

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP**

**Maria Luiza Silveira**

**Mapulu, a mulher pajé**

A experiência Kamaiurá e os rumos  
do feminismo indígena no Brasil

**DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**SÃO PAULO  
2018**

Maria Luiza Silveira

**Mapulu, a mulher pajé**

A experiência Kamaiurá e os rumos  
do feminismo indígena no Brasil

DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutora em Ciências Sociais (Antropologia), sob a orientação da Prof<sup>ª</sup>. Dra. Carmen Sylvia de Alvarenga Junqueira.

São Paulo

2018

S587

Silveira, Maria Luiza

Mapulu, a mulher pajé: a experiência Kamaiurá e os rumos do feminismo indígena no Brasil. – São Paulo: s.n., 2018.  
347 p.; 30 cm.

Referências: 336-347

Orientador: Prof.<sup>a</sup> Dra. Carmen Sylvia de Alvarenga  
Junqueira

Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2018.

1. Mulher pajé. 2. Mulheres Indígenas. 3. Feminismo indígena. 4. Kamaiurá. 5. Xingu.

CDD 300

Banca Examinadora

---

---

---

---

---

Esta tese é dedicada a Helena, minha mãe,  
que sonhava ler e escrever.

Esta pesquisadora agradece especialmente o apoio da CAPES pela bolsa concedida, conforme Processo No. 88887.152257/2017-00.

## AGRADECIMENTOS

Tempos atrás, tive um sonho em que caminhava por um píer de madeira, que me levava a beira de um rio. Parei, olhando para o outro lado da margem, quando vi uma canoa se aproximar. Nela estava um velho índio, que me convidou a embarcar e se ofereceu para fazer minha travessia. Entrei na pequena canoa e segui com o índio. Esse sonho, sem dúvida, é um poderoso símbolo do processo que me conduziu até aqui. E muitas foram as pessoas que me ajudaram a isso.

Durante os últimos cinco anos, recebi orientação consistente e partilha generosa de conhecimento de uma das mais preciosas fontes dos estudos indígenas do Brasil, em especial do povo Kamaiurá, a Prof<sup>a</sup>. Dra. Carmen Sylvia De Alvarenga Junqueira, a Carmen Junqueira, que os Kamaiurá chamam carinhosamente de *utu* (avó, figura ancestral). A qualidade dessa contribuição – e da relação que se estabeleceu entre aprendiz e sua mestra –, possibilitou um mergulho ainda mais profundo nesse desconhecido universo da inserção da mulher indígena na espiritualidade do Xingu. O desafio de trabalhar com as mulheres pajés Kamaiurá só poderia ser enfrentado com ela.

A Mapulu, a quem certamente encontrei na outra margem, e a todas as mulheres da aldeia Ipavu, que hoje desafiam conceitos e hierarquias seculares, minha gratidão. Akawan e Karina Kamaiurá, companheiros inestimáveis da viagem pelas águas do Tuatuari e dos dias de uma longa pajelança na aldeia Morená. A Takumã e Sapain (*in memoriam*), que muito, demasiado, me ensinaram. Aos Kamaiurá da aldeia Morená, em particular a família de Kanutsi, pela confiança. A Yamuni, Tukuyari e Araku Mehinako (e aos meandros do acaso), nos encontros e reencontros no percurso desta tese.

À banca, pela leitura e contribuições que certamente me farão seguir mais forte: a Prof.<sup>a</sup> Dra. Lucia Helena Rangel, a Prof.<sup>a</sup> Dra. Bader Sawaia, a Prof.<sup>a</sup> Dra. Betty Mindlin e o Prof. Doutor Rinaldo Arruda. Aos Prof. Doutores das

disciplinas cursadas, que trouxeram grande valor às reflexões. Também a Kátia Cristina e Rafael Garcia, a imagem firme e acolhedora do Departamento de Ciências Sociais da PUC-SP.

E a uma equipe de amigos fundamentais: Ruth Ladeira, pelas primeiras leituras, críticas pertinentes e sempre incentivadoras; Luiz Roberto Guedes, pela revisão do texto; Nancy Campos, porto sereno na agonia dos últimos meses; Taciana Vitti, pela transcrição das entrevistas; Paula Prates, pela tradução; Marcio Goldzweig, pela ajuda com a diagramação.

A Lucas Battaglin, Odair Redondo, Gabriel Romeiro e Humberto Pereira, meu profundo agradecimento pelo apoio para a produção deste trabalho; e além deles, a todos os colegas e amigos que, de algum modo, acompanharam o desenrolar desta tese.

E, especialmente, aos meus irmãos Paulo Roberto, Maria Tereza e Luiz Eduardo Silveira. Este trabalho é também de vocês, e por vocês.

A Roberto Gambini, pelas horas adoráveis nas quais me guiou na análise dos sonhos de Mapulu. Mas, essencialmente, por ter me ajudado a atravessar as águas do rio, quando entrei na canoa com o velho índio.

**SILVEIRA, Maria Luiza.** *Mapulu, a mulher pajé – A experiência Kamaiurá e os rumos do feminismo indígena no Brasil.* Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (Antropologia) da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2018.

## **RESUMO**

Até onde a memória dos mais velhos alcança, Mapulu é a primeira mulher pajé na sociedade Kamaiurá, povo que habita o Parque Indígena do Xingu, no Brasil Central. O estudo aqui apresentado investiga um fenômeno recente no país: o das mulheres indígenas ocupando o espaço do mundo sagrado, dominando práticas de cura e pajelança, tendo acesso ao restrito universo de forças e poderes invisíveis, tradicional domínio masculino. O protagonismo assumido pelas mulheres no seletivo universo mágico-religioso, em diversas aldeias do Brasil, encontra em Mapulu o retrato das transformações do *lugar* feminino no cotidiano do Alto Xingu. A proposta desta tese é a de estudar a inserção feminina kamaiurá no campo do sagrado, *lugar* antes exclusivo dos homens da comunidade. A pesquisa busca no movimento feminino indígena, nascido das demandas resultantes do contato com a sociedade hegemônica, as raízes que ajudaram no ressurgimento e expansão do número de mulheres pajés; mostra como o Xingu vem absorvendo o trabalho das xamãs; revela como os sonhos orientam o caminho de formação de um pajé, e realiza o levantamento das condições que propiciaram o processo do “tornar-se pajé” de Mapulu Kamaiurá – demonstrando como essa experiência afeta a si mesma e à comunidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** mulher pajé; mulheres indígenas; feminismo indígena; feminismo comunitário; pajelança; Kamaiurá; Xingu.

**SILVEIRA, Maria Luiza.** *Mapulu, the pajé woman – The Kamaiurá experience and paths of indigenous feminism in Brazil.* PhD thesis presented to the Program of Post-Graduation in Social Sciences (Anthropology) of the Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2018.

## **ABSTRACT**

As far as the memory of the most elderly can reach, Mapulu is the first *pajé* woman of the Kamaiurá society, people who live in the Xingu Indigenous Park, in Central Brazil. This study investigates a recent phenomenon in the country: indigenous women taking roles in the sacred world, mastering healing and *pajelança* practices, having access to the restricted universe of invisible forces and powers, traditional male domains. The major role taken by women in the select magic-religious universe, in many indigenous villages, finds in Mapulu a representation of the changes of the feminine *place* in the daily routine of the Alto Xingu. This thesis aims at studying the kamaiurá female inclusion in the sacred sphere, *place* that used to be exclusive of men. The research seeks in the indigenous female movement, originated from demands resulting from the contact with the hegemonic society, the roots that contributed to the resurgence and expansion of the number of *pajé* women; shows how Xingu has been absorbing the work of female shamans; reveals how dreams guide the path of development of a *pajé* and surveys the conditions that enabled the process of “becoming a *pajé*” of Mapulu Kamaiurá – showing how this experience affected herself and the community.

**KEY WORDS:** *pajé* woman; indigenous women; indigenous feminism; community feminism; *pajelança*; Kamaiurá; Xingu.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	14
CAPÍTULO 1.....	24
O MOVIMENTO FEMININO INDÍGENA .....	24
E AS MULHERES PAJÉS .....	24
1.1 <i>Donas do próprio corpo</i> .....	34
1.2 <i>O movimento migratório e as origens do feminismo indígena</i> .....	38
1.3 <b>Um feminismo para as mulheres indígenas?</b> .....	54
1.4 <b>Feminismo descolonizador e comunitário: um caminho para as indígenas</b> .....	64
CAPÍTULO 2.....	74
XINGU, PAJELANÇA E FEITIÇARIA .....	74
2.1 O Alto Xingu .....	75
2.1.1 <i>Os Kamaiurá e a aldeia Ipavu</i> .....	85
2.1.2 <i>Lugar de mulher</i> .....	92
2.1.3 <i>Mulheres de Ipavu</i> .....	98
2.2 <i>Espiritualidade e pajelança</i> .....	102
2.2.1 <i>Saúde e doença</i> .....	107
2.2.2 <i>Tornar-se pajé: formação e interdições</i> .....	112
2.2.3 <i>Raizeiro(a)s e rezadeiro(a)s</i> .....	123
2.2.4 <i>A herança de Mapulu</i> .....	129
2.3 Moã, moáp e a feitiçaria.....	135
2.3.1 <i>O cabelo de Takumã</i> .....	139
CAPÍTULO 3.....	147
MAPULU E AS MULHERES PAJÉS KAMAIURÁ .....	147
3.1 Tornar-se pajé: a trajetória de Mapulu .....	152
3.1.1 <i>Atendendo aos doentes: socorro, status e sentido de lugar</i> .....	164
3.1.2 <b>O paciente Wiwá</b> .....	173
3.2 <i>O fenômeno Kamaiurá e os processos de identificação:</i> .....	178
<i>as mulheres querem ser pajés</i> .....	178
3.2.1 <i>As pajés depois de Mapulu, em Ipavu</i> .....	179
3.2.2 <i>Pretendentes a pajés em Ipavu</i> .....	190
3.3.1 <i>Yakakumalu, a rezadeira</i> .....	204
3.3.2 <i>Kaeti, a pajé</i> .....	211
CAPÍTULO 4.....	215
SONHOS DE MAPULU .....	215
4.1 <i>A lamparina dentro da escuridão</i> .....	222
4.2 <i>A linguagem dos espíritos</i> .....	226
4.3 <i>A natureza e os indutores dos sonhos</i> .....	231
4.4 <i>Sonhos de Mapulu</i> .....	233
CAPÍTULO 5.....	249
À ESPERA DE KANUTSI.....	249

<b>5.1 O desaparecimento</b> .....	259
<b>5.2 Objetos sagrados do rito</b> .....	261
<b>5.3 DIA UM</b> .....	263
<b>5.4 DIA DOIS</b> .....	267
<b>5.5 DIA TRÊS</b> .....	278
<b>5.6 DIA QUATRO</b> .....	291
<b>A comida do espírito</b> .....	291
<b>5.7 DIA CINCO</b> .....	300
<b>Lá fora, mais perto da alma</b> .....	300
<b>5.8 DIA SEIS</b> .....	308
<b>O transe de Mapulu</b> .....	308
<b>5.9 DIA SETE</b> .....	316
<b>Feitiço para confundir</b> .....	316
<b>5.10 DIA OITO</b> .....	321
<b>A continuação do rito</b> .....	321
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	325
<b>GLOSSÁRIO KAMAIURÁ</b> .....	333
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	336

## INTRODUÇÃO

O problema central desta tese é a investigação e análise dos fenômenos que levaram ao surgimento de mulheres pajés na sociedade kamaiurá. Este estudo se constitui a partir da história de vida de Mapulu Kamaiurá, que vive na aldeia Ipavu, no Parque Indígena do Xingu (MT). Mapulu reflete as transformações do lugar feminino no Parque Indígena: desde sua inserção no mundo dos espíritos, surgiram várias outras pajés no Xingu.

O exame dessa nova dimensão do mundo feminino indígena revela que, na última década, ocorreu um significativo aumento do número de pajés mulheres, em várias aldeias do Brasil. Movimento este que colocou a mulher no centro da espiritualidade indígena, campo tradicionalmente masculino. De raras manifestações no passado a fenômeno recente, fruto da observação de campo<sup>1</sup>, esse evento parece decorrer na esteira das lutas e conquistas políticas das mulheres indígenas, intensificadas a partir da *experiência* com a sociedade hegemônica.

Exemplo do amadurecimento desse movimento são as dezenas de Associações de Mulheres Indígenas, os Encontros que realizam, as Oficinas, as denúncias (que levaram à inclusão de casos de violência indígena na Lei Maria da Penha) ou mesmo aquelas mulheres que se destacam por uma atuação firme – dentro e fora das Terras Indígenas, consolidando-se entre as principais lideranças femininas indígenas do Brasil contemporâneo.

Algumas delas tornaram-se exemplo e referência para outras indígenas no Brasil. Caso de Joênia Wapichana, do Conselho Indígena de Roraima, a primeira advogada indígena do país, que defendeu a demarcação territorial de Raposa Serra do Sol no Supremo Tribunal

---

<sup>1</sup> Várias viagens desta pesquisadora a diversas aldeias brasileiras, nas duas últimas décadas.

Federal, é atualmente a presidente da Comissão Nacional de Defesa dos Direitos dos Povos Indígenas da Ordem dos Advogados do Brasil; de Almerinda Ramos, do povo Tariano, presidente por dois mandatos da atuante Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) e atual membro da diretoria; de Sonia Guajajara, coordenadora executiva da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) e candidata a vice-presidente da República nas eleições<sup>2</sup> de 2018; de Valdelice Verón Guarani Kaiowá, de Creuza Umutina, Azelene e Fernanda Kaingang, Letícia Yawanawa, Miriam Terena, Quitéria Pankararu e tantas outras que alcançaram os mais altos postos de chefia dentro de suas aldeias. Todas<sup>3</sup>, de certa forma, são filhas da valentia de Tuíra Kayapó que, em 1989 colocou a lâmina do seu facão no rosto do presidente da Eletronorte, como protesto pela construção da usina Kararaô, durante o 1º Encontro dos Povos Indígenas do Xingu, em Altamira (PA). Tuíra tornou-se um símbolo de ação e da importância das mulheres nos movimentos indígenas.

Há lideranças femininas representativas entre quase todos os povos indígenas do país, dos Kaingang, ao Sul, aos Tikuna, ao Norte, e mesmo entre os isolados Korubo<sup>4</sup>, no extremo norte da Amazônia. Segundo o Censo IBGE 2010, há um equilíbrio<sup>5</sup> entre os sexos para o total de 896,9 mil indígenas registrados no país. Dos 305 povos, falantes de 274 línguas, 63.8% vivem em área rural, para 36.2% em área urbanas, onde as mulheres são maioria.

Além de discutirem questões e desafios permanentes para os povos tradicionais (terra, saúde, educação), as lideranças femininas colocam em pauta temas como relações de poder dentro das comunidades e o modo de

---

<sup>2</sup> Pelo Partido Socialismo e Liberdade (PSOL), na chapa encabeçada por Guilherme Boulos.

<sup>3</sup> A maioria das mulheres indígenas citadas, Adelina Tikuna, Cleusa Umurina, Almerinda Ramos, Miriam Terena, Joênia Wapichana, foram entrevistadas por esta pesquisadora.

<sup>4</sup> Mayá chefia um pequeno grupo que se separou da grande aldeia Korubo, que até hoje permanece isolada. Esta pesquisadora teve a oportunidade de encontrar Mayá em duas ocasiões, em 2000 e em 2010.

<sup>5</sup> O IBGE aponta para 100,5 homens para cada 100 mulheres.

vida tradicional, e fazem reivindicações pontuais. Essa organização evidencia uma espécie de feminismo de base comunitária, como ilustram algumas experiências<sup>6</sup>. Assim, elas avançam por espaços antes limitados ou destinados aos homens. Muitas vezes, surpreendem como a Nhambiquara Érika Negarotê Garcez que, em 2016, aos 18 anos, foi eleita<sup>7</sup> a vereadora mais jovem do estado do Mato Grosso.

A liderança e protagonismo assumido pelas mulheres indígenas no campo político manifestaram-se também na esfera do restrito universo mágico-religioso, e elas começaram a se tornar visíveis nesse campo. Em viagens ao Alto Xingu ou mesmo em aldeias na Amazônia, foi possível verificar o avanço das mulheres no espaço sagrado. Como Batunirô Enawenê-Nawê, que se tornara pajé dois anos antes da minha estada na aldeia<sup>8</sup>, em 2012; no mesmo ano conheci uma pajé entre os Kayapó<sup>9</sup>; e rezadeiras Guarani-kaiowá<sup>10</sup>, em dezembro de 2010. É nesse cenário de transformações que Mapulu Kamaiurá entra para o mundo da espiritualidade, antes reservado aos homens da aldeia.

Mapulu tem 49 anos, é casada com o respeitado raizeiro Raul Yawalapití, tem cinco filhos e três netos. Em seus braços, quatro linhas retas tatuadas indicam que ela descende de uma linhagem de chefes. É irmã de Kotok, cacique de Ipavu, a maior das aldeias kamaiurá, mas é, sobretudo, herdeira do conhecimento espiritual do pai, o grande e respeitado pajé Takumã, morto em 25 de agosto de 2014. É ainda parteira, ofício do qual tem muito orgulho.

---

<sup>6</sup> Exemplo dos Tupinambá da Bahia, relatado por Santana, 2015 (SANTANA, Sirlândia. *O papel das mulheres na definição e demarcação das terras indígenas dos tupinambá de Olivença-BA*. 2015. Tese de Doutorado – Programa de Estudos de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015).

<sup>7</sup> Em Comodoro, cidade a 667 km de Cuiabá, com 264 votos, pelo PRB. Primeira Nambiquara e primeira indígena a se eleger para um cargo público no município. O sobrenome é o de um subgrupo da etnia que habita a região.

<sup>8</sup> Os Enawenê-Nawê vivem em uma única grande aldeia, próximos ao rio Juruena (MT).

<sup>9</sup> Aldeia Moikarakô (PA).

<sup>10</sup> Na aldeia, em Dourados (MT), e em assentamentos ao lado de rodovias, na mesma região.

Líder feminina da aldeia desde jovem, Mapulu logo se tornaria responsável por atender as necessidades das mulheres e, muitas vezes, ir buscá-las fora do espaço indígena, especialmente na cidade de Canarana (MT), que começou a frequentar ainda menina, acompanhando os pais. Cedo, aprendeu sobre a importância de exercer uma liderança generosa, ao se esforçar para acolher as demandas femininas da aldeia.

Conheci Mapulu em 1996, quando de minha primeira viagem ao Alto Xingu, ao sul do Parque Indígena, à época em que ela realizava seus primeiros movimentos dessa liderança generosa. Na aldeia Kamaiurá de Ipavu, então, não havia luz produzida por gerador nem por energia solar, como hoje; as mulheres ainda pegavam água em pesadas panelas de barro e colhiam mandioca em cestos de palha confeccionados pelos homens. A única televisão existente funcionava à base do único gerador da aldeia que era ligado em raras ocasiões, como jogos de futebol da seleção brasileira, até por causa da maior dificuldade, à época, de se obter óleo diesel para abastecer o equipamento. Naquela ocasião, éramos ambas jovens, ela já casada com Raul Yawalapití (filho do grande chefe Kanato e irmão de Aritana, atual cacique do povo Yawalapití), e mãe de um casal de filhos, ainda pequenos, Mapualo e Roque.

Voltei muitas vezes mais ao Xingu e à Ipavu. Vi seu amadurecimento, a chegada de seus outros três filhos (Méri, Maíra e Yatakumã) e seu ingresso definitivo nos ofícios da pajelança, fui testemunha do respeito e prestígio que conquistou perante o grupo. Em diferentes momentos, ao longo dos últimos anos, acompanhei seus atendimentos na aldeia, suas idas à roça de mandioca; sentei ao seu lado enquanto descascávamos e ralávamos mandioca para o beiju ou apenas fumávamos um cigarro e conversávamos nos fins de tarde de Ipavu. Certa ocasião, a própria Mapulu me submeteu às suas ações de cura, devido a uma dor no pé, que dificultava cada vez mais minha locomoção. Ela

comandou uma sessão de cura com um pequeno pedaço de cabaça incrustado dos dentes afiados do peixe-cachorra, chamado *jajap*, arranhando e sangrando meu pé. A dor quase insuportável depois que o *jajap* é passado pela terceira vez no mesmo local, é seguida de um impressionante alívio tão logo ela despeja uma infusão de ervas sobre o pé. No dia seguinte, devagar, voltei a caminhar por Ipavu.

Todo o tempo fui movida por um genuíno interesse pelo tema feminino indígena, cuja problemática de identidade discuti na dissertação de mestrado<sup>11</sup>. Muitas questões foram guias no levantamento dos dados e na análise de como vem ocorrendo o acesso feminino ao universo do xamanismo entre os Kamaiurá, no Alto Xingu. Onde se encontram as raízes deste fenômeno? Por que os espíritos *mama'e* se voltaram agora para *sagrar* mulheres pajés? Como a comunidade recebe essas transformações? Seria essa busca pela inserção no sagrado movida pelo prestígio e poder inerentes à condição de pajé ou seriam genuínas manifestações do espírito?

Vários autores foram referência para esta pesquisa, foram “a lâmparina na escuridão”<sup>12</sup>, como Carmen Junqueira e seus estudos fundamentais sobre a sociedade kamaiurá; Milton Santos e sua geografia que reflete a dinâmica incessante do homem sobre o espaço habitado; de Simone de Beauvoir ao feminismo descolonizador e comunitário que se inicia na América Latina. O imaginário gerador de crenças de que fala Godelier; a crença no invisível ajudando a sustentar a vida apontada por James Hillman, e a tarefa da cultura de manter os deuses satisfeitos com os rituais; ou a realização de ritos para influenciar seres ou forças sobrenaturais para satisfação própria, para aplacar nossas aflições; ou a fúria dos deuses sobre nós, no meticuloso estudo de Victor Turner. E como

---

<sup>11</sup> SILVEIRA, Maria Luiza. *Identidade em Mulheres Índias, um estudo sobre processos de transformação*. 2001. 377f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

<sup>12</sup> Em referência a um sonho relatado em JUNG, Carl Gustav. *Memórias, sonhos, reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975, p.86.

a realidade social kamaiurá é povoada de mitos e seres invisíveis, Jung e sua psicologia analítica ofereceram as ferramentas para a compreensão dos conteúdos presentes nos sonhos, um importante canal de comunicação com os espíritos, para a comunidade indígena. Todos foram fundamentais ao amadurecimento deste trabalho e sua análise, uma vez que os Kamaiurá são o receptáculo por excelência dessa realidade simbólica, dos mitos que justificam a existência, dos sonhos que interferem na vida cotidiana, do invisível que dá sentido ao mundo.

## **METODOLOGIA E TÉCNICAS DE PESQUISAS**

Este estudo fundamenta-se em levantar a construção do “tornar-se pajé” de Mapulu Kamaiurá, uma das primeiras mulheres pajés do Xingu contemporâneo, particularmente do Alto Xingu, por meio de entrevistas de campo (semiabertas) e observação participante para a obtenção dos dados qualitativos (pajelança, rezas, atendimentos, aprendizados). Os diários de campo, relatos e entrevistas ao longo de 20 anos de contato com Mapulu, foram relevantes na composição da sua história de vida.

O levantamento dos dados foi realizado em várias estadas na aldeia Ipavu Kamaiurá: novembro de 2007; outubro de 2010, março e maio de 2011, julho de 2013, em janeiro de 2014 e em janeiro de 2015. Alguns dos rituais mencionados foram assistidos por esta pesquisadora, como o Yamurikumã, o Javari (em junho de 1996 e em 2007), ritos de saída do luto durante as preparações para o Kwaryp (em 2007, em 2011 e em julho de 2013); Tarawanã, a festa do Papagaio, durante a festa do Pequi (em novembro de 2007 e em outubro de 2010).

Em 2010, acompanhei os primeiros anos de pajelança e rezas feitas por Mapulu e sua atuação junto com o pai, Takumã. Ela também atendeu alguns doentes, ao lado do médico que, à época, trabalhava com os povos

do Alto Xingu. Em julho de 2013, voltei ao Xingu em companhia da Prof.<sup>a</sup> Dra. Carmen Junqueira, para prosseguir na composição da história de Mapulu e das demais mulheres pajés de Ipavu. Nessa ocasião, foram realizadas a maioria das entrevistas com as mulheres kamaiurá que se tornaram pajés ou gostariam de vir a ser pajés, depois do advento de Mapulu.

Em julho de 2013 tive ainda oportunidade de registrar, de forma sistemática, as sessões de cura e pajelança feitas por Mapulu aos doentes de Ipavu. Também presenciei alguns de seus atendimentos junto com as pajés e irmãs Kaurá e Iumuitú. E ainda acompanhei Mapulu, durante uma semana, à aldeia Morená Kamaiurá, naquele que foi, provavelmente, um dos mais longos ritos de pajelança já ocorridos no Alto Xingu, com a ativa participação de uma mulher pajé. O misterioso desaparecimento da mãe do cacique reuniu um grupo de xamãs que rezaram pelo retorno da índia Kanutsi. Aqui, a Antropologia Visual foi uma ferramenta auxiliar na narrativa e análise dos fatos observados.

O plano de trabalho incluiu também entrevistas com o pajé Takumã, pai de Mapulu, grande e respeitado líder espiritual do Alto Xingu; o tio Sapain, de quem herdou grande parte do conhecimento sobre xamanismo; o marido, o raizeiro Raul Yawalapití; e a filha Mapualu, que também se tornara pajé.

E ainda, para negar a existência ou confirmar o mito da antiga rezadeira Yakakumalu, foram coletados depoimentos de Takumã, Mapulu, Sapain, Ianaculá Kamaiurá e, também, de Yamuni, Araku, pajé Tukuyari e sua esposa Ana, todos Mehinako. A busca pela memória de outras mulheres pajés e/ou rezadeiras no passado do Alto Xingu impôs um desafio, que resultou em contribuições inestimáveis a este trabalho.

Retornei a Ipavu ainda em 2015, quando eu e Mapulu tivemos longas conversas sobre a sua formação de pajé e os primeiros tempos depois da

morte<sup>13</sup> do pai, Takumã, ocasião em que foram levantados muitos dos sonhos aqui apresentados.

Os sonhos têm grande valor para esta pesquisa, uma vez que são uma das principais vias de acesso ao mundo dos espíritos *mama'e*, através dos quais os pajés recebem instruções e orientações, além de interferirem em ações e decisões dos membros da aldeia. Estabelecem, assim, uma relação constante entre imaginário e realidade. Foram coletados 35 sonhos, sendo: 15 de Mapulu, 02 do marido Raul Yawalapití, 07 de mulheres pajés, 02 do marido de uma aspirante a pajé em Ipavu, 03 de Takumã (sendo estes relatados pela filha, Mapulu), 02 do pajé Sapain, 01 do pajé Tukyari Mehinako, 01 de um paciente de Mapulu, e 02 outros.

Assim, quanto à pesquisa de campo, coleta e apuração dos dados, temos:

- Levantamento da história de vida Mapulu (entrevistas e depoimentos, julho de 2013 e janeiro de 2015).
- Levantamento dos sonhos mais significativos de Mapulu, de outras mulheres pajés e habitantes de Ipavu.
- Acompanhamento de casos atendidos por Mapulu em Ipavu.
- Acompanhamento de uma semana de pajelança na aldeia Morená Kamaiurá, com participação de Mapulu.
- Depoimentos das mulheres kamaiurá que se tornaram pajés ou manifestam intenção de sê-lo (Mapulu, Kaurá, Madrinha, Mayalu, Kaeti, Tepori, Kuiatá, em julho de 2013).
- Depoimento de Raul Yawalapití, marido de Mapulu.
- Documentação visual (registro fotográfico de uma semana de pajelança realizada na aldeia Morená, da qual Mapulu fez parte, em julho de 2013; desenhos encomendados a alguns índios sobre a temática Mapulu e mulher pajé).
- Pesquisa bibliográfica dirigida ao tema pajelança e o sagrado entre os índios, incluindo levantamento sobre a existência de mulheres pajés e/ou rezadeiras na história recente do Alto Xingu.

Os depoimentos de Mapulu, bem como das outras mulheres kamaiurá

---

<sup>13</sup> Em 25 de agosto de 2014.

ligadas ao tema desta pesquisa, foram gravados em áudio, com a devida autorização dos envolvidos. O mesmo ocorreu com os depoimentos de Sapain, Paulo Kamaiurá, bem como Arako e o relato do pajé Tukuyari Mehinako e de sua esposa Ana. Outros registros dizem respeito aos diários de campo ou entrevistas, a exemplo de Yamuni Mehinako. Os registros fotográficos da pajelança em Morená foram devidamente autorizados pelo chefe da pajelança, Sapain, com a concordância dos integrantes do grupo de xamãs e assistentes. Sempre acolhedores com esta pesquisadora, todos foram consultados e autorizaram seus depoimentos, mostrando-se satisfeitos por colaborarem com um trabalho sobre a história da pajé Mapulu.

Os nomes originais foram mantidos, tal a importância do resgate da história de mulheres que hoje fazem história no Brasil – podem tornar-se *visíveis*. Os registros etnográficos documentam a dinâmica da sociedade alto-xinguana, onde Mapulu assume o protagonismo exercido pelo pai, o respeitado Takumã – considerado um dos maiores pajés do Brasil –, e agora inspira outras mulheres.

Portanto, em sua estrutura final, este trabalho destaca *O movimento feminino indígena e as mulheres pajés* (cap. 1) e analisa o novo fenômeno do aumento do número de mulheres pajés sob a perspectiva do crescimento e fortalecimento dos movimentos indígenas, bem como organizações de mulheres indígenas, nas últimas décadas. Apresenta o espaço habitado por Mapulu em *Xingu, Pajelança e Feitiçaria* (cap. 2), território em que persiste a crença num mundo espiritual, de deuses invisíveis que regulam a vida humana, destacando a importância da figura do pajé para o grupo social, e a permanência do feiticeiro no universo mágico dos índios. Abordando a história de Mapulu em *Tornar-se pajé: a trajetória de Mapulu e as mulheres kamaiurá* (cap. 3), registra ainda o surgimento de outras mulheres pajés na aldeia Ipavu e no Parque Indígena do Xingu. Traz,

además, o levantamento e análise de alguns dos sonhos mais significativos da pajé em *Sonhos de Mapulu* (cap. 4), e o registro etnográfico de uma das mais longas pajelanças já realizadas no Alto Xingu, com intensa participação de uma mulher em *À Espera de Kanutsi* (cap 5).

Em resumo, a proposta desta tese é a de estudar a inserção feminina kamaiurá no campo sagrado, *lugar* antes destinado aos homens da comunidade. O levantamento de história de vida da pajé Mapulu, seu caminho em direção ao mundo dos poderes invisíveis e como essa experiência afeta a si mesma e à comunidade são os fundamentos deste trabalho.

Uma nova ordem parece se estabelecer no mundo indígena.

## **CAPÍTULO 1**

### **O MOVIMENTO FEMININO INDÍGENA E AS MULHERES PAJÉS**

Algo de realmente novo despontava na vida cotidiana de várias aldeias indígenas, em diversos lugares do Brasil, nas duas últimas décadas. Aqui e ali surgiam mulheres que pareciam desafiar uma ordem secularmente estabelecida.

Os estudos clássicos (WAGLEY, 1942; GALVÃO, 1955; VILLAS BÔAS, 1970; JUNQUEIRA, 1979) sempre apontaram a pajelança nas aldeias brasileiras como um campo exclusivamente masculino. Até pouco tempo não era comum encontrar-se uma mulher pajé. A pajelança costuma ser prática dos homens, associada ao poder viril. São eles que tradicionalmente transitam pelo mundo das práticas mágico-religiosas e estabelecem contato com o rico e prestigioso mundo invisível da espiritualidade indígena.

Curiosamente, foi possível observar<sup>14</sup> um significativo avanço no número de mulheres pajés entre os povos Kamaiurá, Yawalapiti, Mehinako, Kayapó, Awá-Guajá, Enawene-Nawê, ou mesmo rezadeiras entre os povos Guarani-Kaiowá, Pankararu, Baniwa, Tikuna, em diversas aldeias visitadas. As percepções aguçaram o desejo de aprofundar o conhecimento e a compreensão desse fenômeno, pouco estudado, até agora, pelas Ciências Sociais.

O estudo dos processos do feminino indígena no Brasil é um campo novo e desafiador que envolve compreensões etnológicas, históricas e psicanalíticas, se considerarmos a mitologia, os sonhos, os transe, a magia,

---

<sup>14</sup> Em diversos trabalhos de documentação jornalística realizados nas duas últimas décadas, seja na iniciativa privada ou na FUNAI, seja participando de encontros indigenistas ou de reuniões e encontros com indígenas, especialmente com as mulheres indígenas.

como manifestações de um processo onde o social e o individual, o público e o privado estão imbricados numa rede complexa de relações.

Estudando a mitologia dos índios Kamaiurá, no Alto Xingu, Junqueira (2000) observou, há pouco menos de duas décadas, que a mulher indígena costumava transitar na periferia dos eventos mágico-religiosos.

No conjunto da vida social, a mulher kamaiurá tem participação secundária e cercada de impedimentos. Não tem acesso aos postos de maior prestígio e poder e tampouco participa de modo destacado da vida cerimonial. Sua existência transcorre em meio a repetidas atividades domésticas, onde tem poucas oportunidades de ampliar seu horizonte social e intelectual. Por estar excluída da parte mais rica da vida cultural, que é a esfera da pajelança, dos exercícios espirituais e do contato com o mundo invisível, ela deixa de ter acesso a uma fonte inesgotável de conhecimento e de um poder inacessível àqueles atados aos limites da sociedade e dos estados conscientes. (JUNQUEIRA, 2000, p.57)

Quais transformações vêm-se processando na sociedade kamaiurá que levaram a mulher à inserção no mundo espiritual? Ali, hoje, Mapulu se destaca como pajé, ganhou fama em todo o Xingu, e segue na vanguarda do feminino indígena no território do Parque, principalmente no que concerne aos aspectos espirituais e sua plena aceitação pelos membros da comunidade. Fato é que sua trajetória e sua iniciação no sagrado parecem revelar aspectos curiosos quanto ao surgimento de outras mulheres pajés no Alto Xingu, particularmente na aldeia Kamaiurá.

A grande aldeia Ipavu do povo Kamaiurá abriga atualmente seis mulheres pajés. E outras tantas passaram a manifestar o desejo de também tornar-se pajés. Na esteira do percurso de Mapulu, também seguiram o caminho do sagrado sua filha Mapualu, além das irmãs Kaurá e Iumuitú, estas duas últimas egressas da aldeia Kamaiurá Morená, povoamento menor e situado a relativa distância. Além delas, também Kahun e a jovem Tainá. A partir da atuação de Mapulu surgiram mulheres pajés entre outros

povos do Xingu, como os Yawalapití, Waurá e entre os Kisêdje.

Esses eventos verificados entre os Kamaiurá e em algumas outras aldeias do Brasil mostram o quão novo é o fenômeno, ainda que encontremos raros e pontuais casos na história.

Somente em 1977, quando publica *Lágrimas de Boas Vindas*, Wagley aponta a existência de três mulheres pajés entre os Tapirapé (abordando os dados levantados por ele, em 1939-40). O indigenista Marcelo Santos, da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), cita uma mulher pajé de nome Aimoró entre o pequeno grupo de índios Kanoê do Rio Omerê, sobreviventes de um massacre em Rondônia, quando da ocasião do contato, em setembro de 1995 (“A mulher iniciou uma cerimônia em que parecia pegar no ar os maus espíritos e assoprar para dentro da mata. Ao se aproximarem, tocaram braços e mãos dos brancos”<sup>15</sup>). Os estudos de Montardo (2002) indicam como informante uma mulher Guarani Kaiowá, Odúlia Mendes, em processo de aprendizado no xamanismo. E trabalhos<sup>16</sup> sobre os Mbya levantam que “muitos movimentos migratórios dos Guarani para o litoral brasileiro, ao menos no século XX, foram liderados por xamãs mulheres” (MONTARDO, 2002, p.30).

Cavalcante (2012) também se refere a duas mulheres do povo Yawanawá, no estado do Acre, que foram iniciadas pajés, em 2005, Raimunda Putani Yawanawá e Kátia Hushahu Yawanawá, então com 27 e 26 anos, respectivamente. “Ambas passaram por um período de iniciação, onde ficaram um ano isoladas na mata, obrigadas a fazer abstinência sexual, comer apenas alimentos crus e beber apenas uma bebida especial à base de milho (CAVALCANTE, 2012, p. 53)”. O fato foi considerado

---

<sup>15</sup> Relato do contato com os Kanoê em INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). *Povos Indígenas do Brasil*. São Paulo, 2014. Disponível em -<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/kanoe>+. Acesso em 9 ago. 2017.

<sup>16</sup> Os estudos apontados por Montardo, Deise Lucy Oliveira (2002, p.30) são Ladeira, 1992 e Ciccarione, 2001.

surpreendente “[...] pois a tradição da pajelança era reservada, até então, aos homens” (CAVALCANTE, 2012, p. 54). Como diz a pajé Raimunda Yawanawá:

Não existe na história do nosso povo que uma mulher tenha mexido na planta sagrada, o Rare. Nunca nenhuma mulher foi à luta para ser pajé. Quem sempre era pajé eram os homens. A mulher é sempre a dona de casa, faz a caiçuma, cria os filhos, está sempre do lado do esposo. Pra gente ir para essa outra parte da nossa cultura, do nosso conhecimento, foi tipo quebrar um tabu. Por isso que levamos ao pé da letra o cumprimento da dieta. Muitos, quando fomos fazer a dieta, disseram que nós não aguentaríamos com o argumento de que mulheres têm muitos desejos. Está com um ano e dois meses que não temos relação com homem (GORGULHO, 2005, s/p)

Em novembro de 2017 encontrei, por obra do acaso, com uma sobrinha de Hushahu na Cidade de Cruzeiro do Sul, no Acre. Era Sara Yawanawá, com quem tive oportunidade de apurar a história das duas pajés. Sara me contou, então, que as duas mulheres, ambas as filhas de pajés, continuam atuando como xamãs e gozando de grande prestígio entre o povo Yawanawá. Hushahu havia acabado de fazer uma vivência de uma semana exclusivamente para mulheres, na aldeia Mutum. O encontro, que visava compartilhar experiências, conhecimento de plantas curativas, cerimônias de *ayuaska*, cantos, pinturas e o fortalecimento da cultura, de modo geral, reuniu duzentas mulheres de sete aldeias Yawanawá.

Ao trabalhar com o tema pajelança cabocla<sup>17</sup> em *A Cura que vem do fundo: mulher e pajelança em Soure (Ilha do Marajó/PA)*, Cavalcante (2012) constata:

---

<sup>17</sup> Sobre a diferença entre *pajelança cabocla* e *pajelança indígena*, diz: “A primeira é resultado da relação entre diversas tradições culturais e religiosas (sobretudo, indígena, cristã católica e africana) provocada a partir da colonização, que no caso da Amazônia ocorreu a partir do século XVII (MAUÉS, 1990). E a segunda refere-se às práticas e crenças restritas às aldeias e etnias indígenas, que não tenham sofrido e adquirido consideráveis influências religiosas externas” (CAVALCANTE, Maya Cristina Silva Faro. *A Cura que vem do fundo: mulher e pajelança em Soure (Ilha do Marajó/PA)*. 2012. 148f. Dissertação Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade do Estado do Pará, Belém, 2012, p. 35). O primeiro estudo antropológico sobre Pajelança Cabocla na Amazônia foi realizado por Eduardo Galvão e publicado em 1955, em “Santos e Visagens”.

[...] o estudo sobre as mulheres pajés na Amazônia está se ampliando cada vez mais e vem demonstrando que elas participam do universo da pajelança de uma maneira ou de outra. Seja agindo efetivamente como pajés ou xamãs, seja agindo como serventes ou *meuans*<sup>18</sup>. (CAVALCANTE, 2012, p.143)

Embora aponte a existência de algumas “mulheres pajés consideradas mais poderosas até que os homens pajés” (*idem*, p.51), Cavalcante observa que em algumas localidades da Amazônia ainda se verifica uma forte interdição relacionada à prática da pajelança por mulheres, ficando estas reservadas a situações consideradas mais periféricas dentro do universo mágico-religioso: “Em outras situações, é mais comum encontrarmos curandeiras, benzedeiras e parteiras, sendo esta última uma função exclusiva do sexo feminino”. (CAVALCANTE, 2012, p.51)

São o que Cavalcante (2010) nomeou de *mulheres que curam*.

A existência de *mulheres mais poderosas do que os homens* no campo da espiritualidade indígena é também mencionada no Alto Xingu, onde a memória de idosos remete a tempos passados, os idos de 1970-1990, quando ali vivia uma mulher que era capaz de *matar alguém a distância*<sup>19</sup>, mesmo que essa pessoa se encontrasse em outra aldeia.

Uma das justificativas para a exclusão secular da mulher indígena das esferas do poder e do conhecimento mágico-espiritual se apoia fortemente nas questões do corpo. Aparentemente, a fisiologia feminina parece limitar o surgimento de mulheres pajés, associando-a, costumeiramente, a noções de impureza e fraqueza.

---

<sup>18</sup> Assistente de pajé na tradição da pajelança cabocla (CAVALCANTE, Maya Cristina Silva Faro. *A Cura que vem do fundo: mulher e pajelança em Soure (Ilha do Marajó/PA)*. 2012. 148f. Dissertação Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade do Estado do Pará, Belém, 2012, p.52).

<sup>19</sup> De acordo com relatos dos pajés Takumã e Sapain Kamaiurá e outros índios, que serão aprofundados no Cap.3.

O grande entrave que impede a mulher de exercer a função de pajé é a menstruação, pois a população considera que a mulher não controla os seus ciclos biológicos, e por essa razão não controlaria os seres e forças que nela atuariam. (CAVALCANTE, 2010, p.4)

Em várias aldeias do Brasil, o ciclo menstrual impõe uma série de restrições à mulher, a mais comum delas a de não manipular os alimentos (não pode ir à roça para colher, descascar, ralar e preparar a farinha de mandioca, por exemplo), sua circulação também é reduzida, ela passa a maior parte do tempo sentada ou deitada na rede, e toma banhos frequentes. Sua existência fica, assim, atrelada ao conceito de impureza, constantemente lembrada de sua diferença e limitação. A ela se impõe isolamento (primeira menstruação) e dela se espera uma atitude de reserva e discrição, nas menstruações subsequentes, em face do grupo.

Os tabus que ainda hoje cercam a menstruação, em muitas sociedades e culturas, continuam presentes também no Alto Xingu, em particular nos kamaiurá, aqui analisados.

Quando, finalmente, ocorre a primeira menstruação, ela é afastada do convívio direto com outras pessoas, isolando-se num canto da casa vedado por cortinas, onde pode permanecer de vários meses a até um ano. Nos primeiros dias de reclusão, ela permanece em jejum e só aos poucos começa a comer beiju bem fino, mingau (kauin), uma mistura de água e beiju dissolvido e carne de caça. A alimentação é servida pela mãe, e, pelo menos durante um mês, não lhe é permitido comer peixe. [...] Enquanto seu corpo se fortalece, ela permanece isolada, sendo-lhe vedado qualquer contato com o sexo oposto. No pequeno recinto onde permanece, ela é banhada com a ajuda da mãe, que também a conduz à noite, com a cabeça coberta, até o mato próximo, onde vai evacuar. (JUNQUEIRA; PAGLIARO, 2009, p. 456)

A prática de isolar a mulher durante o período da menstruação esteve presente também no Egito antigo, onde ela era tratada com deferências especiais, como observou Beauvoir.

Muitas vezes expunham-na no telhado de uma casa, relegavam-na numa cabana fora da aldeia, não se devia vê-la nem tocá-la: mas ainda, ela própria não devia se tocar com as mãos. (BEAUVOIR, 1980, p.188)

O patriarcalismo histórico costuma esconder que “o sangue é em si um elemento sagrado, penetrado mais do que qualquer outro pelo *mana* misterioso que é ao mesmo tempo vida e morte”, diz Beauvoir (1980).

É de observar que nas sociedades matriarcais, as atitudes atribuídas à menstruação são ambivalentes. Por um lado, ela paralisa as atividades sociais, destrói a força vital, faz murcharem as flores, caírem os frutos; mas tem também efeitos benfazejos: os mênstruos são utilizados nos filtros de amor, nos remédios, em particular para cortes e equimoses. Ainda hoje, certos índios quando partem para lutar com monstros quiméricos que frequentam seus rios, colocam à frente do barco um tampão de fibras impregnado de sangue menstrual, cujas emanções são nefastas aos inimigos sobrenaturais. As jovens de certas cidades gregas ofereciam em homenagem no templo de Astarté, um trapo manchado com seu primeiro sangue. Mas desde o advento do patriarcado só se atribuíram poderes nefastos ao estranho licor que escorre do sexo feminino. (BEAUVOIR, 1980, v. 1, p.189)

De acordo com Junqueira e Pagliaro (2009, p.456) os kamaiurá assim relatam a origem da menstruação (*maitso*): Mavutsinin, quando fez a mulher, deixou dentro dela minúsculas piranhas que, a cada mês, beliscam suas entranhas, fazendo com que perca sangue. Mas o mito não é suficiente para explicar o potencial poluidor que a mulher carrega, e a desigualdade entre os sexos na sociedade kamaiurá. Desde cedo o pajé aprende que deve se abster de certos alimentos e *afastar-se das mulheres*.

Para o Kamaiurá, não há nada mais perigoso do que iniciar os trabalhos de pajelança com "cheiro". Referem-se eles ao cheiro de quem teve relação sexual com mulher, não importando quantos banhos tomou, pois o "cheiro" se agarra à pessoa por vários dias. O "cheiro" quebra qualquer magia, inviabiliza o contato com os espíritos guardiões e pode causar danos irreparáveis. (JUNQUEIRA, 2008, p.151)

Quando lançou *O Segundo Sexo*, em 1949, Simone de Beauvoir

mostrou que os processos históricos e sociais, e não os naturais relegaram e limitaram a mulher à condição de secundária, inferior, em contraponto à dominação masculina. E defende percepção muito além do biologismo para explicar a inferioridade da fêmea.

A biologia não basta para fornecer uma resposta à pergunta que nos preocupa: por que a mulher é o outro? Trata-se de saber como a natureza foi nela revista através da história; trata-se de saber o que a humanidade fez da fêmea humana (BEAUVOIR, 1980, v.1, p.57)

Daí seu célebre enunciado:

Ninguém nasceu mulher, torna-se. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificam de feminino. Só a mediação de outrem pode constituir um indivíduo como outro. (BEAUVOIR, 1980, v. 2, p.9)

O patriarcado encontrou um lugar para tudo o que pertence à esfera do feminino. A figura da mulher como poluidora, como capaz de enfraquecer o poder do masculino pode ser também observada nos kamaiurá.

Os lutadores de huka-huka sofrem restrições semelhantes durante o período das competições, uma vez que as relações sexuais debilitam o homem e mesmo esgotam sua energia. O potencial poluidor que toda mulher carrega tem como alvo, consciente ou não, a força do companheiro. Os grandes lutadores, em geral no vigor dos seus 20-25 anos, aprendem muito cedo a renunciar ao prazer momentâneo em troca de reconhecimento social. (JUNQUEIRA, 2002, p.51).

É estreita a visão de uma supostamente intrínseca *essência feminina* que limita e inferioriza a mulher. Beauvoir propõe, então, uma visão integrada, que reúna o econômico, social e psicológico; em que o imaginário, a subjetividade e o simbólico ganham valor. Exatamente por

encarnar a essência da feminilidade, o sangue menstrual põe em perigo a própria mulher.

(...) uma sociedade não é uma espécie: nela, a espécie realiza-se como existência; transcende-se para o mundo e para o futuro; seus costumes não se deduzem da biologia; os indivíduos nunca são abandonados à sua natureza; obedecem a essa segunda natureza que é o costume e na qual se refletem os desejos e os temores que traduzem sua atualidade ontológica. Não é enquanto corpo, é enquanto corpos submetidos a tabus, a leis, que o sujeito toma consciência de si mesmo e se realiza: é em nome de certos valores que ele se valoriza. E, diga-se mais uma vez, não é a fisiologia que pode criar valores. Os dados biológicos revestem os que o existente lhes confere. (BEAUVOIR, 1980, v.1, p.56)

Assim, a existência da mulher kamaiurá transcorre ordenada segundo as regras ditadas pelos mitos, pelos deuses invisíveis, e pelos homens. Na sociedade kamaiurá, o antagonismo sexual fica evidente na pouca ou nenhuma participação das mulheres nas decisões políticas que costumam ocorrer no centro da aldeia (ou “casa dos homens”, no caso do Alto Xingu, onde eles se reúnem nos finais de tarde), nas quais a presença feminina é pontualmente vetada.

Examinando com atenção as relações na aldeia Kamaiurá destaca-se com facilidade uma assimetria, talvez a maior delas, e que preside a relação do homem com a mulher. O marido não é nenhum tirano, mas a divisão do trabalho encerra a mulher num espaço acanhado. Enquanto o homem tem possibilidade de acumular novas experiência e aprofundar seu conhecimento do mundo, a vida da mulher transcorre num círculo fechado de repetições, distante do poder e sem acesso às atividades que conferem maior prestígio. (JUNQUEIRA, 2002, p.32)

Portanto, a vida da mulher ocorre em meio a disputas políticas e por prestígio, ao “ajustamento entre os vários chefes de família”, e “alianças através do casamento com outros grupos familiares”, observa Junqueira (2009, p.56).

O *morerekwat* é a figura de maior prestígio e influência na aldeia, representa a comunidade nos encontros com outros povos e dela se espera

uma liderança correta e generosa. Morador de uma grande casa, ele é o “cacique”, tornado governante índio pelo “contato mais regular com membros da sociedade nacional que, via de regra, procuram um ‘chefe’, uma ‘autoridade’ com quem possam dialogar” (JUNQUEIRA, 2009, p.53), muito embora ele sempre estivesse associado a um papel de liderança na comunidade. Mas essa categoria de homens é também limitadora à mulher, ainda que a mulher pertença ao mesmo grupo social.

Os homens *morerekwat* e seu equivalente feminino, as *nuitu*, são descendentes de líderes, ao contrário dos *kamara*, pessoas comuns. O título é hereditário e transmitido a filhos e filhas. As *nuitu*, embora gozem de prestígio, não podem pleitear a chefia, seus filhos do sexo masculino sim. (JUNQUEIRA, 2009, p.53)

Não por acaso ocorre a “nítida preferência por filhos do sexo masculino, uma vez que são os homens que podem vir a ocupar postos relevantes no comando da vida comunitária” (JUNQUEIRA, 2009, p.55).

A *nuitu*, como vimos, não pode ocupar o posto de cacique, mas seus filhos podem, pois desde o nascimento são incorporados à sua camada social e, por sua vez, transmitem a seus filhos o mesmo privilégio. Assim, mesmo não concorrendo à chefia, uma mulher *nuitu* faz nascer muitos candidatos através das gerações, passando o privilégio para os filhos ou dotando suas filhas da prerrogativa da transmissão. (JUNQUEIRA, 2009, p.56)

As relações de poder na sociedade kamaiurá, observa Junqueira, são orientadas e acirradas por outros estímulos que não os da sociedade nacional. Tem-se em mente aqui, “uma modalidade de ação política que se instaura a partir de outras matrizes e arrasta consigo competição e disputa” (JUNQUEIRA, 2009, p.51). Por isso, “as intenções políticas podem se expressar através do mito”.

A visão do mundo criada pelos Kamaiurá povoa a terra com seres poderosos e entidades malévolas, que circulam pelo mundo humano, nas casas, na aldeia e em toda extensão das terras e águas. A esfera dos deuses e bruxos é vizinha próxima da esfera política, mas elas não

se confundem; cada qual tem seu espaço legítimo de atuação. (JUNQUEIRA, 2009, p.51)

Exemplo do poder exercido pelos homens na comunidade é a roda de conversa no final de tarde, quando eles costumam se reunir.

Na esfera política, não há concentração de poder, embora algumas pessoas se destaquem pela capacidade de exercer algum tipo de controle e liderança dentro da comunidade. Os chefes de domicílios, os grandes pajés, os conhecedores da tradição, os especialistas no manuseio de ervas medicinais têm maior visibilidade social, e nos limites do seu campo específico de atuação exercem uma autoridade legítima. Eles também participam de um conselho mais amplo de homens, tradicionalmente denominado "roda dos fumantes", que se reúne para debater questões que afetam o conjunto da vida social e cujas decisões são tomadas por consenso. Assim, pode-se dizer que cada morador da aldeia tem em mãos uma pequena parcela de poder, incluindo as mulheres que fazem chegar sua opinião à "roda dos fumantes" pela voz do pai, do marido, do irmão ou do filho. (JUNQUEIRA; VITTI, 2009, p.135-136)

Nos últimos anos foi possível ver Mapulu sentada e fumando entre os homens cada vez com mais frequência, participando das decisões junto a eles. Mas não é qualquer mulher que pode permanecer em meio aos homens. Ela é a pajé Mapulu Kamaiurá.

### ***1.1 Donas do próprio corpo***

De modo geral, é possível dizer que a mulher indígena sempre transitou nas esferas periféricas na vida social, e assim ainda é usualmente retratada: estão nos bastidores preparando toda a comida para as grandes cerimônias, cuidando dos filhos e dos afazeres domésticos (pescar, caçar e derrubar mata para fazer roça são atividades e espaços do masculino), acompanhando a família em eventuais expedições na mata ou seguindo o marido em viagens à cidade, seja para este resolver problemas da comunidade ou mesmo para ela obter gêneros e artigos “de fora” que lhes

interessam, ou ainda quando há necessidade de intervenção médica, que só é possível encontrar no mundo urbano.

Pesquisas sobre as mulheres Kamauirá publicadas por Junqueira (1979) mostraram que, ao longo do tempo, o trabalho das mulheres indígenas sofreu poucas alterações. A introdução dos elementos de aço como machados e facões promovida pelo contato com a sociedade não-indígena favoreceu o trabalho dos homens, que passaram a derrubar a mata em bem menos tempo que outrora, por exemplo. Mas isso transformou muito pouco a vida das mulheres.

A organização social do mundo feminino indígena vem apresentando mudanças pouco significativas, ainda que o celular, as redes sociais atraiam fortemente os mais jovens, que televisão tenha se estabelecido nas aldeias, e a educação formal ajude a inserção no mundo urbano. Contudo, a ação da mulher na comunidade e sua participação nos mitos e rituais ainda hoje são discretas. Muitas questões de gênero, notadamente quanto à divisão sexual do trabalho, não sofreram alterações.

As tarefas domésticas que lhe tomam quase todo o dia de trabalho se estendem noite adentro: até pouco tempo atrás, a rede da mulher costumava ficar abaixo da rede do marido, para facilitar a tarefa de manter o fogo aceso durante a noite, para conforto da família. O trabalho delas envolve os afazeres cotidianos, a criação dos filhos, a fundamental participação na manutenção dos ritos como Kwarup, Javari, Yamurikumã, entre outros.

Ir à roça colher a mandioca, descascar, ralar, fazer beiju, cozinhar ou assar o peixe ou caça, pegar lenha, são tarefas de todo dia. Em meio a isso, a observância estrita às interdições: durante a menstruação não deve preparar alimentos; a reclusão pós-parto por um período de seis meses a um ano; acesso vedado à casa central onde os homens costumam se reunir no final da tarde para discutir questões políticas da vida comunitária. No Alto Xingu, elas são também proibidas de ver a flauta *jakuí* (sob pena de sofrer

um estupro coletivo), que, não por acaso, fica guardada, enrolada em palha, sob o teto da *casa dos homens*. Aspectos que parecem instituir, de modo claro, o “lugar da mulher” numa sociedade dominada pelo poder masculino.

Os conselhos das mais velhas sempre se referem ao “acordar cedo, banhar cedo, fazer beiju, fazer mingau para o marido, cuidar bem do marido, não brigar com marido, não reclamar, não bater nos filhos, pintar o corpo, fazer artesanato”. (SILVEIRA, 2001, p.121).

Para as meninas, a reclusão durante a menarca – que pode levar de seis meses a alguns poucos anos, com predominância de um período médio de um ano, atualmente –, quando ela se retira da vida social para se preparar para o ingresso na vida adulta, estabelece o aprendizado dos afazeres femininos. Nessa época, ela aprende a fazer a esteira usada para espremer a mandioca, redes e outras peças de artesanatos. O período de reclusão também retira a menina de uma exposição precoce à sexualidade. Ela passa a viver num canto escuro da casa, em espaço reservado com panos, longe dos amigos, da vida ao ar livre, das brincadeiras de criança. Dalí, sairá formalmente uma mulher adulta, pronta para o casamento.

Mas, é nesse período que tem início uma valiosa rede de transmissão de conhecimentos tradicionais (talvez libertários) que acompanharão a mulher até a vida adulta. A “relativa obscuridade da mulher Kamaiurá”, como observou Junqueira (2002), revela também o poder e controle de áreas de comando próprias do feminino, seja com relação a métodos anticoncepcionais ou técnicas de abortamento, seja não estabelecendo relações sexuais indesejadas. “Os constrangimentos que ela enfrenta em outros domínios são aqui inexistentes” (JUNQUEIRA, 2002, p.53), pois:

É dentro da limitada esfera domésticas, em meio a atividades rotineiras e mesmo banais, que ela recebe, e posteriormente passa adiante, um conjunto de conhecimentos tradicionais que lhe permitem ser dona do próprio corpo [...]. Entretanto, a cultura Kamaiurá parece

validar caminhos distintos para ao homem e a mulher, ambos responsáveis pela perpetuação da sociedade: a gestão dos negócios da comunidade a cargo do homem; o controle da reprodução biológica sendo garantido pela mulher. Em certo sentido, deposita na mão dele o presente e, na dela, o futuro. Esse reconhecimento não elimina de todo a subordinação e tampouco garante liberdade igualmente partilhada, mas permite a existência de áreas de comando próprias. A cada geração é possível que se altere a qualidade do diálogo entre as partes, suas perdas e ganhos. (JUNQUEIRA, 2002, p.52-53)

Thompson (1998) estudou o valor desses mecanismos de transmissão de conhecimentos entre gerações. Observou que a criança cumpre seu aprendizado junto à mãe, que muitos ofícios são aprendidos longe de uma educação formal. Assim, “com a transmissão dessas técnicas particulares, dá-se igualmente a transmissão de experiências sociais ou da sabedoria comum da coletividade” (THOMPSON, 1998, p. 16). Citando os estudos do etnólogo Gerald Sider (1986, p. 940), Thompson observa que esse processo de transmissão, que atravessa gerações, opera ajustes sociais. Vejamos:

Os costumes realizam algo – não são formulações abstratas dos significados nem a busca de significados, embora possam transmitir um significado. Os costumes estão claramente associados e arraigados às realidades materiais e sociais da vida e do trabalho, embora não derivem simplesmente dessas realidades, nem as reexpressem. Os costumes podem fornecer o contexto em que as pessoas talvez façam o que seria mais difícil de fazer de modo direto [...], eles podem preservar a necessidade da ação coletiva, do ajuste coletivo de interesses, da expressão coletiva de sentimentos e emoções dentro do terreno e domínio dos que deles coparticipam, servindo como uma fronteira para excluir os forasteiros. (THOMPSON, 1998, p.22)

A vida cotidiana kamaiurá muda o seu ritmo por ocasião de grandes festividades ou cerimônias que pontuam a vida na aldeia, em determinadas épocas do ano. Também nesse aspecto as mulheres são fundamentais para a organização e sustentação da vida social. Sua importância para a manutenção dos ritos é estrutural. Ainda que no Alto Xingu a elas se

destine um papel mais de observadoras, são elas as responsáveis por preparar a alimentação do grupo e convidados durante os dias cerimoniais. Somente às mulheres jovens cabe papel de destaque nas danças cerimoniais. Exceção para o Yamurikumã, ritual que festeja o mito de Kamatapirari, uma grande mulher que se rebelou, abandonou os homens e levou todas as mulheres e as crianças para fundar uma nova aldeia, onde elas caçavam e pescavam; e para a Festa do Pequi, que celebra a colheita do fruto e é motivo de brincadeiras e alegrias entre homens e mulheres, principalmente rapazes e moças, como veremos mais adiante.

As transformações que se podem notar hoje no Brasil, em especial no Parque Indígena do Xingu, mais ainda nas mulheres kamaiurá com o surgimento das xamãs, não podem ser definidas como rebeliões contra os homens ou de insurreições à vida estabelecida, a exemplo de Kamatapiri, mas de acesso a espaços antes pouco imaginados ou esperados para ocupação feminina. Parece haver aqui um indicativo: à medida que aumenta a participação política das mulheres, elas também passam a ter acesso ao mundo espiritual.

## ***1.2 O movimento migratório e as origens do feminismo indígena***

Embora ainda ocorram opressões<sup>20</sup> às mulheres, o movimento feminino indígena mostra que importantes avanços ocorreram nas duas últimas décadas em especial. O movimento ganhou volume e parece ter se intensificado, à medida que as mulheres começaram a frequentar e ocupar

---

<sup>20</sup> Nas aldeias onde o alcoolismo é uma realidade, as mulheres são muitas vezes vítimas da violência masculina. Alguns encontros de mulheres indígenas chegaram a ser realizados para discussão e aplicação da Lei Maria da Penha, ainda que penalidades requeridas pudessem ocorrer e serem sancionadas no seio da própria comunidade. Entre as diretrizes tiradas do I Encontro Nacional de Mulheres Indígenas estavam a realização de oficinas e palestras de conscientização sobre a violência doméstica e formas de combate a prostituição e a exploração sexual das mulheres indígenas (VERDUM, 2008, p.66-82).

os espaços não-indígenas, sentiram a necessidade de gerir projetos próprios, escoar a produção de artesanato ou outros produtos confeccionados por elas, obter recursos para adquirirem bens de consumo e manter os filhos que foram para a cidade dar continuidade aos estudos.

Esse fenômeno migratório, que se intensificou nos anos 1970 em função das influências globais do movimento feminista, quando algumas mulheres começaram a acompanhar seus maridos e familiares (muitos deles passaram a ter um posto de trabalho fixo em algum órgão governamental) em viagens cada vez mais rotineiras às cidades, ou mesmo fixando residência por longo período, foi o responsável por trazer novas e importantes demandas de organização às mulheres indígenas, em novo contexto, propiciado pelo contato com a sociedade não indígena. Não por acaso, as primeiras associações de mulheres indígenas na Amazônia foram fundadas em ambiente urbano.

O fenômeno migratório das décadas 1970 e 1980 foi o fator responsável pela constituição de duas organizações de mulheres indígenas situadas em Manaus, a Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN) e a Associação de Mulheres Indígenas Sataré-Mawé (AMISM), embora haja diferenças visíveis entre as duas. (SACCHI, 2003, p.97)

A xinguana Yamuni Mehinako<sup>21</sup> é um bom exemplo de como esse fenômeno, que inicialmente conduziu as mulheres indígenas para além dos limites da aldeia, levou a transformações de suas trajetórias sociais. Ela começou acompanhando o marido, o líder Pirakumã Yawalapití, a reuniões no final dos anos 1980, primeiro em outras aldeias dentro do Xingu (o que a fez dominar cinco línguas indígenas) e, depois, em saídas para cidades como Canarana, Brasília e São Paulo, onde vende sua arte traduzida em

---

<sup>21</sup> Sua história de vida foi relatada em SILVEIRA, Maria Luiza. *Identidade em Mulheres Índias, um estudo sobre processos de transformação*. 2001. 377f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

panelas de cerâmica xinguana. Atualmente, vive entre a cidade e a aldeia, e transita com desenvoltura nesse mundo intercultural. Suas filhas, Takã e Ana Terra, participam ativamente de protestos e projetos de inclusão e autonomia dos povos indígenas, especialmente das mulheres.

Kaxuyana e Silva (2008) observam que a articulação e organização em grupos, associações, coordenações ou departamentos das organizações gerais dos povos é uma forma de amadurecimento das mulheres no processo do movimento indígena. Hoje elas possuem representação nas esferas municipais, estaduais e federais de governo.

Embora sempre acompanhando seus maridos ou pais nas discussões dos movimentos indígenas desde a década de 1980, somente há alguns anos as mulheres indígenas passaram a ser organizar como movimentos femininos para discutir questões de gênero, o que também para elas ainda é um tema muito recente e pouco claro, inclusive em termos conceituais, porque, apesar de estarem discutindo entre mulheres, acabam discutindo as políticas gerais voltadas para a comunidade. Na maioria das vezes, as suas demandas são para as questões de saúde e da educação indígena, sem se aterem propriamente para o enfoque de gênero. (KAXUYANA; SILVA, 2008, p.38)

Nesses novos espaços de ocupação, ganha destaque o caráter recente da mobilização das mulheres indígenas quanto à organização política institucionalizada, o que implica afirmar que, também na esfera da vida política, elas avançam em seu movimento de organização e reflexão sobre o lugar social.

A maioria das associações indígenas marcadamente de gênero feminino começou a surgir efetivamente a partir da segunda metade da década de 1990. Somente duas entidades com esse perfil têm como data de fundação o final da década de 1980: a Associação de Mulheres Indígenas do Alto do Rio Negro (Amarn), 1987, e a Associação das Mulheres Indígenas do Taracua, dos rios Uapés e Tiqué (Amitrut), 1989. (DE PAULA, 2008, p.56)

Vale lembrar que as duas primeiras associações de mulheres do Brasil surgem do berço da FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro), uma das mais fortes do país. A partir daquele momento, os processos de participação<sup>22</sup> feminina foram-se ampliando.

Em 2000, na Assembleia Ordinária da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab), em Santarém/PA, uma das reivindicações foi um espaço específico para as demandas das mulheres indígenas. Em julho de 2002, com o apoio da Agência Norueguesa de Cooperação para o Desenvolvimento (Norad), foi realizado em Manaus o I Encontro de Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira, onde foi criado um Departamento de Mulheres Indígenas (DMI/Coiab), com o objetivo de defender os direitos e interesses das mulheres indígenas no âmbito local, regional, nacional e internacional. Com a implantação do Departamento de Mulheres Indígenas, foi possível trabalhar e articular em parceria com as organizações [...] (VERDUM, 2008, p.66)

Mas este início não foi fácil para o movimento das mulheres indígenas. A história do começo da Organização das Mulheres Indígenas de Roraima (OMIR) é bem ilustrativa das turbulências que marcaram as primeiras tentativas das mulheres de ter voz própria

Por ocasião da XXV Assembleia Geral dos Tuxauas, que foi realizada entre 08 e 11 de janeiro de 1996, na maloca Bismark, ocorreu um episódio que pode ser considerado um emblema dessa resistência. Durante o referido evento, um grupo de mulheres foi impedido de usar a palavra pelos tuxauas presentes (todos homens). Muitos dos líderes ali reunidos se levantaram e abandonaram o local. (RAMALHO, 2013, p.6-7)

Ainda em 1996 fizeram acontecer o I Encontro Estadual das Mulheres Indígenas, na emblemática maloca Maturuca, coração das grandes reuniões da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, no estado de Roraima. Discutiram o combate ao alcoolismo, resgate da cultura, ações de sustentabilidade e geração de renda para as comunidades.

---

<sup>22</sup> O I Encontro Nacional de Mulheres Indígenas aconteceu em Brasília, 1-2 abril de 2006. Participaram 28 mulheres, representantes de povos das regiões Norte, Nordeste, Centro-Oeste e Sul do País.

Um fato marcante e simbólico da mudança ocorrida na posição ocupada pelas mulheres indígenas foi à eleição, em 11/10/1997, de Diva Eurico da Silva para o cargo de vice-tuxaua na maloca Raposa II, região das Serras. Posteriormente, em 05/01/2000, a mesma assumiu a liderança como 1ª tuxaua. Ela foi a primeira mulher a ocupar esse espaço, que tradicionalmente era exclusivo dos homens. (RAMALHO, 2013, p.7)

A OMIR foi criada em novembro 1999 na I Assembleia Geral Estadual das Mulheres Indígenas de Roraima, em uma maloca na região do Amajari. Os anos seguintes foram de fortalecimento do movimento e maior participação de mulheres indígenas com a realização de mais duas Assembleias Estaduais das Mulheres Indígenas de Roraima, em 2001 e em 2002. Hoje, a organização representa as mulheres dos povos Macuxi, Wapixana, Taurepang, Yekuana, Saporá, Patamona, Ingaricó e, ainda, além dos limites da área de Raposa Serra do Sol, os Yanomami e os Wai-Wai.

Quase duas décadas depois, as mulheres indígenas de Roraima continuam organizadas, realizando Encontros e Assembleias estaduais, fortalecendo suas unidades regionais, criando formas de luta<sup>23</sup>.

A visibilidade das mulheres indígenas aparece cada vez mais nas discussões de terra, saúde, educação, política e sustentabilidade", afirmou Telma Taurepang, que defendeu, para a saúde, que as práticas tradicionais se integrem com a medicina ocidental, de forma complementar. Nesse sentido, dona Lucila Wapichana, de 72 anos, apresentou sua produção de medicamentos naturais à base de cera de abelha, ervas, folhas. Defendeu também o parto normal, criticando o olhar de muitos médicos sobre o ato de parir, que agora consideram de "alto risco", sem levar em conta a cultura indígena. O coordenador regional de Amajari, do CIR, Avelino Duarte, anunciou a formatura em medicina, no fim deste ano, da jovem Josidene Marque Taurepang, como um motivo de orgulho e um sinal de que possa haver realmente um atendimento diferenciado com a formação de profissionais indígenas. (FUNAI, 2016, s/p)

O movimento das mulheres indígenas continua em clara expansão<sup>24</sup>,

<sup>23</sup> A OMIR elaborou uma cartilha sobre a violência contra a mulher indígena em 2005.

<sup>24</sup> OLIVEIRA, João Pacheco; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (2006) observam que "o movimento indígena contou com o apoio decisivo de ONGs indigenistas para se fortalecer (p.197)". O CIMI, e na sua esteira outras entidades de defesa e direitos indígenas surgem a partir de meados dos anos 70. Novo cenário teria início nos anos 1990. "Com os índios assumindo cada vez mais a luta pela defesa de seus

ainda que com tropeços e dificuldades, aqui e ali. Mesmo aquelas comunidades consideradas mais conservadoras, portanto mais machistas, não conseguiram conter o avanço dessas associações de mulheres. De acordo com a FUNAI, “os primeiros encontros de mulheres Xavante organizados pela Coordenação Regional Xavante” aconteceram em 2014, nas Terras Indígenas São Marcos e Parabubure (Kuluene)<sup>25</sup>. Recentemente, em agosto de 2017, aconteceu o I Encontro de Mulheres Xavante da Terra Indígena (TI) Areões<sup>26</sup>, no estado do Mato Grosso, que reuniu mais de 30 mulheres de 10 diferentes aldeias.

Em 2015 foi criada a primeira Associação das Mulheres Yanomami-Kumirãyõma (AMY-Kumirãyõma). Em junho de 2016, elas realizaram a I Assembleia das Mulheres Yanomami-Kumirãyõma, em Maturacá, com cerca de 60 participantes. Pelo ineditismo, o encontro foi considerado histórico.

As mulheres das cabeceiras do rio Xingu chegaram ao movimento em 2009, com a criação da Associação Yamurikumã das Mulheres Xinguanas.

A Associação Yamurikumã tem como principal objetivo: empoderar as mulheres através da informação, para que elas saibam discutir estratégias para o enfrentamento dos problemas que afligem nossas comunidades e fortalecer o protagonismo das mulheres xinguanas na luta pela preservação da cultura e do meio ambiente, por saúde e educação de qualidade e terra para subsistência de suas comunidades. (FACEBOOK, 2009, s/p)

---

direitos, na década de 90 as ONGs passaram a dirigir suas atividades sobretudo para o assessoramento às organizações indígenas, colaborando na preparação de projetos ambientais, econômicos, sanitários e educacionais” (p. 198).

<sup>25</sup> Ainda de acordo com a FUNAI, em 2016, ocorreram encontros de mulheres Xavante nas TI Sangradouro, São Marcos, Parabubure (Couto Magalhães) e Pimentel Barbosa. A partir destes encontros, além dos momentos de capacitação, é fortalecida a articulação e mobilização entre as mulheres Xavante.

<sup>26</sup> “Encontros promovem o protagonismo das mulheres Xavante”. Notícia publicada no site da FUNAI em 15/09/2017. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/4497-encontros-promovem-o-protagonismo-das-mulheres-xavante>>. Acesso em: 15 set. 2017.

Os princípios fundadores da Associação estabelecem que “A Yamurikumã foi criada para ser uma referência para as mulheres xinguanas, uma vez que não existia representatividade das mulheres, quem legitimamente falasse em nosso nome”. Mas foi somente no II Encontro das Mulheres Xinguanas, promovido pela Associação em outubro de 2013, em Canarana (MT), que recebeu 250 mulheres das 16 etnias que compõem o Parque, que se gestou uma proposta inovadora, a das “Rodas de Conversas”.

E a roda entrou em movimento. Todos os anos cerca de 100 mulheres indígenas se reúnem para debater temas do cotidiano como saúde da mulher, alimentos industrializados que chegam às aldeias, a poluição das águas, que afeta as roças. Cada edição da roda ocorre em local diferente, do Alto ao Baixo Xingu. Para a presidente da Associação, Kaiulu Yawalapití, “a roda dá mais voz e união às mulheres”. Essa iniciativa evoluiu para o Projeto Rodas de Conversa das Mulheres Xinguanas, e recebeu o Prêmio Pontos de Cultura Indígenas<sup>27</sup>, lançado pelo Ministério da Cultura (Minc), em 2015.

A presidente da Associação Yamurikumã das Mulheres do Xingu, Kaiulu Yawalapití, afirma que a premiação permitirá melhorar a infraestrutura e a comunicação entre as integrantes da aldeia. “Mandamos o projeto com o objetivo de fortalecer institucionalmente a associação. Não temos nada e precisamos de computador, impressora, rádio para nos comunicarmos melhor”. (GOVERNO DO BRASIL, 2016)

Mapulu transita com desembaraço na sociedade não indígena. Além de ser atuante na aldeia quanto aos interesses das mulheres, frequenta Encontros de Pajés e tem voz em reuniões políticas. Integrou (2009) uma

---

<sup>27</sup> Somente os povos indígenas e suas comunidades podem concorrer ao Prêmio Pontos de Cultura Indígenas. O objetivo é “reconhecer e apoiar atividades culturais já realizadas ou em realização por povos indígenas”. Foram distribuídos 70 prêmios no valor de R\$ 40 mil cada. E premiados projetos de 20 Estados de todas as regiões brasileiras.

comissão<sup>28</sup> formada pela Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab) e representantes dos Povos Indígenas do Xingu, que esteve no Gabinete da Presidência da República entregando uma Carta dos Povos Indígenas na qual duzentas e doze lideranças se manifestavam contra a construção da Usina de Belo Monte, na Bacia do Xingu.

A representante do Povo Kamayurá, Mapulu, reclamou da omissão do governo. “Gostaria de falar com o presidente Lula e as autoridades, mas eles não querem nos receber. Não tiveram coragem de nos ouvir. O Ministro [*Edson Lobão das Minas e Energia*] não nos explica porque estão fazendo isso. Sempre vamos lutar por nossas casas e nossas florestas. Vejo na cara dos governantes que estão a favor de Belo Monte. Quero ouvir do Lula a opinião dele. Se ele não ler nossa carta e não nos der atenção voltaremos com muito mais gente. Com um movimento grande.” (APIB, 2009, s/p)

A pajé se destacou, ainda, em julho de 2010, na conferência de abertura do Seminário *A inclusão das Artes e dos Saberes Indígenas, Afro-Americanos e Tradicionais na Universidade*, na Universidade de Brasília, como parte do *Projeto Encontro de Saberes* (MINISTÉRIO DA CULTURA, 2010, s/p). Mapulu falou aos alunos da UnB e convidados sobre o ofício de pajé, seu e o do pai Takumã, defendeu que os pajés são tão mestres quanto aqueles que ensinam sob a ótica da ciência, e reivindicou o reconhecimento do trabalho aqui fora. A ideia, então, era oferecer a disciplina na grade regular da graduação e, assim, promover os diálogos entre os saberes acadêmicos e tradicionais, reconhecendo como docentes do ensino superior os mestres dos saberes tradicionais, indígenas e afro-descendentes.

---

<sup>28</sup> Além do coordenador da COIAB, Marcos Apurinã e do presidente do Conselho Deliberativo e Fiscal da organização, Agnelo Xavante, o grupo contou também com as lideranças indígenas Yapariwá “Kaiabi”, Pou-y “Kayapó” e a senhora Mupulu “Kamaiurá”.

Em 2012, durante uma entrevista ao site Acervo de Saberes, ela disse:

Eu sinto muito isso, fico muito triste quando meu pai conta essa história que aconteceu no passado – meu povo morreu; até hoje dói dentro de mim. Eu peço para os que estão ao redor da nossa reserva que respeitem a nossa floresta, nossa terra. Nós não invadimos a terra de vocês, nós respeitamos vocês, vocês têm que nos respeitar também. Eu também sou chefe, e nossa presidente da República é mulher, é minha companheira, ela também é chefe aqui do nosso país. Eu falo hoje para a Presidente ver os povos indígenas, respeitar as terras indígenas. Outros povos indígenas estão sofrendo mais do que os povos do Xingu; eu não estou somente olhando para o meu povo; eu falo isso em nome de todos os povos indígenas do Brasil. (ACERVO DIGITAL DE SABERES TRADICIONAIS, 2012, s/p)

Como Mapulu, outras lideranças femininas indígenas contemporâneas passaram a exercer influência em suas comunidades, não só por atender às importantes demandas imediatas, como também por levantar discussões que envolvem as relações de poder, no modo de vida tradicional. Santos (2012) observa que “as mulheres indígenas têm demonstrado uma grande sensibilidade nos processos de mudança sociais nos quais estão inseridas com suas famílias” (SANTOS, 2012, p.97). Os movimentos carregam, assim, significados de estratégia de sobrevivência e afirmação de identidade de gênero.

A emergência das organizações e departamento de mulheres nas associações indígenas em solo urbano são um indicador importante das estratégias adotadas por elas para a sobrevivência sua e de seu grupo familiar, mas muito mais que isso, expressam um novo momento de afirmação de uma identidade em formação. (SANTOS, 2012, p. 97)

Em 2017, estimou-se que pelos menos mil mulheres indígenas participaram da 14 edição do Acampamento Terra Livre<sup>29</sup>, que todo mês de

---

<sup>29</sup> O Acampamento Terra Livre aconteceu de 24 a 28 de abril de 2017.

abril, ocupa a Esplanada dos Ministérios, em Brasília/DF. Considerada hoje a maior mobilização indígena do País, a organização buscou reunir mais de três mil índios de aproximadamente duzentos povos de todo o Brasil. As grandes manifestações contra a Proposta de Emenda à Constituição PEC (215), que propõe transferir para o Congresso Nacional a palavra final sobre as demarcações de terras indígenas, e outras demandas que mobilizam os movimentos, foram marcadas pela violência policial. À frente da grande marcha, estavam elas.

Quem viu a multidão indígena tomar a Esplanada dos Ministérios, na tarde de ontem (25/4), talvez não tenha notado que quatro mulheres estavam à frente da marcha: Sônia Guajajara, Nara Baré, Angela Katxuyana e Pui Tembé. (MNI, 2017, s/p)

Durante os dias de acampamento elas se reuniram em uma grande plenária para discutir a saúde da mulher indígena e a articulação nacional da luta. Na ocasião, decidiram homenagear Rosane Kaingang, uma das principais líderes femininas do sul do País e grande apoiadora das delegações de mulheres nos acampamentos realizados em Brasília, que falecera no outubro de 2016.

Elas dançaram para lembrar Rosane, ao som das mulheres xinguanas, que entoaram cantos do ritual Yamurikumã, passado de mãe para filha no Território Indígena do Xingu (MT). “Essa música é de irmã; estamos oferecendo pra essa grande guerreira [...]”. (MNI, 2017, s/p)

Telma Taurepang, uma das lideranças da fronteira entre Roraima e Venezuela, deixa claro que as conquistas até aqui são fruto de um longo processo de luta.

Houve um avanço na vida das mulheres indígenas, ocuparam espaços, estão graduadas e se graduando, deixaram aquele lado de coitadas e avançaram junto com os desafios que a vida lhes impõe. Mesmo com seus filhos no colo, se fazem presentes dentro de uma sala de aula ou em uma universidade para ocuparem uma posição em suas aldeias. A minha grande expectativa hoje é ver uma mulher indígena ocupando

um espaço Legislativo, e em todas as esferas governamentais. (FUNAI, 2018, s/p)

Letícia Yawanawa, coordenadora da Organização das Mulheres Indígenas do Acre, Sul da Amazônia e Noroeste de Rondônia, expõe sua visão sobre o papel da liderança indígena feminina:

A gente, como movimento de mulheres, não quer competir. A gente quer fazer parte em todos os sentidos em qualquer posição. A gente se capacita cada vez mais para ocupar o nosso espaço. Queremos estar junto e somando com nossa luta, com nossas ideias, não competindo com nossos líderes ou tomando seu espaço, mas estando junto com eles. (FUNAI, 2018, s/p)

Em abril de 2018, o tema da 6ª Semana de Povos Indígenas realizada em São Félix do Xingu (PA), foi *O empoderamento da mulher indígena*. Em seu depoimento, disse Puyr Tembé<sup>30</sup>:

Queremos acabar com os estigmas que envolvem a mulher indígena. Não somos apenas belas e exóticas. Não fazemos apenas artesanato e trabalhos manuais. Em muitos casos, comandamos tribos, somos responsáveis pelas plantações, cuidamos da roça e dos filhos e ainda tomamos decisões que, mais tarde, serão a palavra final em uma discussão. (G1, 2018, s/p)

Numa entrevista à Pública Agência de Jornalismo Investigativo, Sonia Guajajara enfatizou a mudança dos tempos: “Hoje o índio não está só no mato”.

No geral, eu acho que nós, mulheres, nós estamos vivendo assim um momento muito especial. Nós estamos sendo protagonistas da história. A iniciativa de todas as lutas ali, dos enfrentamentos, né, está sendo das mulheres. Então, nós, mulheres indígenas, não ficamos de fora disso, né? Hoje, dentro do movimento indígena, na maioria das organizações, né, as mulheres estão assumindo. Claro, não é fácil, né? A gente aí, todo mundo aí sabe que o Brasil é ainda um país machista, né? (“*Hoje o índio não está só no mato*”, diz Sônia Guajajara<sup>31</sup>).

---

<sup>30</sup> Então gerente de Promoção e Proteção dos Direitos dos Povos Indígenas da Secretaria do Estado de Justiça e de Direitos Humanos (Sejudh) do Pará.

<sup>31</sup> Entrevista publicada em Agência Pública de Jornalismo Investigativo em 17 abr. 2018.

Iniciativas femininas pontuais, como a “roça das mulheres” da aldeia Kayapó Capoto, continuam acontecendo. Em março de 2018 o portal da FUNAI noticiava: *Sucesso da Roça das Mulheres será replicado em mais de uma aldeia Kayapó*<sup>32</sup>. O “sucesso de Menire Nhô Puro/Roça das Mulheres, 13 hectares geridos por 67 indígenas da aldeia Kayapó Capoto, no Mato Grosso” levou à criação do mesmo projeto na aldeia Metuktire, distante 30 quilômetros, “onde as 62 mulheres que nela vivem representam cerca de 22% da população”.

Há dificuldades inegáveis, como observa Guajajara.

Dentro do nosso meio é ainda mais forte porque a própria cultura também, às vezes, impede que a mulher assuma um papel de liderança. Porque, sim, tem cultura que ainda não permite, de jeito nenhum, as mulheres irem à frente falar. Não acredito muito que seja um impedimento por conta só da cultura, mas é uma junção ainda da cultura e do machismo. A gente precisa romper essa barreira<sup>33</sup>.

Maria Elena Paredes, liderança ashaninka peruana da Comunidad Nativa Sawawo Hito 40, falava ao microfone para mais de uma centena de lideranças ashaninka, brasileiras e peruanas, em uma reunião na aldeia Apiwtxa, na divisa do Acre com o Peru, em novembro de 2017. Eu a escutava falar de questões de sustentabilidade e da difícil luta das mulheres e da sua comunidade de 45 famílias pela preservação do território fronteiro. Uma estrada asfaltada já chega até sua Sawawo. O assunto era de interesse de todos, que buscavam ali uma união de consciência dos grupos fronteiriços, principalmente dos peruanos<sup>34</sup>, como única forma de impedir o avanço das madeireiras peruanas sobre o território indígena e, assim, conter a devastação da floresta e dos recursos que garantem a

<sup>32</sup> Notícia veiculada pelo site da FUNAI em 12 de março de 2018. Disponível em: - <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/4791-sucesso-da-roca-das-mulheres-sera-replicado-em-mais-uma-aldeia-kayapo>+. Acesso em: 13 mar 2018.

<sup>33</sup> Entrevista publicada em Agência Pública de Jornalismo Investigativo em 17 abr. 2018.

<sup>34</sup> Os indígenas peruanos podem, pela legislação do país, permitir a exploração madeira em suas terras.

sobrevivência dos grupos. E, também, melhorar a gestão sobre a terra, a exemplo dos Ashaninka brasileiros. A voz de Paredes ressoava pela casa de reunião, tão lotada que tinha jovens acomodados nas vigas do teto.

- *Sigamos adelante, defendiendo a las mujeres y al territorio!*

Neste 2018, o Acampamento Terra Livre continuou com forte participação de mulheres, dando maior visibilidade à causa feminina indígena, ao envolvimento político e à luta pela terra em que elas também se engajaram. “Eu vejo muitas mulheres presentes na plenária, acompanhando a política indígena. Antes não era assim”, constatou Suzana Xokleng<sup>35</sup>. Ela tem razão. Há uma clara adesão da *mulher indígena* ao movimento das *mulheres indígenas*. Era a primeira vez, por exemplo, que Carolina Rewaptu Xavante<sup>36</sup>, cacique da aldeia Madzabzé, da Terra Indígena Marãiwatsédé (MT), participava do Acampamento Terra Livre, em Brasília. Ela ouviu de Sônia Guajajara – primeira indígena candidata a vice-presidência da República na chapa encabeçada por Guilherme Boulos, pelo PSOL<sup>37</sup> –, durante a plenária:

Não viemos aqui porque gostamos de ficar dois dias no ônibus, deixando nossos filhos. Ou porque gostamos de tomar chuva e ficar acampados. Viemos para ocupar os espaços. Quem mais sofre com os empreendimentos, com este modelo econômico predador, somos nós mulheres indígenas. Precisamos estar nos espaços que tomam as decisões. (APIB, 2018, s/p)

---

<sup>35</sup> Portal Mobilização Nacional Indígena (MNI) do ATL. Disponível em: <http://apib.info/2018/04/24/participacao-da-politica-e-luta-pela-terra-mulheres-indigenas-abrem-atl-2018/>+. Acesso em: 26 fev 2018.

<sup>36</sup> Portal Mobilização Nacional Indígena do ATL (MNI). *Idem*.

<sup>37</sup> Partido Socialismo e Liberdade (PSOL), é um partido político brasileiro de esquerda, fundado em 2004.

A FUNAI criou, em 2017, uma Coordenação de Gênero, Assuntos Geracionais e Participação Social (Cogen)<sup>38</sup>, divisão da Coordenação-Geral de Promoção à Cidadania (CGPC), surgida inicialmente como Coordenação das Mulheres Indígenas, vinculada à presidência do órgão, em 2007. Segundo a própria Fundação, sua atuação se dá, entre outros, “com o propósito de apoiá-las” no “fortalecimento das organizações de mulheres indígenas, na participação de lideranças indígenas femininas em instâncias de decisão do governo federal acerca de políticas públicas, e eventos de mulheres sobre troca de saberes e o papel da mulher indígena na vida de sua comunidade”, respeitando as diferenças entre os 305 povos existentes no Brasil.

Mesmo assim, não é tarefa fácil definir quantas associações, organizações e departamentos de mulheres indígenas existem em todo o País. Um estudo preliminar conduzido por De Paula<sup>39</sup> (2008) e publicado pelo Inesc, *A organização institucional do Movimento das Mulheres Indígenas no Brasil atual*, chama a atenção para a “grande dificuldade em mapear com precisão a quantidade de organizações (ou associações) indígenas que são criadas e também encerradas no Brasil, bem como os projetos (convênios e contratos) que cada uma delas gerencia [...]. Um quadro definitivo e totalizador das associações indígenas organizadas e gerenciadas por mulheres indígenas em todo território nacional incorre nas mesmas dificuldades de mapeamento” (p.59).

Os dados do estudo de De Paula se referem ao Programa de Monitoramento de Áreas Protegidas do Instituto Socioambiental (ISA), e pretendem diagnosticar a capacidade de governança das associações indígenas. O Programa cadastrou em seu banco de dados os projetos e

---

<sup>38</sup> A criação da Coordenação de Gênero, Assuntos Geracionais e Participação Social (Cogen), subordinada à Coordenação-Geral de Promoção da Cidadania (CGPC), foi publicada no DOU 19 de julho de 2017.

<sup>39</sup> O autor utilizou o banco de dados do Programa de Monitoramento de Áreas Protegidas do ISA.

convênios firmados entre associações indígenas e órgãos governamentais e não-governamentais; busca traçar um perfil das associações indígenas e realizar um trabalho de monitoramento que permita averiguar “o amplo e variado universo de convênios e contratos firmados entre entidades indígenas e não-indígenas, por um lado, e agências governamentais e de cooperação internacional, por outro” (p.64).

Das trezentos e quinze associações indígenas levantadas por De Paula em quase todo o país, em 2008 – a grande maioria está concentrada nos estados do Amazonas, Mato Grosso, Roraima e Acre –, 34 são associações de mulheres indígenas, ou 11% do total.

Num esforço para verificar se ocorreram grandes modificações no cenário desenhado por De Paula, recorreremos à Lista de Organizações disponível no ISA, em 2017. É possível verificar que esse quadro aponta poucas transformações em relação à 2008. Das 897 associações cadastradas 53 são de mulheres indígenas ou 6% do total. Esse número de associações de mulheres sobe para 69 quando incluimos as 16 organizações femininas cadastradas na COIAB<sup>40</sup>, as quais não constam da lista do ISA.

De qualquer forma, os dados, sejam os de 2008 como os de 2017, “revelam certas obviedades”, já observadas por De Paula (2008), sendo: “a) que uma pequena minoria das associações indígenas atualmente operantes é controlada por mulheres indígenas; b) mesmo ampliando o quadro para associações indígenas de outra natureza e mesmo para entidades de apoio, a temática de gênero continua ainda a ter um tratamento bastante irrisório” (p.63). Por isso mesmo, os anseios das mulheres indígenas organizadas vão além dos graves problemas de terra.

Em linhas gerais, as mulheres indígenas querem uma distribuição de oportunidades mais equânime, de acordo com o redimensionamento dos papéis sociais de gênero provocados pelo contato, maior

---

<sup>40</sup> Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB).

sensibilidade das lideranças masculinas, dos parceiros e da sociedade sobre os câmbios sociais e as transformações dele decorrentes na vida das mulheres. Não se justifica que benefícios básicos como acesso à escola, atenção à saúde e políticas específicas sejam negados ou subtraídos das mulheres indígenas. Esta é uma das mensagens que as mulheres constantemente evocam. (SANTOS, 2012, p.102)

Maria Auxiliadora Cordeiro Baré, mestranda em Antropologia, conselheira da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab) e membro titular do Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (Consea), de 2015 a 2018, continua sua atuação no Programa de Agricultura Indígena. A participação da mulher indígena nessas esferas de decisão alimentar é fundamental.

As mulheres indígenas são as principais responsáveis pela nutrição das crianças, pela plantação e cultivo de mandioca e outras culturas tradicionais. Elas detêm grande conhecimento sobre sementes nativas e plantas. Além disso, existe toda uma tradição alimentar indígena específica para manter a saúde da mulher. (GOVERNO DO BRASIL, 2017, s/p)

Ela observa que, em geral, nas diferentes tradições dos povos indígenas do Brasil, “toda menina também passa por muitos rituais ao se tornarem adultas e mães”. Lembra o quanto as figuras da mãe, da avó e do pajé estão presentes na fase da primeira menstruação. “Ela ingere alimentos e chás selecionados e abençoados pelo pajé para garantir sua capacidade física de reprodução e sua saúde física contra as doenças do corpo e as que chamamos de “doenças do rio, da mata e do ar””.

Não queremos mais participar de discussões apenas entre mulheres. Hoje achamos que todas as questões referentes à mulher têm de ser discutidas no âmbito da totalidade da população, inclusive indígena. O debate sobre a violência contra a mulher, por exemplo, tem de incluir os homens. Caso contrário, não vai avançar. Todos têm de estar envolvidos. (GOVERNO DO BRASIL, 2017, s/p)

Fato inegável é que as duas últimas décadas formam marcadas por

uma movimentação ativa e atípica das mulheres indígenas por novos espaços, praticando novas formas de associação, reforçando o sentido de identidade e luta. E, até mesmo vislumbrando deuses antes inimagináveis.

### 1.3 Um feminismo para as mulheres indígenas?

Com demandas próprias e, por muitas décadas, sem voz nos estudos antropológicos, a mulher indígena foi a maior parte das vezes, retratada como *elemento passivo da cultura*.

A História e a Antropologia no Brasil foram inicialmente escritas por homens. E pelas mãos deles as mulheres indígenas sempre foram descritas como tendo papel secundário na comunidade. O olhar masculino sobre as mulheres indígenas, sempre superficial, imperou durante um bom tempo. Berta Riberio, Carmen Junqueira, Maria Heloísa Fénelon Costa estão entre as primeiras mulheres<sup>41</sup> nas Ciências Sociais a empreenderem o estudo etnológico de povos indígenas no Brasil. Produziram novas leituras que alteram as visões tradicionalmente passivas da mulher nas sociedades indígenas.

Se os primeiros estudos estavam centrados na visão do poder masculino, nas representações sociais, nos mitos, no domínio do corpo, na espiritualidade, mais tarde, os estudos de Junqueira mergulham no universo feminino, acesso esse sempre considerado difícil. Na descrição do cotidiano das mulheres, das atividades corriqueiras, das interdições e da manutenção da vida, ela trouxe à luz um personagem que costumava viver nas sombras para as Ciências Sociais. Não por acaso, os primeiros trabalhos etnográficos estão centrados no papel da guerra, na estrutura da

---

<sup>41</sup> Berta Ribeiro (1977) e Maria Heloisa Fénelon Costa (1978) tiveram especial interesse pela produção material dos povos indígenas e mostraram as pressões econômicas sobre a produção nas aldeias.

organização social, das relações de poder.

Novas possibilidades começam a ser propostas no campo das Ciências Sociais, trazendo novas perspectivas ao estudo de gênero. “O olhar feminista permite reler a história da Colonização no Brasil, no século 16” (RAGO, 1998, p.16).

Ao abordar o tema *Epistemologia Feminista, Gênero e História*, Rago (1998) acredita que isto pode ser alcançado com a desconstrução das “imagens e representações construídas pelos viajantes sobre as formas de organização dos indígenas, sobre a sexualidade das mulheres, supostamente fogosas e promíscuas, instituindo sua amoralidade” (RAGO, 1998, p.16). Para Swain (1996), a história e os gêneros no Brasil do século XVI foram apropriados e reinterpretados pela historiografia masculina.

As mulheres foram expulsas da história, não porque estivessem dela ausentes, mas porque o discurso histórico as tornou invisíveis, modelou-as inexoravelmente como seres inferiores, imobilizadas em papéis subordinados, dominadas, mesmo onde os indícios clamam à diferença. Os estudos feministas têm a tarefa de rever o lugar das mulheres e a partilha do poder entre os gêneros em sua historicidade. (SWAIN, 1996, p.153)

Há um consenso que a História secundarizou o “campo da subjetividade e da dimensão simbólica”, relegou a segundo plano a experiência feminina: “[...] as mulheres trazem uma experiência histórica e cultural diferenciada da masculina, ao menos até o presente, uma experiência que várias já classificaram como das margens, da construção miúda, da gestão do detalhe [...]” (RAGO, 1998, p.3).

Mas História Cultural resgatou o feminino dos fundos das telas, das cenas cotidianas, e revelou a importância da dimensão simbólica e subjetiva da mulher. O valor dado agora à vida privada, às correspondências, aos diários íntimos, à experiência, fez com que novos sujeitos, novas práticas, novas memórias ganhassem existência e

significado como produtores de conhecimento. O imaginário social, o simbólico, a subjetividade, passam a ter valor ante o homem econômico e político.

O campo das experiências históricas consideradas dignas de serem narradas ampliou-se consideravelmente e juntamente com a emergência dos novos temas de estudo, isto é, com a visibilidade e divisibilidade que ganharam inúmeras práticas sociais, culturais, religiosas, antes silenciadas, novos sujeitos femininos foram incluídos no discurso histórico, partindo-se inicialmente das trabalhadoras e militantes, para incluir-se, em seguida, as bruxas, as prostitutas, as freiras, as parteiras, as loucas, as domésticas, as professoras, entre outras. A ampliação do conceito de cidadania, o direito à história e à memória não se processavam apenas no campo dos movimentos sociais, passando a ser incorporados no discurso, ou melhor, no próprio âmbito do processo da produção do conhecimento. (RAGO, 1998, p.14)

Expulsa inicialmente da narrativa histórica<sup>42</sup>, como se estivesse fora dos acontecimentos, para Perrot (2005) a tarefa da contemporaneidade é trazer à cena a mulher e sua voz, resgatar memórias, ressignificar horizontes. No passado ainda subsistente um oceano de silêncio.

A irrupção de uma presença e de uma fala feminina em locais que lhes eram até então proibidos, ou pouco familiares, é uma inovação do século 19 que muda o horizonte sonoro. Subsistem, no entanto, muitas zonas mudas e, no que se refere ao passado, um oceano de silêncio, ligado à partilha desigual dos traços, da memória e, ainda mais, da História, este relato que, por muito tempo, 'esqueceu' as mulheres, como se, por serem destinadas à obscuridade da reprodução, inenarrável, elas tivessem fora do tempo, ou ao menos fora do acontecimento. (PERROT, 2005, p.9)

Os silêncios da história favoreceram o desconhecimento do feminino nas sociedades. Isso quer dizer que por muito tempo:

[...] as mulheres foram mais imaginadas do que descritas ou contadas, e fazer a sua história é, antes de tudo, inevitavelmente, chocar-se contra este bloco de representações que as cobre e que

---

<sup>42</sup> Para Perrot, “passadas às efusões românticas”, a narrativa histórica, “constitui-se como encenação dos acontecimentos políticos” (PERROT, Michelle. *As mulheres ou o silêncio da história*. Bauru: EDUSC, 2005, p. 197).

é preciso necessariamente analisar, sem saber como elas mesmas as viam e viviam. (PERROT, 2005, p.11)

Por séculos, a imaginação ajudou a criar a imagem de uma mulher indígena nua, devassa, adepta de favores eróticos, mas também ameaçadora, capaz de matar e dançar para comemorar a morte de um prisioneiro prestes a ser devorado. Staden ajudou enormemente a propagar essas ideias a partir do seu relato, publicado no livro *Viagem a Brasil* (1593), quando estremeceu a Europa. Assim elas aparecem nos seus relatos, quando Staden se tornou prisioneiro dos Tupinambá, no século XVI.

Os homens iam com flechas e os arcos para as suas casas e me recomendaram ás [sic] mulheres que me levassem consigo [sic], indo algumas adiante, outras atrás [sic] de mim. Cantavam e dançavam unisonos [sic] os cantos que costumam, como canta sua gente como está para devorar alguém [sic] (STADEN, 1930, p.67)

E, ainda, conta Staden, foi enfeitado por elas e com elas dançou.

Formaram um círculo ao redor de mim, ficando eu no centro, com duas mulheres; amarram-me numa perna umas coisas que chocalhavam [sic] e na nuca collocaram-me [sic] uma outra coisa, feita de pennas [sic] de passaros [sic], que excedia a cabeça e que se chama na língua deles Arasoya [papagaio]. Depois começaram as mulheres a cantar e, conforme um som dado, tinha eu que bater no chão com o pé em que estavam atados os chocalhos, para chocalhar em acompanhamento com o canto. (STADEN, 1930, p.70-71)

Duas gravuras<sup>43</sup> que ilustram os relatos de Américo Vespúcio, em 1501, também revelam “esse duplo aspecto da mulher indígena como ameaça maligna e novidade fascinante” (Gambini, 1988, p.181) do novo mundo. Numa, um grupo de mulheres ataca o marinheiro e o devora, noutra, o navegador português está diante de uma índia nua, reclinada na rede

---

<sup>43</sup> A primeira se trata de xilogravura de tradução alemã das cartas de Américo Vespúcio para Piero Soderini, 1509, The British Library; e a segunda intitulada “Vespúcio descobrindo a América”, desenho de Joanes Stradamus, de 1589, Nova Iorque, The Metropolitan Museum of Art. As gravuras constam do livro *O espelho índio. Os jesuítas e a destruição da alma indígena*, de Roberto Gambini (1988).

Essa imaginação, impregnada dos horrores e valores moralistas da Corte Europeia sobre o que aqui ocorreria, seria um dos grandes facilitadores da violência que se praticou contra a mulher indígena. Ribeiro (1995) registra que, em 1549, desceram das naus mais de mil homens e apenas uma mulher solteira, ao que se sabe, uma escrava, moura, “que foi objeto de viva disputa”.

Consequentemente, os recém-chegados, acasalaram-se com as índias, tomando, como era uso na terra, tantas quanto pudessem, estando a produzir mais mamelucos. Os jesuítas, preocupados com tamanha pouca vergonha, deram para pedir socorro ao reino. Queriam mulheres de toda qualidade, até meretrizes porque “há aqui várias qualidades de homens [...] e deste modo se evitarão pecados e aumentará a população no serviço de Deus’ (carta de 1550 in Nóbrega 1955:79-80). Queriam sobretudo as órfãs D’El-Rei, que se casariam, aqui, com os bons e os ricos. Poucas conseguiram. Em 1551 chegaram três irmãs; em 1553, vieram mais nove; em 1559, mais sete. Essas pouquíssimas portuguesas pouco papel exerceram na constituição da família brasileira. (RIBEIRO, 1995, p.89)

Para Gambini (1988) “a grande navegação pelos mares foi também uma navegação pelas águas da psique” (p.181). A imagem de índias nuas e lânguidas, prontas para serem seduzidas, horrorizava os integrantes das primeiras missões religiosas. Na observação de Gambini (1988), o canibalismo e a poligamia eram as novidades que mais chocavam os jesuítas, desde a chegada dos membros da Cia. De Jesus, em 1549. “Esta última [a poligamia] foi imediatamente adotada pelos colonizadores: um homem casado, deixando a mulher em Portugal, poderia ter na nova terra ‘vinte ou mais’ índias escravizadas, e usá-las todas como concubinas” (p.180). Assim, “ao lado do diabo e dos pajés, os jesuítas também reservaram um lugar para as mulheres no reino das trevas” (GAMBINI, 1988, p.173).

As missões submeteram os índios a padrões rígidos de disciplina. A roupa para esconder a nudez e integrar os indígenas era, para eles, um resgate de almas. É verdade que os jesuítas não se interessavam pelo

desfrute, como observa Gambini (1988), mas concordavam quanto ao aspecto perigoso corporificado pela nudez. “Embora contrários à escravidão irrestrita, trabalhavam de fato com escravas, catequizando-as e procurando extirpar qualquer traço de erotismo de sua natureza” (p.181). O trabalho de conversão dos índios implicava em “disciplinar seu espaço, seu trabalho, a educação e as crenças indígenas” (Oliveira e Freire, 2006, p.145). E também seus corpos. Nas palavras de Silveira (2001, p.39), “essa alma nua precisava ser vestida e domada”: “Seja escravizando, seja mudando hábitos e costumes, o trabalho de conversão das almas implicava, particularmente, na necessidade de transformar as mulheres indígenas”. (SILVEIRA, 2001, p.39).

Os estudos de Gambini apontam que, logo, os jesuítas ‘fabricaram’ uma líder, de nome Maria Rosa, que se tornou freira franciscana e, conseqüentemente, exemplo de arrependimento de uma vida “selvagem”, e modelo para uma vida correta, que orientaria as outras mulheres. “Em Olinda abriram uma casa para meninas índias, ‘onde elas se confessavam regularmente’” (*idem*, p.188) e ainda aprenderam a acusar-se mutuamente: “Pouco a pouco, acompanhando o progresso da conversão, os jesuítas vão deixando transparecer o orgulho que sentiam ao declarar que, finalmente, as mulheres tinham aprendido a preferir o espancamento a entregar-se aos homens” (GAMBINI, 1988, p.188-189).

Mas a pedagogia missionária teve seu prazo de validade. A intervenção religiosa que buscava uniformizar, disciplinar e converter índios encontrou grandes dificuldades em aprisionar almas livres.

A disciplina imposta aos índios para que se tornassem vassalos do reino português envolvia uma resistência: frequentemente os índios, negavam o aprendizado, abandonavam aldeamentos em busca de seus territórios nos sertões. Não era o reconhecimento do Cristianismo o problema, mas a dificuldade em abandonar seus costumes mágico e religiosos, regras de parentesco (poligamia e outros). (OLIVEIRA e FREIRE, 2006, p.47)

A busca por conquistar as almas dos índios não cessaria no Brasil. Uma nova leva de missionários, muitos estrangeiros, percorre as áreas indígenas, facilitada especialmente pela política integrativista-nacionalista dos anos 1930. Mas, observa Silveira (2001, p. 48), “a atitude desses pastores de Cristo não difere da de seus colegas quinhentistas”. Consta dos estudos de Moonen (1992) sobre a *Etnohistória dos índios Potiguara*, em João Pessoa, no estado da Paraíba, o que dizia um pastor nos anos 1950.

Os índios eram um bando de desavergonhados, especialmente as mulheres. A visão de sua nudez provoca o despertar dos desejos da carne entre os homens. A primeira parte do nosso trabalho consiste, naturalmente, em leva-los a usar roupas apropriadas. Esperamos que dentro de um ou dois anos nenhuma mulher exponha mais seus seios pela tribo... devemos concentrar nosso trabalho sobre as mulheres, pois elas são a causa de todo o pecado. (MOONEN; MAIA, 1992, p.46)

Para Perrot (2008), “o status de vítima não resume o papel das mulheres na história, que sabem resistir, existir, construir seus poderes” (p.166), mesmo que a história delas seja repleta de repressões, violência, submissões. “As mulheres não são nem passivas, nem submissas. A miséria, a opressão, a dominação, por mais reais que sejam, não bastam para contar a sua história” (PERROT, 2008, p.152).

Mais ativas do que os registros etnográficos históricos costumam revelar, as mulheres indígenas encontram espaços para serem agentes afirmativos em suas comunidades, como revelam mitos, ritos e práticas cotidianas.

As mulheres alto-xinguanas têm um ritual particularmente interessante, de nome Yamurikumã, o único exclusivamente feminino, quando elas se apropriam dos enfeites e armas masculinos, cantam e dançam, e aos homens cabe apenas o papel de espectadores passivos. Silveira (2001) faz um minucioso relato do mito. Nele, Kamatapirari é a grande líder feminina que vai comandar uma rebelião de mulheres e

dispensar os homens

De acordo com o mito, Kamatapurari, mulher do grande chefe, se rebelou contra os homens da aldeia ao saber que eles não queriam voltar de uma pescaria que já durava sete dias. Assim, ela envia o filho para ter notícias do pai, por duas vezes, e recebe sempre o mesmo relato: os homens estavam virando bichos, se recusavam a voltar, e não se importavam se as mulheres estavam passando fome. Decepcionada, Kamatapurari reúne as mulheres e crianças e abandona a aldeia. Arrependidos, os homens voltam com seus peixes, mas já era tarde. Por onde passa, a líder indígena arrebanha outras mulheres e cria uma grande aldeia, guiada pelo espírito de Yamurikumã. “E ali viviam como os homens: aprenderam a usar flechas, bordunas, pescar e caçar e tomaram conta de todos os trabalhos masculinos. Tocavam flauta, faziam festa, usavam cintos, cocares e braçadeiras”. (SILVEIRA, 2001, p.145)

A convivência entre os dois sexos é retomada quando o marido de Atanumakalu, irmã mais nova de Kamatapurari, com saudades, resgata a esposa, fugindo da fúria do grande espírito de Yamurikumã, que matou todos os outros homens quando descobriu a façanha. E, assim, o mundo pode ser novamente ordenado. Revivendo o mito, “os homens lembram que as mulheres carregam em si o risco da rebelião e, por isso, não podem ser desprezadas” (SILVEIRA, 2001, p.145).

Em 2007, usando cinto de pele de onça, cocar de tukano, e empunhando arco e flechas, Mapulu dançava para Yamurikumã à frente do grupo de mulheres em Ipavu.

Se o Yakumikumã revela mulheres bravas e alertas, a determinação e o espírito de guerra move as Kayabi. Elas eram fundamentais no Yawaci, rito que acontecia quando a cabeça do inimigo, decepada fora da aldeia, era trazida à comunidade trazida pelos guerreiros.

A cabeça era cozida, as partes moles limpas, depois enfeitada e

exposta na casa cerimonial<sup>44</sup> – e eram elas que faziam esse trabalho<sup>45</sup>. Depois, passavam noites a fio cantando pela alma do morto, diante de um boneco de palha (o *ajang*), que representa a alma do inimigo. Mas vida e morte se mesclam constantemente na construção da identidade de um guerreiro Kayabi<sup>46</sup>, então, é também na casa cerimonial que os meninos são iniciados no mundo adulto, quando flecham o boneco e adquirem um novo *nome*, porque o ritual é realizado até os dias de hoje, mesmo sem a cabeça do morto. Apenas o boneco, os cantos intensos, as danças incessantes, os semblantes pesarosos das mulheres e a iniciação dos meninos continuam.

Durante três dias, as mulheres percorrem o corredor central da casa ritual, acompanhando os homens em cantos e danças. Silveira (2002) presenciou o ritual na aldeia Capivara, no Médio Xingu, quando teve acesso à memória dos poucos velhos, homens e mulheres, que testemunharam a cerimônia como era realizada antigamente: de fato, com a cabeça cortada do inimigo.

Quatro mulheres carregam as expressões pesadas, reflexivas. São Meiuá, Kwat, Marií e Léa, todas idosas. Meiuá é esposa de Kupeap, e como as outras é testemunha do tempo em que o Yawaci era celebrado com a cabeça do inimigo presente.

É Maciá quem relata o rito de preparação da cabeça, como ocorria antigamente. “Primeiramente cozinha, limpava e depois a cabeça era enrolada com barbante”. Os dentes do inimigo ficavam com o matador e eram transformados em colar. Só então a cabeça ia para a casa da festa, onde permanecia durante todo o rito. (SILVEIRA, 2002, p.15)

Mas elas também se lambuzam de alegria. Como na Festa do Pequi, que acontece durante a safra anual (de outubro a dezembro), quando é

<sup>44</sup> Relatado na Revista Brasil Indígena, da FUNAI (SILVEIRA, Maria Luiza. Yawaci, o rito dos ex-cortadores de cabeças. *Revista Brasil Indígena*. Brasília, ano 2, n. 11, p. 14-17, 2002).

<sup>45</sup> De acordo com registros dos Diários de Campo, às mulheres cabia efetivamente a tarefa de cuidar de panela com a cabeça enquanto esta era cozida, depois limpa e então enrolada com um barbante, quando ganhavam a ajuda dos homens. Os dentes invariavelmente viravam colares para o matador.

<sup>46</sup> Famosos cortadores de cabeça, o kayabi é possivelmente o único povo no Brasil que ainda mantém um ritual ligado a execução dos inimigos (o Yawaci), embora sem a presença (da cabeça) do morto.

possível ver a aldeia coberta do amarelo dos frutos<sup>47</sup>. Para comemorar essa abundância, dançam o Tarawanã (também chamada de Dança do Papagaio), lutam huka-huka e fazem brincadeiras, quando homens e homens e mulheres se lambuzam do caldo do pequi e lutam para recuperar *seus* órgãos sexuais, réplicas feitas de cera de abelha e pedaços de cabaça ou do coco da castanha. A diversão envolve uma disputa corporal entre homens e mulheres, eles correm uns atrás dos outros, se agarram, puxam cabelos, se jogam ao chão, se cobrem de areia.

Segundo a lenda o fruto do pequi teria o cheiro do órgão sexual feminino e os homens adoram brincar com essa história. Primeiro, eles imitam a dança das índias e mostram para elas uma escultura feita do coco da castanha e cera de abelha. É uma imitação do órgão sexual feminino. Elas saem furiosas e partem para briga. Querem tirar deles a escultura. A briga é das boas. Uma espécie de vale-tudo e lá vão eles apanhar de novo. Rapidinho, elas dão o troco. Aparecem com a réplica do órgão sexual masculino e começa tudo de novo. Uma tarde inteira assim, de brincadeiras e provocações. Resultado: diversão para todo mundo. Essa tática também é usada pelos jovens índios para namorarem e arrumarem casamentos”. (Trecho do vídeo *Festa do Pequi – Índios isolados do Xingu – Amazonas – Brasil*, relata a festa do pequi realizada pelos Kamaiurás, Canal Meganews, 2016)

Há desafios para a mulher indígena dentro e fora de suas comunidades, como constata Maria Auxiliadora Baré, diante de um sistema patriarcal que ainda hoje tenta silenciá-las e oprimi-las: “O Estado ainda é governado por homens e brancos. Eles são a maioria no Congresso, na Justiça e no governo. Eles fazem as leis em benefício de seus próprios interesses” (GOVERNO DO BRASIL, 2017, s/p).

---

<sup>47</sup> O curto caminho da aldeia Ipavu até a grande lagoa é cercado de grandes pés de pequi (nome científico *Caryocar brasiliense*), fruto típico do Cerrado brasileiro. “O pequi dos índios do Xingu é uma fruta tradicional muito importante na sua alimentação cotidiana. Ao longo de séculos as variedades desta árvore foram melhoradas pelo manejo indígena para diversos usos, obtendo oito diferentes variedades (...). A colheita do pequi é motivo de muita festa e alegria, sendo elemento fundamental para a vida xingua. O óleo do pequi é indicado para utilização culinária, cosmética e medicinal”, segundo o Instituto Socioambiental (2015). O curto caminho da aldeia Ipavu até a grande lagoa é cercado de grandes pés de pequi. (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). *Pequi dos índios do Xingu*. São Paulo, 2015, disponível em <<https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-monitoramento/pequi-dos-indios-do-xingu>>. Acesso em 16 jun. 2018).

É o mesmo sistema de dominação do qual a flauta *jakuí* continua a ser o símbolo persistente nas aldeias do Alto Xingu. Quando os homens a tocam, nas noites e madrugadas adentro, as mulheres, intimidadas, ainda se retraem.

#### **1.4 Feminismo descolonizador e comunitário: um caminho para as indígenas**

No artigo *Mulheres indígenas, movimento social e feminismo na Amazônia: empreendendo aproximações e distanciamentos necessários*, Santos (2012), faz uma interessante observação: as mulheres indígenas não se sentem parte do movimento feminista convencional. A autora integrava então um projeto que realizava um curso de formação para mulheres indígenas da Amazônia brasileira e ainda um Seminário, que reuniria, além das próprias mulheres indígenas, pesquisadores de toda a Amazônia (Brasil, Peru, Venezuela e Colômbia).

Durante as discussões relacionadas a questões de gênero com as indígenas, várias questões inquietantes surgiram como o fato das mulheres indígenas não se enxergarem nas bandeiras de luta do movimento feminista convencional e a especificidade de suas formas organizativas. (SANTOS, 2012, p.94-95)

Mas, se as mulheres indígenas têm diferenças significativas com o movimento feminista formal, também não se sentem inseridas no próprio movimento indígena convencional.

Diferente do movimento indígena formal, as organizações de mulheres possuem uma dinâmica própria, que raramente está diretamente relacionada às “bases” como no caso das organizações indígenas de abrangência regional. Ser liderança indígena implica numa série de condições e mudanças que não estimulam as mulheres a assumir cargos nas organizações fora dos setores destinados exclusivamente às mulheres. Como a maioria dos departamentos e associações está localizada em sedes na cidade, fica difícil à mulher sair da comunidade e mudar-se para o meio urbano tendo filhos e marido. As

dinâmicas das atividades relacionadas à liderança de associações maiores também são problemáticas, com viagens frequentes, com viagens constantes e necessidade de qualificação técnica, possibilitada somente por uma escolarização mínima, nem sempre acessível às mulheres comunitárias. Penetrar neste “círculo fechado” das lideranças indígenas sem dúvida constitui-se num grande desafio para as mulheres, uma vez que é problemático encontrar mulheres dispostas e em condições de efetuarem mudanças tão drástica em suas vidas, como as requeridas, e depois retornar incólume para a comunidade. (SANTOS, 2012, p.98-99)

Almerinda Ramos, até recentemente presidente da Federação das Organizações Indígenas do Alto Rio Negro, uma das maiores e mais respeitadas organizações indígenas do país, é um desses raros exemplos. Os desafios são enormes para aquelas que estão na vanguarda do movimento das mulheres indígenas. Certamente não são menores para as mulheres pajés.

Longe do sentimento de pertença aos movimentos nascidos da cultura hegemônica, as mulheres indígenas buscam reorganizar os espaços físicos, sociais e culturais, pensar e construir novas formas de atuação. Algo que não é possível longe da experiência.

Ao menos no Brasil, é visível que não há nem clarezas nem certezas em relação a uma teoria feminista do conhecimento. Não apenas a questão é pouco debatida mesmo nas rodas feministas, como, em geral, o próprio debate nos vem pronto, traduzido pelas publicações de autoras do Hemisfério Norte (RAGO, 1998, p.2)

Julieta Paredes, uma feminista boliviana de origem aimará, integrante do coletivo feminista *Mujeres Creando Comunidad*<sup>48</sup>, costuma

---

<sup>48</sup>Mujeres Creando Comunidad é uma dissidência do movimento feminista Mujeres Creando, nascido em 1992 em La Paz, na Bolívia. Os movimentos se dividiram em 2002, por diferenças políticas, tornando-se distintos e independentes. Em ambos, há uma atuação urbana, fortemente vinculada à arte. Em seus sites oficiais, eles assim se definem: Mujeres Creando es “un movimiento feminista anarquista que ha utilizado el graffiti y la creatividad como sus instrumentos de lucha y ha hecho de la calle su escenario principal. (...) El movimiento nació en 1992 como Comunidad Creando, en un barrio de la periferia de la ciudad de La Paz; ese mismo año se convirtió en Mujeres Creando con una propuesta de feminismo no racista que cuestionaba a una élite de mujeres privilegiadas que separaba lo público y privado, y el trabajo manual del trabajo intelectual. Interpelaron también a la izquierda en la que militaron las primeras tres integrantes del grupo y que colocaba a las mujeres en una posición de objeto, y recuperaron más bien el anarquismo practicado por hombres y mujeres bolivianas a inicios del siglo 20.” Disponível em: -

resumir: “Não somos filhas da Europa”<sup>49</sup> (DIÁRIO LIBERDADE, 2011, s/p). Em *Hilando Filo. Desde el Feminismo Comunitario* (2014), Paredes tece seu posicionamento a partir dos diferentes matizes de experiências das mulheres, destacando, sobretudo, o risco da invisibilidade sobre outras realidades distintas da hegemônica.

El feminismo en occidente responde a las necesidades de las mujeres en su propia sociedad: ellas desarrollaron luchas y construcciones teóricas que pretenden explicar su situación de subordinación. Al instaurarse en el mundo de relaciones coloniales, imperialistas y transnacionales, estas teorías se convierten en hegenónicas en el ámbito internacional invisibilizando así otras realidades y otros aportes. Sin desmerecer lo que ellas, las feministas occidentales, hicieron y hacen en sus sociedades, nosotras queremos posicionar desde Bolivia nuestro proceso feminista y nuestros procesos de cambios. Nos parece importante partir de nuestra definición de feminismo: feminismo es la lucha y la propuesta política de vida de cualquier mujer en cualquier lugar del mundo, en cualquier etapa de la historia que se haya rebelado ante el patriarcado que la oprime. (PAREDES, 2014, p.75-76)

O Feminismo Descolonial<sup>50</sup> é um tema novo dentre os estudos feministas. Pretende essencialmente dar visibilidade e reconhecimento a toda a sorte de mulheres silenciadas ou desprezadas pelo patriarcalismo, colonizador e hegemônico, e valorizar suas lutas políticas. Fundamenta-se nos Estudos Pós-coloniais Latino-americanos, que analisam os efeitos do colonialismo, propõem um deslocamento da narrativa histórica, eurocêntrica, que ainda hoje oculta sujeitos e história, para aponta “outros

---

<[http://www.muierescreando.org/pag\\_columna/quienesomos/quienessomos.html](http://www.muierescreando.org/pag_columna/quienesomos/quienessomos.html)>. Acesso em 29 maio 2018.

<sup>49</sup> DIÁRIO Liberdade, 2011. (DIÁRIO Liberdade. *Em La Paz com Julieta, militante feminista boliviana: "Nos não somos filhas da Europa"*. Galiza, Europa, 27 ago. 2011. Acessível em: <https://www.diarioliberalidade.org/entrevistas/mulher-e-lgbt/18926-em-la-paz-com-julieta-militante-feminista-boliviana-nos-nao-somos-filhas-da-europa>. Acesso em 05 maio 2018)

<sup>50</sup> A filósofa e feminista argentina radicada nos Estados Unidos, María Lugones é uma das principais representantes do Feminismo Descolonial. No México, a publicação do livro *Más allá del feminismo: caminos para andar. México: Red de Feminismos Descoloniales* (2014), organizado pela antropóloga e feminista mexicana Mária Millán, mostrou uma rede de pesquisadoras dedicadas ao feminismo descolonial, desde 2008, no México, realizando trabalhos e produzindo diálogos coletivos. “O livro pretende romper com a acomodação da colonialidade do conhecimento e provocar uma certa desordem no pensamento feminista, a partir dos contrastes entre influências teóricas e de tensões entre posições, na mesma medida em que nos convida a alargar o nosso ato de *mirar* feminista, com cada vez mais indagações e cada vez menos certezas.” (OLIVEIRA, Jainara Gomes de. Descolonizando nossos feminismos. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 24, n. 3, p. 1023-1025, 2016, p. 1024)

lugares” produtores de conhecimento, genuíno e legítimo, ali onde elas estão desenvolvendo suas lutas políticas, onde será possível a compreensão dos problemas e o resgate das histórias das mulheres latino-americanas.

Assim, gestado nas estranhas da Teoria Feminista Descolonial, surge na América Latina, na primeira metade do século XX, o *feminismo comunitário*. Este, basicamente, emerge dos encontros das mulheres em associações e organizações políticas, sobretudo na Bolívia e Colômbia.

Se antes, “os atores das revoluções eram os homens, não a comunidade”<sup>51</sup>, as mulheres latino-americanas parecem visar uma busca por mudança, e proclamam que toda luta se dá a partir da constatação de que a comunidade é composta de suas metades complementares: por mulheres e por homens. “Reconocer a las mujeres es construir otro discurso ahora incluyente y real”, observa Paredes (2014, p.92), o que evidencia as particularidades de um processo feminista que pretende fortalecer e garantir autonomia a “las organizaciones de mujeres”. Como diz Julieta Paredes

O feminismo comunitário parte do princípio de não enfrentar e nem construir a partir dos direitos individuais, mas, sim, coletivos; a partir dessa comunidade que é lugar de identidade comum, de memória ancestral, de conjuntura particular e que compara com um corpo que tem sua parte homem, sua parte mulher e sua parte transgênero. (DIÁRIO LIBERDADE, 2016, s/p)

O Feminismo Comunitário propõe categorias de saber baseado na ação, na experiência, “campos de acción y lucha como categorías para la acción política de fortalecimiento de las organizaciones de mujeres, [...] que nos permitirán transformar las condiciones materiales de la subordinación y exploración de las mujeres en nuestras comunidades y sociedades.” (PAREDES, 2014, p. 95). Nesta circunstância permeada pelas

---

<sup>51</sup> Julieta Paredes em entrevista ao Diário Liberdade em 22/05/2016.(DIÁRIO Liberdade. O feminismo comunitário é uma revolução, queremos revolucionar tudo. Galiza, Europa, 22 maio 2016. Disponível em: <<https://gz.diarioliberalidade.org/america-latina/item/12022-o-feminismo-comunitario-e-uma-provocacao-queremos-revolucionar-tudo.html>>. Acesso em 05 maio 2018.

complexas relações produzidas no real, o feminismo comunitário parece redimensionar a luta que aponta para um processo de maior integração entre os gêneros na comunidade.

Santana (2015) aponta a perspectiva de Lorena Cabnal, psicóloga social comunitária guatemalteca de origem indígena maya-xinka, como da feminista boliviana Julieta Paredes, algumas das principais representantes do movimento, para quem:

Os papéis sociais de gênero devem ser pensados a partir do princípio da reciprocidade em substituição à ideia de complementariedade. A noção de par político viabilizada pela troca entre homens e mulheres exige reorientar interações entre ambos menos assimétricas, descolonizadas, desneoliberalizadas e despatriarcalizadas (SANTANA, 2015, p.38)

Lorena Cabnal se tornou uma das principais referências na luta das mulheres indígenas na Guatemala. Ela iniciou um movimento transformador contra a violência sexual em sua comunidade, depois de ser ela mesma vítima dessa violência. Organizou grupos de indígenas para conscientizar crianças e mulheres da necessidade estancar os abusos, já naturalizados, e se tornou em uma das vozes mais potentes frente ao patriarcado ancestral, ao abuso sexual e ao feminicídio:

Movida por una doble indignación, frente al machismo en las comunidades y frente al racismo sufrido por los pueblos indígenas, alzó una voz que retumbaría por toda Abya Yala – nombre ancestral que engloba todo el continente americano. El feminismo comunitario, promovido no solo desde Guatemala sino también desde Bolivia y otros lugares, se convirtió en una forma de reivindicación de la autonomía de las mujeres indígenas frente al patriarcado ancestral originario, el sistema de opresión que las somete en sus comunidades. Así, Cabnal y sus compañeras luchan por defender tanto el “territorio cuerpo” como el “territorio tierra”. No conciben, dicen, que la lucha de sus pueblos contra el despojo de sus territorios esté separada de la lucha contra la violencia machista que abunda en ellos. (GIMENEZ; SÁNCHEZ, 2017, s/p)

Cabnal (2010) propõe uma cosmovisão libertadora, que evoca vozes e silêncios para a ação, “recupera la femealogía de nuestras ancestras, las nombra, las reconoce y legitima su conocimiento, resistencias y sabiduría”, e ainda “integra un nuevo imaginario de espiritualidad, para una práctica transgresora” (CABNAL, 2010, p. 24). Mais ainda:

Nuestro feminismo comunitario, sigue hilándose, sigue tejiéndose, es una epistemología que se está configurando como un nuevo paradigma de pensamiento político ideológico feminista, para contribuir a las propuestas de lucha contra sistémica que el feminismo y los movimientos de lucha social e indígenas ya han iniciado. (CABNAL, 2010, p.24)

O *associativismo* surge como alternativa de organização e sobrevivência, promovendo formas de transformações sociais. Aspecto que foi trabalhado por Santana (2015), em sua tese sobre *O papel das mulheres na definição e demarcação das terras indígenas dos Tupinambá de Olivença*, para mostrar como a participação política das mulheres tupinambá foi vital no reconhecimento étnico e demarcação territorial. Enquanto seus maridos trabalhavam na roça, elas se organizavam politicamente para reivindicar necessidades do grupo e passaram, por isso, a ter o respeito dos homens na resolução das questões relativas à comunidade. O Feminismo Comunitário, assim:

[...] propõe considerar a dimensão plural dos feminismos, seus diferentes processos de resistências e transgressões para a elaboração de uma epistemologia das mulheres nos espaços e temporalidades que integrem a experiência indígena. (SANTANA, 2015, p.38)

Santana (2015) ressalta que a identidade étnica feminina insurgente das mulheres Tupinambá “criou diversas estratégias e/ou formas de resistências envidadas por meio das suas redes políticas de atuação, em conjunto com outros organismos sociais como a Pastoral da Criança, a Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional – FASE, o

Conselho Indigenista Comunitário – CIMI, entre outros, além de diversos pesquisadores e pessoas vinculadas ideologicamente à causa indígena” (p.284).

O movimento pelo reconhecimento do povo e do seu território levou as mulheres Tupinambá a se transformarem em lideranças fundamentais, não apenas neste processo de luta, mas também nos seus papéis na aldeia. Em seu levantamento etnopolítico, Santana identificou três caciques nas comunidades dos Tupinambá de Olivença, um “número relativamente alto, se considerarmos que em todo território brasileiro há apenas 11 caciques mulheres, em relação a um quadro aproximado de mil homens” (2015, p.298). Mais ainda, a educação formal fez parte do processo, levando mulheres da comunidade a ingressarem em cursos técnicos de enfermagem e no magistério.

O acesso a uma formação técnica conjugado a uma formação não escolar fortemente marcada por um conteúdo político-filosófico, - bem como a experiência direta dessas mulheres com a população Tupinambá desassistida – permitiu que esse grupo de mulheres superasse suas consciências ingênuas e acedesse à consciência política de sua condição como povo. É esse salto qualitativo, que impulsionará um conjunto de ações de distintos e diversos atores sociais que, em conexão com outras ações, precipitará a rearticulação do povo Tupinambá, rumo ao seu reconhecimento étnico. (SANTANA, 2015, p.307)

Na América Latina, e também no Brasil, essas mulheres pensam e trabalham hoje com novos conceitos de gestão e resolução de problemas em suas comunidades, onde o associativismo – gerido por vínculos de reciprocidade – surge como uma alternativa à geração de renda.

O associativismo no meio urbano, como no caso da ASIBA em Barcelos e da AMARN em Manaus tem como principal fator de estímulo à organização de mulheres artesãs que encontram na confecção de peças uma alternativa de geração de renda. O associativismo é construído como uma das únicas alternativas para minimizar os problemas comuns no empreendimento das manufaturas, como a disputa por mercado, a dificuldade em encontrar compradores para escoar a produção, entre outros. (SANTOS, 2012, p.100)

Para Thompson (1987) esse fenômeno histórico de experiências partilhadas revela novos sujeitos da história. Algo ocorre efetivamente nas relações humanas, atrelando experiência e consciência.

Por classe, entendo um fenômeno histórico, que unifica uma série de acontecimentos díspares e aparentemente desconectados, tanto na matéria-prima da experiência como na consciência. Ressalto que é um fenômeno histórico. Não vejo a classe como uma “estrutura”, nem mesmo como uma “categoria”, mas como algo que ocorre efetivamente (e cuja ocorrência pode ser demonstrada) nas relações humanas. (THOMPSON, 1987, p.9)

Quando alguns homens sentem e articulam as atividades de seus interesses entre si, como resultado de experiências comuns (herdadas ou partilhadas), diz Thompson, surge enfim a classe que traz consigo que “traz consigo a noção de relação histórica”, “encarnada em pessoas e contextos reais”. “A classe é definida pelos homens enquanto vivem sua própria história e, ao final, esta é sua única definição” (THOMPSON, 1987, p.12).

As mulheres coletoras Ikpeng, do Xingu, trazem outro exemplo de capacidade de organização coletiva envolvendo a comunidade. Em 2007, elas passaram a integrar a Rede de Sementes do Xingu<sup>52</sup>, que trabalha na coleta, beneficiamento, organização e comercialização de sementes. Atualmente sessenta e cinco delas fazem parte do Movimento das Mulheres Yarang. “As mulheres coletoras do povo Ikpeng se autodenominam Yarang. O termo quer dizer “saúva” na língua ikpeng e é inspirado no movimento de recolher sementes do chão da floresta e levá-las para limpar em casa” (ISA, 2017, p.34).

Koré Ikpeng, uma das yarang, comenta a comparação: “Mas as Yarang não desistem não! As yarang são assim: quando acaba algum

---

<sup>52</sup> A Rede de Sementes Xingu se auto define como “uma rede de trocas e encomendas de sementes de árvores e outras plantas nativas da região do Xingu, Araguaia e Teles Pires, e provendo os conhecimentos locais sobre o uso e recuperação das florestas e cerrados do Mato Grosso”.

recurso e não encontram esse recurso, vão muito longe. Você vê uma das yarang aqui e a distância que elas vão buscar folha” (ISA, 2017, p.37).

Uma das líderes dos movimentos das mulheres Yarang é Magaró Ikpeng. “Semente, para mim, são as minhas coisas”, diz. Coisas que estão no seu cotidiano, significando a existência. Porque das sementes vem a embira (cipó) para fazer artesanato, as frutas para comer, as folhas para curar. E há espíritos em todas elas.

Desde a criação do mundo, desde que deram os nomes para as plantas, a gente sabe que todas as plantas têm seu espírito-dono – e esse espírito-dono é que aparece lá dentro. Por isso que os antigos falavam assim “não pode comer muito murici da mata senão vai causar dor de dente”. Quando você olha em todos os frutos, pega uma fruta e vê um bichinho dentro dela, ele é o espírito-dono. A gente só procura um jeito de não fazer seleção, porque a gente não pode desrespeitar a natureza distinguindo com esses espíritos-donos, que os brancos chamam de praga. Mas não são pragas, são donos. Então a gente faz seleções, a gente procura o jeito de evitar eles – mas isso sempre vai ter. (Magaró Ikpeng, 2017, p.36)

A experiência das mulheres Yarang ficou marcada pela reciprocidade:

Quando eu vou trabalhar, vou com minhas noras, minhas netas, minhas sobrinhas, minhas filhas, porque aí elas ajudam na colheita. Sou a chefe delas aqui dentro de casa, mas todas ajudam e mandam em meu nome. Então a gente é assim, né? A gente está meio dividido, mas geralmente tem uma pessoa que lidera a coleta das mulheres e todas colhem e ajudam, mandam em nome daquela pessoa e, quando recebe o dinheiro, às vezes divide ou compra alguma coisa que vai ser útil para todas. O dinheiro beneficia todos da casa, não só as mulheres, mas também os homens. (Magaró Ikpeng, 2017, p.36)

Essa experiência também é compartilhada:

No Encontro de Sementes depois que viram que as Yarang são as mulheres, coletoras de sementes, outros grupos também começaram a aparecer. Agora a gente se encontra e conversa com coletoras indígenas mulheres. A gente gostou muito de receber a visita das Xavante que vieram aqui fazer intercâmbio. E quando a gente vai participar de encontros, a gente conversa com as mulheres, explica para elas, ensina elas a trabalhar. (Koré Ikpeng, 2017, p.37)

Em 2010, quarenta e cinco Yarang participaram de uma oficina de capacitação no Posto Indígena Pavuru, no Parque Indígena do Xingu. A oficina foi conduzida na língua ikpeng, por professores indígenas capacitados, já que poucas mulheres no grupo falam português. A ideia era que o evento permitisse às participantes entender melhor o funcionamento da rede, as etapas da coleta à comercialização.

A participação das mulheres Ikpeng na Rede de Sementes está nos surpreendendo. Só no ano passado elas entregaram mais de 600 quilos de sementes já beneficiadas, avalia José Nicola da Costa, do ISA, animador da Rede de Sementes do Xingu. O trabalho das 'Yarang' também merece destaque por ser feito de maneira coletiva e envolver toda a aldeia. "Percebemos que a participação delas na comunidade ficou mais evidente depois que passaram a fazer parte da Rede. (ISA, 2010, s/p)

A mulher indígena na atualidade, ela própria, indica o lugar que deseja ocupar. Durante o Acampamento Terra Livre de 2017, na grande plenária em que elas se reuniram para discutir a saúde e os caminhos da luta do movimento das mulheres indígenas, Dorinha Pankararu (PE) disse: "Mulher tem que ficar onde ela quiser; não é só ficar fazendo comida. Queremos discutir políticas públicas voltadas para as mulheres!" (MNI, 2017, s/p).

A experiência de Mapulu, real, palpável, parece indicar que as mulheres ganham consciência de sua existência e protagonismo na história. Assim, elas reordenam hierarquias e avançam em domínios sociais que lhe eram negados historicamente. O espírito de luta inspira os novos movimentos das mulheres indígenas.

## CAPÍTULO 2

### XINGU, PAJELANÇA E FEITIÇARIA

Do alto, vê-se o Xingu como uma ilha verde cercada de empreendimentos agropecuários, grandes fazendas de soja e alguns assentamentos de terra, retrato claro das altas taxas de desmatamento e da ocupação desordenada do seu entorno. Navegando pelas curvas do rio Tuatuari entra-se na *alma* do que definimos como natureza, lugar que abriga moradas de povos e deuses indígenas. Com 23.00 km<sup>2</sup> de área, o Parque Indígena do Xingu (PIX), ao norte do Estado de Mato Grosso, no centro do Brasil, ainda é guardião de uma fantástica riqueza cultural. Ali vivem 16 povos<sup>53</sup>, cinco mil índios que falam línguas diversas e desafiam os tempos presentes com seu modo de vida e visão de mundo, entre pousos e decolagens nas pistas de terra das aldeias, roncões de tratores e motocicletas, e a crença em espíritos da floresta que ainda hoje circulam livremente entre os humanos.

A grande biodiversidade e exuberância de paisagens se explicam pela situação geográfica do PIX, em área de transição ecológica, das savanas ao sul para a floresta amazônica ao norte.

O clima ordena a vida cotidiana e cerimonial. Na estação chuvosa, de novembro a abril, os rios enchem e o peixe fica escasso; no período de seca, de maio a outubro, é a época do tracajá, da abundância do fruto do pequi e também das grandes cerimônias interaldeias. É quando tem início o ciclo dos rituais.

Este capítulo versa sobre o Xingu, cenário onde a pajé Mapulu Kamaiurá leva sua vida, produz e, ao mesmo tempo, cria espaço de

---

<sup>53</sup> Aweti, Ikpeng, Kalapalo, Kamaiurá, Kawaiweté (Kaiabi), Kisêdje (Suiá), Kuikuro, Matipu, Mehinako, Nafukuá, Naruvôtu, Tapayuna, Trumai, Waurá, Yawalapití, Yudjá (Juruna). De acordo com dados do Ipeax 2011, UNIFESP 2010, FUNAI 2003, vivem no PIX pouco mais de cinco mil índios. (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). *Parque Indígena do Xingu, 50 anos*. São Paulo, 2011, p.21).

atuação; sobre o povo Kamaiurá, de língua Tupi-Guarani, que vive ao sul do Parque, na região do alto Rio Xingu; sobre a pajelança como um sistema religioso coeso e a feitiçaria como prática corriqueira na sociedade.

## 2.1 O Alto Xingu

Os povos ao sul do Parque<sup>54</sup> habitam a região conhecida como Alto Xingu. E ainda que falem línguas diversas (tupi, aruak, karib e a isolada trumai), compartilham modo de vida e visão de mundo bastante semelhantes. Galvão (1979) destaca essas práticas compartilhadas como um dos aspectos estruturais da cultura alto-xinguana.

A prática do moitará, sistemas cerimoniais (kuarup, yamuricumã e jawari), padrões de pinturas corporais e adorno, a prática do hukahuka, o corte de cabelo, a preferência por peixe em detrimento da carne, o beiju de polvilho como base alimentar. A arquitetura das casas e a forma da aldeia. (GALVÃO, 1979, p.83-85)

Outro importante fator que une esses povos, e a *quem* tudo devem, chama-se Mavutsinin, o ente criador que distribuiu os elementos identitários da cultura material, instituindo um mundo ordenado pela supremacia masculina e povoado de seres sobrenaturais que zelam pela natureza e pelos índios. “A maior obra de Mavutsinin foi, sem dúvida, a criação dos povos alto-xinguanos e dos seus símbolos de identidade, o arco preto, a cerâmica, o colar de placas e o cinto de caramujo”. (JUNQUEIRA, 2017, p.47).

Fato é que mesmo 57 anos depois da criação do Parque Indígena do Xingu<sup>55</sup> (BRASIL, 1928, s/p) e 71 anos depois dos primeiros dados

---

<sup>54</sup> Aweti, Kalapalo, Kamaiurá, Kuikuro, Matipu, Mehinako, Nafukuá, Naruvôtu, Trumai, Waurá, Yawalapití.

<sup>55</sup> O Parque Nacional do Xingu foi criado em 14/04/1961, por Decreto Federal no. 50.455, assinado pelo presidente Jânio Quadros. Foi regulamentado pelo Decreto no. 51.084 de 31/07/1961. (BRASIL. Congresso. Câmara dos Deputados. Decreto nº 5.484, de 27 de junho de 1928. Regula a situação dos índios nascidos no território nacional. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 14 jul. 1928, Seção 1,

coletados por Galvão<sup>56</sup>, essa área ainda mantém uma uniformidade cultural. Os povos permanecem articulados por uma rede de trocas especializadas, alianças de casamento e rituais (JUNQUEIRA, 1979), a crença em forças e poderes espirituais, embora o intercâmbio cerimonial e econômico não elimine as diferenças singulares entre os grupos.

Ainda hoje se mantém em uso o motivo pelo qual os grupos do Alto Xingu foram classificados por Galvão (1979) como ‘povos da área cultural do *uluri*’ – uma pequena peça triangular feita de entrecascas de árvore e presa ao cinto de buriti usada pelas mulheres acima do púbis após o período da primeira reclusão da menina, que ocorre depois da menarca; ou mesmo pelas mulheres mais jovens durante as festas e cerimônias.

Certa vez em Ipavu, fui surpreendida durante uma conversa com Iawapá, a mais velha das mulheres com linhas de chefia tatuadas nos braços. Eu fazia questão de visitá-la toda vez que ia à aldeia e sempre lhe presenteava com um pacote de miçangas brancas, que ela invariavelmente me pedia. Naquela ocasião, falávamos sobre o passado das mulheres em Ipavu e o uso do *uluri*, quando ela então se ergueu, levantou o vestido, mostrou a genitália nua adornada com o *uluri* e disse:

*- Hoje as mulheres não usam mais o uluri o tempo todo, como antes.*

A cena, espontânea, fala sobre a passagem do tempo, as transformações.

Foi o alemão Von den Steinen o primeiro pesquisador a se aventurar pela então isolada, desconhecida e misteriosa região dos formadores do rio

---

p.17125 (Publicação Original). Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1920-1929/decreto-5484-27-junho-1928-562434-publicacaooriginal-86456-pl.html>>. Acesso em: 08 set. 2017.

<sup>56</sup> Galvão coletou dados sobre os diferentes aspectos da cultura alto-xinguana em 1947 e 1950 para seu estudo publicado em 1979.

Xingu. Nas duas expedições que realizou, em 1884 e 1887, Steinen encontrou muitas tribos que sequer tinham estabelecido contato com a sociedade não-indígena. Ficou particularmente interessado no nível de “pureza” de povos então descritos como “primitivos”, considerando o quadro teórico evolucionista que vigorava à época.

Seu entusiasmo foi ainda maior quando descobriu que também ali, naquele agrupamento isolado geograficamente, encontrara representantes das principais famílias linguísticas brasileiras. Isso o fez retornar à região em 1887.

Steinen centrou seu trabalho na cultura material e na coleta de peças de uso cotidiano e ritual dos povos do alto Xingu. Isso significava, observa Junqueira, o “registro do uso social dos objetos, dos materiais empregados e das técnicas de produção, reunindo informações básicas que acompanhavam coleções destinadas a museus” (2017, p.18). As trocas são estabelecidas entre esses dois mundos que se encontram pela primeira vez. Máscaras, panelas de barro, flechas e outros itens indígenas são retribuídos com “contas de cerâmica ou instrumentos de trabalho de metal, como facas, facões...” (idem, p.22).

Vários fatores concorreram para que os encontros entre indígenas e alemães fossem amigáveis. Os estrangeiros permaneciam pouco tempo na aldeia, organizando o trabalho de modo rápido e direto além de possuírem preciosidades para serem trocadas: instrumentos de metal e as cobiçadas pérolas. Sem dificuldade Steinen montou importantes coleções para o Museu Etnológico de Berlim. (JUNQUEIRA, 2017, p.25)

A postura discreta e respeitosa adotada por Steinen e seus companheiros de expedição nas aldeias visitadas, lembra Junqueira (2017, p. 22), foi frutífera: 1.235 objetos foram coletados<sup>57</sup> na região dos

---

<sup>57</sup> Segundo Hartman (1993), de acordo com a documentação do Museu Etnológico de Berlim. (HARTMAN, G. As coleções de Karl von den Steinen no Museu Etnológico de Berlim, In: Karl von den Steinen: um século de antropologia no Xingu. Vera Penteadó Coelho (Org.) São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1993, p. 152-179).

formadores do rio Xingu, sendo 48 produzidos pelos Kamaiurá.

Do ponto de vista etnológico, os resultados da expedição foram também valiosos para o conhecimento do modo de vida dos povos que habitavam as cabeceiras do rio Xingu, com descrições detalhadas dos bens materiais, normas e hábitos culturais e vocabulário das diferentes línguas (JUNQUEIRA, 2017, p.19)

Steinen descreveu detalhes da vida cotidiana indígena das sociedades alto xinguanas, relatou “a trama de relações intertribais pacíficas e cooperativas” ao mesmo tempo que registrou “o clima de tensão existente em alguns grupos, decorrente de incursões guerreiras realizadas” (JUNQUEIRA, 1979, p. 29). Se naquela época ainda vigorava certa hostilidade entre comunidades, também marcava um tempo de acomodação dos conflitos, em que “os kamaiurá e os demais alto-xinguanos já haviam alcançado grande integração intertribal, o que lhes assegurava um viver tranquilo e isento de maiores perturbações sociais” (JUNQUEIRA, 1979, p. 29).

Muito mudou nos 50 anos seguintes à expedição de Von den Steinen: o Brasil promove a abolição da escravidão (1888), proclama a República (1889), instala a Comissão de Linhas Telegráficas Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas<sup>58</sup>, conhecida como Comissão Rondon (1907), cria o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais<sup>59</sup>

<sup>58</sup> A Comissão de Linhas Telegráficas Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas, depois conhecida Comissão Rondon, foi instituída “a convite do presidente Afonso Pena. Parte em 2 de setembro de 1907 de Cuiabá rumo às prefeituras do Acre, Purus e Juruá visando integrar estes longínquos territórios ao país, logo após o tratado internacional que autorizava sua posse como terras do Brasil”, de acordo com Lasmar (2008). Integravam a Comissão Rondon civis e militares, índios e pesquisadores e naturalistas que trouxeram à expedição a marca da exploração científica. A comissão deveria pacificar os índios à medida do seu avanço. Quando concluída, em 1915, haviam sido construídas 32 estações telegráficas e pacificados “cerca de 30 mil índios”. LASMAR, Denise Portugal. *O acervo imagético da Comissão Rondon: no Museu do Índio 1890 – 1938*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2008, p. 23, 25.

<sup>59</sup> A ideia então era civilizar e transformar o índio em um trabalhador nacional e, assim, integrá-lo à sociedade. O SPI foi chefiado pelo marechal Cândido Mariano da Silva Rondon, militar adepto do evolucionismo humanista de Augusto Comte, que ganhou destaque com a implantação das Comissões de Linhas Telegráficas do Mato Grosso. A origem do SPI estava “nas redes sociais que ligavam os integrantes do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC), Apostolado Positivista no Brasil e Museu Nacional, pois o MAIC previu desde a sua criação a instituição de uma agência de civilização dos índios...” De acordo com Lima (1987, p. 149-204), “a partir de 1908, Rondon propôs que fosse criada uma agência indigenista do Estado brasileiro tendo por finalidades: a) estabelecer de uma convivência

(1910) depois apenas SPI, passa a tutelar<sup>60</sup> os índios (1928) e põe em movimento o projeto de integração nacional e de desenvolvimento econômico que caracteriza a era Vargas (1930). A prioridade, então, era conquistar o Brasil inexplorado e selvagem e expandir o conceito de povo “civilizado”. Isso não poderia ser feito sem criar frentes de penetração, abrir estradas, implantar redes telegráficas e aéreas, atrair e disciplinar a vida indígena, promovendo a integração do índio por meio do trabalho e da educação<sup>61</sup> e a sua conseqüente evolução para um estágio superior da sociedade.

Uma das metas do Serviço de Proteção aos Índios<sup>62</sup> era reunir documentação<sup>63</sup> sobre tarefas realizadas, projetos implantados e contato

---

pacífica com os índios; b) garantir a sobrevivência física dos povos indígenas; c) estimular os índios a adotarem gradualmente hábitos "civilizados"; d) influir "amistosamente" na vida indígena; e) fixar o índio à terra; f) contribuir para o povoamento do interior do Brasil; g) possibilitar o acesso e a produção de bens econômicos nas terras dos índios; h) empregar a força de trabalho indígena no aumento da produtividade agrícola; i) fortalecer as iniciativas cívicas e o sentimento indígena de pertencer à nação brasileira.” (LIMA, Antonio Carlos de Souza. Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da "proteção fraternal" no Brasil. In: OLIVEIRA, João Pacheco (Org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero/UFRJ, 1987, p. 149-204).

<sup>60</sup> Por meio do Decreto nº 5.484, de 1928, os indígenas tornaram-se tutelados do Estado brasileiro, que passa a mediar as relações dos índios com a sociedade nacional: “a terra, a representação política e o ritmo de vida foram administrados por funcionários estatais, com os índios adotando uma indianidade genérica”. (OLIVEIRA, João Pacheco. Políticas indígenas contemporâneas na Amazônia brasileira: território, modos de dominação e iniciativas indígenas. In: D'INCAO, Maria Ângela (Org.). *O Brasil não é mais aquele... mudanças sociais após a redemocratização*. São Paulo: Cortez Editora, 2001, p. 217-235).

<sup>61</sup> De acordo com Pereira Gomes, por volta de 1955, o SPI chegou a ter 106 postos de assistência em quase todo o território nacional – oficinas de trabalho com qualificações profissionais e técnicas, as “artes e ofícios. Silveira (2001, p.45) observa: “Entre outras coisas, os homens aprendiam ser soldados e escoteiros e as mulheres a comportar-se e vestir-se como uma ‘dama’. Algumas estudavam datilografia, muitas iam depois servir nas cozinhas dos “civilizados” como empregadas domésticas. Crianças estudavam nos postos de alfabetização, que possuíam muitas vezes escolas de música.” (SILVEIRA, Maria Luiza. *Identidade em Mulheres Índias, um estudo sobre processos de transformação*. 2001. 377f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001).

<sup>62</sup> Em 1918 o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) passa a se chamar apenas Serviço de Proteção aos Índios (SPI), ampliando sua ação na defesa e proteção dos territórios, saúde e educação.

<sup>63</sup> Em 1912, o major Luiz Thomaz Reis forma a Secção de Cinematographia e Photographia da Comissão Rondon e começa os seus primeiros registros em 1914. Reis será o principal cineasta da Comissão Rondon e a criação da seção resultou em um “acervo fotográfico, cinematográfico e etnográfico que documenta os primórdios da política indigenista do Brasil e se tornou fundamental na construção da iconografia de Rondon” (LASMAR, D. P. *O acervo imagético da Comissão Rondon: no Museu do Índio 1890 – 1938*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2001). Vale ressaltar que vários fotógrafos trabalharam para a Comissão Rondon e o SPI.

com novas comunidades. Muitos desses trabalhos constituíram valiosos registros etnográficos. Foi assim, em 1944, com a expedição do fotógrafo Nilo de Oliveira Vellozo, que partiu de Cuiabá com uma tarefa: fotografar, filmar, gravar línguas, cantos e cerimônias dos indígenas das cabeceiras do rio Xingu. Vellozo passou quatro meses registrando a vida cotidiana nas aldeias, suas atividades econômicas e cerimoniais.

Para expandir as fronteiras e colonizar regiões ainda mais distantes, nasce a Expedição Roncador Xingu, que chega aos formadores do rio Xingu em 1946, quase três anos depois de partir de Minas Gerais. Os jovens irmãos paulistas Orlando, Claudio e Leonardo Villas Bôas passaram a chefiar a expedição no final do primeiro ano, depois de um militar deixar o comando, e permaneceram na região do alto e médio Xingu como funcionários do Serviço de Proteção aos Índios, de 1946 a 1978. Esse período foi marcado por importantes transformações para os índios do Xingu, como a abertura do posto indígena Capitão Vasconcellos, em 1954 (depois nomeado Posto Indígena Leonardo Villas Bôas), que se tornara, desde então, o principal ponto de contato com o mundo exterior. Sinal de fomento e símbolo das mudanças, o Posto foi instalado a cerca de 10km da aldeia Ipavu Kamaiurá.

O Posto Leonardo Villas Boas assumiu papel central na distribuição de instrumentos de produção e a ele o índio recorre quando tem necessidade de algum objeto. Não há porque fazer planos com a aldeia ou consultar o líder do grupo sobre a solicitação a ser feita. É possível que a pequena distância que separa os kamaiurá do Posto contribua para tal situação. (JUNQUEIRA, 1979, p.18)

Em 1949 a imprensa difundia essa imagem de índio “integrado”, que podia ajudar o país a construir o futuro e as iniciativas do estado para fazer avançar este processo. Em seus estudos sobre a mulher indígena, Silveira

(2001) analisa reportagem da revista *O Cruzeiro*<sup>64</sup>, *O Índio Ajuda o Progresso*, contemplando os feitos da Expedição Aeronáutica do Brasil Central, e mostra como os novos elementos, o alumínio, as roupas, dominam agora os contatos nos postos de troca e dali são levados para as aldeias.

No posto do rio Kuluene, a legenda de uma foto de mulheres xinguanas com suas panelas de alumínio ressalta o comportamento “disciplinar” das índias como se este fosse atributo único dos “civilizados”: “os kalapalo do Posto Kuluene contemplados pela Expedição. Com exceção dos agressivos xavantes todas as tribos comportam-se disciplinadamente nesses momentos”. (SILVEIRA, 2001, p.50)

Os elementos de aço interferiram de modo significativo no trabalho dos homens e bem pouco no das mulheres. O tempo dispendido agora era muito menor para eles do que para elas. Era possível fazer a derrubada de uma árvore, por exemplo, em algumas horas de trabalho e não mais em um dia inteiro.

No posto, os índios encontravam os cobiçados instrumentos de metal, pequenos objetos como espelhos ou as coloridas miçangas para a confecção de colares e outros artigos ‘civilizados’, além de assistência médica. Devagar, o posto alterou as relações econômicas entre os grupos alto-xinguanos, diminuindo paulatinamente a importância da troca e implantando um regime de tutela e dependência.

Os Villas Bôas tornaram-se grandes defensores da preservação da cultura xingwana, particularmente alto-xingwana, e ajudaram na criação do Parque Indígena do Xingu, em 1961, transformando a terra em reserva indígena. O trabalho dos irmãos e as naturais dificuldades geográficas de acesso, garantiram que o Xingu ficasse mais protegido e mais resguardado

---

<sup>64</sup> Revista *O Cruzeiro*, Rio de Janeiro, 11 de junho de 1949. José Leal. A expedição aeronáutica ao Brasil Central, p.47-68.

da voracidade e da descaracterização promovida pelo capital, ao contrário do que sucedeu com muitos povos que habitam outras Terras Indígenas no Brasil.

Mas mesmo que ainda hoje os povos da região dos formadores do Rio Xingu, continuam compartilhando modo de vida semelhante, mantendo a interação entre diferentes aldeias com os ritos, competições esportivas, casamentos e a troca de bens, nota-se transformações significativas entre o estilo de vida tradicional e o atual. Pulsa o motor da história.

É inquestionável a influência sofrida pelo contato com a comunidade não indígena ao longo das últimas décadas. O desmatamento do entorno, o crescimento dos centros urbanos que avançam em direção ao Parque, a poluição das águas do rio Xingu – que tem as suas nascentes fora da Terra Indígena –, as necessidades geradas pela crescente dependência dos índios dos bens materiais da cidade, tudo isso tornou o intercâmbio mais intenso.

De certa forma, a televisão, o celular, as redes sociais, são hoje o que há cinco décadas significavam as panelas de alumínio, o facão – estão cada vez mais próximos do dia a dia dos xinguanos, inseridos no cotidiano da juventude indígena, trazendo grandes transformações ao cotidiano das comunidades. Essa é também a realidade de um mundo cada vez mais globalizado em que se insere grande parte das aldeias brasileiras, uma realidade que gera aproximações e facilidades em vários aspectos da vida, mas também traz conflitos aos aspectos tradicionais da existência. É inegável que essa dinâmica sociocultural-ambiental reflete dentro das aldeias o que ocorre fora dos limites<sup>65</sup> da terra indígena.

---

<sup>65</sup> Acentuada nos últimos 20 anos, a ocupação do entorno do Parque assentou-se inicialmente na atividade madeireira e na pecuária extensiva e, mais recentemente, na plantação de soja, registrando ao longo dos últimos 30 anos significativas taxas anuais de desmatamento. Há, ainda, atividades invasivas ao território indígena, como a exploração madeireira, caça e turismo de pesca, todas predatórias. Outro fator de vulnerabilidade do PIX é o fato de as cabeceiras dos rios formadores do rio Xingu estarem fora dos seus limites, de acordo com INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). *Parque Indígena do Xingu, 50 anos*. São Paulo, 2011.

Mudanças substanciais também ocorreram na alimentação dos povos do PIX. Em muitas aldeias há uma flagrante preferência pela “alimentação do branco” em detrimento da “comida do índio”. Mas a manutenção das roças de mandioca ainda sustenta a base alimentar. Em épocas de pequi, as crianças lambuzadas da polpa amarela se fartam diante de bacias de alumínio repletas do fruto, colorindo os fundos das casas.

Carros e motos circulam pelos pátios das aldeias, carregando médicos e índios, levantando poeira ou atravessando bravamente as estradas enlameadas nos meses chuvosos. Motos e bicicletas podem ser vistas estacionadas atrás das casas; carros e caminhões da comunidade ou a serviço dos índios trafegam carregados de homens, mulheres, jovens e crianças.

A introdução de novos elementos de trabalho e o estreitamento do contato com o mundo externo não constituíram perda significativa de elementos culturais – o que torna o Xingu um campo de pesquisa por excelência. As mudanças que se podem sentir, fruto dessa relação entre duas sociedades distintas, estão fortemente inseridas no cenário geopolítico atual. Para Santos (2014, p.42) “o fenômeno humano é dinâmico e uma das formas de revelação desse dinamismo está, exatamente, na transformação qualitativa e quantitativa do espaço habitado.” Assim:

O espaço deve ser considerado como um conjunto indissociável, de que participam, de um lado, certo arranjo de objetos geográficos, objetos naturais e objetos sociais, e, de outro, a vida que os preenche e os anima, ou seja, a sociedade em movimento. [...] O espaço, por conseguinte, é isto: um conjunto de formas contendo cada qual frações da sociedade em movimento. (SANTOS, 2014, p.30-31)

É exatamente esse dinamismo humano em seu movimento incessante que, ao atuar sobre o espaço habitado, introduz transformações. O espaço, assim, revela uma ação do momento histórico. Podemos dizer que as transformações que ocorrem no espaço onde Mapulu emerge como mulher

pajé e no qual ela se insere como agente transformador, resultam de uma realidade relacional que define o próprio espaço: coisas e relações imbricadas atuando conjuntamente (SANTOS, 2014, p.30).

Santos observa que, como totalidade, “a sociedade é um conjunto de possibilidades” (SANTOS, 2014, p.31). Usa o conceito de totalidade de Kant (a “pluralidade considerada como unidade” ou a “unidade da diversidade”) e da fenomenologia do espírito de Hegel para traçar considerações a respeito da sociedade (o ser) e do espaço (a existência).

O ser é metamorfoseado em existência por intermédio dos processos impostos por suas próprias determinações, as quais fazem aparecer cada forma como uma forma-conteúdo, um indivíduo separado capaz de influenciar a mudança social. É um movimento permanente, e por este processo infinito a sociedade e o espaço evoluem contraditoriamente. (SANTOS, 2014, p.31)

Quando a tradição é posta em movimento, os estudos de Santos, como de Balandier (1997) nos ajudam a entender a emergência da mulher como pajé, de sua inserção no mundo da espiritualidade indígena. Balandier (1997) assinalou que toda ordem implica em uma desordem, quando em períodos de grandes transformações tudo é posto em movimento, inclusive a tradição. “É o movimento que impõe sua presença; tanto é verdade que pensar este tempo e neste tempo é pensar necessariamente o movimento” (BALANDIER, 1997).

Junqueira (2001) desenha curvas para explicar o impacto dos tempos na sociedade kamaiurá.

A história forma o leito sobre o qual a cultura se movimenta, qual um rio que desenha curvas espalhadas, num movimento sinuoso. Para o rio, não é o ponto de chegada que lhe impõe o percurso; e seu propósito, se assim podemos dizer, é fluir. Ele segue tranquilo ou agitado, em função do leito que encontra, dos tributários que incorpora. Coisa semelhante ocorre com o modo de vida de um povo. Valores e comportamentos são criados, abandonados, reformulados, dentro de uma lógica própria e através da qual novas explicações são buscadas. Novidades são incorporadas, algumas chegando logo ao

esquecimento, enquanto outras passam por processo de recriação, sendo então acomodadas no leito da cultura existente. (JUNQUEIRA, 2001, p.7-8)

É neste contexto que surgem as primeiras mulheres pajés no Alto Xingu. E, pelos menos na atualidade, elas surgem (ou ressurgem) como movimento entre o povo Kamaiurá.

### ***2.1.1 Os Kamaiurá e a aldeia Ipavu***

A aldeia Kamaiurá de Ipavu é o espaço onde Mapulu nasceu, vem construindo sua vida e a partir do qual estende sua atuação como pajé. Atualmente, os Kamaiurá somam 604 índios, de acordo com os dados da Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SEASI/SESAI) do Ministério da Saúde de 2014. Dois anos antes, Vitti apontava 216 homens e 228 mulheres para o total de 444 índios. Desses 89 viviam em outras aldeias e 46 residiam em área urbana<sup>66</sup>. Mapulu parece ter inaugurado uma nova perspectiva feminina e Ipavu concentra hoje seis mulheres pajés.

Ipavu é de fato uma linda aldeia, como descrevem os viajantes dos dois últimos séculos, e faz jus à fama de “aldeia mais bonita do Xingu”. Suas grandes e majestosas casas ovais recobertas de palhas circundam o pátio central, cercado de mangueiras e pés de pequi e uma grande lagoa com bordas de areia fina e clara, é certamente um dos mais belos cenários do Parque Indígena do Xingu.

Os primeiros registros do contato dos Kamaiurá com a sociedade não

---

<sup>66</sup> VITTI, Vaneska Taciana. Fecundidade das mulheres Kamaiurá, Parque Indígena do Xingu (MT), Brasil, 1970-2009. In: CONGRESO DE ALAP ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE POBLACIÓN, 5., 2012, Montevideu, *Poster...* Montevideu: ALAP, 2012, p. 1-13. Disponível em: [http://www.alapop.org/Congreso2012/DOCSFINAIS\\_PDF/ALAP\\_2012\\_FINAL399.pdf](http://www.alapop.org/Congreso2012/DOCSFINAIS_PDF/ALAP_2012_FINAL399.pdf). Acesso em: 9 jun 2018.

indígena remontam a 1887, com a segunda expedição do pesquisador alemão Karl Von den Steinen ao Xingu, e se tornou mais regular com a chegada da Expedição Roncador Xingu, liderada pelos irmãos Villas Bôas, aos formadores do rio Xingu, em 1946.

Naqueles tempos, quando Steinen (1930 *apud* JUNQUEIRA, 2017) avistou os Kamaiurá, notou uma pequena aldeia com quatro casas e uma gaiola trançada de varas que abrigava uma harpia, prática comum até o final do século XIX. Não muito distante dali, encontrou uma segunda aldeia com sete casas e um rancho em construção.

Chama a atenção dos viajantes a beleza de uma lagoa próxima à aldeia, provavelmente tratava-se da lagoa hoje denominada de Ipavu, a algumas centenas de metros da aldeia do mesmo nome, que reúne o maior contingente populacional kamaiurá. (JUNQUEIRA, 2017, p.23).

Steinen e seu grupo foram bem recebidos. Cantaram para os Kamaiurá e os Kamaiurá dançaram para eles. Steinen (1940, *apud* JUNQUEIRA, 2017, p.24) chegou a eleger Ipavu como “um lugar que de bom grado teria permanecido durante alguns meses e que me deixou saudades”.

A observação atenta de Steinen permitiu um importante levantamento dos afazeres da vida cotidiana que servem, ainda hoje, como indicadores do isolamento desses sertões em relação ao avanço da economia mercantil. A tralha doméstica, guardada em local próximo às redes de dormir de cada núcleo familiar, incluía “algumas varas que servem para se obter fogo por fricção, acompanhadas dum pacotinho de cortiça que serve de isca”. (JUNQUEIRA, 2017, p.20)

O pesquisador alemão conheceu ainda mais duas aldeias kamaiurá, mostrando que elas se encontravam agrupadas no entorno da grande lagoa Ipavu, sinalizando o período final<sup>67</sup> das tensões provocadas pelas incursões

---

<sup>67</sup> “Por ocasião da chegada de Steinen, os kamaiurá já se encontravam em fase final de migração. Acredita-se que conflitos com os povos do norte, como kisêdje e Yudjá, provocaram a mudança para o sul. (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). *Parque Indígena do Xingu, 50 anos*. São Paulo, 2011, p.87). Junqueira também aborda essa “tensão existente em alg grupos, decorrente de incursões guerreiras

guerreiras. Foi entre os Kamaiurá que Steinen (1940, *apud* JUNQUEIRA, 2017, p.24) e seu grupo avistaram “uma casa muito bonita, a mais bem construída que haviam visto até então”.

No interior das casas guardavam muitas máscaras usadas nas danças feitas de madeira e em parte trançadas de algodão, muitos dardos, “soberbos diademas e faixas de plumas, uma espécie de manto de penas, e cajados para dança enfeitados com dentes de peixe” (pp.149) Em nenhuma outra aldeia encontraram objetos tão bem elaborados. (JUNQUEIRA, 2017, p.23)

A passagem de Steinen pelos povos que habitavam a região dos formadores do Rio Xingu marca o início de um período transformador para os índios, com a introdução dos objetos de metal, “principalmente facas, facões e uns poucos machados, inexistentes na região.” (Junqueira, 2017, p.25). Tem-se início o processo de estreitamento dos vínculos com o *mundo civilizado*.

Desde Steinen, os Kamaiurá têm um vasto histórico de visitas. E o quadro que desenhava o cenário de uma vida idílica foi ganhando contornos mais escuros, à custa do contato.

Representantes de sociedades industrializadas passam a percorrer a região, difundindo bens, hábitos e muitos outros elementos culturais até então estranhos à maioria dos grupos tribais. Quando, finalmente, postos avançados da sociedade brasileira alcançam as cabeceiras do Xingu, os índios, já dizimados, recebem o civilizado como perigoso disseminador de doenças, mas senhor dos segredos da produção de cobiçados bens de metal. (JUNQUEIRA, 1979, p.29)

Do ponto de vista dos registros etnográficos, a passagem da expedição do fotógrafo Nilo Vellozo pelos kamaiurá, em outubro de 1944 (embora publicação oficial do Marechal Rondon aponte uma incursão

---

realizadas principalmente pelos suyá, trumai e kamaiurá”. (JUNQUEIRA, Carmen. *Os índios de Ipavu*, 3. ed. São Paulo: Ática, 1979, p. 29).

anterior de Vellozo às cabeceiras do rio Xingu, em 1943<sup>68</sup>), teve também a marca das grandes contribuições aos estudos antropológicos. Vellozo detalha o cotidiano da aldeia, o sistema alimentar baseado no consumo de peixe e mandioca, o trabalho das mulheres, registra cerimônias, a reclusão da menina púbere, as trocas de mercadorias entre tribos, levanta pequeno vocabulário, descreve as casas e o sistema de distribuição das redes familiares que perdurou até pouco tempo.

Quatro grandes casas de formas ovais, construídas em círculo, tendo a maior 30 metros de comprimento e 25 de altura, toda coberta de buriti, cobertura que se prolonga até o chão e assim dispensa a construção de paredes. Dois grandes esteios servem de sustentáculos; em volta mourões de 1,5m de altura; ripas feitas de varas, umas transversais e outras longitudinais amarradas entre si com cipós, formam o grande teto em forma de abóbada; nos esteios centrais são amarradas as redes, sendo a outra extremidade presa aos mourões; entre os mourões, ou seja, no centro da casa, há um espaço destinado ao trabalho da mandioca, para o preparo de beijús, farinha, etc. Vivem nestas casas 40 a 50 pessoas. Quando uma rede é colocada acima da outra, demonstra que ali dorme um casal. (RONDON, 1953, p.17-18)

Aos homens, Vellozo distribui facões, machados, enxadas; as mulheres ganham vestidos, colares, espelhos pentes. Os kamaiurá continuam com a fama de hospitaleiros, como demonstra o relatório do fotógrafo (VELLOZZO, 1943 apud RONDON, 1953, p.19)

Os Camaiurá tratam de maneira fidalga seus hóspedes. Oferecem-lhes de tudo o que de melhor possuem. Mas não finda aí a sua hospitalidade. Ao centro da aldeia colocam duas grandes palmas de buriti e sobre elas bolos feitos com massa de mandioca. Depois o índio mais velho de cada casa traz o melhor e maior peixe pescado e o

---

<sup>68</sup> Em 1953 começa a publicação, oficial, dos três volumes da coleção (1946-1953) *Índios do Brasil, das Cabeceiras do Rio Xingu, dos Rios Araguáia e Oiapóque* com fotos e dados dos índios colhidas pelos projetos de documentação desde o início dos trabalhos das Comissões Construtoras de Linhas Telegráficas no Estado de Mato-Grosso (1890), até a extinção da Inspeção de Fronteira (1938). No Volume II (1), Rondon cita o relatório de Vellozo: “Daremos agora uma pálida ideia sobre a construção de suas habitações e sobre seus alimentos preferidos, trasladando para cá tópicos do relatório do cinegrafista Nilo Velloso, atinente ao ano de 1943 e no qual descreve a aldeia dos Camaiurá por ele visitada” (RONDON, Candido Mariano da Silva. *Índios do Brasil, das Cabeceiras do Rio Xingu dos Rios Araguáia e Oiapóque*. Vol. II (1). Brasília: Ministério da Agricultura, 1953, p.17).

deposita ali. O nome do hóspede é então pronunciado, em voz alta, pelo capitão. (RONDON, 1953, p.19)

As canoas da expedição navegaram mais do que pelas águas dos formadores do rio Xingu. São também testemunho das transformações do espaço habitado. Em 1943 Vellozo<sup>69</sup> encontra, então, apenas uma única aldeia. Mesmo cenário com que se depararia seis anos depois outro estudioso, o antropólogo Eduardo Galvão. Em 1949 Galvão<sup>70</sup> também relata a existência de *uma* nova aldeia (*Tiwatiwari*) que aglutina agora os kamaiurá, e observa o desejo da tribo de retorno à Ipavu, para onde vão com frequência coletar pequi e urucu e, também, enterrar seus mortos. “Fortes epidemias de gripe, que causaram muitas mortes, parecem ter sido a causa de seu abandono”. O processo depopulacional com baixo índice de indígenas com menos de 14 anos se reverteu nos anos seguintes com a adoção de medidas sanitárias e protecionistas. Isso promoveu o retorno kamaiurá à Ipavu. “Após essa mudança temporária, para perto do rio Tuatuari, os Kamaiurá até hoje não mais deixaram as cercanias da lagoa de Ipavu”. (JUNQUEIRA, 1979, p.40).

Em Ipavu desde a segunda metade do século XX, os Kamaiurá mantêm a coesão da sociedade por meio da força dos mitos como de mecanismos que incluem disputas pelo poder associadas ao conceito de generosidade.

Os Kamaiurá vivem num campo de atuação política relativamente circunscrito. No plano externo, o esforço maior é concentrado na manutenção da boa vizinhança e se possível no estabelecimento de alianças matrimoniais. Internamente é que se desenvolve uma disputa acirrada pelo poder, embora dissimulada por uma etiqueta que interpõe um afastamento protetor entre rivais. Nesse sentido, a maior

---

<sup>69</sup> Vellozo, 1943 *apud* RONDON, 1953, p.46. (RONDON, Cândido Mariano da Silva. *Índios do Brasil, das Cabeceiras do Rio Xingu dos Rios Araguáia e Oiapóque*. Vol. II (1). Brasília: Ministério da Agricultura, 1953).

<sup>70</sup> GALVÃO, Eduardo. Apontamentos sobre os índios kamaiurá. In: Carvalho, José. C. M.; Lima, Pedro E. de; Galvão, Eduardo (eds). *Observações zoológicas e antropológicas na região dos formadores do Xingu*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1949, p. 31-48, p.32 *apud* JUNQUEIRA, 1979, p.40.

parte dos planos e debates políticos se faz nos bastidores longe dos adversários, mesmo porque os que postulam posição de maior prestígio precisam preservar a imagem de apaziguadores e generosos. (JUNQUEIRA, 2008, p.159-160)

Muitas vezes Takumã me pedia presentes para as crianças da aldeia, que depois distribuía rodeado delas e se mostrava contente. Mas a generosidade não é atitude que se restringe às lideranças ou pessoas influentes. Junqueira e Vitti (2009) observam que a doação faz parte dos elementos essenciais à manutenção da sociedade: reforça vínculos e permite a circulação de bens entre famílias, moradores de diferentes casas e aldeias, tanto na rotina diária como nos rituais e cerimoniais. Dar, receber, retribuir são práticas corriqueiras entre os kamaiurá.

Circulam alimentos, objetos, convites, prestação de serviço, que, aceitos, devem ser retribuídos em algum momento futuro. A doação reforça vínculos sociais e confere prestígio ao doador, pois a generosidade é altamente valorizada pela etiqueta kamaiurá. (JUNQUEIRA; VITTI, 2009, p.135)

Essa modelo de vida social, aponta Junqueira (2004), “institui uma dupla relação entre parceiros: uma relação de solidariedade, de partilha do que se tem, e uma relação de superioridade, visto que quem recebe torna-se devedor, até que possa retribuir” (JUNQUEIRA, 2004, p.225). Mas, enfatiza, “a troca não é a única responsável pela circulação das coisas na comunidade, nem mesmo a mais importante” (JUNQUEIRA, 2004, p.225). Um outro elemento, a dádiva, movimenta e redimensiona as relações à medida em que impõe retribuição a elas.

Não se trata, entretanto, de uma simples troca, que busca o equilíbrio entre as coisas trocadas, como na compra e venda. A dádiva pressupõe solidariedade e compromisso e, nesse sentido, um convite ou um presente recusados podem significar o rompimento da relação e mesmo animosidade. (JUNQUEIRA, 2004, p.225)

Assim, a dádiva carrega um sentido de energia propulsora e

modeladora dos vínculos sociais.

Godelier (1996, p.25) utilizou sua própria etnografia sobre os baruya da Nova Guiné (os nativos creem que “as coisas dadas têm uma alma que as impele a regressar à pessoa que antes as possuía e as deu”) e outros relatos etnográficos para analisar a relação ‘dar e retribuir’. Identificou a dádiva como parte da engrenagem do funcionamento social daquelas sociedades, em especial na constituição dos laços sociais. Percebeu que a regra que envolve “obrigações recíprocas e de relações de obediência”, está situada “para além de qualquer reciprocidade” (GODELIER, 1996, p.14).

Como Mauss<sup>71</sup> (1968), para quem os espíritos dos mortos e os deuses são “os verdadeiros proprietários das coisas e dos bens do mundo” (MAUSS, 1968, p.166), Godelier (1996) está interessado na troca, mais além, no *contrato que se estabelece entre homens e deuses*. Encontra na religião, “modelos de seres mais poderosos do que os homens, fonte de vida e fertilidade ou fontes de desgraças e catástrofes – constringendo o homem a oferecer dádivas e a mostrar amor, reconhecimento e obediência” (GODELIER, 1996, p.239). Com isso, diz Godelier, “a religião forneceu a ideia de relações hierárquicas, assimétricas”. Encontramos aí o sagrado apontado para a existência de desigualdades

Todas as realidades subtraídas em princípio da dádiva e da troca constituem o fundamento ideal e ideológico das relações de poder, das relações político-religiosas que reinam entre os sexos de uma parte, e os clãs de outra, e que são relações de dominação. (GODELIER, 1996, p.200)

Do ponto de vista antropológico, diz Junqueira (2004, p. 224-225), a dádiva é um mecanismo que “empiricamente se manifesta como uma regra que envolve a obrigação de dar, de receber e de retribuir”. E “[...] embora existente em praticamente todas as sociedades, ela é mais destacada

---

<sup>71</sup> Sobre a relação de troca que os homens estabelecem com os deuses, diz Mauss: “É com eles que é mais necessário trocar e mais perigoso não trocar. Mas, inversamente, é com eles que era mais fácil e certo de trocar” (MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: Edições 70, 1968, p. 166-167)

naquelas em que as relações pessoais desempenham um papel importante e mesmo dominante” (JUNQUEIRA, 2004, p.224-225).

Todos são merecedores de dádivas na sociedade kamaiurá. Mas o compromisso com os deuses e a retribuição que se deve fazer aos espíritos, fortalece a figura do pajé.

Será o xamã o intermediário entre o homem comum e os espíritos *mama'e*, E aqui a troca desempenha importante papel. Ao pagar ao pajé se retribui aos deuses, e deve o buscador da dádiva fazê-lo imediatamente após o atendimento ou a sessão de pajelança. Dívida com os espíritos se paga na hora, para não constranger a relação com o pajé e pior ainda, se tornar devedor do espírito.

Se antes eram os homens os merecedores das grandes dádivas (exceção a uma ou outra mulher rezadeira guardada pela memória de alguns narradores), hoje as mulheres pajés dispensam intermediários e se tornam elas próprias canal direto de comunicação com os espíritos. Uma mulher que passa por todo o processo de formação de um pajé, obedecendo às regras e normas de conduta que inclui uma extensa lista de privações, ganha o respeito da comunidade. Ela demonstra, desta forma, possuir intimidade com o invisível, e ser igualmente merecedora de ter demandas e pedidos da comunidade atendidos pelos espíritos. Ela terá, assim, o aval da comunidade para demonstrar sua força e prestígio ante os deuses.

Esse novo momento que se desenha no presente, traz um pouco mais de simetria às relações entre homens e mulheres e entre as mulheres e os espíritos.

### ***2.1.2 Lugar de mulher***

A transformação espacial da aldeia Ipavu que se pode verificar ao

longo das últimas décadas é útil para uma análise das transformações do lugar ocupado pela mulher na sociedade Kamaiurá. Afinal é o espaço físico da aldeia, da casa em particular, local de domínio das mulheres.

É ali onde permanecem enquanto os homens saem para caçar, pescar, abrir roça, onde ocorrem os nascimentos e mortes, os ritos de cura e as pajelanças, onde se fica reclusa esperando a vida adulta chegar. Onde a vida transcorre em sua intimidade, onde as informações podem ser ouvidas, as mudanças vistas, onde a família se abriga e mantém ordenada a unidade de produção e as crenças na existência dos espíritos *mama'e*. Onde o fundo das casas ganha ares de intimidade e produção econômica que sustenta a família e garante a sobrevivência. Ali, onde a dinâmica do espaço revela a dinâmica da transformação.

[...] a casa constitui um local de meia escuridão e de privacidade, sendo ao mesmo tempo um lugar aberto e, fundamentalmente, o domínio das mulheres e das crianças. Em suas laterais habitam várias famílias nucleares e aparentadas, sendo a sua parte central de uso compartilhado, onde ficam os fogos e os depósitos de alimentos. (ISA, 2014, s/p)

É também na semi-escuridão das casas que o invisível se manifesta durante as pajelanças, nos pequenos ritos de cura, nos sonhos quando o corpo descansa, na doença quando o corpo padece.

Ainda que o cotidiano encubra a luta por prestígio, que transcorre entre as esferas hierárquicas, esta é uma sociedade onde “o bom tom não recomenda manifestações exageradas”<sup>72</sup> (JUNQUEIRA, 2008, p.148). Dificilmente se depara com um clima tenso ou de brigas dentro de uma casa kamaiurá porque “[...] na penumbra das longas casas ovais, o tom das vozes é baixo, os gestos discretos, o que combina com a elegância dos

---

<sup>72</sup> Junqueira (2008) enumera como manifestações exageradas “choros convulsivos, alegria esfuziante, raiva explosiva, amores tempestuosos. A dor, a felicidade, a ira e a paixão não devem ser externadas abertamente, sob pena de constranger o próximo.” (JUNQUEIRA, Carmen. Pajés e feiticeiros. In: BARUZZI, R. G. (Org.). *Parque indígena do Xingu. Saúde, cultura e história*. São Paulo: Editora Terra Virgem, 2008, p.148).

corpos, a beleza das pinturas e dos adornos” (JUNQUEIRA, 2008, p. 148).

Junqueira detalha:

Cada casa tem um dono, o líder de um grupo de parentes, que organiza e coordena as atividades diárias. Ele não dá ordens, mas espera que todos sigam seu exemplo: roças grandes e bem cuidadas, e disposição para pescar. Ele se esforça para que sua casa seja farta, pacífica e assim consiga atrair outros parentes ou agregados, pois um elevado número de moradores aumenta seu prestígio junto aos demais chefes domiciliares. (JUNQUEIRA, 2008, p.147)

Ipavu tem hoje 24 casas tradicionais distribuídas ao redor de um pátio central, de 220 metros de circunferência; cada casa tem aproximadamente 80 metros quadrados, abriga em torno de 20 pessoas, e tem duas aberturas diametralmente opostas (a porta da frente, que dá para o pátio da aldeia, e a porta dos fundos, que leva à cozinha), por onde entra um pouco de luz. No pátio, se ergue também o *tapyyp*, uma pequena construção chamada de “casa das flautas” ou “casa dos homens”. Espaço essencialmente masculino, não frequentado pelas mulheres da aldeia, onde eles costumam se reunir para fumar, conversar e tomar decisões políticas. Exceção nos últimos tempos feita à Mapulu e uma ou outra mulher (como a filha e também pajé Mapualu) durante alguma reunião importante.

À luz das descrições etnográficas verifica-se que a transformação do espaço ocupado pelo feminino se dá concomitante às transformações do espaço físico. O cotidiano mudou trazendo junto alterações significativas à vida da mulher. Ela não vai mais à lagoa com suas pesadas panelas de barro ou com seus grandes caldeirões de alumínio buscar água, e já não lhe é impossível sentar-se num dos troncos da casa dos homens, fumar um cigarro e conversar com eles, como faz Mapulu. Vejamos como os registros etnográficos apontam essa dinâmica revelada pela passagem do tempo.

Em 1971 Junqueira registrava sete casas e 131 habitantes em Ipavu (1979, p.13). Ela interessa-se particularmente pelas áreas de uso econômico e ritual e descreve o sistema cooperativo e organizado de trabalho dentro das casas. Com seus depósitos de polvilho e massa de mandioca, a casa forma uma unidade de produção, “fruto de trabalho cooperativo entre os membros residentes” (JUNQUEIRA, 1979, p.55). Ali:

[...] as tarefas de produção de alimentos se decidem em comum acordo, mas sempre sob a coordenação de seu dono. Onde abrir novas roças, qual o melhor local para pescar, intensificação da colheita de mandioca, etc, são alguns dos problemas que cabe ao dono discutir e decidir com os demais homens da casa. Não se prevê nenhuma retribuição direta como decorrência do cumprimento destas tarefas. São esforços articulados, claramente baseados no princípio de ajuda mútua, que dão à casa características de unidade de produção inserida num sistema comunitário. (JUNQUEIRA, 1979, p.63)

Em 2003 Junqueira aponta o crescimento populacional (333 indivíduos) e espacial da aldeia. Nota que “o diâmetro do pátio central tem agora cerca de 150 metros, abriga a casa das flautas (*tapyyj*) e é circundado por 13 casas de estilo tradicional” e assinala que “mais três edificações foram levantadas no espaço que separa as casas da lagoa: escola, posto de saúde e a sede da Associação Mavutsinin” (2004, p.209). Arrola ainda as mudanças no modo de vida em Ipavu, incluindo a redução das distâncias com a compra de um caminhão<sup>73</sup>, do tempo gasto com deslocamento devido a transferência das roças de mandioca para o entorno da aldeia, e as torneiras de água instaladas nos fundos das casas inaugurando um novo sistema de abastecimento<sup>74</sup> que veio a facilitar o trabalho das mulheres.

---

<sup>73</sup> Resultado da venda dos direitos de filmagem para uma equipe do exterior.

<sup>74</sup> O sistema conta com um conjunto de poço, caixa d'água e bomba, movida a energia solar.

A cena comum de mulheres transportando na cabeça grandes panelas da água retirada da lagoa é rara, sendo observada apenas quando algum defeito paralisa o novo sistema de abastecimento. A mandioca colhida nas roças e carregada em bacias, ao invés das tradicionais cestas, é trabalhada sob uma cobertura a poucos metros da torneira, o que facilita a lavagem e a retirada do veneno. A lagoa passou a ser usada basicamente para banhar, lavar roupa, brincadeiras infantis e pesca do dia-a-dia. Quando é preciso maior quantidade de peixe, por ocasião das celebrações tradicionais, são usadas redes de náilon em águas mais piscosas da região. (JUNQUEIRA, 2004, p.209)

Nesta ocasião, Junqueira percebeu que “as distâncias se encurtaram no Alto Xingu” (JUNQUEIRA, 2004, p.210). Registrou mudanças na localização das roças de mandioca, que passaram a ocupar as terras nos arredores da aldeia, alterando o tempo gasto no deslocamento aldeia-roça-aldeia, de 10 ou 15 minutos de caminhada no presente para 1h55 no passado (parte do trajeto a pé e parte de canoa). Cinco anos depois, em 2007, quando retornou à Ipavu, agora com 15 casas, Junqueira registra novas transformações e escreve o artigo *O povo kamaiurá no século XXI*.

Foi grande o alívio quando, de longe, avistei as majestosas casas de sapê e, já na aldeia, a manutenção da vida tranquila de outros tempos. Foi preciso que os índios me alertassem de que os tempos eram outros. Isso aconteceu quando entreguei a um deles um pacote de velas, aconselhando-o a usá-las com parcimônia, pois meu estoque era pequeno. Ele sorriu e delicadamente respondeu: ‘não estamos usando mais velas’. Em seguida, foi até um canto, voltando com um equipamento (que à primeira vista parecia um aparelho de ar condicionado portátil) alimentado por energia solar e que garantia luz por quatro horas. Explicou-me: ‘as crianças colocavam-no na frente da casa, para pegar o sol da manhã e à tarde, nos fundos’. Ao anoitecer tinham luz clara, alargando o interior da casa. (JUNQUEIRA, 2007b, p.37)

Embora a ação das mulheres dentro das casas permaneça relativamente estável, já é notável a alteração na posição das redes familiares (a da mulher embaixo da do homem para facilitar a ela o trabalho de manutenção do fogo aceso por toda a noite). Para Junqueira algumas dessas mudanças ocorreram...

...sem que a comunidade tenha se dado conta: a tonsura que os homens faziam no topo de cabeça foi abandonada, a localização das redes – a do homem colocada acima e sobre a da mulher, não mais se vê, a cerimônia do Kwaryp passou a ser realizado em homenagem a pessoas não indígenas, o propulsor de flecha deixou de ser usado no jogo do Jawari, alguns mitos coletados por Villas Boas não são mais lembrados e junto com eles talvez uma centena de outros costumes e narrativas. A dinâmica cultural trabalha no sentido de renovar a vida da comunidade, dotando-a de novos modelos, novas práticas e um novo entendimento do devir. (JUNQUEIRA, 2017b, p.45)

A chegada do gerador e depois da energia solar possibilitou um maior número de horas-luz, alterando a dinâmica própria claro-escuro que ordena a vida na floresta. Dentro das casas, agora um grupo assiste a TV ou documentários sobre eles mesmos ou de outros grupos indígenas, jovens deitados em suas redes aproveitam para atualizar suas redes sociais nos breves momentos de conexão da internet ou assistirem a vídeos, que gravaram nos celulares, outros conversam na penumbra de seus cantos familiares. Logo todos se recolhem às suas redes. A da mulher não está mais abaixo da do homem, como antes, mas ao lado ou próxima a dele. Muitas vezes as conversam prosseguem baixinho.

Três ou quatro décadas atrás, quando à noite todos se recolhiam às redes, os mitos eram sistematicamente contados pelos velhos da casa. A voz solitária prosseguia mesmo depois das chamas da fogueira terem se extinguido. (JUNQUEIRA, 2017, p.64)

O fogo está ali e ela ainda cuida para que ele não seja extinto, mantendo a família aquecida durante as madrugadas frias. Mas a vida das mulheres apresenta transformações - ou, elas transformam suas vidas se pensarmos que não há passividade na dinâmica ocupacional -, à medida que a aldeia e suas casas ganham novas feições.

A casa ocupada por Mapulu também mudou. Em 1998, quando a conheci, ela morava com o marido Raul e dois filhos pequenos na grande casa oval do pai Takumã, então cacique e pajé de Ipavu. Seu espaço foi se

transformando ao longo dos anos, como ela. Em 2008, depois de um incêndio na aldeia que consumiu a grande casa do cacique (agora o irmão, Kotok, para quem Takumã passou a chefia da aldeia), Mapulu e Raul construíram uma pequena casa ao lado da do pai, partilhavam uma cozinha comum e ali moraram alguns anos enquanto erguiam uma nova casa. Tempos depois, sua casa de aparência provisória ganhou contornos mais definitivos, ainda que de espaço modesto ao lado da grande casa do irmão e chefe Kotok.

Em 2013, Mapulu construiu uma grande casa no círculo central da aldeia, quase frontal à “casa dos homens”. Ali mora com o marido Raul, a filha Mapualu, Roque Méri Baiok, Maíra, e o pequeno Yutakumã de seis anos; além dos netos Pira-Perret, Apumí e Teinap, filhas de Mapualu e o filho de Méri. E dali sai muitas vezes apressada para realizar os atendimentos de cura e pajelança.

### ***2.1.3 Mulheres de Ipavu***

Já foi dito que as mulheres indígenas trabalham muito, cuidam da casa, dos filhos, dos maridos, da manutenção dos ritos, tem discreta participação nos cerimoniais e raramente estão presentes nos mitos. Junqueira (1979, p. 29) observa que a forma de vida indígena que se vê na simplicidade da organização econômica está “longe de se assemelhar a um paraíso na terra”.

A tradição materializada nos mitos, fala às próprias mulheres da sua debilidade, passividade, e do seu distanciamento da vida política e religiosa. Seu trabalho, que assegura a alimentação diária da comunidade, é repetitivo, realizado no ambiente restrito da roça e no espaço confinado dos fundos da casa. Mesmo sendo insubstituível como geradora de vidas, ela é mantida afastada das questões maiores da sociedade e tem consciência disso. (JUNQUEIRA, 2017, p.71-72)

Em seus estudos sobre a organização social dos índios kamaiurá, Junqueira (2000) estabeleceu a ligação entre o modelo como se distribui o prestígio social e os mitos que legitimam a estrutura de poder controlada pelos homens. Mitos e ritos fundamentam a identidade kamaiurá. As narrativas míticas “constituem a parte central da religião e expressam a estreita relação entre arte e política, entre beleza e poder” (2017, p.64) e sedimentam o imaginário.

A convicção de que a mulher é inferior permeia de modo destacado o imaginário masculino, muito embora a sobrevivência da comunidade dependa fundamentalmente da sua presença. Muitas vezes me pergunto: será que o homem kamaiurá concreto acredita de fato na inferioridade feminina ou será que ele utiliza o imaginário como um eficaz mecanismo de dominação social? Penso que o imaginário é um aliado fiel do poder. Ele é um todo articulado poderoso e convincente, principalmente por ser o elemento constitutivo da religião, da crença nos espíritos e nos poderes do pajé. (JUNQUEIRA, 2017, p.73)

Mas apenas o imaginário não é suficiente para explicar a supremacia masculina. A dominação das mulheres inclui ainda hoje uma forte política de alianças matrimoniais e regras de ocupação do espaço da aldeia, como a “casa dos homens” onde eles se reúnem para conversar.

Cientes da inferioridade feminina, à notinha, os homens se divertem no centro da aldeia, contando historietas provocadoras: a de uma mulher que não tinha filho e passou a acalantar, no mato, um sapo; ou a moça que se deixava masturbar pelas cobrinhas, ou ainda a que se enamorou de uma jiboia, e muitas outras nas quais ela é ridicularizada. O homem protagonista intervém, mata tais fetiches, restando à mulher procriar, satisfazer os desejos do companheiro e principalmente trabalhar. (JUNQUEIRA, 2017, p.69)

Espiritualidade indígena e os mitos estão atrelados à vida cotidiana e estes últimos constantemente reforçam a subordinação feminina e os acontecimentos fenomenais da aldeia. Certa vez durante uma festa do Yamurikumã – rito das mulheres que dançam e revivem a saga da grande Kamatapirari que abandonou os homens e formou uma aldeia apenas de

mulheres –, uma adolescente caiu doente porque não havia sido oferecida comida suficiente ao espírito. A sentença dada pelo pajé que atendeu a menina que gritava de dor pela madrugada levou as mulheres ao trabalho madrugada adentro para, ainda pela manhã, ofertar panelas e mais panelas de comida ao espírito.

Junqueira (2017) faz uma interessante observação quanto a ausência quase que absoluta da mulher das narrativas míticas do povo kamaiurá e nota que a esposa de Mavutsinin – o grande ente criador – não surge em nenhuma delas. O que se verifica é a presença de “homens dotados de poder sobrenatural que realizam fatos incomuns, criam seres, modelam o mundo, desafiam e enfrentam perigos” (pp.68). Obviamente que esse macho poderoso necessita de mulheres anônimas, longe de serem protagonistas de suas próprias histórias e das influências do poder.

Sabe-se que Mavutsinin, o criador dos alto-xinguanos, era casado e tinha duas filhas. Sua mulher não é citada, a não ser por um designativo genérico, atribuído àquelas que descendem de um grande líder (morerekwat): nuitu. Suas filhas surgem para que a aliança com a onça seja selada com o casamento. Kwat e Iay eram também casados. Não se fala das suas esposas. Os grandes feitos do passado foram realizados por homens com mulheres anônimas. Não há sequer uma grande façanha realizada por mulheres, com exceção talvez da fuga das Iamurikumã que atravessaram as grandes águas, para escapar dos homens que haviam se transformado em porcos do mato e avançavam com o intuito de matá-las. A narrativa, entretanto, deixa claro que a mulher foge, é fraca, justificando assim a assimetria social entre elas e os homens. (JUNQUEIRA, 2017, p.68-69)

Nem sempre foi assim. Houve um tempo em que a natureza reinava absoluta. “Todos faziam parte da natureza, eram a natureza, falavam a mesma língua e partilhavam regras semelhantes.” (JUNQUEIRA, 2017, p.40). Nesse mundo inicial, habitava “um ser único, um homem, de nome Mavutsinin, cuja presença era importante para gerar um filho e conferir aos seus futuros descendentes uma origem” (JUNQUEIRA, 2017, p.40). Os acontecimentos a seguir, que falam desse tempo primordial, ocorreram na

região de Morená, a segunda maior aldeia kamaiurá, lugar da confluência dos rios Ronuro, Batovi e Culuene e também morada eterna de deuses, onde os kamaiurá localizam toda a sua ancestralidade.

Numa de suas andanças pelas margens do rio Culuene, Mavutsinin viu a concha Takura'a, muito branca nas areias da praia. O interesse foi recíproco e tiveram um caso de amor. O tempo passou e um dia Mavutsinin voltou à praia e encontrou a concha com uma criança, fruto da relação entre eles. Indagou: "É homem ou mulher?" "Homem", respondeu ela. 'Então levo comigo.' A concha em lágrimas se fechou e voltou às águas. (JUNQUEIRA, 2017, p.41)

Para além do simbolismo da água ou da concha e seus atributos de pureza e fecundidade no evento homem/concha, Junqueira (2017) chama a atenção para "a atitude ríspida e violenta do homem em relação à concha" (p.41), que revela a imposição de um gênero sobre o outro.

A supremacia masculina, legitimada pelo primeiro ancestral, vai modelar o comportamento entre os sexos: o macho é superior à fêmea, o homem, à mulher. (JUNQUEIRA, 2017, p.41)

O filho de Mavustsin, que também recebeu o nome de Mavutsinin, fruto do amor e do desejo entre o homem e a natureza (evento homem/concha), este sim é o deus criador da humanidade, que organizará o mundo e ditará os mitos que guiam a organização da vida dos kamaiurá.

O filho de Mavutsinin, nascido da concha, que recebeu igualmente o nome de Mavutsinin, tinha poderes sobrenaturais e pode ser definido como um deus, embora um deus sem transcendência, um deus gerado na natureza. (JUNQUEIRA, 2017, p. 42). (...) Ele retirou troncos de árvore, enfeitou-os e, com a ajuda de duas cutias que cantavam e tocavam maracás, rezou, transformando os troncos em gente. Daí em diante os diversos povos do Alto Xingu criaram suas aldeias nas cercanias de Morená. Receberam do criador muitos conhecimentos e, através dos mama'e (espíritos), alguns deles se tornaram pajés, aptos a curar doenças. (JUNQUEIRA, 2001, p.453)

Embora o mundo assim ordenado por Mavutsinin e o lugar ocupado pela mulher pouco tenham se modificado, há renovação em algumas

formas de sua organização. É o que aponta a existência e o aumento significativo de mulheres pajés no Alto Xingu. Mas

[...] como entender o fato de os espíritos, que mantêm relação estreita com os homens e lhes permite conhecer os segredos da cura xamânica, venham agora dirigir sua atenção às mulheres? O que desejam os espíritos ao povoar o sonho feminino? Será que a memória coletiva guarda alguma heresia esquecida ou reprimida, talvez uma interdição indevida que nos tempos de hoje tenha se tornado obsoleta, incendiando o imaginário? Onde teria florescido o desejo de estender a pajelança às mulheres? Delas mesmas, na luta silenciosa à procura de maior destaque social? (JUNQUEIRA, 2017, p.74-75)

A busca por respostas para essas perguntas guiou grande parte do caminho desta pesquisa. Nem mesmo sei se há respostas para todas elas. De novo me lembro da velha Iawapá, quando se ergueu diante de mim, levantou o vestido, mostrou a genitália adornada com o *uluri* e disse “*hoje as mulheres não usam mais o uluri o tempo todo, como antes.*” Fiquei vários dias pensando naquela atitude inesperada, quase juvenil, de quem também se divertia com a revelação. O que ela me dizia? Mesmo que o ato de Iawapá dissesse de um hábito que havia caído em desuso, foi para mim uma revelação simbólica de que algo oculto circulava tranquilamente na visibilidade da aldeia.

## ***2.2 Espiritualidade e pajelança***

O mundo dos espíritos, dos seres e forças invisíveis, dá sentido à vida e à organização da sociedade kamaiurá. O visível se organiza apoiado no invisível, nos valores reforçados pelos mitos, na crença do poder da natureza.

Vários estudiosos, viajantes ou profissionais que atuam junto aos indígenas alto-xinguanos relataram experiências inexplicáveis quando se defrontaram com o imponderável, o invisível tornado visível.

O Xingu não é só índio pintado de urucum e jenipapo – é, isto sim, um mundo lendário, cheio de histórias fantásticas nas quais seu povo crê, mas das quais nós civilizados, duvidamos, embora não tenhamos como negar”. (VILLAS BÔAS, 2006, p.28)

O documentarista Jesco Von Putkamen<sup>75</sup> (1965, *apud* SILVEIRA, 2001), que acompanhou de perto os irmãos Villas Bôas por oito anos, relatava a existência de um “Xingu misterioso”. A antropóloga Carmen Junqueira (2017) revelou um episódio ocorrido em sua primeira viagem ao Xingu, em 1965, quando iniciou suas pesquisas junto aos Kamaiurá e ficou hospedada na ampla casa de Takumã. “Muitos dos homens, parentes afins que moravam ali, eram pajés ou estavam sendo iniciados, de modo que o ambiente era visitado pelos espíritos” (p.60), lembra. E descreve sua memória da ocasião:

A atmosfera era impregnada de magia de tal maneira que certa noite acordei no meio da madrugada e estranhei a presença de um índio, em silêncio, ao lado da rede de Tawakumã (irmão mais moço de Takumã). Eu conseguia vê-lo de lado, próximo à fogueira da família: braços cruzados sobre o peito e uma estranha pintura no rosto, um traço que saía dos cantos da boca até as orelhas. No dia seguinte perguntei a Takumã quem era o visitante. Com naturalidade ele respondeu: “é o mama’e que está iniciando meu irmão!”. (JUNQUEIRA, 2017, p.60-61)

À experiência de Junqueira se soma outra, esta vivida por Orlando Villas Bôas. Versa sobre a história de um menino<sup>76</sup> que ficou muito doente depois de ir à roça.

Todos acharam que ele iria morrer pois não reagia ao remédio dos brancos. Até que o tio chamou Takumã que depois de fumar um

<sup>75</sup> O acervo de Jesco von Puttkamer (1919-1994) – que inclui 130 mil fotos de 60 diferentes povos, cerca de 80 horas de áudio, 8 filmes e mais de 180 diários de campo – está sob a guarda do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia da Pontífice Universidade Católica de Goiás (IGPA/PUC Goiás). Em 1978 o documentarista doou para a Universidade toda a sua produção audiovisual e de registros escritos produzida ao longo de quatro décadas de trabalho com os povos indígenas.

<sup>76</sup> Relatada à JUNQUEIRA (2017) por Takumã. (JUNQUEIRA, Carmen. *Tempo e Imaginário. O pajé e a antropóloga, 50 anos de diálogo*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas (EDUA), 2017)

cigarro identificou o *mama'e* do macaco (*wakyky*) como autor do roubo da alma do menino. Pediu muita pimenta, chamou outro pajé para ajuda-lo e foi para a roça. Assim que acabou de fumar e rezar, começou a ventar forte, formando-se um redemoinho que girava de um lado para outro. Takumã viu a alma dentro do vento e quando ele passou por perto girando conseguiu agarrá-la. Voltaram para a aldeia, sendo a alma devolvida ao menino, que acordou pedindo mingau. “Orlando ficou muito contente e me pagou com uma panela de alumínio grande e munição”, disse ele (JUNQUEIRA, 2017, p.56-57)

Ao refletir sobre a espiritualidade do Xingu, Villas Bôas (2006) assinalou a dificuldade da compreensão correta das crenças e concepções acerca do sobrenatural de uma cultura diferente da nossa, principalmente...

[...] quando se trata de uma cultura cujos valores fundamentais, por circunstâncias de espaço e tempo, chegam a constituir um mundo completamente estranho àquele que costumamos classificar de civilização... (VILLAS BÔAS, 2006, p.41)

O Xingu misterioso é uma realidade cotidiana, vivida nas práticas sociais dos kamaiurá e de outras nações alto-xinguanas. Ele existe nos relatos, nos sonhos, nas experiências individuais e coletivas. Seus pajés, em especial os pajés kamaiurá, são famosos por sua excelência, por sua capacidade de comunicação com os espíritos, de curar doenças, resolver problemas que muitos tentaram sem sucesso, encontrar e desmontar feitiços.

Sem tentar entender esse mundo dos espíritos kamaiurá, o mundo dos *mama'e*, nenhum caminho, nenhuma possibilidade de análise ganha sentido. Junqueira (2017) remete aos “primeiros tempos” de convivência entre homens e espíritos.

Numa época muito antiga as matas, os rios, lagoas e campos eram parecidos aos de hoje. Da mesma forma eram os animais da terra, da água e dos ares. Havia ainda os espíritos, seres sobrenaturais potentes que zelavam por espécies animais, plantas e objetos rituais. São chamados genericamente de *mama'e*, donos de um poder incalculável. Dividem-se entre os que tem o dom de curar doenças, os que simplesmente perambulam pela mata e finalmente os que jogam

doenças em pessoas que descumprem normas rituais. (JUNQUEIRA, 2017, p.38)

Os espíritos *mama'e* impõem regras, limites, observância a condutas em casos como a reclusão pubertária dos adolescentes, a gravidez, o pós-parto, a viuvez, a iniciação à pajelança, o recolhimento preparatório para uma luta. Entre os tabus de reclusão, sair de casa sem cobrir a cabeça pode trazer graves consequências.

É pelo topo da cabeça que a alma é roubada pelos espíritos, daí a necessidade de ser coberta em determinadas situações limiares. (JUNQUEIRA, 2017, p.38-39)

Para não correr o risco de ter sua alma roubada pelo *mama'e*, a menina reclusa, sempre sob a vigilância e os cuidados da mãe, segue fielmente o procedimento e só sai com um pano cobrindo toda a cabeça até a altura dos ombros. Sua condição é facilmente percebida nos raros momentos em que pode ser avistada fora da casa (em geral para satisfazer necessidades fisiológicas, e mesmo assim no caminho do mato próximo à residência).

O ser humano é uma exceção notável, não tem *mama'e*, mas apenas sombra, alma, objeto da cobiça dos *mama'e* e ocasionalmente por eles furtada. Essa carência torna o homem frágil e desamparado, e para garantir vida melhor ele deve observar as muitas interdições que a tradição aponta. Essa carência é compensada pela ajuda dos próprios *mama'e*. (JUNQUEIRA, 2008, p.153)

Os *mama'e* ocupam de muitas formas e há muito tempo os espaços de convivência dos kamaiurá. “O homem conheceu o poder dos *mama'e*”, conta Junqueira (2001), “quando ainda morava em companhia de Mavutsinin e seus netos gêmeos Sol e Lua”. Tudo aconteceu quando os dois irmãos, Kwat e Iay, ouviram as mulheres comentar que os homens “careciam de ciúme” e resolveram sair à procura desse “misterioso sentimento”. Voltaram à aldeia carregados dele, mas Kwat ficou muito

doente porque exagerou na quantidade que pegou do novo sentimento. Iay implorou aos pássaros pela vida do irmão.

Vários deles vieram, portando seus *mama'e*, dando início ao ritual da cura: pousavam a mão sobre o peito de Kwat, de lá retirando um punhado do mal. Os homens conheceram então a misteriosa qualidade dos *mama'e* e o modo como intervinham na vida, enviando ou curando doenças. (JUNQUEIRA, 2001, p.12)

No mundo dos espíritos kamaiurá os *mama'e* vivem em um universo paralelo ao do índio. Mas essencialmente necessitam de condições para a sua existência. Nenhum *mama'e* existe fora da natureza.

Takumã explicava que onde não há mata, não há espírito, onde as águas não carregam mais vida, também não há espírito. (JUNQUEIRA, 2017, p.65)

Se o *mama'e* ocupa uma dimensão que, para o índio, “é o lado invisível de uma realidade” (Villas Bôas, 2006, p.116), por outro transita e atua nesses dois mundos dotado de poderes. São vistos apenas pelos pajés e “...quando invocados, saem dos seus domínios – que podem ser o fundo das águas, o interior dos pântanos ou o coração da floresta.” (Villas Bôas, 2006, p.49) e vão ajudar os homens ou mesmo atingi-los<sup>77</sup>.

Mas nem todos os *mama'e* são de boa índole e há os que enviam doenças e tormentos às pessoas. Os *mama'e* bons habitam objetos cerimoniais, como as flautas jakuí e o zunidor, outros pertencem às águas, ao tabaco, à mandioca, ao pequi, ou ainda à gaivota, beija-flor, bem-te-vi, o passarinho kapaié, vários peixes, formiga saúva, jacaré, entre outros. Alguns dos bichos que têm *mama'e* ruim são: macaco guariba, porco do mato, veado de porte pequeno, peixe cará (krapitã), peixe etowi, peixe puirake e o beija-flor preto com lista branca. (JUNQUEIRA, 2008, p.152)

A crença nesses espíritos chamados *mama'e* irá reger a vida dos

---

<sup>77</sup> [1] Junqueira (2001) observa: “É grande o elenco de males provocados pelos *mama'e*. Eles são responsáveis pela febre, dores fortes, partos complicados, distúrbios psíquicos, perda de consciência, hemorragia e tudo mais que possa causar sofrimento continuado, prostração, desorientação mental e mesmo a morte.” (JUNQUEIRA, Carmen. Doenças do espírito. *Estudos de Sociologia*. São Paulo, v. 6, ano 10, p. 7-19, 2001, p.11)

Kamaiurá. Será personagem constante dos mitos, sonhos e relatos cotidianos; um alívio na cura das doenças, na resolução de problemas diversos que afetam a comunidade, e mesmo no desmonte de feitiços. Por isso mesmo será ele, o *mama'e*, o grande aliado no percurso de um pajé.

Os estudos de Junqueira (2008) mostram que “o trabalho do pajé abrange um vasto campo do mundo espiritual” (p.153), em sua atuação “ele não só realiza curas como previne a comunidade de males, localiza objetos furtados, identifica feiticeiros etc.” (idem). Como diz Villas Bôas, “sua intimidade com o mundo espiritual torna-o merecedor do profundo respeito de todos” (2006 p.40).

O pajé tem papel importante na comunidade, pois cura doenças enviadas pelos espíritos, adquire o dom de afastar eventos perigosos como vendavais que ocorrem quando das grandes tempestades que podem danificar as casas, pode descobrir a presença de feiticeiros e alguns conseguem matar um feiticeiro à distância, manipulando o cabelo ou a pele dos dedos da vítima do feitiço. Um bom pajé é ainda capaz de interpretar sonhos. (JUNQUEIRA, 2017, p.49)

### ***2.2.1 Saúde e doença***

Para os Kamaiurá, saúde é acordar, trabalhar, cuidar da família, lutar, dançar. “A noção de saúde”, observa Junqueira (2001), “vincula-se estreitamente à qualidade de poder se movimentar e trabalhar” (p.15), portanto, uma qualidade inerente à vida. “Estar vivo é estar com saúde, livre de algo exterior que venha causar distúrbio no organismo” (idem, p.15).

O saber kamaiurá sobre a saúde do corpo, observaram Junqueira e Pagliaro (2009), “é construído a partir de elementos que compõem a visão de mundo kamaiurá, em que observação, experimentação e mitologia se conjugam” (p.451). Assim, sejam as doenças enviadas pelos *mama'e* ou

advindas da sociedade urbana, serão sempre percebidas e vividas como “fruto de uma ação externa ao corpo” (p.451), um mal vindo de fora.

Gregor (1982) também percebeu entre o povo Mehinako as muitas origens da enfermidade para as sociedades alto-xinguanas.

Um homem fica doente quando um espírito o atinge com uma flecha ou rouba sua alma, quando é enfeitiçado, quando deixa de respeitar tabus de reclusão, quando está próximo demais do sangue menstrual, quando lhe recusam comida, ou quando é afetado pelo “feitiço” do homem branco, ou seja, por doenças trazidas à região do Xingu pelos brasileiros. (GREGOR, 1982, p. 322)

Transgressões a tabus atingem ambos os sexos, embora sejam mais inibitórios e restritivos à mulher, como os que envolve a longa reclusão pubertária<sup>78</sup> (que retarda a sua entrada na vida sexual e a prepara para a vida adulta) e os períodos de menstruação, quando ela fica afastada das atividades corriqueiras e da vida social da aldeia. Não pode manipular alimentos e deve ser evitada pelos homens. Ou ainda a reclusão pós-parto, quando deve guardar recolhimento dentro da casa por período de oito meses, para o primeiro filho, ou seis meses, para o segundo. Ainda hoje são tabus respeitados, até porque todos sabem que algumas doenças enviadas pelos *mama'e* por conta de transgressões podem trazer sérios danos à vida.

De acordo com Junqueira (2001), algumas “deformidades de nascença têm como causa central o consumo de alimentos proibidos à mulher” (p.16), tais como:

- arraia durante a gravidez, pode ter filho com olhos e boca desse peixe;
- peixe pirara, a criança nasce com listas pretas no corpo;
- peixe cascudo, boca muito grande;
- tracajá, deformação nas mãos ou pé torto para dentro;

---

<sup>78</sup> A reclusão pubertária também existe para os meninos, embora mais breve.

O homem por sua vez não está livre de cometer imprudências como a de “consumir muita carne de macaco durante a gravidez da mulher e, assim, transmitir o pelo do macaco à criança” (Junqueira, 2001, p.16). Essas observações nos apontam para a constante preocupação dos Kamaiurá com a saúde do corpo.

Os Kamaiurá cuidam do corpo com invulgar atenção e usam ervas, raízes, defumadores, escarificações, vomitórios e uma série grande de procedimentos para assegurar a saúde. Quando advém a doença, as primeiras providências são domésticas, com o uso dos remédios tradicionais. Persistindo o mal, vai-se ao pajé, pois desconfia-se de algo espiritual. (JUNQUEIRA, 2008, p. 156)

Desenvolveram práticas de cura ligadas à prevenção de doenças e à manutenção da saúde, ao fortalecimento do corpo em geral, como a escarificação que é realizada ao longo da toda a vida com o *jajap*, estimulando o sangue e provocando uma melhora geral do organismo.

São muitas as práticas adotadas, e as mais usadas são o vomitório, a sangria realizada por meio da escarificação, a ingestão de remédios em forma de chá ou infusão de ervas, defumações, resguardo e recolhimento associados à dieta alimentar em determinados períodos da vida. (JUNQUEIRA, 2009, p.451)

Quando o mal abate o corpo e o homem adoecer, recorre-se às ervas, ao agente de saúde indígena da aldeia e ao pajé, não necessariamente nesta ordem. Alguns buscam socorro imediato aos pajés, outros buscam primeiro os raizeiros, rezadores ou mesmo o agente de saúde local.

A solicitação dos serviços do pajé depende do diagnóstico realizado pelos próprios especialistas indígenas, da existência de pajé no círculo de parentes próximos do enfermo, ou da gravidade do caso. (...) Doenças que logo de início deixam a pessoa muito debilitada, ou em que o paciente não quer deixar a aldeia ou ir para o hospital, por não gostar do acolhimento oferecido, ou ainda aqueles que depositam mais confiança na cura xamânica, são casos diretamente levados ao pajé. (JUNQUEIRA, 2009, p.454)

Desde os anos 1965 o Xingu passou a ser atendido pela Escola

Paulista de Medicina, tornando regular o contado dos Kamaiurá com médicos e enfermeiras, exames e tratamentos. Para os kamaiurá doença de branco (câncer, malária, AIDS) é diferente de doença de índio (em que o corpo padece por transgressão a tabus).

O posto da aldeia Ipavu tem medicamentos básicos e é equipado com rádio de comunicação, maca, aparelho de inalação. É gerido por um jovem que recebeu treinamento para se tornar Agente de Saúde Indígena, faz acompanhamento daqueles que estão em tratamento e é regularmente procurado “quando as providências domésticas não surtem efeito”. Casos de diarreia, desnutrição, gripe e estados febris estão entre as principais demandas do posto da aldeia. Doentes mais graves seguem para o Posto Leonardo, a aproximadamente 10km de distância de Ipavu, onde há uma base para o atendimento médico convencional, ou seguem (na maioria das vezes no pequeno avião da Saúde Indígena) para um hospital da cidade de Canarana (MT) ou mesmo de Brasília (DF). Mas raramente um caso é encaminhado diretamente ao hospital, sem passar antes pelos serviços do pajé. O motivo é simples:

A maioria das doenças tem origem na ação de espíritos, transgressões rituais e violações involuntárias de tabus. A frequência ao pajé é grande e só não é maior porque seus serviços devem ser pagos.” (JUNQUEIRA, 2008, p.156)

Mesmo assim, recorre-se ao pajé frequentemente. Em muitas épocas, diariamente há trabalho para ele, seja atendendo um caso de urgência, seja acompanhando os casos já em andamento. A medicina convencional compreendeu que dificilmente fará um bom trabalho em uma aldeia indígena se não atuar com o pajé no atendimento às doenças.

Certa ocasião em Ipavu<sup>79</sup> encontrei o médico Vítor Tarouco, que naquela época ficava baseado no posto Leonardo e visitava as aldeias do

---

<sup>79</sup> Informação pessoal obtida em outubro de 2010.

Alto Xingu com boa frequência. Ele acompanhava Mapulu em alguns atendimentos a doentes da aldeia.

*- A gente tem trabalhado muito junto. Ela tem me ajudado muito, porque não tem outra maneira, é união de conhecimentos; quando uma terapêutica, uma ação curativa esgota o seu potencial, a outra toma o caminho novo. Mapulu é uma excelente pajé e ela é uma pessoa sensível. A minha observação é que ela é diferenciada. Ela tem uma percepção, ela sabe o que tem para ser curado, melhor, para ser tratado. E isso lhe dá uma diferença de muitos outros pajés. Os casos que nós trabalhamos juntos, ela praticamente me ajudou e seguramente eu devo ter feito uns 30% e ela fez os outros 70%.*

Certamente isso não seria possível sem a compreensão do médico de que é preciso estender a mão a uma outra lógica terapêutica.

*- Uma das coisas importantes para quem trabalha em área indígena é conhecer um pouco do simbolismo da doença para o indígena. Como se forma, como se desenvolve, como evolui a doença na comunidade indígena. Sempre é muito difícil o profissional recém-chegado, seja ele médico, enfermeiro, enfim os profissionais de saúde que chegam novatos na área indígena e vão atender o indígena. Porque o pensamento, a crença, a verdade da doença para o indígena é totalmente diferente da doença do branco. É muito diferente da medicina que eu conheço, mas extremamente enriquecedor para minha cultura e paro o meu trabalho aqui.*

Dr. Tarouco revelou-se capaz de convivência pacífica e respeito mútuo, essenciais para o trabalho de ambos. Compreendeu que “as doenças têm um fundo espiritual, exclusivamente espiritual” e que entender essa simbologia é ter uma grande aliada no tratamento ao doente.

*- As doenças não são internas para os indígenas, elas vêm de fora, são representativas do corpo. Quando adocece uma criança, por exemplo, e ela tem uma diarreia, se a gente não conhecer um pouco da cultura e da simbologia indígena, vai pensar de forma puramente patológica: para diarreia vou dar tal e tal remédio. Se ficarmos por aí e simplesmente encerrar a consulta e medicar, talvez essa criança não melhore. Existe um*

*simbolismo por trás desta expressão patológica, do sintoma diarreia e, se você for procurar a causa, muitas vezes foi porque os pais infringiram alguma regra de convivência. Então, sempre a doença terá conotação cultural e mítica para o indígena.*

A relação que se pode perceber entre a medicina tradicional e a medicina do branco é a de uma acomodação sem rupturas, como observou Junqueira

[...] os Kamaiurá ainda mantêm intacta a crença numa realidade povoada de poderes e entidades superiores ao homem e que sustenta seu universo encantado. Se isso for correto, as práticas médicas devem ter sido acomodadas, sem causar rupturas significativas, através de um processo similar ao que ocorreu com o machado de ferro: elas ampliaram o saber dos Kamaúrá sobre o próprio corpo e mostraram ainda a complexidade de uma realidade invisível que, lado a lado com o mundo dos espíritos, é povoada por micróbios, bactérias, vírus e outros seres dotados também do poder de adoecer o homem. (JUNQUEIRA, 2001, p.19)

É neste universo mágico, medicinal e privilegiado que as mulheres mergulharam, é nele que buscam a capacitação para se comunicar com os espíritos, entrar numa casta restrita e respeitada por todos. Entender, assim, os elementos que estão envolvidos no “tornar-se pajé”, curador e elo com o invisível, tem grande valor para este trabalho.

### ***2.2.2 Tornar-se pajé: formação e interdições***

O *mama'e* será o grande aliado na jornada de um pajé. Tornar-se pajé é um caminho longo, árduo, permeado de interdições. Mas quem a ele se submete, submete-se integralmente à ação dos *mama'e*. Ser pajé não é uma escolha aleatória, consciente, humana. Há sempre um evento extraordinário que destina a pessoa a tornar-se pajé.

Não se sabe exatamente como eles fazem tal escolha, elegendo alguns poucos para se tornarem pajé. Uma visão, um sonho, uma doença,

podem ser sinal de uma revelação que está por ocorrer. A pessoa que recebe o aviso para se iniciar na pajelança deve observar longo período de abstinência sexual, sob pena de ter seus futuros poderes afetados ou mesmo contrair doença fatal. Esta restrição é mais severa que a alimentar, também rígida, e de certa forma limita o aparecimento de pajés. (JUNQUEIRA, 2008, p.153)

Em tempos mais recentes, aqueles que desejam tornar-se pajés sem terem sido escolhidos diretamente pelos *mama'e*, devem ser aceitos por um pajé mais velho e pagar pelo aprendizado, que costuma ser bem mais longo e dispendioso. E menos valorizado e agraciado com os poderes do *mama'e*.

Nesse complexo campo de especialização há nítida hierarquia de poderes. Os pajés que recebem o chamado dos *mama'e* e são por eles iniciados possuem maior poder de cura e adivinhação do que aqueles instruídos por outros pajés. (JUNQUEIRA, 2001, p.14)

Se há uma notável diferença entre o pajé destinado pelo *mama'e* daquele que apenas deseja o posto (seja por sentir-se inclinado a exercer a função, seja participando dos ritos de cura como pajé assistente), também podemos verificar uma forte hierarquia quanto ao valor dos saberes passados pelos *mama'e*, mesmo para aqueles iniciados pelo espírito. Comumente usam os termos “pajé velho”, “pajé novo” para se referir à sabedoria e a experiência dos grandes pajés no primeiro caso e a seus aprendizes, no segundo.

Essa categoria de pajé, instruído por outro pajé e não diretamente por um espírito, denomina-se paje pyau (pajé novo) e pode curar doenças leves. (JUNQUEIRA, 2009, p.63)

Em seu relato<sup>80</sup> Mayalu – uma kamaiurá que deseja ser pajé – usou a expressão ao contar sobre a esteira dos pajés (a *tuavi*, trançada de palha e fios de algodão e um dos símbolos da função), que todo iniciante deve ter para que possa “receber o fumo”, fumar, ter contato com os *mama'e* e realizar curas. A *tuavi* guarda as folhas de fumo e por vezes alguns cigarros

<sup>80</sup> Ver cap. 3, Mapulu e as mulheres pajés.

prontos. A esteira deve ser recebida pelo aprendiz de pajé diretamente do mestre, segundo disse Mayalu.

*- A pessoa<sup>81</sup> que transformou você em pajé, ela que vai passar a tuavi pro pajé novo.*

Seja por ordem do *mama'e*, seja se submetendo às condições de estratificação no seletivo universo dos pajés por escolha própria, o caminho é difícil e é preciso obedecer a restrições e regras de conduta. O motivo é simples: algumas doenças são enviadas pelos *mama'e* exatamente por força de transgressões, que podem até mesmo levar à morte do iniciado.

“É muito difícil”, relata a pajé Mapualu. Ela conta os conselhos que ouviu de Takumã.

*- Meu avô me deu conselho pra mim não mexer com homem, nem comer beiju de outro. Só pra mim comer pimenta, peixe com pimenta, beiju torrado e mingau. Nem sair assim fora, não pode. Cinco meses só na casa.*

Aprender a enrolar seus próprios cigarros é uma das primeiras tarefas a ser enfrentada. E exige um certo tempo para o domínio completo. Em 2010 Mapulu ainda dependia do pai Takumã para fumar os cigarros na pajelança; hoje, manipula rapidamente as folhas.

E porque a formação de um pajé exige a purificação do corpo, é preciso aprender a raspar o *takupe'a* (uma frutinha conhecida como “caroço de pajé”), tomar um pouco do seu pó diluído em água e ainda esfregar a mistura pelo corpo para “impedir que a doença do paciente passe para o curador”, como observou Junqueira (2009, p.60).

Ele também deve obedecer a sérias restrições alimentares e mesmo sexuais. Não será possível obter favores do *mama'e* sem uma rígida dieta alimentar, que envolve abster-se de alguns alimentos como carne de

---

<sup>81</sup> Refere-se ao pajé experiente, instrutor ou mestre, que comanda a iniciação e o processo de formação do iniciado. E também ao caso dos que não foram iniciados diretamente pelos *mama'e*, mas pelos serviços de um pajé.

macaco, anta, veado e consumir outros como pimenta, muita pimenta, se quiser aprender a tirar o feitiço. No relato de Takumã ao capturar a alma do menino doente, como no mito sobre a origem do feitiço encontramos referência ao poder da pimenta para o enfrentamento de grandes desafios

No dia seguinte voltaram ao local com o tio, que examinou bem o pau preto dentro da água e concluiu, pensativo: “Acho que é feitiço (moã)”. Mais tarde, retornou ao local, trazendo muita pimenta para mastigar e quando se sentiu preparado entrou na água e tocou o pau. Levou choque, mas pôde aguentar porque havia comido muita pimenta e com jeito conseguiu tirar o pau do buraco, levando para a aldeia. No dia seguinte, quando foi se banhar ele viu uma moça e jogou um pedacinho do pau nela. Poucas horas depois, ela morria. (JUNQUEIRA, 2008, p.159)

Em 2008 Junqueira observava a importância do pajé experiente nos rumos do aprendiz de xamã e quão fundamental é a relação consistente que o mestre estabelece com os *mama'e*.

[...] o pajé experiente sabe que para contar com tão valiosa ajuda deve obedecer rigorosamente às instruções que recebe e respeitar as interdições impostas, por mais difíceis que possam parecer. Qualquer infração pode acarretar a morte do aprendiz, como ensinam muitos relatos. (JUNQUEIRA, 2008, p.150)

A privação ao sexo está entre as regras a serem observadas por um aprendiz a pajé. Evitar contato sexual com as mulheres durante todo o período da iniciação, que pode levar mais de um ano, é considerada uma imposição das mais difíceis. Porém, a proibição do contato íntimo com o feminino não se restringe a esse período, sendo também vedado o sexo com a mulher sempre que o homem for participar de uma pajelança, seja ele ou não um aprendiz de pajé. Para os índios, fazer sexo com uma mulher antes de uma pajelança significa inviabilizar o contato com os espíritos e ainda ficar suscetível a rigorosas punições do *mama'e*, algo considerado altamente perigoso. Referem-se a isso como “cheiro”, que o *mama'e* consegue detectar com relação àquele que manteve relação sexual com uma

mulher antes de iniciar os trabalhos de uma pajelança.

O “cheiro de mulher” que impregna a pessoa por vários dias, e denuncia quem tenta escapar das regras, não engana o *mama’e*. Se as instruções não forem seguidas, isso pode acarretar severas penalidades.

Como lidam, então, os espíritos *mama’e* com a menstruação e a sexualidade das mulheres pajés? Assim como o homem que manteve relação sexual com uma mulher, a mulher menstruada não deve realizar ou participar de uma pajelança. Essas questões tipicamente femininas sempre foram marcadamente fatores impeditivos e depreciativos à mulher em seu acesso à espiritualidade indígena.

Mapulu teve as mesmas restrições sexuais, ficando um ano e meio sem fazer sexo com o marido Raul, lembrando que ela se casou pouco tempo depois de ter se tornado pajé, ainda adolescente. Uma vez consumada sua iniciação e sua posterior atuação como pajé, ela deve suspender os atendimentos de cura e pajelança quando estiver em seu período menstrual.

Então, quase uma década depois, quando ela resolve finalmente começar sua atuação como pajé, rendendo-se aos desejos dos espíritos, passa por novo interdito sexual, mais breve (quatro meses) dessa vez. Raul conta sobre esses períodos

*- O mama’e não deixa. A gente pode assim, se aproximar, agora, namorar mesmo a gente não namora. O mama’e não permite, não.*

O que os *mama’e* continuam a dizer de certa forma é que as dificuldades do caminho na formação de um pajé são imensas para ambos os sexos. A maioria das iniciações são permeadas de sofrimento, como foi a de Mapulu (como veremos no capítulo seguinte), mais ainda a de Takumã. Junqueira (2017) relata que a iniciação comandada pelo espírito do peixe agulha foi a mais dolorosa das três que aconteceram a Takumã, mas

também aquela em que o *mama'e Timukuiari* (peixinho agulha), “o tornou um grande pajé”.

[...] além da febre alta e fortes dores, ele começou a expelir pequenos peixes pela boca, olhos, nariz, dedos num suplício insuportável. “Cheguei a pensar que ia morrer”, dizia ele. Esse e outros sofrimentos são experimentados em alucinações, usuais na iniciação xamânica. (JUNQUEIRA, 2017, p.53)

Se por um lado o caminho é cheio de privações e provações, por outro, ao tornar-se pajé entra-se num pequeno e prestigiado círculo, que inclui desde participar da roda dos fumantes (ou roda dos pajés) como receber valiosos pagamentos como recompensa pelo trabalho executado nas consultas ou ritos de pajelança.

Mayalu não foi destinada pelos espíritos para se tornar uma pajé, mas pretende ser aceita por um mestre para tal empreitada, sabe que terá que pagar para aprender, mas sonha ser introduzida no ambiente restrito e exclusivo.

- *Então, se transformar em pajé, primeiro leva lá no centro, dá fumo.*

Depois de aceito como aprendiz de xamã e de posse da *tuavi*, a esteirinha entregue pelo mestre para guardar as folhas de fumo e até alguns cigarros prontos, o iniciado passa a frequentar ambientes antes restritos aos comuns, como a roda dos fumantes.

Fumar é símbolo da maturidade social. Apenas os fumantes podem tomar parte em rituais semi-secretos e formar o círculo exclusivo dos xamãs, que se reúnem toda noite na para comentar os acontecimentos do dia. (GREGOR, 1982, p.332)

Nos ritos de pajelança o tabaco é amplamente consumido, a fumaça enche o ambiente da névoa espessa porque, como observa Gregor (1982), fumar é alimentar o espírito através de si mesmo, principalmente depois dos esforços empenhados numa pajelança onde todos saem exauridos.

[...] eles voltaram para “a casa dos homens”, onde fumaram e “alimentaram os espíritos” através de si mesmos, consumindo um cozido de peixe e outros pratos condimentados, que são o alimento próprio dos espíritos.” (GREGOR, 1982, p.328)

O fumo é o caminho para o transe, para o sonho, uma vez que transe e sonho são meios de comunicação com os espíritos. O *mama'e* usa o sonho ou o transe, que chega entre baforadas do cigarro ritual, para se comunicar e instruir o eleito nos procedimentos da pajelança e cura.

No sonho com *mama'e*, os espíritos vêm dar conselhos, indicar soluções, fazer advertências ou apenas conversar. De modo geral, pesadelos ou sonhos muito tristes indicam que alguma coisa ruim está para acontecer e o melhor que se faz é não sair de casa. (JUNQUEIRA, 2008, p.156)

E é assim, envoltas em fumaças, cantos, rezas, som do chocalho, mensagens e instruções passadas pelo *mama'e*, que as sessões de pajelança usam o sobrenatural para explicar e aplacar o mal. Raul Yawalapití, marido de Mapulu, dá seu entendimento do transe, chamado pelos índios como “desmaio” que, de certa forma condiz, com a percepção concreta de quem presencia o fato.

*- Quando desmaia, aí você vê tudo, tudo, tudo, até aqui você pode ver, em todo lugar. Vê onde tá feitiço. Você tá olhando, lá longe. Já há muito tempo que Mapulu desmaia.*

Uma doença ou problema grave (como o desaparecimento de alguém, por exemplo) pode levar a uma longa sessão de pajelança, que pode até mesmo durar dias. Essas ocasiões costumam reunir mais de um pajé em longas horas de cerimônia. Fumam, chamam pelo *mama'e*, entram em transe, conversam com os espíritos, cantam e dançam. São procedimentos que exaurem o corpo, consomem energia e, muitas vezes, levam à exaustão, antes que possam se reunir na casa dos homens para comer,

fumar, alimentar os espíritos e, então, recolher-se às suas redes.

No atendimento cotidiano ao doente, em situações menos excepcionais, os rituais de cura podem durar algumas horas, quando o pajé fuma, assopra e suga o mal do corpo do paciente. Eventualmente retira e materializa esse mal em formato de pequenos ossos e espinhos, alguns com aparência de peixinhos, ou bolinhas de cera, dependendo do espírito do *mama'e* envolvido no problema. É a forma visível da doença, da origem do mal que consome o doente, que os Mehinako chamam de *kaukí*, e os Kamaiurá nomeiam de *mama'ëary'yp*.

[...] fumar é essencial na cura, porque o tabaco e a fumaça são os alimentos do espírito e tem poder para atingir a origem da doença, o objeto tangível e intrusivo chamado *kaukí*, que se hospeda dentro do corpo do doente. A fumaça assoprada e introduzida debaixo da pele do paciente pelo xamã, destrói o *kaukí* e, desse modo, restitui a saúde” (GREGOR, 1982, p.323)

Não há cura sem fumo, sem rezas, cantos e invocações aos espíritos. É nesse momento que o xamã mostra sua capacidade de encontrar e remover o mal que se alojou no corpo do doente, com as mãos ou mesmo sugando-o.

Normalmente os *kaukí* são escolhidos entre um número limitado de objetos relacionados de certa maneira com o espírito que causou o problema. O Espírito Monstro Peixe (Kupatekuma) escorrega peixes em miniatura para dentro de suas vítimas, enquanto o Espírito da Mulher Brava (Japujaneju) insere pequenas bolas de pintura corporal feminina (epitsiri). (GREGOR, 1982, p.328)

Há obviamente componentes dramáticos nas sessões de cura e pajelança. Gregor (1982) cita os “efeitos espetaculares” realizados pelos xamãs Mehinako, “por meio de habilidade manual e encenação inteligente” (p.330). Para os índios, é possível distinguir um verdadeiro xamã de um curandeiro ilusionista, e eles não terão pudores em denunciar um “charlatão”.

A ilusão de remover kaukí intrusivo exige que o xamã fabrique seus objetos com antecedência, esconda-os em si próprio e faça-os deslizar para sua mão ou sua boca durante a atuação. Todos os Mehinako têm consciência de que alguns xamãs são ilusionistas. Por outro lado, eles também acreditam que há alguns xamãs que podem genuinamente remover o kaukí. [...] Para desarmar os céticos, espera-se que um xamã esfregue as mãos e levante-as diante do público antes de tratar seu paciente [...] para provar que não está escondendo nada. (GREGOR, 1982, p.331)

Não é pouco o trabalho de um pajé. Eles ainda localizam e neutralizam feitiços, acompanham a evolução do doente. Em qualquer caso, é preciso pagar ao pajé, pagar aos espíritos.

Tornar-se xamã traz recompensas que vão além do ingresso no clube dos fumantes. Um curador bem-sucedido pode esperar valiosos presentes de cintos de caramujo e cocares de penas. Membros de prestígio dentro da comunidade, ele desperta temor e respeito, mesmo quando não está comprometido com seus deveres de curar. (GREGOR, 1982, p.323)

Ao pajé se paga com colares de caramujo da floresta (que costumam demorar três meses para serem confeccionados, ainda hoje uma das moedas mais caras), grossos colares de miçanga e grandes panelas de alumínio. No Alto Xingu até hoje o pagamento ao pajé costuma ser feito na moeda tradicional, mas também se incluem agora outros itens de desejo como fogões, panelas, grandes caldeirões e sacos de miçanga para confecção de colares e outros adornos.

“Pra receber presente tem que curar, rezar”, simplifica a aspirante a pajé Kuiatá Kamaiurá, da aldeia Morená. Ela sabe que o trabalho com os espíritos implica uma relação de reciprocidade.

A família do paciente deve pagar o atendimento dos pajés, assim como das parteiras e do rezador. Mapulu faz uma observação sobre a capacidade de pagamento da família do paciente usando os colares de caramujo como exemplo: “se tem muito, ele dá dois; se não tem, ele dá

um”. A retribuição é condição *sine qua non* para a recuperação do paciente e também do pajé. Diz Mapulu:

*- Tem que pagar muito porque ele tem que ficar bom, né? Se não vai pagar bem, o paciente passa mal, ou o pajé também passa mal, por isso que a gente paga muito.*

O merecedor da dádiva deve retribuir aos espíritos por meio do pajé. Um modelo de vida social que impõe retribuição a relações, mas mostra igualmente que confere prestígio àqueles que mantêm vínculos com o sagrado.

Prestígio e rivalidades não são conceitos alheios aos pajés. Eles têm consciência de que fazem parte de um mundo exclusivo, de saberes e segredos milenares que não devem ser partilhados com qualquer um que não tenha passado por todos os ritos iniciáticos. E têm também que lidar com a inveja e o ciúme que os rondam constantemente.

Em meio a rivalidades no terreno espiritual, o poder de alguns pode ser colocado sob suspeita, sob a alegação de terem infringido regras durante a iniciação ou de estarem poluídos por relações com mulher. (JUNQUEIRA, 2008, p.153)

Certa ocasião, ao encontrar uma mulher pajé alto-xinguana fora do PIX, esta fez questão de depreciar o pajé sobre o qual eu contava que havia conhecido. Ela logo esmerou-se em dizer-me o quanto ele estava desacreditado porque em seus ritos de cura podia-se ver claramente o objeto que trazia escondido entre os dedos, que representava simbolicamente o mal que se materializava em suas mãos. E discorreu também sobre outros pajés, igualmente incompetentes na sua opinião.

Prima-se, assim, por aquele que enfrentou todas as dificuldades do percurso e se submeteu integralmente ao processo de aprendizagem. Primeiro, diz Mapulu, é preciso se preparar, “saber como que cura, como que usa a raiz”. Mas há aspectos do aprendizado que só são partilhados

entre o pajé e seu discípulo. Conhecimentos e segredos passados por Takumã para ela, Mapulu. Coisas que só ela sabe e que, por hierarquia, pertencem a ela.

*- Tem coisas que só eu sei. Ninguém sabe, Salkumã não sabe, eu não vou contar pra ele. Meu pai já contou tudo o que é dele; como que foi curando paciente, ele contou tudo pra mim.*

Mapulu se refere ao meio-irmão mais velho, Salkumã, que se tornou pajé depois dela.

*- Agora que o Salkumã ficou pajé, ele sabe pouquinho, não é muito. Ele sabe pouquinho de canto, quem tá ensinando sou eu.*

O saber que envolve o contato com os espíritos, o invisível, revela o estreito vínculo que se estabelece entre homens e animais dotados de poder. O mito kamaiurá dos irmãos Sol e Lua que partem em busca do ciúme e um deles quase morre, elucida a relação de ajuda que se estabelece com os *mama'e*. Para Junqueira (2008), ‘a aventura dos dois irmãos serviu para mostrar que é possível contar com a ajuda de aves, peixes e outros bichos e plantas que em sua essência são seres espirituais, *têm mama'e*’ (p.152).

Mas os animais são eleitos parceiros do homem não apenas porque compartilham substâncias comuns, mas também por serem, alguns deles, dotados de poder para curar e conceder favores. Pássaros, peixes, veados, entre outros, são donos de conhecimentos superiores. A existência do próprio pajé, enquanto especialista em cura, deve-se à ajuda que os bichos lhe concedem, ensinando-lhe como fumar, como lidar com as doenças e curar. No mais das vezes, sem a ajuda do espírito do animal protetor, é impossível ao pajé acabar com a doença, auxiliar um parto complicado, localizar pessoas extraviadas na mata etc. (JUNQUEIRA, 2008, p.150)

Essa compreensão não afasta uma outra, a de que “os espíritos animais são ainda dotados de personalidade e temperamento variáveis. Há que saber como chamá-los e o momento propício para o pedido de ajuda”

(idem, p.151). O pajé é o único com capacidade de entender esses meandros, entrar em transe e se comunicar diretamente com o *mama'e*. É a ele que o poder dos espíritos se manifesta, em sua força e delicadeza.

Takumã descrevia a paisagem que envolvia a aldeia de Ipavu de um modo muito especial, falava dos seus moradores invisíveis, suas histórias e seu destino. Na roça, vez por outra, ao ouvir algum ruído eu indagava: 'é um pica-páu, Takumã?' 'Não, é algum mamaezinho.' (JUNQUEIRA, 2017, p.60)

É neste ambiente, onde se misturam homens e espíritos, onde a atmosfera é impregnada do invisível, que o conhecimento dos elementos de cura ganha relevância.

### **2.2.3 Raizeiro(a)s e rezadeiro(a)s**

Há uma diferença a se estabelecer entre as variadas funções dos curadores da aldeia. Além do pajé, a comunidade é também atendida por raizeiros, rezadores e parteiras.

Acerca do ofício de raizeiros e pajés, sua grande tarefa é “eliminar a doença e restabelecer a saúde” (Junqueira e Pagliaro, 2009, p.455), seja administrando ervas medicinais no primeiro caso ou buscando a interferências dos espíritos no segundo.

Os rezadores são os que conhecem os segredos das palavras rezadas, ouvidas pelos *mama'e*. São rezas que levam à cura ou mesmo à morte, dependendo da potência de quem a profere.

Takumã sabia muitas rezas. Citava reza para todo tipo problema. O pajé Sapain também citava vários tipos de reza: para curar, para ter filhos, para arrumar marido, para acabar com a dor, para tirar inveja, afastar ciúmes ou mesmo provocar danos, brigas entre grupos. Afirma que aprendeu tudo com os *mama'e*.

*- Eu sei reza de cura. Eu sei reza quando o pessoal não tá bem, só fica fraco, eu rezo para a pessoa voltar e ficar forte. Tem reza quando a pessoa não tá comendo mais, tem reza pra pessoa comer; quando a mulher tem uma criança que não quer mamar mais; tem reza quando a pessoa tá vendo você e ficar com inveja e ciúmes não ficar com inveja e ciúme. Você vai cantando, vai cantando, cantando, aí você chega onde você trabalha e sua reza vai caminhar por todo o mundo, todo mundo vai pegar a sua reza e a pessoa fica alegre com você. Cadê aquela inveja? Cadê aquele ciúme? Limpou você, tá levando a sua reza pra esquecer a inveja, o ciúme.*

Rezas simples, como aquela para agradecer o pagamento do pajé. “Quando a gente recebe pagamento, a gente pega, a gente joga fumaça no pagamento pra poder dar mais força, pra não voltar aquela energia ruim pra pessoa,” contava Sapain. Rezas por vingança, principalmente nos casos de suspeita de feitiçaria. Rezas fortes, poderosas, que emanam poderes mágicos à distância, são possíveis, afirmava Sapain. “Consegue, consegue sim”.

*- Eu não sou feiticeiro, mas eu sei essa reza também. Eu mando minha reza, se os Kuikuro, Kalapalo falar mal de mim, eu canto reza, eu jogo e cai aonde ele está.*

É mais fácil encontrar mulheres exercendo o ofício de rezadeiras, mesmo no passado. A história conta de rezadeiras famosas, capazes de curar ou mesmo matar alguém distante, como veremos no capítulo seguinte.

Aqueles que são considerados bons rezadores ou rezadoras adquirem prestígio na comunidade. Mas o trabalho não é fácil e exige longos anos de aprendizado e intimidade com os *mama’*e. Mapualu está aprendendo com a mãe, Mapulu, as rezas que chamam os espíritos para ajudar na cura.

*- Tem a reza do bem-te-vi, tem a reza do da águia, qualquer tipo de bicho tem reza. A minha mãe já me ensinou a reza para rezar paciente que tá*

*muito mal. Essa ela me ensinou um pouco, não é muito não. Eu acho que eu peguei só duas, só duas que eu tô sabendo.*

O Kamaiurá conhece as plantas e raízes para combater males corriqueiros. “Ao primeiro sinal de que algo perturba o funcionamento regular do organismo, recorre-se aos remédios extraídos de plantas” (Junqueira e Pagliaro, 2009, p. 454), conhecimento que pertence a todos.

A maioria deles foi distribuída à natureza por Mavutsinin, embora uns poucos tenham sido criados por entidades mitológicas. Várias plantas são conhecidas por praticamente todos os adultos e são eficazes para combater desarranjo intestinal, tosse, dor de ouvido e de dente, dores musculares, irritação da pele, ferimentos e outros pequenos desconfortos. Se o tratamento não fizer efeito, procura-se o raizeiro (y'apoajat), que detém conhecimento mais aprofundado do poder curativo das plantas, transmitido de pai para filho. (JUNQUEIRA e PAGLIARO, 2009, p.454)

Em Ipavu, não se verifica conflitos entre os raizeiros e os jovens agentes de saúde, que “aceitam visivelmente a supremacia dos poderes xamânicos e dos seus fundamentos”, como observam Junqueira e Pagliaro (2009, p.455). “O novo conhecimento que detêm coloca-os mais na área de atuação dos raizeiros, pois esboçam uma discreta comparação entre a eficácia dos medicamentos que administram e os remédios naturais” (idem, p.455).

O raizeiro detém um conhecimento oculto aos olhos da maioria, prima de intimidade com as ervas e raízes mais do que qualquer um na aldeia.

Ele não só administra poções e adverte sobre os cuidados necessários para conduzir o tratamento, como testa novas drogas, fazendo a combinação de partes de uma mesma planta ou de várias delas, acumulando, assim, fórmulas específicas que são mantidas em segredo. Isso fica evidente quando a cura envolve escarificação e aplicação do sumo de raiz ralada, preparada na frente do paciente tão logo o sangue comece a fluir. O raizeiro, além de manipular a raiz longe do olhar dos outros, procura evitar que a planta seja identificada, guardando consigo as partes descartadas. O pagamento pelo serviço

envolve colares ou valores equivalentes, de acordo com as relações de parentesco entre as partes ou as condições materiais da família do enfermo. (JUNQUEIRA e PAGLIARO, 2009, p.454)

Takumã era grande conhecedor das plantas medicinais, conhecimento que repassou à Mapulu. Ela mantém, com o marido Raul, uma roça de ervas e plantas e raízes curativas nos arredores de Ipavu. Em 2015, tive oportunidade de acompanhá-la numa longa caminhada por essa roça.

Não há a *petymaop*, a folha de fumo do pajé. Ela conta que houve uma tentativa de cultivá-la, sem sucesso. Mostra seu conhecimento de muitas delas<sup>82</sup> e suas finalidades curativas: para dor de cabeça (*aparara'i*), tontura (*morototoup*), prisão de ventre (*ararapy'a* ou barriga da arara), fazer o cabelo crescer (*taratarak*), eliminar o catarro (*ywa'i*), abrir o apetite (*moitse'én*), melhorar a visão (*moreakatuap*), combater males do estômago como diarreia e vômito (*kyepem*), para os rapazes ficarem fortes e bonitos (*tapi'irarewek* ou barriga de anta), e também para induzir o parto e para tratar coceira no corpo (*sem nomes nos registros*). Há a planta que os pajés pingam nos olhos, em forma de colírio, para induzir os sonhos (*teawap*). E ainda, aquelas usadas para pintar o corpo (*mangawang*), que os índios passam nas pernas antes da luta de *huka-huka*.

Raul cuida com esmero dessa roça, orienta Mapulu sobre o uso das plantas e também repassa à filha os seus conhecimentos de raizeiro.

### ***Raul, o raizeiro marido de Mapulu***

Raul Yawalapití, marido de Mapulu, é reconhecido como um grande raizeiro. Vem de uma linhagem de longa tradição, herdada do pai, Kanato, considerado não só um dos grandes chefes Yawalapití, como também um profundo conhecedor das plantas e raízes medicinais. Raul atualmente

---

<sup>82</sup> As grafias dos nomes das plantas em kamaiurá, aqui apresentadas, foram conferidas e revisadas por Mapualu Kamaiurá.

passa o conhecimento para Mapualu, a filha pajé que se interessou pelo uso curativo das ervas. Frequentemente, Raul ajuda Mapulu e Mapualu no atendimento aos doentes. Seu relato, abaixo, traz também dois sonhos significativos ao raizeiro, e confirmam a sua vocação.

*Eu tenho que ir lá junto com elas, ver o que é, quando os pacientes tão sentindo dor, tem que tirar primeiro. Eu tenho que perguntar primeiro pra ela: “o quê que é isso aqui?”, quando tá fazendo mal. Aí eu tenho que pegar raiz pra isso, eu tenho que primeiro saber, senão eu vou trazer a raiz errada pra ela, senão eu mato ela. Aí, dá a fumaça de pajé, dá um pouquinho de raiz pra ele beber, passa.*

*Eu trabalho junto com Mapulu. Só que eu não curo, eu dou a raiz pro paciente, pra ajudar o paciente dela. Tem remédio para câncer, tuberculose, pneumonia, eu sei um pouco, eu sei dar remédios para os pacientes. Isso eu salvo aqui. Agora, febre, gripe, essas coisas, eu não tenho remédio, não.*

*Com o meu pai eu ia longe. Quando a gente ia caçar, eu ia junto com ele, eu era menino ainda. Eu carregava macaco quando eles matavam, aí eu ia perguntando pra ele: “esse aqui é remédio para isso?”. Ele ia contando pra mim.*

*Eu que pedi pra ele me ensinar. Ele falava assim pra mim: “será que você é bom mesmo? Será que quando alguém vai pedir pra você buscar remédio, será que você vai? É muito perigoso isso. Cansa muito, é longe, você tem que ir lá”. “Quando ele me paga, eu vou”, eu falava pra ele. Meu pai era brincalhão. Meu irmão Tunuli também sabe, só eu e ele.*

*A planta pra sonhar eu sei conhecer. Esse ainda não ensinei pra Mapualu. Eu vou dar uma pingada nos olhos dela. Mapulu pede só quando ela sonha ruim. Aí, ela fala comigo: “pega esse remédio pra mim botar um pouco”. Ajuda a sonhar bom, muito bom.*

*É difícil achar esse remédio. É no meio da floresta, tem que procurar. Não é mais lá na roça, não, é lá no mato. Meu pai que ensinou. Ele falava assim pra mim: “meu filho, se alguém pedir esse remédio, você não pode dar. Só se eles pagarem pra você, você dá. Só que você não pode mostrar esse remédio pra ele, é proibido, senão eles vão fazer alguma coisa”. Ele sempre falava assim pra mim, por isso que eu nunca contei a raiz pros*

*outros, não. Se alguém pedir pra mim e pagar eu vou contar, por isso que eu tô só contando só pra Mapualu.*

*Meu sogro<sup>83</sup> falou pra mim ficar como pajé, só que pra mim já é diferente, eu não quero não, é sofrimento também. Só no começo, depois disse que não sofre não. Só fumando e desmaiando, ver bicho, né, isso aí eu não quero.*

*Eu falava assim pra Mapulu: “Mapulu eu não quero ficar pajé não. Eu não quero, não”, por isso que eu nunca fiquei. Eu falei para ela: “eu já tenho raiz, eu já tô ajudando”.*

*Aqui eu atendo todo mundo, eles me procuram. Disse que tem pessoa por aí que é raizeiro, né, mas não é muito bom, não. Daí eles me procuram, eu vou lá, eu tenho que levar Mapulu comigo pra ela ver primeiro pra mim, pra ela me ajudar, aí eu tenho que pegar esse remédio e dá certo. Tenho que preparar remédio, o paciente vai tomar, tem que fazer tudo isso, pra ela ver.*

### ***Os sonhos de Raul***

Ocorreu a Raul dois sonhos. Ambos trazem a temática da cura, disposição, desempenho e eficiência. No primeiro, ao salvar um grande pássaro da morte, o sonho confirma a sua vocação de raizeiro, capaz de curar e salvar os doentes. No segundo, ele atua ao lado da mulher, Mapulu e, juntos, ajudam a salvar um homem. Seja um animal caído na floresta, ou um homem ferido num acidente de trânsito na cidade – os homens e os animais, imbuídos de espíritos, se equivalem e estavam, ambos, à beira da morte –, os sonhos parecem confirmar um poder excepcional da reza, do conhecimento mágico-religioso, e legitimam a potência curativa de sua atuação.

### **Sonho um, o pássaro**

---

<sup>83</sup> Refere-se a Takumã.

*No meu sonho, tinha um pássaro bem grande, aí ele vem e caiu assim, no chão. Eu falei: ‘morreu’. Eu peguei ele, eu só rezei assim, rezei e coloquei e ele andou. Andou e foi embora.*

*Eu acordei, eu falei pra Mapulu: ‘eu sonhei assim’. Ela preocupou: ‘será que alguém vai morrer?’ Eu falei: ‘acho que não, acho que eu vou salvar outras pessoas’. Eu sonhei bonito. Eu salvei esse pássaro, né! Eu tive sonho bom, eu tô salvando pessoa que tava passando mal. Eu tô salvando também.*

### **Sonho dois, o acidente**

*Eu sempre sonho com Mapulu. Esse foi em Canarana. Tinha um carro. O carro vinha assim, pá, bateu no outro. Um cara caiu, se cortou todo, uma pessoa disse que ele machucou tudo. Aí, a gente foi lá, a Mapulu vinha atrás de mim, e eu falei com ele: ‘tá ruim?’, ‘tá doendo muito?’. Ele disse ‘tô ruim, tô morrendo’. A Mapulu falou: ‘não se preocupa, não, a gente vai rezar você’. A gente só rezou assim. ‘Melhorou?’. ‘Melhorei’. ‘Então tá, pode ir embora’, a Mapulu falou. Eu não falei nada. Esse foi meu sonho.*

Em um dos últimos contatos que estabeleci com Mapulu, ela informava sobre a organização de um encontro que pretendia realizar em Ipavu, em setembro de 2018, entre pajés, rezadores, raizeiros e parteiras.

#### **2.2.4 A herança de Mapulu**

Mapulu cresceu numa casa frequentada por espíritos, experimentou cotidianamente uma atmosfera impregnada de magia e ações dos *mama'e*. Seu pai, Takumã, considerado um dos maiores pajés brasileiros; o tio pajé Sapain, ganhou fama de grande xamã entre os índios e também fora da aldeia, no mundo ‘civilizado’. Mas foi o pai, Takumã, o grande alicerce no processo de construção de sua identidade como mulher pajé.

Conheci Takumã quando ele ainda acumulava os cargos de cacique e pajé da aldeia Ipavu, em 1998. Muitas e muitas vezes o vi movimentar os braços e assoprar as nuvens para levar embora a chuva. E vi o sol se abrir,

ainda que palidamente, em algumas ocasiões. Assisti a várias de suas pajelanças em crianças ou mulheres doentes da aldeia. Mas, esse homem, generoso, carismático e reto, como todo líder indígena deve ser, tinha uma excepcional capacidade de comunicação com o invisível.

Dois casos elevaram consideravelmente o prestígio de Takumã. Ambos ainda hoje são guardados na memória dos povos xinguanos, contatados e recontados pelos índios. O primeiro, já aqui relatado, diz respeito ao menino que teve a alma resgatada de um redemoinho pelo pajé. O segundo é um dos casos mais famosos e emblemáticos de Takumã, até hoje comentado entre os índios, o que mostra, nas palavras de Junqueira, “a excelência dos pajés Kamaiurá”.

O caso envolveu o desaparecimento de duas crianças na aldeia Kalapalo. Um grupo de homens entrou na floresta, vasculhou os arredores da praia onde as crianças tinham ido pescar, percorreu trechos da floresta no entorno da aldeia, e nada. Como se faz em situações graves como essa, os pais “contrataram vários pajés da própria aldeia e de outras”, mas todos foram unânimes no veredito: as crianças estavam mortas. Para uns, foram comidas pela onça, ou pela sucuri, para outros jaziam no fundo do rio. Tristeza, pranto, comoção se espalharam pela aldeia. Muitos dias se passaram até que chamaram Takumã. Apesar da resistência inicial, o grande pajé seguiu para a aldeia Kalapalo levando junto seu meio-irmão e pajé Sapain e o pajé e cacique Iawalapiti, Sariruí, como relata Junqueira.

No dia seguinte, depois de fumar, Takumã já em transe foi visitado pelo seu mama'e que lhe disse que as crianças estavam com o veado e vivas. Nas muitas sessões subsequentes, com fortes chamamentos, o veado veio trazendo as crianças. Finalmente, o mama'e avisou que uma delas já estava na roça. Takumã pediu a todos que fizessem silêncio, pediu ainda que se afastassem aqueles com “cheiro”. Em pouco tempo, uma delas entrou na aldeia. Veio direto para os braços de Takumã, que a entregou à mãe. Muita alegria! Veio em seguida a outra. Ambas estavam dispostas e bem alimentadas, depois de cerca de dez dias na mata. As duas crianças tinham uma espécie de colar

feito com carrapatos. A mãe quis tirá-los, mas elas não deixaram, dizendo que ele tinha sido dado pelo veado. Takumã pediu que esquentassem água para banhá-los. Com isso, os colares e outro enfeite de carrapatos ao redor dos olhos se desfizeram. As crianças então relataram que quando estavam na praia, apareceu um veado grande e perguntou se queriam comer frutinhas. Elas aceitaram e ele as levou até uma árvore carregada. Depois ele as convidou para irem mais adiante, onde havia outra árvore. Assim foram cada vez mais dentro da mata, comendo fruta. Takumã recebeu três colares, Sapain e Sariruí, dois, cada um. (JUNQUEIRA, 2017, p.58-59)

Mapulu lembra do episódio. Ela e o irmão, Kotok, acompanharam o trabalho de longe, junto com a mãe, Kurimatá. A família seguiu com Takumã, como é costume entre os índios nessas ocasiões e onde em alguns momentos as crianças não são impedidas de circular nos espaços onde ocorrem as pajelanças. Ela se lembra que seu pai fumou muito, noite e dia, conversando com o espírito do veado. Na noite anterior à chegada das crianças ele nem dormiu, e chegou a enterrar a sua rede.

*- Ele contou, “tá bem aqui agora, tá chegando, tá vindo, tá vindo, tá chegando, tá junto com veado”. Aí de manhã fumou, meu pai nem conseguia dormir, ele enterrou a rede dele, ele enterrou. Aí meu pai disse, ‘então fala para o Kalapalo fechar todas as portas, para não sair, para não atrapalhar esses meninos’.*

Com o retorno das crianças, houve gente que desmaiou de emoção, ela conta. E lembra do banho que o Takumã deu nos meninos para tirar os carrapatos de seus corpos.

*- Todo mundo chorou, levaram os meninos lá na rede. Só pajé que podia chegar, não podia nem chegar outra pessoa, primeiro tem que ser o pajé, rezando, jogando fumo.*

Com o desfecho do caso, Mapulu ainda guarda na memória o retorno da família para Ipavu.

- *Aí a gente vai embora pra aldeia, pra casa, depois que ele<sup>84</sup> conseguiu. Kotok também tava, ele tava pequenininho.*

Outro pajé kamaiurá ganhou fama muito além do Xingu, particularmente no mundo urbano das grandes capitais do país. É Sapain, meio-irmão mais novo de Takumã, que em 1986 estampou as páginas dos principais jornais e telas de TV e ficou famoso como o pajé que poderia salvar o naturalista Augusto Ruschi depois deste ter sido envenenado por um sapo da espécie dendrobata, na Amazônia. O pajé Sapain e o chefe Raoni Metuktire Kayapó – este último levando uma raiz que serviria de antídoto ao veneno –, foram chamados ao Rio de Janeiro, anos mais tarde da peçonha avançar pelo corpo de um dos maiores e mais respeitados cientistas brasileiros, considerado defensor das florestas. Estavam já descartadas todas as esperanças da medicina convencional poder salvá-lo. Os pajés já gozavam de fama no Brasil, Sapain por ser reconhecido como grande pajé, e Raoni pela atuação em defesa da Amazônia. A pajelança aliviou muito o quadro geral de Ruschi, mas o naturalista veio a falecer quatro meses depois.

Em seu ato final, Ruschi fez o Brasil abrir os olhos para a medicina indígena. A intensa — e sensacionalista — exposição de seu tratamento trouxe uma visibilidade inédita, ainda que fugaz, para a ciência dos povos do Xingu (TORRES, 2005, s/p)

No artigo *A ressurreição de Augusto Ruschi – A história por trás da pajelança que curou o naturalista mais conhecido do Brasil*, Torres (2015) observa que o episódio ao mesmo tempo em que serviu para chamar a atenção para os saberes tradicionais, as ervas medicinais, os ritos de cura e pajelança usados pelos índios, também ignorou a cosmologia indígena e o papel dos espíritos e dos sonhos de cura que estavam envolvidos naqueles

---

<sup>84</sup> Refere-se ao pai, Takumã.

tratamento emergencial. “A mídia acabou focando nos aspectos mais superficiais da cultura indígena” e ainda alçaram Sapain e Raoni a “status de celebridade, fazedores de milagre”, observou Torres.

Considerado até sua morte, em 23 de setembro de 2017, aos 78 anos, um dos grandes pajés em atividade no Brasil, Sapain viveu as últimas décadas de sua vida dividido entre a aldeia (Yawalapití, onde tinha família, e Ipavu, onde nasceu e cresceu), a cidade de Canarana (onde mantinha uma casa e passava a maior parte do tempo) e grandes centros urbanos (como Rio de Janeiro e São Paulo, onde costumava atender os pacientes ‘brancos’, ainda atraídos pela fama do pajé e pela mística de soluções ‘mágicas’ com a pajelança).

Sapain foi escolhido diretamente pelos espíritos, e sua iniciação como pajé foi descrita por Villas Bôas (2006): “Sapain estava na roça quando sentiu forte cheiro de fumo. Sapain nunca havia fumado. E nunca pensara em ser pajé, muito menos em curar alguém” (p.62). O cheiro o deixou tonto e, mesmo fraco, conseguiu voltar para casa. Takumã, já pajé, perguntou ao irmão o que acontecera e, depois de ouvir o relato, sentenciou:

- *Você está sendo procurado pelos mama’e pra se tornar pajé.*

Sapain se recusou a fumar, adormeceu, então o *mama’e* veio e lançou sobre ele uma baforada da fumaça do cigarro do espírito. Ele acordou com a voz do *mama’e*, dizendo: “Você está sentindo o cheiro do meu fumo? Eu estou ensinando você a fumar para se tornar um grande pajé”. *Mama’e* continuou a lançar fumaça sobre o rosto de Sapain e disse mais: “Estou transferindo para você a minha força. Agora você corra, corra, vá bem longe, mostre que você é duro, que não tem medo de nada”.

Contam que Sapain ficou fora de si. Saiu correndo pela aldeia,

quebrando coisas, puxando o cabelo de mulheres e crianças, subiu e se jogou do teto das casas, assustando toda Ipavu, até recolher-se à rede. Takumã acompanhava todo o processo de iniciação do irmão.

Tacumã convocou uma reunião de todos os pajés junto à rede do irmão. Ali distribuiu cigarrilhas a todos, para o encerramento da cerimônia. Era o reconhecimento geral de que o novo pajé já estava dotado de faculdades de cura (VILLAS BÔAS, 2006, p.65)

Sapain, um homem pequeno de ego grande que amava as mulheres indistintamente, era detentor de vasto conhecimento sobre o mundo dos *mama'e*, rezas e músicas que foram ditadas pelos espíritos. Detinha grande respeito e admiração tanto dos índios como dos não índios. Gostava de propalar sua intimidade com o sobrenatural, as curas que realizou, os feitiços que descobriu; mas também costumava se afastar e ficar silente fumando o cigarro do pajé. Dizia que estava “conversando com *mama'e*”.

Mapulu é herdeira direta desses grandes homens: Takumã, o pai, com quem conviveu cotidianamente e foi sua aprendiz ao longo de sua vida; e Sapain, o tio, com quem atuou ativamente numa das mais longas pajelanças já realizadas no Alto Xingu (*ver cap. 5*) e de quem recebeu conselhos, orientações e segredos.

Sapain, como Mapulu, passou por resistências durante a iniciação, antes de aceitar se entregar aos espíritos *mama'e*.

O futuro Nhanamacumá não tinha intenção de ser pajé. Sabia dos encargos que teria de ter. O pajé nunca é dono de si. (VILLAS BÔAS, 2006, p.62)

Ele, como a sobrinha, sabia das dificuldades do caminho, do perigo do enfrentamento das coisas difíceis, do fato de que sua vida mudaria radicalmente

Um médico em nossa sociedade pode fechar o consultório, ir ao jogo de futebol, e deixar de ser doutor por um momento, mas um xamã de

êxito é verdadeiramente o especialista de tempo integral”. (GREGOR, 1982, p.341)

Na urgência dos atendimentos, no uso abundante do tabaco, ao som dos cantos e dos maracás na invocação dos *mama'e*, eles sabem que sempre podem se deparar com perigos. Ainda hoje, feiticeiros e feitiços rondam a aldeia. E mesmo que sejam repudiados por todos, feiticeiros são contatados e feitiços *encomendados*. Assim, é sempre ao pajé que os índios recorrem para eliminar o mal.

### **2.3 Moã, moáp e a feitiçaria**

A ameaça da feitiçaria paira constantemente sobre as comunidades indígenas. Na sociedade kamaiurá não é diferente: eventos causadores de desordem ou transtornos no cotidiano da aldeia costumam ser atribuídos, sempre, à ação de feiticeiros.

Os Kamaiurá não aceitam a ideia de acaso e os males são articulados em níveis específicos, nos quais formam um sistema, constituindo um sentido. Pode-se mesmo dizer que para eles todo evento é causado por um evento que o precede. Aprenderam como explicar e lidar com os acontecimentos geradores de dor, aflição e desordem e assim recorrem às ervas para males menores, aos saberes do pajé para as doenças e à eliminação do feiticeiro, por ser aquele que precipita o desfecho do destino humano. (JUNQUEIRA, 2001, p.17)

O tema transita um território impregnado de sutilezas.

A feitiçaria talvez seja um dos fenômenos culturais mais complexos da sociedade kamaiurá e envolve competição política, crenças sobrenaturais, oposição e conflito entre parentes afins e disputa entre povos xinguanos. (JUNQUEIRA, 2009, p.52)

Para os índios, pajés e feiticeiros são seres distintos; ainda que uma discreta consciência aponte que ambos são face de uma mesma moeda, partilham de mesmos saberes e conhecimentos. Quando o questionei sobre o assunto, o pajé Sapain foi rápido como uma flecha ao responder sobre a diferença entre um pajé e um feiticeiro

- *Feiticeiro é outra coisa. Feiticeiro faz mal, mata pessoa. Quando o feiticeiro quer matar um rapaz, uma moça, ele mata.*

- *Feitiço mata mesmo!*, confirma Mapulu.

Junqueira (2008) observa que “o feiticeiro é o soberano da morte, e lançado o feitiço não há nada a fazer (p.157)”. *Moã* (feitiço) e *moáp* (o dono do feitiço) são temidos pela comunidade.

A grande ameaça que ronda a aldeia vem do feiticeiro, figura misteriosa, de identidade dissimulada. Responsável por desgraças continuadas e mortes inexplicáveis, ele é temido, mas, se chega a ser identificado, nada mais lhe resta do que refugiar-se em outra aldeia para evitar a vingança dos parentes das vítimas. (JUNQUEIRA, 2008, p.156-157)

Não há perdão para aqueles que são identificados como feiticeiros na maioria das tribos indígenas brasileiras, e não é de modo diverso no Xingu. “Comenta-se que o próprio feiticeiro, ao pressentir que foi descoberto, enfeita-se como para uma grande festa e vibrante de orgulho aguarda a chegada da morte”, observa Junqueira (2008, p.159). E descreve como se dá o sepultamento de alguém que foi morto, acusado de feitiçaria:

Todas as pessoas são enterradas no pátio da aldeia (também chamado centro), em frente ao tapyyp (casa das flautas ou casa dos homens). Não havendo mais espaço nessa área, a sepultura é aberta para os lados ou mais à frente. Em 2007 havia aproximadamente 50 pessoas enterradas no pátio. Natimortos e crianças com até sete anos são enterrados dentro da própria casa da família. Pessoa acusada de feitiçaria e executada na aldeia tem seu corpo largado na frente da casa da vítima do feitiço. O sepultamento é feito atrás da casa de seus

parentes ou no mato, mesmo que se trate de pessoa de grande prestígio social, antes da acusação. Nada impede, entretanto, que o morto seja homenageado numa cerimônia do Kwaryp em outra aldeia. (JUNQUEIRA e VITTI, 2009, p.138)

Certa vez na aldeia Morená, Marcelo kamaiurá me falava sobre a feitiçaria: “Na nossa cultura é muito forte. Feiticeiro é conhecimento passado de pai para filho, e ninguém sabe quem é.” Os Kamaiurá temem enormemente o feitiço. “Ao lado do medo, os Kamaiurá nutrem respeito e ódio pelos feiticeiros, sempre incógnitos e prontos a não revelar sua verdadeira identidade” (Junqueira, 2008, p.159). É preciso ficar atento às formas de atuação do feiticeiro, de acordo com Sapain:

*- Feiticeiro fica de olho na gente. Se você é índia, quando você corta cabelo, feiticeiro fica lá olhando, depois ele vem e pega seu cabelo. Feiticeiro é assim.*

A origem do feitiço para os Kamaiurá é encontrada num complexo mito, apresentado aqui de forma sucinta por Junqueira (2009). Conta que

[...] quando os Kamaiurá moravam no Wawitsá (onde hoje estão os Ikpéng), descobriu-se uma substância preta, submersa n’água, parecida com madeira ou talvez com um akari (cascudo). A pessoa que a tocou morreu instantaneamente. Um homem chamado Iamiku (ou Waimiku) olhou e concluiu que poderia ser feitiço (moã) e depois de comer muita pimenta conseguiu retirá-lo da água. Testou seu efeito na própria aldeia, matando dois jovens. Os moradores desconfiaram de Iamiku, planejaram matá-lo, mas ele escapou para outra aldeia, onde acabou sendo morto. Seu amigo e comparsa exterminou o pessoal da aldeia, fugiu levando consigo o feitiço. Através das gerações, o feitiço foi passando de pai para filho e se espalhou pela região. (JUNQUEIRA, 2009, p.65)

O mito dá a dimensão de como o feitiço (*moã*) está fortemente inserido no cotidiano indígena. A ideia do “mal”, que precisa ser “deslocado”, de certa forma organiza e acomoda os conflitos na sociedade. O poder do feiticeiro envolve acontecimentos com interesses

políticos. *Moáp*, o dono do feitiço, frequentemente se envolve em disputas pelo poder.

O efeito do feitiço é instantâneo, na maioria das vezes, mas quando se prolonga por alguns dias ele é por vezes confundido com doença, pois a vítima pode ter febre, perda de sangue, dores ou outro sintoma. Pajés experientes possuem técnicas mágicas capazes de identificá-lo, distinguindo-o de outros males. Esse é um dos grandes desafios enfrentados pelos pajés e também um acontecimento fortemente impregnado de interesses políticos, uma vez que a acusação de feitiçaria é a arma mais perigosa que se pode utilizar nas disputas pelo poder. (JUNQUEIRA, 2001, p.15)

Geralmente ciente das disputas políticas, o dever de atender e cuidar do doente orienta o pajé e estabelece a relação de ajuda fundamental. Muitas são as situações em que o pajé se depara com os feitiços lançados para abater o paciente e, em transe, enfrenta forças adversas para *encontrar* o feitiço.

- *Quando ele fica ruim, ruim, ruim mesmo, aí a mãe, o pai pede pra eu fumar, pra eu olhar aonde tá a alma dela, aonde que tem feitiço. Aí eu tenho que fumar e se tem feitiço, eu tenho que tirar. Se vai ficar sempre assim feitiço, ele mata, a pessoa morre.*

Muitas vezes, Mapulu entra na mata à noite, atravessa rios ou mergulha em suas águas para buscar o feitiço no exato local indicado pelos *mama'e* durante o transe. Ao retornar com o feitiço nas mãos, Mapulu fuma, assopra e reza sobre ele, desmonta-o na frente de todos, quebra o encantamento. Os pedaços são colocados dentro de uma vasilha com água e ervas, no caso Mehinako, ou simplesmente embrulhados para serem jogados fora, como fazem os Kamaiurá. A origem da doença foi localizada, e o mal extirpado.

### 2.3.1 O cabelo de Takumã

Com a notícia da morte<sup>85</sup> do pai, Takumã, num hospital de Brasília, em 25 de agosto de 2014, Mapulu conta que o irmão, o cacique Kotok, ficou muito nervoso, queria trazer logo o corpo do pai para a aldeia. Chamaram a Saúde Indígena pelo rádio para apressar os procedimentos do retorno do grande pajé à sua Ipavu.

*- A gente dormiu ainda. À tarde, trouxe o corpo pra Canarana. O avião foi buscar ele e chegou cinco horas na cidade. O corpo do meu pai dormiu ainda em Canarana. No outro dia que chegou, de manhã, oito horas a gente recebeu aqui o corpo do meu pai. O enterro acho que foi onze horas. Aí o meu pai veio aqui, a gente recebeu o corpo dele. Uma pessoa tava querendo pintar o corpo dele, ele pintou. De urucum, como ele pintava na festa, usava cocar, enfeite, a gente fez tudo pra ele, eu fiz tudo para ele, cocar de tucano, tudo, eu que fiz tudo pro meu pai. Aí pronto, liberado. A gente colocou ele de novo na caixa<sup>86</sup> junto com a rede. Quando foi onze horas o pessoal pegou ele, tirou de lá e enterrou lá no centro. Foi assim. Aí o pessoal veio chegando, chegando muito Waurá, Kalapalo. Daí a gente ficou seis dias sem banhar, só dentro de casa, chorando direto.*

Atribuir eventos negativos ou inexplicáveis à feitiçaria é algo quase corriqueiro. Com a morte do grande pajé Takumã, não seria diferente.

Por não operar com as noções de espírito e feitiço, responsáveis pela ocorrência da morte, a medicina convencional é representada como menos exigente do que o modelo indígena, pois é incapaz de apresentar a determinação legítima da causa externa que interrompeu a vida. (JUNQUEIRA e PAGLIARO, 2009, p. 455)

Com mais de 80 anos de idade e já debilitado, a morte de Takumã também não poderia deixar de ser atribuída a feitiços. Para verificar de onde veio o mal, dois pequenos tufo de cabelos foram retirados do grande pajé já morto, como relata Mapulu.

<sup>85</sup> Takumã faleceu em consequência de um AVC (acidente vascular cerebral).

<sup>86</sup> Refere-se ao caixão ou urna funerária.

- *Antes do meu pai morrer a gente sentou, o Sapain, o Kunué, o Aiupú, a gente sentou lá no Yawalapití e o Sapain: falou 'vamos tirar cabelo do seu pai, quem que matou o seu pai? Nós temos que encontrar quem que matou.' Por isso que a gente tirou. O Kotok não tava querendo deixar, aí eu conversei com o Kotok, e a gente tirou. Depois do enterro a gente levou pro Aweti<sup>87</sup>, pra ele amarrar e pra gente cozinhar aqui no centro. Aí ele amarrou primeiro, depois que ele amarrou, a gente cozinhou bem no centro. Aí ele vomitou<sup>88</sup> primeiro pra cá, aí ele vomitou pra lá, vomitou pra cá. Três. Esse aí que meu tio Sapain tava querendo saber. Foi o cabelo do meu pai avisando nós, contando pra nós.*

A crença na existência do feitiço é tão arraigada que, mesmo no caso de morte causada por acidente, advém a acusação de feitiçaria. Os Kamaiurá não aceitam a casualidade como fator que explique a cessação da vida. É imperiosa, em todas as circunstâncias, a determinação dos fatores que causaram a morte, sejam eles espíritos ou feiticeiros. Os espíritos atuam para punir transgressões, e os feiticeiros para eliminar adversários criados em meio a disputas políticas e intrigas familiares. (JUNQUEIRA e PAGLIARO, 2009, p. 454)

Mapulu detalha os procedimentos a serem tomados pelo pajé e enfatiza a discricção que envolve casos como esse:

- *Quando eu vou tirar o cabelo, você não vai contar nada. Quando você morreu, se a gente tem dúvida, tem que saber: o que aconteceu? Por que morreu? Aí eu tirei o cabelo do meu pai, foi eu que tirei, o Kotok não, o Kotok ficou só na rede.*

Mapulu tenta explicar de maneira simples:

- *O cabelo é assim, se o pessoal vai matar, né! O feiticeiro mata você, você não vai contar nada, você vai morrer de repente, igual meu pai; aí a sua mãe tira o cabelo, cozinha e (o cabelo) vai avisando a sua mãe quem foi aquele que matou. O seu cabelo vai vomitar (o espargir da água fervendo) aonde (em direção à) a casa daquele que matou você. É assim que a gente faz.*

<sup>87</sup> Refere-se a levar à aldeia Aweti, ao povo Aweti.

<sup>88</sup> Refere-se ao espargir da água fervente.

Junqueira identificou o rito em seus estudos e destaca o caráter mágico que os índios depositam no cabelo.

De volta à casa, o cliente cozinha o cabelo numa panela com água e cipó-timbó. Assim que começa a ferver, a água espirra confirmando a direção da casa de cada um dos envolvidos no crime. Isso é eficaz, dizem, “porque cabelo é como gente, mostra”. (JUNQUEIRA, 2008, p.160-161)

“E tinha feitiço? “, pergunto a Mapulu sobre o procedimento com o cabelo de Takumã. Ela responde, mas ela logo desconversa.

*- Tinha. Aí depois a gente cozinhou. Eu que cuidei daquele cabelo do meu pai, eu tive que pagar. Isso aí foi caro, eu gastei tudo que era meu. Sozinha eu paguei o enterro, sozinha eu paguei choro do pessoal que veio aqui.*

### **2.3.2 Mapulu e os feitiços**

Mapulu já encontrou muitos feitiços. Não só nos Kamaiurá mas também em outras aldeias, dentro e fora do Parque Indígena do Xingu, nos Tapirapé (MT) e também nos Karajá (TO). Dos vários trabalhos já realizados, alguns se destacam na memória da índia. De um, exatamente nos Karajá, ela nunca vai esquecer.

Foi na região de São Félix (Ilha do Bananal), aldeia do cacique Maluaré, do povo Karajá. Mapulu foi convocada por Mavirá, esposa kamaiurá do chefe Maluaré, que foi até a aldeia Ipavu pedir ajuda urgente: havia um significativo (e aparentemente incontrolável) aumento do número de suicídios na aldeia.

“Eles estavam se matando com a corda. Oito pessoas, quatro meninas e quatro rapaz novo”, conta Mapualu, que acompanhou a mãe nos procedimentos da pajelança nos Karajá. Quando buscaram Mapulu, acabara de ocorrer o último desses episódios com um jovem indígena se jogando do alto de uma torre de água.

O *site* do Hospital São Paulo, em sua área de notícias, chegou a divulgar o episódio e a chegada da pajé Mapulu em artigo intitulado *Com ação exclusiva, medicina tradicional indígena promove bem viver de Karajás*, e subtítulo *Em Tocantins, ação interétnica com indígenas de aldeias Karajá ressaltou a importância da medicina tradicional nas intervenções de saúde e soluções de problemas nas comunidades*. Evidenciava a incapacidade da medicina convencional de lidar com os casos de suicídios entre jovens, que vem aumentando nos Karajá, a sua acomodação em face da medicina indígena e a busca de alianças.

A primeira quinzena de janeiro do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) Araguaia foi marcada pelo protagonismo de indígenas Karajá. Pajés e lideranças idealizaram e protagonizaram uma ação de saúde mental com a pajé Mapulu, da etnia Kamarujá (Kamayurá), a fim de prevenir a ocorrência de tentativas de suicídio entre jovens Karajá. A ação foi concentrada nas aldeias Santa Isabel do Morro e Fontoura. Apoiaram a ação os Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI) Araguaia e Xingu e a área técnica de Saúde Mental da Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai).

A presença da pajé Mapulu foi solicitada pelas lideranças e pajés da região para desfazer feitiços que, acreditam, sejam a causa de surtos de suicídio entre a juventude Karajá. (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2016, s/p)

“Eu fiquei com medo, eu fiquei com medo mesmo lá no Karajá, lá é diferente”, lembra Mapulu ao descrever suas impressões quando, em transe, se deparou com uma cobra “guardando” o feitiço que ela estava retirando do fundo do rio.

*- O avião veio cedo me pagar e eu fui para lá. Eu cheguei lá e eu tava assim no meio (da aldeia) fumando. Aí me levaram (em transe) lá na água (no rio) e eu caí na água. Eu pedi pra me segurar. Aí cobra ficou em cima do feitiço. Primeiro eu peguei a cobra, eu segurei e tirei da minha mão, aí a cobra veio assim, subindo aqui (pelo ombro). Eu esperei e nada, ela não me mordeu, ela foi embora. Isso eu nunca vou esquecer. Aí depois que a cobra saiu, eu peguei aquele feitiço, eu tirei, tava embaixo dá água, lá no fundo. Quando eu peguei aquele feitiço parece que a espinha me cutucou.*

*Pra mim ficar feio assim. No outro dia me chamaram de novo. Eu não vou, eu não vou não.*

Depois disso, diz, muitos a avisaram “Karajá é assim mesmo”. Mapulu acredita que a cobra ficou em cima do feitiço como uma guardiã. “Tá lá para ninguém tirar. É do jeito do Karajá, diz que é assim”.

Pergunto a Mapulu o que continha o feitiço.

*- Era pra pessoa ficar doido. Era, como que chama o nome?... Era fita do...*

*- ...do vídeo, completa a filha Mapualu, que ouvia o relato e acompanhou a mãe aos Karajá. O feitiço, confeccionado com fitas de videocassete tinha, para Mapualu, a clara intenção de desestruturar a aldeia. Ele seria, assim, direcionado “para todo mundo”.*

Mapulu continua:

*- Foi com isso aí que ele amarrou pra pessoa ficar doida. Mandando gente ‘pode amarrar, pode amarrar, pode cortar’. Aí o pessoal vem correndo pegar o facão e morreram.*

Um ano depois, pessoal do Karajá ligou pedindo para Mapulu ir atender novamente na aldeia. “Daí eu falei, ‘eu não vou de novo lá não’. É feitiço muito feio, eu não vou, não vou.” Ela não reclama do pagamento, mas tem uma consciência vigilante de até onde se deve ir.

*- O pessoal me pagou bem, mas eu não vou atender. O Tapirapé me pagou bem, R\$ 4.500,00. Eu fui no Tapirapé, no banheiro tinha muita cobra, eu fui atender lá, eu tirei o desenho da cobra<sup>89</sup>. Quando a mulher foi jogando o feitiço, a cobra ia atrás de onde ela jogou. Eu consegui. Karajá pagou pouco, acho que foi R\$ 1.000,00. Agora o pessoal parou de fazer, de*

---

<sup>89</sup> Feitiço com formato de cobra.

*matar. Hoje disse que tá voltando. Aí o pessoal tá me chamando. Então, foi assim o meu trabalho lá no Karajá.*

Mapulu conta com a preciosa ajuda dos *mama'e*, que vem orientar os procedimentos no sonho ou transe provocado pelo consumo de tabaco. É quando recebe a *informação* e localização precisa do feitiço. “Então, no meu sonho o espírito me avisa e eu também olho aonde tem feitiço.” Do pai ouviu preciosos conselhos sobre como encontrar e desfazer o mal.

*- Ele falava assim ‘cuidado, à noite tem muito perigo, tirar feitiço à noite, você tem que fumar bem, você não pode...’*

Mapulu lembra de muitos outros casos envolvendo feitiço. Como o de Auná, filha de Afukaká, na aldeia Kuikuro. Os enfermeiros locais, que atendem a Saúde Indígena, estavam presentes.

*- Ela não conseguia urinar, a urina tava crescendo aqui<sup>90</sup>. Começou três horas da manhã. Todo mundo da família chorando. A gente chegou lá e falaram que ela morreu. Aí o enfermeiro, José Abílio, foi lá. Eu mandei ele olhar a pressão dela e ele falou: ‘não tem, parou tudo. Mapulu, a pressão da mulher parou, eu acho que já morreu’. Aí eu falei: ‘eu vou tentar fumar’. Ele ele saiu chorando, ele e aquela outra enfermeira, chorando também. Aí eu fumei e falei: ‘o feitiço tá bem aqui na porta da Associação, aí atrás’. Quando eu tirei aquele feitiço, eu chamei ele pra olhar a pressão de novo e falou: ‘como que você viu a alma dela?’. Eu falei ‘a alma dela tá boa, ela não vai morrer, ela não tá morrendo’. Aí eu fui curando ela, curando, e aí depois começou a voltar o coração. Voltou normal.*

Todos permaneceram juntos até o avião a chegada do avião da Saúde, que levou a paciente ao hospital em Canarana para avaliação geral.

O médico Douglas Rodrigues, especializado em Saúde Indígena e Gerente do Ambulatório do Índio do Hospital São Paulo, comenta – apoiado em sua longa atuação no Xingu –, que já ouviu muitos pajés lhe dizerem: “Você dá remédio, eu curo”.

---

<sup>90</sup> Aponta para a bexiga.

“E é verdade”, diz ele no documentário *O Corpo e os Espíritos* (1996), dirigido por Mari Corrêa. Rodrigues observou que os índios têm “um sistema de classificação de entendimento de saúde e doença”, mais amplo do que um simples sistema de cura.

Na realidade, como eles vão na etiologia, que a gente desconhece, a gente não cura, a gente tira o sintoma, dá o remédio. Agora, o pajé, o médico tradicional, ele vai na etiologia, então, ele cura. O sintoma pode até nem desaparecer inteiro, ele pode até precisar dos comprimidos da gente, mas ele já curou. E isso, do ponto de vista individual, para a pessoa que está doente, é fundamental para ela responder ao tratamento. E do ponto de vista coletivo, também. Para a comunidade, quando você pensa em saúde coletiva, como epidemias de gripe, malária, tuberculose, também funciona desta forma. Então, me parece que isso revela um sinergismo interessante entre os sistemas. (Documentário *O Corpo e os espíritos*. Dir.: Mari Corrêa, Produção: Yves Billion e Sabine Naccache, Brasil, 1996)

A religiosidade em Ipavu, com seus seres e deuses invisíveis e poderosos, mostra que a dinâmica cultural que se observa quanto às transformações cotidianas não afetou a crença nos espíritos e nas práticas de cura, em que as dádivas alcançadas legitimam a vida social.

Ontem como hoje, a repetição do mito, das cerimônias e rituais relembra acontecimentos ancestrais, fortalece a memória, afasta o perigo do esquecimento e provavelmente pretende deixar às novas gerações uma cópia fiel do que foi transmitido por antigos pais e avós. E difícil aquilatar o grau de fidelidade dessa cópia. Pois ao longo do tempo mitos são esquecidos, rituais sofrem modificações e cerimônias ampliam e diversificam seu alcance. Somente resguardando a tradição, preservando matas, águas e lugares sagrados, será possível enfrentar e acomodar as transformações. (JUNQUEIRA, 2017, p.62)

Essa forma de vida com “a presença de espíritos que os une num todo” é um dos caminhos apontados por Junqueira.

A tradição exige da comunidade cuidado continuado para que não seja interrompida a transmissão do rico acervo cultural, preservado pelas gerações anteriores, em particular uma área central da cultura que

reúne um conjunto de mitos e ritos de onde irradia o sentido da vida kamaiurá. (JUNQUEIRA, 2017, p.63)

Os desafios que se impõem aos habitantes de Ipavu são inúmeros. Mas ali, hoje, paradigmas ancestrais foram rompidos. Agora, o lugar do sagrado numa aldeia não está mais ligado apenas ao masculino. A comunidade já acolhe e acata as mulheres pajés.

### CAPITULO 3

## MAPULU E AS MULHERES PAJÉS KAMAIURÁ

A trajetória de Mapulu revela uma mulher curiosa, determinada, com fortes vínculos com a tradição, ao mesmo tempo em que avança em direção ao novo. Tinha 15 anos quando *mama'e* a escolheu para ser pajé. O convite foi recusado de início. Anos mais tarde, ela finalmente se rendeu ao desejo dos espíritos e começou uma jornada que a levou a colocar-se, hoje, entre as grandes mulheres pajés do Brasil. Destemida, ela enfrentou os desafios e dificuldades da formação para conhecer o poder dos espíritos e ajudar seu povo.



Mapulu, na aldeia Ipavu Kamaiurá: cenário de transformações para as mulheres pajé  
Fonte: Maria Luiza Silveira/2011

Este capítulo aborda a história de vida de Mapulu Kamaiurá, seu percurso em direção ao *tornar-se pajé* e sua consequente inclusão em um mundo dominado pelos homens. Examina como se dá o seu atendimento aos doentes e também como o *ser pajé* provê o sentido de lugar que ela ocupa em sua comunidade, a aldeia Ipavu.

Pretende também evidenciar como a inserção de Mapulu no universo dos espíritos contagiou outras mulheres de Ipavu – a aldeia conta hoje com seis<sup>91</sup> pajés mulheres –, e contribuiu fortemente para propagar uma onda de *novas* pajés no Parque Indígena do Xingu. Buscamos, ainda, apontar a existência de um novo grupo de mulheres, o das *pretendentes a pajés*, que inclui as que desejam ingressar no universo da pajelança. Quatro delas foram identificadas neste estudo. Em acréscimo, fazemos uma tentativa de resgatar a memória de mulheres que tiveram proximidade com o xamanismo no Xingu, antes de Mapulu.

As primeiras mulheres pajés da contemporaneidade no Xingu surgem (ou ressurgem) entre os Kamaiurá, particularmente em Ipavu. No passado recente, se porventura existiram, eram poucas e se mantiveram em discreta atuação, geralmente associadas ao cargo de *assistentes* de pajé, acompanhando seus maridos, inseridos no sistema religioso.

A partir de Mapulu, o fenômeno ganha proporção e alcança várias outras aldeias: Yawalapití, Waurá, Kidseje, todas hoje com mulheres pajés em suas comunidades. Não à toa ouvi de um habitante de Ipavu:

- *O Xingu tá ficando cheio de mulher pajé!*

---

<sup>91</sup> Dados atualizados em 2018. Os dados coletados para este estudo referem-se a quatro delas. Os Kamaiurá têm hoje sete mulheres pajés. A sétima delas mora no Posto Indígena Leonardo Villas Bôas.

Os dados levantados<sup>92</sup> até a conclusão deste estudo mostram o fenômeno, visível, avançando no Xingu. particularmente entre os Kamaiurá da aldeia Ipavu, onde vive Mapulu.

### **Mulheres pajés / Xingu (2018)**

- **Kamaiurá** – sete mulheres pajés, Mapulu, Mapualu, Kaurá e Iumuitú (em 2015). Mais recentemente, Kahum, Tainá e Kuianã, que reside no Posto Indígena Leonardo Villas Bôas.

- **Waurá** – uma mulher, na grande aldeia Piulaia.

- **Nafukuá** – duas mulheres pajés, ambas na aldeia Mariapé: uma de nome Yumuintsu, pajé mais antiga; outra chamada Wakalalu, ex-mulher de Tafurac, filho de Yumuintsu.

- **Kayabi** – uma mulher pajé, considerada como experiente nos mistérios dos *mama'e*.

- **Kalapalo** – uma mulher pajé, mora atualmente na nova e pequena aldeia Lago Azul.

- **Waeti** – três mulheres pajés. A esposa do cacique, na grande aldeia Waeti; a jovem Mayara (mais ou menos 20 anos), na aldeia Saidão; e, mais recentemente, a filha adolescente de Yeru Mehinako (cerca de 15 anos), na aldeia São Jorge.

- **Mehinako** - três mulheres pajés. Maninhum, uma senhora; Uyaiwco, que fuma pouco, mas conhece bem música de pajelança e canta com muita energia, segundo uma informante. E Yamuni (56 anos), que afirma ter o poder de cura nas mãos.

Esse fantástico efeito multiplicador que se observa na atualidade parece sinalizar não só uma boa aceitação da atuação das mulheres como pajés em suas comunidades, mas também apontar o fracasso da

---

<sup>92</sup> Os dados foram coletados com Mapulu e Mapualu Kamaiurá; Yamunin Mehinako; Araku Mehinako, José Mehinako; Ianaculá Rodarte e o pesquisador João Veridiano, que estuda o xamanismo entre os Kalapalo.

“explicação” tradicional do afastamento da mulher das esferas mais altas do poder dentro, da tribo, devido à sua “natural incapacidade”.

Ipavu tem hoje seis mulheres pajés: Mapulu, Mapualu, Kaurá e Iumuitú, Kahum e Tainá. São sete os homens que atuam como xamãs em Ipavu: Yapí, Airá, Salkumã, Kuiarapy, Jatobá, Pirakumã e Mapuk. Se considerarmos a sétima mulher pajé Kamaiurá, que mora no Posto Indígena Leonardo (distante cerca de 10 km de Ipavu), chegamos a uma surpreendente equivalência numérica entre homens e mulheres pajés Kamaiurá.

Iawapá não se recorda de que tenha sido assim em outros tempos. Ela foi, durante muitas décadas líder das mulheres em Ipavu. Já idosa, passou a ser cuidada por uma neta, Yamunuá, que não deixava que nada lhe faltasse na grande casa do líder Kasseli, onde morava. Conversei muitas vezes com Iawapá sobre a vida das mulheres em Ipavu, em uma delas em especial<sup>93</sup> estava acompanhada de Mapulu, que foi também tradutora naquela ocasião. Mal nos acomodamos, próximas à entrada da casa, em um canto por onde o sol desafiava a penumbra, Mapulu traduz o que Iawapá nunca se cansava de repetir. “Ela foi cacique aqui, ela foi líder das mulheres, por isso tá dando conselho pra nós, para as mulheres líderes.”

Iawapá nos conta de sua juventude, e de como desempenhou o papel tradicional da mulher entre seu povo.

*- Eu acordo cedo. Passado, quando eu tava moça. eu falava sempre o que meu pai falava pra mim: acorda cedo pra fazer beiju, pra dar conselho pro seu povo, pra fazer mingau pro marido, cuidar bem do marido, pra não brigar com marido, pra não reclamar, pra não bater no filho. É assim que eu tô levando pra meu povo.*

Iawapá não se lembra de que tenha havido mulheres pajés entre os Kamaiurá. Como Mapulu, ela herdou uma posição de destaque na

---

<sup>93</sup> Ipavu, 2013.

comunidade, porém, com influência circunscrita às mulheres.

A trajetória da mulher é mais modesta. Enquanto jovem a beleza natural será um dote de valor e talvez lhe confira poder entre os namorados. Mais tarde, serão apreciadas suas qualidades como mãe, esposa e trabalhadora. Mesmo que pertença a uma linhagem de chefes e seja designada como "mulher-capitão" seu prestígio é bem relativo pois não poderá entrar na disputa política, embora seu filho o possa. Finalmente, ao envelhecer ganha algum destaque social, caso tenha acumulado conhecimentos diferenciados sobre ervas e remédios tradicionais. Entre as demais esposas do marido ela terá posição de mando, e sendo esposa de um dono de casa ou do chefe da aldeia será respeitada pelas mulheres da casa. Mas na aldeia propriamente dita não há muito espaço onde ela possa projetar sua influência. (JUNQUEIRA, 2000, p.17)

Para Iawapá, as coisas mudaram muito desde quando era mocinha. Hoje ela critica as jovens que não gostam de se pintar, que não se esforçam para manter aspectos fundamentais da tradição.

*- Faz tempo quando eu tava moça eu pintava, arranhava, levantava cedo, banhava cedo. sempre à tarde pintava, agora à tarde. Você viu minha neta? Ela nunca pinta. Eu dei muito conselho pra ela, ela nem cuida de pintar o corpo à tarde.*

Revelando sabedoria, ela aponta saídas para a neta, ao mesmo tempo em que percebe a resistência das jovens Kamaiurá.

*- Minha neta, eu sempre falo pra ela: como você não quer pintar, então faz artesanato, esteira, uluri, pode fazer pra vocês usar. Não pode abandonar muito não, vocês têm que fazer... Mudou muito hoje.*

Mapulu ocupou o lugar de Iawapá em Ipavu há muito tempo<sup>94</sup>. Ela herdou as quatro linhas retas tatuadas no braço que a designam como pertencente à linhagem de chafia entre as mulheres. À frente do cargo há

---

<sup>94</sup> Desde quando a conheci, em 1996, ela já se declarara “líder das mulheres” e exercia de fato essa predominância.

algumas décadas, Mapulu segue resolvendo problemas, atendendo necessidades, dando conselhos às mulheres da aldeia.

Iawapá tinha razão em sua análise. Ipavu mudou. Mapulu, Mapualu, e as irmãs Kaurá e Iumuitú, Kahum, Kuianã e Tainá são hoje reconhecidas mulheres pajés.

Iawapá faleceu em março de 2018, confiando às mulheres seus conselhos básicos de sobrevivência e sabedoria.

### 3.1 Tornar-se pajé: a trajetória de Mapulu

Mapulu é, talvez, a primeira mulher pajé de Ipavu, até onde a memória alcança. Nasceu em 23 de junho de 1969. Filha do grande pajé Takumã e da meiga Kurimatá.

Era jovem ainda quando perdeu a mãe, debilitada por uma doença que lhe consumia o corpo e impedia os movimentos. Além de Mapulu, Kurimatá deixou também Kotok, o filho mais velho, hoje cacique de Ipavu. Mas Takumã não ficaria sozinho por muito tempo, e casou novamente, desta feita com Nekumalu, com quem gerou Akawan, mais conhecido como Chico, e a bela Kuiá-Kuiá. Mapulu tem ainda um meio-irmão mais velho, de nome Salkumã, fruto de uma aventura de Takumã com Aturumã<sup>95</sup>, quando este ainda era solteiro. Todos habitam a aldeia de Ipavu.

Ipavu é a casa de Mapulu. Ali onde corre apressada para atender aos doentes, participa de reuniões na casa dos homens, fuma com eles no final de tarde, banha na lagoa, come beiju, embala o filho pequeno, deita-se na rede para dormir. É ali que gosta de viver, sentar no chão de terra batida da casa, diante de uma bacia cheia de murici (*matarawari*) e ficar comendo a fruta. Ou descascando mandioca e fazendo beiju na cozinha da casa. Esses

---

<sup>95</sup> Atarumã se casou depois com Kayani Kamauyrá.

momentos, quando a tarde cai e a noite se avizinha, com o passaredo se recolhendo aos manguezais que circundam os fundos das casas, são os seus preferidos para conversar.

Mapulu lembra que Takumã tinha dúvidas se ela conseguiria curar as pessoas, como ele fazia. Por ser mulher, não sabia se a filha “aguentaria” o que viria pela frente. Ele sabia que as regras estritas de dieta alimentar e abstinência sexual durante o processo de formação do pajé e também para o cumprimento das atividades de pajelança, não seriam fáceis. É preciso fortalecer o corpo para realizar a cura. Ceder aos instintos é, portanto, enfraquecer e fragilizar o corpo diante dos desafios que surgirão.

De fato, não foi fácil. Mapulu compara muitos aspectos do seu aprendizado no xamanismo ao período de sua reclusão pubertária, quando ainda hoje a menina fica por um ou dois anos, em média, sem sair da casa. Quando a menstruação chegou Mapulu tinha doze anos e ficou um ano reclusa em casa; e quando *mama’e* a escolheu, no auge da adolescência e recém-casada, ela ficaria mais um ano e meio em abstinência sexual. “Eu fiquei parece nova, parece que eu tô presa<sup>96</sup>”.

Ela “aguentou”. Nos dezoito meses que durou o seu processo de formação para tornar-se pajé, Mapulu manteve-se fiel à abstinência alimentar e sexual. Embora a fidelidade do marido fosse questionável. Nesse período, conta, “Raul namorou com outra”. Ela diz que sabia que isso iria acontecer, sabia que “ele não vai aguentar um ano e meio.” Mapulu “queria brigar com o Raul”, mas o marido desconversava.

*- Ele falava: ‘eu nem namorei, eu só tô andando por aí’. Era mentira dele. Ele namorava.*

Segurar o desejo também não era fácil para ela, jovem, no auge da vida sexual. Mapulu precisava ser firme, aconselhava Takumã.

---

<sup>96</sup> O estar “preso” ou “presa” é amplamente usado pelos índios para designar a reclusão. No caso, Mapulu usa a expressão de forma descontraída, como símbolo de virgindade.

*- Meu pai falava pra mim, 'não pode, não pode'. Eu tava escutando o meu pai. Aí que eu senti, 'poxa, como o meu pai tá querendo que eu fique igual ele'. Aí que eu senti, eu tenho que respeitar o meu pai, eu tenho que escutar, eu tenho que ouvir que ele tá querendo que eu fique pajé, eu tenho que respeitar meu pai.*

Mapulu também foi fiel ao segundo grande preceito. Sua alimentação era restrita, basicamente peixe com pimenta, mingau e beiju, que constitui a comida do pajé. E tanto os alimentos quanto a água ficavam separados dos do restante da família. Quem preparava a comida também precisaria manter a abstinência sexual durante o mesmo período do iniciado.

*- Minha mãe fazia tudo para mim. Minha mãe não podia namorar, tinha que me respeitar. Senão eu vou comer e passar mal (...). Daí, quando eu soube tudo de pajé, pronto! Aí meu pai falou: 'agora, tudo autorizado. Como você já conseguiu curar pessoa, salvar pessoa, agora pode. Quando você quiser, pode namorar, tá liberado'.*

Assim como fez Kurimatá, sua mãe, Mapulu o fez por sua filha Mapualu, que também se tornou pajé, há cinco anos. No processo de formação de Mapualu, o período de abstinência sexual de ambas durou seis meses.

É uma preparação muito difícil, considera Mapulu. Porque, além de seguir a dieta especial e segregada e interromper a atividade sexual, também não é permitido banhar-se na bela lagoa de Ipavu, apenas dentro de casa. Os pajés voltam a frequentar a lagoa somente quando começam a sair de casa para fazer as curas dos pacientes. As primeiras curas.

Mapulu diz que “nem havia nascido ainda”, quando o pai, Takumã começou a atender pacientes. Mas cresceu observando-o curar os doentes, ouvindo os relatos de agradecimento das famílias e testemunhando os pagamentos pelas curas, com beijus e peixes. Ainda muito jovem quando começou a ver o espírito que acompanhava o pai, Takumã:

- *Eu via. Aí, meu pai mostrou para mim. Ele, o cabeção, o Anhangú<sup>97</sup>, entrou na esteira, ficava lá. Parece que de dia não sai não, só à noite. Aí meu pai falou: ‘não mexe nessa esteira, não. Você não pode mexer na minha esteira; essa aí é só pro pajé’.*

Mapulu guarda muitas memórias da infância. E mesmo nas travessuras típicas dessa fase da vida, encontramos a presença do invisível. Ela lembra que junto com oito amigas, todas escondidas, costumava seguir Takumã quando ele ia para o mato. Até que o espírito que o acompanhava contou ao pai sobre o esconderijo das meninas. Takumã flagrou-as e deu-lhes uma boa reprimenda, lá mesmo no mato e outra em casa, o que causou medo e choro. “Depois meu pai ficou calmo e voltou pra rede”.

Ela cresceu assim, testemunhando a íntima relação do pai com o mundo espiritual, o invisível, e sua forma de comunicação com os *mama’e*.

- *Ele sonhava, avisou minha mãe: ‘olha, mama’e veio me avisar, tem pessoa que vai vir me chamar’. Naquele dia não tinha rádio, não tinha nada, né! Avisou no sonho dele e ele falou: ‘hoje eu não vou pra roça, eu tenho que esperar paciente, a família do paciente vai me chamar’. Aí, daqui a pouco, 10 horas chegou o Kalapalo<sup>98</sup> pra chamar meu pai, pra curar. Ele sonhava assim.*

Mapulu tinha 15 anos quando *mama’e* a escolheu para ser pajé. Como prescreve a tradição, essa não foi uma decisão pessoal da jovem.

- *Não fui eu que escolhi não, foi o espírito. Ele que escolhe a pessoa.*

O evento que selou seu destino como pajé a deixou doente por dois meses. Começou sentindo dor e coceira na perna, incômodo que melhorava e piorava alternadamente. A mãe, Kurimatá, então, pediu para que Takumã rezasse e fizesse um diagnóstico da doença da filha. Mapulu lembra que o

---

<sup>97</sup> Mapulu se refere ao espírito chamado “Anhangú” pelos kamaiurá.

<sup>98</sup> Mapulu se refere a alguém do povo Kalapalo, também do Alto Xingu.

pai trouxe o fumo para perto da rede onde ela estava, acendeu o cigarro, entrou em contato com o *mama'e* e falou:

*- Olha, o Anhangü jogou terra em você, jogou terra na sua perna.*

Mapulu sonhou aquela noite com o espírito. Anhangü a repreendia por ela ter cedido à tentação e ter ido mexer com ele na esteira de pajé de Takumã. A teimosia custaria caro: ele pediria para que o pai não a curasse, mas que lhe desse o fumo que a transformaria em pajé.

*- Eu fiquei doente dois meses na rede, sem comer nada. Meu pai curava primeiro, Sapain<sup>99</sup> também me curava. Eu levantei, depois de novo fiquei doente, Sapain ficava junto, me curava, passava a dor. Aí, depois, aquele Anhangü, espírito Anhangü, cabeça, falou para o meu pai no sonho dele: 'não precisa curar, você tem que dar sua fumaça nela. A gente quer fazer ela igual a você'.*

Ainda assim, Takumã teria insistido no processo de cura da filha e, então, recebido um outro alerta do espírito por meio do sonho: “Você vai curar mais? Aí você vai perder sua filha”, conta Mapulu.

Takumã decidiu, então, interromper a pajelança que ele e Sapain realizavam para curar Mapulu, reconheceu nos sonhos da filha a forma de contato do *mama'e* e, passado um tempo, voltou a atendê-la e preparou o primeiro cigarro de pajé para Mapulu. Ela fumou e, apesar das instruções paternas, tossiu bastante durante esta primeira tentativa.

*- Eu comecei a fumar e aí que eu não sentia nada. Minha mãe chorava, meu pai chorava, eu nem sentia, eu nem escutava que minha mãe chorava, acabou tudo. Eu engolia fumaça do cigarro do pajé, aí eu não escutei minha mãe, eu não tô nem sentindo meu corpo.*

---

<sup>99</sup> Mapulu se refere ao pajé Sapain, meio irmão de Takumã.

Pajé Takumã continuou instruindo a filha. Ela lembra que ele logo a ensinou a como curar, colocando uma das mãos sobre o local onde ela mesma sentia dor. “Eu coloquei a mão e ficava igual parece energia né, puxava”. Ao retirar, conta, apareciam borboletas em suas mãos, como tivessem saído de dentro do seu corpo.

*- Eu tirei daqui, aí eu mostrei de novo borboleta. Meu pai falou: ‘tá bom, você não precisa mostrar muito, senão você passa mal. Agora você ficar pajé, você tá ficando pajé agora’.*

Depois desse episódio, Mapulu permaneceu reclusa em casa por três meses. Dizia ao pai que não queria fumar. Pensava nos sacrifícios e acreditava que nunca conseguiria curar como ele, Takumã. Não aceitou “ficar pajé”. Mas aceitou acompanhar o pai nos atendimentos aos doentes e procedimentos de pajelança. Ela se refere a esse período.

*- Eu nem sabia curar, eu só olhava primeiro. Fiquei com ele sete anos assim. Aonde que eu comecei a curar, curar adulto. Pra curar criança tem que ser pouquinho fumo, pra adulto tem que ter grande fumo. Meu pai começou a contar, é aonde que eu fiquei sabendo o papel de pajé. Até hoje eu sei, ele passou tudo pra mim, isso aí que eu estou trabalhando agora.*

Após as pajelanças, Takumã costumava explicar à filha todos os detalhes do ritual. Essa transmissão dos ensinamentos foi facilitada pela proximidade física, uma vez que Mapulu morava na ampla casa do pai naquela época.

*- Ele contou tudo pra mim: como que reza, como que chama a alma da pessoa, quantos dias fica curando o paciente, a comida do pajé, como é que sonha o pajé, como é o sonho do paciente, ele contou tudo. Já peguei tudo o papel do meu pai.*

Foram sete anos aprendendo a fumar e a curar, até iniciar os próprios atendimentos. A decisão de Mapulu só ocorreu após Takumã questionar

quando a filha, afinal, começaria a realizar as curas, depois de acompanhá-lo por tantos anos. Mapulu ficava doente com frequência, e o grande pajé via nisso um sinal dos *mama'e*. Raul Yawalapití, o marido, lembra dessa fase:

*- Daí que ela ficou mais pajé, o espírito estava em cima dela, ela ficou ruim, desmaiava, respirava, desmaiava de novo. Até que o pai dela deu fumo pra ela, daí ela parou de ficar doente, aí ela virou pajé mesmo.*

Mapulu finalmente se rendeu ao desejo dos espíritos.

*- Eu falei pro meu pai: 'agora é a minha vez, agora eu vou curar'.*

Nessa fase inicial da atividade de Mapulu como pajé, ambos, pai e filha, faziam os atendimentos juntos. Eis seu relato sobre esse período:

*- Quando vinha família do paciente chamar, meu pai me chamava, aí quem curava primeiro era eu, depois meu pai. Ficava assim junto curando, curando, curando pessoas.*

Foi uma longa preparação, em que ela também teve que ceder espaço à sua posição de mulher na sociedade Kamaiurá. Mapulu nem se lembra qual era a sua idade quando se casou, mas lembra que foi logo após tornar-se pajé. Por isso, Raul teve que esperar cinco meses para concretizar o casamento e finalmente ter relações sexuais com ela. Ela estava em abstinência “para não perder aquilo que o espírito fez” e, portanto, tiveram que “respeitar aquilo que o espírito fez”. Ao todo, a sua abstinência sexual durou um ano e meio. O espírito ditava as regras.

Ela diz que o casamento não foi arranjado, como é tradição entre os kamaiurá, mas certamente foi muito bem visto e desejado pelas duas famílias. Foi o então pretendente, Raul Yawalapití, que pediu a Takumã para casar-se com Mapulu. No início, Takumã rejeitou o pedido de Raul e ditou as condições. O jovem já tinha se casado com uma prima de Mapulu

e, embora fosse permitido que Raul ficasse casado com as duas mulheres, o pajé não aceitava a ideia. Então, Raul se separou da primeira mulher, e finalmente os dois puderam se casar.

Havia um claro interesse das duas famílias para que a união ocorresse. E, dificilmente, Takumã consentiria no casamento de sua filha fora da estrutura dos laços de conveniência e parentesco que regulam as sociedades do Alto Xingu.

A rede de relações que organiza a vida comunitária tem como principal sustentáculo o parentesco. Grupos unidos em torno de um homem e sua prole buscam selar aliança entre si por meio do casamento, gerando um novo conjunto de parentes por afinidade, que em alguns casos se sobrepõe a laços consanguíneos. O casamento preferencial é entre primos cruzados (atywahap) (filho ou filha do irmão da mãe ou filho ou filha da irmã do pai), embora outras combinações sejam possíveis, e até desejáveis, dependendo do valor estratégico da aliança. Tal procedimento cria vínculos entre famílias da própria comunidade e também entre diferentes aldeias e povos da região dos formadores do Xingu, em especial. (JUNQUEIRA e VITTI, 2009, p.135)

Mapulu nasceu em 23 de junho de 1969 dentro da principal família de chefia Kamaiurá. Seus registros, como certidão de nascimento, carteira de identidade, CPF, título de eleitor e outros acessos ao mundo não-indígena como conta bancária e participação em associações para as mulheres Kamaiurá a colocam num universo de garantias de direitos estabelecidos pela sociedade brasileira, muito embora isso não resulte necessariamente em ganhos reais para os indígenas.



Certidão de nascimento de Mapulu Kamaiurá

Mapulu tem um outro ofício, do qual gosta muito: é parteira. Aprendeu com a mãe, Kurimatã. Já realizou 31 partos de mulheres kamaiurá em Ipavu e outros dois partos nas aldeias Tapirapé e Yawalapití. E acompanhou o parto de algumas indígenas kamaiurá no hospital da cidade de Canarana. A experiência de trabalhar junto com os médicos foi particularmente tocante (ver sonho cap.4). Mas não deixa de observar que as gestantes estão cada vez mais procurando ter seus filhos na cidade.

Mas a mulher que gosta de trazer crianças ao mundo, afirma sofrer com os partos. Por isso, pretendia não ter mais filhos.

*- Ih, coitada eu! Eu chorava, chorava, eu falava: 'eu vou morrer' e eu nem consegui morrer. Eu falava assim: 'eu vou morrer, gente, eu vou morrer' e o pai do Paltú rezava, né! Eu falava pra ele 'eu vou morrer, tio, eu vou morrer'. Aí, meu tio falava pra mim: 'não, você não vai morrer não, você vai ter outro'.*

Ele tinha razão. Mapulu teve sete filhos, dos quais dois morreram: o primogênito e a terceira, uma menina. Seus filhos são, nesta ordem: Mapualu (26 anos, dois casamentos, separada, quatro filhos), Roque (19 anos, solteiro), Méri (16 anos, solteira, 1 filho), Maíra (11 anos) e Yutakumã, também chamado de Takumãzinho (6 anos).

Da filha Mapualu, fala com orgulho. Acredita que também se tornará uma grande pajé, assim como ela. Já fazia cinco anos Mapualu se tornara pajé, e teve seu processo de formação conduzido pelo avô Takumã e pelo pajé Sapain.

*- Meu pai que fez ela pra virar pajé, pra ela ajudar. Porque pajé, faz tempo, tinha muito. Quem fez espiritual pra ela ficar pajé foi o meu pai e o Sapain, só os dois.*

Mapualu passou a ajudá-la a curar os doentes, e agrega aos atendimentos os seus conhecimentos sobre as plantas curativas, adquiridos com o seu pai, raizeiro.

*- Ela mexe com raiz, ela cura paciente e mexe com remédio também. Só que ela não fuma assim, como eu tô fumando. Ela tá curando paciente, ela tá me ajudando a curar.*

Raul nunca viu problemas no fato de ter mulher e filha pajés. Ao contrário, via na aceitação do caminho espiritual uma forma de cura dos males causados pelos *mama'e*.

*- O espírito que fez elas pajé, foi o espírito que interessou. Minha filha e a minha esposa elas estavam sempre doentes. O espírito, ele gostou que elas estavam muito doentes, aí no sonho ele deu fumo do pajé pra minha esposa e pra minha filha também. Aí elas viraram pajé.*

*A minha filha, ela não quis ficar como pajé. Aí falaram com a mãe, a mãe também não queria. Aí eu falei pra mãe: 'não, não pode, ela tem que ficar como pajé, aí ela vai melhorar'. Eu falei para o avô<sup>100</sup> dela pra ele dar o fumo. Depois ele deu pra neta, o fumo. Aí passou a noite e amanhã ela melhorou. O fumo mesmo que deu a melhorada nela. Ela melhorou mesmo. Mesma coisa a mãe.*

Raul reconhece que o caminho implica “primeiro, sofrimento”. Mas a atuação de Mapulu e de Mapualu como pajés, o chamado frequente para

---

<sup>100</sup> Takumã

efetuarem curas e a referência de excelência que a filha encontra na mãe é muito significativa para ele.

*- É tudo assim, a família do paciente vem e chama os pajés pra tirar a doença. Aí ela também tem que levar a filha lá pra ajudar, ela vai ensinando Mapualu. A Mapualu ficou igualzinho ela, né!*

Com Raul, um dos mais respeitados raizeiros em atividade no Xingu, Mapulu aprimorou seu conhecimento sobre as plantas medicinais. Mas antes do marido, enfatiza, foi o pai Takumã quem a ensinou a conhecer as plantas e suas substâncias curativas. Descobriu de quais plantas são aproveitadas as folhas, de outras as raízes, aprendeu a distinção entre aquelas destinadas ao tratamento de crianças, das receitas para jovens e adultos. Takumã também lhe ensinou a reconhecer as plantas venenosas, como a *moan*.

O conhecimento das ervas e o preparo de poções são essenciais à atividade dos pajés, não só para realizarem a cura dos doentes como tratarem a si mesmos. Nesse sentido, Raul tem grande atuação junto a Mapulu e seus pacientes.

*- Eu trabalho junto com ela. Só que eu não curo, eu dou a raiz pro paciente, pra ajudar o paciente dela.*

Raul conta do interesse de Mapulu em aprender músicas, seja as dos cerimoniais ou as entoadas nas pajelanças.

*- Ela canta muito forte, porque ela sempre canta aqui a música, ela canta mesmo, ela é cantora também. Yamurikumã<sup>101</sup>, tudo ela sabe cantar (...) De manhã, ela acorda e vai cantando devagar até amanhecer. É assim, ela fica sempre assim.*

---

<sup>101</sup> O ritual Yamurikumã.

Desta maneira, Raul assinala, Mapulu foi se tornando cada vez mais respeitada entre seu povo e nas aldeias vizinhas.

*- Ela é muito forte, porque o espírito fez ela mais forte ainda, igual o pai, ela puxou o pai.*

Mapulu tem atuado também na formação de novos pajés, sejam homens ou mulheres. Há alguns anos ela comandou a formação de dois jovens pajés Tapirapé, ajudando, assim, a promover o retorno aos ritos de cura e pajelança na Aldeia Urubu Branco, que sofria com o desaparecimento dos xamãs e curadores. Atuou também na formação de Yamuni Mehinako, viúva de Pirakumã Yawalapití, irmão de Raul. Ele relata.

*- Lá na aldeia do Yawalapití tem a Yamuni. Foi a Mapulu que deu fumo e ajudou ela. Ajudou e ela ficou pajé. Também ela quase morreu. Só que aí a Mapulu falou assim pra ela: 'olha, quando você vai curar o paciente, você tem que me chamar'. Ela avisou, né? Depois, acho que o paciente ficou mal e a família veio chamar ela, ela foi e quando saiu fora assim, caiu, o mama'e jogou ela, ela quase morre, mas, mesmo assim, ela vai lá. Quando queria curar, caiu de novo, aí tem que voltar, não pode<sup>102</sup>. Depois a Mapulu foi lá, ela<sup>103</sup> passou mal, mal, mal mesmo, não é pouco não. Aí depois ela<sup>104</sup> passou fumo nela tudo, essa frutinha<sup>105</sup>, daí acabou, parou. Agora ela tá sozinha, aí já autorizou. Pode curar, não tem mais problema.*

Além dos rapazes Tapirapé e de Yamuni Mehinako, Mapulu tem ajudado ainda mais gente ainda, conforme nos conta Raul:

*- Igual tem o Ikpeng, irmão do Betinho, Ataki. Ele passou mal, mal, a gente foi lá, a Mapulu ajudou ele, deu o fumo e ele é pajé. Lá no Pavuru, ajudou Iakumã Txicão. No Pavuru, lá tem dois pajés grandes, Mapulu que formou. Tinha a mulher lá do Ikpeng, ela também tava querendo. Disse que vai vim*

<sup>102</sup> Raul refere-se ao pajé iniciante atender o paciente sem ter completado a sua formação ou sem a presença de um pajé experiente que orienta o atendimento, o que desagrade ao *mama'e*.

<sup>103</sup> Yamuni.

<sup>104</sup> Mapulu.

<sup>105</sup> *Takupe'a*, fruto usado pelo pajé em ritos de cura.

*pra cá, eu acho que não vai vim mais. Porque é assim, não é à toa não. A mulher pode vim lá e pedir pra Mapulu dar fumo pra ela. Ela não dá, não. É só quando o espírito faz mal, daí ela ajuda.*

E o que ela espera para o futuro? Mapulu quer continuar fazendo o seu trabalho e curar pacientes, crianças e adultos, “*com o espiritual*”. No entanto, observa que não consegue curar “*doença de branco*”, como pneumonia, pressão alta e câncer. “Eu curo mais doença de espírito.”

Ela reafirma o seu desejo de continuar trabalhando como parteira. Quer fazer cursos sobre esta atividade e trabalhar com os médicos no hospital da cidade. Mapulu diz ter gostado muito da experiência.

Em Ipavu, Mapulu também acompanha um projeto de roça de mandioca para as mulheres kamaiurá e, na época do seu depoimento, idealizava outro, o de plantação de bananas.

Antigamente, conta ela, havia muitos pajés por influência dos espíritos. Hoje, Mapulu não sabe por que as mulheres estão se tornando pajés no Xingu, mas tem certeza de uma coisa: são os espíritos que as estão escolhendo.

“É assim o papel do pajé”, Mapulu costuma repetir sempre, depois de nossas longas conversas. E assim tem sido, desde que foi iniciada pelo poderoso *mama’e Anhangü* e, mais recentemente, pelo *mama’e Yawewyt*.

### ***3.1.1 Atendendo aos doentes: socorro, status e sentido de lugar***

É cedo ainda. Mapulu já foi à lagoa se banhar, já preparou o beiju e o peixe para o café com a família. Logo começa a rotina com seus pacientes. Pega o cigarro do pajé e o isqueiro e caminha apressada pelo extenso pátio de Ipavu rumo à casa de algum doente.

Tornou-se uma pajé respeitada pelos Kamaiurá como por muitos povos do Alto Xingu. Mas sua fama de boa pajé ultrapassou os limites do Parque Indígena do Xingu, e Mapulu tem ido cada vez mais longe para socorrer pacientes, seja na Morená dos Kamaiurá, em aldeias de diferentes povos do Xingu como Ikpeng, Mehinako, Waurá, Kalapalo, Kaiabi, ou em aldeias dos Tapirapé (MT) e dos Karajá (TO). Já atendeu indígenas nas cidades de Canarana e Sinop, ambas no estado Mato Grosso. E, não raro, alguns *brancos*<sup>106</sup> a procuram no Xingu.

Algumas vezes, o rádio a chama, e o helicóptero da Saúde Indígena pousa na pista poeirenta de Ipavu para buscá-la em alguma emergência. Ou mesmo uma mãe angustiada pede pelo rádio para que ela fume, converse com o *mama'e* e descubra o mal que atinge o filho ou a filha.

Foi assim certa ocasião, durante uma de nossas conversas, quando Mapulu interrompe seu relato para atender a um pedido que acabara de chegar pelo rádio, de uma mãe Aweti, da aldeia Mirassol. Trata-se de Kukuí, esposa do Kanapy, solicitando que Mapulu fume o cigarro de pajé para diagnosticar a doença da filha.

Mapulu prepara o cigarro, enche o ambiente de fumaça, chama por *mama'e*. As rezas, o contato com o espírito, tudo ocorre na intimidade da língua kamaiurá. Mapualu, que nos acompanhava, conta a visão tida pela mãe depois de fumar para esse atendimento *a distância* e conversar com *mama'e*. “Ela viu um feitiço na beira do rio, lá na aldeia Mirassol, e viu a paciente deitada na rede, vomitando.” Mapulu recomendou à família que procurasse o pajé local para atender a menina e tirar o feitiço, já que a aldeia fica longe da sua casa.

Mapulu nunca deixou de socorrer quem lhe pediu ajuda, longe ou perto. O marido Raul, muitas vezes a acompanha nesses atendimentos. E,

---

<sup>106</sup> Mapulu relata ter atendido diversos pacientes não-indígenas, com variados problemas de saúde como, por exemplo, dores na coluna e doenças do sistema urinário, além do consumo de drogas.

por ter presenciado tantas curas, seu rosto se ilumina quando diz “eu tenho orgulho de Mapulu”, e trata de enumerar alguns casos atendidos pela pajé.

*- Ela já salvou o cacique do Waurá, em Canarana. Ele ficou bom, ele tava quase morrendo.*

Ele lembra ainda do caso de um Kalapalo, “bem magrinho mesmo, só osso”. O avião da Saúde Indígena pousou em Ipavu para buscá-los. “A gente foi, eu levei Tunuli<sup>107</sup> comigo, pousamos lá no Tanguro. Mapulu fumou e viu: o feitiço tava lá no fundo da água”. Em transe, Mapulu mergulhou no rio e pegou o feitiço, enquanto os jovens rapazes da aldeia a amparavam, cuidando da segurança da pajé. O paciente suou muito durante todo o processo de desmonte do feitiço. E foi considerado salvo por todos. “Depois de um mês, ele começou de novo, daí ele morreu, mataram ele”, conclui o raizeiro.

Raul também recorda outro episódio que se tornou muito conhecido, sobre quando Mapulu enfrentou os médicos da cidade. Ele não estava presente, mas sabe toda a história.

*- Lá em Canarana tem meu sobrinho, filho do meu irmão<sup>108</sup>. É menino desse tamanhozinho assim, acho que tinha um aninho, no hospital, quase morria. Aí veio buscar Mapulu aqui. Chegou lá e disse que a doutora Cláudia brigou com ela: ‘não pode levar fumo no hospital’. Aí a Mapulu pediu pra ela tirar esse paciente e levar pra casa do pai. A médica não quis. A Mapulu falou assim pra ela: ‘se você não liberar esse paciente pra mim, o menino vai morrer’. Aí a doutora Cláudia falou assim: ‘se você jogar fumaça nesse menino, o menino vai morrer’. Mapulu disse, ‘vamos ver’. Aí disse que falou lá, as duas, ‘vamos ver quem é que vai ganhar, você ou eu’. Daí liberou esse menino. Disse que aqui desse lado da barriga era preto, a boca ficou toda preta, ele tava quase morrendo. Tirou ele um pouquinho fora do hospital. Aí fumou um pouco, só que tem feitiço. Aí curou, curou. Aí ele mamou de novo.*

<sup>107</sup> O irmão Tunuli Yawalapití, também conhecedor de ervas curativas.

<sup>108</sup> Raul se refere ao seu irmão chamado Atariwá, que tem o apelido de Juvenil.

*A doutora Claudia foi lá e a Mapulu falou: ‘você viu? Ele tá mamando. Amanhã eu tenho que levar lá na casa’. A doutora não deixou não, queria levar pra UTI de Brasília. Ela disse que lá elas também brigaram. ‘Se ele morrer aqui, então é sua culpa’<sup>109</sup>. Aí amanhã<sup>110</sup> ela liberou e Mapulu levou ele, e curou. Esse menino levantou, andou e veio comer feijão com beiju.*

*Depois, a doutora foi lá, foi olhar o paciente, ela pensou que ele tava lá deitado, mas ele já tava andando, comendo. Daí, disse que a doutora pediu desculpas pra Mapulu: ‘Desculpa, Mapulu, eu pensei que você era outra pessoa’. Disse que levou pra UTI, depois levou pra Brasília só pra fazer exame. Ele ficou dois ou três dias e voltou, aí acabou. O menino ficou bonzinho. Isso foi no ano passado.*

O médico Vitor Tarouco, que à época trabalhava na área indígena, lembra desse caso, considerado grave por ele.

*- Esta criança estava numa condição muito grave, e foi Mapulu, com um raizeiro que a ajuda, que conseguiu. Eles tiraram esta criança do hospital, assinaram um termo de responsabilidade com o médico, e levaram para a casa do pai da criança. Essa criança, que estava há mais de cinco dias sem comer nada, enfraquecida, no que terminou a pajelança, ela já tomou o mingau, comeu um pouquinho de beiju e em 24, 48 horas, saiu do estado crítico.*

Mapulu e Dr. Tarouco compartilharam muitos atendimentos. Em Ipavu, um caso em especial se destaca. Foi o de Napy Kalapalo, filho de Atemá, que ficava correndo pela aldeia, batendo nas pessoas, subindo e andando nos tetos das casas. Dr. Tarouco receitou um tranquilizante ao rapaz, sem sucesso. Havia um diagnóstico inicial de esquizofrenia. Uma noite, o pai do jovem procurou Mapulu, por sugestão do próprio médico. E, junto com o Dr. Tarouco, foi atender Napy. Mapulu conta, com indisfarçável satisfação, que primeiro observou o rapaz, depois começou a fumar.

---

<sup>109</sup> Raul refere-se à fala da médica.

<sup>110</sup> Raul refere-se ao dia seguinte.

*- Eu comecei a curar e ele acalmou, ele ficou bom. Pronto, aí ele ficou bom! O médico não conseguiu. Me pagaram com caramujo, colar, miçanga. Ele tá curado agora, casou e tem um filho.*

Dr. Tarouco reflete sobre os ganhos resultantes do respeito à medicina tradicional e suas práticas de cura, e como essa comunhão de conhecimentos pode trazer grandes benefícios ao paciente. Mas destaca, especialmente, a capacidade curativa de Mapulu.

*- Mapulu é uma excelente pajé e é uma pessoa sensível. A minha observação é que ela é diferenciada. Ela tem uma percepção muito boa, ela sabe o que tem para ser curado, melhor, para ser tratado. E isso lhe dá uma diferença sobre muitos outros pajés. Tanto que hoje ela é muito procurada.*

Houve outro caso parecido, de um rapaz chamado Kurikaré Kuikuro, sobrinho de Mutuá. Ele corria pela aldeia, furava a palha das casas e se escondia no mato por semanas. Mapulu foi para o mato, acompanhada do marido Raul, encontrou Kurikaré mas ficou observando-o de longe, “senão ele ia me bater”, diz. Por fim, depois de algumas sessões de pajelança, o rapaz foi curado pela pajé.

Houve também o caso de Aiuruá Mehinako, de 23 anos, que apresentava o mesmo comportamento desequilibrado em sua aldeia. Foi atendido e curado por Mapulu. Takumã se refere a esses atendimentos.

*- Ela cura quando gente, assim, louco. Cura esse. Quando gente tem dor aqui no peito, também. Quando gente tá com cabeça muito ruim, cura. Ela cura tudo.*

Sem contar os inúmeros males provocados por feitiçaria que resolveu, conforme relatado no capítulo anterior. Os muitos colares que acumulou e que depois se vão como pagamento de obrigações sociais que

ela também precisa cumprir. Foi assim com o choro e o luto pela morte do pai, o pajé Takumã, quando enfrentou momentos difíceis.

Com o irmão e cacique Kotok dois dias deitado na rede, abatido pela tristeza, ela conta que permaneceu forte, pois “tinha que aguentar” e supervisionar o preparo do corpo do grande pajé. Pagou sozinha pela cerimônia, com objetos que recebeu como pagamento, durante anos, por seus atendimentos como pajé. Esse pagamento somou 18 colares de caramujo e 135 colares de miçangas, além de panelas grandes, bacias de alumínio e até bicicletas. Duas sobrinhas a ajudaram a pagar “o choro do pessoal que veio aqui”. Também o irmão Akawan (Chico) relatara que vendeu a televisão e outros poucos bens.

Num desses fins de tarde em Ipavu, quando os afazeres do dia foram terminados, e o recolhimento começa a avançar junto com a noite, Mapulu reflete sobre o seu trabalho como pajé, e a intimidade crescente com os espíritos *mama'e*.

*- O pessoal me chama pra curar o que ele tem, eu tenho que contar pra ele o que tá fazendo ruim pra ele. Eu tenho que falar, eu aviso ele, daí ele sabe.*

*Quando fica doendo a coluna, quem tá fazendo mal pra ele é o jacu. Quando você vai sentir a urina doendo, era o dono da mandioca que fez a urina doendo.*

*Dor de barriga, falou que era comida, não era comida, era o espírito que faz ficar doendo pra ele. Eu tenho que contar pra ele. É a mesma coisa que médico, que conta que você teve doença. Ele tem que contar, então, é a mesma coisa.*

Um aprendizado que vem de longa data, que ganhou intensidade no cotidiano com o pai, de quem se tornou discípula. Numa das minhas visitas à aldeia Ipavu, em 2010, Takumã confirmou que estava passando a Mapulu os seus conhecimentos e disse não ter dúvidas que a filha se tornaria uma

grande pajé.

*- Ela vai fazer muita cura. Ela cura tudo a tribo. Ela foi outra tribo. O pessoal procura ela, como eu fiquei também. Pessoal me procurou muito.*

Mapulu surge no centro da aldeia com o cigarro de pajé na mão não por acaso. Em desenhos livres encomendados a alguns índios de Ipavu (“faça um desenho de Mapulu pajé”. “Como?”. “Como você quiser”), sem nenhuma outra tentativa indutiva que não o tema central do desenho: Mapulu pajé. Os resultados são surpreendentes quando verificamos que Mapulu surge no centro do pátio da aldeia Ipavu com o símbolo do poder de todo pajé (*fig.1*): o longo cigarro que leva ao transe, ao contato com o sagrado mundo dos *mama'e*.



Mapulu e o cigarro da pajé: no centro da aldeia Ipavu Kamaiurá (*fig.1*)  
Desenho de Arutsan Robinho Kamaiurá

Aspectos particularmente interessantes podem ser destacados nos

traços dos desenhos – o sol, a abundância do verde das matas e o tom marrom da terra indicam a aceitação e o respeito pelo trabalho da pajé.

Note-se que o posicionamento de Mapulu no centro da aldeia – algo que não corresponde à realidade quando da realização dos ritos de pajelança e cura –, evidencia uma percepção do lugar ocupado por ela no imaginário simbólico dos índios.

A atuação da mulher no mundo da espiritualidade deixou de ser secundária e discreta, como no passado, e pode agora ocorrer à luz do dia (com o sol, ela pode revelar-se), à vista de todos os membros da comunidade. Com o cigarro, ela pode falar com *mama'e* e curar (*fig.2*) e a fumaça que surge abundante (*fig.3*) é o elemento que a transporta para esse universo único, a que poucos têm acesso.



Mapulu, o cigarro da pajé e a fumaça abundante: símbolos para entrada no mundo dos espíritos. Desenhos de Akawan (Chico) Kamaiurá (*fig.2*, esq.), e Trauim Kamaiurá (*fig.3*, dir.)

Acompanhei Mapulu em vários atendimentos durante algumas viagens à Ipavu, depois que ela se tornou pajé. Sistematizei alguns desses procedimentos por ocasião de uma produtiva viagem ao Xingu, em 2013. Chama a atenção o caráter terapêutico do atendimento, da misteriosa relação com os espíritos ao estreito vínculo que se estabelece entre paciente

e agente curador.

Nos dias subsequentes ao primeiro atendimento ao doente, quando ela reza, fuma e entra em transe algumas vezes, Mapulu permanece por longo tempo ao lado do paciente. Senta-se num banquinho junto a rede dele, conversa, fuma, reza, constatando sua melhora. É visível o alívio demonstrado pelo doente.

Quando se ausenta de Ipavu, seja para atender uma urgência em alguma aldeia ou mesmo resolver problemas pessoais ou da comunidade na cidade, ela se preocupa em deixar seus casos encaminhados. Conversa com cada um dos pacientes, avisa qual pajé deixará responsável pelo atendimento e informa quando deve retornar. Assim, eles recebem acompanhamento, novas rezas, novas fumaças e uma atenção constante que reassegura sua confiança.

Naquele julho de 2013 acompanhei todos os atendimentos e procedimentos realizados por Mapulu. Muitas vezes atravessamos a pátio da aldeia e adentramos juntas a penumbra das casas. Costumávamos conversar nos fins de tarde, quando o sol dava uma trégua; outras vezes, enquanto nos banhávamos na bela lagoa de Ipavu.

Já é noite quando Mapulu entra apressada e me chama para acompanhá-la a um atendimento de emergência. O doente era o pajé Airá, abatido por uma forte indisposição, que o deixou pálido e sem forças. Vamos encontrá-lo gemendo baixinho, quase desmaiado na rede. Mapulu se aproxima do paciente, ouve algumas palavras que Airá pronuncia com dificuldade, escuta o relato dos familiares, que parecem angustiados. Logo todos na casa decretam:

*- É feitiço!*

Mas era preciso consultar os espíritos antes de qualquer sentença, para então vencer o mal que dominava Airá. Mapulu fumou, passou longo tempo rezando, sugando a doença do corpo do pajé. Ela voltou a fumar com sofreguidão, aspirou fundo e encheu o ambiente de fumaça, até ‘desmaiar’. E foi em transe que ela deixou a casa correndo, de olhos fechados. Retornou em breve com o feitiço nas mãos. Mapualu, a filha que nos acompanhou, resume o episódio:

*- Ela desmaiou, daí o espírito tava contando pra ela o que o Airá tem. Aí o espírito contou que tem feitiço pra ele.*

Desfeito o feitiço e concluído o atendimento, o pagamento – entregue pela mulher do pajé –, foi um grosso colar de miçangas vermelhas, sobre o qual Mapulu soprou longas baforadas de fumaça. Depois disso, ela permaneceu sentada em seu banquinho à beira da rede, conversando com o doente e a esposa. Assim, embalando pela voz da pajé Mapulu, Airá adormeceu.

### **3.1.2 O paciente Wiwá**

*Aí eu falei: ‘é esse aí que eu estou procurando, o sonho’. O paciente tem que sonhar bem também. O pajé tem que sonhar bem, quando sonha feio não vem curar, só vem avisar ‘eu não vou curar você’.*

(Mapulu, sobre o sonho que acabara de ouvir de Wiwá)

*Manhã de terça-feira, 16 de julho 2013. Aldeia Ipavu Kamaiurá*

Mapulu me encontrou conversando com Takumã, ambos sentados em banquinhos na porta da casa dele. Veio avisar que foi chamada para atender a um jovem que mora próximo à pista de pouso. A família do doente acabou de convocá-la.

Wiwá estava deitado na rede, com aparência frágil, na semi-escuridão da casa. Sentia dores no corpo, uma espécie de “choque” nas pernas e muita fraqueza. A pajé ouve o paciente e a mãe do jovem kamaiurá. Ela acende o cigarro, fuma, passa um bom tempo rezando, soltando fumaça ao longo do corpo e sugando com a boca o mal do doente. O ambiente em torno de Wiwá fica impregnado de fumaça, da repetição incessante das rezas, com Mapulu debruçada sobre ele, empenhada em curá-lo. Wiwá fecha os olhos e parece se entregar àquele procedimento.

*Manhã de quarta-feira, 17 de julho*

Eram 08h30 daquela manhã quando caminhamos em direção à casa de Wiwá. Ele ainda dormia, e Mapulu resolve deixá-lo descansar e voltar mais tarde. Não demoramos para retornar. Wiwá comentou que amanhecera melhor, ainda sentia fraqueza, o corpo cansado, mas tinha dormido bem por toda a noite. E sonhou.

Eles conversam um bom tempo na língua kamaiurá, até que Mapulu traduziu:

*- Ele sonhou que ficou terra em todo o corpo dele, tava com terra tudo na cara, no corpo; daí ele foi lá no chuveiro<sup>111</sup>, lavou toda a terra que estava com ele, a sujeira, lavou com água, limpou. Depois ele foi banhar na lagoa, disse que tinha muita mulherada lá na beira. O irmão dele, junto com o Kotok<sup>112</sup>, tava lá. Disse que o irmão dele pegou aqui<sup>113</sup>, onde ele estava sentindo, né. Depois que o irmão dele soltou, ele caiu na água, ele banhou na água. Aí ele pensou que ia doer pra ele e não doeu porque ele lavou tudo, toda a terra do corpo, toda a terra da cara. Ele acordou e o braço tava pesado. Disse que levantou cedo hoje, cinco horas, e ele tá sentindo melhor.*

- Pesquisadora: no sonho, as mulheres falam alguma coisa para ele?

<sup>111</sup> A aldeia Ipavu possui uma área com chuveiros e banheiros, para uso de visitantes não-indígenas. Os índios costumam usar áreas específicas do mato em torno da aldeia como banheiro e a lagoa para o banho.

<sup>112</sup> Cacique de Ipavu.

<sup>113</sup> Aponta o pescoço.

Mapulu perguntou a Wiwá e informou:

*- Ficaram só olhando.*

Tão logo terminou o relato do sonho de Wiwá, Mapulu contou o que dissera ao paciente, suas impressões sobre as imagens oníricas narradas por ele, e o valor que elas aportam para o trabalho do pajé.

*- Eu falei: ‘é esse aí que eu estou procurando, o sonho’. O paciente tem que sonhar bem também. O pajé tem que sonhar bem, quando sonha feio não vem curar, só vem avisar ‘eu não vou curar você’.*

Enquanto a conversa se desenrolava, chegou a pajé Iumuitú, seguida pouco tempo depois pela irmã e também pajé Kaurá. As três sentaram-se próximas à Wiwá, conversando. Mapulu contou do sonho que Wiwá acabara de relatar e comentou: “É assim pra curar. Tem que sonhar bem. Porque se sonhar mal, não consegue curar.”

Mapulu expôs o problema de Wiwá para as duas pajés. Contou que ele sentia um incômodo na perna esquerda e não conseguia andar. Também tinha vomitado, mas no dia anterior conseguira se alimentar.

Começou a pajelança. Mapulu e Iumuitú fumaram e rezaram alternadamente o jovem doente, que permaneceu deitado em sua rede. Depois de quase meia-hora do ritual de cura – com fumaça, rezas e cantos sobre Wiwá – elas sentaram-se perto dele e ali ficaram, fumando e falando sobre assuntos diversos, rememorando mitos: a aldeia Morená, a morada dos espíritos kamaiurá, o *deus* criador Mavutsinin. O rapaz mostrou interesse e, com esforço, sentou-se na rede e assim ficou quieto por mais de meia-hora, enquanto elas conversavam.

A noite começara a cair sobre Ipavu quando acompanhei Mapulu de volta à casa de Wiwá. O paciente contou, com voz sumida, que tinha

voltado a comer, mas se queixa de dor no pescoço. Ela fumou, rezou e fez massagem com *gelol*<sup>114</sup> em Wiwá, deitado na rede. Foi carinhosa e atenciosa com o rapaz. Ele atendeu o pedido para senta-se na rede, enquanto Mapulu passou a massagear todo o seu corpo. Pernas, pés e pescoço receberam um vigoroso tratamento das mãos experientes da pajé. Despedimo-nos dos familiares de Wiwá, que adormeceu antes de deixamos a casa.

*Manhã de quinta-feira, 18 de julho*

Logo depois do café nos encaminhamos para a casa de Wiwá. Novamente ele será atendido pelas três xamãs.

Assim que a pajé Kaurá entra na casa, Méri chegou trazendo o irmão bebê, Takumazinho, para Mapulu amamentar. Meia hora depois, Iumuitú juntou-se a elas. Mapulu acendeu o cigarro e começou a rezar Wiwá. As duas irmãs, sentadas próximas ao paciente, fumavam e observavam a ação de Mapulu.

Takumã entrou na casa e caminhou devagar em direção ao rapaz. Vergou-se sobre a rede e conversou um pouco com Wiwá. Tocou-o e disse, “ele tá bom!”. Ficou ainda um pouco por ali e logo retornou aos seus afazeres.

Foi a vez de Iumuitú aproximar-se da rede de Wiwá. Logo ela e Mapulu rezaram juntas o doente, enquanto Kaurá manteve-se sentada, fumando. O canto e a reza das pajés ecoaram pela casa, até que Kaurá rende as duas pajés nos trabalhos em benefício de Wiwá.

Mapulu e Iumuitú estão sentadas. Mapulu conta um sonho que teve na noite anterior, fala mais uma vez sobre Morená, lugar de morada de

---

<sup>114</sup> Gelol é uma pomada anti-inflamatória, analgésica e antipirética largamente utilizada para tratar dores musculares, reumatismo, torcicolos, contusões e nevralgias. Composto por salicilato de metila, mentol e cânfora entre outros, sua ação analgésica tem a função de amenizar e eliminar a dor, e aumentar o sangue na região afetada. A principal função do produto é aliviar a dor nos locais inflamados.

Mavutsinin, onde ele criou tudo. A conversa se desenrola enquanto Kaurá prossegue com o atendimento a Wiwá, sob os olhares discretos das duas pajés, uma vez que ela ainda está completando sua formação.

Tão logo Kaurá cessa a reza e as baforadas de fumaça, o paciente senta na rede. Todas estão sentadas em volta de Wiwá, e ali continuam conversando sem pressa. Embaixo da rede, um cachorro permanece deitado desde que as pajés iniciaram o trabalho.

À noite, Mapulu volta a atender Wiwá. Chega acompanhada das filhas Mapualu e Méri, além de uma das netas. O pequeno grupo de mulheres, que inclui duas delas ainda meninas, mostra que a intimidade com o mundo invisível vai além da simples e corriqueira presença em situações de pajelança e cura, para constituir-se, agora, em constatare aprendizado. Mapualu observa cada passo da mãe, sua atitude acolhedora e assertiva em face do paciente, seu empenho e compromisso para com ele.

Sentado na rede, Wiwá e a mãe conversam com Mapulu. Ele diz que ainda sente dor no pé, mas assinala que a dor no ombro melhorou um pouco. Sente que piorou em relação a ontem, porém, percebe leve melhora agora à noite. “Comeu peixe e vomitou; depois comeu arroz e não vomitou”, traduz Mapulu. A pajé fuma e sopra fumaça sobre ele, e novamente massageia o corpo do paciente com *gelol*.

Mapulu informa que recebeu um chamado de urgência da aldeia Morená e por isso irá se ausentar de Ipavu por alguns dias. Wiwá ouve resignado e diz que pedirá ajuda a um sobrinho para cuidar dele e realizar tarefas como pegar água. A pajé diz que ele não ficará sozinho: Iumuintu e Kaurá, as duas outras pajés, continuarão o seu atendimento.

Quando Mapulu foi chamada de emergência naquela tarde para se juntar a outros xamãs em uma grande pajelança, por conta do desaparecimento da mãe do cacique da aldeia Morená (*ver cap. 5*), eu a acompanhei em visita a todos os seus pacientes de Ipavu. A cada um ela

informou que iria se ausentar, mas Kaurá e Iumuitú continuariam o trabalho.

Mapulu acredita firmemente nos *mama'e* no poder de comunicação dos espíritos. Para ela, as imagens simbólicas trazidas pelo sonho de Wiwá (o chamado “sonho bom”) revelam o processo curativo do paciente (sujeira/água/limpeza) e seu visível acatamento ao que é ditado pelo espírito, o que irá conduzi-lo à melhora do seu estado geral.

É nesse *sonho bom* que Mapulu confia para se afastar de Ipavu e deixar seu paciente aos cuidados das outras pajés.

### ***3.2 O fenômeno Kamaiurá e os processos de identificação: as mulheres querem ser pajés***

O surgimento de outras mulheres pajés em Ipavu, na sequência da progressiva ascensão de Mapulu no universo da pajelança no Xingu, nos fornece pistas para melhor entender esse fenômeno de identificação provocado pela figura de Mapulu em sua comunidade e, por conseguinte, no Xingu. O resultado foi a inclusão de um maior número de mulheres em um dos ambientes mais restritivos ao feminino, a espiritualidade.



Mulheres pajés na aldeia Ipavu Kamaiurá, Alto Xingu  
Desenho de Tamarit Makal Kamaiurá

A partir da atuação de Mapulu, uma onda espraiou-se pelo Xingu, que atinge alcançando várias outras aldeias – Yawalapití, Waurá, Kisêdjê, todas hoje com mulheres pajés em suas comunidades. E a cada ano em que os contatos são retomados e os dados atualizados, há novas integrantes no grupo de mulheres pajés do Xingu. Pretendemos trazer aqui os dados da aldeia Ipavu, onde mora Mapulu.

### **3.2.1 As pajés depois de Mapulu, em Ipavu**

Em 2015 Ipavu contava com quatro mulheres pajés: Mapulu e, na sequência, Mapualu, e as irmãs Kaurá e Iumuitú, estas duas egressas da aldeia Kamaiurá Morená, que se tornaram pajés e/ou completaram sua formação em Ipavu. Além destas, quatro outras mulheres da aldeia enunciaram o desejo de se tornar pajé. São elas: Mayalu, Kaeti, Tepori, Kuiatá, esta última residente na aldeia Kamaiurá Morená

Os laços que se mantêm entre esta pesquisadora e os Kamaiurá permitiram uma atualização constante dos dados. Em 2016, surgiu Kahun. E em 2017, duas novas pajés se juntaram ao grupo xamânico: Kuianã (residente no Posto Indígena Leonardo Villas Bôas) e a jovem Tainá. Esta pesquisa apresenta os dados e histórias de vida levantados até 2015.

Pretendemos registrar aqui um breve relato de como cada uma delas se tornou pajé e como se afirmou o desejo das outras postulantes ao xamanismo. Ao mesmo tempo, observar como Mapulu se tornou referência para cada uma dessas mulheres.

#### Mulheres pajés na aldeia Ipavu, após o advento Mapulu

PAJÉS	ASPIRANTES A PAJÉS
Mapualu	Mayalu
Kaurá	Kaeti
Iumuitú	Tepori
	Kuiatá

#### **Mapualu**

*“Eu estou querendo ficar igual a minha mãe. Eu quero ficar assim: eu quero ficar grande raizeira e pajé também”*

(Mapualu, imaginando seu futuro)

Mapualu é filha de Mapulu e Raul Yawalapití, fruto da união de duas importantes famílias de líderes do Alto Xingu, os Kamaiurá e os Yawalapití. Nasceu em 18 de novembro de 1989 e vive em Ipavu. É neta de dois dos grandes homens, o pajé Takumã Kamaiurá e o raizeiro Kanato Yawalapití. Casou-se duas vezes (a primeira, aos 15 anos) e tem três

filhas<sup>115</sup>. a primeira do casamento com Matú Kamaiurá; e as duas outras, fruto de uma breve união com Tawariri Kamaiurá, filho de Takará, neto de Kanutsi, da família que chefia a aldeia Morená. Na época em que colhi seu longo depoimento, Mapualu tinha 26 anos, estava separada do marido fazia dois anos, e a primeira filha do casal morava com o pai, em Morená. Depois disso, ela se casou pela terceira vez, com Pawtuá Kamaiurá. A relação não progrediu, e atualmente ela namora o Agente de Saúde Indígena Ayato Kuikuro, que vive na cidade de Canarana (MT).

De sua mãe, Mapualu herdou o conhecimento e a sabedoria do avô Takumã, enquanto seu pai domina o conhecimento das ervas, absorvido de Kanato, reconhecidamente um dos maiores conhecedores de ervas e raízes do Xingu, um homem que detinha poderes de cura. “Eu estou querendo ficar igual a minha mãe. Eu quero ficar assim: eu quero ficar grande raizeira e pajé também”.

No depoimento, ela recorda o início do seu processo de formação, aos 21 anos (“Eu nem pensava que eu ia ficar pajé”), da vergonha que sentia nos primeiros atendimentos, pelo medo de não conseguir curar (“Depois de cinco anos eu acostumei, a vergonha passou”), da atuação ao lado de mãe, Mapulu, atendendo pacientes ou buscando ervas e raízes e preparando remédios para pacientes, seus e de outros. “Aprendi a fumar e a curar também, mas a fazer a reza ainda não.” Eis seu relato:

*Eu comecei ficar pajé, eu fiquei doente. Comecei a ficar doente lá no outro lado, até um mês, até dois meses. O espírito tava colocando alguma coisa aqui na minha mão, o negocinho do pajé, aquela fruta<sup>116</sup>, né? Botou aqui, enfiou aqui no meu ouvido, aí eu acordei e contei pra a minha mãe: ‘eu não sei o que o bicho<sup>117</sup> colocou aqui na minha mão’. Falei para ela: ‘tem*

<sup>115</sup> As filhas de Mapualu, pela ordem Pira-Perret (que significa escama de peixe), chamada de Manhana e passou a se chamar Mapulu Neta depois de perder seu nome de infância, nascida em 01/01/2005; Apumí nascida em 13/12/2007; e Teinap que nasceu em 18/12/2009.

<sup>116</sup> Refere-se ao takupe’a, frutinha usada pelo pajé.

<sup>117</sup> O termo “bicho”, refere-se ao espírito, no caso ao *mama’e* Anhangü.

*folha de fumo, ele colocou aqui<sup>118</sup> também. Fiquei um mês doente. Só sentindo dor. Aí eu falei pra minha mãe pra ela me trazer aqui pro meu avô<sup>119</sup>, pra ele me curar. Ela me trouxe, aí meu avô me curou. Ele tirou a folha, ele mostrou pra mim: ‘olha, essa folha não é qualquer folha não’, ele falou. ‘Essa é folha de pajé’. Ele mostrou pra minha mãe, aí a minha mãe falou que ela nem aceitou<sup>120</sup> ainda.*

*Depois de dois meses, voltou a doer um pouco aqui<sup>121</sup>. O espírito tava colocando aqui também. Eu comecei a contar pra minha mãe, aí minha mãe aceitou. Eu fiquei dois meses doente, só sentindo dor. Aquele não sei o quê<sup>122</sup> tava andando pela perna, pelo pescoço e pela barriga também. Parecia peixe. Depois, comecei a soltar água<sup>123</sup> da perna, de cada junta do dedo, dos dois ouvidos, do joelho e daqui do meio do dedo do pé também.*

*Quando eu fui no banheiro, era à tarde, passei aquela fruta, takupe’a. De noite eu sonhei, o bicho nem aceitou aquilo que eu tava passando em mim. Aí eu fui no banheiro, quando eu fiz, como que fala?<sup>124</sup>, saiu só aquele takupe’a. Eu vim correndo e logo contei para minha mãe: ‘mãe, eu não sei o que aconteceu’. Aí minha mãe foi olhar e falou: ‘ah, tá virando pajé’. E meu pai nem acreditou. Depois, saiu água daqui do ouvido também. Tava saindo muita água daqui das mãos. Minha mãe falou pro meu avô. Ele fez fumo, deu pra mim virar pajé e deu fruta pra eu engolir também.*

*Ele ralou o takupe’a com água pra mim poder tomar. Eu fumei um fumo deste tamanho<sup>125</sup>. Meu avô deu o takupe’a, eu engoli, não é muito não, é só um pinguinho. Aí eu virei pajé.*

*Eu comecei a sentir o cheiro ruim. Não, não é eu que tava cheirando, é o mama’e que tá com o cheiro. Quando a pessoa mexe alguma coisa, no urucum, naquele urucum de mulheres, a gente cheira isso aí, alho, cebola. Eu comecei assim a ficar pajé.*

<sup>118</sup> Mapualu aponta para a garganta.

<sup>119</sup> Refere-se ao pajé Takumã.

<sup>120</sup> Mapualu se refere à reação de sua mãe, Mapulu, de não ter aceitado, naquele momento, o fato da filha ter sido escolhida pelos espíritos para ser pajé.

<sup>121</sup> Mapualu aponta para a nuca.

<sup>122</sup> Refere-se ao espírito Anhangü.

<sup>123</sup> “Soltar água” pode ser entendido, numa outra perspectiva, como excesso de sudorese.

<sup>124</sup> Mapualu se refere às fezes, queria lembrar a palavra ‘cocô’.

<sup>125</sup> Mapualu fez o gesto que indicava um cigarro de tamanho grande.

*Passou cinco meses até eu fumar, de sofrimento mesmo.*

*Quando a gente atende a pessoa, primeiro a gente cura o paciente. É meu avô que leva nós pra atender. Quando a pessoa vem pedir pra você curar, tem que pedir primeiro pro meu avô, aí o meu avô vem chamar eu pra poder curar com ele. Ele é grande pajé daqui. Eu aprendi com ele a fumar e curar. Eu nem sei ainda rezar paciente, eu só sei curar. Agora vou aprender com a minha mãe rezar pra paciente.*

*Quando o espírito faz mal pra você, quando sonha, assim, sonho mau, sonho bom. No sonho, o espírito, o mama'e, conta pra você o que a pessoa tem, ele conta o que a paciente tem. Ele conta tudo pra nós.*

*Agora eu tô começando a aprender muito. Eu tô aprendendo com a minha mãe, só que eu não tô fumando ainda igual à minha mãe, eu só tô curando paciente. Eu curei a filha do Kuiarapy, a gente já terminou, ela já tá boa. Eu atendi sozinha.*

*No outro dia, o rapaz passou muito mal, o espírito bem aqui<sup>126</sup>. A mãe veio chorar até aqui e pediu pra meu pai pegar remédio pra arranhar. Meu pai foi e eu fui junto<sup>127</sup>. Daí eu vi esse remédio: a gente tira a raiz, coloca um pouquinho de água, arranha a pessoa e passa o remédio. Tira tudo, aquela dor (...) Tinha uma pessoa da outra aldeia, era Tapirapé, disse que tinha doença. Aí fui junto com o meu pai e ele me mostrou: 'isso aqui é pra doença, qualquer doença'. Ele tirou, eu raspei, coloquei no fogo, coloquei um pouco de urucum, tava fervendo e aí dei pra ela. Depois de cinco dias, ela ficou boa. Eu gosto disso daí. É bom pra mim saber, pra curar, curar minha filha, os meus netos, para mim passar isso pra minha filha, pra ela aprender.*

*Eu aprendi 20 raízes com meu pai, ele me contou. Tem pra pneumonia, tem raiz pra aquela que tem doença no útero, tem pra coceira, pra todo tipo. Quando o meu pai foi pegar raiz, eu falei pra ele trazer folha pra mostrar pra mim. Meu pai trouxe a folha, eu nem sabia do que era. Um dia eu fui com ele e ele mostrou, contou como que usa<sup>128</sup>.*

<sup>126</sup> Mapualu aponta para a região do coração.

<sup>127</sup> Na roça de ervas medicinais, mantida pelo pai e raizeiro, Raul Yawalapití.

<sup>128</sup> Mapualu se refere a uma folha de cura, usada pelos Kamaiurá para tratar males do pulmão.

*Eu não sei ainda fazer o cigarro de pajé. Pra aprender a fazer é só enrolar, isso eu não sei ainda. Vou pedir pra minha mãe ensinar. O meu pai não sabe fazer fumo, quem sabe é só a minha mãe. Lá tem aquele homem, se chama Tsou, é ele que planta o fumo. Agora, a folha, a gente tira lá no mato. Ele dá pra nós e pede pagamento, pede miçanga. Se dá dois rolo, pede duas miçangas, dois pacotes. Esse fumo é caro.*

*Eu nem pensava que eu ia ficar pajé. De repente, meu avô me curou. Ele já tava sabendo disso que eu é pajé. No começo, eu sentia vergonha da pessoa, eu pensava que não ia curar paciente, que o paciente não ia melhorar. Depois de cinco anos eu acostumei. A vergonha passou.*

*Somos quatro<sup>129</sup> mulheres pajé aqui no Kamaiurá. Eu acho bom. Acho ótimo isso daí.*

### ***O pai, Raul Yawalapití***

Raul fala da filha Mapualu com visível orgulho. O sorriso fácil, quase acanhado, parece iluminar o rosto. Sua voz é baixa, o ritmo pausado, como experimentando cada palavra. “Ela quer aprender mesmo, foi ela que pediu”, conta com satisfação. “Daí eu falei: será que você vai andar comigo no mato, longe?”. Seu relato:

*Eu tô ensinando Mapualu também. Ela já salvou muita gente. Eu já ensinei ela pra quando o feitiço atacar, ela já sabe. Quando faz mal na barriga, ela já sabe. Agora tá faltando muita coisa ainda pra ela aprender. Daquela ferida, leishmaniose, ela sabe. Eu mostrei tudo pra ela, ela está aprendendo.*

*A gente vai aqui, não é longe. Agora no mato, longe, tem remédio pra cobra, eu ainda não mostrei pra ela. Tem remédio pra quando inflama toda a nossa barriga, pneumonia, essas coisas ela não ainda sabe, eu vou contar tudo.*

*Ela pergunta, ela quer aprender mesmo, foi ela que pediu. Daí eu falei: ‘será que você vai andar comigo no mato, longe?’ Porque eu andava com*

---

<sup>129</sup> Mapualu se refere a ela mesma, à Mapulu, à Kaurá e à Iumuitú.

*o meu pai, né! Só que ela não foi ainda andar longe, só aqui, andando na pista, no caminho do Waurá.*

*Eu tô passando pra ela. Tem que conhecer, senão depois que eu morrer ela não vai reconhecer. Ela tem que conhecer tudo. Agora é a hora, né! Eu acho que ela vai ser mais bom do que eu, vai me passar, porque ela já salvou muita gente.*

## **Kaurá**

*“Quem tá fazendo isso, espírito. É o mama’e que tá fazendo isso, é o mama’e que tá escolhendo nós pra ficar pajé”*

(Kaurá, referindo-se ao surgimento de mulheres pajés)

Kaurá, 39 anos, mora em Ipavu desde que deixou a aldeia Morená há alguns anos. Casada com Kuyarapy, tem oito filhos. É irmã de Iumuitú, uma das pajés da aldeia. Ela, sua irmã e seus maridos mudaram-se para Ipavu, frequentando Morená ocasionalmente. Afirma que o marido, Kuyarapy, que também é pajé, a ensina a curar.

A pajé Kaurá se encontrava em pleno processo de sua formação. Por ocasião do depoimento, ela mantinha abstinência sexual fazia um ano, e o seu marido relatou que Kaurá deveria permanecer por pelo menos mais um ano sem ter relações sexuais, até que fosse liberada pelo espírito que a tornou pajé. Submetia-se, ainda, a restrições no consumo de alimentos.

Kuyarapy traduziu a maior parte da entrevista, que também foi acompanhada por uma tradutora convidada por esta pesquisadora. Ele reafirmou algumas vezes que “agora esse ano que *mama’e* tá trabalhando com muita mulher”, e também “só agora que tá fazendo mulher pajé, não sei por que”. Ao final, diante da esposa em abstinência sexual, disse: “Eu quero namorar com mulher, eu vou fazer isso.” Este é o relato de Kaurá:

*O começo foi assim: eu fiquei com febre, sentindo dor no corpo todo, no pé, na mão. Só meu corpo sentindo a dor, tudo, tudo.*

*Então, quando eu fui sentindo a dor, eu acho que meio dia, de manhã, eu fui banhar. Nós tinha a gaivota que pegava lambarizinho, a gente chama cesta. Eu pegava os peixes e vi<sup>130</sup>, eu não sei o que é isso, igual gente e rabo igual peixe, né! Ficou com a cabeça igual nós, a cara igualzinho, igual gente, mãozinha assim pequenininha e rabo igual de peixe. Eu vi e assustei. Eu senti a dor no braço, eu virei e fui embora. Eu lembrei que ia pegar mais, eu não consegui e fugi. Aí, fui pra casa e fiquei sentindo a dor mais ainda. Aí que começou.*

*Eu fiquei doente. Aí, no sonho, quando eu tava dormindo, à noite, eu sonhei e o espírito falou ‘o mama’ e apareceu na sua frente, por isso que você pegou isso aí’. Eu acordei, depois eu dormi. Aí mesma coisa. Minha irmã, Madrinha, foi no meu sonho, ela falou: ‘agora você vai virar pajé, agora ele vai dar fruta, aquela que a gente usa<sup>131</sup>’.*

*Já tem um ano quando comecei ficar pajé. Eu morava em Morená. Aí quando acordei, sentia dor assim, parece que tá correndo por aqui assim, parece que tá saindo, parece que vai querer vomitar, mas na verdade não vomitei. Então, minha irmã<sup>132</sup> foi pra Morená. Eu tava ruim, tava na rede, não andava mais. Aí me curou, tirou só fruta takupe’a. Daqui<sup>133</sup> também tirou só fumo. Aí ela mesma falou que não ia mais me curar, ia me levar lá no Kamaiurá pra Takumã dar fumo pra mim, pra eu ficar pajé.*

*Ela pediu pra mim vim pra cá<sup>134</sup>, eu não quis; ela também não quis vim pra cá, ela não quer ficar pajé. Dois dias depois a gente pensou, daí a gente veio pra cá. Eu cheguei aqui, fiquei um dia e minha irmã foi pedir pro cacique Takumã pra levar eu lá no meio<sup>135</sup>. Nessa hora, à tarde, juntou pajé lá, só três pajé<sup>136</sup>. Aí o Takumã deu fumo, fumo e takupe’a junto pra mim. A gente pagou ele, pra não dar problema pra ele também. A gente pagou pra ele dois colar de caramujo. A gente ficou só um dia lá.*

<sup>130</sup> Refere-se a uma visão do espírito, o *mama’e*.

<sup>131</sup> A irmã e pajé Iumiutú (também conhecida como Madrinha) surge no sonho de Kaurá mencionando o fruto largamente usado pelos pajés nos ritos de cura e pajelança, o *takupe’a*.

<sup>132</sup> A irmã e pajé Iumiutú.

<sup>133</sup> Kaurá aponta para a barriga.

<sup>134</sup> Kaurá se refere à aldeia Ipavu Kamaiurá.

<sup>135</sup> No centro da aldeia, na Casa dos Homens.

<sup>136</sup> Kaurá se refere aos pajés Takumã, Mapulu e a um primo, também pajé.

*Quando dormi, sonhei, né! ‘Agora você vai virar pajé agora, você vai curar pessoal’<sup>137</sup>.*

*A gente foi embora pra Morená. Quando voltei, fiquei mais ruim ainda. Ele<sup>138</sup> passou remédio, ele passou fruta, o mama’e deu tudo para mim, daí eu fiquei mais ruim e não enxergava bem. Não enxergava nada. Cinco dias eu fiquei na rede, sem comer nada. Então, assim que eu melhorei um pouquinho, aconteceu com o filho da Madrinha também. Aí ela foi pra Morená. Lá, pediu pra mim acompanhar ela: ‘vamos lá curar paciente agora, agora é sua vez’. Foi meu primeiro paciente, eu fiz a cura. Aí, lá mesmo gritei, gritei, gritei e desmaiei<sup>139</sup>.*

*Aí eu sonhei. No sonho o cacique Takumã foi e disse que ela<sup>140</sup> não podia pedir pra eu curar. No sonho mesmo ele falou: ‘você pode ir embora, você pode ir embora agora; você pode curar sozinha, não pode ir junto’. Fui curar outro paciente também, segundo paciente, fiquei tremendo assim: como que eu vou trabalhar, eu sozinha, né! Agora sei como trabalha.*

*O terceiro<sup>141</sup> que eu fui, meu marido foi pra cidade, eu fiquei sozinha. Aí o pessoal me buscou e eu fui, o nome dele era Djaupi. Ele deu tiro nele com espingarda e ele passou mal. Eu disse: ‘o mama’e acertou você’. Ele tava com dor, ele chorou, gritava. Eu curando, curando e passou a dor. Eu curei, na minha mão mesmo. Dois dias depois, ele ficou bom. Aí, dois dias depois, eu também fiquei pensando muito: eu fiquei assim curando, e eu tô vendo agora que eu tô curando mesmo, tô curando muito bom. Meu marido não me ajudou, nem nada, eu tô sozinha agora. Eu fiquei muito feliz.*

*Mês passado, Mapulu teve na minha casa, a gente conversou com ela sobre eu ser pajé. ‘Sim’, ela falou. Eu já paguei para ela, com miçanga mesmo, muito saco, eu acho que sete sacos. Eu vou pagar mais ainda. Agora ela vai ensinar nós aqui.*

*Nós, todas mulheres, nós não quisemos virar pajé, eu mesma não quis. Quem tá fazendo isso, espírito, é o mama’e que tá fazendo isso, é o mama’e*

---

<sup>137</sup> Kaurá se refere a fala do espírito ouvida no sonho.

<sup>138</sup> Kaurá se refere a Takumã.

<sup>139</sup> Kaurá se refere ao momento do transe.

<sup>140</sup> A irmã e pajé Iumuitú.

<sup>141</sup> Se refere ao terceiro paciente que atendeu.

*que tá escolhendo nós pra ficar pajé. Mapulu, Mapualu, Madrinha, tudo mama'e.*

*Cada pessoa tem o seu mama'e. O meu é o peixe que falou, é o peixe que tá fazendo isso. No sonho, só na água o sonho (...) Não sei o nome, até hoje eu nem descobri. Ainda tá começando, ainda não desmaio<sup>142</sup> bem. Fico assim, sentindo a dor ainda pelo corpo. O Takumã não deu a esteirinha<sup>143</sup> pra mim, porque o espírito que tá fazendo isso, o mama'e. Ele deu só pro meu marido.*

*Eu tô sonhando direto com mama'e. Ele deu alguma coisa, eu bebi no sonho, eu fiquei sentindo na minha barriga. Eu nem comi, eu tô sentindo até agora.*

### **Iumuitú**

*“Não, eu não vou curar mais você. Agora vou levar você lá no Kamaiurá, você vai comigo e daí a gente vai pedir pra Takumã dar fumo pra você ficar pajé”*

(Iumuitú, aconselhando a irmã Kaurá)

Iumuitú, mais conhecida como Madrinha, morava em Morená antes de se mudar para Ipavu. Os motivos não ficaram claros, o que pode denotar as situações delicadas e conflituosas entre os parentes ou com os residentes de uma aldeia. A irmã Kaurá lembra que Iumuitú ficou pajé já em Ipavu, pouco tempo depois de ter deixado Morená.

*Ela morava no Morená, depois veio para cá. Depois de três meses que aconteceu isso aí.*

Casada com Mayualu, mais conhecido como Jatobá, Iumuitú tem

<sup>142</sup> Por “desmaio”, Kaurá se refere a entrar em transe.

<sup>143</sup> A *tuavi*, a esteira que os pajés usam para guardar o fumo.

oito<sup>144</sup> filhos: Amaral, Edinho, Kacira, Belete, Roberto, Piú, Anhaporã e Kakuto.

Iumuitú é a primeira das duas esposas de Mayualu, portanto, a segunda mulher, Karum, lhe deve respeito e obediência, e mantém uma relação de cooperação. Kahum também se tornou pajé há poucos anos. Um detalhe importante sobre o marido de Iumuitú é que ele é irmão de Turrum, a primeira das três esposas (que já foram quatro) do cacique Kotok, irmão de Mapulu, o que mostra a intrincada rede de relações de parentesco que ordena a comunidade.

Ela completou sua formação de pajé em Ipavu, acompanhada por Takumã e Mapulu. Iumuitú já morava ali quando retornou a Morená para atender o neto doente. “Por isso que ela foi”, conta Kaurá. Esse momento foi particularmente importante para ela, uma vez que marca a entrada de Kaurá no universo espiritual indígena. Ao encontrar a irmã doente e tentar curá-la sem muito sucesso, pressentiu que ela havia sido escolhida pelos *mama’e* para se tornar pajé. E decidiu:

*Não, eu não vou curar mais você não, agora eu vou levar você lá no Kamaiurá, você vai comigo e daí a gente vai pedir pro Takumã dar fumo pra você, pra você ficar pajé agora.*

Iumuitú é uma forte referência para a irmã mais nova, Kaurá. Ela costuma frequentar os sonhos de Kaurá mencionando o fruto largamente usado pelos pajés nos ritos pajelança e cura, o *takupe’a*; tornaram-se pajés no mesmo ano, ambas chamadas pelo espírito *mama’e*; e costumam atender juntamente com Mapulu.

Considerada uma boa pajé, Iumuitú é uma mulher pequena, discreta e de pouca conversa. A ela Mapulu costuma confiar seus pacientes quando se ausenta de Ipavu, junto com a filha Mapualu.

---

<sup>144</sup> De acordo com Mapualu / 2017

### 3.2.2 Pretendentes a pajés em Ipavu

O socorro cotidiano conta agora com as pajés Mapulu, Mapualu, Kaurá e Iumuitú. A competência de suas atuações sedimentou o respeito da comunidade, e despertou em outras mulheres de Ipavu o interesse em também seguirem o caminho apontado pelos espíritos *mama'e*.

Até 2015 identificamos todas aquelas que manifestaram intenção de tornarem-se pajés. Grande parte delas aponta para as vantagens do cargo (os presentes, o prestígio) como o principal motivador, outras citam o medo dos espíritos como o empecilho mais forte para mergulharem nesse universo. Em algumas foi possível verificar desejo autêntico de praticar curas e ajudar a comunidade com a intermediação dos espíritos.

### Mayalu

*“Eu tô querendo ficar pajé que nem ela”*

(Mayalu, referindo-se a Mapulu)

Casada com Yakuman, Mayalu tem seis filhos e vários netos. Ela, como também a irmã Yamunuá, mora numa grande casa comandada pelo respeitado chefe Kasseli. É neta de Iawapá, então uma das mulheres mais velhas de Ipavu e *dona* das linhas tatuadas nos braços, que transmitem cargos de chefia às mulheres da aldeia.

Mayalu mostra certo fascínio pelo mistério do ofício do pajé (“Mapulu, ela sempre cura os pacientes”). Fala do desejo de “entender” o trabalho dos pajés para conhecer como é que se cura, menciona o tormento pessoal acarretado pela função, mas afirma que o espírito opera uma

transformação (“foi o espírito que transformou ela”), e Mapulu é a sua melhor referência para isso.

O depoimento teve tradução do filho adolescente, Awayu, que reconhece na mãe uma firme disposição em se tornar pajé. “Ela tá sonhando cuidar”. Eis o relato de Mayalu:

*Eu tenho vontade de ser pajé porque quero entender como é os trabalhos dos pajé. Quero conhecer como que os pajés curam os pacientes, por isso que eu quero ser pajé. Eu tenho um pouco assim de medo, os pajés são espíritos, são mama’e. Isso eu tenho medo também.*

*Os pajés sofrem no começo, eles fumam bastante, por isso que os pacientes pagam muito bem eles. Porque senão o espírito vai passando mal pro pajé. Os pajés que curam os pacientes.*

*O pai do Kotok<sup>145</sup>, ele é grande pajé, e a filha<sup>146</sup> também, e o irmão dele, Sapain. São todos os pajés que têm mais respeito, eles que curam os pacientes, então a minha vontade é de ser pajé mesmo.*

*Mapulu, ela sempre cura os pacientes. A família do paciente vai pedir pra ela tirar tudo onde tá doendo no paciente, ela tira tudo. É muito bom ficar assim porque a Mapulu, quem fez ela, era o espírito. Não foi assim pessoal, foi o espírito que transformou ela. Por isso que eu tô querendo ficar que nem ela, como pajé.*

*Eu fico vendo os pajés daí eu fico pensando: ‘um dia eu vou ser pajé, eu vou ser que nem eles’. Isso que eu fico pensando ainda. Pedi pra Mapulu, muito tempo eu já tinha pedido pra ela: ‘eu vou ser pajé’.*

*Mas eu tenho medo, por isso que eu não tô correndo atrás. Eu tô esperando ainda. Eu não tô sonhando ainda assim, já sonhando sonho pra ser pajé.*

---

<sup>145</sup> Mayalu se refere ao pajé Takumã.

<sup>146</sup> Mayalu se refere à Mapulu.

## Kaeti

*“Eu quero, só que eu tenho muito medo”*

(Kaeti, sobre o que a impede de ser pajé)

Kaeti é a mais jovem das três esposas de Kotok, o cacique de Ipavu e irmão de Mapulu. Ela se refere a Mapulu, de quem não pode pronunciar o nome, como “minha cunhada” ou “a mulher do Raul”, da mesma forma não pode nominar Mapualu, Iumuitú e Kaurá, pelas regras de parentesco da sociedade kamaiurá (“tem a minha cunhada, a filha, a tia, tem outra minha tia também, quatro pajé. Todo mundo gosta aqui”).

Ela se mostra atraída pelos pagamentos recebidos pelos pajés nos atendimentos aos doentes (“pajé ganha muita coisa, por isso que eu tô querendo ficar pajé”), mas hesita diante das dificuldades impostas pelo ofício (“eu tenho medo de espírito”). Por enquanto o medo parece vencer o desejo.

*Eu tô querendo ficar pajé também. Eu tô tentando, né! Eu tô fumando cigarro normal. Ainda não experimentei cigarro de pajé. Assim que eu for ficar pajé, vou arrumar o fumo do pajé. Pajé fuma e vai tirar doença.*

*Eu tô querendo ficar pajé pra ganhar colar quando eu curar pessoa, miçanga também. Pajé ganha muita coisa, por isso que eu tô querendo.*

*Você tá vendo a minha cunhada<sup>147</sup>, a mulher do Raul? Ela ficou doente, ficou espiritual, ficou pajé.*

*Pajé tem que respeitar. Tem a minha cunhada, a filha, a tia, tem outra minha tia também, quatro pajé. Todo mundo gosta aqui.*

---

<sup>147</sup> Refere-se a Mapulu.

*A minha filha não gosta: ‘ah, não fica pajé não’, ela diz. Eu falei pra ela: ‘eu quero ganhar colar’. Ela falou, ‘ah, não fica não’. Não sei por quê.*

*Quando tem paciente, o pai do paciente vai pedir pro pajé curar. Tem que dar coisa boa pra ele, pro pajé: panela, caramujo, miçanga. Tem que dar tudo pra ele. Se você não pagar direito, o espiritual fica bravo, aí fica ruim pro pajé, o pajé fica passando mal.*

*Se alguém namora<sup>148</sup> longe, quando entra na casa tem cheiro, fica passando mal. Não pode pegar sabonete, não pode pegar perfume, nada, senão você fica passando mal. Nunca que eu passo perfume.*

*Eu não cheguei falar com meu sogro<sup>149</sup>. Eu não posso falar com ele, só com a cunhada<sup>150</sup>. Eu falei com ela! Aí, ela falou que quando ela for fumar, ela vai me chamar lá no meio. Ela é forte, você não pode fumar o fumo dela, não, senão você vai ficar passando mal.*

*Eu vi ela<sup>151</sup> curar paciente, ela mostrou o que ela tirou, apareceu uma coisa<sup>152</sup> na mão dela. Eu não sei o que é. Se você ficar passando mal, ela cura você. Eu gosto.*

*O espiritual tava na minha tia<sup>153</sup>, o espiritual deu o pajé pra ela e ela ficou mal. Ela ficou tonta, gritando, gritando, aí a minha cunhada deu fumo pra ela e ela ficou boa.*

*Eu vi quando ela<sup>154</sup> foi na casa, fumou, só que eu fiquei com medo<sup>155</sup>. Eu tenho medo de espírito. Eu quero<sup>156</sup>, só que eu tenho muito medo.*

---

<sup>148</sup> O termo “namoro” comumente empregado pelos índios tem o mesmo significado de “fazer sexo”.

<sup>149</sup> Kaeti se refere a falar com o sogro Takumã sobre o fato de ela querer ser pajé.

<sup>150</sup> Kaeti se refere à cunhada, Mapulu.

<sup>151</sup> Refere-se à Mapulu, cujo nome, pelas regras sociais, ela não pode enunciar.

<sup>152</sup> Kaeti se refere à materialização da doença, ou do mal que consome o doente, que os Kamaiurá chamam de *mama’ëary’yp*.

<sup>153</sup> Kaeti se refere a pajé Iumuitú.

<sup>154</sup> Kaeti se refere a Mapulu.

<sup>155</sup> Kaeti se refere à pajelança de Mapulu.

<sup>156</sup> Se refere a ser pajé.

## Tepori

*“Falou que ela acha que os homens não estão querendo virar pajé, por isso que só a mulherada tá virando pajé. Ela falou isso.”*

(Paulo, traduzindo a fala da mulher, Tepori)

Tepori tem 39 anos, cinco filhos, uma incrustação de ouro num dente superior, fuma cigarros “do branco” e transita com facilidade entre os visitantes não indígenas de Ipavu. O marido Paulo – produtor de um delicioso mel e considerado grande pescador – é também um excelente cozinheiro, que costuma atender equipes de documentaristas e de TV, encontros de indigenistas e de órgãos oficiais que, muitas vezes, são realizados na aldeia.

O desejo de Tepori de ser pajé está intimamente associado ao medo do marido (“eu não tô querendo ficar pajé, por isso que eu estou mandando ela pra ela ficar pajé”). E aos ganhos como sacos de miçanga e panelas de alumínio com que os xamãs costumam ser recompensados (“porque ela quer ganhar alguma coisa quando ela ficar curando os meninos, a menina, ou adulto”). Assim Tepori se divide entre um aparente desejo e o temor dos enfrentamentos e dificuldades do caminho do ser pajé (“eu tenho medo de *mama’e*, eu tenho medo da dor”). Paulo, velho conhecido desta pesquisadora, traduziu o depoimento de Tepori.

*Eu tô querendo ficar pajé. Eu sou aluna. Eu fumo, mas o cigarro do pajé ainda não. Eu fumo faz tempo. Eu gosto de fumar.*

*Eu vou ficar pajé. Só tá faltando pagar<sup>157</sup> quem vai me fazer pajé. É só isso que eu estou esperando. Quando eu for pagar quem que vai dar fumo pra mim, pronto, aí eu vou ficando pajé. Eu gosto, né!*

---

<sup>157</sup> Tepori se refere ao pagamento para um xamã experiente ensiná-la a se tornar pajé.

*Quero ficar pajé porque gosto muito de ficar com o pessoal, porque eu quero ganhar alguma coisa quando ficar curando os meninos, a menina ou adulto. Quando ficarem doentes, vou curar e aí eu vou ganhar alguma coisa, miçanga ou panela. Nesse ano, eu quero ficar pajé.*

*Acho que é a mesma coisa os homens que ficam pajé e as mulheres também. É a mesma coisa. Os dois são bons. Acho que os homens não estão querendo virar pajé, por isso que só a mulherada tá virando pajé.*

*Eu vi a Mapulu, ela tava atendendo um paciente. Eu gostei dela, Mapulu. Ela já veio aqui atender minha filha. Ela tava com a barriga, o peito e a cabeça doendo. Mapulu já veio três vezes. Agora minha filha tá um pouco melhor. Ela fica assim: de cinco em cinco dias vem a dor. Mapulu me curou também. Tava doendo aqui<sup>158</sup>, aí curou. Agora não tá doendo mais.*

*Eu tenho medo de mama'e, eu tenho medo da dor. Eu conheço aquele espírito que fica no mato. Eu acho que é bicho. O meu avô contava que ficava no mato igual mulher. É o Anhangü, que tem orelha grande, o orelhão.*

*Mapulu e Mapualu também. Foi o Anhangü que fez a minha sogra<sup>159</sup>, Anhangü que fez ela virar pajé. Depois tem a Mapualu também. Acho que foi a mesma coisa, foi o Anhangü que fez ela virá pajé.*

*Essa minha sogra, ela morava lá no Morená. Eu acho que ela pensando, pedindo pro sol: 'eu quero ficar igual a você, eu quero virar pajé'. Aí, acho que o espírito desceu pra ela assim, que jogaram igual pedra pra ela, ela pegou e eu acho que deu choque nela e aí ela virou pajé. Eu acho que ela foi pedindo, pedindo, aí depois ela vira pajé. Depois eu acho que outra<sup>160</sup> minha sogra também fumou o fumo dela, daí o espírito dela foi e ela virou pajé também. Por isso que tem quatro mulherada pajé<sup>161</sup>.*

## **Paulo e o medo dos espíritos**

*“Não tem mais diferença. Mapulu, ela é grande pajé, né!”*

<sup>158</sup> Tepori aponta para a barriga.

<sup>159</sup> Tepori se refere à Iumuitú. Uma de suas filhas é casada com um dos filhos da pajé. Ela também tem uma filha casada com Pereira, um dos filhos do cacique Kotok, irmão de Mapulu.

<sup>160</sup> Tepori se refere à pajé Kaurá.

<sup>161</sup> Tepori se refere às pajés Mapulu, Mapualu, Kaurá e Madrinha.

(Paulo, sobre homens e mulheres pajés)

Paulo, o marido de Tepori, tem profundo respeito pelos espíritos *mama'e*, tanto quanto sente grande temor. Aos 42 anos, filho de pai Kamaiurá e mãe Awetí, ele mostra-se aflito só de pensar que os *mama'e* parecem determinados a torná-lo pajé.

Depois de alguns sonhos que indicavam que os *mama'e* poderiam escolhê-lo, Paulo desenvolveu uma estratégia de oferecer a esposa aos espíritos para ver se, assim, eles se satisfazem e deixam de buscá-lo.

*- Eu acho muito bom que Tepori quer ficar pajé. Agora eu, eu não tô querendo ficar pajé, por isso que eu tô mandando ela pra ela ficar pajé. Por isso que eu tô falando pra ela: “vira pajé, vira pajé”, aí ela fica fumando.*

Ele busca de muitas maneiras facilitar a vida dos *mama'e*, principalmente incentivando a esposa a tomar atitudes que são reconhecidas como pertinentes ou agradáveis aos *mama'e*.

*- Eu falei para ela: “tem frutinha<sup>1</sup>, eu acho que você tem que passar no corpo. Eu acho que o espírito, o mama'e, ele vai dar o fruto pra você”.*

Paulo não tem dúvidas a esse respeito:

*- Os espíritos, o mama'e, que faz as mulheres ficarem pajé. Tem a minha sogra, tenha outra minha sogra aqui.*

Para ele, esse genuíno interesse dos *mama'e* tem em Mapulu a sua maior evidência de que as barreiras de acesso da mulher ao mundo dos espíritos foram finalmente rompidas.

*- Não tem mais diferença. Mapulu, ela é grande pajé, né! Quando o pessoal não levanta mais, aí procura ela. Ela vem curar, fuma, desmaia e*

*olha o feitiço. Tira o feitiço e depois ela conta o que os meninos tavam sentindo, se mama'e botou alguma coisa. Aí ela fala: 'tem espírito na sua filha e eu vou fazer pajelança'. Depois, ela, chama o cantor, aí aquele cantor vem aqui, ela fica só curando. Aí ele sai convidando todos os pajés.*

Apesar de descrever os procedimentos usais para a realização de uma sessão de pajelança para curar o doente, Paulo confessa que evita presenciar essas ocasiões.

*- Eu nunca vi Mapulu curando as pessoas. Quando ela faz, quando ela vai curando o pessoal, eu nunca saí olhando ela, sabe por que? O meu pai, faz tempo, o meu pai falou assim: 'quando você ficar olhando os pajés, aí o espírito, dele, dela, sai igual a cobra e você não pode olhar senão você morre'. Por isso que eu nunca olhei.*

Confrontado com a possibilidade de que o *mama'e* continue a procurá-lo para ser pajé, mesmo que Tepori venha a se tornar pajé, ele diz:

*- Eu tô mandando ela primeiro, né! Depois eu tô querendo virar pajé também.*

Dois sonhos do Paulo ilustram como se constituiu o seu grande temor aos espíritos *mama'e*. Num deles, Paulo se vê presente numa roda de pajés (algo exclusivo, excepcional), noutro lhe é oferecido e ele experimenta o *cigarro dos pajés* (símbolo da conexão com o mundo dos espíritos). As imagens oníricas trariam ainda um aviso do tio “quando você for fumar, você vai ser pajé”. Paulo acordou, ficou matutando nisso e se entristeceu.

[...] o ato de fumar não está isento de perigos devido a sua íntima associação com espíritos potencialmente malévolos. Comumente as crianças são advertidas para afastar-se do círculo dos fumantes, devido à proximidade desses espíritos. Mas o prestígio e o “status” de maturidade social trazidos pelo fumo superam os temores de um aspirante a xamã. (GREGOR, 1982, p.323)

Paulo prefere não se aventurar em busca deste prestígio, e não quer ser mais um aspirante a xamã. Por isso, começou a incentivar Tepori a ser pajé. Assim, ante a sombra dos sonhos e a perspectiva da proximidade dos *mama'e*, montou uma estratégia de evasão ao domínio dos espíritos, sabedor de que eles, agora, também estão interessados nas mulheres.

### ***Os sonhos de Paulo***

#### **Sonho um, chamado a ser pajé**

*Eu tava dormindo, aí no meu sonho, quando eu tava lá em Canarana, tinha o cacique, eu não posso chamar o nome do meu genro<sup>162</sup>. Eu e o outro tava sentado, aquele cara<sup>163</sup> tava no meu sonho, todo mundo sentado, tudo pajé.*

*Aí o meu tio, no meu sonho, ele falou assim: ‘olha, quando você for fumar, você vai ser pajé’. Aí, eu acordei e fiquei lembrando: ‘poxa, no meu sonho eu fiquei assim’.*

*Depois, eu fui no centro<sup>164</sup>, eu contei pro meu primo, que é o filho do cacique<sup>165</sup>, o Salkumã. Eu tava sentado, aí ele sentou e perguntou: ‘o que foi?’. Eu falei: ‘primo, no meu sonho, eu fiquei assim’. ‘Ah rapaz, você não pode sair no mato’, ele falou assim. ‘Se você sair no mato, tem passarinho’. Eu acho que é o dono daquela folha de fumo que os pajés usam. Se aquele lá gritar perto de você, aí lá ele ia assustar você’, ele falou. ‘Você ia vim, você ia ficar doente, aí você ia virar pajé (...). Ainda bem que você não saiu, ainda bem que você ficou aqui, você tá só assim um pouquinho’, ele falou assim pra mim.*

*Aí eu perguntei: por quê? ‘Daqui mais tarde, se eles vão estar no seu sonho, se eu e o meu pai vai jogar o fumo no seu sonho, na sua cara, lá que você vai ficar doente, daí você vai virar<sup>166</sup> pra gente’, ele falou assim para mim. Aí falei: ‘poxa, eu fiquei triste’.*

<sup>162</sup> Refere-se à Pereira, filho do cacique Kotok.

<sup>163</sup> Refere-se, possivelmente, ao *mama'e* Anhangü.

<sup>164</sup> Refere-se agora a um evento real, quando vai ao centro da aldeia onde está a “casa dos homens”, onde eles costumam se reunir e fumar nos finais de tarde, constituindo um grupo também chamado de “roda dos fumantes”.

<sup>165</sup> Refere-se a Takumã, a quem também chama de cacique e seu filho mais velho, Salkumã.

<sup>166</sup> Virar, tornar-se pajé.

*Depois, o pessoal já está falando aqui pro meu cunhado. Ele ficava fumando, era o meu tio também, ele deu aquela fruta<sup>167</sup> cheirosa que passa pelo corpo, e ele me deu aquele fumo<sup>168</sup> lá no centro. Eu tomei<sup>169</sup>, e acho que era pro fumo não dar mal pra mim, na barriga. O fumo faz mal para mim. Foi ele que me deu, por isso que eu fiquei fumando.*

### ***Sonho dois, medo dos mama'e***

*Eu fumei<sup>170</sup> lá no centro<sup>171</sup>. Aí eu dormi, depois eu sonhei. E bem cedo a Mapualu chegou aqui<sup>172</sup> e daí me chamou: ‘vamos lá ser pajé, fazer pajelança?’. Aí eu falei: ‘não, Mapualu, eu não vou’. Ela perguntou, ‘por que?’. ‘Eu sonhei que o pessoal deu fumo pra mim’, eu falei assim. “Então pode ficar”, a Mapualu falou assim. ‘Senão, eu vou ficar doente’, eu falei assim pra Mapualu. Aí eu não fui.*

## **Kuiatá**

*“Não tinha mulheres pajé, né! Então, por isso que eu tô pensando: ‘agora, eu quero ficar pajé no lugar do meu pai’. Eu quero levantar o pessoal quando ele ficar doente, eu quero ajudar pessoas.”*

*(Kuiatá, sobre ser pajé)*

Residente na aldeia Morená Kamaiurá, Kuiatá<sup>173</sup> é casada com o pajé Kanarim. O pai, Tarakwai, conhecido como Sucuri, era um respeitado pajé, “grande cantador, rezador”. Desde pequena Kuiatá o acompanhava nas sessões de pajelança e cura e, à medida que foi crescendo passou a atuar como assistente de pajé, função que exerce hoje ao lado do marido. Ela

<sup>167</sup> Refere-se ao *takupe'a*, também chamado de “fruta dos pajés” (ver cap. 2 e 5).

<sup>168</sup> Refere-se ao cigarro do pajé.

<sup>169</sup> Mistura de água com *takupe'a* ralado.

<sup>170</sup> Paulo se refere ao fumo do pajé.

<sup>171</sup> Refere-se ao centro da aldeia, na casa dos homens.

<sup>172</sup> Paulo se refere à chegada factual de Mapualu à sua casa, não à narrativa do sonho.

<sup>173</sup> Kuiatá foi uma das minhas principais informantes durante vários dias de pajelança na aldeia Morená (ver cap.5).

teve, assim, acesso e intimidade com o mundo dos espíritos ao mesmo tempo em que se empenhou em seu aprendizado. Eis seu relato:

*Eu me interessei em ser pajé. Eu sonhei bom. Colocaram takupe'a na minha mão. Agora eu tô querendo virar pajé. Eu estou aprendendo este ano. Meu pai era pajé, grande cantador, rezador. Desde pequena eu tava acompanhando ele. Eu ficava junto com ele, eu fumei com ele.*

*Meu marido também tá me ensinando. Eu sempre acompanho ele. Já tô caminhando, trabalhando junto<sup>174</sup>. Eu gosto de ficar assim, acompanhando pajé. Quando ele faz pajelança, fico ajudando.*

*Não tinha mulheres pajé, né! Então, por isso que eu tô pensando: 'agora, eu quero ficar pajé no lugar do meu pai'. Eu quero levantar o pessoal quando ele ficar doente. Eu quero ajudar pessoas.*

*Pra receber presente tem que curar, rezar (...). Eu já tava começando a rezar meu filho, né! Aí eu rezava e ele ficou bom.*

### **3.3 *Yakakumalu, Kaeti e a memória das primeiras mulheres***

Takumã sempre se referiu à existência de uma mulher rezadeira de grande poder e prestígio no passado do Xingu. Tal era a potência de sua reza, que ela seria capaz de matar uma pessoa a distância, até em outra aldeia. A confirmação da existência dessa rezadeira revelaria histórias que antecederam Mapulu no universo espiritual do Parque Indígena do Xingu.

Junqueira (2017) faz considerações sobre até onde é possível recuar na memória social kamaiurá.

Na ausência de um sistema de escrita ou mesmo de simples notação com sinais, é difícil a memória social reter eventos ocorridos em tempos muito recuados. No povo kamaiurá a lembrança genealógica pode recuar cerca de um século; não se trata de uma lembrança detalhada, mas de nomes de grandes chefes. Takumã, com cerca de 80 anos, falava em 2013, sem esforço, do seu avô paterno, dos ataques

---

<sup>174</sup> Kuiatá se refere à sua participação na pajelança de Kanutsi (ver cap.5).

que seu povo teria sofrido, de grandes líderes mortos em incursões guerreiras (JUNQUEIRA, 2017, p.32)

Esta pesquisa buscou por vestígios desse tempo, seguiu as pistas deixadas pela memória de Takumã (partindo de Junqueira, que guardou a informação passada pelo grande pajé) e resgatou a história de duas mulheres que penetraram nos domínios da espiritualidade do Xingu, antes de Mapulu: uma rezadeira e uma pajé. A tarefa envolveu tempo, conexões estabelecidas ao longo de vinte anos de convivência com os Kamaiurá e com o Alto Xingu, e encontros valiosos com velhas amigas indígenas que ajudaram a abrir as surpreendentes portas da memória.

Não é fácil encontrar referências etnográficas à existência de mulheres pajés no passado, particularmente no Parque Indígena do Xingu ou regiões próximas. Em 1977 Wagley publicou *Welcome of tears: the Tapirapé Indians of Central Brazil*<sup>175</sup> a partir de material coletado entre 1939 e 1965. Em um parágrafo especialmente, Wagley cita alguns informantes indígenas que fazem referência à existência de três mulheres pajés entre os Tapirapé naqueles tempos.

As pessoas que conheci em 1939-40 disseram ter lembrança da existência de três mulheres xamãs. Porém, antigamente havia em maior número, seja praticando como xamãs reconhecidas ou trabalhando como novatas. As mulheres xamãs eram lembradas por serem especialmente malévolas. Supunha-se que sonhavam mais do que os homens e se empenhavam em prejudicar as pessoas. Os que se lembravam delas explicaram que, quando cantavam na cerimônia anual de convocação e luta com o trovão, elas o faziam entoando as mesmas canções dos xamãs masculinos. As mulheres panché fumavam e ficavam em transe, tal como os xamãs masculinos. Tudo o que faziam os pajés masculinos estava ao alcance das mulheres pajés. Nenhuma delas foi descrita como tendo comportamento masculino; pelo contrário, eram tidas como “boas esposas”. Uma delas, em particular, era lembrada como miúda de corpo e extremamente atraente. (WAGLEY, 1988, p.193)

---

<sup>175</sup> “Lágrimas de boas-vindas: os índios Tapirapé do Brasil Central”, em português.

A associação de mulheres pajés à prática de maldades (“se empenhavam em prejudicar as pessoas”) apontada pelos informantes de Wagley mostra como a dominação masculina se esmera em manter essas mulheres em plano secundário, desvalorizadas. Se surpreendem que elas exerçam o xamanismo sem masculinizarem-se (“nenhuma delas foi descrita como tendo comportamento masculino; pelo contrário, eram tidas como “boas esposas”), mantendo seus atributos femininos (“umas delas, em particular, era lembrada como miúda de corpo e extremamente atraente”).

Mas a informação de Wagley traz um valor fundamental que se sobrepõe à desvalorização: ali estão elas, atuando (“antigamente havia em maior número”). Cantavam, fumavam, entravam em transe (“tudo o que faziam os pajés masculinos estava ao alcance das mulheres pajés”). Suscitam medo (“supunha-se que sonhavam mais do que os homens”) e fascínio.

Mulheres pajés mais poderosas do que muitos homens de fato existiram e suas existências foram relegadas às sombras da História, como revelaram os informantes de Wagley. No Alto Xingu a existência da rezadeira Yakakumalu Mehinako e da pajé Kaeti Waurá mostram que há muito as mulheres fazem parte da espiritualidade indígena, do mundo dos *mama'e*.

Ambas viveram na grande aldeia Utawana Mehinako (Kaeti antes de Yakakumalu, que faleceu na última década), e muitos comprovaram suas existências. Takumã, como Mapulu, Sapain e ainda Tukuyari e sua esposa, Araku e Yamuni Mehinako permitiram recuperar as histórias de Yakakumalu e Kaeti.

Todos os indícios da informação de Takumã sobre a rezadeira apontavam para uma mulher Mehinako. Mapulu também ouviu sobre a existência dessa mulher, de reza tão forte e poderosa que matava uma pessoa a distância.

- *Era Mehinako. Era tia do meu pai, ela rezava quando olhava aldeia bonita, rezava lá e aí cria, como que chama... formiga, formiga saindo, formiga que fica pegando nós. Aldeia ficava estragando, estragando, assim que meu pai contava.*

Muitos dos relatos de Takumã tinham como fonte a própria mãe, uma mulher Mehinako. Sapain, como ele, conhece existência e a poder de tal rezadeira.

- *O que Takumã contou, essa mulher, não é pajé; essa mulher tem reza, como se fossea mulher macumbeira, mulher feiticeira. Tem reza que é feitiço. Ela reza, ela joga reza e cai na outra aldeia, então ela manda a reza pra pessoa ficar doente.*

Mas Sapain hesitava quanto a origem da rezadeira. “Só que não me lembro se ela era Waurá ou Mehinako”, ambos povos de língua aruak. O encontro com o pajé Tukuyari Mehinako dissipou a dúvida que restava:

- *É minha tia<sup>176</sup> mesmo. Era Mehinako.*

E encontrou uma explicação plausível para a confusão que se estabeleceu sobre a origem de Yakakumalu: já idosa, ela foi morar na aldeia Waurá, onde faleceu.

O percurso para confirmar a história de Yakakumalu foi de fato surpreendente. O acaso propiciou que eu encontrasse o velho amigo Araku<sup>177</sup> Mehinako em Ipavu, em 2013. E antes dele, o pajé Tukuyari e a esposa Ana, ambos sobrinhos de Yakakumalu, durante uma pajelança em Morená. Todos residentes na aldeia Utawana, onde ela viveu. Takumã,

---

<sup>176</sup> A relação de parentesco de Yakakumalu com o pajé Tukuyari Mehinako e sua esposa são apontados por ambos como “sobrinhos”, que assim se estabelecem: o tio de Tukuyari era primo de Yakakumalu; o pai de Ana é irmão de Yakakumalu.

<sup>177</sup> Conheci o discreto Araku na grande aldeia Utawana na segunda metade dos anos 1990. Ele tem pouco mais de 50 anos e hoje mora com a família em uma nova e pequena aldeia de nome Aturua. Conheci alguns de seus seis filhos ainda crianças.

Sapain e Mapulu Kamaiurá, que a conheceram e conviveram com ela, trouxeram valiosas contribuições. Assim como Yamuni Mehinako, que conheceu Yakumulalu e é neta da pajé Kaeti.

A narrativa que segue busca reconstituir a história da rezadeira Yakakumalu e também revela a existência da pajé Kaeti, no Alto Xingu.

### **3.3.1 Yakakumalu, a rezadeira**

*O pai dela, o maior feiticeiro que tem. Ela, a maior rezadeira que tem. Até hoje tem história dela. Até hoje pessoal tá falando história dela e dele.*

(Sapain, sobre Yakakumalu)

De Yakakumalu, conta-se que andava sozinha na mata à noite. Araku Mehinako, que conviveu com a rezadeira na grande aldeia Utawana, onde ela morava, relata por que ela podia fazer isso: conhecia a linguagem dos espíritos, a magia e o poder das palavras proferidas aos *mama'e*.

*- Dormia sozinha no mato com o marido, só eles dois. Quando o marido ia pescar ela ficava sozinha no acampamento. Mas ela pode andar sozinha no mato, a onça não pegava ela, porque quando ela saiu no mato ela reza pra espantar a onça.*

Os poderes das rezas de Yakakumalu se tornaram lenda na memória de muitos. Para Sapain, suas rezas eram verdadeiros feitiços. “Ela reza contra a pessoa, então ela manda a reza pra pessoa ficar doente”. Yakakumalu sabia muitas rezas. Conhecimento adquirido com o pai, considerado grande rezador e feiticeiro. Araku endossa e acrescenta:

*- Ela conhecia reza. Aprendeu tudo com o pai. Pai ensinou muita coisa da reza pra ela. Ele era feiticeiro, o pai dela.*

Sapain confirma a informação de Araku:

*- O pai dela é o maior feiticeiro que tem. Ela é a maior rezadeira que tem. O pai dela era o maior feiticeiro. Essa rezadeira, Yakakumalu, o pai maior, maior mesmo.*

Araku não identifica em Yakakumalu alguém que rezava com intenção de matar o outro a distância. “Rezadora ela”, diz. Fumava o cigarro do pajé nas sessões de cura, estava sempre presente nos ritos de pajelança e era até mesmo procurada por pessoas de outras aldeias. “Era boa rezadeira, curava. Pessoal tinha dor, ela ia lá e curava”, conta Araku, que a viu rezando várias vezes, e também foi curado por ela.

*- Ela só mexe com a dor. A pessoa fica com a dor, vai lá convida ela e ela reza pra você. Até eu, quando eu tava com dor de dente ela me rezou. E melhorou com ela. Quando você sente a dor lá no fundo, na barriga, ela cura. Vai rezando, vai rezando, até aliviar a dor.*

Em um fim de tarde sossegado, na aldeia Morená Kamaiurá, intervalo de uma grande pajelança da qual participava Mapulu e também o pajé Tukuyari Mehinako (ver cap. 5), foi possível colher o depoimento dele e sua esposa sobre a existência de Yakakumalu. Foi quando descobri que vinham a ser ambos sobrinhos da grande rezadeira. Sua história vai sendo confirmada e estruturada pelos que conviveram com ela. Conta Tukuyari:

*- Quem contou essas rezas pra ela foi o pai dela. O pai dela era o maior rezador também. Ela aprendeu tudo com o pai, o pai que ensinou pra ela. O pai que ensinou ela rezar*

“O nome dele é Utá”, revela Sapain. “Utakumã”, acrescenta Mapulu, que ouve o relato do tio. Ele completa: “grande feiticeiro, Utá! Até hoje, até hoje tem história dela. Até hoje o pessoal tá falando a história dela e dele.”

A história de Yakakumalu revela uma mulher que foi vítima de incesto e viveu uma vida de sofrimentos, ao lado do pai. “Chegou uma hora

que o pai tinha muito ciúmes dela. E batia nela.”, diz Ana, esposa do pajé Tukuyari. “É verdade isso”, confirma Araku.

Todos a descrevem como uma bela índia que, quando jovem, despertara o interesse de muitos rapazes. Contam que “o pai dela tinha ciúmes dela e que pai dela ficou com ela, namorou com ela, casou com ela.” Araku resume:

*- É assim, o pai dela disse que era grande feiticeiro, então o povo dele queria matar ele. Ele fugiu, foi pro Kalapalo. Agora eu vou contar direito. Foi para o Kalapalo, aí ficou não sei quantos anos lá, quando essa filha dele era bebezinha. Quem criou foi o tio dela, tio da mulher dele que criou ela até ela ficar grande, até ficar moça.*

*Disse que quando ficou moça, o pai dela chegou no Mehinako e aí viu a filha. ‘Essa é sua filha’, falaram pra ele. Daí quando ele foi voltar pro Kalapalo, ele levou ela junto, e lá no meio do caminho ele namorou com a filha. Ele falou pra filha, ‘eu vou namorar com você’, ‘não, você é meu pai’. Aí ele pegou a filha na marra e namorou. Pronto, aí ele acostumou com ela, acostumou com ele. Ela foi no Kalapalo e ficou junto com ele, (mas) ela deixava o Kalapalo namorar com ela. Ela ficou junto com o pai, namorando, (mas ele) não deixava pra ninguém. Aí que o pai mudou de lá, por causa dela, porque todo mundo queria namorar com ela. Ele saiu do Kalapalo pra morar no Mehinako.*

Não seria diferente nos Mehinako. Ali também Utá não deixava ninguém se aproximar da filha, por quem continua a nutrir desmedido ciúme.

*- Todo mundo brigava com o pai, ‘por que vocês estão me gozando que eu tô namorando com a minha filha?’, isso que falava. O pessoal falava duro pra ele e nada. O pessoal queria namorar com ela, ela tocava<sup>178</sup> as pessoas.*

Utá não podia mais evitar o constrangimento e a pressão exercida pela comunidade, então Yakakumalu se casou, como toda bela jovem em

---

<sup>178</sup> No sentido de afastar.

idade fértil na aldeia. O casamento com um também jovem Waurá não durou muito, justamente devido aos excessivos ciúmes do pai. “O pai tinha muito ciúme, então separou”, conta Tukuyari. E Araku complementa, “O pai dela não gostou do marido, aí ela separou, ela ficou com o pai.”

Este marido, que logo fora abandonado, não viveu por muito tempo. As circunstâncias que envolveram sua morte nunca ficaram claras, mas desconfia-se das feitiçarias de Utá. “Ele morreu e ela ficou com o pai”, resume Araku.

E assim Yakakumalu se torna refém do pai. Com ele teve seus dois únicos filhos. Perdeu o mais velho, já um homem por volta dos 30 anos, acusado de feitiçaria. “Foi acusado de feiticeiro né! Então mataram ele”, explica Araku, que relata também a existência de uma filha, que apresentava certo grau de deficiência. “Tinha a filha também meio aleijada, porque com o pai não nasceu boa a filha. Eu acho que morreu de sarampo.” O sobrinho Tukuyari e a esposa fazem menção a apenas um filho de Yakamulu que teria morrido, mas não mencionam a paternidade.

Yakakumalu permanece ao lado do pai até a morte dele.

“Só quando o pai dela morreu que ela casou<sup>179</sup>”, conta Araku, que conheceu o segundo marido de Yakakumalu, outro Waurá. “Ele era rezador também. Era bom rezador. Ele era cantor, sabe cantar, sabia tudo o marido dela.” No final da vida, Yakakumalu o acompanhou no retorno à aldeia Waurá. “Ela saiu do Mehinako e ela morreu ali no Waurá. Ela casou com Waurá, aí ela foi morar no Waurá, com esse aí que ela morreu”. Ao que tudo indica, Yakakumalu faleceu pouco tempo depois de chegar à sua nova casa.

O pajé Tukuyari até hoje mora com a família na aldeia Utawana, onde também viveu Yakakumalu. As lembranças que guarda dessa mulher

---

<sup>179</sup> Informação também repetida pelo pajé Tukuyari: “Depois que pai faleceu é que casou com segundo marido”.

que curava muita gente estão atreladas ao conceito de uma grande rezadeira, que tinha conhecimento acima da média.

*- A minha tia ela é grande rezadeira, ela sabe tudo. Da mordida de cobra ela sabe rezar, da mordida de cobra a única pessoa que sabe rezar é essa minha tia. Ela faz tudo o que ela quiser, ela rezar pra acalmar a gente, pra não deixar a pessoa brigar com a outra pessoa, ela reza tudo.*

Mas é ele, Tukuyari, o herdeiro de grande parte do conhecimento de Yakakumalu, com quem aprendeu “muito, muito”. Mas não é o único.

*- Ela passou pra rezar pra estomago, pra rezar a mordida de cobra, ela rezava pra acalmar o pessoal, ela rezou pra quando o bicho tá chegando, ela passou tudo. Ela passou pra rezar menino, quando o menino tá passando mal, se o menino tá morrendo, ela passou pra rezar isso daí. Se o menino tá bem desmaiado, o menino já tá morto, tem essa reza também, ela passou. A mulher que tá gestante e que não tá nascendo, ela também passou, pra nascer o menino. O menino tá com o estomago muito mal, bem mal mesmo, ela também passou. Pra arrumar marido ou pra fazer voltar o marido que largou a mulher. Mas ela não passou tudo o que ela sabia, não. Não tudo. Ela passou metade.*

Tukuyari se refere a um homem mais velho, falecido recentemente, a quem Yakakumalu também confiou os seus segredos. “Teve mais pessoas, o velho que faleceu também lá na aldeia Utawana. Ele também quase igual ela, sabe tudo também. Mehinako também.”

As pessoas depositavam confiança nas rezas de Yakakumalu. Segundo Ana, esposa de Tukuyari, “eles esperavam muito porque ela ajudava muito as pessoas... pra rezar, principalmente”. O poder das rezas de Yakakumalu – para o bem ou para o mal – virou lenda. Ela suscitava tanto gratidão como medo. Todos os informantes relataram a capacidade da rezadeira de “envolver” o outro, fazendo com que a vítima entregasse ou fizesse algo que não desejava. Tukuyari exemplifica:

- *Se você tem um aparelho de televisão, assim de dois mil, três mil, cinco mil, ela chega assim e já vem rezando. Ela chega em você e pergunta 'o que você quer?', você diz 'eu quero cantar certo', 'eu quero isso daí'. Aí você não quer dar o dinheiro, o cinco, dez mil, só que ela chega e já vai rezando, daí você pega os 10 mil e dá pra ela. Aí quando ela for embora, você fala 'por que eu dei esse dinheiro?' Você nem sabe porque deu.*

Sapain concorda com essa percepção.

- *A reza dela é reza boa, a reza é forte. A reza dela é muito diferente do que a nossa reza, da Mapulu.*

Ana acredita que a reza da tia Yakakumalu tinha o poder de curar ou matar alguém em outra aldeia.

- *É igual o pajé, né, ele também faz isso daí. Se a pessoa tá doente lá, ele faz pajelança e daqui mesmo ele já cura a pessoa. Cura na outra aldeia. Ou pode rezar pra matar o pessoal lá longe.*

Rezas motivadas por brigas e toda a sorte de sentimento de vingança (algo naturalizado em função da crença nos feitiços), constituíram boa parte da fama da Yakakumalu, mas o provável alto índice de bons resultados obtidos pela rezadeira fez aumentar o mito em torno dela. Tukuyari foi seu fiel depositário de muitas rezas. Inclusive dessas nutridas no ódio e no ciúme. Por vingança, tem até reza para o branco tomar a terra do índio inimigo.

- *Tem essa reza: você perdeu o menino<sup>180</sup>, o menino que você não queria perder. Aí você reza, chama os outros índios bravos pra brigar com essa pessoa. Você fica rezando pra eles virem, né, acabar com o pessoal<sup>181</sup>. Ou então você chama o branco com essa reza. Aí daqui a três anos, daí já chegou os brancos tomando as terras dos índios, aí acaba com a terra dos índios<sup>182</sup>,*

<sup>180</sup> Morte atribuída à feitiço.

<sup>181</sup> Grupo ou aldeia que supostamente enviou o feitiço que matou a criança.

<sup>182</sup> Do grupo indígena que supostamente enviou o feitiço que matou o menino.

Para Takuyari, não teve rezadeira tão forte assim como Yakakumalu no Xingu. “Só ela mesmo.”

Mapulu conheceu Yakakumalu. Lembra que ela visitou Ipavu algumas vezes. “Ela ficava sempre junto com o meu pai, ela fumava.” Ficara impressionada com aquela mulher que comia pimenta sem sal. “Pura, pura. Eu sei, eu vi, eu já andei com ela”. De Yakakumalu ouviu um dos seus segredos: “quando você vai pescar, tem que fazer pequenininho beiju do sol”. Assim o beiju dura muitos e muitos dias. Não acaba. “Eu nem acreditei! Ela ia pra pescaria com o marido, dois dias, sobrou. Sobrou na volta. Ficava mais fininho aqui assim.” Mapulu queria saber mais:

*- Aí eu falei ‘por que assim, avó?’ Ela respondeu, ‘você tem que rezar’.*

Sapain, que ouvia a conversa, sentenciou: era ao *mama’e* da arraia que ela rezava. “Aquela arraia tem uma cabeça fininho assim”.

Yamuni Mehinako também guardas lembranças vívidas de Yakakumalu, “mais velha que minha mãe”. Presenciou várias rezas proferidas por ela, mas uma a impressionou fortemente. Era como um sopro no ouvido de um menino, considerado um “quase morto”.

*- Menino tava morrendo, tava morto já, nem mexia. Yakamumalu ficou rezando, rezando muito tempo perto do menino. Ficava rezando assim no ouvido dele, baixinho no ouvido dele. Menino viveu de novo, acordou, ficou bom!*

O sopro no ouvido de Yakakumalu que trouxe o indiozinho de volta à vida marcou Yamuni. Em Ipavu, ao final da longa conversa que tivera com Araku sobre a rezadeira, uma revelação feita pelo velho amigo

também me deixaria impressionada: eu mesma assistira a uma cerimônia de reza e cura de Yakakumalu.

*- Ela curou aquela menina lá que tava doente no Yamurikumã. Rezou, resolveu. Aí a menina recuperou, aquele dia. Você conheceu, você tava lá! O marido dela, ele tava lá.*

A imagem trazida por Araku desencadeou a lembrança de quando estive na aldeia Utawana, na segunda metade dos anos 1990. Acontecia o ritual do Yamurikumã, uma jovem caíra doente e o pajé Monain sentenciou que o espírito ficou bravo porque não tinham ofertado comida para ele, Yamurikumã. O dia amanheceu com as mulheres atravessando o pátio apressadas com pesados caldeirões de caldo de mandioca, peixe cozido e toda sorte de comida para Yamurikumã. À noite daquele dia, Yakakumalu rezou. Sim, estávamos presentes naquela cena e eu gravei a reza.

*- Essa hora que nós fomos lá, na escuridão, a gente sentou lá pertinho dela. Você tinha aquele gravador.*

### **3.3.2 Kaeti, a pajé**

*“Ela tava sempre no meio dos homens”*

(Yamuni, que cresceu assistindo as pajelanças da avó Kaeti)

Em muitos dos relatos a existência de uma mulher pajé se confundia com a de uma mulher rezadeira. Só aos poucos foi possível descolar a imagem de uma da outra. Havia, assim, uma segunda mulher que atuava na espiritualidade da aldeia Utawana Mehinako. Era Kaeti, uma pajé.

Kaeti é uma Waurá que se casou um Mehinako no começo da década de 1940, ambos de famílias de alta linhagem. Desde então, passou a viver

na grande aldeia Utawana Mehinako, casa do jovem marido. Ali foi onde constituiu sua família e também faleceu. Mãe de três filhos, que ocuparam lugar de prestígio na aldeia: o cacique Yumuin, o pajé Monain e a menina Kayaluku,

Sua neta Yamuni Mehinako, filha de Kayaluku, herdou da avó o talento para a cerâmica<sup>183</sup>, e é também uma pajé. Ela guarda boas recordações da avó Kaeti, lembra dos ritos de cura e de pajelanças que assistia desde criança

*- Ela tava sempre no meio dos homens.*

“Ela curou muita gente”, diz Tukuyari, pajé Mehinako. “Ela era pajé bem forte.” Durante muito tempo Kaeti dividiu as atividades de cura na aldeia com o filho e pajé Monain. Atendeu até já idosa. “Não pode parar energia que espírito deu pra ela. Última vez que ela fumou foi quando minha mãe ficou doente”, relata Yamuni, referindo-se à Kayaluku.

“Era boa curadora. O pessoal chamava muito ela. Ela só mexe com a dor. E pessoa melhorou com ela”. lembra Araku, que viveu até pouco tempo em Utawana, a mesma aldeia de Kaeti. Sobre ela diz ter ouvido muitas histórias contadas pelo próprio filho, o pajé Monain, incluindo o evento em que foi escolhida pelo *mama’ e* da cobra para ficar pajé:

*- Ele contava assim: ela veio aqui no Leonardo, daí o Orlando Villas Bôas deu vestido pra ela e ela voltou pra aldeia. Aí ela foi na roça a tarde e eu não sei como, ela sumiu, igual minha tia que sumiu no Morená. Porque o marido dela tem duas mulheres. Não sei se é por causa disso.*

*Então, o espírito apareceu pra ela, ela sumiu, desapareceu. Aí ela tirou essa roupa e deixou assim, jogou num galho da mandioca. Outra mulher foi atrás dela, procurou ela e não tinha ninguém, olhou só a roupa dela, o vestido dela, gritou lá ‘Kaeti, Kaeti’. Nada, ela não respondia nada!*

---

<sup>183</sup> As mulheres Waurá são famosas pelas excelência e beleza de suas panelas de barro.

*Disse que era três horas, escureceu, essa hora, aí todo mundo ficou preocupado, marido dela, filho dela era tudo pequeno ainda. Aí o marido foi convidar o pajé, era o meu avô Araku. Ele foi na casa dela, fumou, desmaiou, quando acordou correu no mato essa hora, foi embora no mato, foi atrás dela. Disse que esse meu avô, espírito do trovão, chegou só de madrugada, quatro horas da manhã trazendo ela. A Kaeti veio correndo no mato, ele veio cercando ela, foi pra lá, pra cá, pra lá, até sair na aldeia, aí o pessoal pegou ela, quando o pessoal pegou ela, ela desmaiou. Aí, esse meu bisavô recuperou ela, e o marido dela perguntou pra ele ‘o que tá acontecendo com a minha esposa?’. Ele disse, ‘ela tá preocupada, tava triste com você, porque você casou, porque você não cuida bem dela, por isso que o espírito apareceu pra ela’. Aí foi ficando assim e outro dia some de novo. Foi indo assim, até ficar pajé.*

*Quando já tava com 15 anos, aqui na aldeia velha, pertinho do Leonardo, ela foi tomar banho sozinha, aí a cobra picou ela aqui no pé. Depois disso, aí que ela vai ter mais força pra curar, aí que mudou o espírito, aí que o espírito da cobra ficou com ela. Aí que ficou pajé mesmo, aí cura, fumava, desmaiava.*

Pajé Tukuyari conhece a história, a mesma que é de conhecimento geral da comunidade:

*- Foi a cobra que fez ela pajé.*

Sapain conduziu com Takumã a iniciação de Kaeti. “Minha sobrinha. Ela era ainda novinha. Eu que fiz pajelança lá nela, cobra mordeu, quando *mama*’é escolheu ela; eu, meu irmão, tem outra pessoa, quatro.” Depois do evento (a mordida da cobra) que a *marcou* definitivamente como escolha dos *mama*’e e a transformou em pajé, Kaeti passou a ser chamada de Yutumalu, nome que passaria depois para a esposa de Araku, sua neta. “Era boa pajé,” lembra Sapain.

Ela morreu idosa e sua morte foi também atribuída à feitiçaria, como de costume. “Os feiticeiros mataram ela”, conta Araku. Segundo Tukuyari, “foi feitiço de Mehinako mesmo.”

A busca pela história de Yakakumalu que revelou Kaeti, confirma a existência de uma mulher pajé no Alto Xingu como predecessoras de Mapulu. E pode ser um excelente indicativo que outras também tenham sido escolhidas pelos *mama'e* em tempos mais remotos ainda.

“*Mama'e* tá gostando de trabalhar com mulher”, observou Kuyarapy, marido da pajé Kuará. Mas afinal como os espíritos falam com essas mulheres? Como as convocam? Como as ajudam a curar? O que dizem os sonhos das mulheres pajés, já que são um dos principais meios de conexão com os *mama'e*?

## CAPÍTULO 4

### SONHOS DE MAPULU

Sonhar, sonhar muito, sonhar feio, sonhar bonito, sonhar forte são algumas expressões recorrentes no mundo indígena alto-xinguano. Na aldeia Ipavu, fala-se de sonhos com a mesma naturalidade com que se banha na lagoa, se aquece ao fogo nas horas frias ou se come beiju quentinho. Sonhar, pensar sobre os sonhos e respeitá-los é quase regra no cotidiano kamaiurá, povoado de mitos e crenças nas forças e seres invisíveis.

Para os pajés, o sonho é uma das principais vias de acesso a esse mundo espiritual, invisível, o mundo dos *mama'e*. É ele, o sonho, o condutor pelos caminhos obscuros e difíceis em busca da cura do paciente ou de um mal que atinja alguém ou uma comunidade. É por meio deles que os pajés conversam com os espíritos *mama'e*, recebem conselhos, orientações e avisos. Os sonhos dos pajés e sua capacidade de interpretação constituem, assim, uma tradição para o grupo, e são legitimadores da vida comunitária.

Somente as pessoas iniciadas na pajelança são capazes de deslindar o enigma do sonho e utilizá-lo em benefício de clientes ou da vida social (JUNQUEIRA, 2008, p.156)

Este capítulo pretende mostrar como os sonhos revelam a construção da vida psíquica e social da pajé Mapulu Kamaiurá, a partir do relato e análise de dez dos sonhos mais significativos de sua trajetória em direção ao *tornar-se pajé*. O intento é o de traçar um paralelo entre os caminhos interno e externo da pajé por meio das imagens do inconsciente afloradas nos sonhos. E, ainda, verificar como as imagens oníricas apontam para seu crescimento e inserção como líder espiritual na comunidade.

Quanto à metodologia, os sonhos foram coletados em longas

entrevistas abertas, nas quais se buscava o acesso à memória da pesquisada: “que sonho você nunca esquece?”, “teve algum sonho dessa época que você nunca esqueceu?”, “depois que seu pai morreu, você sonhou com ele?”. Alguns foram relatos espontâneos à pesquisadora (“eu sonhei hoje, Luiza”), outros surgiam em meio a ritos de pajelança.

Além destes, três outros sonhos de Mapulu serão apresentados no capítulo seguinte<sup>184</sup>, já que estão inseridos na estrutura ritual de uma longa pajelança da qual ela participou. Nesta pajelança, Mapulu teve uma visão de Morená, a aldeia sagrada, local de nascimento do povo Kamaiurá e morada do deus Mavutsinin e seus netos. Lugar de fartura de peixes, frutas, mandioca, mas também um território habitado por numerosos espíritos. Na Morená real, durante os ritos da pajelança, Mapulu teve a visão da Morená mítica. Essa visão mostra como os mitos, tal qual os sonhos, estão fortemente inseridos no cotidiano Kamaiurá. Ainda hoje eles são recontados, mantendo a referência e permanência de tempos míticos.

Todos são atraídos pela narrativa oral que no mundo kamaiurá não tem dono, pertence a todos e em todos faz vibrar um sonho que talvez desejem preservar. (JUNQUEIRA, 2007a, p.9)

Fundamentados numa rica vida psíquica, os kamaiurá vivem o cotidiano longe de manifestações sociais exageradas. Ao descrevê-lo, Junqueira (2008) chama a atenção para as regras seguidas de perto pela maioria, para “o ritmo compassado da vida e a serenidade das pessoas”, para o “uso profundo dos sentidos” (p.148). Essa forma diferenciada de lidar com o tempo mostra que entender o modo de vida kamaiurá será um facilitador no nosso esforço de compreensão da amplitude imagística do grupo, bem como na análise dos sonhos de Mapulu.

Os Kamaiurá têm um modo peculiar de observar as coisas, reparando com vagar nos detalhes, como que buscando qualidades: cheiram,

---

<sup>184</sup> À espera de Kanutsi

apalpam, testam o sabor. É um exame lento, cuidadoso, no qual os sentidos apurados são exigentes e não deixam que o tempo corra livre ordenando e definindo ritmos e limites. O tempo parece solidário com a vontade de conhecer. E possível, também, que esse uso profundo dos sentidos estimule a criatividade mítica, ampliando os registros da imaginação, permitindo enxergar uma riqueza de relações, semelhanças e oposições escondidas na aparente insignificância das coisas materiais mais corriqueiras. (JUNQUEIRA, 2008, p.148-149)

Os estudos de Junqueira foram fundamentais para mostrar como o imaginário atua e mesmo modela relações na comunidade kamaiurá. Ao redefinir costumes e seus respectivos símbolos, o imaginário torna-se parte da realidade social. Assim, são corriqueiros os relatos de sonhos que interferem na ação cotidiana do sonhador, como não ir à roça ou deixar de banhar-se por conta da interpretação de um símbolo como indicador de aparente sinal de perigo, como veremos mais adiante.

O imaginário não é apenas um ornamento que acompanha os procedimentos da pajelança, a trama dos mitos que dão vida a homens e animais, as paixões e vinganças. O imaginário é também um legitimador da vida social concreta. (JUNQUEIRA, 2017, p.31)

Analisando os acontecimentos narrados pelos mitos kamaiurá e seus atores, Junqueira observou que a narrativa mitológica carrega, entre outras, pelo menos uma preocupação constante, “que diz respeito ao tipo de comportamento que deve servir de modelo para uma vida social tranquila” (2008). Vejamos:

O recurso geralmente usado é narrar o que é tido como errado, condenável, para que o ouvinte por si mesmo chegue à conclusão esperada. Não há narrativas com um fecho moral, mas apenas o relato de uma sucessão de eventos que deixa claro a presença da recompensa ou punição. [...] Criaram assim um mundo invisível povoado de forças e poderes que acompanham de perto as pessoas, interferindo de modo aberto em suas vidas. (JUNQUEIRA, 2008, p.149).

São justamente os mitos, crença nos seres e forças invisíveis, potencializados pelo imaginário, que fundamentam a religião. Os estudos antropológicos de Junqueira estabeleceram essa estreita ligação entre vida real e vida simbólica/espiritual nos kamaiurá. Suas conclusões a respeito da crença “no mundo invisível de espíritos que observam e circulam livremente entre eles humanos” e “no poder das rezas, das palavras e gestos mágicos” (2017, p.36) como fundadores da estrutura religiosa do grupo, mostram a força e a atuação do *invisível* entre os índios.

Godelier (2001 *apud* JUNQUEIRA, 2017, p.46) aborda esse imaginário gerador de crenças em forças invisíveis mais poderosas que o homem, mas sobre as quais ele pode atuar com preces, sacrifícios e conduta.

[...] é do imaginário que nascem as crenças e, com elas, a distinção entre o sagrado e o profano ou, em suma, o mundo do religioso, do mágico, um mundo fundado na dupla crença de que existem seres e forças invisíveis que controlam a ordem da marcha do universo e de que o homem pode atuar sobre eles, sobre elas, através da prece, do sacrifício e adequando sua conduta ao que imagina serem seus desejos, suas vontades ou sua lei. (GODELIER, 2001, *apud* JUNQUEIRA, 2017, p. 46)

Essa *ação religiosa* de que fala Godelier, inserida fortemente nas ações cotidianas, não só modela como protege o indivíduo no grupo social. Von Franz (1988, p.111) chama a atenção para o caráter protetivo dos rituais ante o perigo do mundo inconsciente das fantasias, que podem distanciar o homem da adaptação à realidade. Toma como exemplo o papel restaurador exercido pelos ritos fúnebres – ainda hoje presentes em sociedades tribais, consideradas primitivas – para aquele que vivencia a perda, oferecendo consolo e afastando o risco de uma depressão provocada por luto prolongado já que, “ao dramatizar um sonho coletivo, impedimos que fantasias inconscientes invadam nossa vida pessoal” (*idem, idem*).

Como é costume, esses rituais<sup>185</sup> terminam com uma grande festa/celebração, que geralmente envolve a iniciação de um jovem no mundo adulto ou mesmo a liberação imediata do grupo para o prosseguimento da vida cotidiana. O simbolismo é o de fechar o ciclo do luto e retomar a vida costumeira, que deve prosseguir atrelada à realidade, por parte dos que ficaram. Quando isso ocorre, é possível chorar a morte, mas também reafirmar a vida.

Todos os rituais humanos são, portanto, gestos de cura. Trata-se de desempenhos simbólicos que curam as feridas psíquicas e nos ajudam a efetivar as grandes transições da vida. (VON FRANZ, 1988, p.111)

Junqueira e Vitti (2009) observaram esse mesmo caráter restaurador no Kwaryp, a cerimônia de homenagem aos mortos, na aldeia Kamaiurá de Ipavu.

Num balanço final, vê-se que a cerimônia destinada a reverenciar os mortos ajuda também os que ainda vivem: diminui as tensões locais e desperta o sentimento de unidade na aldeia, que vibra durante a luta. No plano externo, reafirma os vínculos entre os povos, mesmo que em meio a ambiguidades: todos são acolhidos com respeito e generosidade, ao mesmo tempo que travam uma batalha silenciosa em que os guerreiros são pajés e espíritos. (JUNQUEIRA e VITTI, 2009, p.147)

Cada vez mais afastado dos ritos, o homem moderno, como observa Von Franz (1988, p.112), se sente perdido diante de situações cruciais como a morte de um parente, a entrada na vida adulta ou o casamento. É então quando os sonhos “nos dizem aquilo que precisamos saber”, exercendo uma função curativa.

Com frequência observa-se que os sonhos de cura, os sonhos positivos, como que substituem o ritual. Eles nos dizem aquilo que precisamos saber. Por exemplo, alguém que não tenha sido confortado

---

<sup>185</sup> Ritos fúnebres, de iniciação na vida adulta e a obediência às regras quando nascem os filhos, se encontram em plena vigência na sociedade kamaiurá, bem como em grande parte das populações indígenas no Brasil.

por um funeral significativo na perda de um amigo poderá sonhar que está com ele numa grande festa. A observação dos sonhos nos faz retornar à fonte psíquica original de onde brota o mito<sup>186</sup> (VON FRANZ, 1988, p.112)

Para Junqueira (2017, p.3), “o invisível ou, em outras palavras, o imaginário está por trás da força das narrativas mitológicas”. Indo na mesma direção, Campbell e Moyers (1990, p.76) defende que “esse é o tema básico de toda mitologia: o de que existe um plano invisível sustentando o visível” e que de certa forma cria um ordenamento e vincula o homem ao real.

E os deuses estão invisivelmente presentes!

É o que, de certa forma, afirma Hillman (1997, p.124). Para ele, “a co-presença do visível e do invisível sustenta a vida” e só reconhecemos a importância do segundo quando ele nos falta. Hillman enfatiza que “a grande tarefa de uma cultura que sustente a vida” é manter os invisíveis, os deuses satisfeitos, agradá-los com rituais e oferendas, cantos e danças, pinturas corporais, ladainhas e celebrações; pequenos gestos intuitivos<sup>187</sup>, como bater na madeira, desfiar as contas de um terço ou tocar num pé de coelho; colocar uma *mezuzah* na porta ou depositar em silêncio uma flor numa lápide polida.

Tudo isso não tem nada a ver com crença, portanto não tem nada a ver com superstição. É simplesmente um meio de não esquecer que os invisíveis podem ir embora, deixando-nos apenas com relacionamentos humanos para nos dar proteção. Como os velhos gregos diziam de seus deuses: eles não pedem muito, pedem apenas para não serem esquecidos. Os mitos mantêm o reino daimônico dos deuses invisivelmente presente. (HILLMAN, 1997, p.124-125)

---

<sup>186</sup> Grifo meu.

<sup>187</sup> Para Hillman (1997, p. 109), o modo tradicional de se perceber o invisível é o intuitivo. “A intuição inclui também o que chamei de sensibilidade mítica, pois o mito, quando nos impressiona, parece verdadeiro e nos dá uma intravisão imediata”.

Mas, ainda que a força do mito se apoie na invisibilidade, “o invisível não mostra fatos” (idem, 1997, p.107). Acerca das relações entre o visível e o invisível, do abismo entre eles e como estabelecer pontes, Hillman busca no conceito de *alma*<sup>188</sup> (o inconsciente, a psique, a *anima*), uma tentativa de compreender o que denomina de *invisível*.

Hillman (1999, p.39) propõe “una perspectiva más que una sustancia, una visión de las cosas más que una cosa en sí misma” para entender o significado do termo *alma*. Por mais que a considere “inatingível e indefinível”, constata que “a alma tem importância fundamental na hierarquia dos valores humanos e é frequentemente identificada com o princípio da vida e até mesmo da divindade”<sup>189</sup>.

Para ele, primeiro *alma* faz referência à transformação, por aprofundamento, dos acontecimentos em experiências; segundo, a significação que a *alma* faz tanto do amor quanto da inquietude religiosa, procede de sua relação com a morte. E terceiro

[...] por “alma” quiero dar a entender las posibilidades de imaginación presentes en nuestra naturaleza, la experiencia a través de la especulación reflexiva, el sueño, la imagen y la fantasía, esa modalidad que reconoce toda realidad como primordialmente simbólica y metafórica (HILLMAN, 1999, p.40)<sup>190</sup>

Os kamaiurá são um receptáculo por excelência dessa realidade “primordialmente simbólica e metafórica” de que fala Hillman. Assim é que, intrinsecamente atrelado aos mitos, os sonhos fornecem boas pistas para tentar compreender a dinâmica psíquica do processo de Mapulu como pajé, de seus sonhos como expressão da sua dimensão simbólica.

A Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung será auxiliar valoroso

<sup>188</sup> Psique, do grego *psykhé*, é o termo geralmente usado para descrever a alma ou espírito. Refere-se também à mente ou ao ego na Psicologia.

<sup>189</sup> Tradução livre.

<sup>190</sup> HILLMAN, James. *Re-imaginar la psicología*. Madrid: Ediciones Siruela, 1999.

neste percurso pelo mundo onírico de Mapulu, na tentativa de compreender os sonhos e as imagens trazidas pela pajé.

#### ***4.1 A lamparina dentro da escuridão***

Para Jung, sonhos, intuições e mitos são portas para acessar e conhecer os conteúdos do inconsciente, pessoal e coletivo. Sua psicologia analítica resulta numa concepção ontológica da psique humana a partir da natureza social do homem e sua dimensão simbólica.

Progoff (1953, p. 161, *apud* SILVEIRA, 1981, p.106) afirma que Jung inverte o enfoque geralmente empregado pela psicologia, que distancia o homem individual do homem social.

O homem é social por sua natureza intrínseca, ele [Jung] diz. A psique humana não pode funcionar sem a cultura, e o indivíduo não é possível sem a sociedade. Partindo dessa afirmação básica, Jung livra-se das principais ciladas tão frequentes quando a sociedade é encarada de um ponto de vista psicológico. Ele não traz para o estudo da sociedade interpretações baseadas na análise do homem como um ser individual. Ao contrário, toma como princípio fundamental que toda análise deve partir do fato primário da natureza social do homem. (PROGOFF, 1953, p.161)

Os mitos kamaiurá, ricamente descritos e analisados por Junqueira, reforçam o homem social de Jung, a psique coletiva e universal, a concepção de um inconsciente arquetípico que pode ser acessado e conhecido pelo símbolo.

Assim é que se explica o fato de que os processos inconscientes dos povos e raças mais afastados apresentem uma correspondência impressionante que se manifesta, entre outras coisas, pelos temas e formas mitológicas autóctones.

A semelhança universal de cérebros determina a possibilidade universal de uma função mental similar. Tal função é a psique

coletiva, que se compõe de um espírito e uma alma coletivos. Na medida em que há diferenciações correspondentes à raça, tribo ou mesmo à família também há uma psique coletiva limitada à, tribo e família, acima do nível de uma psique coletiva “universal” mais profunda (JUNG, 1991c, p.124)

Jung uniu as noções de consciente e inconsciente pessoal e coletivo<sup>191</sup> num todo *conjunctio*. Validou o símbolo<sup>192</sup> como a via fundamental de acesso e conhecimento do inconsciente, onde se encontra a dimensão dos fenômenos psíquicos, pois "sempre exprimimos através de símbolos as coisas que não conhecemos" (1991a, p.114). Foi além do símbolo como expressão consciente daquilo que não podemos explicar. É exatamente o uso inconsciente dos símbolos que interessa a Jung. Ali onde residem os sonhos.

Por existirem inúmeras coisas fora do alcance da compreensão humana é que frequentemente utilizamos termos simbólicos como representação de conceitos que não podemos definir ou compreender integralmente. Esta é uma das razões por que todas as religiões empregam uma linguagem simbólica e se exprimem através de imagens. Mas este uso consciente que fazemos de símbolos é apenas um aspecto de um fato psicológico de grande importância: o homem também produz símbolos, inconsciente e espontaneamente, na forma de sonhos<sup>193</sup> (JUNG, 2008, p.17)

Jung dizia que a psique é feita de imagens<sup>194</sup>. E o sonho, um produto

---

<sup>191</sup> Jung detalha mais a respeito do conceito de inconsciente coletivo: “Empregando uma expressão de P. Janet, psique coletiva compreende as “parties inférieures” das funções mentais, isto é, a parte solidamente fundada, herdada e que, por assim dizer, funciona automaticamente, sempre presente ao nível impessoal ou suprapessoal da psique individual. Quanto ao consciente e inconscientes pessoais, podemos dizer que constituem as “parties supérieures” das funções psíquicas, em resumo da parte adquirida e desenvolvida ontogeneticamente, como diferenciação pessoal” (JUNG, C.G. *Tipos psicológicos*. Petrópolis: Editora Vozes, 1991c, p.124-145).

<sup>192</sup> “O que chamamos símbolo é um termo, um nome ou mesmo uma imagem que nos pode ser familiar na vida diária, embora possua conotações especiais além do seu significado evidente e convencional. Implica alguma coisa vaga, desconhecida ou oculta para nós” (JUNG, C.G. *O Homem e seus Símbolos*. 5. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008, p.16).

<sup>193</sup> Grifo meu.

<sup>194</sup> Jung considera uma palavra ou imagem como simbólica quando vai além do seu significado manifesto e imediato, quando contém um aspecto “inconsciente” nunca precisamente definido ou explicado. E adverte: “quando a mente explora um símbolo, é conduzida a ideias que estão fora do alcance da nossa razão” (JUNG, Carl Gustav. *O Homem e seus Símbolos*. 5. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008, p.116).

natural e objetivo da psique, que pode trazer indicações do processo individual<sup>195</sup>.

Os sonhos contêm imagens e associações de pensamentos que não criamos através da intenção consciente. Eles aparecem de modo espontâneo, sem nossa intervenção e revelam uma atividade psíquica alheia à nossa vontade arbitrária. O sonho é, portanto, um produto natural e altamente objetivo da psique, do qual podemos esperar indicações ou pelo menos pistas de certas tendências básicas do processo psíquico [...] Assim, pois, podemos esperar que os sonhos nos forneçam certos indícios sobre a causalidade objetiva e sobre as tendências objetivas, pois são verdadeiros auto-retratos do processo psíquico em curso. (JUNG, 1991b, p.7)

O desafio sempre residirá na correta compreensão do símbolo. Para Jung (1991b, p.148), “a imagem interna é uma grandeza complexa”, seus materiais e procedência são os mais diversos e tem ela sentido próprio e autônomo. Mas a imagem, alerta ele, não pode ser tomada apenas ou sobretudo como expressão de conteúdos inconscientes, mas sim como “uma expressão concentrada da situação psíquica como um todo”.

A imagem é, portanto, expressão da situação momentânea, tanto inconsciente quanto consciente. Não se pode, pois, interpretar seu sentido só a partir da consciência ou só do inconsciente, mas apenas a partir de sua relação recíproca. (JUNG, 1991c, p.418)

Em *Memórias, Sonhos, Reflexões* (1975), Jung conta um sonho que tivera quando jovem. Era noite, num lugar desconhecido e ele avançava com dificuldade em meio a uma forte tempestade e denso nevoeiro. Portava uma pequena lamparina que ameaçava apagar-se a qualquer momento. Sentiu que estava sendo espreitado, olhou para trás e percebeu uma terrífica e gigantesca figura negra seguindo seus passos. Apesar do temor

---

<sup>195</sup> “É muito interessante observar como, às vezes, os sonhos fazem emergir os pontos essenciais, um a um, em perfeita ordem. Todo esse material acrescentado à consciência determina uma considerável ampliação do horizonte, um aprofundamento do autoconhecimento e, principalmente, humaniza o indivíduo, tornando-o modesto.” (JUNG, Carl Gustav. *Obras Completas de C. G. Jung*, VII/2. O eu e o inconsciente. 9. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1991b, p.121).

e sem se preocupar com os perigos, decidiu, naquele instante, salvar a pequena luz através da noite e da tempestade.

Esta pequena chama era minha consciência, a única luz que eu possuo. A compreensão que posso ter das coisas é o único tesouro que possuo, e o maior. Embora infinitamente pequena e frágil, comparada aos poderes da escuridão é, entretanto, uma luz, minha única luz. (JUNG, 1975, p.86)

O sonho indicava a sua tarefa: “conservar a chama sem olhar para trás em direção à *vita peracta*<sup>196</sup>”.

Era necessário continuar contra a tempestade que procurava fazer-me recuar e entrar na obscuridade imensa do mundo, onde não se vê, nem se percebe mais do que a superfície dos segredos insondáveis (JUNG, 1975, p.86)

Essa relação de reciprocidade entre consciente e inconsciente é também proposta por Gambini (2000) na interpretação da imagem ao adotar um sentido de imaginário (“para falar com o imaginário, é preciso imagens”), fincado no conceito de *alma brasileira*<sup>197</sup>. Ele defende a ampliação do conhecimento da cultura e mitologia indígenas, até mesmo como fator educacional, pelo que podem revelar sobre nós mesmos como povo e pelo valor que podem assumir num processo de integração da psique. Para acessar essa *alma ancestral*, é preciso abrir as portas para uma nova perspectiva

[...] trazendo em seu imaginário todas as cobras, todas as onças e arco-íris, todos os espíritos da floresta, as maravilhas, os terrores e as metamorfoses que jazem desativados no fundo do inconsciente de todos nós. (GAMBINI, 1996)

Esse é o mergulho que pretendemos realizar.

---

<sup>196</sup> Vida conclusa, em latim. Na interpretação do sonho, Jung se refere aos conteúdos do passado.

<sup>197</sup> De matriz essencialmente indígena, renegada, como suas posteriores matrizes fundadoras, negra e branca, que nos transformou num grande caldeirão de culturas.

## 4.2 A linguagem dos espíritos

Os kamaiurá estabelecem uma relação de contato íntimo com os sonhos. Instrumentalizados pela cultura, eles fazem uso dos sonhos, que estão articulados aos rituais, aos mitos, à espiritualidade, ao fazer cotidiano ou a tudo isso ao mesmo tempo, no grande complexo simbólico que envolve o mundo onírico da comunidade.

Todas as pessoas sonham, assim como os animais, externando suas preocupações, temores, alegrias e tudo mais que compõe a vida psíquica. Plantas, água e *mama'e* não sonham. (JUNQUEIRA, 2008, p.156)

*Mama'e* não sonha, *mama'e* costuma frequentar os sonhos dos índios, especialmente o sonho dos pajés. Eles são descritos como animais, plantas, pássaros delicados como beija-flor ou mesmo figuras assustadoras com grandes orelhas e cabeça descomunal.

Os espíritos são entidades potentes que controlam grande parte do mundo. São milhares. Há os ligados a espécies animais ou vegetais designados seus “donos”: espírito da cutia, da anta, do veado, do peixe, do tabaco, da mandioca e assim por diante, cuja tarefa é zelar pela espécie a que pertencem. Embora sejam mais uma expressão do poder, são representados graficamente à semelhança da planta ou animal que protegem. Há também espíritos independentes, solitários que habitam a mata, perigosos como Anhangü que faz as pessoas adoecerem ou inofensivos como Tywoni ou ainda Tirikã, magrinho e sempre com uma borduna. (JUNQUEIRA, 2009, p.60)

Serão os pajés, os únicos a compreender com clareza o que dizem os espíritos.

Há, por exemplo, dois tipos de sonho: um que envolve a presença de *mama'e* e que as pessoas comuns não sabem identificar, pensando tratar-se apenas de sonhos com animais, índios e símbolos. O outro tipo é aquele que reflete acontecimentos que nos preocupam ou eventos marcantes. O pajé consegue decifrar ambos. (JUNQUEIRA, 2008, p.155)

Muitos e diversos são os eventos marcantes que acometem a pessoa, geralmente quando jovem, que indicam e confirmam que ela foi escolhida pelos *mama'e* para ser iniciada como pajé. Entre eles, o sonho.

Pode ser um sonho perturbador, a sensação de estar sendo seguida, uma fumaça de cigarro que a acompanha, a visão sedutora de uma fruta conhecida mas de dimensão e cor exageradas. Após isso, a pessoa sente-se mal, com febre recolhe-se à rede e perde os sentidos. Um pajé experiente será capaz de fazer a leitura correta dos sintomas e concluir que um espírito (*mama'e*) está convocando o doente a se tornar pajé. (JUNQUEIRA, 2009, p.60)

O sonho, assim, pode fornecer o pano de fundo da formação do pajé, o que está por trás do visível no cotidiano aldeia.

A iniciação é o processo que insere o futuro xamã na dimensão do inconsciente ou no “mundo dos espíritos” e os capacita na arte da cura. É a vivência bem sucedida deste processo que o torna pajé.” (OLIVEIRA, 2012, p.32)

Ao lado do transe, é o sonho uma das principais formas de expressão dos espíritos *mama'e*. Para os Kamaiurá, os sonhos dão acesso a um outro tipo de conhecimento. “É o veículo privilegiado de comunicação”, observa Junqueira (2008, p.155). Por meio do sonho, o *mama'e* envia mensagens, confirma e instrui seus eleitos (“através dos sonhos aprenderá a usar os longos cigarros, terá lições de como proceder para diagnosticar doenças e capturar o mal deixado por outro *mama'e*”, *idem*, 2009, p.60), orienta condutas, previne acidentes, influencia a comunidade. O sonho explicita as orientações dos espíritos, e avisos que interferem abertamente no cotidiano. O pajé Sapain sintetiza:

- *Sonho é importante. O mama'e tá dizendo pra nós, pro pajé.*

Assim foi um dia que amanheceu morno em Ipavu. Eu acabara de levantar da rede quanto Salkumã, filho mais velho do pajé Takumã<sup>198</sup>, me procura<sup>199</sup> um tanto apreensivo dizendo que sonhou a noite passada e gostaria de me contar o sonho. Pedi um minuto enquanto buscava o gravador e o bloco de notas e logo dei atenção à sua narrativa. Seu relato revela o importante papel que os sonhos desempenham na vida cotidiana, funcionando como verdadeiros guias ante a temeridade, o imponderável, o trágico da vida.

- *Hoje é quinta-feira, então na quarta-feira eu fui pra roça. Voltei cinco horas da tarde, aí eu descansei e depois dormi, aí eu sonhei. Tinha o cara, ele veio no meu sonho e falou assim pra mim: 'olha, se cuida aí'. 'Por que?', perguntei. 'Porque tem um cara que vai trazer algodão pra você, só que ele não vai dar, ele vai jogar em você. Pra você ficar sabendo isso', falou. 'Ah, é?, tá bom, vou esperar'. E fiquei esperando, no meu sonho. Aí o cara me chamou, ele chamou atrás da casa, eu fui. 'Quem que tá me chamando?', falei. 'Eu, pode vim, pode vim'. Olhei assim, eu mesmo fiquei dentro da casa, olhei assim e tinha o algodão bem comprido, aí que o cara jogou em cima de mim e o algodão me amarrou aqui no braço, aqui, me assustou. 'Ah, por que você tá jogando em cima de mim? Poxa, você me assustou'. 'Não, é pra você fica sabendo o quê que é no sonho', ele falou para mim. 'Ah, eu tô sabendo'. Aí depois o [primeiro] cara que veio avisar, falou: 'Você viu, por isso que eu vim avisar você'. 'Tá bom, eu tô sabendo isso'. 'Pra você não ir amanhã em qualquer lugar, senão a cobra vai morder você, ela vai picar você, por isso que eu vim avisar você'. Aí que eu acordei, e falei pra minha esposa, 'poxa, eu sonhei'. 'Com o quê?'. 'Tem um cara que tá trazendo algodão bem comprido e jogava em cima de mim. Poxa, eu fiquei com medo. Hoje eu não vou nem sair pra roça, nem pra pescar, nem pra qualquer lugar, eu não vou, senão a cobra vai morder'. Aí que minha mãe falou 'não, você não pode sair, você vai ficar bem, senão a cobra...' e a outra também. Então tá bom! Por isso que hoje, até a tarde, eu não vou sair pra roça, aí só amanhã que eu vou sair, na sexta-feira.*

<sup>198</sup> Com Aturumã, com quem teve uma aventura quando solteiro.

<sup>199</sup> Ele sabia que o assunto me interessava porque, no dia anterior, estava na casa enquanto conversava com o pai sobre o assunto.

No mundo Kamaiurá, e em geral no mundo indígena, os sonhos são importante fonte de avisos premonitórios. Aquele que costuma ignorar seus sonhos e mensagens, que não consegue decifrá-las corretamente, está passível de enfrentar as consequências do aviso dos *mama'e* ou, podemos também dizer, do inconsciente.

A crença em espíritos é a grande responsável pela atribuição de sentido ao mundo kamaiurá, sustentando as práticas que protegem o corpo, num campo em que descuidos e infrações acarretam doenças, e graves transgressões podem conduzir à morte. Na relação entre humanos e seres sobrenaturais, entretanto, existe o diálogo e, se a comunidade se submeter às regras ditadas pelos espíritos, pode contar com uma existência tranquila. (JUNQUEIRA e PAGLIARO, 2009, p.455)

Existe sempre um sentido de “saber antes”, de “aviso” dado pelos espíritos *mama'e*. Nesse aspecto, podem limitar as ações cotidianas daquele indivíduo que se dispõe a compreender tais avisos. Mapulu lembra de episódio anterior a este relato, em que o irmão Salkumã desobedeceu ao sonho e pagou caro por isso. Ela conta:

*- Salkumã, ele nem acreditava no sonho dele, contava e meu pai falava: 'quando você sonhar feio, você não pode sair, você tem que ficar só na casa, amanhã ou depois você vai na roça, pescar'. Ele nem acreditou e ele foi na pescaria lá no outro lado. Lá ele ficou ruim, passou mal, quase morreu. Aí meu pai começou a curar e disse pra ele: 'eu falei pra você, você tem que respeitar o seu sonho, seu sonho tá avisando você'. Nada.*

*Por isso que eu falava pra Salkumã: 'é assim mesmo, o mama'e conta aquilo que a gente não tá sabendo, o mama'e vem contar pra nós', eu falei quando ele tava contando. Quando você vai sonhar feio, ele avisa também: 'você não pode ir no outro lugar, senão você vai passar mal, senão você vai machucar'. E você não pode sair no outro lugar, você tem que ficar na casa.*

O “sonhar feio” é um limitador de ações, provoca temor ante algum acontecimento futuro e, geralmente, conduz a uma atitude cautelosa em face de um provável perigo. É sempre conveniente ficar atento quando o espírito *mama’e* avisa “para ter cuidado, para ficar na casa, para não sair”. O bom pajé é aquele que respeita e sabe entender essa linguagem dos sonhos, observa Mapulu.

*- Mesmo quando você vai pra roça ou noutra lugar, também você tem que respeitar o seu sonho, quando eu sonhar feio eu não posso entrar na roça, eu não vou banhar, pra eu não ir pra outro lugar, pra eu só ficar na casa.*

Diante de um sonho ruim, o papel e responsabilidade do pajé é o de avisar a pessoa. À custa da interferência na conduta social, o sonho tem que ser respeitado, mas a cada um cabe a decisão de ouvir ou não o recado dos *mama’e*.

*- Se no meu sonho eu sonhar feio com você, eu vou te avisar e você vai ter que respeitar. Se você não respeitar e você vai assim mesmo, no meu sonho feio você machuca ou a cobra vai morder você. Eu ia chegar e falar: ‘viu, eu falei pra você’. Já aconteceu assim.*

Do pai e pajé Takumã, Mapulu ouviu muitos conselhos sobre as interpretações e condutas a serem adotadas em relação aos sonhos. Assim é que um sonho pode até mesmo implicar o impedimento para se atender determinado paciente.

*- Ele falava assim, quando você vai sonhar feio, quando, no meu sonho matar bicho, matar alguma coisa, daí o pessoal vem chamar você pra você curar pessoa, você não pode ir, você não pode ir curar paciente, senão você vai passar mais mal que o paciente.*

Quando isso ocorre, em respeito ao sonho, deve o pajé relatar ao paciente ou seus familiares (àquele que busca ajuda) os motivos que o impedem de fazer o atendimento.

*- E você vai contando pra aquele que vem chamar você: 'não, eu não vou agora não, eu sonhei feio. Se eu for curar em cima do meu sonho feio, você vai passar muito mal também'. Você tem que respeitar aquilo lá que você sonhou mal. Quando você sonha bem, daí você vai. É assim que o meu pai falava pra mim. Que você tem que respeitar o seu sonho, você não pode, se você for em cima do seu sonho feio, você vai matar o menino ou a pessoa. 'É assim que é o papel do pajé', ele falava assim pra mim, ele conversava.*

### **4.3 A natureza e os indutores dos sonhos**

A natureza abastece os pajés. Dela, alguns recursos<sup>200</sup> são utilizados para induzir o “fazer sonhar”, “sonhar mais”, “sonhar muito”. O conhecimento desses indutores para estimular a frequência e a potência de sonhos e visões, é fator de prestígio no grupo indígena. Alguns deles levantados por esta pesquisa:

- *Teawap* – colírio: o sumo da planta deve ser pingado nos olhos.
- *Akykanami* – o tubérculo deve ser ralado e passado no corpo.
- *Kukanami* – colírio: sumo pingado diretamente nos olhos.
- *Petymaop* – folha de enrolar o fumo, esfrega-se no rosto.

Em Ipavu, caminhando na roça de plantas medicinais com Mapulu em 2015, ela aponta uma árvore de ramos altos, é a *teawap*, cujo sumo é utilizado para pingar nos olhos e facilitar os sonhos.

*- Aquele lá é pros olhos, é pra sonhar. Esse é pra sonhar. O nome é teawap. Pinga no olho, passa na cara e em todo o corpo. Quando você não*

---

<sup>200</sup> Informações levantadas juntos aos pajés Takumã, Sapain e Mapulu.

*conseguir sonhar, daí você vem procurar essa aqui, daí você vem pegar essa aqui. É pro pajé mesmo. Vai sonhando, sonhando e vai contando o que vai acontecer. É só o pajé que pode usar, qualquer pessoa não pode.*

O mundo dos espíritos, dos *mama'é*, ajuda o pajé a controlar as forças que ameaçam o corpo e a alma e que se manifestam como poluição e desordem. Mas os próprios espíritos têm poder desigual, o que dota os pajés de poderes também desiguais. A inevitável competição entre pajés estimula a procura de novos conhecimentos, ervas, alimentos, fórmulas que possam enriquecer a prática xamânica e trazer maior prestígio social. São particularmente valorizados os remédios em forma de colírio, que estimulam visões mais potentes, sonhos mais frequentes. As experiências são feitas longe de todos e cada descoberta é guardada em profundo segredo. (JUNQUEIRA, 2008, p.153)

As consequências para quem não é pajé e se aventura no uso desses indutores do sonho não são as melhores. Aquele que utiliza sem o devido preparo, pode passar mal.

*- Qualquer pessoa que quer virar pajé, ele passa mal, aí não deu certo para ele. Aí quando passa mal, quando a pessoa chama, a gente vai lá, meu pai, eu. A gente cura primeiro e a gente vê. 'Você passou aquela coisa que passa?', ele falou que é, daí não podia passar.*

Mapulu não esquece a primeira vez que usou o *teawap*. “Dói quando bota no olho, parece pimenta. É por isso que a gente não coloca direto, só pode colocar uma vez. Ardeu muito”

*- Meu pai trouxe para eu sonhar muito, para o espírito chegar avisando eu. Essa aqui é aquela folha que eu mostrei, essa aí pra espírito, essa aqui é dele. Aí eu passei e eu fiquei mais sonhando muito. Eu contava pro meu pai, eu contava pra ele. Aí depois, no meu sonho, o pessoal vem me chamar, procurar, 'eu vim atrás de você, minha filha, passou mal, pra você ver o que ela tem'. E a gente foi junto com o meu pai e é por isso que a gente usa aquela lá. Teawap que a gente chama.*

Segundo Sapain, outra “planta para sonhar” é a *petymaop*, “a folha de enrolar o fumo”.

- *Se você passar no rosto, dá sonho. Você dorme e já logo sonha. Você vê mama'e.*

Se a folha é nova e viçosa, mais facilitadora será para os sonhos.

- *Sonha mais e aí você vai conhecer o que não conhece, o que você não conhece de mama'e, você vai conhecer tudo. É uma planta muito boa, muito forte. Mapulu sonhou muito ontem, ela explicou aqui pra mim. Essa folha nova é o sonho dela, o mama'e tá muito contente com essa folha nova.*

Além dos colírios *teawap* e *kukanami* (o sumo das plantas deve ser pingado diretamente nos olhos), usa-se a *petymaop* (folha de enrolar o fumo, de preferência nova e viçosa), esfregando a folha principalmente no rosto.

Há na comunidade grande interesse pelos sonhos, sendo possível estimular sua ocorrência pingando nos olhos o sumo de uma batatinha chamada *akykanami*, que quando desidratada pode ser misturada ao tabaco. (JUNQUEIRA, 2017, p.49)

Sobre o *akykanami*, além do uso do sumo misturado a água para beber, o tubérculo pode ser ralado e passado no corpo. Takumã se referia a ele como “batatinha para sonhar”<sup>201</sup>.

#### **4.4 Sonhos de Mapulu**

*Mama'e* fala frequentemente com a pajé Mapulu pelos sonhos. Avisa dos procedimentos de pajelança e cura, das interdições e dá instruções. Essa *pré-cognição*, esse ficar sabendo previamente dos acontecimentos,

<sup>201</sup> De acordo com relato e registros da Prof<sup>a</sup>. Dra. Carmen Junqueira (2014).

como a procura de um paciente que ainda vai chegar, envolve o respeito e obediência aos sinais do invisível.

*- Quando eu sonho é o mama'e que tá avisando. Tá avisando 'a mãe do paciente vai vim daqui a pouco, você tem que preparar porque daqui a pouco ela vai vim'. Aí eu acordei e eu tenho que preparar, esperar a mãe do paciente, pra eu não sair pra outro lugar, eu tenho que esperar. Esse mama'e ele conta mesmo, avisa.*

Os dez sonhos de Mapulu aqui apresentados traçam uma linha de tempo que vai da adolescência da pajé, quando ela tinha cerca de 15 anos, até 2015, data da última coleta. Mapulu tem hoje 49 anos. Os sonhos estão agrupados em três categorias:

- Sobre os eventos que a tornaram pajé (sonhos 1, 2, 3, 4, 5)
- Sobre a morte e a presença do pai, o grande pajé Takumã (sonhos 6, 7, 8)
- Sobre os conflitos da pajé: a interação com a medicina do mundo não-indígena e o nome do filho, questionado pelo *mama'e* (sonhos 9 e 10)

O primeiro grupo de sonhos se refere à iniciação de Mapulu; demonstra como ela descobriu que seria pajé, ainda adolescente, depois que ficou doente por mais de um mês, e reúne os chamados sonhos instrutivos ou iniciáticos.

Purificado o corpo, o mama'e virá num sonho para instruir o eleito nos procedimentos da pajelança. A cada aparição, novos conhecimentos esotéricos são transferidos até que se complete a formação. (JUNQUEIRA, 2008, p.153)

O segundo grupo traz a figura e a sabedoria do pai, o grande e respeitado pajé Takumã, que continua como portador de ensinamentos e conselhos mesmo depois de sua morte, em 25 de agosto de 2014.

E o terceiro, por fim, diz respeito aos conflitos recentes vividos pela pajé, à crise de referências e identidade de Mapulu, quando a indígena se depara com a medicina do branco, atuando junto a médicos dentro de uma sala de parto de hospital; e também ao ser questionada pelo *mama'e* a respeito do nome que ela havia dado ao filho mais novo.

Longas conversas que visavam buscar fundamentalmente a memória, os eventos passados guardados pela consciência, foram a marca do levantamento dos sonhos. No relato e interpretação agora apresentados, tenta-se estabelecer um diálogo entre consciente e inconsciente a partir das imagens proporcionadas por Mapulu. Von Franz (1988) apresenta um esquema de fácil compreensão que será o nosso guia na interpretação dos sonhos da pajé.

Temos uma técnica em psicologia junguiana. Comparamos o sonho a um drama e o examinamos sob três aspectos estruturais: primeiro, a introdução ou exposição – o cenário do sonho e a colocação do problema; segundo, a peripécia – o desenrolar da história; e finalmente a lysis – a solução final, ou talvez a catástrofe. (VON FRANZ, 1988, p.48)

Mapulu foi iniciada por dois *mama'e*. O primeiro, o temido Anhangü, comandou os primeiros anos de sua formação. E o segundo, Yawewyt, o espírito da arraia, continua a sua instrução. Os cinco primeiros sonhos a seguir, foram relatados em sequência, e contam da iniciação de Mapulu, ainda adolescente, os sofrimentos comuns dessa fase, as visões e orientações de *mama'e*.

## **SONHO UM**

Adolescente, na época dos primeiros eventos que a levaram a tornar-se pajé.

*Eu fiquei sonhando, sonhando, sempre o sonho. Meu pai falava: 'você vai ficar pajé, pra nós trabalhar junto'.*

*Eu acordava, eu sempre contava pro meu pai. Eu sonhei muito*

*assim.*

*Depois que eu fiquei doente, fiquei um mês doente, daí que espírito falou pra mim: você tem que trazer cigarro igual ao do seu pai e aí vai ficar pajé igual ao seu pai, vai ajudar o seu pai’.*

Na verdade, temos aqui dois sonhos, ligados, ambos, ao anúncio do destino. Primeiro, Mapulu apresenta um sonho repetitivo (“eu fiquei sonhando, sonhando sempre o mesmo sonho”). Para a psicologia junguiana, o sonho se repete sempre que o inconsciente deseja que a consciência registre algo; enquanto não o fizer, o sonho permanecerá como pesadelo repetitivo. E o sonho que se repete é exatamente um aviso, um anúncio do que está por vir. É como dizer: “você foi chamada para ser pajé”. Mapulu cai doente e tem um segundo sonho, desta vez com *mama’e*. O anúncio, feito primeiro pelo pai, é então confirmado pelo espírito, que diz o ela deve fazer, e traz o símbolo fundamental desta escolha – o cigarro, o fumo, que dá acesso ao mundo dos *mama’e* e é marca de toda iniciação.

### **SONHO DOIS**

*Mama’e* surge no sonho de Mapulu, confirma que a escolheu para ser pajé e assopra fumaça em seu rosto.

*A noite eu dormi e no meu sonho o mama’e falou assim: ‘agora sim, assim que a gente quer, agora nós vamos dar fumo pra você fumar; não é aquele cigarro que nós vamos dar, eu vou dar fumo aqui. Você tá lá deitada, eu vou fumar soltando aquela fumaça bem redondo, quando chegar aquele fumo na sua cara, você pode chupar’. Aí, eu comecei a fumar.*

*Eu contei pro meu pai e o meu pai falou: ‘é assim mesmo, é assim mesmo que o mama’e fala’.*

Enquanto o sonho anterior traz o anúncio do destino, neste Mapulu é iniciada pelo *mama’e*, que fuma e assopra fumaça sobre o rosto dela. A iniciação ocorre, antes, no inconsciente, para ocorrer depois de fato, na vida real.

### **SONHO TRÊS**

Mapulu ficara novamente doente, sentia fortes dores e coceira em uma das pernas. À noite, sorrateira, costumava levantar-se da rede e espiar debaixo da *tuavi*, a esteirinha ritual que guarda o fumo, as folhas de enrolar o fumo, e cigarros prontos do pajé, a *petym airiry* de Takumã, que naquela noite fez mais uma pajelança para a cura da filha. E, mais uma vez, ela cedeu ao impulso, tirou a esteira do local deixado pelo pai, e foi olhar o conteúdo, antes de se deitar novamente na rede.

*Depois, eu sonhei: ‘Seu pai sabe porque você tá me olhando’, ele falou do meu pai, aquele Anhangü, ‘Por quê que você tava me olhando, quando eu tava começando comer a minha comida você foi e me pegou, você me leva?’ Meu pai me falava<sup>202</sup>, ele saía e eu tava ouvindo começar bater<sup>203</sup>, aí eu levantei e falei ‘eu vou lá pegar, eu vou lá na esteira’. ‘Viu, você gosta de mexer, de me tocar quando eu tava comendo comida, agora sim, você tem que aguentar agora, hoje eu vou conversar com o seu pai pra ele não curar você’, ele falou no meu sonho.*

*Aí, de manhã, eu contei pro meu pai e à noite o meu pai sonhou. Ele veio falando ‘olha, aquele meu mama’e me avisou pra eu não curar você aqui na sua perna’. Ele falou, ‘eu não vou curar você, meu mama’e falou pra não curar você, senão você vai ficar sentindo sempre’. Eu levei ainda um mês, depois que o meu pai me curou. Acabou, nem doía, pronto! Depois a gente foi pegar fruta e conversou, ele me pegou desse lado no braço e aí a minha mãe me arranhoun<sup>204</sup>.*

A questão fundamental apresentada pelo sonho é a curiosidade de Mapulu, que a faz mexer nos objetos do pajé – um interdito, símbolo do que pertence e é o *mama’e* (“por que você tá me olhando?”). O sonho vem dizer que não é a momento ainda, as coisas acontecem no seu tempo devido.

<sup>202</sup> Para não mexer na *tuavi*.

<sup>203</sup> Refere-se a um barulho vindo da esteira.

<sup>204</sup> Importante ressaltar que a escarificação aqui não tem sentido de punição. Observam Junqueira e Pagliaro (2009): “A escarificação feita com o jajap (lê-se iaiap) é realizada por toda a vida, geralmente nos membros superiores e inferiores, com finalidades curativas e para estimular a saúde de um modo geral. Depois da sangria, as feridas são lavadas com uma mistura de água e ervas (timokwit)”. (JUNQUEIRA, Carmen; PAGLIARO, Heloisa. O saber Kamaiurá sobre a saúde do corpo. *Caderno CRH*. Salvador, v. 22, n. 57, p. 451-462, 2009, p.456).

E porque ela transgrediu uma regra antes da hora (cedeu ao ego, à curiosidade), será punida pelo *mama'e* (“hoje eu vou conversar com o seu pai para ele não curar você”). O sonho tanto indica uma correção do ego, do ponto de vista da psicologia analítica, como uma correção de conduta pelo *mama'e*, do ponto de vista da formação de um pajé. Serve para dizer “não seja curiosa, não mexa no que não é seu, não queira antes da hora”. Os dois processos correm paralelos. O psíquico, não consciente, aponta para um aprendizado de Mapulu, em que o lado ambicioso, portanto egoíco, está sendo trabalhado para ceder lugar ao poder dos *mama'e* e a sua ação como pajé na sociedade kamaiurá.

Assim ensinará o *mama'e* e assim ela aprende sobre o ofício e a obediência aos espíritos, como mostra o pai, Takumã (“meu *mama'e* falou pra não curar você, senão você vai ficar sentindo sempre”). Ele sabe que se interferir nas orientações do espírito, poderá ficar doente ou mesmo comprometer a cura do paciente. Takumã só fará nova pajelança para a cura na filha um mês depois, reforçando a importância da obediência e o aprendizado de Mapulu. A escarificação não é punição, é parte da cura, destinada a purificar o sangue e renovar as energias.

## SONHO QUATRO

Um ano se passou, até que a família saiu em pescaria, do outro lado da lagoa de Ipavu. Mapulu já estava casada com Raul Yawalapití, que seguiu junto com o grupo. Antes de deixar a aldeia, Mapulu tivera um sonho, que esquecera. No primeiro dia de acampamento, ela novamente sonhou com o *mama'e* Anhangü gritando no seu ouvido, até que ela ficou surda. Caíra novamente doente. Prostrada na rede, tinha febre, não conseguia caminhar e perdera a audição.

*Eu sonhei também, o meu sonho era assim: 'não vai hoje pra outro lugar, fica quieta'.*

*Mas eu esqueci também, eu esqueci o meu sonho. A gente foi pescar pra cá, pro lado. A gente foi cedo. Aí, daqui a pouco o Anhangü desceu, parece que ele tava gritando<sup>205</sup>. Eu nem escutei, eu nem senti o meu corpo, lá mesmo eu fiquei com febre. Tava batendo água, pah! parecia trovão. Eu falei pro Raul e a gente foi remando. Aí a gente foi lá, atéééé, três horas a gente chegou na aldeia, eu não conseguia caminhar, eu não escutava. Eu fiquei quase 15 dias na rede, doente.*

Mapulu não respeitou o sonho de não sair de casa, ficar quieta naquele dia (“eu esqueci”), então ela saiu para a pescaria com a família. Foi contra o sonho, agiu na direção oposta indicada por ele. Bravo e assustador, Anhangü apareceu, gritando, e mostrou seu poder (“eu nem senti o meu corpo, lá mesmo eu fiquei com febre”). Anhangü, o *mama’e* que comanda a iniciação de Mapulu, a punirá mais uma vez pela transgressão (“eu esqueci o meu sonho”). Como não ouviu o *mama’e*, ela será punida exatamente ali onde errou, na audição (“eu não escutava”).

O seu próprio relato mostra como ela foi reconhecendo o erro e incorporando o aprendizado (de novo, “eu esqueci o meu sonho”). Trinta e cinco anos depois, Mapulu entende a relação que estabelecia com os sonhos no passado, e o que aconteceu por relegá-los ao esquecimento (ficou doente). Em resumo, ela foi *aprendendo*. Esse processo psicológico do aprendizado na pajelança, revelado pelos sonhos, indica que dali para frente, Mapulu não poderá mais transgredir e terá que harmonizar-se com o *mama’e* para que possa, enfim, exercer a função de pajé e ser um instrumento a serviço dos espíritos.

## SONHO CINCO

Mapulu permanecia deitada na rede, sem forças, há vários dias, quando então Takumã reuniu os pajés de Ipavu para comunicar que a sua filha havia sido escolhida pelos *mama’e* para se tornar pajé. E marcou sua

---

<sup>205</sup> Mapulu aponta o ouvido.

iniciação para o dia seguinte, quando ela receberia o primeiro cigarro de pajé.

*Eu tava, assim, doente e o pessoal chamou o meu mama'e, e nada, nada. Eu não fiquei boa, eu tava ruim, ruim. Aí, meu pai disse 'eu vou fazer você fazer ficar pajé'. Eu nem pensava, eu vou ficar pajé, porque eu tava assim doente, eu nem esperava. Pronto! Aí no meu sonho entrou dois: 'eu vim te avisar, hoje, você vai começar, não vai tomar mingau, porque você vai tomar fumo amanhã, fumaça'.*

*Aí eu falei meu sonho pra a minha mãe, ela fez mingau e eu falei: 'não, hoje eu não vou querer', 'se você for tomar mingau, você vai passar mal'. Daí eu disse, 'eu não vou querer'. Depois, ele voltou de novo, o Anhangü. Primeiro me olhou, fez exame, parece médico. Pronto, começou!*

*Quando foi uma hora, o pessoal entrou com fumo e meu pai foi falando comigo e eu nem escutava. Aí ele levantou, passou o fumo em mim e parece que estourou o meu ouvido, aí eu comecei a escutar. Daí eu olhei e meu pai tava lá.*

No sonho, *mama'e* avisa a Mapulu sobre o que vai ocorrer, e recomenda sua preparação. Ela precisa ficar em jejum porque irá fumar no dia seguinte. É o primeiro sonho em que Mapulu aceita o que diz o *mama'e*.

O sonho revela que Mapulu mudou, a psique aprendeu ('eu não vou querer'). Ao contrário do pai, que entende e conhece os segredos da iniciação ("eu vou fazer você ficar pajé"), a mãe não participa deste processo de transformação profunda. Mas surge para testar a filha, sua firmeza em atender às determinações dos espíritos. Ela tenta fazer Mapulu desobedecer ao sonho, oferecendo a comida proibida pelo *mama'e*, mas a filha resiste. É com o pai que Mapulu aprende os segredos do ofício de pajé. É ele que passa fumaça no seu corpo ("meu pai levantou, passou o fumo em mim"), a cura quando está doente ("eu comecei a escutar") e está ao seu lado quando volta a si ("eu olhei e meu pai tava lá"). É ele quem comanda sua iniciação. Esse "parece médico" é revelador dos conflitos que vão surgir nos sonhos 9 e 10.

Os cinco sonhos apresentados são reveladores do processo de iniciação de Mapulu. No primeiro, é apenas um anúncio do destino. No segundo, ela recebe a fumaça no rosto e é iniciada na psique profunda. No terceiro, o *mama'e* começa a *trabalhar, domar*, a psique de uma jovem rebelde, que ainda não entendeu que sua postura deve se diferenciar das pessoas comuns. No quarto, de novo, ela desobedeceu ao *mama'e*, porque esquecera o sonho. Então, tem uma experiência assustadora, o *mama'e* aparece a ela e mostra do que ele é capaz, deixando-a surda, sem conseguir andar. Na mesma época, no quinto sonho, ela mudou. A psique aprendeu: Mapulu agora recusa a comida oferecida pela mãe, mas vetada pelo *mama'e*.

## SONHO SEIS

Passaram-se cerca de 35 anos. Na noite de 25 de agosto de 2014, anterior ao anúncio da morte do pai, o grande pajé Takumã, que estava internado em um hospital de Brasília.

*Eles me passaram a notícia pra fumar, pra eu olhar ele aqui. Essa hora eu fumei e eu avisei pro Chico: 'nosso pai tá mal agora, ele não vai mais viver não'. Eu avisei logo o Kotok e o Chico, quando eu tava fumando. Depois eu dormi e eu sonhei.*

*No meu sonho, a minha tia que morreu, a mãe do Kari Kari, pai do Kunhaná, veio me avisar que ele já morreu: 'olha, arruma tudo geral, limpa tudo, essa panela, o corpo do seu pai pra colocar aqui em cima do jirau. Você não pode pensar ainda, você tem que dormir seis dias, depois que você vai banhar'. Então meu primo veio falando assim: 'olha, o seu pai vai fazer enterro, tem que ser dois buracos, para o seu pai ficar deitado, ele é cacique'.*

*Eu acordei e avisei o Raul. Quando foi seis horas eu fui pro Kotok, contando pra ele: ‘Poxa, eu sonhei assim, disse que nosso pai vai morrer’, eu falei. Eu sonhei assim, pra tirar a panela do jirau porque disse que o pessoal vai colocar o nosso pai lá. Disse que o enterro do nosso pai vai ficar dois buracos<sup>206</sup>, buraco aqui e aqui, pra ele ficar deitado. Quando eu tava contando assim pro Kotok, aí chamaram aqui, no rádio. Era Mapualu<sup>207</sup>. Daí ela falou ‘olha, mãe, meu avô já faleceu, três horas da manhã, hoje’. Pronto! eu avisei antes.*

*Daí a gente dormiu. Depois, a gente ficou seis dias sem banhar, chorando direto, só dentro de casa.*

O sonho apresenta dois níveis importantes: o do *mama’e* e o dos ancestrais. E revela o amadurecimento e poder de que Mapulu agora dispõe. No primeiro, Mapulu fuma, entra em estado alterado de consciência, e capta a mensagem de *mama’e* de que o pai morreu. Quando sonha, a mensagem se confirma, mas é dada agora por um ancestral, a tia, que vem dar instruções de como deve ser o funeral.

Mapulu já é uma pajé madura e mostra como é a cognição de um pajé, que nenhuma outra pessoa pode ter. Ela capta a notícia da morte do pai antes de a notícia chegar, e avisa à família. Mas o processo teve início porque ela atendeu ao pedido para fumar. O sonho nos permite traçar considerações a respeito da matéria da qual são tecidos esses poderes: primeiro, ao fumar, entrar em um estado alterado de consciência e em contato com o *mama’e*, Mapulu teve a percepção da morte do pai; depois, no sonho, a ancestral tia confirma a morte e dita os procedimentos do velório. Essa é uma experiência *vívida*. Para isso ela foi trabalhada pelos *mama’e*, desde quando tinha 15 anos de idade.

---

<sup>206</sup> OBERG, Kalevo. *Indians tribes of northern Mato Grosso*. Washington: Smithsonian Institution – Institute of Social Anthropology, Publication n.15, 1956, p. 68 *apud* JUNQUEIRA, 2009, afirma que o tipo de enterramento depende do *status* da pessoa: quem não tem ascendência kamaiurá pura é colocado horizontalmente na cova; filhos adultos de chefes, sentados; kamaiurá puro, em pé; e grandes chefes, na rede suspensa.

<sup>207</sup> Mapualu estava na cidade de Canarana para ter o terceiro filho no hospital.

## SONHO SETE

Logo após o enterro do pai, Takumã. O corpo, como manda a tradição, foi sepultado no centro da aldeia, local onde seria colocado o *apenap*<sup>208</sup>, dando prosseguimento aos ritos fúnebres da grande cerimônia de homenagem aos mortos, o *kwaryp*.

*Depois que meu pai morreu, eu sonhei. No meu sonho ele falou assim: ‘olha, eu não estou morrendo, eu tô ficando junto com vocês, sempre com vocês, eu tô ajudando vocês, eu tô devendo ainda, eu não tô morrendo. Eu tô olhando pra você, eu tô dando conselho pra você. Quando você vai curar a pessoa, eu tô do lado de você’. Meu sonho foi assim.*

Mapulu tem sempre o *mama’e* que a protege, orienta, mas seus sonhos mostram que ela tem também uma fonte ancestral. A tia, que surge no sonho anterior dando a notícia do falecimento do pai; e o pai, quando diz que estará sempre presente em sua psique (“eu não estou morrendo, eu estou ficando junto com você”). Takumã não é um *mama’e*, mas certamente é hoje um espírito ancestral de um grande pajé. Assim, quando está exercendo o ofício de pajé, Mapulu tem duas fontes de saber e de poder, os *mama’e* e os ancestrais, entre eles um pai pajé.

## SONHO OITO

Sonho mais recente de Mapulu, depois da morte do pai. Como Takumã faleceu em 25 de agosto de 2014, e o relato foi colhido em 28 de janeiro de 2015, o sonho se refere, portanto, a período correspondente a mais ou menos cinco meses depois da morte do pajé.

---

<sup>208</sup> JUNQUEIRA (2015) assim descreve o *apenap*: “Trata-se de uma cerca feita com pequenas toras de madeira fincadas ao redor da sepultura, que lembra o formato de um retângulo com as duas linhas menores curvadas para seu interior. Construir o *apenap* significa dar andamento a uma série de providências que irão terminar com a realização da cerimônia do *Kwaryp*.” (JUNQUEIRA, Carmen. Linguagem dos Ritos. *Revista Brasileira De Linguística Antropológica*. Brasília, v.7, n. 1, p.17-36, 2015, p. 25)

*Eu sonhei só uma vez, foi no mês passado. Meu pai saiu de lá e avisou: ‘olha, o dono do papagaio<sup>209</sup> vai chamar você pra curar, daqui a pouco vai chegar. O papagaio dele tá morrendo’. Eu acordei. Era 05h30 e contei pra Mapualu<sup>210</sup>. Depois o pessoal do Kalapalo veio me chamar. É assim o meu sonho. Quando o pessoal vem me chamar, eu sonho primeiro com meu pai, ele avisa, contando. Ele falou assim no meu sonho: ‘eu tô aqui ainda com você’.*

O sonho, de novo, mostra que Mapulu agora é genuinamente uma pajé; e o pai, uma de suas fontes, a previne da chegada de um paciente. Tudo está de acordo. Como ela aprendeu a respeitar o sonho -, portanto, a se posicionar psiquicamente correta -, os *mama’e* e os ancestrais se manifestam.

## **SONHO NOVE**

No hospital, na cidade de Canarana, onde chegou pela manhã para acompanhar o parto da sobrinha Kurimatá, filha do irmão Kotok, Mapulu entrou na sala de parto e atuou como parteira, junto aos médicos. Depois que o bebê nasceu, Mapulu foi para a hospedaria, onde passaria a noite.

*Eu tava acompanhando a minha sobrinha, a esposa do Marcelo, a filha do Kotok. Aí, depois, eu fiquei lá no hospital, aonde a médica [...] falou ‘ela tem que entrar, ela tem que acompanhar, como ela é parteira, ela sabe mexer mesmo, ela tem que entrar’. Daí eu entrei lá, o outro médico aceitou e a gente trabalhou juntos. Eu tava cansada, cansada. Era onze horas da noite a menina nasceu.*

*Aí eu cheguei lá do hospital, eu banhei e eu dormi, cansada, meu corpo todo doendo. Eu tava dormindo e meu sonho chegou. Eu sonhei me chamaram pra banhar ‘vem, pode sair da cama, vem banhar, vem banhar, você tá com sujeira, você tá com cheiro do sangue, cheiro ruim’, eles falaram. Daí eu falei ‘eu não posso’. Aí me pegaram aqui, me puxaram pra eu banhar e pra lavar todo aquele sangue, ‘você é pajé, você não é parteira’, ‘não, eu prefiro ficar parteira’, foi no sonho que eu falei ‘eu prefiro ficar parteira’. Meu sonho eu falei assim e daí pegaram água e eu banhei. Aí meu cabelo ficou bem branco, cabelo assim de vocês, cabelo de*

<sup>209</sup> Referência ao povo Kalapalo, do Alto Xingu.

<sup>210</sup> A filha, Mapualu, estava sentada ao lado, ouvindo o relato da mãe.

*branco, loiro. O cabelo que eu coloquei era o cabelo da médica. Daí eu falei no meu sonho 'eu não quero, não quero, eu quero ficar mais parteira'. Eu acordei e eu falei 'poxa, eu sonhei feio'. Sonhei feio não. Eu tô querendo ficar parteira mesmo.*

*Depois, eu pensei, 'eu acho que eu vou parar'. Eu contei até pro Aritana<sup>211</sup>, em Canarana, eu sonhei assim, e ele falou 'você tem que ficar pra pajé. Pra mim, você tem que ficar sempre pajé, parteira não, parteira outro'.*

Após o relato do sonho, prossegui com algumas investigações adicionais, como sua preferência entre ficar mais parteira ou mais pajé.

*- Parteira. Porque eu gostei no hospital, de tirar a criança, eu gostei. Eu prefiro parteira, eu tô pensando agora. Mais para frente, eu acho que eu vou ficar parteira, grande parteira, mestre. Como é que mexe, como é que pega, como quando fica torto. Eu gostei quando eu entrei no hospital.*

*- Você gostou de trabalhar no hospital?*

*- É, aí o médico usou aquela luva.*

*- Você usou aquela máscara também?*

*- Não. Aí o outro falou 'ela tem que usar', aí a médica não deixou, 'não, não, não precisa, como ela é parteira, ela sabe melhor do que nós', ela falou. Eu falava pra minha sobrinha 'força, respira fundo', eu conversava na língua. Aí, nasceu a menina. Agora eu quero trabalhar no hospital, olhando criança, escutando o choro da criança.*

O sonho mostra que, mesmo tendo passado todos esses anos, mesmo Mapulu já sendo uma pajé madura, ela é uma índia e muitos são os indígenas –, geralmente desvalorizados pela cultura hegemônica –, que se sentem atraídos pela sociedade não indígena. O sonho revela que Mapulu fica contaminada pelo *mundo do branco*, pelos valores e condutas da medicina convencional.

Respeitada entre os seus, considerada uma grande pajé na medicina tradicional que vigora no Alto Xingu, Mapulu sente fascínio pelos aparatos da medicina *do branco*, e se sente valorizada no confronto com outra

---

<sup>211</sup> Cacique do povo Yawalapití, do Alto Xingu.

cultura, diferente da sua, por ter entrado na sala de parto de um hospital e atuado junto aos médicos.

O sonho expõe o fascínio de Mapulu pelo que viu na sala de parto (as máscaras, as luvas, os aventais usados pela equipe médica). Então, ela desejou trabalhar no hospital como parteira. Do ponto de vista da cultura indígena, seria uma fraqueza para uma pajé de valor reconhecido como ela (“*você tem que ficar sempre pajé, parteira não, parteira outro*”, disse-lhe o cacique Aritana). O conflito é representado por um símbolo do está na cabeça (cabelo *de branco*). Mas, o que de fato estava na cabeça de Mapulu? O pensamento, o desejo de ser parteira, no hospital.

O banho serve para revelar e limpar esse cabelo *de branco*. Os índios que a chamam (“*vem banhar, você tá com sujeira, você tá com cheiro do sangue, cheiro ruim*”) já perceberam que a pajé está contaminada pelos pensamentos *de branco*. E como os pensamentos *de branco* não devem entrar na cabeça de um pajé, precisam ser lavados (“*me pegaram aqui, me puxaram pra eu banhar e pra lavar todo aquele sangue*”). O banhar é para que continue índia e com o saber indígena<sup>212</sup> (“*você é pajé, você não é parteira*’), para que possa limpar o conflito, eliminá-lo. Ser, assim, purificada.

## **SONHO DEZ**

Mapulu participava de uma cerimônia de pajelança, na aldeia Morená, para onde levou o filho mais novo, de um ano de idade, chamado Yutakumã. Muitas vezes ele estava junto a ela, no colo, mamando, enquanto a pajelança se desenrolava, dia após dia. Até que certa manhã...

*Eu sonhei assim: meu tio, pai da Kuiatá, no meu sonho ele falou: ‘ah, você tem menino?’. Eu falei, ‘eu tenho’. ‘Como é o nome dele?’. Aí eu contei o nome. ‘Ah, você podia chamar nome da folha, né, petymaóp, você podia*

---

<sup>212</sup> Lavar o sangue do parto é uma tradição indígena, presente em muitos povos no Brasil.

*chamar assim, o nome dele, Petymaóp; ou você podia chamar o outro nome do pajé, o nome do seu pai’, e daí ele sumiu. Eu acordei, eu levantei e falei ‘é, por que que eu não botei esse nome?’*

No sonho, *mama’e* a questiona, por meio da ancestralidade, o tio, por que ela não deu para o filho um nome ligado à tradição espiritual – *Petymaóp*, a folha usada nos ritos de pajelança –, ou à ancestralidade, o pai Takumã. E Mapulu não discorda do que diz o sonho, mas se cobra por que de fato não percebera o que agora lhe parece óbvio. Os *mama’e* mostram, assim, que ainda há o que aprender.

Os sonhos de Mapulu espelham o processo de sua transformação psicológica, ao ser escolhida para ser pajé pelos espíritos. Será, portanto, detentora de um poder que não é pessoal, mas pertence aos *mama’e*; será porta-voz e instrumento deles, veículo de suas realizações junto aos membros da comunidade. O custo da não submissão ao destino apontado pelos sonhos, é o desequilíbrio, a doença constante.

Os sonhos contam como ela descobriu que seria pajé (“espírito falou pra mim: você tem que trazer cigarro igual ao do seu pai e aí vai ficar pajé igual ao seu pai”), explicitam as orientações do *mama’e*, e revelam que o pajé está a serviço do espírito.

Os sonhos de Mapulu trazem a figura e as vozes dos velhos sábios, conselheiros ou do pai, o grande e respeitado pajé Takumã, que continua os ensinamentos e conselhos mesmo depois de morte, em 2014. Ele fala por meio dos sonhos, como falam outros ancestrais.

Em quase todos os sistemas religiosos há uma alusão a um centro divino do qual provêm a ordem e a organização. Esse centro aparece nos sonhos às vezes como um centro mesmo, como mandala, cidade interior, círculo, quadrado ou outra formação abstrata. Ou então, como criança divina salvadora ou outra figura redentora, como velho ou velha sábios, ou como psicopompo – alguém que guia nossa vida psíquica”. (VON FRANZ, 1988, p.41)

Mapulu ouve sua ancestralidade<sup>213</sup>. A tia lhe diz em sonho e dita os procedimentos fúnebres a serem adotados por ocasião da morte do pai, o grande pajé Takumã (“seis dias, depois que você vai banhar”). Assim procedeu, como o sonho tinha determinado. “Daí a gente dormiu. A gente ficou seis dias sem banhar, chorando direto, só dentro de casa”.

Os sonhos de Mapulu também revelam sua humanidade, sua experiência no mundo real, visível, e expõe seus conflitos (“*você é pajé, você não é parteira*”), quando entra numa sala de parto de um hospital da cidade e participa da equipe médica que faz o parto de sua sobrinha. Mapulu ficara fascinada pela experiência. Mas ali está a parteira, não a pajé. E a pajé desejou permanecer parteira.

O dilema da relação mundo indígena x mundo não-indígena, muito provavelmente será corrigido por outros sonhos, pelo *mama’e*, de acordo com o trabalho da psique revelado até aqui pelos sonhos da pajé.

---

<sup>213</sup> Pajé Sapain também relatara que sonha constantemente com o pai. “*Até hoje eu sonho com o meu pai. Meu pai veio cantando de cima, ele não desceu. Ele cantou lá em cima, aí de lá mesmo ele ficou*”.

## CAPÍTULO 5

### À ESPERA DE KANUTSI

A velha Kanutsi, mãe do cacique Yawapí, desapareceu misteriosamente. Todos diziam que a viram pela última vez caminhando em direção ao rio para se banhar. De fato, suas roupas foram encontradas à beira do Xingu<sup>214</sup>, onde se ergue a aldeia. Mas nunca mais foi vista, nem seu corpo foi encontrado. Quinze dias já tinham se passado. Procuraram pela mata, percorreram o rio de canoa, mergulharam em suas águas, até mesmo a experiente brigada dos Ikpeng foi acionada, em vão. Pensaram até na cobra grande.

Uma pajelança foi encomendada, como costuma ocorrer em casos graves como esse. Disseram que foi feitiço, pagaram para desfazer o trabalho, mas Kanutsi não dava sinal de vida. A aldeia estava de luto, os parentes choravam. Então, uma nova e mais poderosa pajelança teve início na aldeia Morená.

Este capítulo trata dos oito dias de acompanhamento da pajelança realizada pelo retorno de Kanutsi, no Alto Xingu, Aldeia Morená, dos índios Kamaiurá, de 19 a 26 de julho de 2013. Mapulu integrava o grupo de seis pajés reunidos para tentar trazer Kanutsi de volta à aldeia. O ritual ofereceu uma rara oportunidade de observação do trabalho de uma mulher pajé, em, possivelmente, uma das mais longas cerimônias já realizadas no Alto Xingu com ativa participação feminina. Cena ainda incomum na grande maioria das aldeias do Brasil.

Convocada às pressas para ajudar o tio e pajé Sapain – homem dotado de grande prestígio mágico-religioso –, Mapulu já gozava, então, da

---

<sup>214</sup> A aldeia Kamayurá-Morená fica próxima à confluência dos rios Kuluene, Ronuro e Batovi, formadores do rio Xingu.

fama de *boa pajé*,<sup>215</sup> dentro e fora dos limites do Parque Indígena do Xingu. Sua presença era, assim, um significativo reforço aguardado por todos. Ao lado de Sapain, chefe do ritual, e do pajé convidado Tukuyari, do povo Mehinako, ela faria parte da linha de frente do cerimonial.

O número de pajés (de três diferentes aldeias) e de recursos envolvidos (o avião da Secretaria de Saúde Indígena foi buscar Mapulu na aldeia Ipavu para levá-la à Morená) revelava a gravidade do caso e a complexidade do rito. Fumo, cantos, danças, rezas sinalizavam a busca constante pelo contato com o mundo dos espíritos. Transes e sonhos traziam notícias de Kanutsi.

É um outro modo de abrir a mente para absorver mensagens e instruções e que pode contar com a ajuda de outros pajés, o que significa aumentar o poder da evocação. [...] Dependendo da gravidade do caso, essas sessões se repetem por vários dias, até que o *mama'e* venha ao encontro do pajé, no transe ou num sonho. (JUNQUEIRA, 2008, p.156)

Esse “mundo invisível povoado de forças e poderes”, nas palavras de Junqueira (2004), aponta para uma estreita conexão entre Homem e Natureza. Assim, a doença, um grande mal que se abate sobre alguém ou uma família, ou mesmo um grupo, pode ser sinal de desordem, atribuída a seres ou forças da Natureza dotados de grande poder ou, ainda, à feitiçaria.

Ao nomear os fenômenos da natureza, concedendo-lhes características humanas, os índios estão destacando a unidade do cosmos. A partir daí os seres tanto visíveis como invisíveis dotam o Homem de conhecimentos, sentimentos e poderes. A natureza é una e abriga criações enriquecidas que contam com espírito, como os seres humanos e os encantados, e outras que exibem apenas materialidade, como certos animais, plantas, e a matéria inorgânica de modo geral. (JUNQUEIRA, 2004, p. 293)

---

<sup>215</sup> Note-se, curiosamente, que o corretor ortográfico avisa “arrume a concordância com o substantivo” e sugere correção para “bom pajé”.

A mitologia Kamaiurá é um repertório fundamental para entender esse forte laço de parceria entre Homem e Natureza e, por conseguinte, aspectos da religiosidade indígena, que vamos verificar no decorrer do ritual, como a manifestação de espíritos animais.

Houve época – conta o mito de origem Kamaiurá – em que todos viviam juntos, homens, animais e deuses, “cada qual zelando pelo próprio território e pelos seus interesses”, “parceiros de uma mesma jornada” (JUNQUEIRA, 2000). Mavutsinin, o ente criador, não está longe, mora bem ali em Morená.

A religião kamaiurá protege a produção e a reprodução sociocultural do povo, sem a ideia de um sagrado transcendental; seus heróis e entidades possuem poder superior, mas pertencem ao mundo terrestre. Mavutsinin e seus familiares moram em Morená, a poucas horas da aldeia, e os *mama'e* se espalham pelas matas, águas e roças; vários deles vivem dentro das casas, junto aos objetos cerimoniais de que são donos. Sua missão é ensinar a manter a saúde e preservar a vida cerimonial. (JUNQUEIRA e PAGLIARO, 2009, p.460)

Sem a compreensão desta rica dimensão do mundo espiritual indígena, em particular dos Kamaiurá, certamente essa aventura etnográfica pelo universo da pajelança e a inserção da mulher nos seus ritos mágico-religiosos se torna infrutífera.

Esse intrigante imaginário é uma das vias de acesso ao universo Kamaiurá, que só pode ser conhecido pela mente, e que chega até nós pelos mitos e relatos esotéricos. Esse sentido de existência humana, que transcorre num universo cheio de magia e onde espírito e matéria se interligam [...] (JUNQUEIRA, 2008, p.151)

A documentação fotográfica que acompanha este trabalho objetiva auxiliar na compreensão do *ethos* estudado, ser uma ferramenta a mais da observação e dos registros de campo para contar a história da semana que reuniu chefes cerimoniais de três aldeias pelo retorno de Kanutsi, entre eles duas mulheres pajés: Mapulu e sua filha Mapualu. Além delas, uma terceira

mulher teria importante papel como assistente do rito: Kuiatá, casada com um pajé e moradora de Morená.

Os registros fotográficos, de caráter essencialmente etnodocumental, foram feitos com autorização dos indígenas e procurando capturar, com a menor interferência possível, o valor do instante, pontuando detalhes e momentos importantes que atraíam meu olhar, como o *kamity* (maracá) e o ramo das folhas de *yenemopi* aos pés de Mapulu ou mesmo a mala com os objetos pessoais de Kanutsi, que foi utilizada para orientação do espírito. A intenção é que as fotos possam se constituir em relatos imagéticos da experiência em campo.

Minha movimentação era discreta, eu passava a maior parte do tempo sentada num banquinho (na lateral do segundo semicírculo da pajelança, ao fundo), atenta ao ritual e ao grupo. Sapain abriu as portas para os esclarecimentos de quaisquer dúvidas, para longas histórias sobre pajelança, rezas e mitos, e para as fotos dentro da casa do rito com relativa liberdade (“até a dança”). Para não infringir regras do próprio cerimonial, que envolve a comunicação com os espíritos, sempre que surgia alguma dúvida, eu perguntava se poderia fotografar determinada imagem. Todos se mostraram receptivos e colaborativos. Havia um consenso no grupo sobre a importância deste trabalho para Mapulu.

A relação que se estabeleceu nos dias que passei em Morená foi de confiança sincera e busca por um espaço de observância respeitosa. Ser aceita como observadora do trabalho foi para mim algo inestimável como pesquisadora da condição feminina indígena, particularmente da trajetória de Mapulu Kamaiurá. Foi um privilégio realizar parte dos meus estudos em uma pajelança tão longa e que ativou sentimentos tão profundos em toda uma comunidade. Uma honraria, que me permitiu ter acesso às condutas, ritos, cantos e aos bastidores do ritual. Havia também o tempo dedicado a anotações no diário de campo e registros de alguns cantos cerimoniais.

Assim, o material constitui documentação de momento importante na trajetória da pajé Mapulu Kamaiurá – e a Antropologia Visual, certamente, o grande auxílio para esse estudo.

O uso de imagens tem se mostrado ferramenta valiosa à Antropologia. Embora recente<sup>216</sup>, o reconhecimento da produção visual como instrumento de produção de conhecimento no estudo antropológico tem descortinado uma gama de possibilidades de investigação social. Nomes como Franz Boas, Bronislaw Malinowski, John Collier Jr., Margareth Mead, Gregory Bateson e Lévi-Strauss fizeram da câmera fotográfica sua companheira de viagem, e lançaram as bases do que veio a constituir a Antropologia Visual.

Na América do final do século XIX, Franz Boas fez importantes registros etnográficos sobre os índios americanos<sup>217</sup>. Em 1883 já utilizava então a fotografia<sup>218</sup> em sua pesquisa de campo sobre a cultura dos inuits da Ilha de Baffin, Canadá. Com *Argonautas do Pacífico Ocidental* (1922) e seus estudos sobre as Ilhas Trobriand, Bronislaw Malinowski não só inaugurou a etnografia (observação participante), como um novo método de

---

<sup>216</sup> A Antropologia Visual se consolidou como disciplina, campo de investigação e realização, nas últimas três décadas do século XX. A consolidação de base teórico-metodológica para a disciplina requer atualmente a inclusão das transformações históricas do acesso e da prática da produção visual. No Brasil de hoje muitos grupos indígenas, bem como movimentos sociais (em geral, fora da grande mídia), assumiram a documentação imagética de suas festas, ritos, reuniões, protestos e atividades cotidianas.

<sup>217</sup> Alice Fletcher, contemporânea de Boas, ou mesmo Edward Curtis, no início do século seguinte, também fizeram valiosos registros fotográficos índios americanos.

<sup>218</sup> Registre-se, também, o esforço documental de C.G. Seligman e W.H.R. em *Dois veteranos da segunda Expedição ao Estreito de Torres (1898-9)*. Este trabalho sobre os Veddas é também símbolo dos primórdios da união da Antropologia com a Fotografia. Caiuby Novaes (2012) detalha: “A expedição organizada pela Universidade de Cambridge ao Estreito de Torres em 1898 fez amplo uso de fotos, filmagens e gravações sonoras em cilindros de cera. Haddon, chefe da expedição, assim como Rivers e Seligman, que dela participavam, estavam interessados em colher dados objetivos, que deixassem de lado a subjetividade. Tanto na expedição ao Estreito de Torres, quanto nas fotos utilizadas por Boas, há um valor documental inegável, são fotos realistas, associadas à observação, evidência, verdade e integridade cultural, atributos típicos do projeto antropológico da época” (CAIUBY NOVAES, Sylvania. *A construção de imagens na pesquisa de campo em antropologia*. Porto Alegre: Iuminuras, v. 13, n. 31, 2012, p. 11-29).

trabalho de campo, mas também mostrou a possibilidade do uso etnográfico da fotografia.

Os estudos realizados por Margaret Mead e Gregory Bateson<sup>219</sup>, *Balinese Character: A Photographic Analysis* (1942), são considerados marco da Antropologia Visual. Com os valiosos registros etnográficos em texto e fotos sobre os povos de Bali e Nova Guiné, Mead e Bateson foram fundamentais para consolidar a fotografia como uma nova técnica de coletas de dados e instrumento de conhecimento para as Ciências Sociais. Com John Collier Jr., a fotografia se mostrou uma excelente ferramenta de investigação da sociedade, com seus retratos da vida navajo e inuit, do povo americano durante a Grande Depressão e dos verdadeiros inventários culturais que fez no Equador, Novo México e Peru. Para ele, “a fotografia é um processo de abstração” e fotografar um “trabalho de sutilezas”, pois:

[...] oferece modos singulares de observar e descrever a cultura, o que pode fornecer novas indicações para a significância das variáveis” (COLLIER JR., 1973, p.34)

Podemos afirmar que a sutileza foi atributo primordial do olhar de Lévi-Strauss. Nos anos em que viveu no Brasil (1935-1938) e realizou expedições aos índios Kadiwéu, Bororo e Nambikwara, no Mato Grosso, ele produziu mais de três mil fotos: 59 delas (além de quatro desenhos) foram publicadas em *Tristes Trópicos* (1955) e 176 em *Saudades do Brasil* (1994). Seus importantes registros se converteram em documentos valiosos, mas sempre foram vistos por ele como algo secundário.

Os documentos fotográficos me provam sua existência, sem testemunhar a seu favor nem torná-los sensíveis a mim (LÉVI-STRAUSS, 1994, p.9)

---

<sup>219</sup> Segundo Achutti (1997), eles “não foram os primeiros a levar a câmera para campo, mas talvez tenham sido os primeiros a utilizar os recursos visuais como principal ferramenta no trabalho de levantamento de dados etnográficos” (ACHUTTI, Luiz Eduardo Robinson. *Fotoetnografia, um estudo de antropologia visual sobre cotidiano, lixo e trabalho*. Porto Alegre: Tomo Editorial, 1997, p.25).

No artigo *Lévi-Strauss: Razão e Sensibilidade*, Caiuby Novaes (1999, p.68) observa que o antropólogo “trata suas fotografias com o mesmo desdém com que havia se referido às narrativas de viagem”.

Suas imagens mentais sobre o Brasil, matas (savanas) e florestas, podem ser recuperadas pelo odor do creosoto com que ele impregnava seus cadernos, mas essas sensações não voltam quando ele lança seu olhar sobre as fotos que tirou. As fotografias são para ele apenas indícios, de "seres, de paisagens e de acontecimentos", que ele sabe que viu e conheceu. (CAIUBY NOVAES, 1999, p.68)

Para ele, as imagens evocavam sobretudo a memória, a nostalgia

A fotografia, tal como um diário de viagem, atesta aquilo que foi e já não mais é. Registra, como o fez o fotógrafo Lévi-Strauss, um momento fugaz, uma bela índia carregando seu filho, a fumaça de um fogo que já se apagou há muito, paisagens urbanas hoje irreconhecíveis, momentos de uma viagem específica. É, como diz Susan Sontag, simultaneamente uma pseudopresença e um signo de ausência (1986:25). Mas as fotografias nos ensinam "um novo código visual, transformam e ampliam nossas noções do que vale a pena olhar e do que pode ser observado. São uma gramática e, mais importante ainda, uma ética da visão" (:13). Nesse sentido a fotografia implica igualmente conhecimento. Lévi-Strauss sabe disso. (CAIUBY NOVAES, 1999, p.72)

Em *Tristes Trópicos* (1996) Lévi-Strauss nos conta da fantástica relação entre ele, a câmera fotográfica, as mulheres Kadiwéu e o dinheiro, que o fez recolher “várias centenas de motivos” de pinturas geométricas. Eram os anos 1935.

Ensina-se aos jovens etnógrafos que os índios receiam que suas imagens sejam captadas pela fotografia, e que convém paliar esse receio e indenizar o que eles consideram um risco, presenteando-os com um objeto ou com dinheiro. Os Cadiueu haviam aperfeiçoado o sistema: não só exigiam ser pagos para se deixarem fotografar, como ainda me obrigavam a fotografá-los para que eu os pagasse; praticamente não se passava dia sem que uma mulher se apresentasse a mim vestida com extraordinário aparato e me impusesse, querendo ou não, homenageá-la com um disparo do obturador acompanhado de

alguns mil-réis. Para poupar meus rolos de filme, quase sempre eu me limitava a um simulacro, e pagava. (LÉVI-STRAUSS, 1994, p.165)

Décadas mais tarde, quando publicou o livro de fotos *Saudades do Brasil* (1994), Lévi-Strauss se debruçou sobre as memórias e manteve a fotografia na dimensão da lembrança, de depositária de vestígios do real e reserva técnica do estudo etnográfico.

Eu vivia nas minhas expedições uma experiência totalmente nova. Era um tema que me encantava, sobre o qual era preciso guardar os vestígios. A foto então impôs-se como uma evidência. De maneira geral, no plano etnográfico, a fotografia constitui uma reserva de documentos, permite conservar coisas que não se poderá rever. (Lévi-Strauss in Garrigues, 2000 *apud* Achutti, 2004, p.2)

Esse deslocamento no tempo e no espaço é apontado por Edwards (1996) como um dos dilemas interpretativos da fotografia. Imediata e realista, ela cria o que a antropóloga chamou de “presente etnográfico” e se diferencia “de todos os outros mecanismos através dos quais temos acesso ao passado.”

A força e a fragilidade da fotografia estão contidas neste paradoxo. A fotografia, pela própria natureza, é “do” passado. Contudo, também é do presente. Ela preserva um fragmento do passado que é transportado em aparente totalidade para o presente. O “lá e então” transforma-se no “aqui e agora” (BARTHES, 1977, p. 44)

De fato, Barthes (1984) colocou a fotografia em relação direta com o real e definiu como espantosa<sup>220</sup> a experiência do sujeito diante da imagem, do tempo aprisionado.

O instante único capturado pela foto suscita experiências subjetivas, evoca memórias, nostalgias, comunica conhecimento, embora necessite que

---

<sup>220</sup> “Um dia, há muito tempo, dei com a fotografia do irmão de Napoleão, Jerônimo (1852). Eu me disse então, com um espanto que jamais pude reduzir: “Vejo os olhos que viram o Imperador”. (BARTHES, Roland. *A câmara clara: nota sobre a fotografia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984, p.11).

os mesmos códigos<sup>221</sup> sejam compartilhados para decodificação da imagem por aquele que a vê. A mala de Kanutsi com seus objetos na porta da casa, por exemplo, poderia parecer que alguém se preparava para uma mudança, uma viagem, talvez, que foi expulso de casa ou apenas colocou o cobertor para tomar sol. Assim, a proposta aqui apresentada é que as fotos sejam parte integrante da narrativa da pajelança pela volta de Kanutsi, funcionem como marcadores de etapas do ritual e ajudem a acessar o tempo passado<sup>222</sup> e a fazer reflexões de valor sobre a participação feminina no cerimonial. E que acrescentem significado a este trabalho. Para Edwards, (1997), no campo da antropologia,

[...] a fotografia torna-se o espaço para a articulação de outras abordagens e outras formas de expressão e consumo. Ao fazer isso, ela estabelece uma fluidez entre o científico e o popular, realismo e expressionismo, assimilando um uso mais amplo da fotografia e de imagens normalmente descritas como etnográficas. (EDWARDS, 1997, p. 55)

Talvez Lévi-Strauss seja quem melhor descreveu a atmosfera e os desafios do trabalho etnográfico em campo. Diz ele em uma passagem de *Tristes Trópicos* (1996, p. 45-46):

[...] só uma cena fugaz, um canto de paisagem, uma reflexão agarrada no ar permite compreender e interpretar horizontes que de outro modo seriam estéreis.

O cerimonial consumiu uma semana de grandes esforços. Tanto da família de Kanutsi como de todo o grupo indígena, que precisou obedecer a regras rígidas de conduta durante todos os dias de pajelança, como a

<sup>221</sup> Mais em GODOLPHIM, N. A fotografia como recurso narrativo: problemas sobre a apropriação da imagem enquanto mensagem antropológica. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 1, n. 2, p. 161-185, 1995.

<sup>222</sup> KOSSOY (2001) atrela a fotografia à fonte de preservação histórica, pois “(...) representam um meio de conhecimento da cena passada e, portanto, uma possibilidade de resgate da memória visual do homem e do seu entorno sociocultural. Trata-se da fotografia enquanto instrumento de pesquisa, prestando-se à descoberta, análise e interpretação da vida histórica” (KOSSOY, Boris. *Fotografia & História*, 2ª ed. rev. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001, p. 55).

permanência obrigatória dentro das casas de homens, mulheres e crianças. A aldeia permaneceu deserta, ninguém circulava<sup>223</sup> pelos estreitos caminhos entre o casario, não havia crianças nadando no rio, como de costume, nem o burburinho cotidiano das cozinhas. Quem por ali passasse, desavisadamente, só ouviria ao longe o canto dos pajés ressoando na casa ritual. A vida comunitária entrou em suspensão, e cedia espaço ao mundo dos espíritos.

A casa onde aconteceram os ritos era escura, com pouca entrada de luz pela trama da palha que a recobria, como geralmente são todas as casas do Alto Xingu. Local de “meia escuridão e de privacidade”, como bem descreveu Junqueira. Era a grande e imponente casa que o cacique Yawapí dividia com os ramos mais diretos da sua família, e da qual todos saíram para serem acolhidos em casas de outros parentes, durante os dias da pajelança. Além dos ritos que duravam o dia todo, o espaço abrigaria agora os pajés convidados e suas famílias, bem como parentes que vieram de outras aldeias. Em algumas noites, quando o espírito do *mama'e* era invocado para ajudar na busca por Kanutsi, a família próxima e os demais parentes da velha índia estavam presentes.

Como ficou dito, Kanutsi é mãe de Yawapí, cacique da aldeia Morená. Tem mais três filhas adultas e é avó de vários netos, entre eles Marcelo Kamaiurá, um jovem líder indígena e um dos coordenadores do projeto sobre manejo e conservação do tracajá no rio Xingu, implantado na aldeia. Morená é uma aldeia relativamente pequena, a segunda aldeia mais populosa dos Kamaiurá. Mas é, também e fundamentalmente, um espaço sagrado, mítico, local de nascimento da humanidade e morada do deus mítico Mavutsinin, conforme observamos no capítulo anterior.

---

<sup>223</sup> Exceção para os pescadores e assistentes do rito, que constantemente providenciavam provisões de fumo, ramos de folhas de *yenemopi* e outras necessidades dos pajés.

Entre transe provocados pelo consumo ritual do tabaco, longas e exaustivas horas de canto e dança, e a invocação dos espíritos *mama'e*, o relato que se segue neste capítulo é um esforço documental da cerimônia pelo retorno de Kanutsi – que comoveu tão profundamente toda uma comunidade –, e que busca abordar novas histórias e registrar memórias da inserção da mulher indígena no universo mágico-religioso da pajelança.

## 5.1 O desaparecimento

Estamos navegando pelo rio Tatuari, em direção à aldeia Morená. O nível das águas está baixo, e Akawan (Chico) Kamaiurá, irmão de Mapulu, conduz lenta e cuidadosamente o pequeno barco que nos leva por este afluente do rio Culuene. Além dele, seguem conosco Karina, sua esposa grávida, sua pequena filha Miréia; e ainda Mapualu, filha da pajé Mapulu, e Méri, sua irmã mais nova. Akawan calcula que levaremos pouco mais de duas horas para chegar até a terra sagrada dos Kamaiurá.

Mais cedo, saímos de trator da aldeia Ipavu em direção ao Posto Leonardo, onde tomaríamos a embarcação. Enquanto as crianças se divertiam com as lindas flores brancas de pequiheiro, que caem aos montes nessa época, e Akawan (Chico) ajeitava o barco, nos sentamos à sombra de uma árvore. Ali Mapualu contou que o ex-marido, que mora em Morená, levou a filha, de 6 anos, enquanto ela ajudava sua mãe a atender um paciente em Ipavu. Pretendia aproveitar aquela viagem para trazer a menina de volta. Agora, ela seguiria como pajé para ajudar o tio Sapain, a mãe Mapulu e os parentes de Morená. E aprender mais com a experiência, obrigação fundamental no universo da pajelança.

A notícia do desaparecimento<sup>224</sup> de Kanutsi já havia se espalhado pelo Xingu. Havia uma preocupação generalizada no Alto.

Nos dias anteriores eu tinha acompanhado<sup>225</sup> Mapulu pela aldeia Ipavu em seus atendimentos rotineiros como pajé, ritos de pajelança ou mesmo em demoradas visitas de acompanhamento aos pacientes. Nessas ocasiões, terminado o atendimento básico, com o exame do corpo, rezas e fumo, ela permanecia conversando sobre temas gerais e amenidades. O roteiro terapêutico do atendimento relaxa e tranquiliza o doente.

Noite passada, diz ela, teve um sonho com a mulher que desaparecera em Morená.

*- A filha mais velha veio avisar que ela saiu com brancos, de cavalo e carro, de carona. E não volta mais. Não escuta mais nós.*

E se pôs a contar histórias sobre Morená, lugar do deus Mavutsinin, onde ele criou tudo.

Mapulu me procurou apressada, algumas horas depois. Acabara de receber uma comunicação pelo rádio. Havia uma nova pajelança em curso na aldeia Morená, e ela estava sendo chamada pelo tio Sapain a se juntar a um grupo de pajés para ajudar a fazer “força grande” e encontrar Kanutsi. Era a última e definitiva tentativa pelo retorno da velha à aldeia.

Quase no final da tarde, o avião da Saúde Indígena taxiou na pista de terra da aldeia Ipavu, levantando uma poeira avermelhada. Mapulu deixou

---

<sup>224</sup> A velha índia sumiu na manhã de sexta-feira, 4 de julho de 2013. Felipe Kamyle, de 18 anos, filho do ajudante de pajé Takará, conta:

*- Marcos Vinícius, de oito anos, pequeno, viu as roupas na rua beira do rio. E trouxe pra casa. Falou pra mãe dele, Mavirá, que só tinha as roupas. Mavirá foi na beira procurar. Pessoal da aldeia foi procurar. Uma brigada dos Ikpeng com 20 índios foi procurar.*

<sup>225</sup> A viagem à aldeia Kamaiurá, em julho de 2013, tinha a função de aprofundar o levantamento da história de Mapulu e também realizar entrevistas com outras mulheres pajés da mesma aldeia, bem como aquelas que mostravam interesse em se tornar pajés, a partir do advento de Mapulu.

os pacientes<sup>226</sup> aos cuidados das duas outras mulheres pajés da aldeia (Kaurá e Iumuitú), e seguiu para Morená. Pegou o avião com seu bebê Yutakumã no colo. Deixou comigo o convite para que eu seguisse para lá de barco, na manhã seguinte. Lá, ela conversaria com Sapain e a comunidade para que autorizassem minha presença nos ritos da pajelança. E incumbiu seu irmão, Akawan (Chico), de nos conduzir até Morená – a mim e a filha Mapualu, que iria ajudá-la nas sessões do ritual.

## 5.2 Objetos sagrados do rito

A pajelança é um rito complexo, que envolve regras de observância fundamental à sua realização. O som dos maracás, o ramo de *yenemopi*, que traz purificação e força, o fumo que favorece o transe, os caroços dos frutos do *takupe'a* que dão força e que fazem sonhar.

Nas sessões eram consumidos muitos e longos cigarros do pajé. Um ajudante local ficava encarregado de providenciar mais fumo quando o estoque de folhas começava a baixar. A fumaça invadia o ambiente constantemente. Os maracás e os cantos soavam longamente, entrecortados por conversas descontraídas sobre Kanutsi. Em alguns momentos, Mapulu ia até a rede descansar com seu bebê. Seu objetivo era, quem sabe, *sonhar* e, assim, ter acesso a uma das formas de comunicação dos espíritos *mama'e*.

Alguns desses elementos e seus usos puderam ser observados durante os dias que passei com os pajés em Morená.

---

<sup>226</sup> Acompanhei Mapulu em visita a todos os pacientes, quando ela informava que iria se ausentar, mas que Kaurá e Iumuitú continuariam o atendimento.

*Kamity* – maracá ou chocalho. O instrumento, feito de uma cabaça seca e sem miolo, preenchida com sementes, caroços ou pedregulhos, traz o recurso da música como elo de comunicação com os espíritos. É usado no chamado e durante os cantos cerimoniais, além de ser *passado* nos braços e pulsos em vários momentos do rito.

*Yenemopi* – folha usada durante todos os ritos de reza, canto e dança da pajelança. Geralmente, cada pajé dança carregando um ramo na mão esquerda e o maracá na direita. O ramo de folhas é muitas vezes levantado bem alto quando do início do canto. A folha *yenemopi*, conta o pajé Sapain, “traz energia forte, energia boa”:

- *Foi mama' é quem mostrou essa folha para nós. Só pajé usa essa folha.*

*Petym* – a erva que enche o ambiente de fumaça e leva ao transe é o principal insumo de um rito de pajelança. Será ele, finalmente, o elo com os *mama'e*, os espíritos que indicarão o caminho a seguir para a resolução do problema que aflige uma pessoa ou um povo todo. Nas longas sessões do consumo ritual do tabaco, podia-se observar baforadas intensas, quase frenéticas, nos momentos que precediam o transe.

A folha de enrolar o cigarro do pajé leva o nome de *petymaop*.

O cigarro pronto também é chamado de *petym*.

O *petym* é plantado nas roças de Morená. O índio Takará – o assistente do ritual, responsável por abastecer os pajés com o fumo – me ensina sobre as folhas. As que vão por dentro do cigarro ficam 15 dias secando dentro da casa, cobertas com as folhas com as quais os pajés dançam durante os rituais, a *yenemopi*. Depois de ficarem amareladas, são colocadas nas pontas das flechas por dez dias, para continuar o processo de secagem, e aí está pronto. A folha *de fora*, usada para enrolar o cigarro, fica apenas um dia dentro da casa. No dia seguinte ela é enfiada no buriti e

permanece três dias ao sol, depois é só guardá-la, quando passa a se chamar *petymaop*. O pai de Takará era pajé e foi com ele que aprendeu a fazer cigarros tão bem.

*Takupe'a* – é o chamado “caroço do pajé”. Semente que é esfregada e assoprada na mão ou é passada pelo corpo, depois de ralada e misturada com água. É usada para dar mais *força* ao trabalho do pajé, estimular a visão e proteger o corpo das doenças espirituais. Takumã dizia<sup>227</sup> que se passa *takupe'a* no corpo, antes da pajelança, para *fechar* o corpo e não “pegar a doença” do paciente. A mistura de água e *takupe'a* raspado é utilizada em vários momentos da pajelança.

*Tuavi* – esteira feita especialmente para o pajé. Nela, ele carrega as folhas de fumo já secas, prontas para a confecção do cigarro usado na pajelança, propiciando o transe na cura de doenças ou na resolução de outros problemas. É algo muito pessoal, íntimo, carregado das energias do pajé, e que não deve ser manipulado por outras pessoas. Mapulu confeccionou sua própria *tuavi*. A *tuavi* do pajé é denominada *petym airiry*.

### 5.3 DIA UM

#### Silêncio na aldeia

Desembarcamos em Morená por volta da hora do almoço. Somos recebidos pelo cacique Yawapí, que nos aguarda na beira do rio em companhia de alguns jovens, e rapidamente nos coloca numa pequena cabana circular, bem próxima à grande casa onde tem lugar a pajelança. A mulher do cacique, Tapiiap, logo traz um tucunaré e um grande beiju numa bacia de

---

<sup>227</sup> De acordo com relato da Prof.<sup>a</sup> Dra. Carmen Junqueira, 2017.

alumínio. Ali ficaremos hospedados e dormiremos durante toda a nossa permanência em Morená. Quase de imediato, Mapualu é levada para a casa de onde podemos ouvir os pajés rezando e cantando aos espíritos pelo retorno de Kanutsi.

Encontramos a aldeia vazia, quieta, as casas com todas as portas fechadas. Só o nosso pequeno grupo poderia ser visto nos caminhos estreitos de Morená.

Percebi que os jovens índios que nos aguardavam também nos “guardavam”. Três deles ficam conosco na casa, fecham a porta da frente que dá vista para a grande casa dos pajés. Mantemos agora nossos ouvidos atentos e conversamos em voz baixa. Somente a porta dos fundos permanece aberta. As crianças não podem ficar ao ar livre, no máximo próximas à nossa porta e, ainda assim, volta e meia um dos rapazes pede para que entrem e não falem alto.

Eu, Karina e Akawan (Chico) nos acomodamos por ali e ficamos quietos, quase excessivamente sóbrios. Eventualmente, ele entabulava, baixinho, conversas com os três jovens, todos parentes, que conhecia desde criança. Havia uma compreensão tácita do que se passava.

Continuávamos a ouvir a reza e o canto dos pajés. Sussurrando, Karina me avisa:

*- Só Mapulu tá cantando agora.*

Cerca de duas horas depois, paramos de ouvir as vozes e os ritmos da pajelança. Um silêncio profundo impera na aldeia. Permanecemos dentro da casa, em silêncio, até que o cacique vem trazer biscoitos e laranjas, que descasca para as crianças. Não demora muito para que outro tucunaré assado, beiju e café sejam oferecidos. Era o nosso jantar. Karina consegue fazer dormir a pequena Miréia, que chorava, incomodada com a reclusão

forçada. O silêncio pesa e só depois de uma hora é novamente rompido pelo recomeço da reza e dos cantos dos pajés.

O som que se espalha pela aldeia vazia indica que o espaço da casa, da intimidade, do trabalho e das atividades rotineiras foi completamente alterado. As sessões da pajelança tomaram o lugar do cotidiano da aldeia.

Elas costumavam demorar quatro horas, em média, pela manhã, com um breve intervalo para o almoço – peixe assado ou ensopado com beiju, que acontecia ali mesmo dentro da grande casa –, e os trabalhos eram retomados à tarde, até o começo da noite. E em muitas noites houve sessões em que um pajé entrava em transe para conversar com os espíritos e buscar notícias de Kanutsi.



Portas fechadas na aldeia Morená: cotidiano alterado para atender aos espíritos<sup>228</sup>

---

<sup>228</sup> Todas as fotos foram tiradas pela autora deste trabalho durante a pajelança realizada pelo retorno da índia Kanutsi, na aldeia Morená, em julho de 2013. Fonte: Maria Luiza Silveira

Quatro horas já haviam se passado desde o nosso desembarque em Morená. Continuamos fechados na pequena casa, até que os pajés fazem um longo silêncio, sinal de que o ritual chegou ao fim.

A porta da frente é aberta e as crianças saem. Quem nos “liberta” é Kaurumã, homem adulto, que havia nos cedido sua pequena casa, e permanece conosco durante quase todo o tempo, com saídas ocasionais para atender às necessidades do nosso grupo ou de mais alguém da aldeia.

Em seguida um choro alto, intenso, profundo, repassado de dor, ecoa pela aldeia. É Autukumalo, a filha mais velha de Kanutsi, informa Karina. Nós três permanecemos na casa, ouvindo aquele lamento em silêncio respeitoso.

Os pajés continuaram dentro da grande casa, também em silêncio. O fim da tarde se avizinhava quando a porta finalmente se abriu, e Mapulu foi a primeira a surgir. De onde estou, posso vê-la caminhando em nossa direção, trazendo o pequeno Yatakumã no colo. Acompanhada pela filha Mapualu e duas outras mulheres, ela se detém diante de mim e diz:

- *Vamos banhar?*

Morená permaneceu deserta durante toda a semana, suscitando perguntas das crianças, que aproveitavam os poucos momentos em que lhes era permitido correr e brincar. Toda aldeia se fechava nas casas para não correr riscos, não atrapalhar os espíritos *mama'e* e não prejudicar a aproximação do espírito da própria Kanutsi. Pajé Sapain explica:

- *Criança, mulher, jovem, menino não pode andar pela aldeia, senão essa mulher não vem. O espírito da floresta tá com ela, pega ela, pra ela não voltar.*

## 5.4 DIA DOIS

### A aproximação do espírito

O dia mal amanheceu e Mapulu foi se banhar novamente. Entre os índios, o banho frio, cedo, tem fundamentalmente o sentido de “despertar” para os trabalhos do dia que vem pela frente. Logo depois ela me chama para entrar na grande casa dos pajés e sentar na roda de conversa em torno do fogo. Naquele instante eu soube que havia sido aceita para acompanhar o trabalho do grupo. Dificilmente isto me seria comunicado dentro da casa cerimonial, caso minha presença não tivesse sido aprovada pelos índios.



Porta frontal da casa da pajelança, a única aberta na aldeia, para permitir a entrada de Kanutsi

Na casa destinada aos trabalhos dos pajés somente a porta da frente, que dava para o pátio da aldeia, permanecia aberta - ali onde, mais adiante, seria colocada uma mala com os objetos pessoais de Kanutsi. À meia luz que penetrava por essa porta e na claridade do fogo no chão, me acomodo próximo ao grupo que conversa animado. Ali está uma bacia de alumínio

cheia de folhas de fumo. Mapulu enrola um *petym*, o longo cigarro dos pajés, acende-o e o entrega a Sapain, sentado ao seu lado.

Uma jovem se aproxima com duas bacias de alumínio, peixes e beijos para o café da manhã dos pajés. Eles vão chegando aos poucos. As mulheres trazem mais beiju e *mohet*, um delicioso caldo de mandioca. Eles conversam, contam histórias, fumam. Ouço palavras reconhecíveis, como “asa delta”, “Carmen”, “segurança”, “dez horas”. Mapualu entra, passa o pequeno Yatakumã para Mapulu e vai sentar-se atrás do círculo dos pajés. O bebê mama e adormece tranquilo, enquanto a mãe conta histórias. Depois, ela vai deitá-lo numa rede.

Mapualu entrega a Mapulu um colar formado de pequenos caroços de um fruto de nome *takupe'a*. Ela o esfrega nas mãos e assopra. Sapain faz o mesmo, e explica que é para dar mais força ao trabalho do pajé. Nesse momento, apenas os dois usam o *takupe'a*. E Mapulu segue confeccionando mais cigarros para o ritual, cantando baixinho e conversando ao pé do ouvido com Sapain. Airá, pajé da aldeia Morená, chega trazendo seus cigarros e se junta ao grupo. Sapain diz que os cigarros de hoje são todos novos, com folhas novas. Logo um rapazinho entra com um feixe de fibras de buriti e o entrega a Mapulu. É para amarrar a ponta dos cigarros.

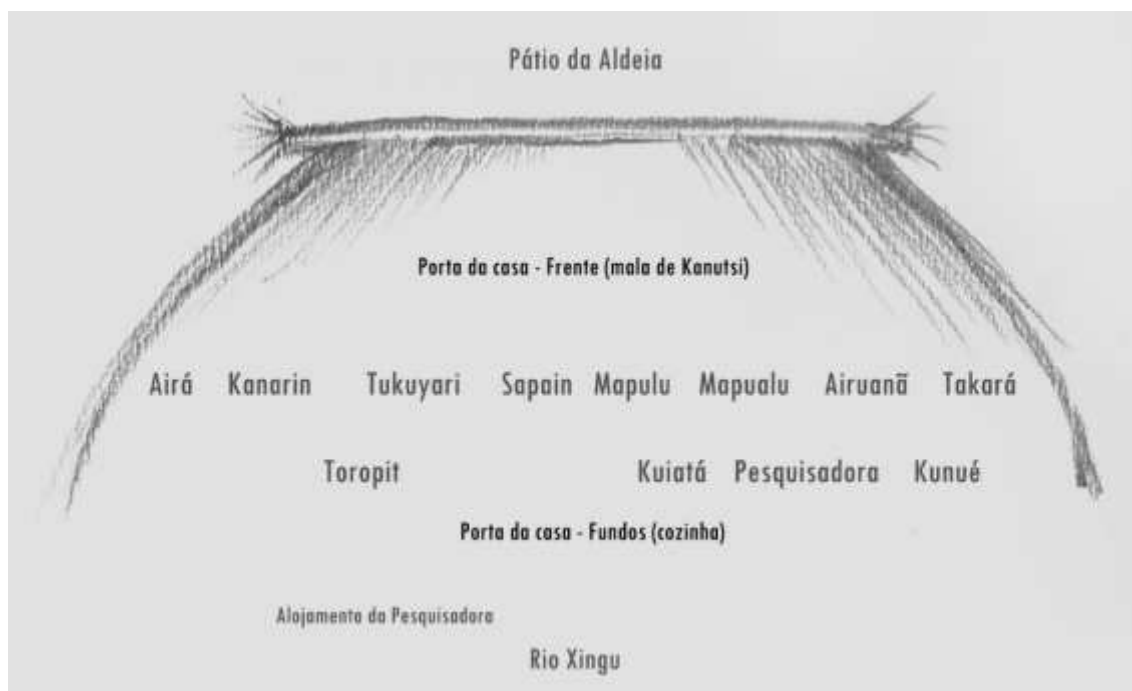
O *takupe'a* volta à cena. Mapulu pega o caroço, esfrega nas mãos, e depois esfrega as mãos e os pés do pajé Airá, em seguida, em suas pernas e pés. Todos agora esfregam o caroço nas mãos e depois as passam pelo corpo, pescoço, rosto. Mapualu apanha dois *takupe'a* e me diz que vai ralar e misturá-los com água para que todos passem no corpo.

Após esses ritos preparatórios, tem início a pajelança propriamente dita. Todos estão sentados, fumando em silêncio, voltados para a porta da frente da casa, que dá para o pátio da aldeia, a única das duas entradas da casa que permanece aberta. Um assistente entra e deposita um maço de

folhas *yenemopi* aos pés de cada integrante da cerimônia. As folhas e o *kamity*, o maracá, são instrumentos sagrados de todos. Cada pajé e participante do ritual tem um ramo de *yenemopi* e um *kamity*. Sapain reza, cala-se, fuma. Uma sequência que se repete por mais algumas vezes.

Dez pessoas estão na casa nesse momento (esse número podia variar, chegando a doze pessoas). Dois semicírculos são formados naturalmente. Na linha de frente, voltados para a porta aberta, Sapain, Mapulu e Tukuyari, respeitado pajé do povo Mehinako, ocupam posição central. Atrás, ao meu lado, uma mulher fuma. É Kuiatá, casada com Kanarim, um dos pajés de Morená. Ela me confidencia seu desejo de ser pajé. Também está conosco o amável e discreto Kunué, irmão dos respeitados pajés Takumã e Sapain. O grupo se mantém mais ou menos o mesmo ao longo dos dias, com um ou outro assistente saindo eventualmente para providenciar itens necessários ao prosseguimento do cerimonial.

Com pequenas alterações, o ordenamento do espaço onde ocorria a pajelança (*fig.4*) se dava desta maneira:



Casa da pajelança e o ordenamento do espaço (*fig.4*). Desenho: Marcio Goldzweig

O grupo era formado por duas mulheres pajés, Mapulu e a filha Mapualu. A terceira mulher, Kuiatá, que fazia parte dos ritos como assistente constante, veio a se revelar uma valiosa colaboradora para o meu trabalho, desempenhando importante papel como minha tradutora e informante de muitos momentos da pajelança.

O velho e respeitado pajé Sapain, conhecedor de muitos mistérios do Xingu, chefiava o grupo ritual.

Do povo Mehinako chegou o poderoso Tukuyari, homem relativamente jovem, de poucas palavras e voz possante. Veio acompanhado da esposa Ana e do filho Yahu, de cinco anos. Trouxe como assistente o cordial e prestativo Toropit.

Três pajés, Kanarin, Airá e Airuanã (este último se define ainda como um pajé aprendiz), e dois assistentes de pajés (Takará e Kuiatá), faziam parte do contingente de Morená presente ao ritual, que contava ainda com Kunué Kamaiurá, irmão de Takumã, vindo de sua pequena aldeia, a pouca distância dali.

Os Kamaiurá de Morená constituíram uma força-tarefa para assessorar a pajelança, atender às demandas de acomodar e alimentar os convidados, abastecer os pajés com os materiais necessários ao rito (como fumo, folhas de *yenemopi*), e, ainda, prover os recursos necessários para o pagamento dos pajés imediatamente após o transe e comunicação com os espíritos.

### ***Integrantes da pajelança***

- **Sapain:** chefe do ritual, irmão do grande pajé Takumã e tio de Mapulu.
- **Mapulu:** pajé.
- **Mapualu:** pajé.
- **Kunué:** irmão do pajé Takumã.
- **Kanarin:** pajé, marido de Kuiatá.
- **Airá** – pajé da aldeia Morená, cantador.

- **Airuanã**: pajé aprendiz da aldeia Morená.
- **Kuiatá**: esposa do pajé Kanarin, ajudante do ritual (filha do falecido pajé e cantador Tarakwai).
- **Takará**: assistente de pajé da aldeia Morená (um dos responsáveis por abastecer o grupo com folhas de fumo).
- **Tukuyari**: pajé do povo Mehinako.
- **Toropit**: assistente do pajé Tukuyari, de quem é também cunhado (Toropit é Kamaiuírá e mora na aldeia Mehinako).

Mapulu esfrega o maracá no braço direito, ergue as folhas de *yenemopi*, puxa um canto e é seguida por todos, que levantam e dançam empunhando os maracás e ramos de *yenemopi*, em direção à porta, que permanecerá sempre aberta. Sentam, assopram e esfregam as mãos, levantam e dançam. Todos, ao mesmo tempo, esfregam o maracá nos braços e dizem *hófi*<sup>229</sup>. Sapain movimenta os braços como se chamasse por Kanutsi. Esse “procedimento”, se repete incansavelmente, por horas a fio. Algumas vezes, Sapain vai até a porta e invoca os espíritos, chamando Kanutsi.

Muitos cantos e danças depois, Mapulu, Sapain e Mapualu apontam em direção à porta e conversam na língua kamaiuírá.

Kuiatá, sempre ao meu lado, esclarece: há alguém passando ao longe, mas não sabe se é Kanutsi ou outra pessoa. Mapualu passa o *takupe’a* ralado com água no corpo e pinga algumas gotas na boca. Os cantos e danças recomeçam. Ao final do canto, todos apontam a mesma direção. Airá caminha para porta e fica um tempo ali, sozinho, chamando por Kanutsi.

Todos conversam sobre a visão de alguém passando ao fundo da paisagem. Um clima de entusiasmo e vibração parece tomar conta do

---

<sup>229</sup> *Hófi* e *néu* são expressões usadas na pajelança indicativas de chamado do espírito.

grupo. Sapain me chama para dizer que o que estão fazendo é “pajelança grande”. Em voz baixa, Mapualu me avisa sobre a pessoa que veem ao longe, e diz: “Tá começando a chegar”. Todos gritam:

- *Harupi! Harupi! Harupi!*

A palavra significa “por aqui”, um indicativo de caminho. Assim, tentam ajudar Kanutsi a encontrar o rumo de volta, quando dizem “por aqui, por aqui”.

O toque do maracá, o chamado “*hófi, hófi*”, precede todos os cantos e danças, que são sempre iniciados por Sapain ou Mapulu. Sapain caminha sozinho para fora da casa, maracá na mão, acena com gestos de chamamento. Enquanto isso, Mapualu pinga mais gotas de *takupe’a* na boca e nas mãos, e espalha o líquido pelos braços e rosto. Todos agora passam o *takupe’a* pelo corpo. O som volta a invadir o ambiente e Kuiatá, ao meu lado, repete “*harupi, harupi, harupi*”. Sapain se aproxima e revela:

- *Tá chegando, a gente tá vendo ela.*

Mapulu aponta para Airá o lugar onde estão vendo o espírito de Kanutsi. Ela e Sapain, agitam os braços e recitam palavras. O espírito, segundo Mapualu, está próximo a um arbusto, onde a folhagem está se movendo.



Sapain, ao lado de Mapualu, aponta possíveis sinais da presença de Kanutsi

Mais uma longa sessão de dança. Os corpos dos pajés se curvam diante da porta num intenso e frenético movimento de vai-e-vem. Sapain suplicara ao máximo diante dos espíritos – era o mais experiente ali, com 74 anos de idade –, e me avisa que vai descansar um pouco na sua rede (mais cedo, ele havia contado que estava com um problema na coxa esquerda).

Há uma reacomodação da cena: Mapulu assume o lugar central do tio, sentando na cadeira antes ocupada pelo grande pajé. E Tukuyari, o pajé do povo Mehinako, senta na cadeira antes reservada à Mapulu. É ele agora quem passa o maracá no braço e inicia as longas sessões de reza e canto, função antes desempenhada por Mapulu. Sua voz impactante ecoa pela casa. Ao fundo, ouvimos Sapain rezar baixinho.



O tabaco e a fumaça: alimentos do espírito e elementos de conexão com o mundo dos *mama'ê*

Braços levantados, o maracá e o ramo de *yenemopi* em cada mão, Tukuyari dá início a uma reza que se assemelha a um canto profundo, evocativo. Seus braços agora se movimentam para cima e para baixo devagar, gestos firmes. O som que dominava o ambiente em clima solene é interrompido bruscamente, quando ele aponta para fora, além da porta aberta. Todos comentam. Sua reza é agora mais acelerada, intensa. Novamente ele aponta para a porta. Mapualu faz um comentário e alguns se levantam para observar. Tukuyari acende alguns cigarros de pajé e fuma dois, três aos mesmo tempo. Olhos fechados, ele reza.

Sapain retorna meia hora depois com cocar na cabeça, fala algo com Mapulu e senta na segunda roda do semicírculo, próximo a mim. E diz:

- *Ela tá lá sentada. Só que espírito da floresta tá segurando ela, não deixa ela vir. Mas, mais tarde vai deixar.*

Os cantos entoados pelo pajé Mehinako continuam. Sapain dá mais detalhes da visão dos pajés.

- *Ela tá lá com folha na mão, abanando.*

Aproveitamos para entabular breves diálogos sobre detalhes do ritual. “*O canto do pajé não é canto. É reza, reza do espírito da floresta*”, diz ele. Ao longe é possível ver que Mapulu passa no corpo mais da mistura de *takupe’a* ralado. Logo depois, ela também me conta que viu Kanutsi:

- *Ela está com um vestido branco.*

Mapulu passa um maracá e um ramo de *yenemopi* para Kuiatá, e os cantos recomeçam. Não haverá mais danças até a hora do almoço, que acontece às 14h45. Peixe assado, beiju e pirão de peixe alimentarão os pajés.

Há conversas informais entre todos, que permanecem dentro da casa. Sapain foi para a rede descansar, até vir se juntar a Mapulu, Mapualu, Kuiatá e esta pesquisadora numa roda de conversa. E dizer:

- *Ela tá aí, viu, ela tá aí. Só que o espírito tá segurando ela, ainda. Depois vamos descobrir eu, Mapulu e o pajé Mehinako qual é espírito que tá segurando ela.*

O grupo recomeça os trabalhos com mais cantos e danças. Kuiatá agora dança ao lado de Mapulu e Mapualu. Cinco homens e três mulheres se movimentam no chão da casa chamando os espíritos para encontrar Kanutsi. Sapain reza, movimenta aos braços e chama pela mulher. O som dos maracás diminui lentamente, quando todos depositam seus ramos de *yenemopi* aos pés de Mapulu.

Mapulu fuma o longo cigarro dos pajés, aproxima o maço de *yenemopi* do rosto, assopra sobre ele e emite o som “*nêuuu....*” Com as folhas numa das mãos e tocando o maracá com a outra, ela invoca: “*hófi, hó, hófi...*” Deposita as folhas no chão e toca o maracá no punho, baixinho. Todos acompanham. Ela movimentava os braços para frente e para trás, fuma, assopra novamente as folhas, até que se levanta e deixa o maço num canto da casa. Sapain explica:

*- A folha de ontem está guardada, a de hoje também, amanhã folha nova. Guarda no canto da casa até a mulher aparecer. Pode secar, não tem problema. Só quando ela aparecer joga no rio.*

O grupo se dispersa enquanto Kuiatá me reafirma sua certeza de que Kanutsi está viva. A luz do final da tarde vai minguando no horizonte quando o choro sentido da filha de Kanutsi ressoa novamente pela aldeia.

Algum tempo depois, estamos novamente reunidos na grande casa dos pajés. Homens, mulheres, jovens e crianças, parentes da mulher desaparecida, estão presentes e acompanharam o que viria a seguir. Mapulu e Sapain se aproximam e me explicam que vão tentar descobrir qual é o espírito da floresta que “pegou” Kanutsi.

*- Ela é que vai fumar.*

Mapulu será “a principal” nesse ritual, me diz o pajé. E acrescenta que eles estarão juntos para dar mais força a ela. Mapulu assopra e molha as mãos com a mistura do *takupe’a*, acende o *petym*, fuma. Um resto de sol ainda entra pela porta dos fundos da casa. A noite logo cai.



Final da tarde e o término da pajelança: comunidade liberada e choro sentido da filha de Kanutsi

Todos na casa observam Mapulu, sentada em um banquinho. Airá puxa uma cadeira e se coloca atrás dela. Os pajés fumam. O silêncio é total.

Mapulu emite pequenos gemidos, começa a falar em kamaiurá e aponta para a porta, visivelmente em transe. Ela está conectada agora com o espírito do *mama'é*. Um pequeno burburinho se forma. Os pajés comentam a fala do espírito. A filha de Kanutsi, que está presente, chora.

A pajé Mapulu consome mais fumo. A fumaça e o cheiro de peixe defumado inundam o ambiente. Os pajés começam a fazer perguntas para o *mama'é*, que fala e aponta insistentemente para a porta. Mapulu é amparada agora por dois pajés e sua fala é um lamento. Algumas vezes, ela abre os braços para o alto e logo aponta de novo para a porta. O choro da filha de Kanutsi é intenso e contínuo. Familiares da velha se juntam e conversam.

O fogo é aceso, iluminando o ambiente, e o cacique Yawapí, filho de Kanutsi, traz o pagamento de Mapulu: um grosso colar de miçangas laranja e um grande colar de caramujo da floresta, duas moedas caras entre os

povos do Alto Xingu. Ela recolhe os objetos do chão, assopra sobre eles a fumaça do cigarro, e os guarda ritualmente.

Durante a sessão, ao ouvir o *mama'e*, o cacique Yawapí me adianta que Kanutsi está com três espíritos que a trouxeram para perto da aldeia, mas depois a levaram de novo. Ao final, Sapain esclarece que dois espíritos liberaram a índia para retornar, mas três maus espíritos do macaco, não querem liberar Kanutsi, e é preciso fazer reza para o sol para tentar libertá-la desses captivos. Conta também que o marido da velha índia, já falecido, está com ela, e afirma que Kanutsi está bem, alimentada e forte.

*- Agora é a luta com esses três espíritos ruins do macaco.*

Ao final, todos vão jantar e depois se recolhem às suas redes.

## **5.5 DIA TRÊS**

### **Prisioneira de Anhangü**

Acordo muito cedo, o sol nem despontou ainda. Um instante e o vermelho alaga o horizonte, inundando a aldeia de uma luminosidade que só se encontra na floresta. Basta chegar à porta da pequena casa onde me hospedo, próxima ao rio, para vislumbrar a natureza exuberante do Xingu. Takará se aproxima lentamente como a manhã e puxa conversa sobre o nascer do sol em Morená, “lugar sagrado de Mavutsinin”. Traça o mapa da aldeia no chão de areia, recorda que estamos pisando em solo sagrado, e diz:

*- Aqui ninguém passa fome!*

Logo depois vamos nos banhar – Karina, eu e as crianças. Em seguida, Mapulu, Mapualu e Kuiatá nos encontram no rio. Todas desejamos “bom dia”. E Mapulu declara, descontraída:

*- Vou lavar a bunda pra Mavutsinin ficar olhando!*

Risada geral.

Mais tarde nos reunimos para o café na casa dos pajés. Aproveito para conversar com o cacique Yawapí. Ele fala sobre o momento de tristeza, dos vultosos gastos com as pajelanças, dos espíritos que estão por toda parte. “Mapulu viu muitos espíritos em Morená!”.

Conta da Morená mítica e do desejo de Mapulu fazer o “mapa dos lugares sagrados”. Ele, um conhecido e respeitado artesão, famoso pelos bancos de madeira em estilo zoomórfico, olha em torno e suspira, resignado:

*- Roça, banco, todo meu serviço, tudo parado por causa do sumiço de minha mãe.*



Maracás presos no teto da casa da pajelança, na aldeia Morená: um dos símbolos do ritual

### *Gastos com pajelança*

Pagamentos feitos pelo cacique Yawapí aos pajés, desde o desaparecimento de Kanutsi (do dia 04/07 a 21/07/2013).

Primeira pajelança, realizada logo após o desaparecimento de Kanutsi, quando três pajés Waurá foram chamados.

<b>PAJÉS</b>	<b>PAGAMENTOS</b>
Waurá (pajé 1)	1 caldeirão grande 1 colar de miçangas
Waurá (pajé 2)	3 colares de miçangas
Waurá (pajé 3)	1 colar de miçanga 1 caldeirão grande 1 panela de 60 litros

Segunda pajelança, iniciada dia 19/07 e ainda em curso. Os gastos referem-se a pagamentos realizados até a manhã do dia 21/07.

<b>PAJÉS</b>	<b>PAGAMENTOS</b>
Sapain / Kamaiurá	Não revelado
Mapulu / Kamaiurá	1 colar de miçangas 2 sacos de miçangas Kalapalo 1 colar de caramujo 1 cocar de rabo de reongo Kayapó 1 rede de dormir
Tukuyari / Mehinako	2 sacos de miçangas, vermelha e azul 1 caldeirão grande 1 caldeirão médio 1 saco de miçangas 1 bacia grande (quando fumou inicialmente na aldeia Mehinako) 1 saco de miçangas (quando fumou inicialmente na aldeia Mehinako)
Kanarin / Kamaiurá Morená	2 colares de miçangas

A manhã transcorre tranquila dentro da casa, com os pajés reunidos, conversando, enquanto o assistente de pajé, Takará, vai buscar folhas novas de *yenemopi*. Quando retorna, fico ao seu lado, iluminando com a lanterna as folhas de fumo, enquanto ele enrola dois longos cigarros para Mapulu. Estamos ao lado da roda de conversa dos pajés. Pergunto se ele vê Mapualu, ele a procura com o olhar e diz que sim:

*- Ela está lá, escutando histórias.*

Pouco depois, Mapulu se aproxima e me oferece um pedaço de beiju com peixe, que acabo de comer com os pajés. Logo Mapualu pega um banquinho, senta ao meu lado e conta que sonhou esta noite com Kanutsi:

*- Ela vem na direção da porta carregando panela na cabeça. Anda na direção a casa e, quando entra, se transforma no meu sogro. Ele entrou, deitou na rede e os pajés foram curar ele.*

Mapulu interrompe a conversa e me convida para banhar mais tarde e mostrar nossos sexos para Mavutsinin:

*- E nós duas vamos lavar bem a perereca pra Mavutsinin olhar. Quem sabe assim ele arruma dinheiro pra projeto do mapa.*

Algumas risadas depois, Mapulu conta que esta é a segunda vez que *fuma* em Morená. Viu muito *mama'é* ali. Mavutsinin mostrou a ela que *embaixo* de Morená tem outra aldeia, onde os espíritos ficam batendo tambor.

Os velhos vínculos com os Kamaiurá de Ipavu me abasteciam de informações. Mapualu – que antes ouvia histórias na roda dos pajés –, vem contar, a caminho de raspar mais *takupe'a*, que Mapulu conversou com o pai, Takumã, mais cedo pelo rádio sobre como transcorreria o trabalho do dia anterior, e o grande pajé orientou o grupo a colocar os objetos pessoais de Kanutsi (rede, roupas, panela, cobertor, entre outros) do lado de fora da

casa, à vista deles, quando forem rezar hoje. E também devem colocar um frutinho de *takupe* 'a no ouvido da velha, caso ela apareça.

Eram onze horas da manhã quando os pajés começaram a se preparar para o início da cerimônia. A mala com os objetos de Kanutsi, e a panelinha da índia já estão do lado de fora da casa, diante da porta. Diz Sapain:

*- A energia dela tá aí dentro. A gente colocou aí que é pra puxar ela.*



Na porta da casa da pajelança, a mala com os objetos pessoais de Kanutsi: uma recomendação do pajé Takumã para atrair o espírito da mulher que desapareceu da aldeia

Airuanã, pajé de Morená, entra todo paramentado: saia de tucum, braçadeiras de penas e lã vermelha enrolada em forma de tiara na frente e nos pulsos. Usa ainda tornozeleiras de linha preta. Seu rosto está enegrecido da pintura com jenipapo. Tudo para ganhar “força”, diz Sapain.

Airá acende o cigarro do pajé, dá uma longa baforada e os primeiros sons do maracá ressoam pela casa. Alto e claro, o trinado de um pássaro invade o ambiente. O rito é iniciado por Mapulu.

- *Néu, néu...*

Sapain acende o cigarro, dá uma longa baforada e repete o som que busca invocar os espíritos, e geralmente é finalizado com uma espécie de descarga sonora; e logo todos o seguem.

- *Hã, hã, hã....*

Movimentando os braços, Airá puxa o chamado por Kanutsi. Corpos levemente curvados, eles iniciam uma dança de vai-e-vem em direção á porta. Sapain está lá fora, sozinho. Hoje todos os pajés são Kamaiurá. Tukuyari, o pajé Mehinako, não se encontra no grupo. Uma nova reza, um novo canto, uma nova dança é puxada por Mapulu, antes de fazer-se um longo silêncio. Ela chama a filha Mapualu, que vai lá fora, abre os pertences de Kanutsi e retira o cobertor da índia, colocando-o em cima da mala.

- *Hófi, hófi, hófi!*

Entoadado por Mapulu ao iniciar o toque do maracá, esse *chamado* é repetido em coro pelo grupo. Ela inicia uma reza. Todos ficam em pé, parados, apenas o pé direito levantado do chão, num balanço ritmado. Cantam, dançam, esfregam o maracá no braço ao final do canto, repetem “*hófi, hófi...*” e passam a água do *takupe’a* no corpo antes de se sentarem e reiniciarem o processo. Agora, Sapain reza, enquanto Mapulu assopra o ar e repete palavras em kamaiurá.

Com sessões longas e exaustivas, é possível perceber um revezamento entre os cantadores e pajés. Assim, depois de algumas horas reverenciando e chamando os espíritos, Airá passa a ocupar o lugar de Mapulu como puxador dos cantos.

Enquanto a dança continua, Mapulu e a filha Mapualu vão até a porta. Olham para o horizonte, conversam, chamam um pajé e logo Kuiatá também se aproxima. Todos ficam atentos. Mapulu chama Sapain para vir até a porta e ele avança um pouco mais pelo terreno do pátio da aldeia. Fica lá parado – rezando, acenando e chamando por Kanutsi.

Mapulu entra, se aproxima de mim e pergunta:

- *Você viu ela, Luiza?*

Sou autorizada a me aproximar da porta. Mapulu me indica o local, ao longe, onde estão vendo Kanutsi.

- *Ela está ali, perto do pé-de-mamão alto.*

Vejo algo como uma mancha branca que se move levemente, mas minha miopia extrema não me permite traçar definição mais precisa do que isso: uma coisa branca que se move suavemente. Poderia ser a luz incidindo sobre um galho enfolhado? Sim, poderia. Poderia também ser o espírito de Kanutsi? Sim, também poderia.

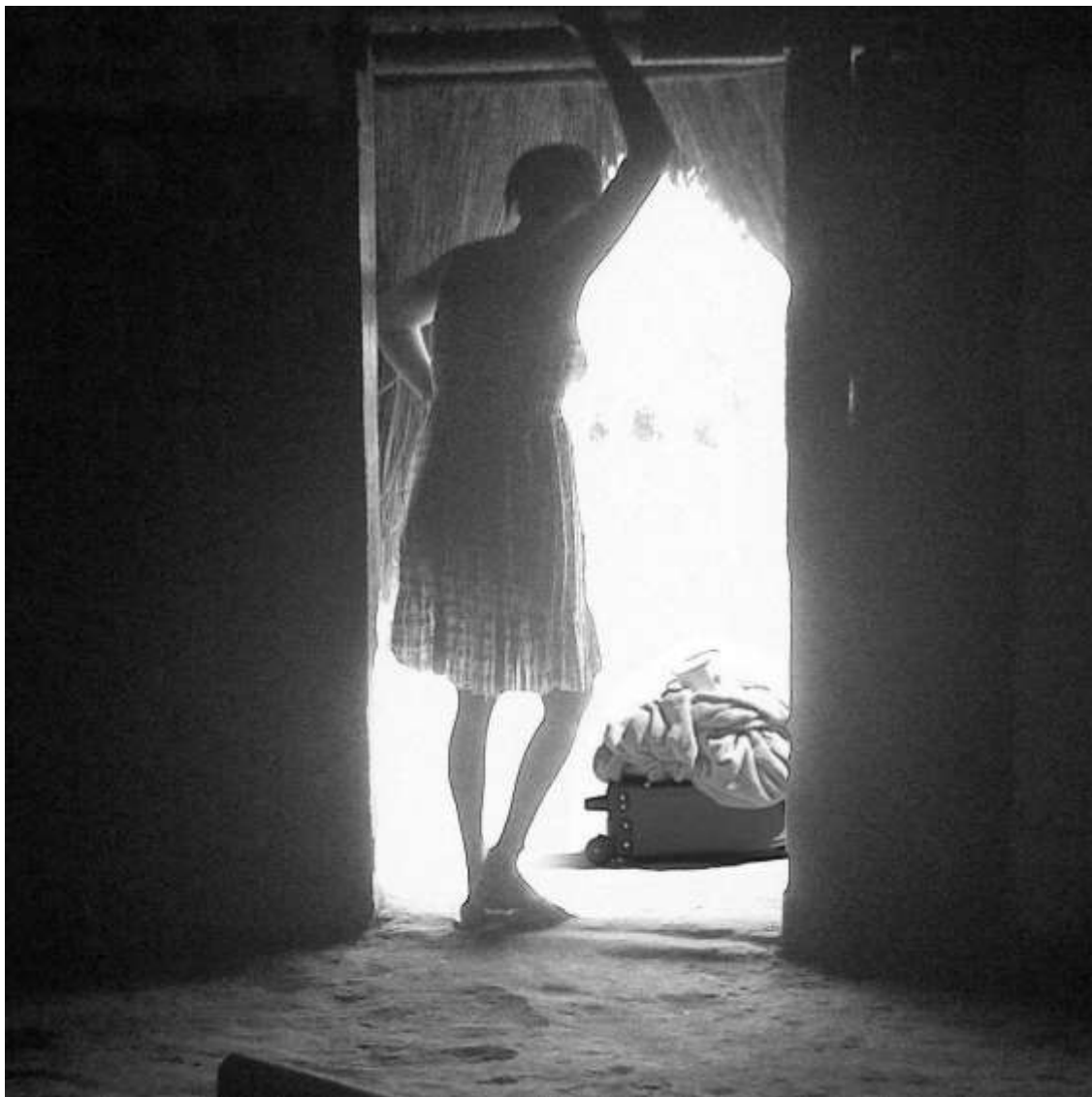
O grupo recobra seu entusiasmo. Novos cantos, danças, rezas e chamados são iniciados com mais vigor. Mapulu parece feliz. Ela abre um grande sorriso ao chamar, seguida por todos:

- *Harupi, harupi, harupi!*

De volta ao interior da casa, o silêncio é total. Quebrado, pouco depois, pelo barulho de um avião chegando. Kuiatá me informa o retorno do pajé Mehinako, que saiu para resolver um problema de urgência.

Mapulu pede e Kuiatá traz mais mistura de *takupe'a* com água para ela passar no corpo. Pela segunda vez, Mapulu indica o canto que Airá

deve entoar. De onde estou, percebo que ela repete baixinho no ouvido do pajé, antes que ele recomece a sessão de cantos e danças. Sapain permanece sentado.



Mapualu e mala de Kanutsi: rezas e olhar fixo no horizonte à procura da índia que sumiu

Meus pensamentos retornam à noite anterior, quando os pajés me disseram que, se sonhasse, deveria contar para eles. Como estou entre eles, afirmaram, era possível que tivesse algum sonho referente ao caso. Hoje cedo, Mapualu afirmara que, se eu sonhasse *ruim*, não poderia mais ficar com os pajés. Já temendo a punição (sem culpa, diga-se), me apressei em afirmar que não tivera nenhum sonho nessa noite. Enquanto penso em não

deixar escapar essa informação do diário de campo, ouço a voz de Mapualu, ao meu lado:

- *Você viu ela, Luiza?*



Mapualu e a mala de Kanutsi: energia renovada depois que a pajé viu a mulher entre os arbustos

Repito o que vi e ela diz, animada, que ontem Kanutsi estava mais longe e que agora está pertinho da casa.

Airá recomeça os cantos e danças, enquanto Mapulu e Mapualu permanecem na porta. Mapualu diz a todos que viu a Kanutsi olhando para

a casa. Imita o gesto que a mulher teria feito, ficando na ponta dos pés e esticando o pescoço.

No chão, aos pés de Mapulu, três grandes cigarros da pajé. Todos foram reabastecidos do fumo e têm vários *petym* agora. Estão sentados em silêncio, até que Mapulu levanta e fica ao lado de Kuiatá, olhando para fora. Sapain entabula uma conversa com Mapualu sobre a visão que ela teve de Kanutsi, ajeita a cadeira em posição frontal à mala que contém os objetos da índia. Mapualu esclarece:

- *Ele tá olhando ela.*



Mapulu e os pajés procuram sinais de aproximação da mãe do cacique da aldeia Morená

Sapain permanece de cabeça baixa, concentrado. O silêncio volta a imperar, fora algumas conversas em voz baixa. Eles passavam a mistura de *takupe'a* no corpo, quando ouvimos o ronco do avião que trouxera o pajé Tukuyari, partindo de Morená. Vou até à porta com Kuiatá observar os indícios de Kanutsi e ela diz:

- *Ela tá lá, sentada.*

Novos cantos e mais danças depois, com Kuiatá rezando fervorosamente ao meu lado, todos se dirigem à porta e ficam observando lá fora. Kuiatá se vira para mim e afirma:

- *Tá lá, tá em pé.*

Airá, que continua puxando os cantos, parece exausto. Kuiatá passa de novo a mistura de *takupe'a* nas mãos, rosto, pernas e pés. Mapulu vai se deitar.

Cai um breve silêncio sobre a casa, até Airá retomar os cantos e danças. Sozinho, Sapain mira o local onde estaria Kanutsi. Todos parecem cansados. Já são três dias de longas e extenuantes sessões de pajelança.



Intervalo do rito: pajés e seus assistentes conversam sobre Kanutsi, enquanto Mapulu foi deitar.

Kunué entrega um cigarro de pajé para Kuiatá. Sapain retoma a condução dos cantos e danças e seus movimentos são acompanhados por Mapualu e Kuiatá. Mapulu continua na rede. Os chamados *harupi*, relembrando e incentivando Kanutsi a tomar o caminho de volta, não cessam.



Mapulu (ao fundo) retorna ao grupo e diz que sonhou com Kanutsi: “Cobra tá segurando ela”

Mapulu se levanta algum tempo depois, bebe água e retoma o seu lugar no rito. Kuiatá, que dançava, volta a sentar. Mapulu conversa em kamaiurá com Sapain e os outros. Pergunto a Kuiatá o que ela diz:

- *Cobra. Cobra tá segurando ela.*
- Mapulu sonhou?, pergunto.
- *Hum, hum*

Pouco depois, Sapain confirma e relata o sonho que Mapulu tivera com Kanutsi.

- *O que Mapulu sonhou agora, é que cobra tá segurando a mulher, cobra tá enrolada nela.*

Então, tem início toda uma longa série de mais rezas, cantos (puxados por Sapain, Mapulu ou Airá), danças e consumo ritual de tabaco para libertar Kanutsi da cobra. Na disposição espacial da dança, Mapulu e Sapain estão sempre posicionados em frente à porta.

Mapulu assopra fumaça e guarda os ramos da folha *yenemopi*, Mapualu recolhe os maracás, Takará guarda a mala e os pertences de Kanutsi.

A tarde já declinava no horizonte quando paramos para o almoço.

A noite trará mais novidades sobre Kanutsi. O grupo dos pajés e a família de índia desaparecida estão novamente reunidos na grande casa. Algumas crianças brincam, jovens conversam. Tukuyari, o pajé Mehinako, vai fumar e conversar com os espíritos.

A casa da pajelança está repleta de fumaça. Tukuyari fuma muito e sempre muito rápido. Silêncio, expectativa e a respiração ofegante do pajé dominam o ambiente. Ana, a esposa, está sentada numa cadeira atrás dele para ajudar a ampará-lo no momento do transe, enquanto o assistente, Toropit, ao lado dele, segura os longos cigarros. Mais ou menos 15 minutos depois, a cabeça de Tukuyari pende, e ele entra efetivamente em transe. Demora para que comece a falar. E quando o faz, na língua mehinako, apenas Mapulu, Sapain e outros poucos kamaiurá, entendem a mensagem. Marcelo, em pé ao meu lado, fica circunspecto. Então traduz:

*- Ele está dizendo que ela agora está com Anhangü, o mama'e perigoso, de olhos grandes. Pra que todos tomem cuidado com as crianças, que a aldeia está cheia de todos os tipos de espíritos, que Kanutsi está sentada ali perto da aldeia.*

O Anhangü,<sup>230</sup> *mama'e* vingativo e perigoso, é um dos espíritos mais temidos pelos Kamaiurá.

## **5.6 DIA QUATRO**

### **A comida do espírito**

Na madrugada somos todos acordados com os latidos dos cachorros. Cedinho, durante o costumeiro banho no rio, Mapulu, Mapualu e Kuiatá comentam sobre a noite agitada. Mapulu afirma que ouviu barulho de macacos e cachorros. E acrescenta, bem-humorada, que se o pessoal da casa não roncasse tanto, ela teria ouvido melhor!

---

<sup>230</sup> VILLAS-BÔAS (2006) se refere a esse *mama'e* como Anhangü e o descreve como um dos principais e mais temidos entre os índios do Alto Xingu.

Aquele costuma ser um dos poucos momentos no atribulado cotidiano dos ritos em que Mapulu tem um pouco de tempo. E ela conta sobre a conversa que tivera pelo rádio, ontem, com Takumã, quando o pai “pediu para colocar as coisas da mulher na porta da casa”.

*- Falou também que, quando ela aparecer, não é pra pessoal gritar, falar alto, é pra agir normal. E passar a frutinha takupe'a no ouvido dela.*

De repente, me olha vivaz, como se lembrasse de algo, e diz:

*- Eu sonhei, Luiza!*

Ela relata:

*- Eu sonhei muito hoje. Meu sonho é assim; primeiro a minha tia, ela entrou e falou pra mim 'poxa, eu tô por aqui já, não precisa me chamar'. Ela falou, 'eu tô por aqui, junto com a minha neta, eu cheguei de lá longe, eu não quero que você me chame com força, senão o jacaré vai ficar bravo com vocês'. Ela falou assim pra mim.*

Sapain avalia que Mapulu, “sonhou muito forte hoje, muito forte. Com o *mama'e* do jacaré.” Ele também sonhou, me contava mais tarde no café. No sonho, *mama'e* não deu cigarro de pajé para ele, que é para ele não sair correndo atrás de Anhangü.

Em outros tempos, em que a perna não doesse tanto e compromettesse seu caminhar, Sapain diz que já teria avançado sobre o *mama'e* e retirado a mulher da prisão do Anhangü.



Pajé Tukuyari e Mapulu preparam os cigarros que serão consumidos no ritual

Os pajés estão reunidos preparando o fumo, enrolando seus cigarros. Tukuyari Mehinako está de volta ao grupo. Mapualu raspa *takupe'a*, prepara a mistura em um copo e passa pelo corpo. Sapain passa cinzas no maracá, Mapulu caminha até a porta onde já estão a mala e os objetos de Kanutsi e fica por ali. Devagar os pajés começam a fumar.



A *tuavi*, a esteirinha do pajé, carrega o essencial para os ritos de pajelança e cura: o fumo já seco para preparar os cigarros que conduzirão ao mundo dos poderosos espíritos *mama'e*

Mapulu puxa os cantos rituais. Todos dançam, menos o discreto Kunué, que está sentado ao meu lado. Logo, ele reage, alto:

- *Kanutsi kapari, kapari, kapari.*

Enquanto Kunué repetia “*Kanutsi, vem logo, vem logo, vem logo*”, Sapain permanecia lá fora em silêncio. Kunué pega a caneca com a mistura de *takupe'a* e passa nas mãos, rosto, braços e pernas. Já se passaram cinco cantos e danças chamadas por Mapulu, que agora assopra as mãos, reza, pega o maracá e assopra o instrumento. Em alguns momentos – entrecortados pelo silêncio estendido ou chamados na porta da casa – Mapulu e Sapain combinam o próximo canto. Como se ele pontuasse para ela o ritmo, o encadeamento do cerimonial, os passos a seguir.

Sete danças e cantos depois, todos se levantam e ficam acenando com a mão em direção a porta, chamando por Kanutsi. Suas vozes soam

como uma reza. No oitavo canto, Mapulu e Sapain ficam por um bom tempo próximos à porta. Retornam, conversam, apontam com o braço. Alguns pajés vão lá fora observar.

Mapulu fuma, assopra, esfrega as mãos e inicia seu nono canto. Circula nos bastidores a informação de que Mapulu viu Kanutsi perto da caixa d'água. Sapain, com o inseparável maracá à mão, foi ao local rezar e chamar pela mulher. Mapulu fica na porta, até o retorno do pajé, quando conversam com Kanarin, que fala para todos em kamaiurá.

Começa mais uma longa sessão de cantos e danças, sopros e rezas comandadas por Mapulu, até que ela e a filha Mapualu se junta a outros pajés próximos à porta. Airá chama durante um longo tempo por Kanutsi.

Kunué me avisa, “espírito de Sapain. Depois ele vai contar *pra* você”. Várias pessoas passam a mistura de *takupe'a* pelo corpo; Mapualu derrama em abundância sobre a cabeça, pescoço, pernas, rosto, pés e nuca.

Sapain se aproxima e conta o ocorrido: seu *mama'e* o mandou fechar os olhos para mostrar a ele onde estava Kanutsi. E ele viu. Na visão, a mulher está sentada em uma casa próxima, à nossa esquerda. “Vamos esperar”, diz.

Mapulu finalmente troca de lugar com o pajé Tukuyari Mehinako. Agora ele comanda o ritual, fumando muito, puxando os cantos e danças e, ao final, sempre aproximando o maracá e o ramo de folha da boca que reza. Mapulu e Mapualu permanecem fora da casa, até que as duas entram, dizem na língua kamaiurá algo que entendo como “ela está ali”, e apontam com o braço. Sapain pede para o pajé Mehinako começar o canto imediatamente. Kunué me avisa, discretamente, animado

- *Tá aparecendo, tá aparecendo!*

Tukuyari acende o longo cigarro de pajé, começa a chamar por Kanutsi e é seguido por Mapulu, em pé na porta. Sapain sai e fica lá fora, girando o maracá e chamando pela índia. Mapulu se junta a Sapain e aumenta o coro. Um clima de emoção toma conta do lugar. Sapain retorna à casa enquanto Mapulu permanece lá fora, sozinha, chamando Kanutsi. Pergunto a Kuiatá o que eles falam.

- *Ela tá aí.*

Mapulu entra na casa com seu maracá e seu galho de *yenemopi*, Tukuyari canta novamente, Kunué chama “*harupi, kopaí*”, todos fazem coro, sentados, braços erguidos com seus maracás e seus ramos. No intervalo, todos ouvem o pajé Tukuyari relatar uma longa história sobre seu filho, que tão logo nasceu, bem pequeno ainda, falou “papai”. Alguém cochicha no meu ouvido que o filho pajé Mehinako tem muitos poderes, é *mama’e*. Mapualu vai deitar e Kanarin, marido de Kuiatá pede para Mapulu mostrar o local onde ela viu a mulher.

Mapualu volta ao grupo, enquanto Mapulu se junta a conversa, deitada na rede. Aproveito para conversar com Sapain sobre rezas e com Mapulu sobre o sonho de hoje. Kuiatá me conta que está com o braço doendo, de tanto tocar maracá.

Um bom tempo depois, Tukuyari recomeça os cantos. Mapulu está sentada à frente, ao lado do pajé. Ela levanta e se posiciona atrás do grupo, pensativa. Pergunto se Kanutsi está lá fora. Mapulu responde que agora, não. Conta que, primeiro, teve a impressão de ter visto um veado, depois ficou tonta e então viu Kanutsi. Mas agora ela mudou de lugar, não está mais lá.



*Petym*, o fumo, é plantado nas roças de Morená. Airá e Kunué colocam as folhas para secar, abastecem os pajés e alimentam os espíritos. À esq., ao alto, o alojamento da pesquisadora

Takará, em sua assistência aos pajés, trouxe mais folhas de fumo e pôs para secar. É preciso reabastecer o estoque dos pajés e garantir a continuação do ritual.

Um pequeno grupo se forma com Mapulu, Kuitá, Mapuali e Airá. Takará e Kunué. Tukuyari fuma dois cigarros ao mesmo tempo. “*Ele vai ver... alma*”, me diz Mapualu.

Pajé Tukuyari começava o canto, quando senti Kuiatá passar a mistura de *takupe’a* nas minhas pernas e braços. Todos se preparam para o transe do pajé, que vai consultar os espíritos.

O ambiente ganhava ar de solenidade com a fumaça e o canto solitário de Tukuyari.

Tukuyari fuma muito. Seu corpo treme, ele entra em transe. Toropit, seu assistente, e Takará seguram o corpo desmaiado do pajé. Silêncio. Respiração ofegante e gemidos depois, ele fala rápido e na língua mehinako. Sapain, Mapulu, Kunué e Airá entendem. Mapulu retoma o seu lugar inicial, ao lado de Sapain.



Pajé Tukuyari Meniako: cigarros vão conduzir ao transe e trazer notícias de Kanutsi

Algum tempo depois, Tukuyari leva duas panelas com um líquido para fora da casa, e a coloca ao lado da mala de Kanutsi, sob orientação de Sapain. Era caldo de pimenta e foi um pedido dos *mama'e*, que gostam muito. Sapain, então, conta o transe do pajé:

*- Anhangu está com ela e está pedindo 'calma, calma, eu vou deixar ela ir. Calma, espera. Por que tem pressa?'. Ele viu também que ela está cantando.*

Intervalo. Almoçamos uma deliciosa corvina cozida com beiju.



Panelas com caldo de pimenta foram acrescentadas aos objetos pessoais de Kanutsi: um pedido do espírito revelado pelo transe do pajé Tukuyari. A pimenta é um dos alimentos dos *mama'e*

Logo os trabalhos são reiniciados, com todos sentados. Mapulu puxa alguns cantos, sem dança. Ao final de cada música, os maracás e folhas sempre descansam no chão. Às vezes, Mapulu dá uma longa baforada no cigarro, antes de iniciar novo canto. Observo que Mapulu sente dor no braço e na mão que segura o maracá. Ela estica o braço, abre e fecha várias vezes a mão, fazendo alongamento.

Kuiatá me chama e alerta, “vento”. Faz sinal giratório de redemoinho. Todos continuam sentados, cantando e tocando seus maracás. Kuiatá também faz massagem no braço. Mapulu junta as folhas, assopra fumaça sobre elas e leva o maço para um canto da casa. A tarde chega ao fim.

Na linda noite que chegou, trazendo uma lua cheia amarelada, ficamos conversando na porta da nossa pequena choupana, eu, Karina e Akawan (Chico), meus companheiros de viagem e com quem me hospedava.

Ele conta como a filha Miréia, de dois anos, estava incomodada com a reclusão imposta pela pajelança, que a impedia de circular livre, tomar banho no rio e brincar pela aldeia. E o encheu de por quês.

- *Por que a porta tá fechada?*

- *Porque os pajés estão cantando as músicas dos mama'e.*

- *Por que você não deixa eu brincar?*

- *Não pode, porque tem muito espírito por aí. Se você sair, você vai ver mama'e e vai ficar doente.*

- *Por que não pára? Demora muito.*

Inquieta, Miréia quis sair, depois fazer xixi, depois fazer cocô, depois ir à beira do rio tomar banho. Conseguiu escapar e correr na direção do rio, até que a mãe foi atrás e a trouxe de volta.

*Eu falei, 'você vai tomar banho aqui, dentro de casa'. Ela tomou, mas chorou. Disse que queria voltar pra Ipavu. 'Lá que é bom', ela falou. Lá ela pode ir pra lagoa, lá ela pode brincar. Eu falei que agora a gente tava na casa do mama'e. Quando terminou o ritual, ela ficou toda alegre. 'Ah, abriu a porta! Agora acabou'. Fomos banhar e na volta, ela me perguntou, 'acabou mama'e?', Eu falei, 'acabou. Agora você pode brincar'. Mas logo escureceu e ela foi dormir. Todo dia assim.*

## **5.7 DIA CINCO**

### **Lá fora, mais perto da alma**

Kuiatá tinha razão. O dia amanheceu com vento frio e jeito de chuva. Ana, a esposa do pajé Tukuyari, me convida a juntar-se a eles em torno de um pequeno fogo aceso na área externa da casa. Toropit, o assistente de pajé que traduz nossa conversa, diz ela me chamou para conversar, depois que

Ana lembrou que a rezadeira que eu andara buscando informação, era na verdade tia dela, que passou muito do conhecimento para o pajé Tukuyari.



Tukuyari Mehinako e família: força espiritual e memória de mulheres pajés no passado do Xingu

Na roda dos pajés, com o fogo aceso para se esquentar do frio. Sapain e Mapulu também contam histórias da rezadeira; e sobre sonhos. Tukuyari estende sua *tuavi* e começa a preparar fumo para enrolar os cigarros. Takará chega com galhos novos de *yenemopi*. Comenta-se que o cacique vai mandar buscar uma mulher pajé Matipu para se juntar ao grupo.

A manhã chega a seu final com a pajelança sendo transferida para a “casa dos homens”, no pátio da aldeia. Com a informação de que Kanutsi está por perto, circulando no entorno, Sapain decidira fazer a mudança de local do rito.



A transferência do rito: como o espírito da índia desaparecida está circulando pela aldeia, Sapain decide fazer a pajelança num local aberto, a casa dos homens, no pátio de Morená

A casa tem cobertura apenas no teto, com troncos de madeira que servem de banco em suas laterais. Os pertences de Kanutsi e as duas panelas com caldo de pimenta já foram transferidos. Takará chega com lenha para acender uma fogueira e aquecer os pajés do dia frio. Mapulu amarra uma faixa de lã vermelha na cabeça. Tukuyari e Kanarin também usam o adorno. Mapualu tem a mesma lã vermelha amarrada no pulso. Sapain usa seu cocar ritual. Os preparativos chegaram ao fim.

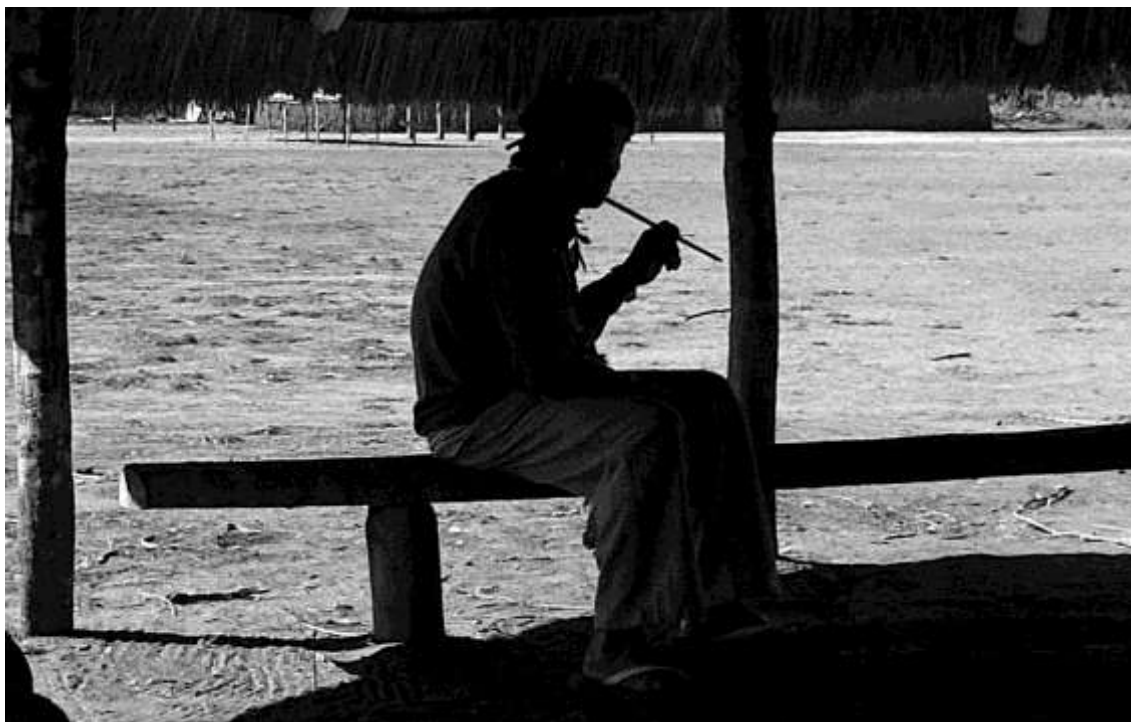


Mãe e filha pajés: Mapualu ajuda a mãe, Mapulu, nos preparativos para a pajelança na *casa dos homens*. Abaixo, Sapain segue para o local com cocar e dois cigarros de pajé presos às orelhas

Começa o canto puxado por Mapulu. Sapain distribui os galhos de *yenemopi*. Todos fumam, chamam pela mulher, dançam. Momentos de silêncio são quebrados por uma ou outra palavra de reza. Airá e Mapualu vão olhar lá fora, constantemente. Venta muito. Sapain senta ao meu lado, diz que o vento demais atrapalha, e comenta.

*- Isso não é mama'e não. É vento mesmo!*

Sapain aproveita para contar a história de um rapaz kamaiurá que desapareceu durante dois anos, depois de ter sido capturado pelo *mama'e* do macaco. Como o rapaz que permaneceu vivo, Kanutsi “está sendo cuidada pelo *mama'e*, não está passando sede, nem fome”, e tem o sono velado pelo espírito.



Sapain com o cigarro de pajé: rezas e olhar à procura da mulher que desapareceu da aldeia

Sapain levanta e vai lá fora chamar pela mulher, enquanto pajé Tukuyari puxa uma longa sequência de cantos. Mapulu me diz, “estou cansada”, bebe água fresca do caldeirão, que está coberto com uma esteirinha de palha, e vai verificar sinais da presença de Kanutsi no entorno. Sapain retorna, senta sozinho em um banco, reza baixinho, procura com o olhar e chama por Kanutsi. Alguns índios erguem um outro caldeirão, com mingau de mandioca, e alimentam o corpo.

Mapulu fuma antes de pegar o maracá e começar a cantar, rendendo Tukuyari, que puxava os cantos. Sapain circula com dois cigarros presos atrás das orelhas, a pedido do *mama'e*, diz. Fora da *casa dos homens*, Mapulu, Mapualu, Airá, Toropit procuram Kanutsi com o olhar fixo no horizonte. Sapain e Kunué chamam “*kaparim, kaparim, kaparim*”. Mapulu sempre fuma antes de pegar o maracá, tocar e começar a cantar.



Fumo, canta, danças durante muitas horas para agradar aos espíritos. À frente, a mala de Kanutsi

Mapulu trabalha incansavelmente. Canto atrás de canto, danças, entrecortadas com momentos de silêncio, olhar fixo ao longe. Algumas vezes ela se aproxima de Sapain, canta baixinho, como conferindo o próximo canto.

É ele agora, Sapain, quem conduz uma nova sessão de canntos e danças rituais. Lá fora, Airá chama por ela:

- *“Karupi, katari, kupáú....”*

Kuiatá me diz, emocionada, que sente saudades do pai, que era cantador de uma música que Sapain começara a cantar. “Ele era cantador desse aí. Era a música do meu pai”.



Bastidores da pajelança: beiju, peixes e *mohet*, caldo de mandioca, para alimentar os pajés

Algumas músicas depois, Sapain, me avisa: “Nós vamos parar. É muito tarde. Amanhã continua”. Eram 17h30 quando Mapulu reza as folhas, levanta o maço, assopra, repete “néu, éu, éu...” e encerra o ritual. Só então os pajés vão almoçar.



A pajé e mãe Mapulu amamenta o pequeno Yatakumã, seu filho mais novo. Depois da pajelança, as noites frias sempre reúnem os pajés e as crianças em torno do fogo

À noite, fico com os pajés na roda que se forma em torno do fogo. Mapulu circula nua, com o filho Yutá no colo, mamando. Todos contam histórias, ela também. Tanaka foi apagar um fogo que começou na roça, próximo a casa.

Pouco depois Mapulu coloca um vestido e me chama para ir até à casa de Tanaka, ver o filho dele que adoeceu. O jovem está com dor de barriga.

Seguimos por uma estradinha estreita eu, Mapulu, seu bebê, e a filha mais nova, Maíra. Entramos na casa e encontramos o jovem na rede, encolhido de dor. Mapulu se aproxima do leito do rapaz, examina o doente, fuma, assopra fumaça pelo corpo dele; murmura rezas e aos poucos entra

em transe, localiza e suga a doença, puxa-a passando a mão ao longo do corpo do rapaz, e mostra a todos. Retira cinco pequenos pedaços de espinhas de peixe, aparentemente amassados, mastigados, em formato de peixinhos. Os dois primeiros na barriga, um em cada perna e um no pescoço. Para cada um, ela vai até um canto da casa, reza (possivelmente deixa os pedaços), volta, fuma, esfrega as mãos, antes de passá-las novamente ao longo do corpo do doente. Tanaka me diz, entusiasmado, “essa daí, sim, é pajé”. O ritual é realmente fascinante. Mapulu não parece ter nada na mão e a qualidade de seu desempenho confirma ao grupo a ação do *mama’e*. “Espírito”, conclui Kauruman, irmão do jovem e nosso cozinheiro, que assistia à sessão de cura ao meu lado. Mapulu recebe de pagamento um grosso colar de milangas.

Voltamos pela mesma estradinha, com Takará iluminando o caminho com a minha lanterna já fraca. Mapulu conta que o coração do jovem estava muito acelerado quando ela chegou, mas, ao final do atendimento, o ritmo cardíaco tinha voltado ao normal. “Boa noite, Luiza”.

A lua cheia, enorme e amarela, ilumina o céu forrado de estrelas. Agradeço a Mapulu e vamos dormir.

## **5.8 DIA SEIS**

### **O transe de Mapulu**

O dia amanheceu frio, apesar do sol fraco que se vislumbrava. Me junto aos pajés para o café da manhã – um grande e delicioso pacu assado com beiju. Logo Mapulu me chama. Vamos à casa de Marcelo – a filha dele menstruou hoje e um pequeno rito que antecede a reclusão acontecerá agora. Sigo uma fila indiana puramente feminina, todas felizes, e chegamos à casa, que logo se enche de mais mulheres.

O burburinho denuncia que o rito já começou, com a mãe distribuindo vários presentes às mulheres, a maioria os vestidos da menina. É para deixar tudo de ruim desse período para trás, afastar a preguiça e entrar definitivamente numa nova fase. Mapulu aproveita a ocasião para fazer *moitará* com a mãe da jovem – assim, uma bacia cheia de arroz e dois sacos de miçanga azul celeste são trocados entre elas.



Descontração a caminho da casa da menina que menstruou pela primeira vez: alegria e *moitará*

Sapain determina que a pajelança prosseguirá dentro da casa hoje. Todos estão reunidos confeccionando os cigarros. “Mapulu vai fumar”, me avisa o grande pajé.

Num canto, Mapulu rala *takupe’a* enquanto outros ainda preparam o fumo. Takará vai pedir para todos da aldeia prenderem os cachorros. Um clima de solenidade vai tomando conta da casa.



A posição de Mapulu durante o transe. Na casa estava todo o grupo de pajés e seus assistentes, além de parentes da índia desaparecida (Fig 5). Desenho de Marcio Goldzweig



Mapulu: transe para receber as informações e orientações do espírito. No chão, ao lado da pajé, o copo com a mistura de *takupe'a* ralado com água. Sapain acompanha o chamado do *mama'e*

Takará se posiciona atrás de Mapulu, que fuma demasiadamente. Mapualu está à frente da mãe, para ajudá-la com o longo cigarro e, assim manter os *mama'e* satisfeitos durante o transe. Sapain está próximo à pajé.



Expectativa na casa da pajelança com o transe de Mapulu e as mensagens do espírito

O cacique Yawapí, filho de Kanutsi, se mostra apreensivo, levanta e volta para a rede algumas vezes. Mapulu emite pequenos gemidos enquanto fuma, rezas inaudíveis, até desmaiar nos braços de Takará. Mapualu retira a cadeira posicionada em frente à mãe e se coloca ao lado. Toda a família de Kanutsi, além de Akawan (Chico), Karina, crianças, jovens e outros estão na casa, que tem as portas abertas. Mapulu permanece como se estivesse dormindo nos braços de Takará, com murmúrios fortes e eventuais. O cacique levanta da rede, pega um banco e senta perto de Kunué, o irmão de Takumã.

Passaram-se cerca de cinco minutos. Depois de invocado, o *mama'e* se faz presente e Mapulu, imersa em seu estupor, começa a contar a mensagem do espírito. Sua fala e seu rosto expressam sofrimento. Como se estivesse vendo algo, ela aponta a porta e todos repetem o gesto. Há um intenso burburinho entre eles. Mapulu mantém os olhos fechados, sua fala soa como gemido. Ela abre e levanta os braços, as vezes esfrega as mãos. Sapain e Tukuyari conversam com a pajé durante o transe, conversam com *mama'e*. O pajé Mehinako se retira e logo retorna com Toropit, seu

assistente. Mapulu aponta o próprio queixo com os braços, abre os braços, aponta atrás da cabeça. Mapualu leva para Mapulu o copo da mistura de *tapuke'a* e ela passa nos braços e rosto. Mapualu e Sapain repetem o gesto.

A filha de Kanutsi chora alto dentro da casa, enquanto assiste ao transe de Mapulu. O irmão e cacique enxuga as lágrimas. A invocação e o uso abundante do tabaco continuam. Mapulu levanta, anda pela casa com o corpo arqueado, lembrando o de um animal, e sai correndo em direção ao rio. Sapain olha na minha direção e diz, “vai também, ela vai pegar feitiço”. Em transe, Mapulu entra na canoa em companhia de alguns rapazes que garantem a segurança da pajé, atravessa o rio, cava um buraco com as mãos, faz o percurso de volta, entra correndo na casa e mostra o feitiço na palma da mão.

Pajé Tukuyari e Sapain rezam e jogam fumaça sobre a cabeça de Mapulu, mãos e pernas. Ela continua em transe.

Ao meu lado, Marcelo Kamaiurá explica que o feitiço estava com o rosto voltado para o lado oposto da aldeia, “para ela não encontrar o caminho de casa”. Continha borboleta para a alma de Kanutsi ficar voando, e também pedaços de osso macaco.

Mapulu recebe de pagamento um colar azul de miçangas e um caldeirão grande. Ela fuma, joga fumaça e reza sobre os presentes, purificando-os. Abre a tampa do caldeirão, repete a reza e a fumaça, e guarda o colar de miçangas dentro dele.

Toda a família de Kanutsi está na casa. Conversam baixinho em um canto, enquanto Mapulu permanece em silêncio, cabeça baixa, ao lado de Sapain. A família se retira. Karina traz o bebê de Mapulu para mamar. Algumas crianças permanecem ali, brincando. Mapulu conversa com Sapain, enquanto amamenta o bebê. Todos os pajés kamaiurá permanecem na casa. Depois, Mapulu vai lá fora e fica por um tempo, observando.

Nisso, Kuiatá me informa que Kanutsi “tava bem aí ontem, ela tava tomando água lá”.

Às 13h20 a porta da frente da casa é fechada. Galhos de *yenemopi* são distribuídos. Mapualu coloca uma faixa vermelha na cabeça da mãe e outra no próprio pulso. Sapain amarra uma camisa vermelha na cabeça. Tukuyari e Kanarin, pajé da aldeia Morena, também usam uma faixa de lã vermelha na frente.



Aos pés da pajé, os objetos sagrados do rito: as folhas de *yenemopi*, o maracá e o fumo. O *takupe'a*, que dá mais força ao pajé (abaixo, à esq.). E o maracá e o ramo usados por Mapulu

Todos os pertences de Kanutsi mais as panelas com caldo de pimenta estão lá fora. Mapulu inicia a sessão com todas as folhas de *yenemopi* reunidas em um farto maço, próximo ao rosto, entoando *néu, néu*, o chamado que marca o início do rito. Ela distribui as folhas a todos do grupo. O primeiro canto invade a casa cerimonial, seguido de silêncio. Mapulu puxa os três cantos seguintes. Hoje, eles só cantam, não dançam.

Mapulu se aproxima da porta para verificar sinais de Kanutsi. Chama Mapualu e Airá também se junta a elas. Todos sempre ficam atentos, observando de seus lugares, esticando o pescoço. Mapulu retorna aos cantos rituais. Kunué, ao meu lado, incansável, chama por Kanutsi. E se faz um longo silêncio.

No intervalo, pequenas conversas são entrecortadas por períodos de silêncio, como se esperassem ouvir algo revelador. Músicas e chamados depois, Mapulu levanta, vem até mim e diz, “viu? *Mama’e* tá brabo, tá brabo”. Nisso, escuta-se um barulho de caldeirões e panelas revirados, lá fora. Mapulu, Mapualu e Kuiatá vão verificar. Abrem a porta dos fundos da casa, que dá para o rio, e saem. Retornam e se dirigem a porta da frente, onde está a mala de Kanutsi. Quando se juntam novamente ao grupo, sem nenhuma novidade, passam a ouvir as histórias do pajé Mehinako, que são traduzidas por Mapulu.

Airá ocupa o lugar de Mapulu, como puxador dos cantos e danças. Mapulu anda pela casa repetindo “*harupi, kaparim*”, enquanto come um pedaço de beiju e peixe moqueado que foram trazidos para o cerimonial. Depois de um bom tempo andando e rezando chamando por Kanutsi, Mapulu vai deitar na rede. Logo levanta e vem sentar ao meu lado. Observa o tio Sapain cantando e diz: “Ele sabe muito canto”. E comenta, ao ouvir o canto puxado por Airá: “Esse aí, canto do maracá”.

Uma esteirinha com beiju, uma panela de peixe cozido, outra panela com mingau de mandioca e outra ainda com água fresca, ficam dentro da maloca para servir aos pajés e seus assistentes.

Mapulu reclama de dor no dedo por conta do toque exaustivo do maracá, e diz não ter fome ainda, quando ouvimos o ronco de seu estômago. “Boca não tá querendo, é a barriga que tá querendo”. Percebendo minha fome, ela me entrega fartos pedaços de beiju com peixe.

A pajé Mapulu entoa baixinho para Airá e Takará a próxima música que eles devem cantar. Airá começa o canto e Mapulu, balança a cabeça: “Ele errou um pouquinho”. Depois de um breve silêncio, um vento forte e rápido chama a atenção dos pajés. Alguns indicam com o braço a direção, à direita. Todos permanecem quietos, até que Kuiatá chama Mapulu para mostrar algo lá fora. Na volta, Mapulu senta novamente ao meu lado, diz que se sente fraca, e pergunta se senti frio esta noite. Respondo que sim, e ela então comenta que só colocou o cobertor nas pernas, porque o filho pequeno não a deixava cobrir o corpo.

São 17h10 quando, ao longe, é possível ouvir o choro sentido da filha de Kanutsi. É um momento triste para toda a aldeia. “Tá lembrando mãe”, diz Sapain. Katará passa carregando o pagamento da pajé, dois grandes e reluzentes colares brancos: “Colar de caramujo para minha prima Mapulu”. Méri, filha de Mapulu, recolhe os pertences de Kanutsi, Airá junta, reza e guarda as folhas de *yenemopi* e os maracás. Sapain se aproxima, afirma que vão parar, mas a pajelança continua amanhã. “Vamos trabalhar até ela chegar.”

Nesta noite fria, com a temperatura marcando 10 graus, eu, Karina e Akawan (Chico) levamos lenha e acendemos uma fogueira na nossa pequena cabana.

## 5.9 DIA SETE

### Feitiço para confundir

Cedo Kuiatá me avisa que não participará da pajelança porque está esperando a menstruação chegar. Senão o cheiro dela “espalha tudo para os pajés”. Por conta disso, está em dieta: não pode comer peixe, beber mingau, não pode fumar. Mas, como o marido está trabalhando na pajelança de Kanutsi, e por isso não pode caçar “bongo, jacu, macaco” que ficam liberados em tempos normais, ela vai comer só beiju. Se ela menstruar dentro da casa dos pajés, “o cheiro passa pelo charuto, aí tem que trocar cigarros, fazer tudo novo”.

Kuiatá abraça o próprio corpo em mais um dia que amanheceu frio. O peixe com beiju do café da manhã foi acompanhado de Mapulu, Mapualu, Sapain, Kunué e muitas histórias. O sonho do pajé Tukuyari com Kanutsi anunciava a fumaça, o transe que viria seguir para obter notícias da mulher. Ela dizia no sonho, conta o pajé:

*- Você já me viu, eu estou aqui junto com meu marido. Eu vi meu filho chorando. Não preocupa, eu estou aqui junto com vocês.*

Pajé Tukuyari Mehinako fuma para o transe e enche o ambiente de fumaça. “É pra ver onde está a mulher”, alguém me diz baixinho. A casa está cheia. Todo o grupo de pajés e seus assistentes, familiares de Kanutsi, incluindo o cacique, o sobrinho Marcelo e outros parentes, além de algumas crianças. Kuiatá, para minha surpresa, está ali, confiante de que a menstruação não descera nas próximas horas.

Tukuyari fuma dois longos cigarros, ao mesmo tempo. Seus ombros tremem, os braços estão soltos, ele geme. Logo todo o seu corpo está em estado de tremor. Tem ao seu lado Sapain, e a esposa, Ana, sentada atrás dele. Tukuyari “desmaia” nos braços dela.

Alguns minutos depois do desmaio, a respiração fica ofegante, os suspiros profundos, os clamores intensificados, o corpo tremendo. Em transe profundo, o pajé abre os braços, movimenta-os para frente, para trás, e para o alto. Abre e fecha as mãos, bate uma palma, repete palavras de reza. Toropit, seu assistente, se aproxima e acende mais um longo cigarro. O corpo de Tukuyari fica cada vez mais rijo, em absoluto estado de tremor. Os braços estão levantados, as mãos abertas.

Toropit pede para alguém providenciar uma panelinha com água. Tukuyari continua com os braços ao alto, as mãos abertas, proferindo palavras de reza. Logo uma pequena lata com água é colocada à frente do pajé, que despeja algo dentro e desmaia novamente. O cacique Yawapí e o sobrinho Marcelo vão olhar, e apontam o feitiço a Sapain. Tukuyari desmaia de novo e fica tremendo e gemendo.

O pajé permanece recostado na cadeira, repetindo palavras incessantemente, os olhos fechados, com a mulher segurando-o pela cintura. Mais ou menos quinze minutos se passam quando Tukuyari começa a falar. Fuma mais ainda, sua fala repetitiva ganha mais intensidade. Todos prestam muita atenção: é o *mama'e* que está falando através dele, no seu transe. Mapulu está em pé, próxima ao pajé, com o seu bebê no colo. Sapain pede que o cacique se aproxime, e ele fica em frente a Tukuyari. Em seu estado de torpo, as pernas do pajé tremem muito. Perto dali algumas crianças brincam. Maira assiste ao rito ao lado da mãe, Mapulu. Tukuyari começa a falar e Mapulu vai traduzindo para o cacique a mensagem do *mama'e*. Os olhos do pajé permanecem fechados. Sua fala é rápida. O cacique Yawapi coloca as mãos no rosto, e chora.

O feitiço será aberto diante de todos. Pajé Tukuyari abre os olhos, crianças entram e saem, Mapulu senta na rede. Toropit aproxima a lata dos pés do pajé, que pega o feitiço, assopra fumaça sobre ele, e mostra-o a todos que estão na casa. Tukuyari joga mais fumaça ainda sobre o feitiço e

começa a abrir-lo. Todos suspiram “hummm...” O formato da cabeça do feitiço lembra uma castanha escura. Uma adolescente traz uma faca para o pajé, que corta o feitiço e mostra-o a todos. Takará observa de perto, assim como o cacique e Marcelo. Kuiatá exclama, “parece gente, olha!”

Tukuyari coloca pequenos pedaços dentro da lata e fica com um deles na mão. Depois joga tudo na lata e lava as mãos no balde, sempre murmurando rezas. Suas pernas continuam tremendo. Marcelo, ao meu lado, segura uma criança pequena no colo. Tukuyari continua em transe, trazendo mensagens do *mama’e*. Ele levanta os braços, aponta dedo para o alto, fala palavras rápidas. Sapain ouve atento e assente, “hum, hum”. Ele e Mapulu conversam com o *mama’e* de Tukuyari, que continua fumando, em transe.

Marcelo observa que o feitiço tinha o formato de uma pessoa. “Era feito de osso revestido de argila formando corpo, cabelo formando braço e rosto de argila”.

Toropit ajuda Tukuyari a se levantar. Ele caminha devagar para um canto da casa. “Vai descansar”, me dizem Airá e Kuiatá. O assistente recolhe as sandálias e a esteirinha com o fumo do pajé; varre o chão, no local onde o feitiço foi *quebrado*, e junta um montinho de terra, que a filha de Kanutsi leva embora.

Todos permanecem juntos, conversando, até o retorno do pajé Tukuyari. O cacique, Airá e Takará, com a cabeça baixa, ouvem a conversa. Mapulu, com o bebê na rede, também está atenta ao relato do pajé. Sapain transmite:

*- Muito forte palavras dele, muito forte, muito forte. Ele fumou e mama’e dele veio trazer osso do macaco. E outro feiticeiro colocou outro feitiço fora da aldeia. Ai ele chamou mama’e dele pra tirar e trazer na mão dele. Você viu. Mama’e dele trouxe e colocou na mão dele. Quando ele abriu a mão, tinha feitiço com cabelo dela e osso de macaco e barro. Ele já cortou, desamarrou feitiço, tirou tudo o que o feiticeiro amarrou. Ele explicou o*

*que o feiticeiro fez: juntou tudo com cabelo dela, amarrou. Outro feiticeiro trouxe esse feitiço, colocou. Só quando Tukuyari fumou, ele viu onde está.*

Kanutsi teria dito, então:

*- Por isso que eu não chego na minha casa, porque esse feiticeiro trouxe esse feitiço. Por isso eu não entro na minha casa. Esse feitiço fecha meu caminho”.*

E ainda: “Disse que tá junto da alma do marido, mas ele não tá segurando ela. O que atrapalha é o feitiço”, conta Sapain.

*- Eu tô aqui, tô aqui junto de vocês, estou ouvindo o barulho do chocalho dos pajés. A alma do meu marido está ouvindo também. Ele não está me segurando, ele disse ‘agora você pode ir’, mas eu não tenho como entrar na minha casa, esse feitiço fecha meu caminho. Eu vou entrar devagarinho, se feiticeiro não traz mais feitiço. Por isso eu não consigo ver meu caminho, pra eu não entrar na minha casa. Mas todos os pajés me viu, me viu. Eu estou aqui perto de vocês.*

Mama’e disse mais para o pajé Tukutaru Mehinako:

*- Toda a família Morená vai ficar sempre assim. Feiticeiro já pegou o cabelo de vocês. A gente experimentou pela mulher, mas a gente não tá matando ela. Fez pra sumir com ela da aldeia.*

“Esse feitiço era importante”, reflete Sapain.

*- Feiticeiro disse: ‘isso que vou colocar alguns dos pajés não vai descobrir, não vai ver’. Mas Tukuyari descobriu.*

Takará, Mapulu, Airá, Marcelo, Sapain e Kanarin seguem conversando. Algumas crianças continuam brincando e correndo pela casa, enquanto Marcelo conta que saiu assim foi olhar o feitiço porque a filha começou a passar mal, já estava revirando os olhos. Então, preferiu se

afastar. “Se eu ficasse, ela ia passar mal”. Para ele, o lugar estava cheio de espíritos.

A esposa do cacique se aproxima com um bebê no colo. Cedo meu lugar e vou sentar em um banquinho logo atrás. Ela fica em pé ao meu lado, se mantém um pouco afastada da roda dos homens. Maíra brinca com o cabelo de Mapulu enquanto a pajé conta histórias. Marcelo, respeitoso, sentado ouve a tudo. Parece sorver cada palavra dos mais velhos, plenos de sabedoria da floresta. A conversa gira sobre espíritos, *mama'e*. “É sobre a origem dos pajés, quando Mavutsinin começou a criar tudo, o sol, a lua, os netos dele”, diz ele. Kauruman, nosso prestimoso pescador e cozinheiro, afirma que o sol era o mais invejoso dos irmãos. “Ela está explicando como começou os pajés”.

Marcelo se preocupa com o relato do pajé Tukuyari de que há feitiço dirigido a toda à aldeia. Conta que algumas pessoas da comunidade apresentaram desequilíbrios recentes, uma delas chegando ao suicídio, “como se fosse uma paranóia coletiva”. Diz que o ano passado, inclusive, Mapulu rezou, encontrou feitiço com muito cabelo no meio da aldeia, e desfez o mal. “Feiticeiro é muito forte na nossa cultura”.

A roda de conversa se alonga. Agora Tukuyari conta suas histórias. No fogão, Kauruman, prepara o almoço: um pintado ao molho com arroz. O cacique está visivelmente triste, nem almoçou. Sapain percebeu. “Eu hoje tô aconselhando cacique: Não fique pensando muito na sua mãe, nem chorando. Ele disse: eu concordo com sua palavra”. Sapain, então, passa a contar muitos mitos dos kamaiurá.

## 5.10 DIA OITO

### A continuação do rito

Acordo cedo e encontro Mapulu, que já retorna do banho em mais uma manhã fria. Encontro também a família do pajé Tukutari em torno do fogo. Deixo alguns presentes e o meu profundo agradecimento por terem contado sobre Yakakumalu e Kaeti, a rezadeira e a pajé que precederam Mapulu no Alto Xingu.

Os pajés começam a se reunir em volta do fogo, dentro da casa cerimonial. Kauruman e Takará vão buscar isca para a pescaria: é preciso seguir alimentando os convidados do ritual.

A mulher do cacique, Tapiiap, entra no pátio da aldeia carregando um feixe de lenha na cabeça. O sol agora parece mais animador. Mapualu me chama para banhar, enquanto Sapain informa que a pajelança será suspensa na noite de hoje por conta do fim do estoque do fumo dos pajés, que só chegará no dia seguinte.

As despedidas são sempre difíceis e Morená vai se afastando do campo de nossa visão. Retorno com Akawan (Chico), Karina e suas duas filhas. A filha de Mapualu, que estava com o pai em Morená, volta conosco. No nosso pequeno barco seguem também dois filhotes de coelhos, agarrados às crianças.

Permaneci na aldeia Morená por oito dias, até que retornei aos Kamaiurá da aldeia Ipavu e, dias depois, à São Paulo. O grupo continuou reunido por mais alguns dias ainda, antes de retornar cada um aos seus afazeres. Mantive contato com a aldeia. Kanutsi não voltou.

A aldeia Morená Kamaiurá foi cenário espiritual de um grande ritual de pajelança que uniu o povo da comunidade. A perspectiva “de dentro” permitiu que o registro etnográfico da cerimônia de pajelança pelo retorno de Kanutsi, se concentrasse para além dos cenários sociais e culturais do povo Kamaiurá.

Somente quando o caminho simbólico do desconhecido estiver completo é que poderemos olhar para trás e compreender sua forma final”, observou Turner (TURNER, 1974, p.36).

Compreender adequadamente o caminho dos símbolos é sempre um desafio difícil, vencido por Turner (1974). Ao estudar a dinâmica social das cerimônias rituais do povo *ndembo*, do noroeste da África central, Turner (1974) não só identificou a conexão entre conflito social e ritual, como explorou a semântica dos símbolos rituais.

No contexto ritual *ndembo*, quase todo objeto usado, todo gesto realizado, todo canto ou prece, toda unidade de espaço e de tempo, representa, por convicção, alguma coisa diferente de si mesmo. É mais do que parece ser e, frequentemente, muito mais. Os *ndembos* tem noção da função simbólica ou expressiva dos elementos rituais. (TURNER, 1974, p.29)

Os estudos de Turner são valiosas ferramentas para a melhor compreensão da estrutura simbólica dos rituais.

Os símbolos do que pertence e agrada aos espíritos *mama'e* foram largamente utilizados em todo o ritual de Kanutsi – o *takupe'a*, para proteger o pajé e estimular a visão, o ramos de *yenemopi* para trazer purificação e força, o fumo para levar ao transe e trazer mensagens, os cantos para evocação, o toque o maracá para atrair o *mama'e*, os feitiços para revelar o mal, e as preces – e marcavam o rumo dos acontecimentos.

Os Kamaiurá, no “idioma simbólico do ritual” – usando as palavras de Turner – se uniram em torno das representações simbólicas. E “os

símbolos são tanto os resultados quanto os instigadores” (p.71) do processo que podemos observar.

O espaço do rito é o espaço onde está localizado o problema. O desaparecimento da mãe do cacique Yawapí na aldeia Morená, cujas roupas foram encontradas na beira do rio, alterou o cotidiano da comunidade, Estabelecido o conflito, sem solução no mundo real, e uma vez constelada a sua causa espiritual (o sumiço da índia, produzido pelo espírito), o mesmo agrega os habitantes em torno do rito de pajelança pelo retorno de Kanutsi. O grupo de pajés e seus assistentes empenharam grandes esforços para agradar aos espíritos.

A aldeia Morená Kamaiurá é o cenário espiritual, onde os espaços da vida diária são interditados pelo ritual (a roça, o rio, o pátio, a cozinha externa) para dar lugar à circulação dos espíritos (espaços por onde circula a alma da mulher desaparecida, onde são encontrados os feitiços, onde o espírito recebe o alimento colocado na porta da casa ou mesmo a fumaça).

O recolhimento da comunidade, que passou vários dias com as portas fechadas para não atrapalhar a comunicação dos pajés com os espíritos, revela a força dos símbolos rituais. A comunidade compreende e se submete à força dos símbolos.

Todo processo ritual, observa Turner, mobiliza “poderosas energias e emoções ligadas a fisiologia humana” (p.71), energias e mensagens que ligará o homem ao ambiente, à natureza e os espíritos que a habitam.

[...] os símbolos e suas relações não são somente um conjunto de classificações cognoscitivas para estabelecer a ordem no universo ndembo. São também, e talvez de modo igualmente importante, um conjunto de dispositivos evocadores para despertar, canalizar, e domesticar emoções poderosas tais como ódio, temor, afeição e tristeza. Estão também imbuídos de motivação e tem um aspecto “volutivo” (TURNER, 1974, p.60)

A finalidade do rito era o de apaziguar o espírito que roubou a alma de Kanutsi e a levou embora da aldeia. Kanutsi não voltou. A comunidade sofre, mas compreende e se apazigua com a resolução dos espíritos. Eles sabem que fizeram o possível para aplacar a fúria dos *mama'e*, sabem também que há casos no Xingu de pessoas que desapareceram quinze dias, dois anos, capturadas pelos *mama'e*, e depois voltaram ao convívio da comunidade.

A presença de Mapulu no ritual pelo retorno da índia Kanutsi numa mais longas pajelanças já realizadas no Parque Indígena do Xingu, mostra não só a presença ativa de uma mulher pajé, com ela transmitindo conhecimento a pajés menos experientes ou recebendo os últimos ensinamentos do tio e pajé Sapain; mas o domínio do cenário espiritual, dos símbolos do rito, dos espaço sagrados e da intimidade com os espíritos. Seja quando sai em disparada e atravessa o rio em uma canoa para retirar o feitiço que confundia o espírito de Kanutsi para não encontrar o caminho de casa, seja quando emerge de seu torpor. A pajé Mapulu revela sua humanidade e mostra que os assuntos os espíritos podem ser tratados com leveza (“*vou lavar a bunda pra Mavutsinin ficar olhando!*” ou “*vamos lavar bem a perereca pra Mavutsinin olhar*”), integrados que estão à vida Kamaiurá.

Entre cantos, danças, baforadas de fumaça, transe e sonhos, o longo e exaustivo cerimonial pelo retorno de Kanutsi, reafirmou a crença nos espíritos *mama'e* (muitos viram Kamutsi se aproximar da aldeia em diversas ocasiões) e no poder que os espíritos têm sobre o destino os homens (o *mama'e* não atendeu ao pedido da comunidade). A aldeia Morená retornou sua vida diárias, povoada de mitos e de crenças no invisível.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma das conclusões deste trabalho é a de que não se pode afirmar que as mulheres pajés não existiram no passado; ou que o surgimento delas é algo único e exclusivo do momento histórico atual, ainda que o movimento das mulheres indígenas tenha ajudado a que elas desafiassem regras há muito estabelecidas.

Mapulu, a mulher pajé, reflete as transformações do *lugar/espço do feminino* no Parque Indígena do Xingu. Sua inserção no mundo dos espíritos marcou também a entrada de várias outras mulheres nos domínios do xamanismo indígena, e desencadeou um movimento único na história recente do Xingu.

O caminho da pajé em direção aos poderes invisíveis dos espíritos confirma que uma nova ordem se desenha na *vida social* kamaiurá. Mapulu teve acesso a um *lugar* nunca alcançado antes por uma mulher na comunidade kamaiurá, que se tenha conhecimento. Ela se tornou *visível*. A experiência de Mapulu, o respeito e admiração conquistados influenciou intensamente outras mulheres da aldeia. Em Ipavu ocorre algo particularmente interessante, um fenômeno vivo e pulsante diante dos olhos da Ciência: a aldeia tem hoje seis mulheres pajés para sete homens que atuam como xamãs. Podemos considerar uma incrível equivalência entre homens e mulheres pajés quando contabilizamos a sétima mulher pajé Kamaiurá, que mora no Posto Indígena Leonardo. *Lugares* antes destinados somente aos homens da comunidade.

Mapulu está no centro da imaginação da vida contemporânea de Ipavu. Surge no meio da aldeia em desenhos livres dos indígenas, nos

sonhos de membros da comunidade, nos pedidos de cura que chegam à sua porta, como pelo rádio, de outras aldeias, ou pelo avião da Saúde Indígena que, não raro, pousa na pista de terra de Ipavu para buscá-la em atendimentos de emergência no Parque Indígena.

Mapulu conquistou a confiança e o respeito da comunidade, consolidou seu lugar de pajé, e de *mulher pajé*, entre os Kamaiurá de Ipavu, os alto-xinguanos, e mesmo além dos limites do Parque Indígena do Xingu. Em Ipavu, Mapulu, sua filha Mapualu, e as irmãs Kaurá e Iumuitú, além de Kahun, Kuianã e Tainá, algumas delas ainda em processo de iniciação, têm acesso ao mundo dos *mama'e*.

As sessões de cura e pajelança, realizadas por Mapulu aos doentes da aldeia, atestam a qualidade curativa de seus atendimentos, seu caráter terapêutico e o forte vínculo que se estabelece entre a pajé e o paciente. O sentido de ser pajé, e do lugar que ela ocupa na comunidade, se afirma plenamente quando ela responde ao chamado para atender alguém, e ela o faz imbuída de uma estreita relação com os espíritos. Os pacientes são tratados com rezas, fumaça, cantos, mas também recebem apoio terapêutico fundamentado nos mitos, e histórias de seu povo. A longa permanência da pajé ao lado do enfermo demonstra apoio e acolhimento. A conduta terapêutica inclui conversas amenas e relatos de mitos Kamaiurá, que despertam e animam o doente, ou mesmo o fazem adormecer, antes de Mapulu retornar à sua casa.

A evidente liderança e protagonismo, cada vez mais assumidos pelas mulheres indígenas, colocam muitos desafios para os novos tempos que já se estabelecem. A quebra do monopólio espiritual dos homens ocorre num cenário de mudanças constante. As organizações de mulheres indígenas que se fortaleceram e se multiplicaram nas duas últimas décadas, incrementadas pelas lutas feministas, dão mostras de mulheres indígenas independentes, em movimentos de conscientização e luta, compartilhando conhecimentos,

com maior trânsito na sociedade brasileira, e com acesso aos restritos domínios do poder político como da espiritualidade.

Nesta perspectiva, os agentes da revolução não são os homens, mas a comunidade e sua outra metade, as mulheres, como defende o Feminismo Comunitário. As mudanças que elas começam a promover a partir do conceito de comunidade como sendo organizada, também, por sua metade constituída por mulheres, permitem observar, refletir e questionar aspectos da dominação exercida pelo poder masculino, ou mesmo os territórios impeditivos de sua ocupação feminina; são pequenas ações de luta e reacomodação de antigos conceitos. É um feminismo que se manifesta pela experiência diária, que *transforma* lugares de ocupação.

Anteriormente ao surgimento de mulheres pajés, várias mulheres caciques começaram a despontar em aldeias pelo País, assumindo o comando de suas comunidades. O acesso da mulher ao universo do xamanismo dentro do Alto Xingu constitui uma mostra clara da capacidade da mulher inserir-se na esfera do sagrado, em lugares antes destinados aos homens da aldeia. Tempos atrás, talvez fosse impensável ver uma mulher na linha de comando de um grande ritual, em meio a vários homens pajés, como aconteceu com Mapulu, durante os longos dias de pajelança pelo retorno de uma índia desaparecida, na aldeia Morená. Mapulu levou o filho, ainda bebê, e, muitas vezes o amamentou e acalentou durante intervalos do ritual. Uma pajé e uma mulher harmonizada com seu ofício. Talvez se torne ainda mais forte exatamente por suas características femininas, seu sangue menstrual, sua capacidade de gerar um filho e suportar as dores do parto, sua disposição de submeter-se aos *mama'e*. Os homens, muitas vezes, duvidaram que elas resistiriam às duras imposições do caminho de um pajé.

Mas a fragilidade do masculino transparece, por exemplo, na atitude do marido de uma das aspirantes a pajé, que ofereceu a esposa aos espíritos para fugir ao destino de ser escolhido como pajé pelos *mama'e*. Ele sente

grande temor dos *mama'e*, dos poderes dessa instância invisível, e guarda na memória as advertências do pai. Sabedor de que agora *mama'e* está interessado em mulher, ele montou a estratégia de incentivar a esposa a ser pajé, depois de ter tido alguns sonhos que indicavam que ele poderia ser eleito pelos *mama'e*. Para os Kamaiurá, o sonho é uma das principais vias de comunicação dos espíritos *mama'e*. E ele teve muito medo.

O levantamento da história de vida de Mapulu Kamaiurá desenhou muitos caminhos, incluindo o dos sonhos que a tornaram pajé. Os sonhos são constitutivos da cultura xamânica, elemento fundamental para o conhecimento dos mecanismos do tornar-se pajé. Ao escolher trabalhar com os sonhos, esta tese propôs uma ampliação do campo de investigação e análise da Antropologia e, assim, empreendeu uma busca pelo que está por trás do visível no cotidiano da aldeia, o pano de fundo da formação do pajé.

Na realidade simbólica kamaiurá, o invisível dá sentido à vida. Os sonhos, como os mitos, justificam a existência e a crença nos espíritos. Estão articulados aos rituais, à mitologia, à espiritualidade; alimentam o povo Kamaiurá e suas relações na sociedade. Não apenas apontam as orientações do *mama'e* para os indivíduos ou a comunidade, como integram o aprendizado do pajé. É um saber oriundo de uma fonte, o *mama'e*. Os Kamaiurá levam a sério o que dizem os sonhos, e são orientados por eles, possuem códigos para compreendê-los; têm, portanto, uma cultura que os instrumentaliza a fazer uso de seus sonhos. Estabelecem uma relação com os sonhos que não é apenas circunstancial, mas que estrutura novas relações de vida, de acesso a um tipo de conhecimento que interfere diretamente na vida cotidiana da comunidade. As festas, os ritos que animam a vida social possuem o mesmo brilho das histórias que atuam no imaginário, nos sonhos.

As imagens do inconsciente geradas pelos sonhos de Mapulu, e o caminho de iniciação da pajé, estão associadas a um processo de

transformação, interno e externo, simbólico e com poder de gerar enriquecimento do tecido social. Os sonhos de Mapulu são iniciáticos e reveladores de como o *mama'e* confirma a sua escolha e orienta a sua formação de pajé. Sua relutância inicial, bem como sua acomodação ao ofício, mostra a sua mudança psíquica, e a do lugar inédito que passou a ocupar na comunidade.

Da mesma forma como todas as meninas passam por uma transformação – deixam de ser crianças para se tornarem mulheres durante o período de reclusão pubertária –, também os pajés passam por uma transformação única, pessoal, ancorada na cultura e revelada pelas imagens oníricas. O que flui do inconsciente se materializa como parte da vida e da realidade. Em sua iniciação, Mapulu teve que se harmonizar com as determinações dos espíritos, ditadas pelos sonhos; teve que obedecer a condutas e restrições, moldando seu caráter às necessidades da comunidade. Assim, sua ação será social, nunca pessoal. Porque as ações da pajé no mundo real sofrem interferências de duas instâncias: a espiritual, que pertence aos mitos, ao mundo invisível, habitado pelos espíritos; e a psíquica, expressa pelos sonhos; ela terá que se harmonizar com o *mama'e*, com a função futura de ser um instrumento do espírito e servir ao grupo social.

Os sonhos de Mapulu são genuínos, fundados na cultura, na tradição do povo Kamaiurá. Ela foi iniciada pelo *mama'e* e orientada pelo pai, o grande pajé Takumã, em suas práticas como xamã. Na ancestralidade trazida pelos sonhos, Takumã surge como guia espiritual. E segue como guia de sua vida psíquica. De posse da sua história e de seus sonhos, Mapulu exerce o ofício de pajé, com duas fontes de saber e de poder, os *mama'e* e os ancestrais. Disso resulta a força da sua ação como pajé.

Mapulu não é a primeira pajé do Xingu. E tampouco podemos dizer que o é Kaeti Mehinako; ou mesmo que antes de Yakakumalu não tenha existido nenhuma rezadeira de poderes reconhecidos.

O que parece ter ocorrido, como atesta o levantamento das histórias e memórias femininas que compõem este trabalho, é que elas se mantiveram em atuação discreta na função. Impedidas de atuar à luz, permaneceram nas sombras, inseridas como ajudantes, assistentes e aprendizes de pajés ou feiticeiros, em geral seus maridos, pais, avós e tios, partícipes do sistema religioso. Quando chegavam mais além, sua atuação como pajé se dava sem alardes.

A História tratou de associar as mulheres que ingressavam no domínio espiritual como praticantes de maldades, ou capazes somente de exercer funções menores, como parteiras e curandeiras, e foram, muitas vezes, confundidas com estas últimas. Mas as mulheres pajés existiram. De certa forma, atuavam com a permissão e sob o domínio do masculino.

Porém, se elas atuavam no subterrâneo, à sombra dos homens, por outro lado, também resistiam na clandestinidade. Os homens pajés estavam ao alcance das mulheres, elas eram suas esposas ou pertenciam a núcleos de forte domínio religioso. Tornavam-se, muitas delas, assistentes de pajé, participavam das sessões de cura e pajelança e, dessa maneira, tinham acesso aos mistérios da espiritualidade indígena. A neta da pajé Kaeti lembra que sua avó, “tava no meio dos homens”, durante os ritos de cura e pajelança. Da mesma forma, Yakakumalu herdou o conhecimento do pai. Também Mapulu cresceu na intimidade do pai, o grande pajé Takumã. Isto levanta um aspecto significativo quanto à existência de muitas outras mulheres com acesso a espiritualidade no passado dos povos indígenas do Brasil.

A existência de uma mulher pajé no Alto Xingu em tempos anteriores a Mapulu é um claro indício de que o *mama'e* nunca foi

impeditivo ao feminino em sua gênese. O resgate da *memória* e da *história* da rezadeira Yakakumalu (Mehinako), que revelou a pajé Kaeti (Waurá), no passado do Alto Xingu, pode nos dizer muito mais acerca do acesso da mulher à espiritualidade indígena. Indica, fundamentalmente, que outras mais podem ter sido escolhidas pelos *mama'e*, em tempos mais remotos.

Verificar a existência ou confirmar o mito de mulheres poderosas no passado da espiritualidade do Xingu constituiu um desafio que veio tornar visíveis outras mulheres pajés e rezadeiras. Como elas, outras mais podem e devem ser resgatadas pela Antropologia Indígena e pelas Ciências Sociais de modo geral.

A história fez registros vagos, muitas vezes imprecisos, relegando à sombra muitas dessas mulheres indígenas, seus espaços de ocupação e suas lutas. Muitas portas de investigação foram abertas, muitos questionamentos vieram à tona à medida que este trabalho foi se construindo. Podemos especular a respeito do que representa a entrada da mulher no sistema espiritual do Xingu. Será que a sobrevivência da pajelança como sistema depende desse feminino? Caso a mulher não tivesse entrado nesse sistema, correria essa tradição o risco de entrar em declínio, diante de um masculino mais frágil e mais vulnerável, tomado pelo temor dos espíritos? O que é possível afirmar é que, ao ingressar na esfera religiosa, e romper com a exclusividade masculina, as mulheres indígenas renovam o sistema de crenças e revigoram a tradição herdada de tempos ancestrais.

No Parque Indígena do Xingu, território habitado por Mapulu e pelos *mama'e*, em que persiste a crença num mundo espiritual, em deuses invisíveis que regulam a vida humana, os mecanismos conservadores que atuaram na manutenção do lugar da mulher como ser submisso, de segunda categoria, começam a mudar.

A história e a visibilidade de Mapulu como pajé apontam um caminho que pode revelar muitas outras mulheres, as que foram ocultadas

por um passado de dominação masculina, e as que surgem agora projetando novos tempos e lugares da espiritualidade indígena.

## GLOSSÁRIO KAMAIURÁ

*anhangu* – nome de um espírito (*mama'e*)

*aparara'i* – erva para tratar dor de cabeça

*apenap*: cerca de madeira em formato de um retângulo, colocada na sepultura como parte dos preparativos do funeral

*ararapy'a*: erva para tratar prisão de ventre, também conhecida como “barriga da arara”

*ikatu* – obrigada

*akykanami* – tubérculo usado pelos pajés para passar pelo corpo. “Batatinha para sonhar”, na definição do pajé Takumã

*harupi* – por aqui

*hófi* – expressão usada na pajelança indicativa de chamado espírito

*huka-huka* – luta realizada durante os jogos

*ipavu* – nome da principal aldeia kamaiurá, que por sua vez se refere ao nome da grande lagoa existente na aldeia.

*jajap* – instrumento de escarificação (lê-se iaiap)

*kamity* – maracá ou chocalho

*kaparim* – vem

*kukanami* – colírio; o sumo da erva é pingado diretamente nos olhos

*kyepem* – erva para combater males do estômago como diarreia e vômito

*maitсот* – menstruação

*mama'e* – espírito

*mama'ëary'yp* – materialização do mal retirado pelo pajé do corpo do paciente. Tem o formato de pequenos ossos, espinhos, peixes ou bolas de cera

*mangawang* – erva usada pintar o corpo

*matarawari* - murici

*Mavutsinin* – o ente criador dos Kamaiurá

*moã* – feitiço

*moan* – planta; raiz venenosa

*moáp* – dono do feitiço

*móet* – feiticeiro

*moét* – feitiçaria

*mohet* - caldo de mandioca

*moitará* – troca

*moitse'én* – erva para abrir o apetite

*moreakatuap* – erva para melhorar a visão

*morototoup* – erva para tratar tontura

*néu* - expressão usada na pajelança indicativa de chamado espírito

*petym* – a erva, o principal insumo da pajelança. O cigarro pronto também leva o nome de *petym*.

*petymaop* – a folha de fumo do pajé; nas pajelanças, é também esfregada no rosto

*takupe'a* – semente usada para fortalecer o trabalho do pajé, estimular a visão e proteger o corpo das doenças espirituais. É conhecida como “caroço do pajé”. A semente é esfregada e assoprada na mão ou é passada pelo corpo, depois de ralada e misturada com água

*tamã* – vagina, xoxota, popularmente chamada de “perereca”

*tapi'irarewek* – erva “para os rapazes ficarem fortes e bonitos”, também chamada de “barriga de anta”

*tapyyyp* - casa das flautas; casa dos homens

*taratarak* – erva para fazer o cabelo crescer

*teawap* – erva usada pelos pajés para produzir um colírio que induz os sonhos

*timokwit* – ervas

*tuavi* – pequena esteira que guarda o fumo, as folhas de enrolar o fumo, e cigarros prontos do pajé.

*uluri* - pequena peça triangular feita de entrecascas de árvore, usada pelas

mulheres sobre o púbis após o período de reclusão da menarca, também usada pelas jovens durante festas e cerimônias

*utu* – avó; figura ancestral

*yenemopi* – planta usada em ramos nas pajelanças para trazer purificação e força

*ywa 'i* – erva para eliminar o catarro

### **Fontes**

GALVÃO, Eduardo (1979)

GREGOR, Thomas (1982)

JUNQUEIRA, Carmen (2008)

JUNQUEIRA, Carmen (2015)

JUNQUEIRA, Carmen e PAGLIARO, Heloisa (2009)

Relatos dos pajés Sapain, Takumã, Mapulu e Mapualu.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACHUTTI, Luiz Eduardo Robinson. *Fotoetnografia, um estudo de antropologia visual sobre cotidiano, lixo e trabalho*. Porto Alegre: Tomo Editorial, 1997, p.2, 25.

BALANDIER, Georges. *A desordem – Elogio do Movimento*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1997.

BARTHES, Roland. *A câmara clara: nota sobre a fotografia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984, p.11.

\_\_\_\_\_. Mudar o próprio objeto. In: NASCIMENTO, Carlos Arthur R. do (trad.). *Atualidade do Mito*. São Paulo: Duas Cidades, 1977, p.44.

BEAUVOIR, Simone. *O Segundo Sexo*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, v.1 e 2, 1980, p.9, 56, 57, 188-190.

CABNAL, Lorena. *Feminismos diversos: el feminismo comunitário*. Madri: ACSUR, 2010, p. 24.

CAIUBY NOVAES, Sylvia. Lévi-Strauss, razão e sensibilidade. *Revista de Antropologia* (São Paulo). São Paulo, v. 42, n.1-2, p. 67-77, 1999, p. 68, 72.

\_\_\_\_\_. *A construção de imagens na pesquisa de campo em antropologia*. Porto Alegre: Iuminuras, v. 3, n.31, 2012, p.11-29.

CAMPBELL, Joseph; MOYERS, Bill. *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athena, 1990, p.76.

CAVALCANTE, Maya Cristina Silva Faro. *A Cura que vem do fundo: mulher e pajelança em Soure (Ilha do Marajó/PA)*. 2012. 148f. Dissertação Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade do Estado do Pará, Belém, 2012, p.35, 51, 52, 143.

\_\_\_\_\_. *Mulheres que Curam: um estudo sobre Mulher, Natureza e Pajelança em Soure (Ilha de Marajó/PA)*. 2010. 92f. Trabalho de Conclusão de Curso de Licenciatura Plena em Ciências da Religião, Universidade do Estado do Pará, Belém, 2010, p.4.

CICCARIONE, Celeste. *Drama e sensibilidade. Migração, xamanismo e mulheres mbyá guarani*. 2001. 415f. Tese de Doutorado – Programa de Estudos de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2001.

COLLIER JR. John. *Antropologia visual: a fotografia como método de pesquisa* São Paulo: EPU/Ed. da USP, 1973, p. 34.

DE PAULA, Luís Roberto. A organização institucional do Movimento das Mulheres Indígenas no Brasil atual: notas para começar a pensar. In: VERDUM, R. (Org.). *Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas*. Brasília: INESC, 2008, p. 55-64, p.56, 59, 64.

EDWARDS, Elizabeth. *Antropologia e Fotografia. Cadernos de Antropologia e Imagem*. Rio de Janeiro, v. 2, p. 11-29, 1996.

\_\_\_\_\_. *Beyond the Boundary: a consideration of the expressive in photography and anthropology*. In: BANKS, M.; MORPHY, H (Orgs.). *Rethinking visual anthropology*. New Haven: Yale University Press, 1997. p.53-80, p.55.

GALVÃO, Eduardo. Apontamentos sobre os índios kamaiurá. In: Carvalho, José. C. M; Lima; Pedro E. de; Galvão, Eduardo (eds). *Observações Zoológicas e Antropológicas na Região dos Formadores do Xingu*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1949, p.31-48.

\_\_\_\_\_. *Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa em Itá, Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

\_\_\_\_\_. *Encontros de sociedades, índios e brancos no Brasil*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p.83-85.

GAMBINI, Roberto. *O espelho índio. Os jesuítas e a destruição da alma indígena*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988, p.173, 180, 181.

GAMBINI, Roberto. A alma ancestral do Brasil. In: MOITARÁ, Campos de Jordão. *Palestra...Campos de Jordão*, Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica, 1996. Disponível em: - <http://www.escoladedialogo.com.br/almabrasil.asp?id=5+>. Acesso em 10 jul. 2017.

\_\_\_\_\_. *Espelho índio, a formação da alma brasileira*. São Paulo: Axis Mundo/Terceiro Tempo, 2000.

GODELIER, Maurice. *O enigma da dádiva*. Lisboa: Edições 70, 1996, p. 14, 25, 166, 239.

\_\_\_\_\_. *O enigma do dom*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GODOLPHIM, Nuno. A fotografia como recurso narrativo: problemas sobre a apropriação da imagem enquanto mensagem antropológica. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 1, n.2, p.161-185, 1995.

GREGOR, Thomas. *Mehináku. O drama da vida diária em uma aldeia do Alto Xingu*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1982, p.322, 323, 328, 331, 332, 341.

HARTMANN, Günther. As coleções de Karl von den Steinen no Museu Etnológico de Berlim, In: *Karl von den Steinen: um século de antropologia no Xingu*. Vera Penteadó Coelho (org.) São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1993, p.152-179.

HILLMAN, James. *O código do ser. Uma busca do caráter e da vocação pessoal*. Tradução de Adalgisa Campos da Silva. Revisão técnica de Lúcia Rosenberg e Gustavo Barcellos. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 1997, p.39,40,107,109,124, 125.

\_\_\_\_\_. *Re-imaginar la psicología*. Madrid: Ediciones Siruela, 1999, p. 39, 40.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). *Parque Indígena do Xingu, 50 anos*. São Paulo, 2011, p.21.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). *Povos Indígenas do Brasil 2011/2016*, São Paulo, 2017, p.34, 36, 37.

JUNG, Carl Gustav. *Obras Completas de C. G. Jung, VIII/2. A natureza da psique*. Petrópolis: Editora Vozes, 1991a, p.114.

\_\_\_\_\_. *Obras Completas de C. G. Jung, VII/2. O eu e o inconsciente*. 9. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1991b, p.7, 121, 148.

\_\_\_\_\_. *Obras Completas de C. G. Jung, VI/2. Tipos psicológicos*. Petrópolis: Editora Vozes, 1991c, p.7, 124.

\_\_\_\_\_. *Memórias, sonhos, reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975, p.86.

\_\_\_\_\_. *O Homem e seus Símbolos*. 5. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008, p. 16, 17, 116.

JUNQUEIRA, Carmen. *Os índios de Ipavu*, 3. ed. São Paulo: Ática, 1979, p. 13, 29, 40, 63.

\_\_\_\_\_. O poder do mito. *Revista Hypnos*. São Paulo, n. 6, p. 11-22, 2000, p.17.

\_\_\_\_\_. Doenças do espírito. *Estudos de Sociologia*. São Paulo, v. 6, ano 10, p. 7-19, 2001, p. 7, 8, 12, 15-17, 19.

\_\_\_\_\_. *Sexo e Desigualdade entre os Kamaiurá e os Cinta Larga*. São Paulo: Editora Olho d'Água, 2002, p.32, 33, 51-53.

\_\_\_\_\_. Dinâmica cultural. *Revista de Estudos e Pesquisas*. Brasília, v.1, n.1, p.205-239, 2004, p.209, 210, 224, 225.

\_\_\_\_\_. Mitos Kamaiurá. *Revista Nures*. São Paulo, n. 5, p.1-9, 2007a, p.9.

\_\_\_\_\_. O povo Kamaiurá no século XXI. In: CABRAL, Ana Suelly A. Câmara; RODRIGUES, Aryon Dall'igna. (Orgs.). *Línguas e Culturas Tupi*. Campinas: Editora Curt Nimuendajú e LALI-UNB, 2007b, p.37-46, p.37, 45.

\_\_\_\_\_. Pajés e feiticeiros. In: BARUZZI, Roberto G. (Org.). *Parque indígena do Xingu. Saúde, cultura e história*. São Paulo: Editora Terra Virgem, 2008. p 147-161, p.147-153, 155-157, 159-161.

\_\_\_\_\_. Disputa política na sociedade Kamaiurá. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*. Brasília, v.1, n.2, p. 49-67, 2009, p.51-53, 55, 56, 60, 63, 65.

\_\_\_\_\_. Linguagem dos ritos. *Revista Brasileira De Linguística Antropológica*. Brasília, v.7, n.1, p.17-36, 2015, p.25.

\_\_\_\_\_. *Tempo e Imaginário*. O pajé e a antropóloga, 50 anos de diálogo. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas (EDUA), 2017, p.3, 18, 20, 22, 23, 25, 38, 40-42, 46, 49, 56-65, 68, 69, 71-75.

JUNQUEIRA, Carmen; PAGLIARO, Heloisa. O saber Kamaiurá sobre a saúde do corpo. *Caderno CRH*. Salvador, v. 22, n. 57, p. 451-462, 2009, p.451, 453, 454, 455, 456, 460.

JUNQUEIRA, Carmen; VITTI, Vaneska Taciana. O Kwaryp kamaiurá na aldeia Ipavu. *Estudos Avançados*. São Paulo, v. 23, n.65, p. 133-148, 2009, p. 135, 136, 138.

KOSSOY, Boris. *Fotografia & História*, 2ª ed. rev. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001, p.55.

LADEIRA, Maria Inês. *O caminhar sob a luz – o território mbya à beira do oceano*. 1992. 266f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1992.

LANGDON, Esther Jean. Introdução: Xamanismo – velhas e novas perspectivas. In: LANGDON, Esther Jean (Org.). *Xamanismo no Brasil – novas perspectivas*. Florianópolis: UFSC, 1996. p. 1-24.

LASMAR, Denise Portugal. *O acervo imagético da Comissão Rondon: no Museu do Índio 1890 – 1938*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Museu do índio, 2008, p. 23, 25.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. Lisboa: Edições 70, 1996, p.45,46.

\_\_\_\_\_. *Saudades do Brasil*. Paris: Plon, 1994, p.9, 165.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da "proteção fraternal" no Brasil. In: OLIVEIRA, João Pacheco (Org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero/UFRJ, 1987, p. 149-204.

KAXUYANA, Valéria Paye Pereira.; SILVA, Suzy Evelyn de Souza. A Lei Maria da Penha e as mulheres indígenas. In VERDUM, Ricardo (ORG). *Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas*. Brasília: INESC, 2008, p.33-46, p.38.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *A Ilha Encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém: UFPA, 1990.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: Edições 70, 1968, p.166.

MILLÁN, Mária. *Más allá del feminismo: caminos para andar*. México: Red de Feminismos Descoloniales, 2014.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. *Através do “Mbaraka”: música e xamanismo guarani*. 2002. 276f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

MOONEN, Frans; MAIA, Luciano Mariz (Org.). *Etnohistória dos índios Potiguara*. João Pessoa: Secretaria de Educação e Cultura, 1992, p.46.

OBERG, Kalervo. *Indians tribes of northern Mato Grosso*. Washington: Smithsonian Institution – Institute of Social Anthropology, Publication n.15, 1956, p.68.

OLIVEIRA, Jainara Gomes de. Descolonizando nossos feminismos. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 24, n. 3, p.1023-1025, 2016, p.1024.

OLIVEIRA, João Pacheco. Políticas indígenas contemporâneas na Amazônia brasileira: território, modos de dominação e iniciativas indígenas. In: D'INCAO, Maria Ângela (Org.). *O Brasil não é mais aquele... mudanças sociais após a redemocratização*. São Paulo: Cortez Editora, 2001, p.217-235.

OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *A presença indígena na formação do Brasil*. Brasília: LACED/Museu Nacional, 2006, p.47, 145, 197, 198.

OLIVEIRA, Luciano Diniz de. *Ypotramaé: uma compreensão junguiana da iniciação do pajé*. 2012. 109p. Dissertação de Mestrado - Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012, p 32.

PAREDES, Julieta. *Hilando filo desde el feminismo comunitario*. Cidade do México: Creative Commons, 2014, p.75, 76.

PERROT, Michelle. *As mulheres ou os silêncios da História*. Bauru: EDUSC, 2005, p.9, 11.

\_\_\_\_\_. Ecos de uma história silenciosa das mulheres. *Estudos Feministas*. Florianópolis, 16(1), p.147-163, 2008, p.152, 166.

PINNEY, Christopher A. História Paralela da Antropologia e Fotografia. *Cadernos de Antropologia e Imagem*. Rio de Janeiro, v. 2, p.29-53, 1996.

PROGOFF, Ira. In *Jung's Psychology and its social meaning*. Londres: Kegan Paul, 1953, p.161.

RAGO, Margareth. Epistemologia Feminista, Gênero e História. 1998. In: Pedro, J.; Grossi, M. (Org.). *Masculino, Feminino, Plural*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998, p.1-17, p.2, 3, 14, 16.

RAMALHO, Carla Onofre. Unidas para a luta: a Organização Das Mulheres Indígenas De Roraima – Omir. Carla Onofre Ramalho. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 10., 2013. Florianópolis. *Anais Eletrônicos...* Florianópolis, UFSC, 2013, pág 6-7. Disponível em: [http://www.fg2013.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/20/1381169653\\_ARQUIVO\\_CarlaOnofreRamalho\\_1.pdf](http://www.fg2013.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/20/1381169653_ARQUIVO_CarlaOnofreRamalho_1.pdf). Acesso em: 05 dez 2017.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro – a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p.89

RONDON, Cândido Mariano da Silva. *Índios do Brasil, das Cabeceiras do Rio Xingu dos Rios Araguáia e Oiapóque*. Vol. II (1). Brasília: Ministério da Agricultura, 1953, p.17, 18.

SACCHI, Ângela. Mulheres indígenas e participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas. *Revista Antropológicas*. Recife, v. 14 (1 e 2), ano 7, p.95-110, 2003, p.97.

SANTANA, Sirlândia. *O papel das mulheres na definição e demarcação das terras indígenas dos tupinambá de Olivença-BA*. 2015. 427f. Tese de Doutorado – Programa de Estudos de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015, p.38, 284, 307.

SANTOS, Fabiane Vinente dos. Mulheres indígenas, movimento social e feminismo na Amazônia: empreendendo aproximações e distanciamentos necessários. *Revista EDUCAmazônia – Educação, Sociedade e Meio Ambiente*. Manaus, ano 5, v. 8, p. 94-104, 2012, p.94, 95, 97, 98-100, 102.

SANTOS, Milton. *A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção*. 4.ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006. (Coleção Milton Santos; 1)

\_\_\_\_\_. *Metamorfose do Espaço Habitado*. São Paulo: EDUSP, 2014, p.30, 31, 42.

SIDER, Gerald M. *Culture and Class in Anthropology and History*. Cambridge, 1986, p.940

SILVEIRA, Maria Luiza. *Identidade em Mulheres Índias, um estudo sobre processos de transformação*. 2001. 377f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001, p.39, 50, 145.

\_\_\_\_\_. Yawaci, o rito dos ex-cortadores de cabeças. *Revista Brasil Indígena*. Brasília, ano 2, n. 11, p.14-17, 2002, p.15.

SILVEIRA, Nise da. *Imagens do Inconsciente*. Brasília: Alhambra, 1981, p.106.

STADEN, Hans. *Viagem ao Brasil*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira, 1930, p.67, 70, 71.

SWAIN, Tânia Navarro. A construção Imaginária da História e dos Gêneros: o Brasil no século XVI. *Textos de História*. Brasília, v.4, n.2, p.130-153, 1996, p.153.

THOMPSON, Edward Palmer. *A formação da classe operária inglesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p.12, 22.

\_\_\_\_\_. *Costumes em comum. Estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TURNER, Victor W. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974, p.29,36,71.

VERDUM, Ricardo (Org.). *Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas*. Brasília: INESC, 2008, p. 66-82 (Anexo I: Encontro Nacional de Mulheres Indígenas), p.66.

VILLAS BÔAS, Orlando; VILLAS BÔAS, Claudio. *Xingu. Os índios, seus mitos*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1970.

VILLAS BÔAS, Orlando. *A arte dos pajés - Impressões sobre o universo espiritual do índio xinguano*. São Paulo: Globo, 2006, p.28, 41, 49, 62, 65.

VITTI, Vaneska Taciana. Fecundidade das mulheres Kamaiurá, Parque Indígena do Xingu (MT), Brasil, 1970-2009. In: CONGRESO DE ALAP ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE POBLACIÓN, 5., 2012, Montevideu, *Poster...* Montevideu: ALAP, 2012, p. 1-13. Disponível em: [http://www.alapop.org/Congreso2012/DOCSFINAIS\\_PDF/ALAP\\_2012\\_FINAL399.pdf](http://www.alapop.org/Congreso2012/DOCSFINAIS_PDF/ALAP_2012_FINAL399.pdf). Acesso em: 9 jun 2018.

VON FRANZ, Marie-Louise. *O caminho dos sonhos*. São Paulo: Editora Cultrix, 1988, p.41, 48, 111, 112.

WAGLEY, Charles. O estado de êxtase do Pajé Tupi. *Sociologia*, v.4, n.3, 1942, p. 285-292.

\_\_\_\_\_. *Lágrimas de boas-vindas: os índios Tapirapé do Brasil Central*. Tradução de Elizabeth Mafra Cabral Nasse. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1988.

\_\_\_\_\_. Xamanismo Tapirapé. In. SCHADEN, Egon. *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1976.

## **REPORTAGENS DE TV, DOCUMENTÁRIOS**

“HOJE o índio não está só no mato”, diz Sônia Guajajara. Entrevista com Sônia Guajajara. Pública Agência de Jornalismo Investigativo, 2018 (6:29 min). Disponível em: <https://apublica.org/2018/04/hoje-o-indio-nao-esta-so-no-mato-diz-sonia-guajajara/>+. Acesso em: 24 abr. 2018.

FESTA do Pequi – Índios isolados do Xingu – Amazonas – Brasil – New. Canal Meganews, 2016 (2:57 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6mkggsL3emw>+. Acesso em: 1 maio 2018.

O CORPO e os espíritos. Direção: Mari Corrêa. Produção: Yves Billion e Sabine Naccache. Co-produção: Les films du Village e 8 Mont Blanc com

participação do Centre Nationale de la Cinematographie, 1996 (54:09 min). Disponível em:  
[-https://www.youtube.com/watch?v=5jiShLVjiO8](https://www.youtube.com/watch?v=5jiShLVjiO8)+. Acesso em: 08 abr. 2018.

## **SITES UTILIZADOS**

ACERVO DIGITAL DE SABERES TRADICIONAIS. *O alerta de Mapulu*. Brasília, 2012. Disponível em:  
[-https://acervodesaberes.wordpress.com/2012/10/06/o-alerta-de-mapulu/](https://acervodesaberes.wordpress.com/2012/10/06/o-alerta-de-mapulu/)+. Acesso em: 22 jan. 2018

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB). *Participação da política e luta pela terra: mulheres indígenas abrem ATL 2018*. Brasília, 2018. Disponível em: -  
<http://apib.info/2018/04/24/participacao-da-politica-e-luta-pela-terra-mulheres-indigenas-abrem-atl-2018/>+. Acesso em: 26 abr. 2018.

\_\_\_\_\_. *Povos indígenas do Xingu entregam carta à Presidência da República contra usina de Belo Monte*. Brasília, 2009. Disponível em:  
[-http://blogapib.blogspot.com/2009/11/povos-indigenas-do-xingu-entregam-carta.html](http://blogapib.blogspot.com/2009/11/povos-indigenas-do-xingu-entregam-carta.html)+. Acesso em: 5 fev. 2018.

BRASIL. Congresso. Câmara dos Deputados. Decreto nº 5.484, de 27 de junho de 1928. Regula a situação dos índios nascidos no território nacional. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 14 jul. 1928, Seção 1, p.17125 (Publicação Original). Disponível em: -  
<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1920-1929/decreto-5484-27-junho-1928-562434-publicacaooriginal-86456-pl.html>+. Acesso em: 08 set. 2017.

DIÁRIO Liberdade. *Em La Paz com Julieta, militante feminista boliviana: "Nós não somos filhas da Europa"*. Galiza, Europa, 27 ago. 2011. Disponível em:  
[-https://www.diarioliberalidade.org/entrevistas/mulher-e-lgbt/18926-em-la-paz-com-julieta-militante-feminista-boliviana-nos-nao-somos-filhas-da-europa](https://www.diarioliberalidade.org/entrevistas/mulher-e-lgbt/18926-em-la-paz-com-julieta-militante-feminista-boliviana-nos-nao-somos-filhas-da-europa)+. Acesso em: 05 maio 2018.

\_\_\_\_\_. *O feminismo comunitário é uma revolução, queremos revolucionar tudo*. Galiza, Europa, 22 maio 2016. Disponível em:

[-https://gz.diarioliberalde.org/america-latina/item/12022-o-feminismo-comunitario-e-uma-provocacao-queremos-revolucionar-tudo.html](https://gz.diarioliberalde.org/america-latina/item/12022-o-feminismo-comunitario-e-uma-provocacao-queremos-revolucionar-tudo.html)+. Acesso em: 05 maio 2018.

FACEBOOK. Yamurikumã Xinguanas. Canarana. Disponível em: [-https://www.facebook.com/people/Yamurikum%C3%A3-Xinguanas/100006318137196](https://www.facebook.com/people/Yamurikum%C3%A3-Xinguanas/100006318137196)+. Acesso em 20 mar. 2018.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI). *Funai comemora empoderamento das mulheres indígenas e inovação com coordenação específica de gênero*. Brasília, 2018. Disponível em: [-http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/4779-funai-comemora-empoderamento-das-mulheres-indigenas-e-inovacao-com-coordenacao-especifica-de-genero](http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/4779-funai-comemora-empoderamento-das-mulheres-indigenas-e-inovacao-com-coordenacao-especifica-de-genero)+. Acesso em: 09 mar. 2018.

\_\_\_\_\_. *Mulheres indígenas de Roraima realizam encontro regional*, Brasília, 2016. Disponível em: [-http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/3943-seminario](http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/3943-seminario)+. Acesso em: 14 out. 2017.

G1 PA. *Semana dos Povos Indígenas no PA discute a igualdade de gêneros*. Belém, 2018. Disponível em: - <https://g1.globo.com/pa/para/noticia/semana-dos-povos-indigenas-no-pa-discute-a-igualdade-de-generos.ghtml>+. Acesso em: 10 abr. 2018.

GIMÉNEZ, Jaime; SÁNCHEZ, Esteffany Bravo La indígena desterrada por feminista. *El País*. Quito, 9 jun. 2017. Disponível em: [https://elpais.com/elpais/2017/06/06/planeta\\_futuro/1496756692\\_101038.html](https://elpais.com/elpais/2017/06/06/planeta_futuro/1496756692_101038.html)+. Acesso em: 21 jun. 2018.

GORGULHO, Silvestre. Primeira Pajé Brasileira. *Folha do Meio Ambiente*, Brasília, abril 2005. Disponível em: <http://altino.blogspot.com.br/2006/04/primeira-paj-brasileira.html>+. Acesso em: 20 dez. 2017.

GOVERNO DO BRASIL. *Associação de mulheres do Xingu recebe Prêmio Pontos de Cultura Indígenas*. Brasília, 2016. Disponível em: [-http://www.brasil.gov.br/cultura/2016/09/associacao-de-mulheres-do-xingu-recebe-premio-pontos-de-cultura-indigenas/](http://www.brasil.gov.br/cultura/2016/09/associacao-de-mulheres-do-xingu-recebe-premio-pontos-de-cultura-indigenas/)+. Acesso em: 29 out. 2017.

\_\_\_\_\_. *Semana da Mulher: preconceito é o mesmo dentro ou fora da aldeia*. Brasília, 2017. Disponível em:

[http://www4.planalto.gov.br/consea/comunicacao/noticias/2017/marco/prec-onceito-contra-mulher-e-o-mesmo-dentro-ou-fora-da-aldeia-diz-lider-feminina-indigena](http://www4.planalto.gov.br/consea/comunicacao/noticias/2017/marco/prec-<u>onceito-contra-mulher-e-o-mesmo-dentro-ou-fora-da-aldeia-diz-lider-feminina-indigena</u>)+. Acesso em: 08 maio 2017.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). *Kamaiurá*. São Paulo, 2014.

Disponível em: -

<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kamaiur%C3%A1>+. Acesso em: 07 fev. 2018.

\_\_\_\_\_. *Mulheres Ikpeng participam de oficina da Rede de Sementes do Xingu*. São Paulo, 2010. Disponível em: -

<https://terrasindigenas.org.br/noticia/85108>+. Acesso em: 18 jul. 2017.

MINISTÉRIO DA CULTURA. *Inclusão das artes e saberes indígenas, afro e tradicionais na Universidade*. Brasília, 2010. Disponível em:

-<http://www.cultura.gov.br/cidadaniaediversidade>+. Acesso em: 20 jan. 2018.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. Com ação exclusiva, medicina tradicional indígena promove bem viver de Karajás. Brasília, 2016. Disponível em:

-<http://portalms.saude.gov.br/noticias/sesai/21835-com-acao-exclusiva-medicina-tradicional-indigena-promove-bem-viver-de-karajas>+. Acesso em: 16 abr. 2018.

MOBILIZAÇÃO NACIONAL INDÍGENA (MNI). *Mulheres Indígenas: a força do 14 Acampamento Terra Livre*. Brasília, 2017. Disponível em:

-<https://mobilizaconacionalindigena.wordpress.com/2017/04/26/mulheres-indigenas-a-forca-do-14o-acampamento-terra-livre/>+. Acesso em: 08 jan. 2018.

TORRES, Bolívar. A ressurreição de Augusto Ruschi. *Risca Faca*, São Paulo, dezembro 2005. Disponível em: -<http://riscafaca.com.br/historia/a-ressurreicao-de-augusto-ruschi/>+. Acesso em: 09 mar. 2018.