrarmos por sua morte, menos chances de sermos atraídos para conviver com eles no limbo, e mais chances seus espíritos terão de descansar em paz. Logo Aro e Pero nos revelariam que as ameaças e riscos referentes ao adoecimento e morte de Viño advinham menos do saudosismo de seu espírito do que das artimanhas e artifícios dos vivos. Era uma quarta-feira de nuvens pesadas e cinzentas, típicas do mormacento inverno amazônico, e nossa conversa se iniciava com Aro constatando em um tom que beirava menos a lástima que o ceticismo:

- Hoje Varinawa<sup>5</sup> amanheceu tão triste que até se escondeu.

---

<sup>3</sup> A tese de Beirigo Lopes (2017), sobretudo em seu primeiro capítulo, apresenta uma análise sobre estratégias e efeitos da implantação do Programa Nacional de Habitação Rural, regionalmente conhecido como Minha Casa Minha Vida, na vida social e política dos Noke Koï.

<sup>4</sup> Ruth me explicou que foi Viño que a apresentou ao campo em 2009, adotando-a no seio de sua família como filha classificatória noke koï. Ela recebeu o nome Txôpi, da então finada tia de Viño.



Poucos dias após a morte de Viño, um pajé apareceu na Funai exasperado. Ele me contou que por noites e dias estivera rezando<sup>6</sup> o adoentado Viño na aldeia Masheya, e que ele já apresentava alguns sinais de melhora. Porém, num momento em que se ausentara mata adentro, na busca e preparo de medicinas para continuar o tratamento, Viño foi transferido para outra aldeia, sob os cuidados de um pajé Yawanawa.

Aconteceu que, quando Viño finalmente retornou a Masheya, alguns dias depois, seu estado de saúde se tornara irreversível. Tal agravo foi diagnosticado posteriormente pelo pajé Noke Koï como um feitiço, cuja receita remetia ao povo Marubo, mas que fora realizado pelo tal pajé Yawanawa, sob a encomenda de outras lideranças noke koï.

O que nosso primeiro pajé queria, portanto, era protocolar junto à Funai, ao Ministério Público e à Polícia Federal, uma denúncia com essa acusação de feitiço, para que a morte de Viño fosse esclarecida, os malfeitores desmascarados e devidamente punidos. Minha reação foi de alertá-lo que sua busca por justiça esbarrava em ao menos dois empecilhos: o primeiro é que as instâncias convocadas não dispõem sobre assuntos de feitiçaria; e o segundo parecia-me referente a certo ordenamento interno, próprio da configuração atual da organização social noke koï, que pude observar em outro acontecimento, que descrevo brevemente no parágrafo a seguir.



Três meses antes dos eventos acima descritos, outro pajé Noke Koï havia registrado outra queixa, na Funai e na delegacia da Polícia Civil. Seu sobrinho havia sido atropelado por uma motocicleta pilotada por um professor indígena, também Noke Koï. Mesmo após o caso ter sido oficialmente declarado pelas autoridades como acidente, o pai da criança continuou a exigir do pai do piloto, uma das principais

---

<sup>5</sup> Aro fazia referência ao mesmo tempo ao astro solar, *vari*, e ao etnônimo adotado por um dos seis subgrupos que constituem os Noke Koï: Varinawa, “povo do Sol”. Como veremos adiante, os Varinawa são protagonistas de uma reivindicação fundiária que entra em choque com a atual liderança da T.I. Campinas/Katukina.

<sup>6</sup> As definições de ‘reza’, bem como a de ‘pajé’, serão esmiuçadas ao longo da dissertação.

lideranças da T.I., uma indenização pela morte de seu filho – ante a prerrogativa da vingança tradicionalmente prescrita, mas proscria após o contato com a sociedade nacional. Indenização essa que efetivamente se deu, com a indicação do pai da criança atropelada para o cargo de professor em outra aldeia da mesma T.I. O pajé denunciante, por sua vez, ficara mal visto entre as outras lideranças, por ter apelado à justiça não-indígena<sup>7</sup> para solucionar um problema tido como exclusivamente noke koĩ.



Apesar das minhas ponderações, o pajé que cuidara de Vinõ insistiu em efetivar sua acusação de feitiçaria, formalizada enquanto documento timbrado e então encaminhada ao coordenador regional da Funai.



Passados uns dias, foi a vez da principal liderança acusada aparecer na Funai regional, em abril de 2015, acompanhado de um professor e um agente de saúde bastante reconhecidos por indígenas e não indígenas por suas capacidades de interlocução. O grupo requisitava ao coordenador regional uma reunião sobre a reivindicação fundiária do igarapé Miolo, área em sobreposição à RESEX Riozinho da Liberdade<sup>8</sup>.

Manifestada no ano 2008, e encabeçada por uma liderança do subgrupo Varinawa, a reivindicação ganhava nova força diante da crise, política e cosmopolítica, instaurada na T.I. com a doença de Viño. Na reunião, a Funai foi informada que, pouco antes do Viño morrer, ao menos cinco famílias Varinawa também haviam se mudado para o rio Gregório. As lideranças presentes reclamavam que a morte de Viño acarretara a retomada do assunto “igarapé Miolo”, gerando muitas preocupações. Reproduzo a fala de uma das lideranças, durante a reunião:

- Todo ano ele [a liderança varinawa] diz que vai se mudar. Ele é nômade não para em canto certo. Mas hoje toda terra tem dono. A RESEX é dos extrativistas, o rio

---

<sup>7</sup> Desde a abertura da BR-364, são recorrentes casos de atropelamentos (cf. Lima 2011), porém essa era a primeira vez que acontecia de o condutor, e não somente a vítima, ser indígena.

<sup>8</sup> Sobre a reivindicação do Miolo, ver Góes 2009 e Beirigo Lopes 2017.

Gregório é dos Yawanawa. Os Noke Koï não querem confrontar com ninguém. Nós nunca falamos “você não presta, vai embora”, mas também não podemos apoiar essas coisas. A gente quer saber se a Funai vai continuar apoiando essas atitudes, que prejudicam a força das lideranças e da AKAC.

A Funai regional, por sua vez, informou que o processo estava parado e que não tinha previsão de prosseguir, diante do cenário político nacional, cada vez mais desfavorável às reivindicações fundiárias indígenas. A reunião já parecia finda, quando o coordenador regional da Funai, exprimindo a importância de uma relação transparente entre a instituição e as lideranças indígenas, para dirimir fofocas e desavenças internas, apresenta o documento-denúncia protocolado dias antes pelo pajé, e sugere que se convoque uma reunião geral na Terra Indígena Campinas/Katukina, com representantes de todas as aldeias, com o intuito de estancar de vez a crise política. A reunião fica agendada para dali a três dias e, antes de se despedir, o presidente da AKAC anuncia:

- Existe laudo médico! O Orlando [Viño] morreu de câncer. Mas esse pessoal fica tomando cipó<sup>9</sup> e vendo mentira. Se continuar assim, vou proibir de tomar cipó.



O clima da reunião geral, feita na escola indígena Tamãkãyã, que fica no meio da T.I., é bastante tenso. Há boatos de que o abandono das casas do PNHR acarretaria em uma multa de 150 mil reais. Inúmeras vezes é citado em tom de desaprovação o nome de outro pajé, Koshti, principal cabeça da mudança das cinco famílias varinawa para o Gregório mencionadas na reunião com a Funai. Teme-se a represália yawanawa, pela acusação de feitiçaria envolver uma pessoa desse povo e, principalmente, pela retomada noke koï da T.I. Rio Gregório. Os acusados querem instaurar um processo no Ministério Público Federal contra o acusador, e contra-atacam, questionando que suas visitas às instituições não-indígenas nunca trazem projetos para a comunidade, mas só geram desunião e intrigas, e ainda expõem suas viagens de pajelança para o Chile como embustes, para a venda de palhetas de *kãpo* e tráfico de drogas. Outros nomes também são alvejados, acusados de falsos pajés. Novas viagens para o Gregório ou para fazer pajelança fora estão proibidas, a menos que tenham o aval da associação.

---

<sup>9</sup> O “cipó” aqui refere-se à bebida tradicional noke koï chamada *Oni*. Falaremos melhor dela e de sua associação à ideia de “visões” ao longo da dissertação.



Retornando à conversa em Bananeira durante o diagnóstico, naquele dia Aro e Pero nos contaram diversos casos de feitiçaria. Todas as pessoas antigas, aquelas que, na década de 1970, foram saindo do Gregório e de outros rios e aos poucos se aglomerando nos seringais próximos ao rio Campinas, mais cedo ou mais tarde acabavam morrendo; segundo Aro e Pero, por diferentes tipos de feitiçaria. E os jovens, que não morriam de feitiço, estavam se enfraquecendo através do contato, cada vez mais intenso e irrefletido, com a cultura não-indígena. Nesse dia, eles nos revelaram que, para além das tragédias ostensivas – atropelamentos, encarceramentos, suicídios, alcoolismo, escassez de comida, dependência dos poucos recursos do bolsa-família e ineficazes políticas mitigadoras da rodovia – existia, por trás de tudo, uma grande conspiração, para acabar com todos os Noke Koĩ.



Na páscoa de abril, Pero se mudou com seus pais e seus sete filhos, instalando-se, isolado das demais aldeias, no alto do igarapé Cujubim, afluente do igarapé Apiuri, este por sua vez afluente do rio Gregório. Já Aro, que só havia voltado ao Campinas a pedido do finado Viño, que o queria por perto para assessorá-lo nas políticas de saúde voltadas aos noke koĩ, resolve retornar para a aldeia Nomanawa, também na T.I. Rio Gregório.

## Introdução

Os autodenominados Noke Koï, também conhecidos como Katukina, são um povo falante de língua Pano. São hoje aproximadamente 700 pessoas que vivem em duas terras indígenas situadas no estado do Acre: a T.I Campinas/Katukina e a T.I. Rio Gregório. A primeira está localizada a 60 km do município de Cruzeiro do Sul. Zona de impacto direto da rodovia BR 364, esta T.I. é cortada pela rodovia por 18 km. Às margens da estrada, estão dispostas atualmente seis aldeias, as quais são, no sentido leste-oeste: Bananeira, Masheya, Samaúma, Varinawa, Waninawa e Campinas.

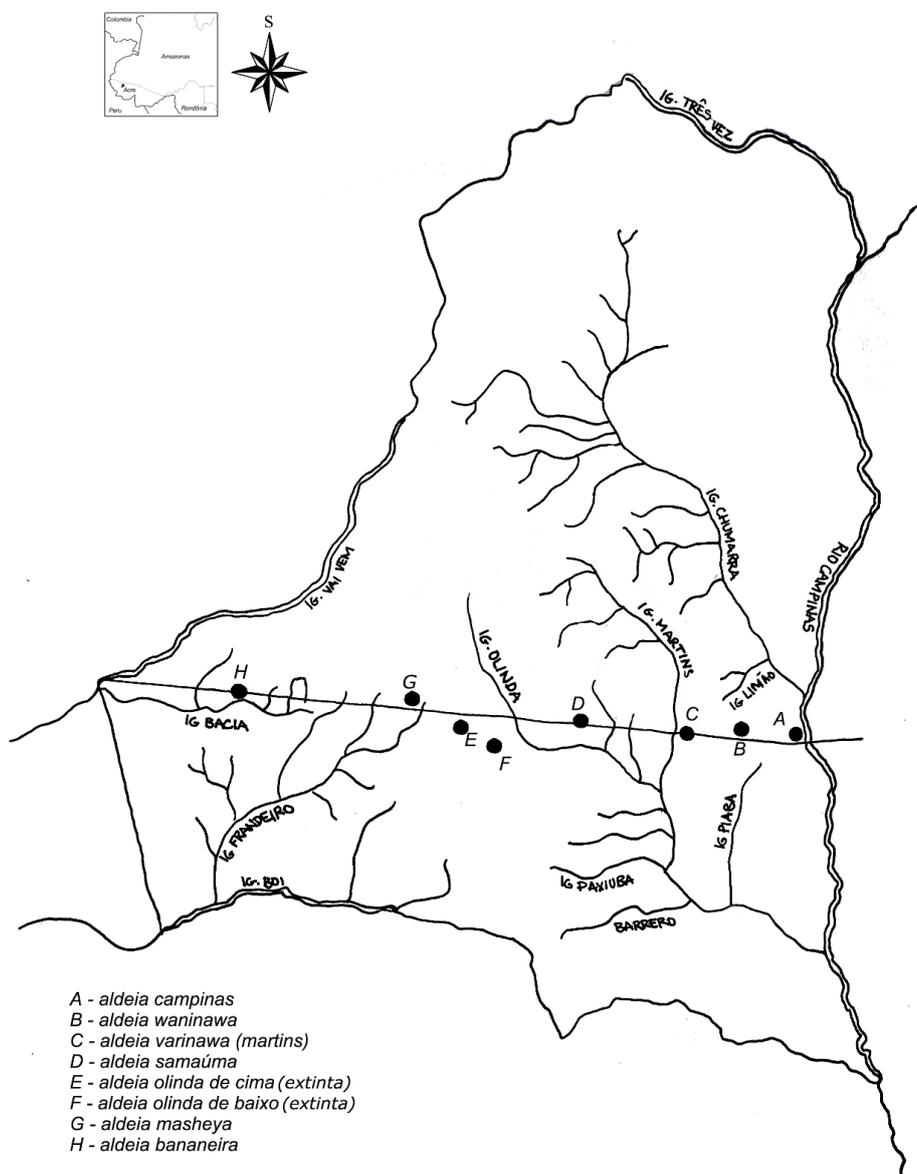


Figura 1 - Aldeias da Terra Indígena Campinas/Katukina (extraído de Beirigo Lopes 2017).

Na T.I. Rio Gregório, os Noke Koï vivem atualmente em outras seis aldeias, as quais são, no sentido jusante-montante: Cujubim, situada num pequeno igarapé homônimo, afluente do Apiuri; Toniya e Tashkaya, situadas neste igarapé Apiuri, que por sua vez é afluente da margem direita do rio Gregório; Timbaúba e Pirarara, ambas situadas no rio Gregório, abaixo da foz do igarapé Apiuri. A sexta aldeia, Nomanawa, está localizada no rio Tauari, afluente da margem esquerda do rio Gregório, o que a distância espacial e politicamente das demais. Na T. I. Rio Gregório vivem também os Yawanawa, outro povo de língua Pano, 581 pessoas (IBGE & Funai 2010), dispostos em outras oito aldeias ao longo do rio Gregório.

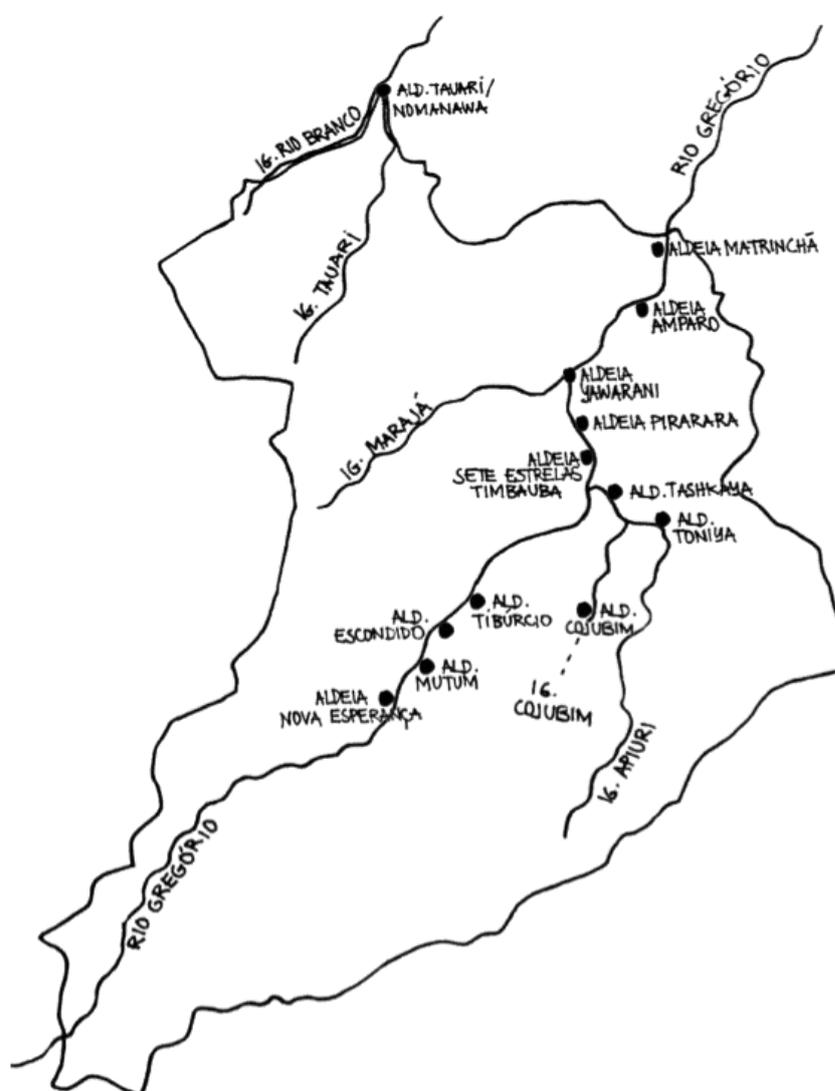


Figura 2 - Aldeias da Terra Indígena Rio Gregório (extraído de Beirigo Lopes 2017).

Trabalhei no Serviço de Gestão Ambiental e Territorial da Fundação Nacional do Índio na região do alto rio Juruá entre os anos 2012 e 2016. Entre os meses de abril e junho de 2017, tive a oportunidade de voltar aos Noke Koï, e é sobre alguma experiência enquanto indigenista e o material coletado durante o trabalho de campo realizado nesse período que se desenvolve a presente dissertação. Minhas estadias mais longas foram nas aldeias Nomanawa e Tashkaya. A maior parte do trabalho de campo foi buscando seguir os passos dos pajés Aro, que hoje mora em Nomanawa, Pero, que vive com seus filhos no Cujubim, e Pãno, morador da aldeia Tashkaya, além de outros Noke Koï que se mudaram das margens da rodovia na T.I. Campinas/Katukina para a beira dos rios e igarapés que irrigam a T.I. Rio Gregório. Entre 2015 e 2017 essas pessoas fundaram quatro das seis aldeias Noke Koï que existem atualmente nesta terra indígena.

O trabalho parte então de premissas interrogativas, amplas e indiscretas na mesma medida: O que levara esses parentes a migrar da T.I. Campinas/Katukina, invertendo um fluxo que parecia até então consolidado, segundo estudos da história recente (Lima 2000)? Quais eram as expectativas para essa nova vida na T.I. Rio Gregório, um campo socioambiental inicialmente tão distinto da T.I. Campinas/Katukina? Quais os receios em, após tantos anos, voltar a se avizinhar dos Yawanawa, povo com quem as relações dos Noke Koï ao longo da história sempre oscilaram entre a hostilidade guerreira e a amizade comedida (Lima 1994)? Tais perguntas levaram a muitas outras, e o trabalho que segue intenta refletir sobre algumas respostas recebidas durante o campo.



A pioneira dissertação de Edilene Coffaci de Lima (1994) trata da história e da organização social. Seu percurso se inicia no século XIX, com a história do contato com a frente de expansão seringueira no Alto Juruá, acompanhada por expedições armadas conhecidas regionalmente como *correrias*, que levou os Noke Koï a uma série de deslocamentos, entre a dispersão e a concentração, primeiro no rio Gregório e posteriormente no rio Campinas, onde se detêm a pesquisa da autora. O trabalho

também apresenta princípios básicos da organização social, como sistema de parentesco, terminologias, onomástica etc. traçando comparações com demais grupos Pano. O trabalho se encerra com a análise da relação dos Noke Koï ao longo da história com outros povos da região: os Marubo, os Yawanawa e os Kulina. Já sua tese *Com os olhos da serpente* (2000) tem como espinha dorsal que a perpassa os processos sócio-fisiológicos, determinadores dos parâmetros condizentes à concepção de uma humanidade propriamente Noke Koï. Critérios esses que, por sua vez, conferem princípios relacionais perante alteridades dispostas na cosmologia noke koï, que compreende que, como para outros povos Pano, a concepção de humanidade não se encerra nas fronteiras dos grupos. Buscando, portanto, compreender como se fixam e delimitam tais fronteiras, entre humanos, espíritos e animais, a tese de Lima nos desvela o equilíbrio que permeia e define os Noke Koï enquanto pessoas adequadas, desde o comedimento no trato cotidiano, passando pela construção do corpo, restrições alimentares, os cuidados relativos ao sepultamento dos defuntos, até a iniciação e a prática xamânicas.

Após a tese de Lima, mais duas dissertações em Antropologia foram produzidas sobre os Noke Koï durante os anos 2000: a de Homero Moro Martins (2006), sobre a participação Noke Koï no Projeto Kambô, um projeto de acesso ao conhecimento tradicional indígena associado ao recurso genético do uso da secreção do anuro *Phyllomedusa bicolor*, chamado pelos Noke Koï de *kãpo*, explorando o campo de relações e disputas interétnicas em torno do projeto; e a de Paulo Roberto Homem de Góes (2009), que aprofunda a investigação sobre as relações que os Noke Koï constituíram com não-indígenas ao longo da história e contemporaneamente a partir da noção de “conhecimentos tradicionais”, tanto por uma reflexão sobre a dinâmica sociopolítica nativa, como também de um esquema relacional que perpassa os contatos com diversas formas de alteridade, ante a intensificação das relações com os domínios não-indígenas, como o associativismo e agendas “neoxamânicas” pelo sudeste brasileiro e pelo Chile.

Finalmente uma segunda tese em antropologia é escrita sobre os Noke Koï. *Antigamente não é mais hoje* (2017), de Ruth Danielle Beirigo Lopes, busca apresentar os efeitos, para os Noke Koï, dos 120 anos de contato com a sociedade nacional, principal, mas não somente, em sua variante estatal. Tendo como trilho que perpassa todos os capítulos, a autora apresenta a noção de mobilidade enquanto constante noke

koĩ à prova da história. Passando pelo modo de ocupação das casas construídas pelo Minha Casa Minha Vida, pela relação com a BR-364, com o avanço não-indígena sobre seu território, as novas formas políticas e os recentes deslocamentos, Ruth mostra como esse mecanismo estruturante da cultura noke koĩ atua sobre as novidades históricas, ao mesmo tempo em que as modifica, sem contudo obviar os efeitos implacáveis das práticas coloniais nem tampouco significar uma reação adaptativa ao contato com a sociedade nacional, mas mantendo ativa a práxis política contra *virar branco*.

A partir dos eventos que culminaram com a mudança de famílias noke koĩ em retorno ao rio Gregório, em grande escala influenciados pela confluência entre a proliferação das acusações de feitiçaria e pela atualização do discurso e práticas xamânicas, a presente dissertação vem, em certa medida, confirmar a mobilidade como ponto nevrálgico na cultura noke koĩ que evidencia o caráter não-contraditório entre reprodução e transformação, entre a estrutura e a história (cf. Sahlins 2008). Sendo assim, buscaremos retrazar a ocupação histórica dos Noke Koĩ no alto rio Gregório, antes e durante a empresa seringalista, até sua decadência e a exponencial evasão no sentido rio Campinas. Paralelamente, se fará necessário recontar também um pouco da história dos Yawanawa e de seu adensamento populacional no alto rio Gregório para, enfim retratar a retomada noke koĩ da região nos últimos anos. Diante de alguns disparadores desse movimento, somos levados a compreender as condições atuais de degradação ambiental e vulnerabilidade social na T.I. Campinas/Katukina por meio da categoria nativa *yamashava* (terra das doenças), que nos alerta que não há doença ou morte que não seja agenciada por outrem, sejam eles vizinhos, inimigos ou espíritos do além.

Por fim, faremos uma incursão ao processo iniciático dos pajés Noke Koĩ que, de certo modo, complementa aquela realizada na tese de Edilene Coffaci de Lima (2000), mas também buscará apreender aspectos da nova dinâmica sociopolítica em que os Noke Koĩ estão inseridos, dos quais se destacam extinção do rapto de mulheres e da guerra aberta entre os povos indígenas na região desde a consolidação do regime seringalista, e a inauguração de um circuito de intercâmbio com o neoxamanismo urbano, do qual tanto os Noke Koĩ como os Yawanawa têm se tornado frequentadores cada vez mais assíduos. Fatores tão distintos que se imiscuem e tornam premente o ressurgimento da figura do *romeya* - conforme o caso, socialmente reconhecidos ou vexativamente desacreditados. Reivindicando para si a herança dos antigos *romeya*

noke koĩ, que habitaram o rio Gregório no início do século passado, os atuais *romeya* põem em revisão a relação que existira no tempo dos antigos entre os Noke Koĩ e os Kulina. Se, naqueles tempos, eles eram vizinhos que viviam em guerra, havendo inclusive relatos não confirmados da prática de canibalismo dos primeiros sobre os últimos, nos dias de hoje, quando tais povos se situam em pontos espacialmente bem longínquos, os pajés Noke Koĩ no rio Gregório voltam a aproximá-los, através da recuperação da genealogia de seus *romeya* antigos, e do mito de Shoma Wetsa, para se legitimarem enquanto pajés verdadeiros, em contraposição aos Yawanawa e a seus parentes do rio Campinas.



O rio Gregório tem 350 km de extensão e é um importante tributário do rio Juruá. Sua nascente está situada no estado do Acre, dentro da TI Rio Gregório, sendo o principal rio desta TI. Seguindo para o norte, cruza a BR 364 na Vila São Vicente e atravessa a fronteira com o estado do Amazonas. Ali, corta a TI Kulina do Médio Juruá, para logo depois desaguar, na margem direita do rio Juruá, no limite entre os municípios amazonenses de Ipixuna e Eirunepé.

Até meados do século XIX, toda a região do alto rio Juruá e de seus afluentes permaneceu praticamente inexplorada por não-indígenas. Foi somente a partir do final da década de 1870 que começou o efetivo povoamento da região. Dados históricos dizem que em 1883 exploradores passaram pela foz do Rio Gregório e entraram no Riozinho Liberdade - ambos afluentes do Juruá - e em 1890 já se encontram seringais por todo o alto curso do Juruá (Castelo Branco 1947; 1961). As cabeceiras do rio Gregório e do Riozinho Liberdade até afluentes do médio rio Tarauacá continuaram ocupadas por vários grupos de língua Pano.

A peculiaridade histórica do Alto Juruá está nessa invasão tardia (em relação a outras regiões do Brasil) de seus afluentes e porções de floresta, invasão essa motivada pela exploração extrativista. O movimento migratório veio com a expansão da atividade de extração da borracha em áreas pouco exploradas, e a crescente demanda internacional pela borracha fez aumentar a migração para a região.

A exploração e delimitação de áreas de floresta ao longo dos rios da região, para exploração de caucho e posterior abertura de seringais, resultou em violentos enfrentamentos com grupos indígenas que viviam nas áreas de interesse dos caucheiros peruanos e dos proprietários de seringais. Sob o pretexto de garantir a segurança dos trabalhadores e da produção, a expansão das atividades extrativistas e de ocupação foi assistida por expedições armadas promovidas pelos patrões da borracha. Conhecidas regionalmente como correrias, tais expedições visaram o extermínio, a captura e incorporação de indígenas ao modo de vida e aos trabalhos seringalistas.

### De Katukina a Noke Koï (sobre encontros e etnônimos)

Constant Tastevin, missionário francês da Congregação do Espírito Santo, esteve no Brasil entre 1905 e 1926, fazendo estudos etnográficos e desobrigas pela região de Tefé, do Solimões/médio Amazonas e também na região do alto Juruá. Em 1924, fomos por ele informados da presença de um povo de língua, identificado como Katukina, vivendo entre os rios Riozinho da Liberdade, Acuraua e Gregório. Numa expedição pelo rio Gregório, buscando encontrar os tais Katukina, ele se depara com um pequeno grupo indígena de língua Pano. Nesse encontro desenrolou-se a conversa cujo trecho reproduz-se a seguir:

- Vocês são realmente Katukina? Que tipo de pessoas são vocês?
- Nós somos Katukina!
- Então por que vocês falam a língua dos Kachinawa? Não seriam vocês Kachinawa?
- Nós, Kachinawa? Mas os Kachinawa são nossos inimigos. Os Kachinawa são comedores de homens, assassinos, ladrões, preguiçosos. Nós somos pessoas boas, não fazemos mal a ninguém e somos trabalhadores: olhe os nossos campos, o nosso milho, a nossa mandioca, as nossas bananeiras!
- Mas porque vocês não falam a língua dos outros katukina; Hon-dyapa, Benh-dyapa, Wandyu paraninh dyapa etc.? [1] A qual dyapa pertencem vocês?... Vocês não respondem? É porque vocês não são Katukina. Não seriam vocês Huni-k~ui (verdadeiros homens) como os Kachinawa?
- Não, padre, nós nos chamamos Nuke, os homens.
- Tudo bem! Mas será que vocês não teriam outro nome como os Kachinawa (vampiros); os Poya-nawa (sapos); os Chipi-nawa (sagüis); os Kapa-nawa (esquilos); os Mari-nawa (cotias) etc.? (Tastevin 1924 apud Cunha 2009: 113).

Esse diálogo coloca em evidência uma questão de suma importância, que será abordada ao longo desta dissertação: sobre como os Noke Koï se definem e, em

contraste, descrevem seus vizinhos. Mas para seguir, precisamos antes alumiar o mal entendido: afinal, quais são esses Katukina?

É o próprio Tastevin que vai formular as primeiras hipóteses. Para ele, um povo de língua Pano se apresentar como Katukina, tomando esse nome de empréstimo de outro povo, indicava uma estratégia, uma espécie de *camouflage* apreendido com a experiência traumática dos primeiros contatos com os não-indígenas. Isso porque, segundo Tastevin, os povos de língua katukina possuíam a reputação de serem amistosos e pacíficos com relação aos brancos, ainda mais se comparados aos grupos Nawas - como ficaram conhecidos os grupos de língua Pano da região -, de reputação arredia e cruel.

Vendo esta simpatia dos civilizados pelos Kanamarí, muitas tribos Pano se proclamavam igualmente Katukina, para escapar às represálias, tal como os Kamã-nawa (tigres) do Médio Gregório e os Yawa-naua (javalis) de entre o Acuraua e o Gregório (Op. Cit.: 148).

Tastevin também aventou a possibilidade de terem sido os não-indígenas que, na ocasião de um povo até então desconhecido, tivessem os confundido com os já conhecidos Katukina do rio Biá.



A antropóloga Edilene Coffaci de Lima, que esteve na T.I. Campinas/Katukina a primeira vez na década de 1990, observa que, para aqueles que ali residiam, e se reconheciam como Katukina, esse foi um nome ‘dado a eles pelo governo’. A autora conclui que, diante da impossibilidade de determinar qual das hipóteses – a autodenominação por camuflagem ou a denominação por outrem –, ou se mesmo a fusão das duas, seria mais ou menos provável, fazia-se importante destacar que os então moradores da aldeia do rio Campinas se reconheciam coletivamente sob esse etnônimo, não possuindo, na época, outra denominação genérica que abrangesse os então seis subgrupos que ali viviam: Varinawa (povo do sol), Naynawa (povo do céu), Kamanawa (povo da onça), Satanawa (povo da lontra), Waninawa (povo da pupunha) e Numanawa (povo da juriti) (1994a: 19).

O etnônimo Noke Koĩ<sup>10</sup>, por sua vez, aparece pela primeira vez na literatura já no diálogo transcrito acima, protagonizado por Tastevin, mas só será retomado, tanto na literatura como pelos próprios parentes, bem recentemente. No trabalho de Góes (2009) ele aparece, mas ainda de modo marginal, se comparado ao etnônimo Katukina. O autor afirma, contudo, que o uso da autodenominação Noke Koĩ se encontrava então em franca expansão entre os moradores da T. I. Campinas/Katukina na ocasião do seu trabalho de campo.

Redigida oito anos depois, a tese de Ruth Danielle Beirigo Lopes (2017) adota exclusivamente a denominação Noke Koĩ – excetuando citações. A escolha não se faz de modo aleatório, mas depreende de questões de ordem política, fazendo eco ao que a autora apreende como parte de um novo momento do movimento político indígena, e da apropriação da narrativa de sua própria história.

Nos quatro anos em que trabalhei pela Funai na região – entre 2012 e 2016 – pude observar a intensificação no uso da segunda em detrimento da primeira, em documentos e no trato com organizações governamentais e não governamentais. Portanto, e também em consonância com o exposto por Beirigo Lopes em sua tese, é o etnônimo Noke Koĩ que adotaremos nessa dissertação, excetuando casos de citações extraídas de fontes bibliográficas.



### Katukina = Noke Koĩ + Yawanawa?

Contudo, antes de passarmos adiante, detenhamo-nos um pouco mais nesses outrora batizados “Katukina do rio Gregório”. Dois anos depois de nos brindar com o diálogo transcrito na sessão anterior, o padre Tastevin escreveu novamente sobre a

---

<sup>10</sup> Semelhante aos Kaxinawa, autodenominados *Huni Kuin*, os Noke Koĩ se autodenominam, como muitos outros grupos, pela invariável autodenominação de humano, sendo *huni kuin* e *noke koĩ* literalmente *propriamente humano*. Nas palavras de Beirigo Lopes, “Noke, assim como *huni*, é gente, pessoa e o modificador que segue, *koĩ* (*kuin*) apenas atribui qualidade a uma categoria humana. A fórmula invariável se torna específica e autodenominadora na medida que outros grupos também podendo ser humanos, *noke* (*huni*), não o são como são os que se autodenominam *koĩ*. Só se é *noke koĩ* se *noke* corresponde ao conceito de humano apropriado segundo os critério de pessoa de quem assim se autodenomina, isto é, apenas os que são gente *koĩ*, os *huni kuin* ou *noke koĩ*” (2017: 38).

região do alto rio Gregório, apresentando os tais Katukina como “um aglomerado de diversos clãs [...]. Encontra-se, sobretudo, os Yawanawa, os Iskunawa e os Rununawa; encontra-se ainda os Eskinawa, os Vamunawa e os Chane ou Chandenawa, assim como vários escravos da tribo Jaminawa (Tastevin 1926 apud Cunha 2009: 187).

Ao realizar um levantamento dos registros históricos da região, Edilene Coffaci de Lima nota que no início do século XX e até um pouco depois, os Noke Koï e os Yawanawa chegaram a coabitar um mesmo seringal, sendo por vezes considerados como um único grupo. Sobrepondo as informações de Tastevin ao cenário por ela encontrado em sua primeira pesquisa, a autora esclarece que

as seis autodenominações citadas por ele [Tastevin] em 1924 - varinawa, kamanawa, satanawa, waninawa, naynawa e numanawa - são as mesmas que encontro atualmente entre os Katukina do rio Campinas [...]. Já as três primeiras autodenominações citadas pelo mesmo autor em 1926 - yawanawa, eskinawa e rununawa - são as mesmas encontradas entre os Yawanawa (1994: 20).

Diante dos dados apresentados pelo missionário, Lima se vê diante de hipóteses, que ela assevera impossíveis de descartar: ou, num passado remoto, Noke Koï e Yawanawa formaram um só grupo, ou foram sempre grupos distintos e independentes, ou ainda se fundiram – cada grupo encerrando em si a gama de autodenominações citadas acima – durante o apogeu da exploração seringalista na região, com o fim de evitar o completo extermínio de suas respectivas populações.

Logo em seguida a autora reconhece que, por sua vez, os Noke Koï refutam de modo pujante a possibilidade de que algum dia eles e os Yawanawa tenham constituído um mesmo grupo social. Primeiro eles atentam para o fato de que as línguas faladas por cada um dos grupos terem diferenças significativas, apesar de comporem a mesma família linguística. E, no que diz respeito ao avizinhamo ao longo do tempo, apesar de não serem raros os inter-casamentos, os Noke Koï insistem em dizer que sempre foi bastante tenso. Segundo a autora

Os Katukina acusam os Yawanawa de terem, no passado, raptado suas mulheres, desencadeando guerras entre eles. As acusações de feitiçarias são também frequentes e persistem nos dias atuais” (1994a: 114).



Antes de encerrar essa apresentação, para partirmos ao primeiro capítulo, creio que cabe pôr em destaque ainda um alerta: no correr deste texto serão feitas referências indiretas aos Yawanawa, na maior parte das vezes em tons que podem beirar a blasfêmia ou o desdém. Que fique claro que tais descrições apontam ‘como os Yawanawa são sob o ponto de vista de alguns Noke Koï, e em alguns momentos, de cumplicidade ou mesmo de descontração’. Não se trata, portanto de buscar atingir a essência de um povo do qual essa dissertação apresenta apenas dados secundários, mas tão somente o que alguém pensa ou diz sobre os Yawanawa ou sobre alguma pessoa yawanawa específica, sempre ou eventualmente. Seria essa, talvez, uma tentativa-esboço de teoria etnográfica, aquela que, empenhada em “levar efetivamente à sério o pensamento nativo”, o que seria, “para começar, não neutralizar” (Viveiros de Castro 2002a: 129).

Do mesmo modo, aqui cabe tampouco a pretensão de se estabelecer uma etnografia que disserte sobre “quem são” ou “como pensam” os Noke Koï, mesmo sobre os Yawanawa, mas antes de seguir o percurso de certos membros desse grupo, especialmente os denominados pajés, que participaram e, em grande medida, protagonizaram o êxodo dessas famílias, saindo da devassada T.I. Campinas/Katukina em direção ao rio Gregório, sob a justificativa de buscar uma vida nova para seus parentes através do retorno da tradição. Aí se explica o título da dissertação, “A terra das doenças e o retorno dos pajés”.

## Capítulo I – trajetórias históricas

### Antes do contato

Informações levantadas por Lima (1994) em registros documentais e com os próprios Noke Koï os situam historicamente no alto rio Gregório e em seus afluentes da margem esquerda, como os rios Tauari e o Reconquista. Remanescentes de grupos interfluviais, os Noke Koï contam que, antes do contato com não-indígenas, viviam, como outros grupos da região, espalhados, habitando em casas coletivas, denominadas *shovo*. Em cada um desses *shovo* vivia um grupo doméstico, normalmente composto por um homem de meia idade e sua(s) esposa(s), filhos, netos solteiros, irmãs e irmãos do homem ou da(s) mulher(es) e algum dos pais, de idade mais avançada (Beirigo Lopes 2017). Circunscrevendo o *shovo*, mantinha-se limpo um terreiro, margeado pelo roçado e seguido por diversos caminhos que levavam para dentro da floresta, para coleta de água, castanhas, frutas silvestres, trilhas de caça, capoeira de ocupações anteriores ou *shovo* de outros parentes e possíveis afins.

Estruturadas com madeira, sem paredes e cobertas de palha, os *shovo* não resistiam mais que um quinquênio diante das intempéries amazônicas. Em vez de reparado, o *shovo* era então abandonado. Buscava-se um novo lugar, abria-se uma nova clareira, plantava-se um novo roçado e construía-se uma nova casa. O escasseamento de animais de caça no entorno, por abate ou espanto, ou a deterioração das áreas de plantio, por infestações ou desgaste do solo, também eram sinais de que era hora de procurar outro lugar para morar. Apense, aos fatores ecológicos, a própria dinâmica populacional, de novos casamentos, crescimento das famílias, morte de parentes (tornando aquele lugar extremamente desgostoso - e perigoso, como veremos - de se permanecer), desentendimentos internos, ataques de grupos inimigos e teremos um transbordamento de estímulos para, de tempos em tempos, mudar-se de canto.

### No tempo da seringa

O *boom* da borracha (1870-1920) trouxe para a região, primeiro os exploradores de caucho, depois a empresa seringalista. Subindo até os altos cursos dos rios, saindo de suas margens e abrindo caminho em direção ao centro da mata, a descoberta do látex na Amazônia trouxe para os indígenas, ainda em sua aproximação, os primeiros surtos de epidemia: de gripe, sarampo, cólera.... E então os enfrentamentos de disputa por espaço. Foram organizadas expedições armadas, com o objetivo de localizar e exterminar a população indígena local. Essas expedições levaram os Noke Koï a se dispersarem em grupos cada vez menores e casas cada vez mais temporárias. Para escapar dessas investidas, que ficaram conhecidas pela região como *correrias*, os Noke Koï se viram forçados a reorganizar a ocupação do território tradicional: de grandes casas coletivas, passaram a viver em tapiris, acampamentos efêmeros e itinerantes, precarizando sobremaneira seu modo de vida, ou seria melhor denominá-lo 'modo de salvar a própria vida'.

Com o tempo, mudanças foram ocorrendo na práxis seringalista: incursões de aniquilação e tomada de território foram dando lugar à captura de indivíduos indígenas. Posteriormente, à atração de grupos inteiros, para ocupar e trabalhar, nos recém-instalados seringais. Do mesmo modo que o espalhamento ocasionado pelas correrias, o assentamento difuso nas colocações dos seringais pôs aos Noke Koï novos desafios quanto ao seu modo de ser e estar no espaço, absorvidos no sistema de aviamento.

Em meio a tantas correrias, entre os rios Gregório e Liberdade, alguns Noke Koï encontram o seringalista Manoel de Pinho, e negociam com ele proteção, em troca de trabalho e mulheres (Beirigo Lopes 2017: 329). Manoel de Pinho transfere-se com os Noke Koï para o seringal Rio Branco, no alto do rio Tauari, onde lhes organiza e ensina como trabalhar na seringa. Manoel de Pinho se casa com quatro mulheres noke koï, recebe um nome noke koï - *Toshpiya*, por ter verrugas - e aos poucos passa a agregar em torno de si e de seu barracão os segmentos noke koï que até então viviam espalhados pela região.

Com o passar do tempo, cresce a confiança de Toshpiya em um de seus filhos adotivos, Vari Shina. Fluente em português, ele é ensinado a negociar borracha por mercadorias. Com a morte de Toshpiya, alguns Noke Koï se deslocam para outro seringal, denominado Primavera. Vari Shina, por sua vez, lideraria parte dos remanescentes em direção ao seringal Kaxinawa, no rio Gregório. Lá, ele entra em contato com o patrão Antônio Carioca, que deslocou os Noke Koï em direção ao

Seringal Sete Estrelas que, a despeito do modo de ocupação disperso que compõe o modelo das colocações, famílias nucleares responsáveis por colher borracha em estradas de seringa distintas, ao longo do alto curso do rio, em seus igarapés e floresta adentro, acabaria por se tornar um local de referência, onde, sem necessariamente se fixar, os Noke Koï extemporaneamente voltavam a se encontrar, reforçando sua coesão social, a língua e evitando a total absorção pelo modo de vida não-indígena. É na década de 1950 que há novamente uma maior concentração da população noke koï, centrada no seringal Sete Estrelas, sendo o então patrão Antônio Carioca tido em alta consideração, visto pelos Noke Koï como um bom patrão. Pois, mesmo nesses tempos, o movimento centrífugo já presente nos modelos de *shovo* e deflagrados pelas correrias persistia de colocação em colocação, de seringal em seringal, seja porque os Noke Koï eram frequentemente expulsos pelos patrões, ou porque eram eles mesmos quem os abandonavam, quando a remuneração era insuficiente ou mesmo inexistente, ou quando sofriam punições físicas (Lima 1994a). Desse modo, estabeleceram-se outros pontos de passagem, muito citados pelos Noke Koï ao recontar sua trajetória, como o já citado seringal Rio Branco, no Tauari, os seringais Universo, no rio Tarauacá, e Guarani e Bom Futuro, no riozinho da Liberdade.

Essa convergência, por sua vez, já se dissiparia na década seguinte. A morte de Vari Shina por feitiçaria atribuída aos Yawanawa coincide com a transferência do seringal Sete Estrelas para um novo proprietário, cujo administrador exigia que os Noke Koï escolhessem entre si um representante, a ser responsável não só por organizar os trabalhos, mas por distribuir os pagamentos para os demais. Contrariados, os Noke Koï, que até então só tinham recebido pagamentos individuais, indicaram ao administrador um chefe que, por sua vez, não efetuou o pagamento àqueles que tinham trabalhado. Esses desentendimentos, entre si e com os Yawanawa, dão início a nova série de deslocamentos, “cada um por conta própria”, como fora nos tempos das correrias. Alguns ainda permanecem em colocações ao longo do rio Gregório, outras famílias partem para diferentes seringais: no riozinho da Liberdade, no rio Tauari, no rio Tarauacá e nas margens dos igarapés Boi e rio Campinas<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Atuais limites norte e sul da Terra Indígena Campinas/Katukina.

## A partir de 1970: Terra Indígena Campinas/Katukina

Já a década de 1970 será marcada por ao menos três eventos de natureza forânea que influenciarão fortemente as tomadas de decisão noke koï quanto à sua concentração e mobilidade.

Com a decadência do mercado da borracha, muitos dos seringais acreanos são vendidos, para se tornarem principalmente áreas de pecuária extensiva (Aquino 1977). A empresa Paranacre - Cia. Paranaense de Colonização Agropecuária e Industrial - passa a administrar 453 mil hectares de terra no rio Gregório. Muitos Noke Koï e Yawanawa foram então engajados, no mesmo regime de aviamento que regia o trabalho nos seringais, como mão-de-obra para desmate e abertura de áreas de pastagem.

Na mesma década, chega ao alto rio Gregório a agência missionária Novas Tribos do Brasil, que oferecia aos Noke Koï assistência médica e educacional regular em recompensa à extração de borracha, plantio de roças, auxílio na construção e manutenção das instalações e da pista de pouso então instalada no antigo seringal Sete Estrelas, e pequenos serviços gerais. Como não havia mais patrão seringalista, também havia certa liberdade de negociar com regatões, atravessadores autônomos que trocavam, diretamente com os indígenas, as pélas de borracha produzidas por mercadorias.

Por fim, os anos 1970 também são marcados pelo começo da abertura da rodovia BR-364/AC - trecho Rio Branco-Cruzeiro do Sul, empreendida pelo 7º BEC - Batalhão de Engenharia e Construção do Exército Brasileiro. Com o início da obra, parte do grupo que na década anterior havia se retirado do rio Gregório se aproximaria do 7º BEC, sendo recrutados para desmatar a área onde viria a ser construída a estrada. Aos poucos, algumas famílias noke koï do Gregório e de outras localidades foram se achegando, para também trabalharem na construção da rodovia. Após o fim desses trabalhos, receberam autorização do BEC para viverem às margens da estrada, onde consideraram um bom lugar, pois na proximidade da cidade de Cruzeiro do Sul (aproximadamente 60 km) encontrariam a chance de vender o que produzissem - primeiro a borracha, depois milho e arroz - e de obter os bens industrializados que se faziam necessários (Lima 1994). Mesmo nesse contexto, os Noke Koï não permaneceram aldeados. Até meados de 1980 famílias nucleares viviam dispersas em ao

menos 16 colocações dentro do perímetro do que veio a se tornar a Terra Indígena Campinas/Katukina (Beirigo Lopes 2017).

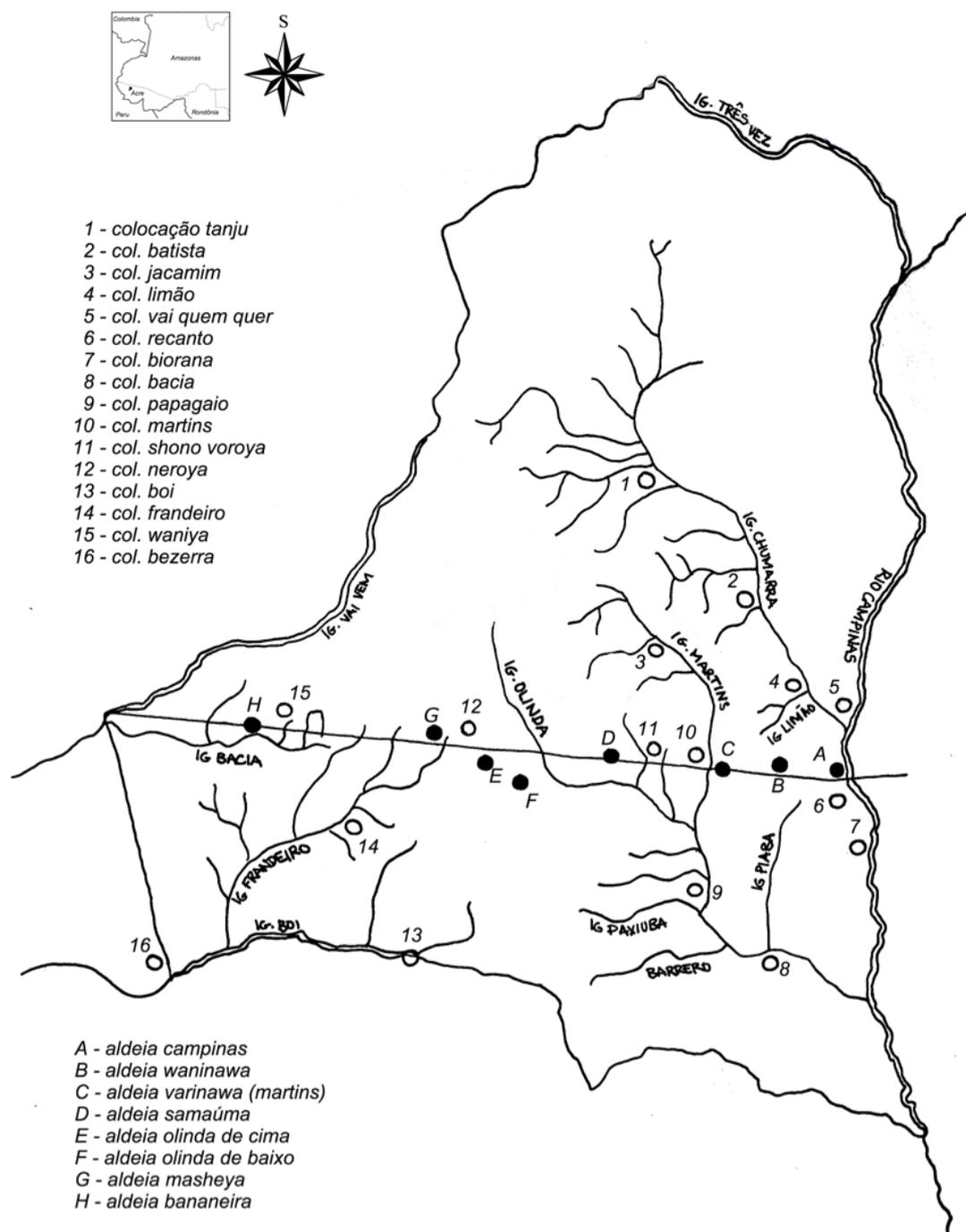


Figura 3 - Antigas colocações de seringa na T.I. Campinas/Katukina (extraído de Beirigo Lopes 2017).

Os anos de 1980 são marcados pela demarcação da T.I. Campinas/Katukina e o encerramento definitivo do ciclo da borracha na região. Com a decadência dos trabalhos

na seringa, grupos foram aos poucos abandonando as colocações, se concentrando às margens da rodovia, em busca de maior aproximação da cidade de Cruzeiro do Sul e dos bens e serviços por ela oferecidos. Nesse ínterim, novas famílias que até então residiam no rio Gregório começam a se transladar para a T.I Campinas. Analisando os dados demográficos noke koĩ entre as décadas de 1970 e 1990, Lima percebe que tais mudanças intensificam sobremaneira, como podemos ver na tabela abaixo:

População Katukina			
Ano	T. I. rio Gregório	T.I. rio Campinas	Total
1977	75	100	175
1982	110	77	187
1994	160	130	290
1998	98	220	318

Figura 4 - População noke koĩ nas T.I. Rio Gregório e Campinas/Katukina entre as décadas de 1970 e 1990 (extraído de Lima 2000).

Os principais fatores de estímulo à mudança então apresentados a ela pelos Noke Koĩ recém chegados do rio Gregório seriam desacordos domésticos, dificuldades de obtenção de artigos industrializados - como combustível, munição, anzóis, sal, roupas, sabão, dentre outros - e aposentadoria, sem a qual também se tornaria inviável adquirir tais mercadorias. Ao apontar que o município de Tarauacá seria mais próximo do rio Gregório que Cruzeiro do Sul quanto ao acesso de tais serviços, os Noke Koĩ explicam à pesquisadora que o posto da Funai em Tarauacá era então administrado pelos Yawanawa, que dificultavam os procedimentos burocráticos necessários para obterem a aposentadoria (Lima 2000: 36). Desentendimentos entre os Yawanawa e Noke Koĩ também se davam no âmbito da permanência dos missionários da MNTB na T.I. Rio Gregório, haja vista que os primeiros já os haviam expulsado de suas aldeias e exigiam que os Noke Koĩ fizessem o mesmo, enquanto os Noke Koĩ relutavam em fazê-lo, principalmente pelo medo de se verem desamparados de qualquer assistência. Os Yawanawa teriam então ameaçado expulsar a todos, Noke Koĩ e missionários, ficando com toda a extensão da terra demarcada.

Como afirma Lima, “é difícil saber se a ameaça foi real ou se é fruto de certo exagero dos Katukina quando o assunto diz respeito às divergências com os Yawanawa” (2000: 41, n.11). Mas, desconsiderando se tal ameaça viria a ser um prenúncio ou não, o

fato é que, até meados de 2014, aldeias yawanawa se multiplicaram exponencialmente pela T.I. Rio Gregório, ocupando ostensivamente ambas as margens desse rio. Antes de prosseguir, faz-se necessário, portanto, nos voltarmos brevemente para a história do uso e ocupação yawanawa dessa região.

## Os Yawanawa

Conforme já citado anteriormente, na apresentação desta dissertação, os Yawanawa de hoje são um conjunto que inclui membros de outros grupos, entre os Rununawa, Iskunawa, Ushunawa, alguns Shawādawa, Sainawa e também alguns Noke Koĩ. Tal composição é fruto da composição da dinâmica social dos grupos Pano da região com a contingência histórica das famigeradas correrias. Entre migrações opcionais ou forçadas, guerras interétnicas, alianças matrimoniais e raptos de mulheres, aos poucos foi se incorporando pessoas ou mesmo grupos inteiros, a esses que hoje se autodenominam Yawanawa.

Assim como os Noke Koĩ, os Yawanawa são um povo de língua Pano que, desde onde se encontram registros históricos, ocuparam também a região do riozinho da Liberdade e dos rios Tarauacá e Gregório e, assim como os Noke Koĩ, foram encurralados pelas primeiras investidas da empresa seringalista em seu território, empurrados até as cabeceiras desses rios. Segundo relatado na dissertação de Miguel Carid Naveira (1999) e em um livro publicado pelos Yawanawa (Vinnya Yawanawa 2006), após essas correrias organizadas por caucheiros peruanos - dos quais ainda guardam na memória o nome de Baxico<sup>12</sup>, peruano cheio de capangas, terrível dizimador de povos, ladrão de mulheres e feitor de escravos - o primeiro contato com brasileiros foi com o seringalista Ângelo Ferreira, em algum lugar entre os rios Gregório e Tarauacá.

Conta-se que esse Ângelo Ferreira vinha subindo rio com uma turma grande, contando inclusive com indígenas de muitos povos, dentre eles um Noke Koĩ que

---

<sup>12</sup> A história do peruano Baxico e de como ele foi assassinado pelo estratagema de chefes Rununawa e Yawanawa aliados encontra-se em Vinnya et al. 2006: 20-1. Carid Naveira também cita brevemente esse personagem (1999: 27-8), sob o nome de Siquibo, escusando-se da grafia aproximada, devida ao lapso entre o ouvido e o escrito.

acabaria por desempenhar, na ocasião, o papel de mediador entre o seringalista e os Yawanawa, que passaram então a trabalhar com ele no barracão, na abertura de colocações e no corte de seringa.

Após a morte de Ângelo Ferreira, os Yawanawa passaram a trabalhar com um seringalista chamado Abel Pinheiro e, posteriormente, com a família dos Carioca, que fixaram uma sede de seringal onde o rio Gregório recebe as águas do igarapé Kaxinawá, ficando o nome do igarapé igual ao do seringal. Eram os mesmos Carioca que, rio abaixo, passaram a comandar o seringal Sete Estrelas, onde viviam os Noke Koï. Antes de prosseguirmos contando a história dos Yawanawa, faz-se pertinente discorrer um pouco sobre a relação histórica entre esses dois grupos.

### Os Noke Koï e os Yawanawa

O velho Raimundo Luiz, em entrevista durante o trabalho de campo de Miguel Carid Naveira, conta que, segundo a versão Yawanawa, as primeiras famílias Noke Koï chegaram ao alto rio Gregório fugidas, aossadas por guerras investidas contra eles por outros dois grupos indígenas, os Katukina e os Kulina<sup>13</sup>. Quanto aos primeiros, não há outras referências sobre eles na historiografia relacionada aos Noke Koï. Já os segundos foram realmente seus vizinhos, com registro de relações hostis (Tastevin apud Cunha 2009; Lima 1994a), mas se encontram territorialmente afastados a algumas gerações<sup>14</sup>.

Conforme a tese de Beirigo Lopes, desde seu mito de origem até os dias atuais, a história Noke Koï é marcada pela mobilidade, que a autora delimita como “simultaneamente parte da definição de território e parte do que é ser noke koï” (2017: 256), ou seja, que a condição para ser uma pessoa ideal, *noke ro’apa*, está sempre atrelada à busca por um lugar onde seja possível viver sob preceitos éticos próprios. Desde a origem<sup>15</sup>, os Noke Koï estão sempre a mudar de um canto para o outro, em busca de um lugar para morar, ou fugindo de outro grupo indígena muito valente, por eles denominado *Hoshonawa*, ou dos caucheiros peruanos, até encontrarem o patrão

<sup>13</sup> Os primeiros seriam aqueles Katukina falantes de língua Katukina, residentes atualmente na T.I. Rio Bia. Os segundo, os autodenominados Madihá.

<sup>14</sup> Sobre as relações históricas e estruturais entre os Noke Koï e os Kulina, nos ateremos no capítulo três.

<sup>15</sup> Ver no anexo II, o mito do surgimento dos Noke Koï.

seringalista Manoel de Pinho *Toshpiya*. As versões sobre o nome do rio onde teria se dado esse encontro variam, ora sendo o riozinho da Liberdade, ora sendo o próprio rio Gregório. Para a autora, tal variação seria um indício de que, seguindo a lógica Noke Koï, o estabelecimento da aliança com Toshpiya seria em si mais importante que o local específico onde o encontro se deu<sup>16</sup> e algumas pessoas contam que o encontro com os Yawanawa se deu quando Vari Shina migrou do seringal Rio Branco, no rio Tauari, ao seringal Kaxinawa, onde já estavam trabalhando os Yawanawa.

Diante desse lapso, entre a mitologia e versões da história, atenhamo-nos pois à vizinhança entre os Noke Koï e os Yawanawa, quando vivendo no regime dos seringais. Segundo relatado por Lima (1994a; 1994b), era frequente a circulação de ambos os grupos entre os seringais Kaxinawa e Sete Estrelas, de localização praticamente contígua, o primeiro estando situado mais à montante, o segundo mais à jusante no alto rio Gregório, sendo, em períodos diversos, administrados por um mesmo patrão. Os Noke Koï uniformemente atestam que, dentre os grupos Pano da região, os Yawanawa sempre foram seus vizinhos mais próximos, não somente quanto à proximidade territorial, mas também quanto a aspectos linguísticos e a semelhanças de suas tatuagens faciais<sup>17</sup>. Muito provável que tais semelhanças tenham contribuído para que os primeiros exploradores viessem a confundir esses grupos, vindo a nomeá-los de modo generalizado pela alcunha de Katukina (Tastevin apud Cunha 2009).

A despeito de tais parecenças, os Noke Koï também sempre foram enfáticos não somente em negar qualquer identificação para com os Yawanawa, como também para asseverar que sempre persistiu certa rivalidade entre os grupos. Embora hoje tais hostilidades não se manifestem de modo tão indiscreto<sup>18</sup>, os Noke Koï contam que, desde tempos imemoriais, os Yawanawa investiram contra eles em guerras, para raptar mulheres e depois fugir. Os Noke Koï contam assim: sempre eram atacados primeiro e depois, com os mesmos objetivos, contra-atacavam os Yawanawa. Contudo, Lima

---

<sup>16</sup> Do mesmo modo que, para os Piro, a toponímia estaria ligada menos às características geográficas que aos eventos vividos no lugar a se nomear (Gow 1995).

<sup>17</sup> Que foram entrando em desuso diante do contato com a sociedade nacional até dissiparem-se completamente, não sendo possível observar seus usos nem entre os mais velhos de nenhum dos grupos, diferente, por exemplo, de alguns povos Pano da região do vale do rio Javari, como os Matses ou os Matis, onde as tatuagens faciais ainda são presentes entre pessoas mais velhas, ou se encontram em processo de franca revigoração, como no caso Matis (Arisi 2011: 64:9).

<sup>18</sup> Sem embargo, persistem, de modo murmurante e virtualmente potente, como veremos adiante.

atesta em seu estudo que não pôde localizar nenhum Noke Koï que se identificasse como descendente de uma mulher raptada (1994a: 114).

Carid Naveira identifica uma das esposas de Antônio Luiz, principal liderança Yawanawa nos tempos do seringal Kaxinawa, como uma Noke Koï. Angélica Kamanawa (1999: 43-6) já era casada e tinha filhos entre os Noke Koï quando, segundo a versão em sua dissertação, fora pedida em casamento aos seus por Antônio Luiz, que “se apaixonou por ela” (1999: 44). A versão noke koï, que apresentaremos a seguir, é bem diferente. Mas antes, cabe citar a descrição que Laura Perez Gil, que também elaborou sua dissertação de mestrado em antropologia com os Yawanawa, faz da figura de Antonio Luiz Yawanawa:

Amante da guerra - foi através do rapto que obteve várias de suas mulheres - homem iniciado nos conhecimentos xamânicos, era temido e respeitado tanto por outros grupos como por seus parentes (Perez Gil 1999: 15).

Do ponto de vista noke koï, Lima evidencia que um momento importante nas memórias de hostilidades dos Noke Koï para com os Yawanawa consiste no rapto, por Antônio Luiz, da irmã de Vari Shina, e tia de Roa, um dos principais informantes de Lima (1994: 115). Cruzando esses dados com informações obtidas em campo, pude diagnosticar que essa mulher, chamada entre os Noke Koï de Meyo, era a mesma Angélica Kamanawa que fora então casada com Antônio Luiz Yawanawa.

Ciente do desacordo entre as versões, Carid Naveira expõe que:

A versão katukina parece ser diferente, pois Angélica teria sido levada à força e não solicitada. Provavelmente as duas ações se deram ao mesmo tempo e seja uma questão de interpretação e interesse pessoal decidir qual tem mais peso para ser contada (1999: 44).

Acredito digno evidenciar, acerca do encontro entre Antonio Luiz e Meyo, que a discrepância entre as versões noke koï e yawanawa sobre como ocorreu o casamento - se por acordo ou sequestro - deve-se sobretudo a pontos de vista distintos, associados a posição igualmente distintas que cada um que conta certa versão ocupa na história dos encontros desses dois grupos. Como o próprio Carid descreve, “parece-me que os Katukina concedem uma centralidade ou importância aos Yawanawa que não tem sua contrapartida simétrica, acusando-os constantemente de feitiçaria” (1999: 45).

Contudo, enquanto etnografo os Noke Koï, não posso deixar de levar tal ‘assimetria’ a sério, e tentar compreender que tipo de efeitos a discrepância entre tais

versões possam ter na constituição das relações entre os dois povos. Ao contrário do que aponta Carid, me parece improvável, e no limite impossível que as duas ações - acordo e sequestro - tivessem se dado ao mesmo tempo. Ademais, declarar que escolher entre uma versão ou outra é “questão de interpretação e interesse pessoal” parece uma postura um tanto desdenhosa, reduzindo a diferença de ponto vista e, portanto, entre os grupos, à mera “picuinha”, quando ela pode ter muito mais a dizer, como, por exemplo, sobre o que os determina enquanto grupos distintos.

Antônio Luiz teve ainda uma segunda esposa noke koï: Isaura Kamanawa (Carid Naveira 1999: 48-9; Perez Gil 1999: 16). Chamada entre os Noke Koï de Seya, era prima paralela de Meyo, e mais tarde fora oferecida por Antônio Luiz a seu parente Vicente Yawarani. Acho pertinente frisar que dessas duas uniões, entre Antônio Luiz e Meyo e entre Vicente Yawarani e Seya, ou seja, entre homens yawanawa e mulheres noke koï, descenderam as principais lideranças do povo Yawanawa, como pode ser observado no quadro abaixo:

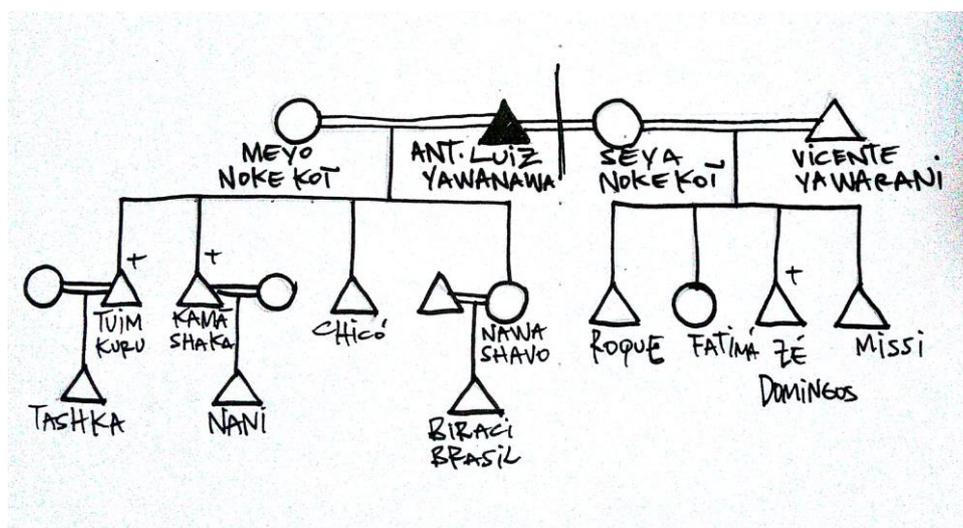


Figura 5 - Gráfico de descendência de Antonio Luiz Yawanawa

Para os Yawanawa, os filhos de Meyo e Seya tem assumidamente sangue noke koï, como eu mesmo presenciei declararem inúmeras vezes. E como também confirma Carid Naveira, os Yawanawa “não tem problema nenhum em assim se reconhecerem” (1999: 44) sem, contudo, jamais abrir mão de sua identidade como pertencente ao povo Yawanawa, o que em si não apresenta nenhuma contradição. Conforme explica Carid, a declaração yawanawa “somos todos misturados” (1999: 32) vê a mistura menos como

extremos onde se está no meio que como identidades potenciais a serem exploradas por aquele que a declara<sup>19</sup>. Beirigo Lopes, por sua vez, aponta que, apesar do pouco acesso que teve aos Yawanawa, limitado a eventuais visitas à Funai em Cruzeiro do Sul ou no convívio com um Yawanawa e seus filhos, residentes na T.I. Campinas/Katukina, levaram-na a crer que a hostilidade na verdade seria mútua, e que a suposta desimportância que os Yawanawa dão à questão na verdade expressaria certa tentativa de desqualificar a rivalidade, publicizada pelos Noke Koï (2017: 333, n. 204).

Pois os Noke Koï, como bem observou Lima (1994a; 1994b) durante suas pesquisas, eram adeptos de discurso e postura bem diferentes. Comentários sobre os Yawanawa eram, em sua esmagadora maioria, depreciativos e hostis. Quanto às tatuagens faciais e outros aspectos culturais em comum (certas brincadeiras coletivas, cantos, alguns aspectos do xamanismo etc.), os Noke Koï só as identificam como idênticas, para logo depois se referirem aos Yawanawa como ‘imitadores’ da originalidade noke koï (1994b: 4)<sup>20</sup>. Quanto à ‘obviedade’ das relações de parentesco entre os dois grupos (Carid Naveira 1999: 45), os Noke Koï, por razões não tão óbvias, não só não reivindicavam tal vínculo, como este seria por vezes omitido, quando não descartado, “afirmando, genérica e categoricamente [quando questionados], que eles [os Yawanawa] não prestam (*ishtxapá*)” (Lima 1994b: 5).<sup>21</sup>

Outro forte agravante diagnosticado por Lima para a antipatia que os Noke Koï nutriam em relação aos Yawanawa está ligado ao episódio da morte de Vari Shina. De acordo com seu filho Roa, quando nos seringais, eles já não se matavam mais uns aos outros diretamente; as guerras e as mortes decorrentes pela disputa entre os homens neste período se davam unicamente por meio da feitiçaria. Os Noke Koï se aferram que,

<sup>19</sup> Veremos no terceiro capítulo alguns exemplos de como tais relações são atualizadas no convívio entre os Yawanawa e os Noke Koï.

<sup>20</sup> No artigo de referência e em sua dissertação, Lima aponta que, *pari passu*, os Noke Koï dizem que as tatuagens deles, por sua vez eram semelhantes às dos Marubos, outro povo de língua Pano, que habitam a T.I. Vale do Javari. Lima faz uma acurada reflexão sobre como o (re)encontro na década de 1990 com os Marubos levaria os Noke Koï a uma autorreflexão, identificando-os imediatamente como seus parentes antigos, separados historicamente pelas correrias e miticamente pelo fatídico evento da ponte de jacaré (mito do surgimento dos Noke Koï - anexo II). Em meu campo, contudo, os Marubos deram lugar a outros personagens (conforme veremos no terceiro capítulo), e não foram referência em minhas conversas com os Noke Koï, talvez pelo agravamento da distância espacial - haja vista que as dificuldades de acesso levam os Noke Koï do Gregório a irem a cidade de Cruzeiro do Sul (que os Marubo também frequentam) com menor frequência que seus parentes do Campinas - ou pelo lapso temporal entre as pesquisas - um intervalo de mais de vinte anos - ou mesmo por certa inépcia deste que os escreve.

<sup>21</sup> Tal comportamento mudou consideravelmente - as opiniões, nem tanto - como veremos no terceiro capítulo.

motivada por inveja ante o sucesso de Vari Shina em negociar mercadorias com os brancos, sua morte foi causada através de feitiçaria, realizada pelo mesmo homem que tinha raptado e se casado com sua irmã Meyo, o chefe yawanawa Antônio Luiz<sup>22</sup>.

Conforme já apresentado anteriormente, a morte de Vari Shina será um dos disparadores para a retomada dos deslocamentos noke koï, dessa vez em direção ao que mais tarde se tornaria a Terra Indígena Campinas/Katukina. Feita a apresentação do histórico relacional entre os ‘primos’<sup>23</sup>, retornemos ao seringal Kaxinawa, onde os Yawanawa se encontravam fregueses dos patrões Carioca.

## De volta aos Yawanawa

Diz-se que, em desforra por eventos que não me foi possível acessar, um índio kaxinawa colocou veneno no rapé de Antônio Luiz Yawanawa. Sua garganta apodreceu a tal ponto que tornou impossível ingerir qualquer alimento, levando-o à morte por inanição. Segundo Perez Gil, isso aconteceu no início da década de 1970 (1999: 16). A morte dessa liderança leva os Yawanawa a se dispersarem em diversas colocações que, contudo ainda tinham como centro de referência o seringal Kaxinawa.

A morte de Antônio Luiz coincide com a decadência desses seringais no alto rio Gregório, que é quando os Yawanawa passam então a trabalhar, sob o mesmo regime de semiescravidão, para a empresa Paranacre. Ainda cortando seringa, abrindo novas colocações, abrindo e mantendo limpas estradas, ramais e varadouros para o escoamento da produção, botando roçados para eles e para os empregados da firma, e trabalhando de empreitada na derrubada de madeira e no plantio de pasto para pecuária extensiva, era-lhes por vezes vedada a aquisição de mercadorias nos barracões da empresa, quando não negligenciado por completo o soldo que lhes era devido (Vinnya Yawanawa 2006: 32-8). É somente na virada para a década seguinte que o movimento indigenista, Funai, Conselho Indigenista Missionário - Cimi/AC, Comissão Pró-Índio do Acre - CPI/AC - e jovens lideranças yawanawa educadas na cidade começaram as

---

<sup>22</sup> Outros casos de suspeita e acusação de feitiçaria envolvendo os Noke Koï e os Yawanawa serão tratados no próximo capítulo.

<sup>23</sup> Em minha estadia no campo, pude observar alguns Yawanawa e Noke Koï se tratarem assim, quando se encontram.

mobilizações para, juntamente com os Noke Koï que ainda habitavam o seringal Sete Estrelas, expulsarem os patrões da Paranacre e realizarem assim a primeira demarcação de uma terra indígena no estado do Acre, a T.I. Rio Gregório.

A despeito dos Noke Koï do Rio Gregório que, após a decadência dos seringais e a expulsão da Paranacre, viam nos missionários da MNTB sua única assistência quanto à serviços básicos de saúde, educação e aquisição de mercadorias, e dos seus parentes do Rio Campinas que, ou persistiam no corte da seringa ou trabalhavam sobre produtos agrícolas que lhes garantiam uma margem de lucro ínfima, como a banana, o milho e o arroz, as novas lideranças Yawanawa, incentivadas pelas organizações indigenistas, adotaram um leque de estratégias entre os anos 1980 e 1990, tendo como lemas de bandeira a soberania e a sustentabilidade. Assim, expulsaram os missionários de sua aldeia e, com apoio da CPI/AC, treinaram agentes indígenas de saúde e fundaram a cooperativa OAYERG (Organização de Agricultores Extrativistas do Rio Gregório) ingressando numa série de projetos de desenvolvimento sustentável, em parceria com empresas privadas nacionais e estrangeiras (Perez Gil 1999; Carid Naveira 1999; Vinnya Yawanawa 2006).

A demarcação, seguida pela expulsão dos missionários da MNTB, liderada pela então jovem liderança Biraci Brasil *Nixiwaká*, neto por parte de mãe da união do finado Antônio Luiz e de Meyo Kamanawa, anima os Yawanawa a novamente se concentrarem no seringal Kaxinawa, onde ficam até o início dos anos 1990, quando resolvem abrir um novo local rio abaixo que, por alguns anos seria considerada sua aldeia principal, “Nova Esperança”. Contudo, interesses diversos logo acarretariam novas fissões.

### Revisão de limites da T.I. Rio Gregório

Novas alternativas econômicas à borracha, de exploração florestal, principalmente manejo madeireiro e pecuária extensiva, favoreceram um intenso processo migratório de não-indígenas ao entorno da TI Rio Gregório. Aliado ao asfaltamento da BR 364, esses fatores impulsionaram certa mobilidade dos agrupamentos noke koï e yawanawa: os primeiros em direção à rodovia e à T.I. Campinas/Katukina; os segundos a expandirem seus domínios ao longo do rio.

Do início da década de 1990 aos anos atuais, por conta do seu crescimento demográfico, do esvaziamento da população noke koĩ e por divergências com a liderança Nixiwaká, os Yawanawa que então viviam concentrados na aldeia Nova Esperança se dispersaram por outras sete aldeias ao longo do Rio Gregório. Em 1991 Luiz *Totopa*, funda, sobre uma antiga colocação no igarapé Escondido, a aldeia que leva o nome do referido igarapé; em 1994, Raimundo Luiz *Tuimkuru*, abre sob uma antiga colocação noke koĩ na boca do igarapé Mutum uma aldeia, de mesmo nome que este igarapé; outra antiga colocação noke koĩ também é ocupada pelos Yawanawa, fundando uma aldeia denominada Tiburço, também batizada com o nome do igarapé; após a desocupação da aldeia Sete Estrelas pelos Noke Koĩ, Totopa e parte de sua família, vem se instalar aí; abaixo de Sete Estrelas, Antônio Luiz *Kamãshaka* vivia em uma colocação às beiras do igarapé Marajá, onde mais tarde seria fundada a aldeia Yawanarani; mais abaixo, já fora limites que naquele momento circunscreviam a T.I. Rio Gregório, estava instalada a aldeia Amparo; e por fim, foi criada por Francisco Luiz *Chicó* a aldeia Matrinchã, na boca do igarapé hononimo. Tuimkuru, Totopa, Kamãshaka e Chicó eram todos filhos do finado Antônio Luiz Yawanawa.

Decorridos 20 anos da demarcação física da T.I. Rio Gregório, estando então em curso estudos para a criação da Resex Riozinho da Liberdade, os Yawanawa, cientes da possível sobreposição com áreas consideradas de uso tradicional, manifestam à Funai o interesse em incluir aos limites da T.I. as cabeceiras do rio Gregório, bem como uma porção ao norte e oeste da Terra (Funai 2006).

Nesses tempos, a ocupação noke koĩ no rio Gregório já era de quase um décimo, em relação aos Yawanawa. Na virada do século XXI, toda a comunidade noke koĩ que então vivia na T.I. Rio Gregório muda-se para a TI Campinas/Kakutina. Para além da querela envolvendo os missionários, os noke koĩ também se queixavam que os Yawanawa tinham inveja deles, trapaceavam em projetos feitos de forma conjunta e persistiam em suas práticas de feitiçaria, matando não só os Noke Koĩ, como seus próprios parentes<sup>24</sup>. Ademais, alegavam a quebra do acordo estabelecido quando da demarcação da T.I. quanto ao domínio territorial de cada um dos grupos, segundo o qual os Noke Koĩ ocupariam e teriam o controle da área que se estende do igarapé Timbaúba até a foz do igarapé Mutum no rio Gregório; aos Yawanawá caberia a área entre o

---

<sup>24</sup> Alguns desses casos, de parcerias frustradas e acusações de invidía e feitiçaria, narrados pelos Noke Koĩ, serão objetos de análise nos próximos capítulos.

igarapé Mutum e os igarapés Mississipi e Abacaxi. No ato dos estudos de revisão (Funai 2006), a diminuta parcela da população noke koĩ que, ao perceber a malfadada mudança, de uma região de fartura e exuberância por uma terra com escassez de recursos naturais às margens da rodovia, havia em menos de um ano retornado ao Gregório, apontava já haver três aldeias Yawanawá em áreas então firmadas como suas, inibindo suas atividades de caça, pesca e coleta nesses locais. Naqueles dias, a solicitação noke koĩ feita aos representantes da Funai, de modo cauteloso e um tanto evasivo, era pela separação da terra indígena, para que ficassem claros os limites de domínio de cada um dos grupos. Eles já estavam fartos de ouvir os “Yawanawa sempre dizerem que a terra indígena não pertence aos Katukina, apenas aos Yawanawa” (op. cit.: 15).

ANO	POPULAÇÃO POR ETNIA		FONTE
	YAWANAWA	NOKE KOĨ	
1977	135	77	FUNAI 1982
1982	161	110	FUNAI 1982
1996	270	?	CPI/AC
2000	480	109	OAEYERG
2006	530	57	MARTINS 2006, GOVERNO DO ACRE

Figura 6 - População por etnia na T.I. Rio Gregório (extraído de Beirigo Lopes 2017).

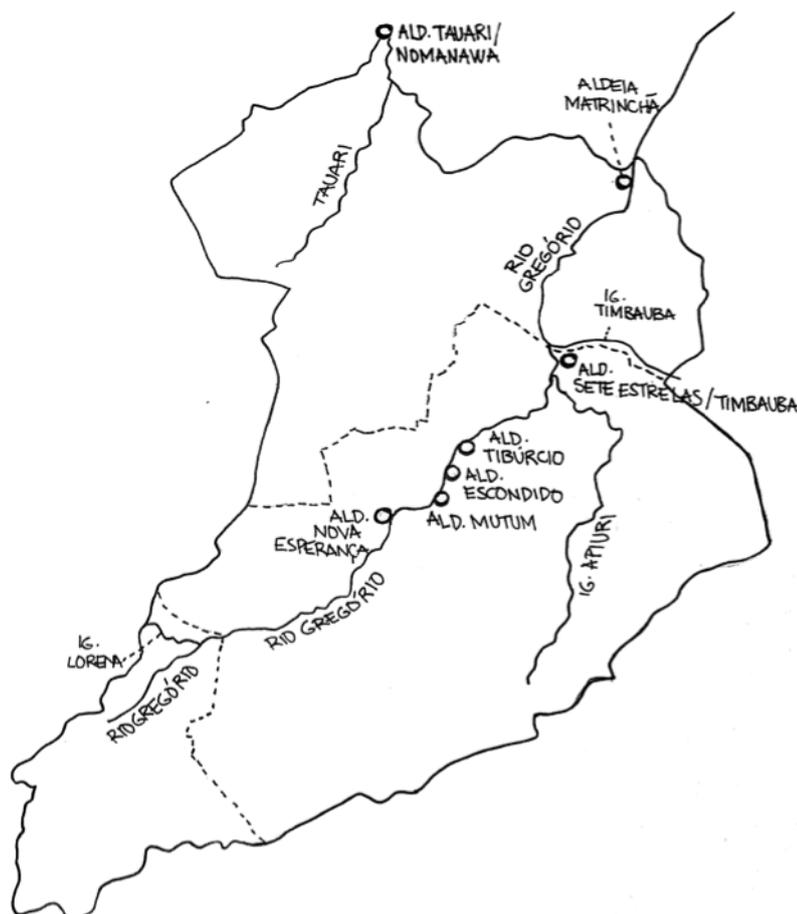


Figura 7 - Aldeias na T.I. Rio Gregório em 2014 (extraído de Beirigo Lopes 2017).

## Aldeia Timbaúba

Aqueles últimos Noke Koï, que desde os anos 1970 permaneceram no Gregório enquanto viam seus parentes, às vezes aos poucos, noutras aos borbotões, se despedirem rumo às margens da rodovia, resistiam por medo de que os Yawanawa ocupassem toda a extensão da T.I., além de pensarem que, “se todos decidissem morar na aldeia do rio Campinas, não restaria qualquer alternativa para afastar-se de um contexto adverso, já que nas situações de desacordo interno uma das alternativas é transferir-se de aldeia” (Lima 2000: 41).

Quando decidiram e se mudaram todos para a TI Campinas/Katukina, esses grupos domésticos viveram espalhados pelas aldeias Campinas e, principalmente, Samaúma e Bananeira. Com sua saída da T.I. Rio Gregório, os missionários da MNTB, que eram desafetos dos Yawanawa por cobrar deles pelos atendimentos de saúde,

abandonam definitivamente a área. No ano seguinte, após a frustração vivida com a mudança, dez famílias Noke Koï, lideradas por João Grosso *Rirá* e Mape *Iya* retornam ao Gregório, onde se encontram totalmente desassistidos: enfrentam sérias dificuldades no plantio de suas roças, e são acometidos por uma grave epidemia de malária, agravada pela proliferação do mosquito transmissor em buracos a céu aberto, onde os missionários descartaram os mais diversos insumos - entre roupas, móveis e medicamentos inutilizados. Segundo dados da Funai, 95% da população fora infectada e três crianças foram a óbito na ocasião (Funai 2006:15).

Durante a realização dos estudos de revisão dos limites da T.I. Rio Gregório estava em processo de abertura o que então se tornaria a aldeia Timbaúba. Acredito que o evento funesto acima descrito tenha sido o principal responsável pelo desgosto e posterior abandono por parte dos Noke Koï da aldeia Sete Estrelas, bem como do remanejamento da população remanescente - a família extensa de Rira - para a aldeia Timbaúba logo a seguir. Abandonada pelos Noke Koï, a aldeia Sete Estrelas logo seria ocupada pela família yawanawa de Luiz Totopa, aproveitando das estruturas aí deixadas pelos missionários - pista de pouso etc. - pela escola do governo do Estado do Acre e pela localização estratégica, na boca do igarapé Apiuri.

Passados mais de quinze anos, a população da aldeia Timbaúba permanece pequena, resumindo-se à pouco mais de 30 pessoas, tendo como seu núcleo a família extensa de Rira.

### Aldeia Nomanawa

Ainda no âmbito dos estudos de revisão, os Noke Koï pleiteiam que os novos limites da T.I. Rio Gregório sejam estendidos até o rio Tauari, em cuja margem se localizava o antigo seringal Rio Branco, aquele onde eles se encontravam quando ainda sob os mandos do patrão Toshpiya e que, com o encerramento desse ciclo, abandonaram, sob a liderança de Vari Shina, em direção ao seringal Kaxinawa. Segundo comunicação do então presidente da organização Yawanawa OAEYRG, Joaquim *Tashka*, com os representantes da Funai, sobre reunião que ele teria realizado com as famílias noke koï recém-regressas ao Gregório:

O primeiro assunto da pauta, foi fazer uma reflexão desde a volta dos Katukina para o 7 Estrelas. Na avaliação dos Yawanawá, a volta dos Katukina, não mudou em nada o ritmo de vida e de trabalho do povo Yawanawá. Ao contrário vieram preencher um espaço que pertence totalmente aos Katukina. Que no começo de sua volta a Organização Yawanawá apoiou eles no que foi de nosso alcance. E mostramos nossa disposição de poder continuando apoiando uns aos outros. Da parte dos Katukina, dito por suas lideranças Mame e Ushu e demais mulheres e velhos que se encontraram presente, eles querem trabalhar em parceria com o povo Yawanawá. Pediram o apoio da Organização Yawanawá, para ajudá-los no encaminhamento de suas propostas junto ao governo e as instituições que já vem apoiando os Yawanawá para que possa estender o braço? até eles também. A organização aceitou a solicitação dos Katukina e ficamos combinados de uma ajuda mútua entre os dois povos. Feito nossas alianças, fiz uma breve explanação das articulações políticas que a Organização Yawanawá vem fazendo nestes últimos tempos referente a ampliação da Terra Indígena do Rio Gregório. A princípio os Katukina, reclamaram muito da ocupação geográfica que os Yawanawá vem se apossando nestes últimos anos, agravado ainda mais, depois de sua saída para a Aldeia dos Katukina do Olinda na BR 364. Eles pediram que a organização Yawanawá tomasse alguma providência, quanto às caçadas e pescas que vêm acontecendo perto de suas moradias por Yawanawá. Diante deste fato, eles preferiam pedir uma Identificação e Demarcação de uma nova Terra Indígena. Eles estavam preferindo que os Yawanawá pedissem a ampliação da Terra Indígena do Rio Gregório e eles pediriam uma outra que está pelas bandas do Rio Tauari. Porque segundo eles, seus pajés vem tomando cipó e realizando cerimônias e o mesmo vem tendo visões e escutados que seus ancestrais está chamando para eles voltarem para a terra de onde eles surgiram que está localizado nas cabeceiras do Rio Tauari. Segundo eles, os pajés Katukina, sabem exatamente onde está localizado suas antigas malocas, ali estão vários potes de barros, cerâmicas e seus cemitérios sagrados onde estão seus ancestrais. Por isto, caso eles conseguissem esta terra, eles sairiam do Gregório para irem para o Tauari. Perguntaram para mim, como poderiam fazer isto. Disse a eles que era muito simples e ao mesmo um pouco complicado. Muito simples, porque eles iriam a partir daquele momento ter que fazer as articulações políticas sozinhos. Eles teriam que fazer as mesmas articulações que eu teria feito até agora e teriam que fazer muito mais, já que ainda está tudo na indefinição. Que a partir daquele momento, a Organização iria pedir a ampliação abrangendo somente os Yawanawá. No entanto, disse a eles, que o pedaço de Terra que eles estavam querendo pedir uma nova demarcação, já estava incluída na reivindicação que a Organização Yawanawá já vêm fazendo. Que no meu entender, era uma perda de tempo, ter que pedir uma nova demarcação de uma coisa que já estava sendo reivindicada. Chegamos num consenso bom para todos que não dividiria nossas forças política e concordamos então que eles não vão pedir uma nova demarcação de Terra, que vamos somar força para pedir a ampliação da Terra Indígena do Rio Gregório juntos, ?MAIS?/?BUT?/?TODAVIA? [sic] que quando a ampliação saia, o vale do Tauari é todo deles, e que os Yawanawá não vão incomodar eles lá, e que eles vão se mudar pra lá logo que saia a ampliação, porque eles reconhecem que eles não são do Rio Gregório e que eles vieram do Tauari e que vão voltar para lá, ?MAIS?/?BUT?/?TODAVIA? [sic] os Yawanawá considerem definitivamente o Tauari o vale dos Kamanawa (Katukina). Bom pra eles, melhor pra nós. Assim concordamos, então que fique bem claro que essa ampliação abrangerá os dois povos, no entanto, internamente os Yawanawá e Katukina tem seus limites tradicionais (Funai 2006: 20).

Escusada a assertiva de que “caso eles conseguissem esta terra, eles sairiam do Gregório para irem para o Tauari”, que pode ser entendida como parte da estratégia

noke koï, em contraste com outros povos Pano como os Yaminawa ou os Yawanawa, de evitação do conflito, privilegiando sempre o afastamento em detrimento ao enfrentamento (Góes 2009: 90-3), o fato é que os Noke Koï já estavam nesse exato momento criando a aldeia Timbaúba como, a partir do novo êxodo no sentido Campinas/Gregório, que trataremos a seguir, retomam uma ocupação intensiva da região.

Contudo, a retomada do rio Tauari efetivamente encontrava eco entre eles. No primeiro lustro dos anos 2000, parte dos Noke Koï que haviam se mudado do Gregório para as margens da rodovia e que, por diferentes motivos, estavam insatisfeitos com as condições de vida por lá - famílias provenientes principalmente das aldeias Samaúma e Bananeira, sob a liderança de Pawa Nainawa - resolvem sair da T.I. Campinas/Katukina para subirem o rio Tauari e fundarem uma nova aldeia, no encontro com o igarapé Rio Branco. Essa aldeia será chamada Nomanawa. Pouco tempo depois, Iya, que então era liderança noke koï no rio Gregório, também decide se mudar com sua família para o Tauari. São os grupos domésticos de Pawa e Iya, e os casamentos entre esses grupos, que compõem a atual configuração populacional da aldeia Nomanawa.

Quando estive em Nomanawa, ouvi muitas queixas quanto à falta de assistência por parte dos órgãos de governo e instituições indigenistas. A aldeia não está inserida nas margens do rio Gregório nem da rodovia, ficando efetivamente à margem das políticas públicas, seja em projetos de apoio produtivo ou em questões mais básicas, como contratação de professores indígenas ou atendimentos regulares por parte da equipe de saúde da SESAI. Do passivo gerado pela carência das políticas estatais, a comunidade Nomanawa tem como principal estratégia de compensação o aporte de projetos e recursos financeiros oriundos de alianças estabelecidas com expoentes do movimento neoayahuasqueiro<sup>25</sup> nos arredores de Santiago, capital do Chile. Na aldeia, o principal articulador dessa interlocução com os chilenos é um dos filhos de Pawa e um dos protagonistas de nosso prelúdio, o pajé Aro.

---

<sup>25</sup> O termo neoayahuasqueiro cunhado por Beatriz Labate (2008) se refere aos grupos e indivíduos que, além de consumirem a ayahuasca, "reinventam" e "recriam" seus rituais e cosmologias, fortemente influenciados pelas terapias New Age, por orientalismos (Osho, ioga, meditação, etc.), pela psicologia (transpessoal e junguiana), por experimentalismos artísticos (artes cênicas e música), pelo curandeirismo andino e pelas próprias religiões ayahuasqueiras tradicionais.

## De volta à T.I. Campinas/Katukina

Em suas experiências de campo na T.I. Campinas/Katukina, entre 2009 e 2013, Beirigo Lopes (2017) nota, não sem certo pesar que, a despeito da resistência e da dignidade dos Noke Koï, sua qualidade de vida se encontrava seriamente comprometida. Segundo ela, “o panorama que se apresentava era de insegurança alimentar, violência latente e mudanças radicais (2017: 52).”

Nos entornos da T.I., faz-se intensa a abertura de estradas vicinais, para atender fazendas e vilas rurais; ao longo dos 18 km em que a rodovia cruza a terra indígena, fluxo intenso de carros, motos e caminhões; nas pontas onde a BR-364 encontra os limites da área indígena, comércio, bares, postos de gasolina. No fluxo, comerciantes não-indígenas passeiam pelas aldeias em motos vendendo de tudo, principalmente comida; no outro sentido, os Noke Koï às quatro horas da manhã nas margens da rodovia aguardando o caminhão de linha, para irem à cidade sacar o Bolsa-família e a aposentadoria, para trocar esse dinheiro por peixe e carne congelada, pois os animais de caça na área haviam se tornado coisa raríssima. A Terra Indígena Campinas/Katukina que, em contiguidade com a Resex Riozinho da Liberdade, constitui último refúgio de mata nativa em meio aos avanços galopantes da empresa agropastoril, é alvo frequente de invasões de caçadores, havendo um histórico antigo de conflito entre eles e os noke koï, que inclui episódios de ameaças e mortes.

A conclusão do asfaltamento da rodovia, em 2012, e o conseqüente incremento do fluxo de veículos, traria consigo o aumento no número de acidentes e atropelamentos, além de episódios de invasão às aldeias - que margeiam a rodovia - roubo, agressões e raptos. Alguns desses eventos violentos passaram a ter os Noke Koï não só como vítimas, mas como protagonistas: suicídios, atropelamentos, assassinatos e estupros.

Em meio a esse caos social, se reacende o desejo por mudanças. Um subgrupo autodenominado Waninawa resolve se separar da aldeia Campinas para criar sua própria aldeia, buscando se afastar da superpopulação, das discordâncias internas e do intenso consumo de cachaça. Uma reivindicação para a demarcação de uma nova área, contígua a T.I. Campinas/Katukina e sobreposta à Resex Riozinho da Liberdade, feita em 2008 por outro subgrupo, autodenominado Varinawa, ganha novo fôlego, apesar de

extremamente desestimulada pelas lideranças dos outros grupos. E, por fim, desentendimentos quanto às decisões políticas e à distribuição de recursos oriundos de projetos, aliados à morte de Orlando *Vari Viño*, neto de Vari Shina e que fora, como seu avô e seu pai Assis *Washme*, importante liderança na mediação das relações entre os Noke Koï e o mundo não-indígena, acometido subitamente pelo que muitos dos seus diagnosticaram ser feitiçaria, leva parte dos Noke Koï a um novo movimento, dessa vez invertendo o fluxo migratório proeminente desde a década de 1970, que era a saída do Gregório rumo ao Campinas. A narrativa abaixo, extraída de Beirigo Lopes (2017), ilustra precisamente a situação que pudemos acompanhar de perto enquanto trabalhávamos juntos na T.I. Campinas/Katukina no âmbito de um GT promovido pela Funai local buscando diagnosticar possíveis saídas à grave situação de insegurança alimentar e vulnerabilidade social sob a qual aqueles que ali viviam então se encontravam:

Em março de 2014, no caminho da cidade para a terra indígena, Orlando se sente mal, tem tontura, queda de pressão, tremores, dores intensas na barriga. No hospital, o médico trata o caso como uma gastrite. Ele é medicado e vamos para a aldeia. Os dias seguintes continuam sendo de intensas dores abdominais e dificuldade para se alimentar. Uma endoscopia revela uma úlcera. Em outubro de 2014, Orlando já não bebe álcool há vários meses, está 30 quilos mais magro e ainda tem dores no estômago. Em uma nova endoscopia não parece haver nada muito grave além de uma gastrite. No entanto, pouco tempo depois, em dezembro, outra endoscopia revela um grande tumor fechando a boca do estômago. Em janeiro de 2015, Orlando é encaminhado para Rio Branco para uma cirurgia de retirada de parte do estômago. Durante a operação o médico constata que nada mais poderia ser feito, o câncer já estava por todo o seu corpo, em vários outros órgãos. A velocidade com que uma gastrite se tornou um câncer alimenta suspeitas de feitiçaria.

Até a sua morte em março de 2015 muitas coisas aconteceram. Na tentativa de curá-lo, vários pajés, rezadores e cantadores se debruçam sobre Orlando. Os jovens passam a demonstrar interesse em tomar cipó<sup>26</sup>, os encontros para consumo de cipó; as chamadas pajelanças, se tornam frequentes em toda a terra indígena e as participações nessas pajelanças se intensificam.

A instabilidade política cresce descontroladamente. Muitos têm medo que Orlando morra e quietos acumulam informações que circulam de aldeia em aldeia: “Orlando viu cobra grande”; “Pajé disse que é feitiçaria” e outras afirmações em torno do que poderia ser e o que poderia acontecer.

[...] Em 6 de março de 2015 Orlando morre em Masheya. O clima na TI é de desespero, muita tristeza e forte instabilidade política. Os discursos se

<sup>26</sup> “Tomar cipó é uma expressão usada para se referir a ingestão de ayahuasca, uma infusão em geral composta por uma mistura do cipó conhecido cientificamente como *Banisteriopsis caapi* e regionalmente como jagube, com folhas do arbusto *Psychotria viridis*, conhecido regionalmente como folha rainha ou chacrona. Essa espécie de chá é chamada de cipó e mais popularmente conhecida no resto do Brasil como daime. O cipó é conhecido por suas capacidades terapêuticas e psicoativas, e por isso amplamente usado por indígenas e *yara* na região. Os indígenas o consomem no processo de composição do corpo do pajé e também por leigos em ocasiões de reflexão e práticas de autocuidado. O uso pelos *yara* em geral está relacionado a práticas religiosas e/ou terapêuticas” (Beirigo Lopes 2017: 55).

dividem entre os que têm a certeza de que foi feitiçaria e os que afirmam que era a hora da viagem dele mesmo, e que as acusações de feitiçaria são fofocas mal intencionadas.

A morte de Orlando e as suspeitas de feitiçaria despertam em quase toda a terra indígena o ímpeto de se mudar. A família de Orlando não se muda de Masheya por orientação do finado antes de morrer. No entanto nota-se claramente o abandono da porção de influência da casa dele na aldeia” (2017: 55-6).

## A mudança

Pouco antes de Orlando *Viño* falecer, a família de Aya, que até então vivia em Masheya, aldeia de Viño, se muda para o Gregório. De início falavam que se tratava de um caso isolado, pois aquela senhora idosa sempre tinha sido desse jeito, “sem canto certo”<sup>27</sup>. Em 2014, a família de Aya abrirá a aldeia Pirarara, a primeira de uma série de novas aldeias *noke koĩ* que a partir de então pipocaram no rio Gregório.

Não muito tempo depois, cinco das novíssimas casas do *Minha casa minha vida* são abandonadas na aldeia Varinawa. Seus moradores também seguiram em direção ao rio Gregório sob a liderança do velho pajé Koshti, e lá fundaram a aldeia Toniya, dentro do *igarapé* Apiuri.

Por fim, após os eventos narrados no Prelúdio, metade da população da aldeia Bananeira - a mais marginal dentre as aldeias da T.I. Campinas/Katukina - se muda para o Gregório, liderada pelo casal de anciões Tero e Rave. Logo depois, é a outra metade que vai se despedir do Campinas, pois as mulheres não queriam ficar longe dos seus pais, e os maridos não queriam ficar longe de suas mulheres. Esse grupo de famílias formará a aldeia Tashkaya, também no *igarapé* Apiuri. Dois genros de Tero e Rave destacam-se, pois voltarão a aparecer ao longo da dissertação: Pero Kevo, agente de saúde e cacique da aldeia Bananeira antes da mudança; e o pajé Pãno, que já fora cacique da aldeia Samaúma e hoje é reconhecido como *romeya* (xamã) entre os *Noke Koĩ* - tanto entre jovens com entre os velhos.

Já o pajé Pero Pita - único filho homem de Tero e Rave - se instalará com seus filhos, isolando-se dos demais, no alto do *igarapé* Cujubim.

---

<sup>27</sup> Maneira depreciativa com a qual regionalmente se trata aqueles que mudam constantemente, ou tem o desejo de fazê-lo.

## Capítulo II – Yamashava, a terra das doenças

Quando do retorno ao campo, no ano de 2017, questionei alguns de meus amigos Noke Koï novamente quanto aos principais motivos que os levaram a se mudar da Terra Indígena Campinas/Katukina, onde dispunham do que eu então compreendia como benesses reconfortantes para suas vidas: a proximidade da cidade e do acesso aos seus serviços, mercadorias e instituições de trabalho indigenista; o atendimento de saúde, garantido pela instalação de um posto no meio da T.I., com uma equipe multidisciplinar de saúde indígena - EMSI - presente 24 horas, sete dias por semana, e com visitas semanais em cada uma das aldeias; uma grande escola construída ao lado do posto de saúde, onde os estudantes indígenas recebiam *educação diferenciada* até o fim do ensino fundamental, e escolas de menor porte em todas aldeias, onde eram atendidas crianças de menor faixa etária; inclusão em diferentes projetos governamentais e não-governamentais, como a nomeação de cargos para professores, agentes comunitários de saúde indígena - ACIS, de saneamento básico - AISAN, atualização constante do *plano de gestão territorial-ambiental* da área, oficinas de formação de *agentes agroflorestais indígenas* - AAFIs, com doação de mudas e sementes; a “reforma total” da aldeia com o programa Minha casa minha vida: abastecimento com poços artesianos e caixas d’água, casas com base de alvenaria, piso azulejado, madeira novinha nas paredes, portas e janelas, telhado ecológico, todas alinhadas em fila e prontas para receberem energia elétrica e água encanada; e principalmente, a vida entre os parentes, pois, naqueles tempos antes da retomada da T.I. Rio Gregório, viviam na aldeia Timbaúba pouco mais de 30 pessoas, 06 famílias, enquanto as 06 aldeias da T.I. Campinas/Katukina reuniam em torno de si mais de 700 pessoas, segundo os próprios Noke Koï.

As justificativas que então ouvi já foram rapidamente descritas no capítulo anterior: fluxo intenso de *yara*<sup>28</sup> na aldeia, muito barulho, risco de acidentes e atropelamento na rodovia, aumento do consumo de bebida alcoólica, da violência doméstica, terra degradada que dificulta o plantio, rios e lagos pouco piscosos, caça se tornando raríssima, invasões e conflitos com os vizinhos, conflitos entre si. O olhar treinado do indigenista tirava daí uma conclusão lógica à primeira vista: as condicionantes etnoambientais para o licenciamento da instalação e da operação da

---

<sup>28</sup> *Yara* é o termo noke koï para não-indígena.

rodovia BR-364, que corta em 18 quilômetros a terra indígena, e nas margens de onde estão fixadas suas seis aldeias, estavam sendo mal executadas, quando não negligenciadas pelo empreendedor, o governo do estado do Acre. Que tal conclusão seja unânime entre servidores da Funai local e indígenas - mas não para o empreendedor - não apresenta em si nenhuma surpresa. Contudo, quando eu e Beirigo Lopes estávamos realizando o diagnóstico de insegurança alimentar solicitado pela Funai (Funai 2015), começamos a entender que a rodovia adoecia pessoas para as quais o individual é indissociável do coletivo, e o corpo indissociável do espírito. Não eram apenas crianças e velhos em situação de baixo peso, era o povo Noke Koï que estava doente.

Mas o espanto maior viria quando, nesse retorno ao campo, os pajés Aro, Pãno e Pero Pita, que haviam retornado com suas famílias para o rio Gregório, diagnosticaram que os males que assolavam os parentes que ficaram pela T.I. Campinas/Katukina eram sintomas de que era aquele lugar, aquela terra mesma que se tornara moribunda, sem espírito, sem vida. Nas suas palavras, *Yamashava*. Sendo assim, neste capítulo aprofundaremos as diferentes dimensões da construção e do adoecimento da pessoa noke koï, quanto a tipologia, agentes causadores e sintomas.

### Comensalidade e a construção da pessoa social

Em um artigo de 1979, hoje considerado clássico, Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro, percebendo a insuficiência do arcabouço teórico da Antropologia Social britânica para a análise da organização social das sociedades sul-americanas, propõem definições nos termos e especificidades próprios dessas sociedades. Anunciam a tese que tais sociedades se estruturam em torno de idiomas simbólicos, referentes à construção de pessoas e à fabricação dos corpos, sendo o corpo lugar privilegiado, ponto de convergência de diversas oposições tidas como clássicas à disciplina, como indivíduo/sociedade, natureza/cultura. O artigo enfatiza também a carência de estudos comparativos que atentem para a importância na estruturação e organização social de “todo um complexo sul-americano de restrições/ prescrições sexuais e alimentares” (Seeger et. al. 1979).

Esse texto abriu as portas para se perceber na alimentação um dispositivo de produção de pessoas e sociabilidades e entender a comensalidade como marcador

identitário e formador de relações de parentesco através da consubstancialidade. De modo que estas foram ideias que ganharam destaque em trabalhos e debates etnológicos realizados sobre as terras baixas sul-americanas nos últimos anos. Esses estudos apresentam prescrições/restrições alimentares como mecanismos indispensáveis para o controle e manejo de possíveis modificações no corpo e, conseqüentemente, na pessoa. Cosmopraxis intensificada pela concepção nativa de que, numa relação de predação, cada ser traz consigo potências, positivas e negativas, a serem acionadas ou anuladas. A alimentação passa a ser entendida sob a ótica de transitoriedade agentiva, onde todo ser aparece composto de uma parte-sujeito e de uma parte-objeto – e onde se pode consumir a parte-presa ou a parte-predadora da vítima, de distintas conseqüências digestivas (cf. Fausto 2002).

Entre os Noke Koï, como entre os povos de língua Pano, valores, comportamentos e características tidos como moralmente ideais para uma pessoa devem ser criados e apreendidos, atenuados ou neutralizados. As relações sexuais que precedem a concepção, onde a troca de fluidos (sêmen e sangue) é compreendida como troca de substâncias vitais entre homens e mulheres, já estão circunscritas por prescrições e restrições alimentares, que remetem à consubstancialidade (cf. Lima 2000; Lagrou 2007). Essa conexão, que cria parentes e estabelece a continuidade dos corpos, mantida pelo compartilhamento de substâncias, torna os envolvidos na fabricação da criança solidariamente abstinentes durante a gravidez e em casos de doenças, caso contrário a vida de seus consubstanciais enfermos é posta em risco. A recíproca também é verdadeira, devendo filhos manter resguardo em casos de doenças dos pais ao longo da vida.

Uma pessoa noke koï é animada por dois espíritos distintos: o *yora vaka* e o *wero yochi* (Lima 2000: 52-3). Ambos são imprescindíveis à vida e, portanto atrelados ao corpo, embora o segundo viaje ocasionalmente, em experiências oníricas ou sob efeitos do *oni*. O corpo noke koï é o equivalente visível do *yora vaka*, também denominado *noke yochi*, é ligado à memória e à matéria corpórea da pessoa. Já o *wero yochi*, é de caráter abstrato e se vislumbra pelo brilho dos olhos, e suas viagens podem anunciar eventos que não são visíveis à realidade cotidiana, auxiliando os pajés em previsões, diagnósticos e tratamentos de doenças. Podendo ser entendido simplesmente como essência vital, essa dupla, cotidianamente condensada sobre o rótulo genérico de *yochi*, está presente em todos os seres que permeiam a vida e o cosmos noke koï. Atos

cotidianos, como ter relações sexuais e alimentar-se são atos que introduzem no próprio corpo e no corpo dos parentes consubstanciais, matérias externas cheias de *yochĩ* (cf. Lagrou 2007; Calavia Sáez 2006). Força vital que anima e concede características específicas aos humanos e a praticamente todos os seres, coisas e substâncias existentes, o *yochĩ* faz-se presente, inevitável, e por vezes, fatal na vida *noke koĩ*. Isso porque os *yochĩ* podem ser objeto de feitiços ou da ação maléfica de outros humanos ou de outros *yochĩ*. A ausência do *yochĩ* suscitará a desestabilização da pessoa social e o definhamento progressivo do corpo humano.

Segundo a lógica ameríndia da comensalidade, ser epulário, comer com ou como alguém, delimita o parentesco e a socialidade, criando pessoas consubstanciais e traçando identificação a determinado grupo social, filiação e consanguinidade, intensiva e constitutiva do *socius* local. Por outro lado, distinções no que se come ou no modo de comer revelarão zonas concêntricas de alteridade que podem ir desde outros agrupamentos humanos, potenciais afins ou inimigos, até seres vivos de outras espécies e seres-espírito. Nesses casos de extrema alteridade, a refeição compartilhada pode vir a acarretar outra forma de familiarização, interespecífica, anti-filiativa, ocasionalmente incestuosa, contagiosa e produtora de aberrações; outro tipo de aliança, também intensiva, porque atualizadora do plano de imanência mítico, porém contranatural e contra-social; aliança demoníaca, disjunção inclusiva, tocaia ou arapuca de pulsão transformacional (cf. Fausto 2002; Viveiros de Castro 2006).

Logo, as definições de *yochĩ* e corpo não podem ser compreendidas aos moldes da oposição ocidental corpo X espírito. O conhecimento para o ameríndio não é do espírito; é construído pelo corpo, encorporado (Kensingler 1995; Santos-Granero 2006) e transcende em muito o indivíduo, abrangendo todo o *socius* através da consubstancialidade. Por outro lado, a alimentação não nutre apenas o corpo, mas traz consigo conhecimentos, capacidades e características que afetarão o comportamento e a saúde daquele que sorver seu *yochĩ* e de seus consubstanciais. Diante desse eixo, ao mesmo tempo delimitador de identidade e alteridade e aberto ao potencial transformacional pela comensalidade, quais serão as implicações que estariam acometendo os *Noke Koĩ* da T.I. Campinas/Katukina, devido ao aumento exponencial na ingestão da comida dos brancos?

## Insegurança alimentar e a comida de branco

- Para nós, a alimentação hoje é veneno!  
Poá, AAFI da aldeia Samaúma/Satanawa apud Funai 2016.

Como já apresentado no capítulo anterior, com a decadência do sistema seringalista, desentendimentos internos e com os Yawanawa levam grupos familiares *noke koĩ* paulatinamente migrar para a área compreendida entre o igarapé Boi e o rio Campinas, onde trabalharão na abertura da estrada que viria a se tornar a BR 364 e onde posteriormente será reivindicada e demarcada o que hoje é a TI Campinas/Katukina. Desde a abertura da rodovia na década de 1970 até a conclusão das obras no trecho Terra Indígena X Cruzeiro do Sul, em 2012, a estrada se tornaria o principal referencial geográfico da T.I., sendo equiparada aos rios de outras localidades, suas margens configurando-se como cerne aglutinador dos aldeamentos e a via como única comunicação entre as aldeias e canal de acesso às mercadorias e serviços disponíveis no município. Na contramão, a rodovia impulsionou exponencialmente o fluxo migratório *noke koĩ* e não-indígena, e o achego de empreendimentos incompatíveis com a cobertura florestal, como estradas vicinais, áreas de pastagens, assentamentos de colonização e ocupações em áreas devolutas. Incentivada por tais empreendimentos sem sustentabilidade socioambiental, a ocupação massiva acaba por estimular invasões por parte dos moradores não-índios da área que rodeia a TI, para retirada de madeira e principalmente para a atividade de caça, voltada para consumo e comercialização ilegal.

A atividade de caça constitui entre os *Noke Koĩ*, como para outros povos Pano interfluviais, um fato social fundamental para sua apreensão enquanto pessoas ideais, *noke ro'apa*: como etapa do aprendizado de crianças e jovens para a formação do homem enquanto ser social; para a divisão de gênero quanto às responsabilidades que pré-condicionam a vida adulta; nas políticas domésticas e nas redes de parentesco e solidariedade firmadas pela distribuição da caça (Kensinger 1995; Siskind 1973; Góes 2009, entre outros). Para além do aspecto sociológico, há que se considerar que certos animais ocupam papéis proeminentes na cosmopolítica Katukina, apontando como pessoas verdadeiras não devem ser, pensar e agir: o jacaré que serviu de ponte para atravessar determinado rio antes de se enfurecer, marcando a separação entre eles e os

Marubo<sup>29</sup>, do Vale do Javari; o bicho preguiça - que é espírito, e não bicho - que, transformado em mulher impede um rapaz de se casar com a prima cruzada, sua afim potencial, desenredando princípios básicos da rede de aliança e parentesco; a onça como o animal voraz por excelência, oposto do comportamento humano ideal, mas muito semelhante ao modo como é percebido pelos Noke Koï o comportamento de seus vizinhos não-indígenas.

A pesca, por sua vez, é desfavorecida nessa região, de igapós pouco piscosos e de rios e igarapés estreitos que, nos limites são compartilhados com povoados não indígenas, inibindo a prática da pesca tradicional Katukina que pressupõe o uso indígena do tingui - arbusto leguminoso que, lançado à água doce, tem a propriedade de envenenar o peixe, sem que a carne deste se torne tóxica. Presenciei em campo no rio Gregório que, na falta de carne de caça ou mesmo de caçadores na aldeia, sendo prática restrita à atividade masculina, a pesca coletiva, em contrapartida, pode ser realizada por grupos compostos tão somente por idosos, mulheres e crianças, garantindo a alimentação das famílias quando os homens estão ausentes. No Campinas, por sua vez, a pescaria tradicional é extremamente condenada pelas populações vizinhas, com tentativas de contenção por parte de órgãos ambientais locais.

No âmbito da transferência de substâncias, cabe ainda notar que os animais de caça e pesca, por terem como seu habitat natural respectivamente o fundo de rios e lagos ou o interior da floresta, circulam próximos de alguns tipos de cobra que possuem para os Noke Koï imensa importância, pois carregam consigo a substância denominada *rome*, que é um dos atributos que constituem e conferem poder aos seus pajés, como veremos a seguir. Com a vizinhança dessas cobras, os animais e peixes acabam por adquirir parcela desse poder. Ao se ingerir a carne desses animais, acaba-se por ingerir consequentemente uma pequena parcela desse *rome*, desse poder. Nas palavras de um professor da aldeia Samaúma:

Porque na nossa história a criança fica forte? A gente come os animais não só por comer. Dentro da tradição, a gente come o animal para pegar a força, a energia dele. Daí a pessoa se torna corajoso, forte, trabalhador, caçador. Assim que acontecia, né?! Logo cedo a gente ia preparando as crianças, para crescerem rápido e serem fortes (Shere apud Funai 2016).

Claro que aqui devem ser levadas em conta o modo de preparo - sempre dessangrado, bem cozido ou assado - e os resguardos, restrições alimentares por idade,

<sup>29</sup> Sobre a separação entre os Marubo e Noke Koï, ver Lima 1994.

estado de saúde ou período pré e pós-parto compartilhados entre os consubstanciais pois, do mesmo modo que há nessas presas substâncias desejáveis à absorção, por suas qualidades nutricionais ou agentivas, há outras extremamente maléficas, levando o consumidor à adoecimentos cujos sintomas são associados aos comportamentos e hábitos dos animais ingeridos, gerando uma confusão entre presa e predador, onde o primeiro toma o lugar do último (Lima 2000: 62-72).

Para além da escassez da caça e do pescado, diagnosticou-se também o paulatino decréscimo do rendimento produtivo dos roçados. Segundo relatos, as décadas de fuga, decorrentes das correrias, fizeram com que deixassem para trás uma série de técnicas agrícolas e espécies cultiváveis tidas como tradicionais. A confluência e aglomeração para a então demarcada TI Campinas/Katukina, por sua vez, aliada ao *boom* populacional dos últimos anos contribuíram para o rareamento dos animais de caça, bem como para a degradação do solo, após anos de uso contínuo pelo método de coivara. Agravado pela infestação da formiga-de-roça, esse fator tem obrigado os Noke Koĩ a derrubar mata bruta para colocar novos roçados, afastando gradativamente os roçados das moradias.

Já o drástico declínio do consumo de *matxo*, bebida feita de macaxeira e aclamada nostalgicamente como *piti koĩ*, *piti roapa koĩ* e principal artifício da culinária tradicional para realizar o desmame de crianças entre um e dois anos, se justifica em parte pelas recomendações proibitivas do saber biomédico, disseminado na escola diferenciada e reproduzidas pela EMSI quanto à sua condição de fabricação e armazenamento insalubre e ao caráter potencialmente contaminante e patogênico. Noutra face, está a elevação no consumo de alimentos manufaturados. Sobre as transformações que a rodovia trouxe à alimentação, as falas de duas lideranças da aldeia Varinawa, registrada durante o diagnóstico realizado por mim e Beirigo Lopes na T.I. Campinas/Katukina (Funai 2016), é emblemática:

Antigamente era uma maravilha: pessoal sadio, mulheres fortes, mulherão, homens fortes, crianças fortes. Tinha muito peixe, caça, produção: comia mamão, banana, batata, inhame, só que a gente produzia muito. Atsa matxo mani matxo, sheki matxo, matxo de amendoim, matxo de pupunha também. Então hoje, como nós tivemos contato, quando nosso povo veio pra BR, aí que já mudou a relação à alimentação e na cultura também. [...] As crianças estão desnutridas hoje porque as pessoas não usam mais nossa cultura no dia-a-dia. Seguindo nossa cultura, criança não pode comer biscoito recheado, sorvete. Mas, quando a mãe vai pra Cruzeiro, compra refrigerante, suco, dá pra criança, aí fica com diarreia, porque fugiu da nossa cultura. Antigamente o pessoa não dava pra criança esses produtos da cidade que nós estamos comendo hoje, certo? Por exemplo: compra carne de boi ou de porco

vacinado e dá pra essa criança de um ano. Quero ver, morre na hora: come agora, de noite já começa diarreia, amanhã já tá morto (Fernando Carneiro Aro apud Funai 2016: 17).

Ano passado equipe de saúde veio aqui, por causa da morte da criança. Fez sopão de panela desse tamanho, com óleo, carne de boi, tudo misturado. Aí que piorou as crianças: foi diarreia direto. Nossas crianças não podem comer óleo, não podem comer o que yara tá fazendo. [...] Por isso Katukina hoje está dessa forma. Aqui é BR federal e corre dinheiro. Vende picolé, pão, sorvete; em cada aldeia, pai que tem dinheiro compra, dá pra criança. Não adianta outra liderança dizer: olha, nós estamos bem, a Luz [para Todos] está aqui, estamos ganhando dinheiro, estamos funcionário, nossos filhos estão funcionários, têm moto, está correndo bem, aqui não falta nada, estamos na boa. O papo do yará é isso: tudo tem, tudo bom. Parente tudo tem, está na boa. E quem não tem? E no futuro, no futuro das nossas crianças, daqui a mais quatro, cinco anos, o que vai ter pra comer? Quem tem vai ficar na boa, quem não tem ... (Nildo Carneiro Tapo apud Funai 2016).

As políticas públicas, como o acesso a benefícios sociais e a contratação de cargos indígenas em diversas instâncias, trouxeram consigo o incremento do poder aquisitivo e do fluxo monetário para dentro da terra indígena, acarretando transformações que transcendem os hábitos alimentares *noke koĩ*, pois somente aqueles que dispõem de recursos financeiros têm acesso à alimentação manufaturada. O valor irrisório de benefícios sociais como o Bolsa-família, aposentadorias e grande parte dos salários pagos a funcionários indígenas, insatisfatório para prover uma rede parentesco indígena, instaura na aldeia a desigualdade social e atualiza um pesadelo moral entre os *Noke Koĩ*.

## Virando branco?

Você pode fazer relatório, mas não tem como resolver. Nós estamos aqui com maior dificuldade de saúde e de alimentação, mas não é por falta de atendimento do governo. É porque nós somos diferentes do yara. Não tem como Funai fazer projeto de compra de ferramenta. Tem muito funcionário na escola e rapaz jovem não quer trabalhar mais. Ele não aguenta colocar roçado pra sustentar sua família. Aquele que não está funcionário, pai e mãe aposentados compraram moto. Ele vai pra cidade, comprar rancho, tomar cachaça, dá acidente. Com as meninas é ainda pior. Pega moto com os rapazes e se mandam. Cadê que pai e mãe que não pedem pra pensar nossa cultura, pra fazer *matxo*, buscar macaxeira no roçado? Cadê que as meninas vão ao roçado buscar macaxeira? Não sabem nem cozinhar. Por isso que não acontece mais *matxo* na aldeia, não existe mais macaxeira assada. Só existe o que é do yara. Através dessa estrada que traz coisa do yara para indígena, ainda vai acontecer mais. Esse aluno só vai à escola se for com roupa do yara, sapato bom do yara, bolsa bonita do yara e o dinheiro na bolsa para merendar (Tapo apud Funai 2016: 24).

Para os Noke Koĩ, em oposição à condição ideal de pessoa, *noke ro'apa*, o estado de *yupa*, que aflige a pessoa masculina, abarca tanto a condição de panema quanto a incapacidade de cooperar dentro do grupo doméstico. Essa condição pode ser estendida a outros membros da comunidade para além do caçador na figura do *tikishya*, isto é, aquele que tem *tikish*, uma espécie de preguiça ou inadequação a reprodução social, desinteresse pelas atividades comuns. Assim, a pessoa *yupa* é aquela que é incapaz de participar da reprodução social, de corresponder ao que se espera dele. Enquanto um estado da pessoa, *yupa* - tal como *tikish* - pode ser alterado. Uma das vias para isso é a aplicação do *kãpo*. Não é à toa que a aplicação se dá nas partes do corpo de acordo com a atividade de gênero e feita por alguém que seja bom nessa atividade.

Antigamente todo mundo era saudável. Não tinha açúcar, sal, nem medicamentos. Vacina era *kãpo* e bebida era *oni* (Poá apud Funai 2016).

Paralelamente, para os Matis, falantes de língua Pano, moradores do Vale do Javari, a substância denominada *sho*, está intimamente ligada ao sistema de sabores e aos pares de oposição doce/amargo, feminino/masculino (cf. Erikson 2002). Sabores suaves, doces ou salgados *bata sho* garantem humor dócil, tranquilidade e maior sociabilidade. Já os sabores fortes, picantes e amargos *chimu sho* tornam seus apreciadores homens altivos, valentes e por vezes agressivos. Seu consumo exagerado, todavia, os torna pessoas mais vulneráveis a infecções e doenças. A pandemia deflagrada com a chegada dos homens brancos, ávidos consumidores de *chimu sho* e por isso hábeis caçadores, cruéis matadores, portadores e disseminadores de doenças, levou os Matis a abdicarem temporariamente a cultura de consumo do *sho*. (Erikson 2002). Entre os Noke Koĩ, a posição fundamental também se dá entre as substâncias doces (*vata*) e amargas (*moka*) e, embora o primeiro termo seja o mais marcado, associado à boa disposição e à sociabilidade, o amargor está associado aos domínios do trabalho, da caça e do xamanismo, sendo seu equilíbrio fundamental para a vida social *noke koĩ*.

Se, no mundo ameríndio, tudo que se come tem alma (Fausto 2002; Viveiros de Castro 2011), qual será então a alma do comprado, dos sabores doce e salgado (ambos classificados como *vata* pelos Noke Koĩ) da comida do *yara*? Pensando em termos escatológicos, ela levará os Katukina ao extermínio, dizimados pela desnutrição, dentre outras mazelas, ou finalmente os transformará em brancos? Para os Noke Koĩ do

Campinas, tornava-se cada dia mais evidente que a comida que vem da cidade não tem substância que alimenta o corpo, não tem poder nem espírito e, se tem, é *yochĩ* de maleita, ou de *yara*. Doenças, preguiça, apatia, sovinice, alcoolismo, brigas, violência doméstica, atropelamentos e problemas com a justiça do *yara* remetem aos Noke Koĩ o risco de não se reconhecer mais como parentes: de ser transformado em ninguém, já que o estado moderno é o esfacelamento da pessoa social, “a ausência do parentesco” (Viveiros de Castro *ibidem*: 902). O limbo de nem ser branco nem ser mais índio. Estar de barriga cheia mas de espírito vazio. Ser só metade, meio zumbi, todo um povo de gente *yupa*.

Enquanto símbolo de alteridade radical, os *yara* se apresentam como forasteiro prototípico, aquele com o qual estabelecer relações é arriscado, porém inevitável. O que há de vir com a ingestão contínua das substâncias desse forasteiro/inimigo potencial? Enquanto iminência transformacional, possibilidade de metamorfose em branco para muitos se mostra tão somente como maldição: agir como uma onça voraz e um *yara* sovinice, que só pensa em si, ou é preguiçoso a ponto de não cuidar nem de si, já que um si depende da constituição de um grupo doméstico que alguém *yupa* é incapaz de nutrir.

Diante desse quadro de intensas transformações na alimentação e consequentemente das condições de constituição da pessoa noke koĩ, uma questão que então se impunha aos Noke Koĩ do Campinas era como manter seu modo de vida por meio de seus próprios mecanismos de transformação. A comida do *yara* pode adoecer, mas não muda a concepção de pessoa, nem a explicação da doença. Antes, todo um arcabouço ontológico estava sendo ali atualizado, no sentido de transformar a transformação imposta pelo contato. Na medida em que percebiam estar cada vez mais frágeis e adoecidos, artifícios propriamente noke koĩ foram se acionando, no intento de expurgar esse maligno devir *yupa/yara*. Dentre inúmeras outras medidas<sup>30</sup>, tendo em vista que a pessoa *yupa* é um estado reversível por meio da aplicação de substâncias que expurgam outras substâncias maléficas, os Noke Koĩ do Campinas se movimentaram na intensificação das rodadas de *oni*, aplicações de *rome poto* e *kãpo*. É tendo parte nesse movimento que, catalisada a morte de Viño, se reinicia o movimento centrífugo de retorno à T.I. Rio Gregório.

---

<sup>30</sup> Como fazer grandes roçados, criar cozinhas coletivas etc., que podem ser apreciadas em Beirigo Lopes 2017.

## “Viver bem junto também não dura muito tempo”

A alimentação importada da cidade de Cruzeiro do Sul para as aldeias do Campinas vinha enfraquecendo cada vez mais sua população. As famílias que usufruem apenas do bolsa-família, para não passarem à míngua se reúnem entre si para, alternando os dias de ida ao município, terem mais dias compartilhando o caldo de frangos congelados ou de peixes já meio passados pela viagem de volta à terra indígena a bordo do caminhão de linha. Reúnem-se também em volta do casal mais idoso que, com o recurso da aposentadoria, auxilia famílias de filhos, genros e netos a ter algo para comer que não seja só macaxeira - quando o roçado vingou - ou um punhado de farinha - comprada dos vizinhos não-indígenas.

A opinião quase geral entre os Noke Koï é que quem passa melhor nas aldeias da T.I. Campinas são os ‘que estão funcionários’, aqueles que detêm os limitados cargos oferecidos pelos órgãos e instituições governamentais: professores, agentes de saúde e saneamento, agentes agroflorestais. Digo ‘quase geral’ por que aqueles que ocupam essas posições muitas vezes se encontram diante do delicado dilema moral que pode ser resumido pela afecção-onça/afecção-yara, descrita acima: a voracidade de usufruir dos recursos só para si, sem compartilhar com seus consanguíneos. Nas palavras de Ni’i:

Antigamente, matava um veado e todo mundo comia. A cultura do yara que é diferente. Duvido que se yara matar um boi hoje, dá pedaço pra vizinho dele. Yara é miserável desde a origem dele. Se nós matarmos um veado, todo mundo da aldeia participa, e no outro dia já não tem mais. Faz festa, planeja outra atividade, todo mundo brinca. A cultura do índio é assim. [...] Hoje só come quem tem dinheiro para comprar na cidade. Eu via isso e ficava me sentindo mal, comendo dentro de casa e parente passando fome na casa do lado. Com a cozinha comunitária que a gente construiu, hoje três frangos em caldo alimenta a aldeia toda (Ni’i apud Funai 2016).

Ni’i foi um dos primeiros agentes de saúde e professores indígenas da T.I. Campinas/Katukina formado pela CPI/AC, ainda na década de 1980, e exerceu durante muitos anos o papel de assessor pedagógico na principal escola da T.I., a escola Tamākâyã. Foi também um dos Noke Koï pioneiros a viajar para fora do estado do Acre, fazendo pajelanças e aplicações de *kāpo* em não-indígenas, primeiro em São Paulo, depois no Chile. Quando o conheci, em 2014, ele havia abandonado o cargo de professor em Tamākâyã para se tornar agente de saneamento de Waninawa, aldeia onde

era cacique. Segundo ele, tal decisão fora tomada porque o trabalho de professor o mantinha afastado da aldeia na maior parte do dia.

A aldeia Waninawa fora criada por seu grupo doméstico dois anos antes, em dissidência à aldeia Campinas (a maior da T.I.), com a proposta de não se consumir cachaça ou escutar forró, estreitar os laços de cooperação de trabalho entre os parentes e fortalecer práticas, brincadeiras e cantos tradicionais. Naqueles tempos, a aldeia já abrigava 100 pessoas, e era reconhecida pelas demais comunidades como bem sucedida quanto a seus propósitos iniciais e segundo os preceitos que constituem uma vida *nokero'apa*. Qual não foi minha surpresa quando, no final de 2016, já residindo em Brasília, recebi pela internet a notícia de que ele havia falecido.

Ao entrar em contato com colegas da Funai em Cruzeiro do Sul, soube que Ni'i havia sofrido um pequeno acidente de trabalho - uma queda - que, em cerca de três dias, virara um grande coágulo em uma de suas pernas. Na manhã do terceiro dia, sentindo muitas dores no peito, foi socorrido em sua aldeia pela EMSI e transportado de carro, mas veio a falecer ainda a caminho do hospital. Após os exames de necropsia, constatou-se que o coágulo na perna de Ni'i convertera-se em uma trombose venosa profunda, causando a embolia pulmonar que o levava à morte.



Alguns meses depois, ao retornar ao Acre para realizar meu trabalho de campo, antes de me dirigir para o Gregório resolvi passar em algumas aldeias do Campinas, para rever amigos e procurar alguém que porventura estivesse disposto a me acompanhar até às aldeias Nomanawa e Tashkaya. Em Waninawa, pude reencontrar o sobrinho de Ni'i, que o substituíra enquanto posição de cacique após seu passamento repentino e prematuro. A aldeia estava tão animada e organizada quanto quando a vira pela última vez, um ano antes.

Após o jantar, quando já se foram os mosquitos e se sossegaram os meninos, estávamos embalados em nossas redes, atadas aos esteios da cozinha coletiva idealizada pelo finado Ni'i. Apesar de seus vinte e poucos anos, seu sobrinho se mostrava plenamente consciente das suas responsabilidades e extremamente disposto a seguir os

desígnios do finado tio. Quando lamentei a morte de Ni'i e me mostrei perplexo ante o fato de um homem noke koĩ de meia idade, em pleno vigor, morrer tão bruscamente, vi o olhar do rapaz se transformar imediatamente: a alegria em me receber e a tristeza ao lembrar do tio se converteram em ira incandescente. Ele se serviu de uma porção de *rome poto* e, após um intervalo de silêncio, começou a me contar o que acontecera.

Rami, uma das filhas de Ni'i, de aproximadamente 15 anos, se separou do marido com quem vivia em Waninawa e foi com outro rapaz para a aldeia Samaúma. Ni'i ficou muito irritado, porque Rami, sendo menor de idade, fora levada sem sua aprovação ou mesmo consulta. Ele solicitou que sua esposa fosse buscar a menina e a trouxesse de volta para junto de si.

Tal reação deixou apreensivo o pai do rapaz, outro professor reputado que, junto com Ni'i, tinham sido os pioneiros noke koĩ nas viagens para fazer pajelanças fora da T.I.<sup>31</sup> Temendo uma eventual represália contra si e sua família, ele entra em contato com outro de seus filhos, que na ocasião estava em São Paulo realizando pajelanças, e o pede que procure uma antiga conhecida - que, em outros tempos, teria acolhido ele e Ni'i na cidade-cinza - e encomende a ela uma *macumba* para matar o Ni'i.

No dia seguinte, quando toquei no assunto da morte de Ni'i com um pajé de outra aldeia, enquanto andávamos sozinhos pela BR, ele me contou a mesma versão da trama, acrescida de detalhes quanto a mais motivos para contenda, e da confissão da prática de outros ardis: há alguns anos, quando ambos estavam embriagados de cachaça, o professor o confidenciara que, tendo aprendido práticas de macumba com essa senhora paulista, ele mesmo já realizara alguns trabalhos, trancado em casa ou aos pés de um *cruzeiro das almas*, tendo como principal guia *o livro de são Cipriano*. Ele confessara que seus trabalhos eram direcionados principalmente para outros professores que, ascendendo na carreira e no conhecimento, passavam a ser vistos por ele como rivais. E listou quatro outros professores que, antes de Ni'i, haviam sofrido infortúnios que os levaram à óbito ou inviabilizaram o exercício da profissão.

### Entreato: doenças, feitiços e agressões xamânicas

---

<sup>31</sup> Sobre essas primeiras excursões noke koĩ para aplicação de *kãpo*, ver Lima 2007.

Em respeito aos mortos, e a respeito deles, faz-se necessário esse pequeno intervalo.

Apesar do uso, convívio e aprendizado continuado de diversas instâncias do saber médico ocidental, os Noke Koï não aceitam a morte como mero processo natural. Como para outros povos das terras baixas da América do Sul, trata-se antes de algo que sempre é causado pela intenção, aberta ou velada, de outrem (cf. Perez Gil 1999: 84-5 sobre os Yawanawa; Cesarino 2011: 259 sobre os Marubo; Lima 200: 128-9 sobre os Noke Koï, dentre outros). Todas as desgraças deste mundo são imputadas à maldade alheia, e provêm de origem sobrenatural, seja pelo ataque de espíritos, seja de feiticeiros.

Algumas enfermidades são relacionadas à ingestão e absorção de alimentos e outras substâncias. Conforme indicado por Lima (2000: 69-72), certos sintomas percebidos nos doentes são relacionados ao comportamento e hábitos de animais cuja carne tenha sido consumida em condições - modo de preparo inapropriado - ou circunstâncias - animais interditos para determinada faixa de idade ou durante resguardos (individuais ou estendido aos consubstanciais) - em desacordo à dietética tradicional. Tais sintomas são atribuídos aos *yochĩ* do animal ingerido que, detido no interior daquele que o comeu, começa a devorá-lo por dentro, ativando assim o esquema da contra-predação, identificado e temido em tantos grupos ameríndios.

Como vimos anteriormente, os Noke Koï questionam a existência e os predicados dos *yochĩ* presentes nas comidas e bebidas da cidade e, a princípio, os consideram como a antítese da alimentação ideal (*pite koï*), portanto deletérios à saúde coletiva e individual. Em meio a todo tipo de mercadoria ordinária que cotidianamente adentra as aldeias, duas que se destacaram sobremaneira durante minhas conversas com alguns pajés foram os anticoncepcionais e as bebidas alcoólicas.

Lima cita o *meyo* como uma combinação de diferentes partes - folhas galhos e raízes de quatro plantas diferentes, utilizado tradicionalmente pelos Noke Koï para infertilizar mulheres que desejassem definitivamente não ter mais filhos (2000: 157). O conhecimento dessa fórmula era restrito a poucas pessoas - quase sempre senhoras de idade avançada - e era constante a recusa em ministrá-lo às mulheres que ainda julgassem jovens. Ademais, para que fosse garantida sua eficácia, o *meyo* também exige uma rígida dieta alimentar, além da abstinência sexual por determinado período. Ante

premissas tão radicais, os anticoncepcionais oferecidos pela EMSI surgem como amena alternativa.

Paralelamente à adoção do uso de anticoncepcionais, as mulheres noke koï observaram o incremento de cólicas e enxaquecas, sangramentos vaginais intercorrentes e, quando interrompido o uso do medicamento, dificuldades em engravidar e abortos espontâneos. Entre mulheres de meia idade, foram diagnosticados alguns casos câncer do colo do útero, doença até então desconhecida pelos Noke Koï.

Tais sintomas foram reconhecidos pelos pajés como ação dos *imi yochïvo* (*imi* = sangue, *-vo* = sufixo pluralizador), o povo dos espíritos de sangue. Tendo como seu veículo os anticoncepcionais do *yara*, os *imi yochï* se instalam no interior do útero da mulher. Ali eles vão construindo uma cidade para viver com sua família. Sim, eles também são brancos, como os *yara*. Segundo o pajé Aro, o que vêm causando todos esses problemas de saúde nas mulheres não é exatamente a ocupação desordenada dos *imi yochï* no aparelho reprodutor feminino, mas as pilhas e mais pilhas de lixo de toda espécie - sacolas plásticas, caixas de papelão, garrafas pet, pilhas velhas, cascas de fruta, restos de comida, fezes, urina, carcaças de animais - acumuladas ao redor de suas casas.

Quanto às bebidas alcoólicas, seus efeitos estão diretamente ligados ao descontrole e ao comportamento agressivo - valentia (*vaxini*) - que é imediatamente compreendido como violência e extremamente depreciado na vida noke koï, onde predomina certa atitude de moderação<sup>32</sup>. Ações violentas projetam o *yora vaka* do agressor por sobre a vítima, levando ao rompimento dos vínculos entre seu *yora vaka* e o *wero yochï*. Nas palavras de Lima:

No limite toda ação violenta e descontrolada, não só entre pais e filhos e marido e mulher, pode acarretar distúrbios naquele que é agredido. Não se trata de mero distúrbio físico, a debilidade física daquele que é agredido apenas denota a fragilidade do vínculo entre seu corpo e o espírito de seu corpo, invadido pelo seu agressor. A magreza e a tristeza aparecem intimamente combinados e compõem um quadro de vulnerabilidade capaz de levar rapidamente à doença e mesmo à morte. (2000: 82)

Do mesmo modo que a vítima não sofre apenas distúrbios físicos, a valentia não é atribuída unicamente aos efeitos físico-químicos sobre o corpo do agressor. Ao ingerir a bebida, o consumidor faz de seu estômago receptáculo para os *katxa yochï* (espírito da cachaça) ou *mōti yochï* (espírito do litro). Os *mōti yochï* também

<sup>32</sup> Muitos Noke Koï com os quais convivi no rio Gregório citaram o desejo de viver uma vida tranquila, longe do comportamento agressivo de parentes embriagados, como um catalisador para sua mudança.

são *yara*. Eles vivem na fábrica de bebidas, e encontram no estômago do seu consumidor/hospedeiro o lugar ideal para abrir uma filial. As fábricas são todas de metal, com grandes fogões e panelas, onde os *mõti yochĩ* cozinham sua cachaça.

Ao contrário dos *imi yochĩvo*, que constroem casas de alvenaria e vivem em famílias de espíritos-de-sangue nas cidades, os *mõti yochĩ* são todos homens. Eles vivem e coabitam na indústria, trabalhando, bebendo e eventualmente brigando por dias e noites sem cessar. Seria a queimada dos fornos, a fervura das panelas e as brigas dos espíritos que levam seus portadores ao comportamento valente e às explosões de violência. Segundo o pajé Pero, os *mõti yochĩ* são dos espíritos mais atrozés da cosmologia *noke koĩ*, pois aquele que o hospeda se torna praticamente invulnerável, imune ao sono, frio, dor, à moral e ao parentesco, e imponderado em seus atos. Nas palavras de Pero, “para ele [aquele que detém os *mõti yochĩ*], não existe nem pai, nem mãe, nem filho, nem irmão”, assim como os próprios espíritos, que só tem por companhia seus colegas de bebida. Gritam no terreiro madrugada afora; batem insistentemente nas portas e janelas, quando não invadem casas alheias, “convidando” outros a beber com ele; desrespeitam os mais velhos; agridem mulheres e crianças; ameaçando e empunhando armas contra irmãos e primos.

Um terceiro caso que pode ser citado refere-se ao diagnóstico da hepatite B que, ao longo dos anos de contato, se tornou endêmica na região. Há uma grande bacia de vidro embaixo da rede do doente, contendo uma água límpida como não se encontra fora do mundo dos espíritos. No encontro com as bordas da bacia, a água forma um arco-íris e no amarelo deste arco-íris mora o espírito causador da hepatite. Ele mexe a água lentamente, com uma grande colher de pau, que aos poucos vai ficando amarelinha, cor de vinho de buriti. Quando a água fica assim, ele oferece um copo para o doente beber. É assim que a doença vai tomando o corpo do doente. O líquido se acumula nos pés e vai subindo aos poucos, a cada nova dose. Quando atinge o ventre, a barriga começa a inchar e a doença atinge seu estágio mais crônico.

Nesse leque das doenças em que há presença de diferentes tipos de *yochĩ* querendo transformar os *Noke Koĩ* em outrem, podemos incluir também os infortúnios causados pelos espíritos dos parentes mortos, que ficam tentando atrair para junto de si as pessoas queridas que ficaram por aqui<sup>33</sup>. As impossibilidades de manter o padrão de

---

<sup>33</sup> Sobre os destinos pós-morte do *yora vaka* e do *wero yochĩ*, ver Lima 2000: 103-15.

mobilidade por ‘desgosto’, quando o desejo de se mudar é associado à ojeriza ao lugar onde a pessoa querida faleceu, e de se sepultar os mortos na terra, na contramão das práticas funerárias tradicionais<sup>34</sup>, têm tornado mais longa a peregrinação desses *yochivo* pelas casas e aldeias dos seus parentes vivos. Retardada sua caminhada em direção ao cemitério e à floresta e seu subsequente desaparecimento, os espíritos dos mortos se adensam nos terreiros das aldeias maiores e mais antigas da T.I. Campinas/Katukina, importunando a vida dos vivos com pequenas traquinagens ou buscando atraí-los para perto de si, buscando principalmente crianças, velhos e convalescentes. Desconfia-se ainda que os mortos sepultados se transformem em *mae yochĩ*, seres míticos que habitam no fundo da terra e se alimentam de carne humana.



Para todos os casos acima descritos, um *shoitiya*<sup>35</sup> será convocado para realizar o diagnóstico - através de aspirações de *rome poto* ou de *oni* e consultando o paciente e seus parentes quanto à alimentação, sonhos - e o tratamento necessário - cantos ou rezas (*shoiti*) feitos durante a noite e intercalados com sopros e aspirações de rapé sobre o corpo do paciente, ou reza sobre um pote de caiçuma (*shomo*)<sup>36</sup> ao longo da noite, para no dia seguinte, o doente beber.

Contudo, há casos em que um rezador encontrará maiores dificuldades em diagnosticar e tratar seus pacientes, que é quando os agentes causadores das doenças têm como mandatários outros indivíduos que querem molestar seus vizinhos. Tais mazelas podem ser divididas em ao menos quatro categorias distintas: macumba, envenenamento, feitiços da floresta e mal de reza. Tratemos brevemente cada uma delas.

---

<sup>34</sup> Sobre versões quanto às práticas antigas, que admitem e negam o endocanibalismo funerário, mas ambas anti-putrefação, ver Lima 2000: 115-25.

<sup>35</sup> No quarto capítulo de sua tese, Lima (2000) apresenta as distinções *noke koĩ* entre *romeya* e *shoitiya*, que ela traduz respectivamente como xamã e rezador. Contudo, ao longo do trabalho optamos por utilizar o termo pajé, não para obliterar a dessemelhança entre as especialidades, no que tange à suas técnicas, atributos e processos iniciáticos, mas por esse ser o termo em português mais comumente empregado entre os próprios Noke Koĩ atualmente. Contudo, tal distinção será retomada, sempre que julgarmos pertinente para a análise.

<sup>36</sup> Antigamente utilizavam-se potes de cerâmica contendo bebida doce feita à base de mandioca. Hoje utilizam-se vasos industrializados - vidros de café solúvel p. ex. - que, caso não haja caiçuma disponível, é preenchido com água com açúcar.

A *macumba* é aprendida ou encomendada com *yara*. Algumas receitas são bastante conhecidas pela população noke koï adulta, como colocar peças de roupa da vítima dentro de um cupinzeiro, ou desenhar o retrato ou escrever o nome da vítima em uma árvore denominada ‘buchuda’ e golpeá-la ou atirar nela por três quintas-feiras consecutivas. Já outras têm como base as receitas e conjurações registradas no livro de São Cipriano. Sobre este, os Noke Koï com quem conversei disseram saber de sua existência e do caráter maligno de seu teor, embora também afirmem nunca o terem visto. Assim como para os Ticuna descritos por Silva-Bueno (2017), reconhecem no grimório o poder de causar infortúnios diversos, como loucura, adoecimento, acidentes, ataques por animais peçonhentos e também por outros indivíduos. Enquadra-se nessa classificação outros tipos de trabalhos feitos por encomenda à não-indígenas, como no caso citado anteriormente<sup>37</sup>.

O envenenamento talvez seja, de todos os modos de ataque, a prática mais simples quanto às exigências de preparo, aplicação e efeitos. Existem receitas - de domínio restrito - com diferentes ingredientes, que podem variar entre plantas de uso tradicional (*rao*) ao refugo de itens industrializados, como vidro moído, resíduos de pilha velha, partículas de latas ou raspas de ferrugem, plástico queimado, etc. Para que tenha efeito, é necessário que a substância produzida entre em contato direto com a vítima potencial. O veneno pode então ser misturado à comida, bebida, *rome poto* ou *oni* a ser servido para a vítima, ou ainda aplicado através de um ferimento.

Um ardil consiste em ocultar o veneno sob a unha e, aproximando-se da vítima, feri-la, acidental ou intencionalmente<sup>38</sup>. Dependendo da fórmula utilizada, um corte superficial ocasiona uma reação em cadeia, de arranhão à chaga, da infecção à gangrena da região afetada. Os venenos podem ser combatidos por reza ou por remédios feitos com outras plantas<sup>39</sup>. Contudo, além do tratamento exigir uma série de resguardos - como para picadas de cobra -, a inclusão de ingredientes sintéticos pode dificultar o

---

<sup>37</sup> Os Noke Koï reconhecem que, para além do poder do qual dispõem seus pajés, há todo um universo de saberes para curar e matar espiritualmente, dos quais eles não tem domínio nem conhecimento. “Os *yara* também tem os pajés deles”, um Noke Koï muito viajado me confidenciou. Portanto, por se tratar de um sistema de práticas exógena, diagnósticos e tratamentos tradicionais são praticamente ineficazes. Contudo, algumas pessoas me disseram que um *romeya* muito poderoso, como fora Tovi, seria capaz de curar tais morbos.

<sup>38</sup> Prática semelhante foi identificada entre os Yawanawa (Perez Gil 1999: 89).

<sup>39</sup> Embora algumas pessoas - normalmente mulheres mais velhas - saibam mais sobre plantas medicinais que a maioria da população, não há denominação de um especialista, como o *niipuya* yawanawa (ver Perez Gil 1999).

reconhecimento por parte do rezador. O veneno também pode ser extraído por sucção (*kosho*), que descreveremos adiante.

Já a feitiçaria tradicional pode ser distinguida em duas categorias: feitiços da floresta e mal de reza. Os feitiços da floresta (*ni'i pae*) podem ser entendidos, quanto ao seu alcance, por um lado como extensão ao envenenamento e, por outro, um encurtamento em relação à macumba. Assim como quando se intenciona envenenar, há a possibilidade de o agressor entrar em contato direto com a vítima, ou fazê-la ingerir a poção, como no caso abaixo, narrado pelo velho Tero, que relata de uma importante liderança *noke koï* nos tempos da borracha, já no século XX:

Irmão do pai de Roa era que nem patrão: pegava a borracha colhida pelos parentes e ia trocar em mercadoria para depois dividir. Ele estava indo para Tarauacá, e um cacique yawanawa pediu pra ir junto: “olha primo, eu sou cacique da minha aldeia, você é da sua. Vamos pra cidade juntos, daí você me ajuda a conseguir mercadoria, depois a gente divide”. Quando voltaram, o yawanawa reparou que o *Noke Koï* conseguia muita mercadoria. Convidou ele para pajelança. Cozinhou *oni* e quando era 5 horas o *Noke Koï* chegou. Reuniram todos os pajés yawanawa: “Rapaz, eu pensei que você não vinha pra pajelança. Bora tomar *oni*?” Primeiro eles fizeram reunião, depois tomaram *oni*. “Eu nunca tomei *oni*, vou tomar só um pouquinho”. Ele tomou e viu muita coisa da vida dele, coisa bonita. Mas acontece que os yawanawa já estavam com inveja dele, já estavam planejando matar ele. “E aí parente, como está a força?” “Está boa, parente. Muito forte!” “Essa é a força do *oni*. É assim mesmo, você tem que aguentar.” Eles ofereceram para ele tomar mais um pouquinho. Como ele não conhecia, ele aceitou. Só que daí eles já tinham botado feitiço no *oni*. Ele começou a ouvir gritos. E vi que, lá do alto do céu, vinha vindo um gavião enorme, que queria pegar ele. Depois viu uma onça grande em cima do pau, que também queria pegar ele. Começou a ter febre e diarreia. O pai e o irmão dele que foram tirar ele do meio dos yawanawa e levaram ele pra casa. Reuniram os pajés *noke koï*, que viram o feitiço dos yawanawa para acabar com a vida do rapaz. Ele já estava sentindo muita dor de cabeça e vomitando. Tremia e se batia todo, derrubando as coisas da casa. De repente, correu para o mato. Buscaram ele, mas ele correu para o mato de novo. Pai e irmão dele tiveram que amarrar as mãos e os pés do rapaz. Dois dias depois ele morreu.

Para se executar o *ni'i pae*, basta que se disponha de algum indício daquele que se quer prejudicar: urina, fezes, saliva, restos de comida, bagaço de cana, laranja ou qualquer outra fruta, espinhas de peixe ou ossos de animais que a potencial vítima tenha consumido, pedaços de unha, pelos e cabelos, roupas etc. Até mesmo pegadas ou o calor deixado em um assento ou rede após se levantar pode ser o suficiente: basta que o agressor esfregue ali determinada planta<sup>40</sup>. Já os efeitos dos *ni'i pae* são bem

<sup>40</sup> O *ni'i pae* não se restringe ao uso de plantas, mas de outros elementos encontrados na natureza. P. ex.: quando foram realizar a troca de roupas em preparo ao funeral de uma senhora *noke koï*, seus parentes encontraram oculta sob a costura da camisa que a velha vestia a carcaça de uma osga do mato, sinal que levou a família a identificar o óbito como feitiçaria *ni'i pae*.

semelhantes aos efeitos da macumba, podendo causar desde adoecimento até acidentes ou ataques físicos por terceiros. Os Noke Koĩ explicam que, embora a natureza de ambas sejam distintas, macumba e feitiços da floresta se assemelham nos efeitos por terem o mesmo alvo: trata-se de uma agressão ao *wero yochĩ* da vítima, cujo objetivo é anulá-lo imediata ou progressivamente. O ataque consiste menos em matar o *wero yochĩ* da vítima<sup>41</sup> do que em enfraquecê-lo e desnortheastá-lo - normalmente de pavor - de modo que ele se perca do seu portador e fique a vagar sem possibilidade de retorno ao corpo, ou de ascensão ao mundo dos mortos. Sem seu duplo, o definhamento do *yora vaka* vira lentamente: o agredido para de sonhar; se torna apático e letárgico, ou irritadiço e agressivo; na medida em que diminui sua disposição ao trabalho no roçado ou na caça - e na sociabilidade -, exponencia sua propensão ao consumo de bebida alcoólica e sua vulnerabilidade às doenças e ao azar.

O mal de reza, denominado *vana kene*, poderia se assemelhar à macumba e ao *ni'i pae* quanto ao alvo, se objetivo não fosse ainda mais nefasto. O *vana kene* também necessita de refugos daquele que será enfeitado, contudo só pode ser executado por alguém iniciado nas artes xamânicas, ou seja, aquele que já teve um encontro com as cobras-espírito<sup>42</sup>. O método aqui empregado é muito semelhante ao utilizado pelo *kuxuitia* Yaminawa (Perez Gil 2006: 181-2): o feiticeiro segue seu caminho mata adentro carregando os refugos de sua vítima, em busca de uma grande árvore, como a samaúma e, em sua sapopemba entoa rezas que terão por objetivo não curar, mas capturar ou exterminar<sup>43</sup> o *wero yochĩ* da vítima. O feiticeiro cria, através do *vana kene*, desenhos bonitos e iluminados (*vana* = fala + *kene* = desenho), que atraem o espírito do olho da vítima. Como já observado em outras etnografias Pano, os cantos dos pajés criam um caminho (Perez Gil 1999, 2006, dentre outros), que trilha a busca pelo *wero yochĩ* perdido do doente. No *vana kene*, trata-se por sua vez, de um desenho-caminho que leva o *wero yochĩ* a uma armadilha, como podemos ver no exemplo abaixo.

O canto do feiticeiro guia o espírito da vítima até um jirau (*vana tapo*) onde está sendo moqueada uma carne bem gorda (*vana nami*) - é carne de gente, mas o espírito não sabe. A gordura escorre pelas grades do jirau, caindo na brasa e produzindo

---

<sup>41</sup> Como faz o *kuxuitia* entre os Yaminawa (Perez Gil 2006: 181-2).

<sup>42</sup> Adiante falaremos sobre o processo iniciático dos pajés noke koĩ. Ver também Lima 2000, capítulo 4.

<sup>43</sup> Do mesmo modo, Perez Gil percebe que entre os Yawanawa existem tanto rezas para curar (*rana shuãka*) quanto para gerar enfermidades (*nuna shuãka*) (1999: 121-2).

pequenos estalidos “tsss, tsss, tsss” e uma fumaça bem cheirosa. O espírito da vítima, que começa a salivar e é acometido por uma fome incontável, se arrisca a provar um pedaço da carne, já que o dono do jirau não está à vista. Mas, quando ele se aproxima do jirau, um buraco se abre e o traga para dentro da terra. Lá no fundo está o espírito da doença, que é o verdadeiro dono da carne e do jirau. Ele amarra o espírito da vítima nas raízes de uma das traves do jirau (*vana woro*) e deixa ele enterrado ali por toda eternidade.

Tal cenário ilustra uma, dentre as armadilhas que podem ser criadas por um feiticeiro. A maioria das pessoas me informou que os *vana kene* são impossíveis de serem curados totalmente; seus efeitos - que serão doenças ou acidentes sobretudo mais graves que os causados por outros tipos de feitiçaria - podem ser no máximo atenuados, dilatando a vida da vítima por mais alguns anos.

A descrença generalizada na cura para o *vana kene* se fundamenta menos na ausência de meios, do que na falta de um executor capacitado<sup>44</sup>, pois somente um *romeya* teria condições de empreender a jornada até o cativo, enfrentar o espírito da doença e ainda liberar o espírito refém. Há casos, contudo, que o agressor realiza um feitiço tão poderoso que é capaz de aniquilar permanentemente o *wero yochĩ* da vítima. Para além de todos os infortúnios que o aprisionamento ou a completa destruição do *wero yochĩ* podem causar àquele que foi privado de sua pertença, os malefícios serão ainda estendidos a todos seus parentes, consanguíneos e consubstanciais. O *vana kene* instaura-se portanto como uma maldição, que afligirá não somente a vítima, mas será herdado por seus filhos, netos, irmãos e cônjuges, como no caso do velho Pe’o, que herdou o *vana kene* imposto ao seu irmão mais velho.

Quando ambos eram jovens, Tapo foi castigado pelo feiticeiro Tima, que fez mal de reza para *tara make aĩ* (espírito da mulher piranha)<sup>45</sup> acabar com ele. Era dia ainda, um parente estava mariscando na beira do rio quando viu saindo do fundo uma mulher com boca arreganhada e dentes enormes, que na verdade eram presas de piranha. Voltou para a aldeia assustado, avisando a todos. Tapo já havia tido um sonho ruim na noite

---

<sup>44</sup> Em 2000, Lima observou que o falecimento de Tovi, cinco anos antes, marcara o desaparecimento do último *romeya* entre os Noke Koĩ. Como veremos no próximo capítulo, nos últimos anos surgirão novos personagens reivindicando esse status.

<sup>45</sup> Trata-se do *yochĩ* das piranhas que habitavam o rio onde vivia o jacaré-ponte, *Tarakawete*, e que comeram os Noke Koĩ que caíram no rio ao descumprir o combinado com o jacaré (ver anexo II)

anterior, pressagiando sua morte, e estava sentado na beira da praia pensativo. Passou algo ligeiro bem na beira, e ele, achando que era um peixe grande, se aproximou com o arpão para poder fisgar e foi tragado para dentro do rio. Logo em seguida a água começou a borbulhar sangue.

Foram achar o corpo de Tapo rio abaixo, morto e sem o rosto, que fora devorado pelas piranhas. Esses mesmos *yochi* foram responsáveis pela doença e morte do irmão mais novo de Tapo, Pe’o, em 2017. Segundo me foi contado pelo pajé Pãno, a fraqueza seguida de paralisia que tomou primeiro os membros inferiores e depois foi se alastrando até acabar completamente com o já velho Pe’o era nada mais que os espíritos das piranhas, chefiados por *tara make aĩ*, que foram comendo os nervos de Pe’o por dentro do seu corpo.

### Dois feiticeiros: o antigo Tima e M., o acabador de povos

Para começar a abertura do espaço que se tornaria a aldeia Tashkaya, seus recém-moradores advindos do Campinas se depararam com uma série de obstáculos que podem ser resumidos pela expressão “começar do zero”: sem roçado, sem barcos, sem casas, sem apoio governamental. Mas, de todos os desafios, o relatado por eles como mais inurbano eram os frequentes ataques de bandos de macaco-prego, principalmente à mulheres e crianças quando estes se encontravam apartados dos demais, principalmente na casa ou no porto da aldeia. Conversando com um dos caçadores do grupo, ele me assegurou que tal comportamento era atípico à espécie, que geralmente só ataca quando acuada, e acostumada à viver no centro da mata, longe das margens do rio.

Quando eu comentava esse evento para Txoki, um velho *shoitiya* muito sabido que nasceu no Gregório, mas vive já a uns bons anos no Campinas, ele desvendou de imediato que o bando de macaco-prego era na verdade a manifestação dos *yochi* de um antigo feiticeiro que habitara por aquelas bandas. Ele resolveu me contar a história desse homem.

Nas cabeceiras do igarapé Barreiro, afluente do Apiuri, morava até o começo do século XX um velho *noke koĩ* muito respeitado e temido por seus vizinhos, chamado Tima. Também conhecido por Keyo Shene (*shene* = velho) ou Yawish Mapo (cabeça de

tatu, por ser careca), dizem que Tima era detentor de uma longa barba branca, que lhe descia até o meio do peito. Ele era um homem muito perigoso, pajé e feiticeiro. Não se podia nem falar o nome dele de longe, que os espíritos que trabalhavam para ele ouviam, e ele logo dava um jeito de matar. Um homem de outra aldeia amolou sua faca, carregou seu rifle e avisou aos seus parentes que ia mata adentro em direção à casa de Tima, para matar ele. Mas, de lá mesmo da casa dele o Tima já ficou sabendo das intenções do outro. O homem mal saiu da aldeia e já caiu doente. Imediatamente, seus parentes já adivinharam que fora Tima que, apesar de toda aquela distância, lançara seu *rome* em direção àquele que o ameaçara, e foram em sua direção pedir a cura do imprudente, que Tima concedeu retirando seu *rome* do corpo do doente<sup>46</sup>.

Tima tinha duas mulheres novas, bonitas e trabalhadoras. Certa feita, quando estavam no roçado colhendo macaxeira com outras mulheres, um homem convidou uma delas para fazer amor com ele debaixo do pé de banana. Quando ela recusou, o homem teimou e se irritou, batendo na cabeça dessa mulher com a coronha da espingarda. Ela voltou para casa correndo, chorando e sangrando. Enquanto a mulher contava a Tima do acontecido, ele lhe tratava do ferimento na cabeça. Com uma poeirinha de pólvora da espingarda que ele achou no ferimento de sua mulher, ele caminhou para dentro da mata e entoou feitiço para dar lição àquele homem que desrespeitara e agredira sua mulher.

No outro dia, o homem saiu cedo para caçar, seguindo o mesmo caminho que ele sempre percorria. Porém o caminho já não era mais exatamente o mesmo. Seus parentes que ficaram na aldeia podiam ouvir à distância o barulho de ventania, trovões e galhos de árvore se rompendo na direção para onde o caçador sempre se dirigia, embora fosse tempo de verão e o céu não tivesse nenhuma nuvem de tão limpo. Quando já era fim do dia, o homem apareceu aos berros na beira do terreiro, sustentando os destroços do que havia sido seu antebraço direito, estilhaçado por um disparo acidental de sua

---

<sup>46</sup> Uma característica que distingue *shoitiya* de *romeya* é a quantidade muito superior de *rome* presente no corpo desses últimos, conferindo-lhes não somente a habilidade de lançá-los em ataques à distância, na forma de projéteis invisíveis, como de doá-los em pequenas quantidades aos seus pacientes e protegidos. Essa pequena quantidade de *rome* doado é insuficiente para tornar alguém pajé - pois somente cobras grande ou seres de igual magnitude são capazes de conceder tal poder -, mas confere ao receptor qualidades como sabedoria, discernimento, sorte na caça - de animais ou projetos.

Na contramão, situações de descontrole emocional - tristeza, susto ou raiva - podem dispersar o *rome*, desprendendo-se do corpo do pajé. No último caso, o *rome* desprendido pode ser atirado inconscientemente em direção do elemento causador da irritação. P. ex. Filho mais novo de Aro pegou dor de barriga. Após tomar *rome poto* para pesquisar a doença, Aro percebeu que ele mesmo havia causado malefícios ao filho quando, no dia anterior, repreendera-o severamente. Após algumas sessões de *kosho*, o *rome* lançado acidentalmente foi extraído do corpo do menino pelo próprio Aro.

própria espingarda. Novamente, adivinhou-se a vingança de Tima e, novamente os parentes do outro imprudente foram em sua direção, pedir para curar o braço mutilado. Tima fez somente uma tala, com dois pedaços de madeira e amarrou com fibra de envira e, em alguns meses, o braço do homem se curou.

Como dito anteriormente, esse Tima era careca (alguns falam que ele tinha era os cabelos bem grisalhos, como a barba). Ele tinha vergonha e, por isso, vivia sempre de chapéu. Um dia ele saiu com seus sobrinhos para caçar paca. No meio da viagem eles tiveram que passar por debaixo de um tronco de taboca, que estava atravessado no caminho. O chapéu de Tima se prendeu em um dos espinhos da taboca e o sobrinho que vinha atrás aproveitou para pregar uma peça no tio, escondendo o chapéu. O velho ficou bem aperreado procurando o tal chapéu até que outro sobrinho lhe revelou ao pé do ouvido quem o escondera. Tima então bravejou:

-Você está brincando comigo? Você não brinca comigo não! Você pode brincar com os outros, que são jovens como você, seus cunhados, seus primos. Mas comigo que já sou velho você não brinca, senão você vai morrer!

Continuando a caçada, o pessoal tirou um caminho para sair mais adiante, na ponta de uma praia de rio. Já tinham matado duas pacas e uma capivara, e estavam satisfeitos para voltar para suas famílias. O rapaz que escondera o chapéu ficara para trás, pois tinha visto rastro de veado. Como já estava ficando tarde, um dos primos foi atrás dele. Quando chegou no canto onde o chapéu estava escondido, encontrou o rapaz morto. Embora todos tivessem saído para a caçada na manhã daquele mesmo dia, o corpo parecia de morte um pouco mais antiga, todo enrijecido e com a boca cheia de larvas e formigas.

Ao velho Tima também é reputado *vana kene* citado anteriormente, que assola a família de Pe'ó. Conta-se que Tima pedira ao irmão de Pe'ó, Tapo, trazer para ele da aldeia um filhote de cachorro. A viagem era longa e o cachorrinho não parava de latir e chorar. O garoto aperreado acabou largando o filhote no meio do caminho e voltando para casa. No dia seguinte Tima saiu em busca do cachorrinho e o encontrou no dia seguinte, já num estado de putrefação bem adiantado. Mas bastou Tima cutucar com um graveto para que ele voltasse à vida. Ainda assim, Tima resolveu se vingar.



Já M. é um homem yawanawa de aproximadamente sessenta anos que, há ao menos trinta, vive entre os Noke Koĩ<sup>47</sup>. Residente na maior aldeia da T.I. Campinas/Katukina, casado com uma mulher noke koĩ e pai de dois filhos que atualmente exercem cargos proeminentes na política interétnica noke koĩ, M. é reconhecido por seus vizinhos como extremamente dedicado ao trabalho: seu roçado é o maior da aldeia, esporadicamente produz farinha - hábito raro entre os Noke Koĩ -, produz diferentes artefatos, entre arcos-e-flecha, lanças e chapéus, que comercializa com os turistas que eventualmente vão à aldeia campinas em busca de tratamento xamânico. Também é reconhecido por todos por seus poderes como curador, sendo requisitado constantemente em sua aldeia, por deter técnicas e conhecimentos sobre plantas que os demais rezadores noke koĩ desconhecem, pois foram apreendidas dos tempos em que ele vivia ainda entre os Yawanawa.

Apesar disso, M. é um homem discreto, não afeito a grandes aparições e que nunca almejou para si posição de destaque, cargo de governo ou liderança entre os Noke Koĩ. E, mesmo sendo reconhecido entre os Noke Koĩ como um poderoso xamã, nunca buscou para si lugar entre aqueles que hoje integram o circuito turístico estabelecido pela onda do neoxamanismo urbano entre alguns povos Pano no estado do Acre, notadamente entre os Kaxinawa, os Yawanawa e os próprios Noke Koĩ. Sua clientela de não-indígenas se restringe àqueles que estão interessados em adquirir artesanato, o que compõe apenas um pequeno adendo, diante dos anseios por “cura espiritual” ou “vivência da cultura indígena”, que muitas vezes acabam se reduzindo à busca por aplicações de *kãpo*, pajelanças com *oni* ou rodadas de *rome poto*. Por fim, não são observadas, em relação a M., as críticas feitas a muitos dos xamãs que aderiram a essa tendência, de “deixarem seu povo à mercê das doenças enquanto ludibriam brancos na aldeia, no Chile ou em São Paulo”.

Talvez seu retraimento social, bem como a ausência de juízo comunitário quanto a essa conduta sejam oriundos, na verdade, de uma acusação bem mais grave. Nunca abertamente, pois não é do feitio noke koĩ acusações públicas, mas apenas em conversas reservadas, que correm à boca pequena por toda a T.I. Campinas/Katukina, M. é

---

<sup>47</sup> Optamos por suprimir o nome desse personagem de modo a evitar maiores prejuízos, para ele, seus filhos e para os demais envolvidos.

considerado feiticeiro notório, sendo responsabilizado por diversas mortes, não só entre os Noke Koï, como entre seus próprios parentes yawanawa.

Como apresentado no início deste trabalho, um dos disparadores para o êxodo noke koï em direção à retomada do rio Gregório fora o óbito da liderança Viño. Logo que a doença foi descoberta, já aventava-se a hipótese de feitiçaria. O alastramento acelerado do câncer de Viño fez com que a suspeita também ganhasse lastro, tomando proporções ciclópicas com a sua morte. Contudo, a acusação de que teria sido M. o executor desse feitiço, explicitada à Funai por alguns dos pajés que protagonizaram seu tratamento, foi imediatamente abafada pelas lideranças remanescentes, acusadas elas mesmas de serem os encomendantes do feitiço. Escusada essa acusação, é sabido que M. presta eventuais serviços às lideranças acusadas - das quais dois são seus filhos - na forma de rezas ou poções mágicas - envolvendo banhos e defumações com plantas medicinais diversas - para lhes conferir boa sorte em seus trabalhos cotidianos. Até onde se sabe, não houve sobre M. nenhum tipo de represália pública ou mesmo tentativa de vingança por parte de parentes da vítima quanto à acusação de ter sido ele o executor do feitiço que levava a cabo a vida de Viño.

M. é temido e considerado grande feiticeiro entre os Noke Koï, sobretudo devido ao fato de deter domínio tanto dos conhecimentos xamânicos yawanawa quanto de práticas noke koï, além de sua capacidade de apreender também receitas exóticas, como no caso da morte de Viño, onde o feitiço executado por ele supostamente teria origem no povo Marubo, considerado pelos Noke Koï como seus parentes mais próximos, separados em um passado ancestral e hoje grandes guardiões da verdadeira cultura noke koï (Lima 1994a, 1994b). Seu próprio nome carrega o *moka*, palavra que entre os Noke Koï e os Yawanawa associada ao sabor amargo e cuja ingestão continuada faz-se mister para o aprimoramento de habilidades xamânicas e cinegéticas (Lima 2000, Perez Gil 1999, Calavia et. al. 2003). Alguns Noke Koï chegam ao ponto de desconfiar que M. seja um dos principais expoentes de uma grande trama yawanawa, infiltrado para exterminar de uma vez por todas com todo o povo noke koï, e afirmam que antes dele se mudar não morria tanta gente no Campinas. Há alguns anos ouviram ele, já embriagado, se gabar para um não-indígena, no bar situado do outro lado da ponte, fora dos limites da T.I. Campinas/Katukina:

-Eu já acabei com todos os Noke Koï lá do Gregório, agora vou acabar com eles aqui no Campinas.

Outros dizem que M. só veio parar no Campinas, e entre os Noke Koï, porque fora banido do rio Gregório pelos próprios Yawanawa, acusado de matar, também mediante feitiço, um dos filhos mais moços do grande chefe Antonio Luiz, o também pajé Antonio Kamã Shaka<sup>48</sup>. E dizem que até hoje ele não sobe mais o rio Gregório para visitar seus parentes que ficam por lá, pois está jurado de morte pelos irmãos de Kamã Shaka. Contudo, nos meus últimos dias de serviço na Funai em Cruzeiro do Sul, no auge do processo da retomada noke koï da T.I. Rio Gregório, M. me revelou seu interesse em também retornar ao rio Gregório, segundo ele sair da escassez das margens da rodovia e poder caçar, pescar e plantar seu roçado sossegado, e viver isolado na boca do igarapé Marajá...

### Breve comentário noke koï sobre o xamanismo yawanawa

“Não existem pajés entre os Yawanawa”. Essa é uma afirmação corrente entre os Noke Koï. Claro que tal declaração nunca é feita à frente dos parentes, em encontros formais ou reuniões com instituições indigenistas, mas quando entre si, os Noke Koï adoram fazer chistes sobre seus primos yawanawa.

- Dia desses eu encontrei tia Lili no caminhão de linha voltando de uma consulta médica em Tarauacá. Perguntei a ela se o B... (liderança da aldeia yawanawa X...) não era pajé e não estava cuidando bem do povo dele, ao que ela me respondeu: “É nada!! Mentira boa! Gastou um monte de dinheiro para o Tatá<sup>49</sup> (finado pajé João Ferreira, também conhecido como Gatão) ensinar e não cura nem barata na casa dele!”

Uma anedota desse tipo, lançada em um momento qualquer, não só é capaz de gerar risos de perder o fôlego, como será repetida por dias a fio sem perder seu efeito de bufonaria. O humor entre os Pano não é novidade (ver, p. ex. Carid 1999), e comentários depreciativos são mecanismos básicos de afirmação de alteridade e identidade entre duas sociedades vizinhas. Contudo, a chacota acima traz um elemento interessante para análise: a distinção entre os modos de iniciação xamânica.

<sup>48</sup> Entre os yawanawa as acusações de feitiçaria são exclusivamente interétnicas, ao contrário das feitas entre os Noke Koï (cf. Perez Gil 1999 e Naveira 1999).

<sup>49</sup> O finado João Ferreira, também conhecido como Gatão, é um dos pajés yawanawa apresentados na dissertação de Laura Perez Gil (1999: 19-24).

Pois os Noke Koï também adoram caçar dos métodos de aquisição de conhecimento xamânico yawanawa. Como, entre os Noke Koï, o aprendizado só pode ter início a partir do encontro com a cobra grande, que significa a eleição e o estabelecimento de uma relação mutualista - o pajé apreende os conhecimentos enquanto fornece seu corpo como morada do *yochi* da cobra -, para eles a relação mestre X discípulo que configura a iniciação yawanawa não configura verdadeiro xamanismo, por não implicar numa relação direta com *yochi*<sup>50</sup>. Ademais, como as dietas iniciáticas yawanawa são muito mais restritivas, e muito mais prolongadas que as prescrições noke koï, estes últimos apontam, já sem o tom de galhofa, que a iniciação xamânica yawanawa é baseada menos no aprendizado de técnicas de cura, do que em infligir sofrimento - primeiro a si mesmos, pois terminam seu resguardo “bem magrinhos” - e depois aos demais. Pois se não é reconhecido aos Yawanawa o status de pajés, por outro lado eles são vistos como exímios manipuladores da arte dos feitiços da floresta (*ni'i pae*) e do envenenamento pelo uso de plantas tradicionais (*rao*).



Em um artigo seminal, Jean-Pierre Chaumeil desenvolve a hipótese de que, ao se conceber o campo das agressões xamânicas como um sistema de intercâmbio (assim como circuitos de alianças matrimoniais, comércio, guerras), o discurso etnomédico passa a ser revelador de certos aspectos das relações interétnicas, dos limites entre os grupos envolvidos nessas relações, bem como da dinâmica estrutural das sociedades estudadas, principalmente quanto às suas tendências para “contração e expansão, coalizão e dispersão, inclusão e exclusão de conjuntos ou subconjuntos com contornos ondulantes” (1986: 118). Para o caso por ele analisado, dos Yagua que vivem próximos

---

<sup>50</sup> Observações que, em certa medida, podem ser desmentidas tanto em conversas com pajés yawanawa como com a leitura da etnografia de Laura Perez Gil (1999). Se as dietas yawanawa implicam na abstinência prolongada de uma série de alimentos, na reclusão e na interdição sexual, também implicam na ingestão continuada de uma série de substâncias cujo objetivo seria, de modo semelhante ao notado entre os Noke Koï, em uma transformação radical do corpo do aprendiz, para consolidar a comunicação e o trânsito para o mundo dos espíritos. Nesse sentido, concordamos com as três características diferenciais postuladas pelos Yawanawa à respeito dos *romeya noke koï*: “A possessão de pedras [os *rome*] que guardava no seu corpo, tanto para curar como para fazer o mal; a capacidade de extrair algum tipo de matéria (amassilho de folhas mastigadas, de pêlo ...) do corpo do doente quando realizava uma cura; e a possessão de espíritos ajudantes” (op. cit.: 33). Contudo, não é disso que se trata aqui, mas do ponto de vista noke koï sobre a aquisição de poderes xamânicos por parte de seus vizinhos.

aos rios Amazonas, Napo, Putumayo e Yavari entre as fronteiras de Colômbia e Peru, as duas grandes categorias que classificam as enfermidades são aquelas ocasionadas por “bruxaria xamânica” (*nowónu sánduyanú*), que se inscrevem no âmbito das rivalidades locais e conflitos inter-xamânicos, e as “enfermidades do criador” (*huñídanu sánduyanú*), sanções infligidas por divindades devido a infrações de padrões éticos pertencentes ao grupo. Essas últimas, por escaparem do campo de manipulação simbólica dos xamãs, seriam incuráveis. Voltando-se para as dinâmicas sociais, o autor constata que as primeiras teriam efeitos centrífugos, ao reativar velhas desavenças entre grupos locais, enquanto as segundas teriam efeitos centrípetos, evitando acusações de feitiçaria.

Voltando-nos para os Noke Koï, podemos perceber certas semelhanças ao traçarmos uma separação, para critérios de análise, entre as enfermidades no que tange aos seus agentes: ou são protagonizadas por espíritos, ou têm nos feiticeiros seus engenhosos agenciadores, por vezes aliciando *yochi* em suas caruaras. Ao evitar acusações de feitiçaria, as doenças causadas por espíritos também teriam efeitos centrípetos, ainda mais acentuados que as incuráveis “doenças do criador”, se levarmos em conta que são justamente contra essas que os *shoitiya* dispõem de maiores recursos para tratar, evitando tanto ser acusado de feiticeiro quanto o ostracismo de um eventual fracasso.

Pois bem, aceitemos então o fato de que os Noke Koï praticam ataques de feitiçaria entre si, já que nem mesmo eles a negam, apesar de todo o tabu que existe em relação ao tema, sempre associado a uma prática do passado, proibida a partir do período que coincide com o das demarcações. Contudo, será possível traçar um paralelo quanto à dinâmica social, entre os efeitos centrífugos causados pela “bruxaria xamânica” entre os Yagua e as doenças causadas por feitiçaria entre os Noke Koï?

Poderíamos conjecturar que o agravo da crise econômica e social pelo acúmulo dos impactos causados pelo asfaltamento da BR 364 seria o disparador para a proliferação dos feitiços entre os Noke Koï. Contudo, ainda que tal crise, em seus múltiplos aspectos - atritos políticos, riscos de atropelamento, redução de recursos alimentares, alcoolismo etc. - seja apontada por muitos Noke Koï como motivadora da mudança em direção ao rio Gregório, vê-la como catalizadora das acusações de feitiçaria seria reduzir as últimas a mera reação ‘irracional e impotente’ dos indígenas ante transformações em seu mundo. Não é nosso objetivo aqui tentar explicar através de

razões forâneas, mas antes tentar entender dentro do próprias explicações nativas, como a feitiçaria segue em paralelo - e não como efeito - às demais circunstâncias que levaram tanto a partir da T. I Campinas/Katukina. Nas palavras de Marina Vanzolini, que concluiu recentemente uma pesquisa sobre feitiçaria entre os Aweti do alto rio Xingu:

O enfoque nas razões nativas, e não em razões obscuras incompreendidas pelos nativos, como a degeneração da vida social, deve-nos permitir também sair do registro da irracionalidade do feitiço para uma busca da racionalidade própria ao mundo do feitiço que os discursos sobre feitiçaria nos permitem divisar (2010: 6).

Retomando a esfera da dinâmica social, ao considerar os dois grandes movimentos migratórios relatados no primeiro capítulo - em 1960 e em 2015 - nota-se que há sempre a inclusão acusatória de um “terceiro elemento”: os Yawanawa - no primeiro caso, com as suspeitas do enfeitiçamento de Vari Shina por Antônio Luiz; no segundo caso, a morte de Viño, encomendada por outras lideranças noke koĩ a um feiticeiro yawanawa.

Poderíamos novamente optar por resolver o problema de forma simplificada, formulando a seguinte hipótese: a máxima de que “na maior parte das vezes, eles [os suspeitos de práticas de envenenamento e feitiçaria] estejam entre os Yawanawa” (Lima 2000), expressa em si uma tentativa de manter a coesão social entre os próprios Noke Koĩ, repelindo assim acusações - se não de ‘encomendeiros’, pelo menos de feiticeiros - entre membros do próprio grupo local. Contudo, ninguém entre os Noke Koĩ considera a assertiva de que ‘os Yawanawa são feiticeiros’ como mero artifício político ou somente como marcador diacrítico da fronteira étnica entre grupos outrora confundidos, mas antes como dado histórico e sempre atualizável.

Se retomarmos as disputas por mulheres - também apresentadas no capítulo I -, percebemos que, se por um lado elas distanciam, por outro elas aproximam ambos os grupos, sendo o termo ‘primo’ comumente empregado por membros tanto Yawanawa quanto Noke Koĩ em visitas às aldeias e em oficinas com instituições indigenistas. Os estados permanentes de “interdependência precária” e “simbiose guerreira” empregados por Lima (respectivamente, Townsley 1988 e D’Ans 1982, apud Lima 1994a: 119) para definir a relação entre os Yawanawa e os Noke Koĩ, se atualiza também na feitiçaria, pois o feiticeiro não é uma alteridade absoluta, mas um afim potencial.

Em oposição complementar às análises feitas anteriormente entre os xinguanos, que sugerem a feitiçaria como mecanismo de controle moral para a manutenção (pelo medo do feitiço e da acusação) da estabilidade interna, Marina Vanzolini, seguindo os passos de Marcela Coelho de Souza (2001), busca compreender, para além do aspecto pacificador, a feitiçaria xingwana como atualização da guerra por outros meios. Já que o processo de tornar-se xingvano - estar incluído em uma rede de trocas comerciais e rituais - ou ‘virar gente’ (Vanzolini 2010: 12) pressupõe a renúncia da perspectiva guerreira, e adoção de um ideário pacifista. Nesse regime, as diferenças entre os grupos seriam internalizadas, convergindo para a esfera da feitiçaria. Nas palavras de Coelho de Souza:

Com efeito não parece existir para os xinguanos solução de continuidade entre a ação de feiticeiros e a de inimigos: ambos matam, ainda que por meios diferentes, e a resposta dos atingidos em cada caso – expedição de represália ou execução do feiticeiro – difere apenas em escala e grau de organização (Menget 1985, 134-135). Entenda-se: não se trata de desconhecer a profundidade dos reajustes necessários à participação em um sistema regional cujas características (concentração populacional em grandes aldeias próximas umas das outras e provavelmente ligadas por intensas relações rituais e de troca) impunham formas de regulação e expressão de conflitos obrigatoriamente distintas das desenvolvidas em outros contextos. A oposição entre xingvano e não-xingvano, mais precisamente, warajo/putaka (aruak), ou kúre/nikogo (karib), emerge possivelmente nesta conexão, exprimindo aquela “expansão do julgamento ético” de que fala Basso [1995]: para participar desse sistema era preciso “virar gente”. Mas como esta transformação não podia nunca ser tomada como definitiva, e além disso aparecia muitas vezes como uma questão de ponto de vista, foi preciso realmente converter os conflitos guerreiros no jogo de acusações de feitiçaria e execução de feiticeiros, que (re)internalizava no entanto a mesma oposição ‘nós/outros’ (2001: 370-1).

As histórias de expedições guerreiras dos Yawanawa contra os Noke Koï e outros povos precedem muito o *boom* da borracha e encontro no Seringal Kaxinawa no imaginário destes últimos. O processo genocida impetrado pelas correrias seguido da consolidação do regime seringalista põe fim à ‘guerra aberta’ entre os povos indígenas da região, em parte como imposição do regime, em parte como estratégia própria destes povos para evitar sua completa aniquilação. No mesmo compasso seguem as afirmações de que, com as demarcações - o reconhecimento oficial pela “lei dos brancos” - a feitiçaria se tornou proibida (Lima 2000: 151; Lagrou 2004). Mas, como vimos nos casos descritos anteriormente, embora o enfrentamento direto tenha sido abafado, as acusações de feitiçaria aos Yawanawa persistem, mesmo com o estreitamento das relações políticas e de parentesco entre os grupos nesse ínterim. Ou, melhor poderíamos dizer, é justamente o adensamento de tais relações que possibilita às acusações de

feitiçaria. Sendo assim, suspeitamos aqui o funcionamento de uma lógica semelhante à identificada por Vanzolini entre os Aweti, um sistema capaz de “incorporar novos corpos sociais, internalizando a diferença que, no entanto se mantém enquanto tal, potencialmente letal” (2010: 11).

Ou seja, “para que uma pessoa seja acusada de feitiçaria é preciso que ela seja já um pouco gente” (Vanzolini 2010: 13), um afim ou um parente, do qual deseja-se contudo afastar qualquer identificação na medida em que o acusa como feiticeiro. A acusação teria, portanto, “um efeito paradoxalmente inclusivo, apontando outros, mas outros internos. Seu outro efeito é disjuntivo: a feitiçaria efetivamente separa pessoas que estão socialmente próximas” (op. cit.).

O convívio com os Yawanawa na T.I. Campinas/Katukina e a retomada da T.I. Rio Gregório colocam aos Noke Koï o seguinte desafio: por um lado, ter que dialogar com aqueles que conhecem e detém o domínio sobre os saberes necessários para alcançar ‘projetos’ governamentais e não-governamentais, de ‘parceiros’ nacionais e internacionais, tão cobiçados pelos Noke Koï; por outro, viver sobre o risco de ser tocado por esses mesmos vizinhos.

Termo esse capítulo transcrevendo o sonho que me fora narrado por Pero Kevo, um dos genros de Tero e um dos fundadores da aldeia Tashkaya, no rio Gregório. Antes da mudança Pero Kevo fora cacique e agente de saúde da aldeia Bananeira, na T.I. Campinas/Katukina. Seu pai, o velho Roa que atualmente reside na aldeia Samaúma e, ainda nos anos 1960, ao ver seus parentes morrerem enfeitiçados pelos Yawanawa, protagoniza o êxodo noke koï em direção ao que mais tarde se tornaria a T.I. Campinas/Katukina, o chamara para aconselhar quando soube da decisão do filho em se mudar para o Gregório. Segundo Pero Kevo me contou, o conselho foi mais ou menos assim:

- Filho, você que está mudando para o Gregório, você tome muito cuidado. Aqui [na T.I. Campinas/Katukina] você é chefe, mas lá você não se meta no meio de Yawanawa. Você nunca morou no Gregório, você não conhece lá. Os Yawanawa não gostam de ver liderança entre os Noke Koï. Quando eles vêm a gente ficando sabido, eles dão logo jeito de matar.

Apesar da vontade manifesta pelos demais membros da aldeia Tashkaya, e pela sua clara capacidade de mobilizar as pessoas para realização de reuniões ou trabalhos

coletivos, Pero Kevo se mostrava bastante relutante em assumir o cargo de cacique da nova aldeia, que implicaria não só em manejar assuntos internos, como na participação de agendas interétnicas, com instituições indigenistas governamentais e não-governamentais, e com representantes do povo com quem os Noke Koï compartilham a T.I. Rio Gregório, os Yawanawa. Segue o sonho:

### O sonho de Pero Kevo com o povo dos porcos

O povo do porco<sup>51</sup> estava todo reunido no terreiro da aldeia Tashkaya. O corpo deles era de porco, mas a cabeça era de gente. O chefe deles era enorme, do tamanho de um boi. Pero Kevo e Pãno chegaram para participar da reunião. Mas eles não haviam sido convidados pelos porcos e eles não queriam a participação noke koï.

- O que vocês estão fazendo aqui? Ninguém chamou vocês aqui!

- A gente veio participar da reunião de vocês, para conhecer vocês, e saber como vocês trabalham e no que estão pensando.

- Se vocês não saírem daqui agora eu vou matar vocês

E ao dizer isso o chefe dos porcos sacou um imenso *paka*<sup>52</sup>. Pãno começou a cavar um buraco com o pé disfarçadamente e, enquanto encarava o chefe dos porcos, cochichou a Pero Kevo:

- Se ele jogar o *paka* na gente, você pula dentro do buraco!

- Pero Kevo achava que não havia buraco nenhum, quando de repente o buraco feito pelo pé de Pãno ficou enorme, criando um abismo entre eles e o chefe dos porcos. Mas aconteceu que este último lançou o *paka* para o céu, que subiu e depois desceu rápido como um tiro de rifle, penetrando na terra.

---

<sup>51</sup> A tradução para o nome Yawanawa é “o povo da queixada”. A queixada, também conhecida como porco-selvagem, é uma espécie de pecarídeo caracterizados pelo tamanho superior em relação aos seus parentes caítitus, ao fato de viverem em bandos que podem variar entre 30 e 300 indivíduos, pelo estrondoso estalar de suas mandíbulas e por se tornarem extremamente agressivos quando se vêm ameaçados.

<sup>52</sup> *Paka* é uma arma pontiaguda, tradicional noke koï, em formatos e tamanhos que podem variar entre faca e espada, perfurante e eventualmente cortante, feita de madeira de pupunheira.

Os dois Noke Koï pularam n'água, atravessaram o rio e conseguiram se apossar do *paka*. O porcão veio correndo atrás deles, e Pãno o acertou com o *paka*.

- Por que vocês fizeram isso comigo? Eu pensei que vocês eram crianças, mas vocês são adultos.

Eles lutaram com o chefe dos porcos ao longo do dia, mas toda vez que o porco morria, ele levantava vivo de novo logo em seguida.

- Não adianta me matar. Com esse outro *paka* eu já matei muita gente de vocês: criança, velho, homem e mulher. E vou continuar matando.

E esse outro *paka* não era só tingido de sangue, mas era feito do próprio sangue. Os dois cunhados continuaram a luta. Amarraram o porco em uma árvore bem grossa, mas ele conseguiu se soltar arrancando a árvore do chão. Então fizeram outro buraco, onde criaram uma fogueira muito grande para jogar o chefe dos porcos dentro. Só assim conseguiram vencê-lo.

### Capítulo III – o retorno dos pajés

No final dos anos 1990, existiam apenas *shoitiya* entre os Noke Koï na T.I. Campinas/ Katukina (Lima 2000: 127). Tovi, que era então último *romeya*, falecera alguns anos antes na aldeia Timbaúba, T.I. Rio Gregório. Lima traduz os títulos desses especialistas para a língua portuguesa respectivamente como rezadores e xamãs<sup>53</sup> e aponta suas distinções quanto ao tipo de assistência e técnica por cada um empregados: aos primeiros caberia o tratamento individual de distúrbios fisiológicos (as ‘doenças causadas por espíritos’ apresentadas no capítulo anterior) com o uso dos cantos de reza (*shoiti*) entoados durante a noite para atrair os espíritos auxiliares na cura, ou sob o pote de caiçuma (*shomo*), que será servido ao paciente ao amanhecer; os segundos também detêm as técnicas dos primeiros, além de dispor de meios para curar e vingar feitiços, da habilidade de se transformar em animais e de, por sucção, extrair diversos objetos patogênicos que afligem seus pacientes.

Na reza de caiçuma, que hoje é água com açúcar em vidros ou latas de café solúvel, o *shoitiya* começa soprando longa e ruidosamente, com sua boca colada na boca do recipiente, esvaziando os pulmões. Em um crescendo, logo o sopro vai se convertendo em palavras, mais sopradas e sussurradas do que propriamente faladas, em um tom gutural.

Embora o *kosho* seja uma técnica compartilhada por ambos especialistas, somente aos *romeya* é creditada a habilidade de, ao extrair tais objetos por sucção, apresentá-los materialmente em suas diversas versões. Primeiro se examina o paciente, colocando as palmas de cada uma das mãos sobre uma parte do corpo. As mãos vão percorrendo lentamente o corpo do doente, até se encontrarem sobre a parte onde foi localizada a doença (no peito, na barriga, nas costas, na cabeça, em algum membro que tenha sofrido alguma lesão ou acidente). Encontrado esse ponto, as mãos são mantidas aí por alguns segundos - como se o curador estivesse se certificando de ser esse o local exato onde está concentrado o agente causador da doença. Os polegares e indicadores de uma mão quase encontram os da outra, deixando um espaço vazio triangular, por onde o curador irá colocar seu rosto – nariz entre os indicadores, queixo entre os polegares -

---

<sup>53</sup> Manteremos a distinção ao longo da análise. Contudo, utilizaremos o também a palavra ‘pajé’ quando a distinção for obviada, pois assim os Noke Koï a utilizam em seu cotidiano.

colando seus lábios abertos no corpo do paciente. Formando uma espécie de ventosa, ele iniciará repetidos e ritmados movimentos de sucção, seguidos de um sonoro “osh” que acompanha a expiração. Depois, o curador suspende o tronco – pois até então ele estava debruçado sobre o paciente, que pode estar na rede ou deitado diretamente sobre o assoalho da casa – ao mesmo tempo em que faz uma massagem, juntando nesse ponto suas mãos, de modo a juntar ali o agente patógeno, que por fim é recolhido e lançado de lado, ou inserido pelo curador em seu próprio corpo. Tudo se passa como se o *romeya* estivesse sugando, para em seguida “soprar” a doença para fora do paciente, ou à acomodá-la em alguma parte de seu próprio corpo - geralmente entre suas costelas. Toda essa sequência de movimentos é repetida algumas vezes, e intercalada com aspirações de rapé (*rome poto*).

O *rome poto* é utilizado por praticamente todos os homens adultos. Trata-se de um pó bem fino, preparado com tabaco regional migado, seco ao sol ou ao fogo, triturado, peneirado e “temperado” com cinzas produzidas com cascas de algumas árvores (não identificadas). O *rome poto* é soprado em cada uma das narinas através de aplicadores denominados *tipi*, que podem ser feitos de ossos de membros de animais - preferencialmente aves e macacos - ou de taboca, e apresentarem dois modelos: o modelo para uso individual constituído por dois tubos curtos, ligados por cera de abelha e formando uma forquilha, ou um tubo alongado, utilizado para sessões de uso coletivo. A absorção continuada de *rome poto* está diretamente associada ao fortalecimento corporal, mental e espiritual (ver o saber é estranho e amargo), espantando a preguiça e animando o trabalho coletivo, aguçando os sentidos necessários para uma caçada, além de tornar pensamentos e palavras mais claros e firmes e prover, em menor escala, alguns dos efeitos visionários produzidos pelo *oni* (ayahuasca). Para *shoitiya* e *romeya*, o *rome poto* é, sobretudo, uma substância de auxílio na comunicação com os espíritos, e na preservação do *rome*, substância presente no corpo dos pajés.

Segundo os Noke Koï, cada um de seus povos vizinhos prepara um rapé diferente. Para eles, o seu é ao mesmo tempo o mais tradicional e o mais básico: tabaco pulverizado e cinza de casca. Mas outros parentes colocam diferentes folhas da floresta, cada qual de acordo com seu conhecimento medicinal, ou temperos da cidade como pimenta do reino ou o mentol extraído de gel para massagem. Do mesmo modo que variam as receitas, variam os efeitos. Meravi tomou rapé com um parente do povo Poyanawa e passou o dia todo sentindo a força do rapé, sem vontade de comer. Pero

Kevo tomou rapé de um Kuntanawa que mora na cidade de Cruzeiro do Sul e conta que ficou todo suado, de deixar a camisa toda molhada, e se acabou - meia hora no banheiro, defecando e vomitando.

A etiqueta dos povos de língua Pano no Acre é de oferecer e aceitar o rapé que lhe é oferecido pelo membro de outro grupo. O sentido de um convite para “tomar rapé” pode variar entre a simples cortesia, o chamamento para uma conversa mais séria e o desafio deliberado. Durante meus poucos anos de trabalho institucional na Funai no Acre, nunca presenciei alguém abertamente recusar-se tanto a ofertar e, principalmente, a aceitar o rapé ofertado por outrem. Contudo, ao mesmo tempo em que o rapé pode ser considerado um dispositivo de abertura à socialidade, intra e interespecífica, também pode ser um potencial veículo para venenos. Conta-se que, certa feita, um Yawanawa foi participar de curso em Tarauacá e, quando acabou o curso, um Kaxinawa o convidou para tomar cachaça. Depois ofereceu rapé: “bora tomar? Eu tenho rapé bom aqui.” O yawanawa estava bem alto dos efeitos do álcool e não sabia de mais nada. Tomou o rapé e logo caiu. Dizem que não passou nem 15 minutos e ele já tinha morrido. Outro exemplo que podemos lembrar foi o do próprio líder yawanawa Antonio Luiz, também morto envenenado por rapé, e também por um índio Kaxinawa.

Já o *oni*, popularmente conhecido como ayahuasca, tem seu uso tradicional disseminado por vários outros povos Pano (como os Yawanawa, os Kaxinawa dentre outros), e também da família Aruak e Arawá que habitam aquela região entre a fronteira do Acre e da Amazônia peruana. Entre os Noke Koï, Lima registrou seu uso em sessões coletivas, pouco frequente, se comparado ao *rome poto*, e restrito à população adulta masculina. O *oni*, comparado ao *rome poto*, possibilitaria uma intensificação às visões propiciadas pelo do acesso ao mundo dos espíritos. O próprio *oni* seria portador de um espírito auxiliar, *Yove Shene*, que guia o pajé nas suas viagens para batalhar contra os espíritos das doenças e resgatar o *wero yochi* do doente.

Por seu turno, a disseminação do uso de aplicações de *kãpo*, tradicionalmente usadas como revigorante e estimulante para caça, para fora das aldeias, começam a atingir grandes centros urbanos brasileiros no circuito de terapias alternativas no fim dos anos 1990. Essa propagação atrai um número de Noke Koï que cresce exponencialmente, convidados para, inicialmente, realizarem aplicações da “vacina do sapo” em não-indígenas, especialmente em cidades do sudeste brasileiro, e em Santiago, no Chile, proporcionado uma revalorização deste e de outros conhecimentos indígenas

que vinham sendo obviados pelo continuado etnocídio que caracterizava até então o contato com a sociedade nacional (Góes 2009: 136-8; Lima & Labate 2005). Nesse movimento, surgem também as demandas urbanas por trabalhos xamânicos com *oni* e *rome poto*, bem como o interesse não-indígena em participar desses rituais nas aldeias noke koĩ. Esse movimento oriundo no exterior das comunidades, aliado à iniciativas próprias de combate ao alcoolismo e fortalecimento cultural, reavivaram as rodadas de *oni*, e passaram a atrair algumas mulheres e principalmente os jovens, com a introdução do violão como acompanhamento em alguns cantos rituais e a possibilidade estabelecer relações com *yara* de grandes metrópoles e quiçá viajar para fora da aldeia.

Sob outra perspectiva, viajantes mais experientes relatam que nem tudo são flores durante essas excursões. Nos centros urbanos os pajés Noke Koĩ têm aqueles que eles denominam *parceiros*, normalmente terapeutas holísticos ou pessoas envolvidas nesse circuito, que agrupam em torno de si público em potencial para essa “cultura híbrida [...] a partir da mistura de concepções de indígenas, de seringueiros, além de concepções dos meios daimistas, esotéricos e das medicinas alternativas” (Lima 2007: 77). A esses parceiros caberá a tarefa de planejar e promover rituais, onde os Noke Koĩ terão a oportunidade de trabalhar servindo *oni*, aplicando *rome poto*, entoando cantos e rezas, fazendo *kosho* em pacientes não-indígenas e comercializar artesanato posto sob sua cautela pelos parentes que ficaram na aldeia. Em tese, como são cobradas *contribuições* aos participantes dos rituais, cabe aos pajés uma percentagem do total obtido por evento; quanto ao artesanato, o combinado é que o valor obtido com as vendas seja repassado ao artesão quando do retorno à terra indígena. Entretanto, o que me foi repassado pelos veteranos viajantes noke koĩ é que já se chega em terra estrangeira com dívida feita: as passagens compradas pelos parceiros devem ser ressarcidas mediante trabalhos nos rituais. Acrescido ao custo da viagem, os pajés arcam com alimentação, vestuário, hospedagem e eventuais tratamentos de saúde, sendo recorrentes moléstias gastrointestinais ou respiratórias. Ademais, há os riscos de se ter o material de trabalho confiscado (*oni*, *rome poto*, palhetas de *kãpo*, artesanato) nos aeroportos e aduanas transfronteiriças. Contando sobre uma dessas viagens à Santiago, quando foi vítima de uma disenteria causada por frutos do mar, certo pajé chegou a se comparar a um migrante nordestino do primeiro ciclo da borracha “morrendo de malária, atacado por onça ou por índio” em terras desconhecidas. De fato, semelhanças

ao modelo de aviamento empregado pelo regime seringalista não podem ser desconsideradas.

Esse movimento que, reservando suas especificidades, foi observado recentemente também entre os Yawanawa (Oliveira 2012; Reis 2015 e 2016) e os Huni Kuin (Coutinho 2011; Oliveira 2016), também trouxe de volta ao cotidiano noke koĩ a figura do *romeya*. Contudo, a repentina eclosão de homens cada vez mais jovens se autodeclarando *romeya* ou mesmo pajé é vista com certa desconfiança. Ao tratar do tema, os trabalhos acima citados pautam os esforços desses jovens em garantirem para si legitimidade para exercer seus trabalhos diante de uma clientela não-indígena crescente, não somente em busca de aventura ou prestígio pessoal, mas também formando parcerias e trazendo visitantes e projetos para dentro da própria comunidade e, porque não, intercambiando conhecimentos espirituais com outras escolas espalhadas ao redor do globo. Como seria de se esperar, setores mais tradicionais dessas sociedades passam a não ver com bons olhos tal empreendimento. Góes, por exemplo, relata desentendimentos envolvendo alguns desses pajés noke koĩ (nesse caso, nem tão jovens assim) e a associação comunitária, diante da tentativa frustrada da criação do Centro de Cultura Katukina. Por parte da associação e de algumas lideranças, a principal categoria acusatória - e eventuais denúncias à polícia e a órgãos indigenistas - utilizada contra tais pajés é a de “biopiratas” (2009: 142), por viajarem transportando litros de *oni*, *rome poto* e palhetas de *kãpo*, e não haver ainda no Brasil legislação que regulamente o trânsito individual (ou indígena) portando essas substâncias. Tal acusação engloba também o fato de que a própria vida dos Noke Koĩ estaria sendo contrabandeada, ao se transferir para não-indígenas conhecimentos tradicionais muitas vezes sem a respectiva contrapartida esperada pelo coletivo. Não é novidade que esse circuito movimenta muitas pessoas e recursos diversos, sobretudo financeiros, por parte dos não-indígenas. Entre os próprios Noke Koĩ as acusações a “falsos pajés” são frequentes, e direcionadas a diferentes pessoas. Contudo elas nunca são desmascaradas, muito menos em frente ao público *yara*, pois os Noke Koĩ tem clara consciência que um embusteiro põem em risco a reputação de um povo inteiro. Mas, internamente, correm inúmeras histórias - sempre contadas em meio a sonoras risadas - de pequenos truques ou trapalhadas causadas por esses “trapaceiros”.

Aqueles curadores mais antigos, denominados *shoitiya*, majoritariamente remanescentes do fim do ciclo da borracha e protagonistas da mudança do Gregório em

direção ao Campinas, homens com no mínimo 70 anos de idade, não desaprovam o que poderia ser chamado de “movimento de retomada” do xamanismo noke koĩ. Contudo, não titubeiam em apontar que ‘fulano canta tudo errado’, ‘ciclano não é pajé, é só enganação’, ‘beltrano fala que é pajé, mas fez foi fumar muita droga do *yara*’. A velha Rave, filha do reputado e finado *romeya* Tovi, fazia troça em referência a certo rapaz de uma das aldeias do Campinas que se autopromovia dizendo-se ser o próprio Tovi *romeya*:

- Eu pensava que meu pai estava morto, mas ele está vivinho lá na aldeia Varinawa! Só que antigamente ele curava todo mundo! Esse daí que diz que é ele só faz é mentir pra *yara*.

Diante de tais acusações, os homens da geração dos filhos de Rave, entre seus 40 anos de idade, dentre os quais alguns – raros – são efetivamente reconhecidos tanto pelos velhos como pelos jovens como pajés, por sua vez rebatem as acusações dos velhos *shoitiya*, alegando que eles ‘pararam de tomar *oni*’ e, portanto, ‘perderam sua força’ e esqueceram suas canções de cura, ou são ‘só *shoitiya*’ e ‘só entendem de rezar caixuma’, mas são incapazes de curar feitiços, ou mesmo acusando esses anciões de serem os operadores dos conhecimentos para enfeitiçar, como o *vana kene*, que só pode ser aprendido a partir de uma idade avançada.

Como foram esses homens, da faixa de 40 anos de idade, meus principais interlocutores em campo, me pautarei a seguir em informações apreendidas com eles, fazendo paralelos com a bibliografia existente, quanto à iniciação e alguns outros aspectos do xamanismo noke koĩ. Antes, contudo, cabe afirmar que, escusadas as acusações de embuste, alguma “retomada” do xamanismo noke koĩ está evidentemente em curso, tendo, na mudança para a T.I. Gregório ao mesmo tempo seu fim e seu meio, como veremos adiante.

## A iniciação

O primeiro acontecimento que define o processo iniciático pelo qual passam aqueles que se tornarão *shoitiya* ou *romeya* consiste no encontro com uma cobra grande que, elegendo àquele para quem resolveu aparecer, passa a lhe instruir nas artes

xamânicas. Já nesse encontro, o homem passa por estranhas alterações sensoriais, como mudança do cheiro do próprio corpo, turvamento de visão, tontura e calafrios. Por vezes o encontro se evidencia mais por essas variações sensuais do que por um avistamento, como pode ser observado no caso da iniciação de Pero Pita.

Nesse tempo, Pero Pita ainda morava na aldeia Bananeira. Estava caçando sozinho, quando acima de sua cabeça começou a cair muitas folhas e pequenos galhos do alto das árvores, como se alguém os estivesse lançando, como se fosse bagunça de bando de macacos, porém a típica zoadá. Foi quando ele se deparou com um canto onde, embaixo de uma grande árvore, tudo era limpo, sem folhas, como se alguém houvesse varrido. Fez-se um silêncio grande, seguido de uma repentina ventania, evento bastante improvável quando se está no meio da mata. Pero tonteou na mesma hora, e perdeu os rumos do caminho para casa. Quando finalmente chegou em casa, já na boca da noite, contou o acontecido à sua mãe, Rave, que de modo enérgico o mandou tomar *rome poto* e um copo de *oni*. Uma de suas irmãs estava muito doente e Rave ordenou a Pero que curasse ela. Ele ficou um tanto alarmado, porque ele ainda não sabia de nada, mas mesmo assim se achegou da rede da irmã e, em movimentos automáticos, começou a lhe aplicar *kosho*. A irmã ficou boa e só tempos depois é que Pero foi entender que já era a cobra trabalhando, ensinando ele a curar as pessoas.

A ventania sentida por Pero Pita era na verdade o sopro da cobra, sopro esse utilizado como veículo pela cobra para lançar sobre ele seus *rome*, objetos semelhantes a pedras polidas de formatos, cores e qualidades variáveis, mais ou menos semelhantes a cilindros de pontas esféricas, e de medida não maior que uma polegada. Uma vez inseridos no corpo do eleito, são os *rome* que garantem o estabelecimento e a manutenção da relação entre ele e o espírito da cobra, que nos sonhos ou quando da ingestão de *oni*, se manifestará para o neófito como mulher-espírito, *Rono Yochĩ*, e se tornará sua principal instrutora nos cantos e técnicas de cura, sem necessidade de mediação por parte de outros humanos<sup>54</sup>.

Retornando à tese de Lima, apenas dois tipos de cobra grande são apresentados como seres de poder capazes de tornar um homem em pajé: *viño rono* e *teshoika* (2000:

---

<sup>54</sup> Distinto, por exemplo, do modelo iniciático yawanawa, onde o interessado deve procurar um professor entre os próprios humanos.

143). Enquanto a primeira vive em alagados, no meio de buritizais (*viño* = buriti), a segunda seria habitante do topo de samaúmas.

Durante minha estadia entre os Noke Koï no Gregório, pude inventariar uma expansão dessa série, que abrangeria não somente cobras, mas também alguns outros seres, cujo inventário reduzido segue abaixo.

*Kana rono* e *amo kana rono* são cobras grandes, que costuma aparecer por cima de troncos de árvores caídas no caminho. O tom da cor de suas escamas varia entre o verde e o amarelado, para a primeira, e são amarelas e vermelhas na segunda. O formato das escamas lembra o de penas de papagaio (*kana*).

*Hëbë* é outro tipo de cobra, que acompanha *kana rono*. Quando *Hëbë* está no chão, *kana rono* está junto, mais acima, pendurada no toco de pau. Assemelha-se a um tronco, tão larga quanto uma samaúma, mas bastante curta. Tem uma papada semelhante à de iguanas e uma boca enorme, de hálito nauseabundo. Um encontro com esse tipo de cobra gera uma luz intensa a ponto de cegar o caçador e levá-lo ao desmaio. O retorno para casa já é guiado pelos próprios espíritos da cobra, que mais tarde se tornarão auxiliares do futuro pajé.

*Ne'a mati*, *sheme ipo* e *hene awa anipa* são respectivamente, uma arraia, um peixe bodó-de-marajá e um peixe-boi, todos os três gigantes, capazes de ocupar todo um remanso de rio.

*Rõti rõti* é outra cobra, que se assemelha à samaúma tanto em largura como em extensão. Mora no fundo do rio e geralmente só aparece para quem já é pajé. Porém, pode aparecer ocasionalmente, quando o rio está baixo, em época de seca, sempre à noite. Ela faz zoadas como de um motor de rabeta, e nada com o rabo de fora d'água. Emerge sob embarcações, naufragando-as, ou atravessa o rio, impedindo a passagem, e fica bufando feito boi valente.

*Mai tōka* é como um tatu, só que com pele translúcida e fina como a de um humano. Ele mora dentro do buraco de tatu, e só de sentir seu cheiro já é possível absorver seu *rome*.

Advirto que se trata apenas de uma amostragem, pois creio não ter passado perto de esgotar o bestiário de seres 'doadores de *rome*' da etnofauna noke koï. Segundo os Noke Koï, as cobras grandes e esses outros seres poderosos estão cada vez mais difíceis

de serem encontrados, devido à deterioração progressiva de seus habitats naturais, e ao afastamento dos Noke Koï de sua cultura tradicional. Antes se andava pelo mato com pinturas de urucum (*mashe*), jenipapo (*nane*) e cinzas de fumaça cheirosa de resina (*sêba*), imitando os desenhos (*kene*) da malha da cobra. Por meio de um processo que não pude esclarecer se de identificação ou apaixonamento, a cobra resolvia então se revelar ao escolhido. Ouvi relatos de que, enquanto no Campinas já se tornara quase impossível se deparar com tais seres, devido ao alto grau de deterioração ambiental da terra e à proximidade do mundo não-indígena, a T.I. Rio Gregório ainda se manteria como habitat ideal para eles e, conseqüentemente, para o encontro com eles.

Dentre esses seres, darei ênfase especial a um, reconhecido e associado à aquisição de poder xamânico também entre outros povos de língua pano, como os Kaxinawa e os Yawanawa, e símbolo da ambigüidade entre os Noke Koï: *mana rono*, que nossa taxonomia ocidental identifica/traduz como jiboia. Para isso, apresentaremos dois encontros com ela protagonizados pela mesma pessoa, nos quais circunstâncias e atitudes diferentes levaram a desfechos bem diferentes.

### Dois encontros com *mana rono*

#### Encontro 1:

Viña é um exímio caçador da aldeia Nomanawa. Normalmente, sai cedo e antes do meio dia já volta com rancho para alimentar a família. Certa vez, porém, ele saiu e só fazia rodar, rodar, e parava sempre no mesmo lugar. Sentou num canto, onde parou para tomar seu *rome poto* e pensar no que fazer. Concentrou e, quando abriu os olhos, deu com uma *mana rono* atravessada no meio do caminho. Encheu o cano da espingarda e soprou *rome poto* violentamente sobre a cobra, no intuito de que ela parasse de atrapalhá-lo, pois logo que a encontrou percebeu que era ela que estava fazendo-o perder o rumo. Depois tomou outra dose de *rome poto* e pegou o caminho de casa, chegando na aldeia já no fim da tarde. Não contou nada para sua esposa. De noite sonhou que seu cunhado, Sheka pedia sua espingarda para ir caçar rio acima. Quando ele saía com a canoa, o igarapé de repente enchia, causando uma alagação grande. Quando o Sheka voltava, já vinha dizendo “Rapaz *txai*, me alaguei por acolá e perdi a sua espingarda”.

O Sheka do sonho era *mana rono* disfarçado, com o propósito de dar sumiço na espingarda de Viña. E desde então ele só andava empanemado. Atirava na caça, mas ela não morria. Mesmo quando saía sangrando, dava um jeito de escapulir e logo sumia. Atirava em veado, paca, macaco, porquinho. Atirou numa anta bem de pertinho. Ela saiu escorrendo sangue por debaixo do sovaco. Ele sabia que tinha que atirar de novo, mas quando foi carregar a espingarda, o cartucho descarregado prendeu no cano. Gritou um companheiro de caçada, mas quando ele chegou a anta já tinha sumido e, mesmo estando gravemente ferida, não foi mais encontrada.

E por um bom tempo as coisas seguiram assim. E, além da panema, Viña também sentia seu corpo todo dolorido. Durante uma pajelança, enquanto Aro fazia *kosho* nas costas dele, ele sentia um todo esse incômodo se concentrar, e se deslocar, do meio das costas para o ombro direito. Depois de o Aro ‘rezar’ ele - recitando *shoiti* - o incômodo passou para o meio do tórax, entre o coração e o estômago, como um embrulho, que era o próprio espírito da cobra *mana rono* toda enrolada ali. Depois da sessão de cura, Viña foi sonhar para entender. *Mana rono* apareceu para ele no sonho como uma bela mulher, dizendo-lhe que ia embora porque o Aro não queria que ela ficasse, não deixava ela ficar.

#### Encontro 2:

Viña foi caçar sozinho e, como sempre, levava consigo seu *rome poto*. Topou no caminho com *mana rono*. Quando isso aconteceu, a mãe tinha recebido notícias de que sua mãe estava adoentada. Ela morava bem longe, no ramal 5, próximo à T.I. Campinas/Katukina. O Viña queria ter poder como Aro, para ir até lá em espírito e conseguir curar sua mãe. Então ele soprou e depois tomou *rome poto* com *mana rono*, em seu próprio canudo, dessa vez pedindo a ela forças para curar a mãe dele. Depois, tomando *oni*, ele sonhou que estava viajando com Aro, em direção ao topo de uma montanha. O Aro já tinha subido, mas os espíritos que trabalham com ele não deixavam Viña subir atrás. Ele já ia começar a brigar com os espíritos, quando Aro apareceu e liberou para ele subir.

Chegando ao alto da montanha, tinha um tapiri. Aro mandou o Mano entrar. Lá dentro estava a mãe de Viña e o marido dela. Ela deitada e desacordada, enquanto ele chorava inconsolável. O Viña pedia que ele não chorasse mais, quando Aro chegou-se

ao seu ouvido e disse “Viña, curar sua mãe é muito fácil. Você tem como fazer.” Viña imediatamente ele começou a fazer *kosho* nas costas dela, quando de repente saiu uma bola branca, como bola de ping-pong, que estava amarrada entre as entranhas dela, e que era a própria doença. Aro pegou essa doença das mãos de Viña, lançando-a em seguida em direção ao sopé da montanha. Foi então que a mãe do Mano se levantou.

Enquanto isso, no ramal 5, também era noite. A mãe de Viña o ouviu chamá-la pelo menos duas vezes. O marido procurou por toda a casa, e nada de encontrar. Abriram então a porta de entrada, por onde entrou um vento abafado. Na semana seguinte, o Viña, dessa vez em corpo, finalmente chegou lá de visita. A mãe contou pra ele que tinha sentido sua presença naquela noite. E desde então ela não teve mais essa doença.



No primeiro evento, Viña percebe a intenção ludibriante nas atitudes de *mana rono*. Como me explicou mais tarde, era impossível escapar da arapuca que ela havia lhe tramado. Se, ao invés de rapé, ele houvesse descarregado chumbo sobre *mana rono*, matando-a, as consequências sobre ele seriam bem mais nefastas que o empanamento<sup>55</sup>. Se tentasse seguir, toparia com ela novamente, mais adiante, e assim sucessivamente, vagando perdido na selva por tempo indeterminado. A cobra se manifesta para ele como gente nos sonhos em duas ocasiões, a primeira disfarçada como seu cunhado, para lhe impor sua doença/vingança e na segunda em sua forma original, como mulher, já desmascarada pela sessão de cura.

Na segunda aparição de *mana rono*, Viña tem a percepção de uma abertura, por parte da cobra, para o estabelecimento de uma relação onde, ao invés de ser prejudicado, passasse a ser favorecido mediante obtenção de poder e conhecimento espiritual. Postura essa manifestada em sua atitude de, dessa vez, não lançar *rome poto* sobre ela, mas tomar *rome poto* com a cobra. Mesmo que já houvesse de antemão seu desejo por se tornar um pajé, convém ressaltar que a iniciativa primeira - a eleição -

---

<sup>55</sup> Lima cita o caso de um caçador que, surpreendido no encontro com uma cobra grande, desferiu sobre a cabeça dela uma sequência de golpes de terçado. Poucos dias depois ele perderia mesmo braço utilizado para aplicar esses golpes, acidentando-se com a própria espingarda durante uma caçada.

cabe sempre à cobra - ou ao ser ‘doador de *rome*’ da ocasião -, em se manifestar ou não<sup>56</sup>.



Após esse primeiro encontro, e estabelecida a aliança, faz-se necessária a observação de dieta que consiste na ingestão amplificada de *rome poto* e *oni* e na abstenção de alimentos considerados *vata*, como “mel, açúcar, mamão, abacaxi, cana-de-açúcar e algumas qualidades de banana [e também] o caranguejo (*shanka*) [...] devido ao sabor e ao cheiro adocicado” (Lima 2000: 137). Incluem-se aqui também muitos dos alimentos industrializados, como pães, biscoitos, macarrão etc. Para os *romeya*, faz-se necessária também a abstinência sexual. Lima (op.cit.) aponta que tais prescrições, semelhantes àsquelas indicadas nos casos de doença, apresenta sobretudo um caráter preventivo, de modo a evitar que substâncias que mantém o corpo são venham a se dissipar - no caso dos pajés em formação, o *rome*, que lhes garante a comunicação com os espíritos auxiliares. Contudo, como pude observar em conversas com Aro, Pãno e Pero Pita, a dieta também se faz necessária para preparar um corpo em vias de transformação<sup>57</sup>. Tal regime, que consiste na absorção intensiva de substâncias *moka* e na interdição de substâncias *vata*, na verdade já é o regime do espírito da cobra, pois é dela essa preferência, esse apetite, esse paladar. Ela exige que o corpo do iniciado seja assim preparado, bem amargo, não somente para que a comunicação entre eles possa ser mantida, mas para que nesse corpo ela possa constituir moradia.

Tomando certas precauções, poderíamos importar para os pajés Noke Koï o postulado dos seus “parentes perdidos” (Lima 1994a; 1994b), os Marubo: “Nosso oco espiritizado é uma maloca” (Cesarino 2011: 36). Porque se, como colocado por Cesarino, o xamanismo Marubo se diferencia de outros casos de xamanismo Pano de ayahuasca, por seu problema não ser “a rigor, o da transformação, da sobreposição da pessoa do xamã ao espírito da sucure/ayahuasca, e sim da multiplicação fractal da pessoa na miríade personificada” (op. cit. 37), os pajés noke koï parecem conjugar, em

---

<sup>56</sup> Segundo os Noke Koï, as cobras mais poderosas estão cada vez mais difíceis de aparecer, devido ao progressivo afastamento da cultura tradicional. Antes se andava pelo mato com pinturas de urucum (*mashe*), jenipapo (*nane*) e cinzas de fumaça cheirosa de resina (*sêba*), imitando os desenhos (*kene*) da malha da cobra. Por identificação, a cobra resolvia então se revelar ao escolhido.

<sup>57</sup> Como entre os Yaminawa etnografados por Perez Gil (2006).

certa medida ambas as dimensões. Só que, se entre os Marubo virar pajé “[implica], dentre outras coisas, em adquirir ou tornar-se consciente desta dobra interna, transformar-se pela replicação” (op. cit. 40) para os pajés noke koĩ trata-se antes de trazer para habitar dentro do próprio corpo os espíritos de outrem, que por sua vez tornam possíveis tanto a transformação quanto a replicação de um eu já em vias de alteração.

Assim, quando Pãno toma *oni*, por exemplo, o espírito que habita na bebida, *Yove shene*, surge para convocar os espíritos que habitam o corpo de Pãno, e os convocam para cantar os *shoiti*. Nesses momentos, são notórias as alterações que perpassam Pãno: a voz atinge ora sons muito mais graves que no uso cotidiano, por vezes beirando o gutural, ora sons agudos e contínuos, como se estivesse sibilando. Sentado no chão, seu tronco e cabeça modulam ondulações em forma de “S” de um lado para o outro, serpenteando. Até suas feições se alteram, os olhos se apertam, a pupila se dilata e lábios e narinas incham, dando a impressão de projeção do maxilar comum aos répteis<sup>58</sup>.

Por outro lado, após o primeiro encontro com uma cobra grande, ao longo da vida de um pajé há a probabilidade aumentada de que outros seres de poder venham ao seu encontro durante suas andanças pela floresta, navegando pelo rio ou mariscando em um lago, para também querer morar com ele/ nele e o auxiliar em suas curas. Assim, Pãno me contou que hoje habitam em seu corpo os espíritos de *hene awa anipa*, *amo kana rono* e *viño rono*. Em certas ocasiões, cada um desses espíritos se manifesta, em sonhos ou sessões de cura como uma pessoa aliada ao pajé nos embates contra *yochĩ* causadores de doenças. Já em outras, principalmente quando se tratam de grandes batalhas, cada um desses espíritos se manifesta como uma legião, um povo específico, com suas próprias armas e cantos<sup>59</sup>. Enquanto pessoas noke koĩ ordinárias são compostas apenas dos espíritos *wero yochĩ* e *yora vaka*, os *shoitiya* e *romeya* são habitados por populações de *yochĩ*. Essa miríade também vagueia, e faz a vez dos olhos

---

<sup>58</sup> Talvez seja relevante frisar que a transformação do *romeya* noke koĩ em cobra não pode ser classificada como metafórica, mas tampouco como metonímica. Trata-se, sim de um devir-cobra, ou seja de apreender “afetos, afecções ou capacidades que singularizam cada espécie de animal [nesse caso, a cobra]: o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário ...” (Viveiros de Castro 2012: 380).

<sup>59</sup> Do mesmo modo, por vezes os espíritos das doenças também se manifestam como povo. P. Ex. os *Imi yochĩvo* (*imi* = sangue + *yochĩ* = espírito + *vo* = partícula pluralizadora).

e ouvidos dos pajés onde eles não estão, possibilitando-o não somente viagens para além do paradeiro do seu corpo físico, como a possibilidade de estar em diversos lugares ao mesmo tempo.

Dentre esses espíritos auxiliares, há inclusive alguns que se manifestam materialmente na forma de animais, como o tamanduá (*sha'e*) e diferentes tipos de onça (*kamã*). Em um sonho durante seu processo iniciatório, Aro viajou até a cidade de Cruzeiro do Sul, onde acabou entrando em uma espécie de canil onde só haviam onças. O proprietário do canil oferece a Aro o animal de sua escolha, com a condição de que ele seja capaz de vencer esse animal em duelo. Poucos dias após vencida a batalha onírica, Aro encontrou uma onça preta (*tsheshe kamã*) durante uma caçada. Ao contrário do esperado, a onça não o atacou, mas se mostrou dócil e servil. Claro que era a onça vencida no sonho que, desde então sempre acompanha Aro em suas caçadas e em suas batalhas contra os *yochĩ* das doenças. Pero Pita, por sua vez, tem como acompanhantes um pequeno tamanduá preto de 'meias' brancas e uma onça pintada (*kamã keneya*).

Outra manifestação é a do *yochĩ seya kosha aĩ*<sup>60</sup>, que é ninguém menos que a esposa do pajé no mundo dos humanos, e uma de suas companheiras no mundo dos *yochĩ*. Durante uma sessão de cura, enquanto recita o *shoiti*, o pajé convoca *seya kosha aĩ*. Pelo caminho por onde ela vem, tudo vai se sujando. Enquanto o canto narra o caminho da cruzada contra a doença, *seya kosha aĩ* vai oferecendo ao pajé diferentes aparatos que se destacam por sua extrema imundície e fedor. Oferece *seya Shoma* (caixuma), *seya sēba* (fumaça), *seya keyo isō* (urina de animal não identificado), *seya nāso isō* (urina de uma tartaruga fedorenta), enquanto vai caminhando e espalhando sujeira por onde passa. Quando o pajé já está totalmente emporcalhado, ele se transforma em *seya kamã* e recebe de *seya kosha aĩ* uma espada de fogo (*seya txi'i paka*). Munido de toda essa sujeira e fedor, o pajé espanta os *yochĩ* das doenças para bem longe, do outro lado do mar<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup> Espírito também presente nas cosmologias Yawanawa (Perez Gil 1999) e Yaminawa (Perez Gil 2006).

<sup>61</sup> Segundo me informado, a manifestação desses três auxiliares consolidaria a condição de *romeya*. Desde que mantidas frequentes as inalações de *rome poto*, e ocasionais ingestões de *oni*, todas as demais prescrições dietéticas e sexuais podem ser então interrompidas, sem maiores prejuízos para a relação entre o *romeya* e os *yochĩ*.

## Os antigos *romeya* e seus herdeiros

Tovi, último *romeya*, havia falecido cinco anos antes na aldeia Timbaúba, T.I. Rio Gregório. A habilidade que o distinguia enquanto pajé reputado - reconhecido assim até mesmo entre os yawanawa - é o mesmo diacrítico utilizado para distinguir *romeya* de *shoitiya*: a habilidade dos primeiros em curar pacientes extraíndo deles a doença, manifesta em sua forma material, como pontas de flechas, cacos de vidro, “bolas” de cabelo, folhas ou cera de abelha que se movem, exibidas ao público estupefato, colocando-as dentro de vidros e depois lançando-as barranco abaixo, para o fundo do rio.. Suas habilidades, contudo, não pouparam ele e seus herdeiros de destinos trágicos.

Embora não fosse um homem idoso, antes de morrer Tovi teve quatro casamentos. Com sua primeira esposa, Vasi, nasceram Tape, avó de Metxo, professor, pajé e atual cacique da aldeia Tashkaya, e dois homens, Ari e Metxo. Os dois últimos morreram ainda rapazes, solteiros, de feitiços por outro Noke Koĩ. Do segundo casamento, não houve filhos. Do terceiro e do último registrei apenas mulheres, das quais destaca-se Rave, cujos filhos do casamento com Tero são a base populacional da aldeia Tashkaya.

Outros filhos homens de Tovi também morreram jovens, prováveis vítimas de epidemias de sarampo que assolaram a região entre 1950 e 1970. A mãe de Rave morreu de parto, ela e o bebê (outro homem). Nem mesmo o próprio Tovi pôde escapar de uma morte funesta. Durante uma intensa crise de disenteria, envenenaram a caiçuma que estava sendo rezada por outro pajé para o tratamento de Tovi.



Tovi era filho de Kemo, uma mulher noke koĩ que antes fora casada com um homem kulina<sup>62</sup>. Seus irmãos por parte de mãe também foram *romeya* de renome no alto rio Gregório, Ve'a, vulgo Chico Barrigudo e Aro, vulgo Chico Aro. Sobre o primeiro, não obtive muitas informações para além do fato de ter sido o mais velho e

---

<sup>62</sup> Os Kulina são um povo pertencente à família indígena Arawá que habitam a região entre as fronteiras do Brasil e Peru. São relacionados historicamente aos Noke Koĩ, com quem conviveram no alto rio Gregório até as primeiras décadas do século XX.

também ter sido um poderoso pajé. Já sobre o segundo, relatos destacam sua destreza como curador de mordidas de cobra e em exercer outra das habilidades que marcam a figura do *romeya*: a capacidade de se transformar em outros seres, como aves, peixes, onça e tamanduá-bandeira, seja para utilizar as habilidades dessas espécies na busca e luta contra os espíritos das doenças, seja tão só para brincar e se exibir diante dos demais parentes.

\*

Alguns dos pajés *noke koĩ* dos dias de hoje, que vêm se desenvolvendo de mansinho, são descendentes diretos dos antigos, embora não os tenham conhecido, como, por exemplo, Pero Pita, que é neto de Tovi, ou Aro, que herdou o nome de seu avô Chico Aro. Apesar de não reivindicarem essa herança como marcador de legitimidade, são enfáticos em afirmar que fatores hereditários influenciam na escolha no que tange à eleição daquele que será iniciado por ela nas artes xamânicas. Ou seja, descendentes diretos de pajés estariam mais propensos a se tornarem pajés, atualização que contraria a observação feita anos antes por Lima, onde “não se postula que [...] o papel do xamã seja transmitido hereditariamente” (2000: 127).

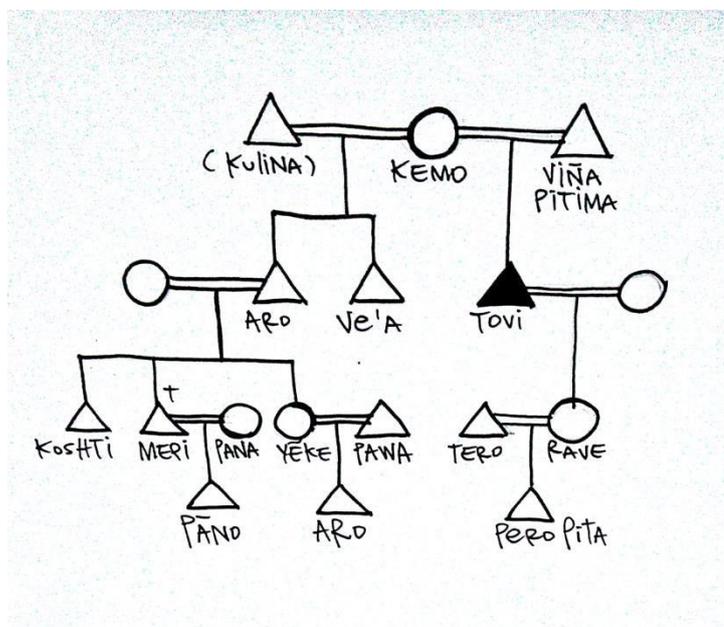


Figura 8 - Gráfico de descendência de Kemo

Como se pode perceber, está colocada aí uma clara relação entre a possibilidade de acesso aos conhecimentos xamânicos e ascendência da família de antigos *romeya*, onde os Kulina se fazem presentes. À primeira vista, toda essa história parece se chocar diretamente com a historiografia da região que, conforme apontado por Lima em suas pesquisas, coloca os Kulina na condição de exterioridade diante dos Noke Koï, seja pelo fato de falarem línguas completamente diferentes, seja pelo fato de viajantes do início do século XIX relatarem que entre ambos os grupos sempre houveram batalhas sangrentas. Segundo Lima, “dos Kulina os Katukina dizem que se defendiam de roubos, feitiçarias e mortes; dos Yawanawa do rapto de mulheres” (1994a: 106).

Se mesmo o rapto de mulheres é descartado, é porque a relação entre Noke Koï e Kulina apresentava aspectos ainda mais lúgubres. Conforme relata o padre Tastevin, “eles [os Noke Koï] se orgulham de ter no passado brincado com os Curina [sic], povo aruak da margem direita do rio Gregório, o papel do gato com o rato. [...] A cada ano eles os atacam para fazer prisioneiros e comê-los no meio dos festejos que duravam vários dias, enquanto havia carne fresca” (1928 apud Cunha 2009: 227). Lima também coleta relato de duas irmãs noke koï cujo avô lhes contara que os Noke Koï comiam os mortos kulina, e que “o sabor de seus corpos era muito amargo, *muka*” (1994a: 108), ou seja, dotado de princípios ‘nutricionais’ que, assim como o *rome poto* e o *oni*, são ativadores do processo que transforma o corpo do pajé em morada de *yochĩ*.

Lima duvida que o exocanibalismo tenha existido entre os Noke Koï e, como não levei essa questão ao campo, tampouco posso persistir com essa hipótese. Mas, se para ela não foi possível apreender “casamentos entre membros dos dois grupos, nem rapto de mulheres” (op. cit.: 110), alguns dos Noke Koï que protagonizaram meu campo afirmam ser descendentes de uma família que contou com um genitor kulina, e que dessa família surgiram os três grandes pajés noke koï que viveram no Gregório no século passado.

Tudo se passa como se, da alteridade radical, expressa na historiografia, os Kulina, que já foram vizinhos dos Noke Koï, mas hoje se encontram bem afastados territorialmente, fossem convertidos à consanguinidade nesta etnografia. Inimigos históricos absorvidos como avós, do mesmo modo que substâncias *muka* são absorvidos para manter a comunicação do pajé com os espíritos. E, do mesmo modo, quando se toma *oni* e se sopra para o nascente, para surgirem os espíritos dos Kulina e dos Noke Koï, como veremos na versão do mito a seguir.

## Shoma wetsa

Ino Ketsĩ Maya era uma moça que não queria se casar. Seus pais a mandavam pra mata atrás do pretendente quando ele saía para caçar, mas ela sempre desviava do caminho, por que ela já namorava uma cobra *teshoika*, que vivia no alto de uma samaúma. Toda vez, *teshoika* se transformava em homem e fazia sexo com Maya. Depois que eles terminavam, o homem voltava a ser *teshoika* e pulava no remanso, lançando fora uma porção de peixes, que Maya juntava no cesto e levava para a aldeia, usando-os como subterfúgio por sua ausência junto ao noivo. Até que certo dia, por ordem dos pais de Maya, o homem a segue disfarçadamente e, a descobre em pleno ato sexual com a cobra. Usando uma faca de taboca ele imediatamente decapita a *teshoika*, que leva para os pais da moça:

- Tá aqui a cabeça do seu genro. Eu não quero casar mais com a filha de vocês.

A moça, por sua vez, seguiu descendo o rio, chorando de saudades do marido-cobra e chamando onça para vir comer ela. Ela estava querendo morrer, quando foi encontrada por outro rapaz, que estava flechando peixes na beira do rio. O rapaz achou Maya bonita e a convidou para ficar com ele. Logo no início eles não puderam ter relação sexual, por que Maya estava grávida de seu finado amante, a cobra. Orientou o rapaz a pegar um boto de folha da mata e com ele dar batidinhas repetidas em sua vagina, e deixar seu pênis de fora, alinhado à vagina. Maya começa a dar luz às cobras, que iam saindo de sua vagina em direção ao pênis do rapaz, que estava servindo de isca, para as cobras irem mordendo. Mas logo ele se cansou, porque aquilo doía demais. As cobras que ficaram por último, e não morderam o pênis dele, são as cobras venenosas que hoje existem no mundo. Por fim nasceu a placenta. Ele ficou aperreado, com medo de a placenta se transformar em outra cobra venenosa. Pensando nas futuras gerações, ele viu que não era bom enterrar, nem colocar no alto das árvores. Então ele furou a placenta todinha com sua faca de taboca e lançou ela no rio. Daí nasceram as arraias.

Logo eles tiveram um filho, que sempre acompanhava seus pais quando se partia para uma caçada. Isso porque o rapaz era filho de Shoma Wetsa, e desconfiava que, se deixasse o menino em casa, a avó o devoraria. Pois fora papel do filho durante muito tempo convidar pessoas para fazer festa no terreiro da sua casa para que, no auge,

Shoma Wetsa surgisse e, lançando navalhas facas terçados e machados, partes do seu próprio corpo, matasse todos os convidados, para em seguida devorá-los. Como ele não queria o mesmo desfecho para seu filho, fazia com que Maya o carregasse para todo canto onde eles fossem. Mas o menino foi crescendo e ficando cada vez mais pesado, e a avó vivia reclamando que ficava muito sozinha, e que queria cuidar do seu netinho.

Por fim, os pais acabaram deixando a criança passar o dia com a velha. Quando voltaram, puseram-se a procurar o filho. A velha dizia que ele estava escondido porque, segundo ela, estavam a brincar de pique-esconde. O corpo dela estava todo cravado de flechinhas, dessas que os pais fazem para seus filhos caçarem calangos e passarinhos pelo terreiro da aldeia. Os pais procuraram o filho em todo canto, até que ao revirar um cesto que estava preso na biqueira do telhado da casa, a cabeça do menino morto caiu aos seus pés; Shoma Wetsa já havia devorado todo o resto do corpo do neto.

Maya gritou pelas onças, e quis morrer outra vez. O marido a pediu que aguentasse, pois ele vingaria o filho. Pediu a Shoma Wetsa machado para derrubar a árvore onde o filho costumava urinar quando vivo. Derrubou a árvore em cima da velha, que nem se arranhou, enquanto que a árvore se espatifou todinha. O homem teve outra ideia então, e pediu pá pra fazer um buraco grande, para poder queimar toda essa lenha que tinha o mijo do seu finado filho. Na verdade, ele queria matar Shoma Wetsa, e sabia que não tinha como ser de flecha ou terçado, já que o corpo dela era todo de metal. Fez uma grande fogueira e pediu pra velha rezar na beira do buraco, para a alma do neto ir para o céu. Dali ele empurrou a velha, que caiu no fogo e, em sua agonia, começou a lançar armas e ferramentas para todos os lados. Maya e o marido se esconderam para evitar serem atingidos e, enquanto a velha morria, gritava aflita:

Meu filho, porque você fez isso comigo? Eu cuidava tão bem de você! A gente sempre fazia festa e agora você vai ficar sozinho, e viver sozinho é muito ruim! Pra você e sua mulher não ficarem sozinhos, escute o que eu vou dizer: você deve tirar um pedaço de *oni*<sup>63</sup> que nasce na direção do nascente do sol. Daí você prepara, toma e depois sopra nessa direção, para surgirem seus parentes noke koĩ.

Como o rapaz estava escondido, não ouviu direito até o fim o conselho da mãe que ardia na fogueira. Quando ela finalmente morreu, ele equivocadamente partiu em direção ao poente, de onde tirou *oni* para beber. Foi quando ele começou a perceber

---

<sup>63</sup> Referência ao cipó *Banisteriopsis caapi*.

muita gente chegando. De longe eles até pareciam seus parentes, mas quando foram se aproximando percebeu que eles falavam muito diferente, e achou melhor se esconder: eram os Kulina que já haviam surgido. Percebendo o mal entendido, foi dessa vez em direção ao nascente e, após refazer o passo-a-passo sugerido por Shoma Wetsa, viu surgirem seus parentes Noke Koï.

\*

Confesso que, quando ouvi essa versão, contada por Aro, fiquei um tanto espantado. Trata-se de um mito Pano bastante conhecido, também existente entre os Marubo, por exemplo (Melatti 1985,1989), o qual narra o surgimento dos brancos. A versão até então registrada entre os Noke Koï, teve o último episódio traduzido assim:

Aí o filho dela não ouviu direito e tirou a raiz do cipó no poente do sol. Mastigou o cipó o soprou em direção ao poente. Aí surgiram outros nawa: cariú, kulina e outras nações. Se ele tivesse tirado o cipó e assoprado no nascer do sol só ia existir nós, os katukina. Mas como ele entendeu mal vieram outras nações. Aí ele mastigou só um pedacinho de cipó no nascer do sol e veio mais Katukina. (CPI 1997: 33)

Buscando esclarecer um possível equívoco, fui consultar Tero, pai de Pero Pita que, além de recontar a versão já apresentada por Aro, me contou outro mito, esse sim que seria referente ao surgimento dos brancos, o mito de Shoaba (anexo I). Quanto à história de Shoma Wetsa e o surgimento dos Kulina quase coetâneo ao aparecimento de mais gente noke koï, ouvi de Tero a seguinte explicação: antes da morte de Shoma Wetsa, os poucos Noke Koï que existiam no mundo eram só corpo (*yora vaka*). Porém, ambos os povos que aparecem depois que o filho de Shoma Wetsa toma *oni* são espíritos (*wero yochi*), porque surgem a partir do *oni*. Segundo Tero, esse momento - atualizável toda vez que se toma *oni* - marca a transformação dos Noke Koï e o surgimento dos Kulina, ambos como povos do espírito (*wero yochivo*) e povos do espírito do *oni* (*yovevo*, onde *Yove* representa o próprio espírito do *oni*).

Essa explicação corrobora a assertiva que a partir de então foi repetida diversas vezes durante o trabalho etnográfico: “Pajés de verdade mesmo, só nós e os Kulina”. Inimigos ancestrais, alteridade radical que, se não é mais absorvida pelo exocanibalismo - que jamais poderemos confirmar se realmente existiu - o é primeiro pelo parentesco, depois pela mitologia. Não estaríamos aqui diante de mais um caso de “transformação de valores conceituais”, conforme postulado por Sahlins em seu belíssimo *Metáforas*

*históricas e realidades míticas* (2008), onde o signo ‘kulina’ é revalorado diante da necessidade de reafirmação do xamanismo propriamente *noke koĩ*, instaurando um novo evento ao mesmo tempo conservador e inovador? Sim, um tipo de sociologia “intensiva”, operada pela mitologia que, para além de fornecedora de modelos a imitar ou a evitar pela história real, oferece uma abertura em direção a todo tipo de possíveis e improváveis, “alterando essa ordem explícita, tirando-a com frequência dos eixos e forçando uma e outra vez a sua reinvenção, reafirmação ou reelaboração” (Calavia Sáez 2016: 168).

Mas, se o distante no convívio e na história é tornado próximo, pelos dois mecanismos apresentados acima, outros mecanismos são criados para afastar aqueles dos quais inevitavelmente se aproxima. Ao longo desse trabalho passamos diversas vezes pelos meandros melindrosos que permeiam a relação entre os *Noke Koĩ* e os *Yawanawa*, sobre o ponto de vista dos primeiros. Uma relação que por vezes manifestada nos chistes depreciativos - “eles não são pajés de verdade” ou “eles já são brancos, porque têm dinheiro, casa de alvenaria, só falam português e temperam carne com pimenta do reino” -, em outras no temor da feitiçaria. À semelhança da triangulação traçada por Pérez Gil entre *Yaminawa*, *Amahuaca* e *Ashaninka* (2011), faz-se evidente que, mesmo tendo uma representatividade sociológica tão escassa para os *Noke Koĩ*, os *Kulina* adquiriram para eles representatividade simbólica tão significativa, pois no fim das contas

se encontram à distância ideal para se constituir como ponto de fuga num processo de alteração que implica tornar-se outro, digamos, mas só até certo ponto: nem tão parecidos e próximos, carentes do grau de alteridade necessária, como possam ser os [*Yawanawa*], nem tão exacerbadamente distantes, diferentes e impossíveis como os brancos (op. cit. 92-3).

Os *Kulina* passam então, de inimigos mortais à avós doadores de poder, e são lançados à uma genealogia longínqua, que beira o mito. Noutra flanco, laços de parentesco historicamente consolidados, aliados ao compartilhamento do território que constitui a T.I. Rio Gregório e à necessidade de políticas públicas e o desejo por projetos e mercadorias que tornem a vida um pouco menos sofrida levam os recém retornados *Noke Koĩ* a irremediavelmente conviverem com os *Yawanawa*, seus primos. Esperamos que, diante dessa “estrutura da conjuntura” (Sahlins 2008: 133), o sonho de *Pero Kevo*, descrito no final do capítulo anterior, jamais se realize, e que, dessemelhante ao funesto destino de *Shoma Wetsa*, não seja preciso lutar com o chefe porco a ponto de

lançá-lo em uma fogueira para se conseguir viver em paz e sadio, criar filhos e cuidar dos velhos sem o receio da guerra ou do feitiço.

## Considerações finais

O presente trabalho buscou orbitar entre as noções de doença, xamanismo e feitiçaria entre os Noke Koï (mais conhecidos como Katukina) no Acre, com foco especial na historiografia e em um movimento recente de retorno para a T.I. Rio Gregório.

Sendo assim, no primeiro capítulo buscamos retrazar a ocupação histórica do alto rio Gregório, partindo de relatos do modo de ocupação noke koï antes do contato com não-indígenas, ressaltando movimentos de dispersão e concentração, passando pela chegada, ascensão e queda da empresa seringalista, a chegada da MNTB, a exponencial evasão sentido rio Campinas, que precede à construção da BR-364/AC, a ocupação e o expansionismo yawanawa sobre a então T.I. Rio Gregório para, por fim, tratar da retomada noke koï da T.I. Rio Gregório, ressaltando fatores que levaram muitos à sair da T.I. Campinas/Katukina. Evidencia-se que movimentos aparentemente contraditórios de fissão e fusão são menos de natureza conjuntural que parte estrutural da dinâmica social Noke Koï.

No capítulo subsequente, trabalhamos com o conceito de *yamashava* (a terra das doenças) para demonstrar alguns dos disparadores que levaram um grupo de famílias noke koï a se deslocar em direção de retorno ao rio Gregório. Pontuamos diversos fatores relacionados ao contato cada vez mais intenso com a sociedade nacional que, segundo os Noke Koï, tem levado seu povo e a T.I. Campinas/Katukina ao adoecimento: o consumo elevado de mercadorias diversas, entre medicamentos, alimentos e bebidas alcoólicas, passando pelo superpovoamento dos espíritos dos mortos na região, já que os mesmos não encontram mais descanso devido ao não cumprimento de práticas funerárias tradicionais. Ressaltando que, para os Noke Koï, como entre outros diferentes povos nativos das terras baixas da América do Sul, não há morte que não seja agenciada por outrem, postulamos a distinção analítica entre mortes ocasionadas por espíritos e aquelas onde o agenciador se situa mesmo entre os humanos. Aí se enquadram as modalidades de macumba, envenenamento e feitiçaria tradicional, esta última dividida em duas subcategorias: os feitiços da floresta e o mal de reza. Apresentamos por fim dois feiticeiros-modelo, mostrando porque os Yawanawa só podem ser considerados feiticeiros porque já foram considerados gente.

No último capítulo trouxemos complementações ao processo iniciático dos pajés Noke Koï em relação ao que fora anteriormente apresentado na tese de Edilene Coffaci de Lima (2000), apreendendo novos elementos da dinâmica social em que os Noke Koï estão inseridos, das quais vale citar o contexto pós-colonial que extinguiu o rapto de mulheres e a guerra aberta entre povos indígenas e a inauguração de um circuito de intercâmbio com o neoxamanismo urbano, do qual tanto os Noke Koï como os Yawanawa tem se tornado frequentadores cada vez mais assíduos. Por fim, retomando a descendência dos antigos *romeya noke koï*, que habitaram o rio Gregório no início do século passado, passamos a revisar a relação que existira entre os Noke Koï e os Kulina. Se antes eles eram vizinhos que viviam em guerra, havendo inclusive relatos não confirmados da prática de canibalismo dos primeiros sobre os últimos, hoje que tais povos se situam em pontos espacialmente bem longínquos, os Noke Koï no rio Gregório voltam a aproximá-los, através da recuperação da genealogia de desses *romeya* antigos e do mito de Shoma Wetsa, para se legitimarem enquanto pajés verdadeiros em contraposição aos Yawanawa, seus atuais vizinhos, e a seus próprios parentes *noke koï*, que ficaram no Campinas.



A introdução da coletânea intitulada “In Darkness and Secrecy”, organizada por Neil L. Whitehead e Robin Wright (2004), nos relembra da ambiguidade moral expressa em aspectos fundamentais do xamanismo: os mesmos saberes e habilidades que curam também podem matar. Se tanto curadores quanto matadores foram banidos no período colonial, por administradores ou missionários, nos dias atuais os primeiros se tornam uma obsessão das classes médias urbanas ao redor do globo, exaltando os xamãs nativos como curadores psíquicos, e a necessidade de resgate e disseminação de suas práticas terapêuticas como bastião da diferença cultural ante o vilanesco poder homogeneizante da globalização. Para os autores, tal fenômeno se apresenta como uma distorção tão funesta das atuais práticas rituais como as de seu antecessor. Levar a sério a diferença cultural estaria menos em buscar a reabilitação do xamanismo nativo em benefício de nossa ‘sociedade doente’ do que em aventar os fatores que levaram por tantos anos a administração colonial a suprimir suas práticas, compreender sua importância enquanto sistema simbólico e no modo como tal sistema se articula com o poder político dentro dessas sociedades e para fora, em sua interlocução com as sociedades nacionais.

Seguindo essa linha, uma série de eventos e etnografias recentes discorrem sobre o lado moralmente "bom" do xamanismo, ou seja, na função de cura do xamã como um serviço para a comunidade - dimensões positiva, terapêutica e socialmente integradora e nos desdobramentos de alianças estabelecidas entre alguns povos nativos e movimentos neoxamânicos urbanos, sobretudo no que tange ao potencial transformacional dos primeiros ante os anseios dos segundos por auto realização, experiências profundas ou místicas e terapias alternativas, fisiológicas e psicológicas. Contudo, acredito que a outra face - a agressividade contida no sistema xamânico - têm sido pouco explorada pela literatura panológica até então<sup>64</sup>. Motivos podem ser tão somente especulados: seja pelo fato de feitiçaria ser considerada assunto tabu entre as comunidades em questão, e pelo próprio preconceito da cultura academicista ocidental contra o exercício da violência por parte das sociedades tradicionais. Violência essa canalizada e depois reprimida pela administração colonial, por vezes aliada de ações missionárias e indigenistas e cuja representação serviria somente para macular a autoridade e a validade das diferenças culturais enquanto algo que deve ser valorizado e respeitado.

Contudo, a ideia e as práticas da feitiçaria persistem e, para além de mero aspecto fetichizante, englobam questões de grande escopo sociopolítico em face ao colonialismo, suas epidemias, mercadorias etc.; para além dos destinos de indivíduos, interesses de ganho político ou pessoal e vinganças familiares, tais fenômenos se configuram como verdadeiras "guerras sobrenaturais", envolvendo relações comunitárias em um grau significativo. Não somente a guerra, mas também os surtos epidêmicos e os padrões mutáveis de assentamentos induzidos pelos contatos coloniais se coadunam com os padrões da feitiçaria.

Considero que, com essa dissertação, começamos a trilhar esse caminho, a partir da historiografia, das noções de doenças e feitiços e da atualização do xamanismo entre os Noke Koĩ. A relação com os vizinhos Yawanawa, que historicamente foi a de ter suas mulheres raptadas e seus líderes enfeitiçados por inveja, hoje são revistas, diante do retorno noke koĩ à T.I. Rio Gregório. Diante da novidade desse êxodo, iniciado em 2015, não é possível ainda saber como tais relações serão atualizadas entre esses dois

---

<sup>64</sup> Destacam-se como exceções o trabalho de Perez Gil entre os Yaminawa, e o artigo de Lagrou presente na referida coletânea, que tem como ponto de partida as categorias kaxinawa, *dauya* e *mukaya*, e explora sua caracterização ambígua, ora como curadores, ora como feiticeiros, em comparação com especialistas xamânicos de outros povos Pano, em especial os Yaminawa, Yawanawa e Noke Koĩ.

povos que hoje, em tempos de paz e direitos promulgados, decidem amistosamente se tratarem por ‘primos’.

## Anexo I – Mito de Shoãba e o surgimento dos brancos

(Narrado pelo velho Tero, marido de Rave, da aldeia Tashkaya)

Shoãba pegou desgosto quando a filha primogênita, de quem ele gostava muito, faleceu. Ele entrou na canoa e foi descendo o rio. Encontrava melancia para comer nas praias. Também encontrava muita galinha. E também tinha muita miçanga pelas praias. E, como não tinha ninguém, nada disso tinha dono. Ele vinha pegando tudo. Enfim, ele chegou num canto que não tinha mais como seguir, pois a água acabava, escorrendo por uma pedra como uma cachoeira sem fundo. A canoa virou e Shoãba caiu dentro d'água. Sorte que não tinha cobra grande, senão ele tinha morrido. Ali tinha muita miçanga, melancia e galinha, mas também tinha muito terçado, machado e espingarda, e ele foi pegando. Daí resolveu voltar.

Quando ia subindo, viu uma casa em cima do barranco. Chutou e empurrou para tentar derrubar mas não conseguiu. Percebem que as madeiras da casa não eram encaixadas, nem amarradas de cipó, mas presas com prego. Continuou subindo, quando deu com uma canoa descendo. Era o *yara* que, quando viu o Shoãba, pulou dentro d'água. Shoãba viu que na canoa do *yara* também tinha tudo: miçanga, terçado, machado, espingarda, munição. Daí ele entendeu que aquilo era coisa do *yara*. Ficou com tanta raiva que alagou a canoa do *yara* com tudo que tinha dentro, e jogou n'água também as coisas que ele mesmo tinha pegado. Ficou pastorando para ver se o *yara* aparecia, mas ele não boiou mais.

Quando chegou de volta em casa, a mulher dele estava esperando, e ele falou assim: “eu só comi *sho'o* (melancia)”.

## Anexo II - Mito de origem dos Noke Koĩ

(Narrado por Txoki, *shoitiya* de 94 anos. Extraído de Beirigo Lopes 2017)

Piñotxe saiu pelo poder dele mesmo. Não viu nada, não tem rio, não tem terra, não tem mata, não tem ninguém. Piñotxe só estava mesmo no poder dele. Aí Piñotxe falou:

– Ah eu sozinho não dá. Tem que criar os parentes.

Piñotxe estava dizendo:

– Eu sozinho não dá, não tem pessoa para conversar, não tem ninguém, não tem água para tomar...

Nada, não via nada.

– Assim não dá, tem que criar ao menos os parentes para conversar, ao menos com eles.

Sozinho, só fica no canto, ele com o poder dele mesmo. Aí Piñotxe fez a terra.

– Eu vou fazer a terra primeiro.

Aí fez a terra quando foi hoje, amanhã amanheceu terra, enquanto dormia. Quando foi outro dia, já tem uma terra, já tem um rio, já tem uma mata, já tem tudo, só falta gente. Aí Piñotxe falou:

– Bom, já tem água para beber, já tem terra para andar, só falta mesmo os parentes para conversar.

Aí tem um caminhozinho, ele ia vindo para lá e para cá, só assim, para lá e para cá. Aí o Piñotxe ficou no canto e escutou gente conversar debaixo da terra. Gente estava conversando debaixo da terra aí Piñotxe escutou: – Aqui tem uma gente! Eu vou pedir para eles saírem.

Aí ele chegou no canto. Ele parou. Aí Piñotxe falou:

– Quem é que está conversando aqui, debaixo da terra? Se for gente, sai para eu ver.

Sai um de vocês para eu ver.

Aí demorou. Aí vai saindo, um saiu. Aí Piñotxe perguntou:

– Tem mais gente?

– Ah tem um bocado de gente lá debaixo da terra. Saí porque você me pediu para sair, eu saí.

Aí ele saiu.

– Fala para ele para sair o resto.

Aí o resto saiu todinho. Quando saiu todinho, aí Piñotxe falou:

– Que tipo de gente que você é?

Aí aquele que saiu primeiro falou para o Piñotxe:

– Nós somos noke koĩ, somos noke koĩ.

– É o povo verdadeiro, né?

Aí Piñotxe falou para ele:

– Como vocês já saiu na geração, vocês geraram e saíram geração, agora eu querodizer para vocês, vocês não podem morar aqui. Daqui mais uma semana vai aparecer muita gente e vocês não tem canto para morar.

– Nós vamos embora daqui.

Aí saíram. Piñotxe falou para eles:

– Vamos embora.

E saíram, andaram. Aí quando chegaram num roçado de natureza, feito por Piñotxe mesmo, o roçado tinha banana, roça, mamão, todo tipo de plantio. Chegando aí perguntou-se por Piñotxe:

– Que fruta essa é?

Aí Piñotxe falou para ele:

– Esse é uma banana. Você pega essa banana madura, descasca e come.

Aí povo noke koĩ descascou a banana e comeu.

– Piñotxe, está gostosa!

– Ah dá para ser assim, pode fazer isso. Agora você descasca a banana cozinha e faz caçuma para beber, para você beber.

Aí fizeram, descascaram um bocado de banana, cozinham, fizeram caçuma. Aí tomaram e falaram para o Piñotxe:

– É tão bom, Piñotxe!

– Ah dá para ser assim mesmo, pode fazer, continua fazendo isso.

Ensinou para comer. Banana, mamão, comeram. Aí Piñotxe falou para ele:

– Vamos embora, daqui mais uma meia hora tem outros roçados.

Andaram, andaram. Chegou no roçado de muita pupunha, chegou no roçado que tem muita pupunha. Aí esse povo noke koĩ falou para o Piñotxe:

– Que fruta que é essa, Piñotxe?

Piñotxe falou para eles:

– Essa fruta chamaram pupunha. Gente come, vocês tiram um cacho daquele e cozinha, quando estiver bem cozido, come para ver se presta.

Aí tiraram o cacho de pupunha, cozinham. Estavam comendo aí falou para Piñotxe:

– É tão bom, Piñotxe

– É para ser assim mesmo, continua fazendo isso, tá?

Agora nós já estávamos comendo pupunha.

Piñotxe fala:

– Daqui vocês são pouco, nós vamos dividir nomes. Daqui nós vamos dividir nomes, vocês são poucos.

Aí convidaram todos os noke koĩ, aí colocaram para um canto aqui, colocaram num canto para ali, colocaram num canto para ali. Aí colocaram assim e Piñotxe falou para eles: – Esse povo que sentou em cima de árvore de pupunha, deve ser Waninawa. Agora esses aqui são Varinawa, sol, varinawa. Agora esse povo aqui Kamanawa, esse povo aqui é Satanawa, esse povo aqui é Nainawa, esse povo aqui é Nomanawa.

Aí Piñotxe dividiu nome de cada tribo, falou para eles:

– Que vocês são poucos, vamos dividir nomes, vamos colocar nome de tribo.

Aí colocou nome chamando cada povo tem um nome. Aí Piñotxe:

– Então pronto, continua fazendo. Hoje por diante vão embora para as cabeceiras dos rios, vocês não podem morar aqui, porque muita gente, vai aparecer muita máquina, vai aparecer, fazer movimento. Vocês não podem morar aqui. Porquê vocês são poucos, melhor vocês ir aonde não tem nada, nas cabeceiras do rio, vocês podem morar onde não tem nada.

Aí acolá, mais para frente tem outra aldeia. Chegou num canto, aí tinha outras tribos de parentes. Chegaram na outra aldeia. Aí povo do noke koĩ não sabia nada, não sabe pintar, não sabe colar, não sabia nada. Aí desse povo dessa aldeia mais acolá sabe pintar, sabe tudo o que ele usa, eles sabem fazer. O povo noke koĩ não sabia fazer. Aí chegaram aqui e pediram para ensinar para eles. Aí eles estavam ensinando a fazer pintura, aí pintava eles todinhos.

Pintava mulher, homem, menino e criança e tudo. Aí aprenderam a fazer flecha, aprenderam fazer o colar, aprenderam a fazer pulseira. Aprenderam a fazer o que eles precisavam. Aí bom, aí Piñotxe falou para eles:

– Ah vocês aprenderam, são aprendido agora, vão andar para frente, andem mais para frente.

Chegaram daqui mais para frente, andaram aí chegou num velho. Aí chegou lá, vieram viajando. Fazendo a viagem, chegaram num certo meio, um velho ficou sentado num canto, aí chegaram por lá. Esse velho era pajé, mas também preguiça, ele falou para eles:

– Ah de onde vocês vieram?

Aí povo noke koĩ falou para esse velho: – Nós viemos da geração. Lá o Piñotxe fez a gente. Lá da gente da geração. Piñotxe pediu para nós morarmos nas cabeceiras dos rios, para vir andando mais ele.

Aí esse velho chamado Naĩna Sheni falou para ele:

– Daqui você passa um por um.

Ele queria ficar com um chapéu, esse chapéu, ele só queria ficar com esse chapéu com pêlo de mulher. Aí o velho queria ficar com o chapéu.

– Aqui você passa um por um, aqui quem manda sou eu. Você passa um por um, um por um, um por um, aí passou o último.

Passaram com esse chapéu, aí esse velho estava rezando para ele voltar novamente, aí foram, sumiram. Quando vêm, eles vêm é o mesmo canto por onde eles vieram. Chegaram lá de novo. Aí encontrou com o velho:

– Ah velho, o que você pode fazer? O que você está fazendo conosco? O que quê você precisa? Você queria casar com essa menina nova?

– Ah! Eu lá quero saber de menina nova, menina nova é para vocês mesmo. Eu sou velho. Menina nova é para vocês.

Eles falaram para ele:

– Então, é, o que quê você quer? Quer usar o chapéu? O chapéu de pena do japó e arara?

– Ah... Não quero não. Vocês são novos pode usar.

– Nós vamos embora.

– Ah, pode ir embora, vai embora.

Aí eles passaram, aí esse velho tornava, depois ele voltava de novo. Aí sumiram, gritaria dele, vieram por onde eles vieram. Aí eles já estavam cismando:

– Ah... ô velho, você está sacaneando mesmo conosco. Você está sacaneando mesmo conosco. O que que você quer? Quer ficar com essa flecha?

– Ah, eu não sou caçador, não, pode ficar com flecha, eu não flecho ninguém, pode ficar com a flecha de vocês.

– Você quer um terçado de pau?

– Quero não, é para vocês, vocês são novo, eu sou velho.

Aí deixava passar um por um. Esse passou aqui, esse homem falou para ele:

– Ô Velho, tu quer ficar com esse chapéu, para fazer seu trabalho para gente passar e ir embora para cabeceira do rio?

Aí ele falou para ele:

– Quero, meu filho, eu quero desse chapéu! Vocês são criança, não é criança que usa esse chapéu não, esse chapéu usa só o velho que é igual eu.

Aí esse homem tirou da cabeça dele e colocou na cabeça do velho.

– Agora você vai embora.

Passou um por um. Passaram. Passou, andou e vinha subindo beirando o rio. Quando foi tarde, esse cara parou:

– Já está tarde, vamos dormir aqui.

Aí se acamparam, fizeram um tapiri, muito tapiri para dormir para fazer viagem no outro dia. Aí essas suas moças quando estava fazendo o acampamento, duas moças saíram, beirando o rio vendo se achava uma ponte de pau para poder atravessar o rio. Aí vem beirando o pau (rio), andando. Aí quando elas escutaram, escutaram de dentro d'água, e pareceu subindo e baixando, subindo e baixando. Aí a moça falou para a irmã dela:

– Ah minha irmã, acolá parece um ponte de pau, vamos olhar. Acolá tem um ponte de pau, vamos olhar.

Aí quando chegaram lá, um matagal atravessando de um lado ao outro. Um mato atravessando lado do outro, mas só subia e descia, subia e descia. Quando foi reparando, chegaram aqui mesmo na cabeça do jacaré. Aí esse jacaré falou para as duas moças

– Ah moças, o que é que vocês estão fazendo aqui?

Aí ela falou para ele, contou o que é que eles vinham fazendo.

– Nós viemos da geração, até acolá, nós viemos passando na aldeia, aí Piñotxe falou para gente que nós não podíamos ficar para lá onde nós nascemos porque vai ser muita gente, vai ser muitas coisas, não pode morar onde fez a geração. Nós podíamos morar nas cabeceiras dos rios. Aí Piñotxe estava dizendo, nós viemos beirando o rio,

mas não tem pau para atravessar, nós chegamos lá mesmo, o pessoal fez acampamento e nós viemos olhar para ver se tem pau para poder atravessar.

– Ah! não era pau não, era eu.

E jacaré falou para as duas moças:

– Desse rio você não acha pau, rio tão grande que é, pau não pode atravessar de um lado ao outro, pode atravessar um lado ao outro só eu mesmo que atravessa de um lado ao outro. Podia passar por cima de mim, mas outro canto você não pode passar. E não tem pau para alcançar de um lado ao outro. Agora, se você quer atravessar por cima de mim, amanhã vocês trabalham para tirar os matos daqui das minhas costas, façam o caminho. Em cima das minhas costas tem muitas coisas, tem cobra que ferra a gente, tem uma formiga que ferra gente, tem uma aranha que ferra a gente, tem muitas coisas que ferra a gente. Amanhã vocês duas ficam tirando esses bichos das minhas costas, e os homens vão caçar, matar um macaco para eu comer. Amanhã os homens vão caçar para matar um macaco para eu comer. Eu vou logo avisar vocês que você mata macaco, mata todo bicho, mas não mexe com jacaré. Não mexe com jacaré, jacaré é meu parente. E eu não quero que vocês trisquem no jacaré. Se você comer jacaré, você já vai estar perdendo sua passagem.

Aí já estava escurecendo, as moças voltaram para o acampamento. Falaram para o pajé:

– Olha, ali nós vimos um jacaré atravessando o rio de um lado ao outro, estava falando para gente: “esse rio tão grande que é vocês não vêem pau para atravessar, não tem pau para alcançar de um lado ao outro, só eu mesmo que encosto de um lado ao outro, podia passar por cima de mim. Mato vocês tiram, tiram bicho que tem nas minhas costas e os homens vão caçar, matar o macaco para eu comer.” Foi o que ele falou.

Aí pajé falou para elas:

– Ele é um jacaré, mas ele é gente.

– É, nós vamos atravessar nele.

Aí o pajé tomou cipó conversou com ele, cantou noite todinha, conversou com ele. Jacaré ficou alegre.

– Amanhã nós vamos atravessar.

– Hoje vocês vão caçar e duas moças vão tirar todos os bichos das minhas costas.

Aí essas duas moças foram, tiraram todos os bichos, matava cobra... esses insetos que ferram a gente, para fazer o caminho. Os outros foram caçar, matavam macaco, chegou na hora que ele chegou no acampamento, foram lá, entregaram para ele e ele comia e engolia macaco e jogava, quando ele abria a boca, jogava o macaco na boca dele e ele engolia. Jacaré ficou alegre e falou para ele:

– Amanhã cedo vocês vão atravessar. Hoje já é tarde, amanhã cedo vocês vão atravessar.

Jacaré ficou alegre. Voltaram para o acampamento. Dormiram, passou a noite todinha lá no acampamento.

– Vamos levantar cedo!

Aí levantou, todo mundo estava acordado quando amanheceu o dia. Aí pajé falou:

– Vamos embora. Nós vamos atravessar agora. Eu conversei com ele, ele ficou alegre.

Aí chegaram lá, o Jacaré falou para ele:

– Aqui vocês passam um por um. Vocês que estão aqui, se comeram jacaré, vocês já estão perdendo tudo. Agora se vocês não comeram jacaré, vocês atravessam todinhos.

– Ah... ninguém comeu não.

Aí chegou a vez e jacaré pediu para abrir a boca quem não tinha comido:

– Passa – aí passou.

Outro chegou, aí ele pediu para abrir a boca, olhou e não tinha comido jacaré, aí deixou passar. Chegou outro, abriu a boca para ele ver, não tinha comido jacaré. Quando chega na metade do pessoal, chegou homem que tinha comido jacaré e tinha um pedaço de fiapo de jacaré no dente. Aí Jacaré:

– Abra a boca!

Os outros já estava atravessados, só outro bocado em cima dele, os outros estavam parados lá do outro lado. Aí ele olhou e tinha um fiapo de carne de jacaré no dente, olhou... jacaré virou e afundou. Acabou com tudo. Aí jacaré não boiou mais. Os que atravessaram continuaram fazendo a viagem, quem que não atravessou ficou lá beirando o rio do outro lado, foram embora. Aqueles que o jacaré afundou as piranhas comeram, tudo. Aconteceu foi assim.

## Referências bibliográficas

- ARISI, Barbara Maisonnave.  
2011. *A dádiva, a sovínice e a beleza: economia da cultura Matis, Vale do Javari, Amazônia*. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis.
- AQUINO, Terri Valle de.  
1977. *Índios Kaxinauá: de seringueiro “caboclo” a peão “acreano”*. (Dissertação de mestrado). Brasília: UnB.
- BEIRIGO LOPES, Ruth Danielle.  
2017. *Antigamente não é mais hoje: Mobilidade e transformação entre os noko koĩ no Acre*. Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Rio de Janeiro.
- CALAVIA SAÉZ, Oscar.  
2000. “O Inca Pano: Mito, história e modelos etnológicos.” *Mana* 6/2; 7-35.  
2006. *O Nome e o Tempo Yaminawa: etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre*. São Paulo: Editora UNESP/ISA; Rio de Janeiro: NUTI. 479 pp.  
2016. “Nada Menos que Apenas Nomes: os etnônimos seriais no sudoeste amazônico”. *Ilha* 18/2; 149-176.
- CALAVIA SÁEZ, Oscar; NAVIERA, Miguel Carid; PÉREZ GIL, Laura.  
2003. O saber é estranho e amargo: sociologia e mitologia do conhecimento entre os Yaminawa. *Campos*, 4: 9-28.
- CARID NAVEIRA, Miguel.  
1999. *Yawanawa: da guerra a festa*. Dissertação de Mestrado Florianópolis: UFSC.
- CESARINO, Pedro de Niemeyer.  
2011. *Oniska: poética do xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Perspectiva /Fapesp.
- CASTELLO BRANCO, José M. B.  
1947. *Caminhos do Acre*. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, v.196, p. 74-225.  
1961. *Povoamento da Acreania*. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, v. 250, p. 118-256.
- CHAUMEIL, Jean-Pierre.  
1986. "Discurso etnomédico y dinámica social entre los Yagua del Oriente peruano"; en *Anthropologica*, Vol. 4 (4): 115-130; Lima: PUCP.

- COELHO DE SOUZA, Marcela S.  
2001. Virando gente: notas a uma história Aweti. In: Heckenberger M, Franchetto B, organizadores. Os povos do Alto Xingu: história e cultura. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.
- ERIKSON, Philippe.  
2002. "Reflexos de si, ecos de outrem: efeitos do contato sobre à auto-representação Matis". In: ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida Rita (orgs.). Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: Unesp.
- FAUSTO, Carlos.  
2002. "Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia". *Mana* 8(2): 7-44.
- FERREIRA OLIVEIRA, Aline.  
2012. Yawa-nawa: alianças e pajés nas cidades. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, PPGAS/UFSC.
- FUNAI, Fundação Nacional do Índio.  
2006. Resumo do relatório de revisao de limites da Terra Indígena Rio Gregório. Referência: Processo nº713/2006/FUNAI/BSB. Diário Oficial da União – Seção 1, p. 34-38. 03 abr. 2006. Disponível em: <https://www.jusbrasil.com.br/diarios/526028/pg-34-secao-1-diario-oficial-da-uniao-dou-de-03-04-2006/pdfView> Acesso em: 04/03/2017.  
2016. Relatório: Segurança alimentar entre os Katukina-Pano. Procedimento Preparatório 1.10.001.000024/2014-61 da Procuradoria da República em Cruzeiro do Sul – MPF/AC. Cruzeiro do Sul: Funai – Coordenação Regional do Juruá – CRJ/AC.
- GÓES, Paulo Roberto.  
2007. A natureza do saber: o lugar do conhecimento na práxis Katukina. *Espaço Ameríndio (UFRGS)*, v. 1, p. 116-145.  
2009. Infinito povoado: domínios, chefes e lideranças em um grupo indígena do alto Juruá. Dissertação de Mestrado. Curitiba, UFPR.
- GOW, Peter.  
1995. Land, People and Paper in Western Amazonia. In Eric Hirsh and Michael O'Hanlon (eds), *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*. Oxford: Clarendon Press.
- IBGE & FUNAI, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística & Fundação Nacional do Índio.  
2010. O Brasil indígena - Censo demográfico.
- IGLESIAS, Marcelo Manuel Piedrafita.  
2008. Os Kaxinawá de Felizardo: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu

Nacional/Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social Rio de Janeiro: UFRJ/MN/ PPGAS.

KENSINGER, Kenneth.

1995. How Real People Ought to Live. The Cashinahua of Eastern Peru. Illinois: Waveland Press.

LABATE, Beatriz Caiuby.

2008. A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos. Campinas: Mercado de Letras/ São Paulo, SP: FAPESP.

LAGROU, Els.

2004. Sorcery and Shamanism in Cashinahua Discourse (Purus River, Brazil).. In: Whitehead, Neil; Wright, Robin.. (Org.). In Darkness and Secrecy: The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia.. 1ed. Durham and London: Duke University Press., 2004.

2007. A Fluidez da Forma. Arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre). Rio de Janeiro: Topbooks. 580 p.

LIMA, Edilene Coffaci.

1994a. Katukina: História e Organização Social de um grupo Pano do Alto Juruá Dissertação de Mestrado. São Paulo: PPGAS USP.

1994b. Katukina, Yawanawa e Marubo: desencontros míticos e encontros históricos. Cadernos de campo, São Paulo, USP v. 4 n.4.

2000. Com os Olhos da Serpente: Homens, Animais e Espíritos nas concepções Katukina da Natureza. Tese de Doutorado. São Paulo: PPGAS USP.

2001. Os Katukina das Terras Indígenas do Rio Campinas e do Rio Gregório. (versão preliminar). Revisão do componente indígena do EIARIMA da BR 364. Curitiba,. Manuscrito.

2005a. Kampu, kampo, kambô: o uso do sapo-verde entre os Katukina. Revista do IPHAN 32: 254-267

2005b. De kampô a Phyllomedusa bicolor: velhos e novos usos da secreção do sapo-verde dos Katukina. Comunicação apresentada no XXIX Encontro Anual da ANPOCS – Caxambu/ MG.

2007. 'Remédio da Ciência' e 'Remédio da Alma': os usos da secreção do kambô (Phyllomedusa bicolor) nas cidades. Revista Campos 8: 71-90 \_\_\_\_\_ 2008. "A expansão urbana do kampô: notas etnográficas". In LABATE, Beatriz C. et. alli (orgs.). Drogas e Cultura: novas perspectivas. Salvador: EDUFBA.

2008. As novas formas do kampô: elementos de uma sociologia da disseminação urbana dos saberes nativos. In. Lenaerts, Marc e Spadafora, Ana María (eds.). Pueblos indígenas, plantas y mercados. Amazonía y Gran Chaco. Bucharest, Zetabooks. pp. 169-197.

2009. Entre o mercado esotérico e os direitos de propriedade intelectual: o caso kampô (Phyllomedusa bicolor). In Kleba, John e Kishi, Sandra (orgs.). Dilemas do acesso à biodiversidade e aos conhecimentos tradicionais – direito, política e sociedade. Belo Horizonte: Editora Fórum.

2011. Sobre mortes e omissões. In: Fany Ricardo; Beto Ricardo. (Org.). Povos Indígenas no Brasil 2006-2010. 1ed.São Paulo: Instituto Socioambiental, v. 1, p. 528-530.

MARTINS, Homero Moro.

2006. Os Katukina e o Kampô: aspectos etnográficos da construção de um projeto de acesso a conhecimentos tradicionais. Dissertação de Mestrado. Brasília – DF. PPGAS UNB.

MELATTI, Julio Cezar.

1985. "A origem dos brancos no mito de Shoma Wetsa". Anuário Antropológico/84: 109-173.

1989. "Shoma Wetsa: a história de um mito". Ciência Hoje, nº 53. Rio de Janeiro: SBPC, p. 56-61.

NAVEIRA, Miguel Carid.

1999. Yawanawa: da guerra a festa. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: UFSC.

PEREZ GIL, Laura.

1999. Pelos caminhos de Yuve: cura, poder e conhecimento no xamanismo yawanawa. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Florianópolis - Universidade Federal de Santa Catarina

2001. O sistema médico yawanawa : cura, poder e iniciação xamânica, Cadernos de Saúde pública (Rio de Janeiro), 17(1):333-344.

2006. Metamorfoses Yaminawa: Xamanismo e socialidade na Amazônia peruana. Tese de doutorado, Departamento de Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

2011. Adversários e mediadores: os outros dos Yaminawa no processo de contato. In: Edilene Coffaci de Lima; Lorena Córdoba. (Org.). Os outros dos outros: Relações de alteridade na Etnologia Sul-Americana. Curitiba: Editora da UFPR.

SAHLINS, Marshall.

2008. Metáforas históricas e realidades míticas. Rio de Janeiro: Zahar.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.

1979. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia, n. 32.

SILVA-BUENO, Maria Isabel C.

2015. Inimigos de outrora, inimigos de agora: algumas relações possíveis entre mitos e o Livro de São Cipriano entre os Ticuna (Alto Solimões - Amazonas - Brasil). Revista Nanduty, v.5, n.6.

SISKIND, Janet.

1973. To Hunt in the Morning. New York: Oxford University Press.

TASTEVIN, Constant.

1924. Entre os índios do Alto Juruá. In: Carneiro da Cunha, Manuela (org.) (2009). *Tastevin, Parrissier: Fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá*. Rio de Janeiro: Museu do Índio. (Série Monografias), p. 109-126.
1926. O Alto Tarauacá. In: Carneiro da Cunha, Manuela (org.) (2009). *Tastevin, Parrissier: Fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá*. Rio de Janeiro: Museu do Índio. (Série Monografias), p. 172-206.
1928. O “Riozinho da Liberdade”. In: Carneiro da Cunha, Manuela (org.) (2009). *Tastevin, Parrissier: Fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá*. Rio de Janeiro: Museu do Índio. (Série Monografias), p. 227-237.
- VANZOLINI, Marina.
2010. *A flecha do ciúme: O parentesco e seu avesso Segundo os Aweti do Alto Xingu/ Marina Vanzolini Figueiredo*. Tese (doutorado). Rio de Janeiro: PPGAS-MN/UFRJ.
- VINNYA YAWANAWA, Aldaiso Luiz.
2006. *Costumes e tradições do povo yawanawa*. Rio Branco: Comissão Pró-Índio do Acre / Organização dos Professores Indígenas do Acre.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.
- 2002a. O nativo relativo. *Mana*, vol.8, n.1, pp.113-148.
- 2002b. “Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena.” *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, n. 14/15: 319-338.
2011. “O medo dos outros”. *Revista de Antropologia*; 54(2):885-917.
- WHITEHEAD, N. L.; WRIGHT, R (Org.).
2004. In *Darkness and Secrecy: The anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia*. Durham, NC: Duke University Press.