

As flechas de Maria: xamanismo, poder político e feitiçaria no Alto Xingu*

*Mary's arrows: shamanism, political
power, and witchcraft in the Upper
Xingu*

Marina D. Cardoso**

Antonio R. Guerreiro Júnior***

Marina Pereira Novo****

Resumo: Este artigo investiga algumas relações entre xamanismo, poder político e feitiçaria no Alto Xingu, a partir da descrição da trajetória de um xamã daquela região. Trata-se de um homem que passou por uma experiência atípica de transformação em xamã, marcada por uma aliança com “espíritos” muito poderosos e pela incorporação de elementos do cristianismo. Em seu período de ascensão, ele foi considerado “mestre” dos xamãs em muitas aldeias da região, introduziu novas práticas de cura e ensaiou, em sua aldeia de origem, o exercício de um tipo ambíguo de influência marcada ao mesmo tempo pelo respeito e pela coerção. O objetivo deste trabalho é reunir elementos que permitam compreender esta trajetória que, apesar de peculiar, reúne e esclarece aspectos importantes das dinâmicas políticas alto-xinguanas.

Palavras-chave: xamanismo; política; Alto Xingu.

Abstract: This paper analyses some relations between shamanism, witchcraft and political power in the upper Xingu basin (Central Brazil), based on the description of the trajectory of a shaman of that region. This is a man who went through an atypical experience of transformation in shaman, marked by an alliance with very powerful “spirits” and by incorporating elements of Christianity. In his period of ascension, he was considered the “master” of shamans in many villages of the region, introduced new practices of healing and rehearsed, in his village of origin, the exercise of an ambiguous kind of influence marked at the same time by respect and by coercion. The aim of this study is to gather elements that allow the understanding of this trajectory that, although peculiar, put together and clarify important aspects of the upper Xingu political dynamics.

Key words: shamanism; politics; Upper Xingu.

* Este artigo é uma versão revisada e expandida de uma comunicação apresentada no Grupo de Trabalho “Etnias e religiosidade: perspectivas políticas e cosmológicas”, na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia (Porto Seguro, BA, Brasil). O trabalho baseia-se em informações que começaram a ser levantadas pelos autores em 2006, durante a realização do projeto de pesquisa “Sistemas terapêuticos indígenas e a interface com o modelo de atenção à saúde: diferenciação, controle social e dinâmica sócio-cultural no contexto alto xinguano”, coordenado pela Profa. Dra. Marina Cardoso e financiado pelo CNPq (Processo 401240/2005-3). Informações mais recentes foram levantadas por Antonio R. Guerreiro Júnior, durante o desenvolvimento de sua pesquisa de doutorado na Universidade de Brasília.

** Professora do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos. E-mail: mdcardoso@uol.com.br

*** Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. E-mail: jrguerreiro@gmail.com

**** Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos. E-mail: mapnovo@gmail.com

O objetivo deste artigo é discutir algumas intersecções entre xamanismo, política e feitiçaria no Alto Xingu¹ a partir da trajetória de um xamã daquela região. Não se trata de um xamã comum, mas de um homem na faixa dos 30 anos que, após uma grande perturbação pessoal, foi feito xamã de forma atípica e passou a atuar de maneira muito singular. As informações nas quais este trabalho se baseia foram coletadas pelos pesquisadores em diferentes momentos, desde 2006, a partir de pesquisas de campo no Alto Xingu, principalmente entre os Kalapalo (falantes de karib da região), nossa principal referência etnográfica. Muitos dos eventos narrados aqui são delicados e, por isso, não utilizamos nomes próprios e evitamos fazer referência a lugares, a fim de preservar ao máximo o anonimato das pessoas.

Não haveria forma mais adequada de iniciar senão por um depoimento do próprio xamã. A narrativa a seguir sintetiza um relato feito por ele, em português, a Marina Cardoso, em agosto de 2006.

Maria, Taūgi e Atugua: uma trajetória xamânica incomum

O xamã do qual falamos conta que tudo começou no dia 15 de dezembro de 2005, quando desmaiou e quase morreu. Ele estava em Canarana² fazendo um curso, quando começou a ficar doente. Seu ouvido ficou doendo, foi ao médico, mas não descobriram nada. Um dia, por volta das 9h30h, pediu que procurassem seu tio para irem embora. Na ocasião, ele via duas pessoas rindo dele: uma mulher e um homem, brilhando e rindo muito. Ele olhou para baixo, não sabia quem eram essas pessoas, não sabia o que estava acontecendo. Esta visão o deixou triste, pensando que iria morrer. Às 11h30, pegou um frete³ que o levaria, junto com mais duas pessoas, até as margens do rio Culuene para pegar um barco e voltar à sua aldeia. Enquanto desciam o rio, a certa altura ele parou o barco, desceu em terra e “o mato virou água”, ao que exclamou para seu tio: “é tudo água!”. Assustado, voltou para o barco e toda a água que ele via voltara a ser mato.

¹ O Alto Xingu é um complexo sociocultural multiétnico e multilíngue localizado na porção sul do Parque Indígena do Xingu, no nordeste do estado do Mato Grosso. Dele participam dez povos pertencentes a três dos principais agrupamentos linguísticos sul-americanos, além de falantes de uma língua considerada isolada. São eles os Mehinaku, Wauja e Yawalapíti (falantes de línguas arawak); os Kalapalo, Nahukwa, Kuikuro e Matipu (falantes de karib); Kamayurá e Aweti (tupi); e os Trumai (língua isolada).

² Canarana (MT) é uma das cidades-polo para a entrada no Parque Indígena do Xingu, particularmente para as aldeias do Alto Xingu que ficam às margens do rio Culuene, o principal afluente do rio Xingu.

³ Os “fretes” são caminhões ou camionetes fretadas que fazem o transporte de pessoas e cargas entre o Parque Indígena do Xingu e cidades do entorno.

Mais adiante, em um ponto que ele localiza como sendo um pouco antes da aldeia Barranco Queimado⁴, havia uma ilha, onde ele começou a ser atacado. Apareceu-lhe uma pessoa (um espírito, *itseke*) que dizia: “Sou Maria de Deus, *anhipe!* Sangitsegu, *anhipe!*” (designações da mãe dos gêmeos criadores da humanidade; voltaremos a isso adiante). Logo pensou: “Estou sendo flechado! Ela quase me flechou⁵!” Mais para baixo no rio, o rapaz foi flechado outras vezes; pouco depois, aconteceu de novo, e ele notou que era a mesma pessoa: Sangitsegu/Maria de Deus. Mais adiante ainda, foi flechado por outro espírito, Ahasa⁶. Ele conta que, ao todo, foi flechado seis vezes. Quando isso acontecia, ele via flechas por todos os lados, até entrando debaixo do barco. Chovia forte e havia muito vento; o caminho estava fechado e por isso ele rezou pedindo a Taūgi (Sol) que lhe abrisse o caminho, para que pudesse navegar. Ao entardecer, chegou muito cansado à sua aldeia e logo caiu doente por sete dias, sem comer bem. Então, um dia, Taūgi entrou em sua casa sob a forma de um morcego, trazendo-lhe de volta sua alma, que estava no céu. “Estou morrendo!”, pensou.

Por volta das 13h desse mesmo dia, ele saiu de casa e foi para o mato. Sentia muitas dores no corpo e dor de cabeça. A cerca de 200 metros de sua casa, desmaiou. Taūgi lhe mandou acordar e ficou parado à sua frente. Ele era um homem branco e forte, mas estava enfeitado como um xinguano (pintado, com plumárias, e usando um belo cinto). Taūgi então lhe disse: “Eu sou Taūgi! Estou te dando meu nome. Você vai trabalhar para mim, atender somente homens. Você vai viver muito ainda, curar os homens. Minha mãe, Maria, Sangitsegu, vai curar as mulheres, qualquer mulher”. O rapaz viu, então, Sangitsegu, que parecia uma índia xinguana, usando um colar de conchas⁷, que lhe disse: “Vou trabalhar com você. Comece agora mesmo, comece aqui. Depois em Canarana”. Ele ficou preocupado, pensando que ia morrer. Mas

⁴ Pequena aldeia kalapalo formada em 2005. Em karib, chama-se “Taūgi hotepūgū” (“onde Taūgi foi queimado”), em referência a um episódio mítico da saga dos irmãos Taūgi e Aulukumã, os gêmeos criadores da humanidade, ocorrido naquele local.

⁵ Para os alto-xinguanos, as doenças são causadas pela ação intencional de outros agentes, sejam eles seres-espíritos (*itseke*) ou humanos feiticeiros (*kugihe oto*; lit. “donos/mestres do feitiço”), que atiram pequenas flechas com feitiço (*kugihe*) na direção da pessoa que desejam prejudicar, e que penetram no corpo da vítima, causando dores ou outros males.

⁶ Ahasa é um *itseke* que vive na mata. Ele é descrito como antropomorfo, muito alto, com uma cabaça no lugar da cabeça, orelhas enormes e dentes pontiagudos. É um *itseke* muito perigoso, principalmente para as crianças, mas também é tido como “atrapalhado”. Nos mitos, Ahasa sempre tenta se socializar com os humanos ou obter seus conhecimentos, como pinturas e técnicas de pesca, mas nunca consegue.

⁷ Os valiosos colares de conchas de caracol são alguns dos principais componentes da indumentária xinguana, e os Kalapalo são considerados seus “donos”, por deterem o conhecimento necessário para confeccioná-los no sistema de especialização produtiva da região (outros grupos possuem o privilégio sobre a produção de outros artefatos valiosos, tais como as cerâmicas wauja e os arcos kamayurá).

Taūgi o tranquilizou: “Mestre, não pense em morrer não. Mandeí você de volta. Amanhã você começa a trabalhar”.

Ainda pensando estar gravemente doente, no começo da noite ele chamou um pajé para tentar curá-lo, mas que não conseguia fazê-lo: sempre que o pajé tocava nele, sentia “choques”. O pajé, contudo, havia identificado o espírito com quem estaria sua alma: Atugua, um *itseke* muito perigoso e que já havia, há muito tempo, raptado a alma do pai do rapaz. Em suas visões, Taūgi teria trazido sua alma de volta e feito para ele uma máscara, com a qual patrocinaria um ritual para Atugua⁸. Ainda naquela mesma noite, ele ouviu a voz de Maria mais uma vez, que dizia: “Mestre, vá lá fora, quero falar com você. Trabalhe hoje ainda. Vá ver o problema de sua mãe”. Quando foi até ela, ele viu sangue sobre todo seu corpo e a curou. Ele havia se transformado no xamã de Taūgi e Maria/Sangitsegu.

Da doença ao xamanismo

Ainda que sucinta, a narrativa deste homem é uma exegese que pretende dar conta simultaneamente de seu adoecimento e de sua rápida e atípica transformação em xamã. Os eventos relatados trazem à cena personagens centrais da cosmologia alto-xinguana, assim como referências ao processo de adoecimento, cura e produção de um xamã, mas de uma forma muito peculiar.

Os Kalapalo distinguem entre dois tipos de pajés (*hüati*): de um lado, há os que não possuem um espírito auxiliar e fazem curas utilizando rezas e tabaco, mas não entram em transe nem ouvem espíritos; de outro, há aqueles que têm espíritos auxiliares e, ao ingerirem grandes quantidades de fumaça de tabaco, entram em transe e podem se comunicar com esses seres. Estes são chamados de *hüati hekugu*, “pajés de verdade”. A transformação de alguém em *hüati hekugu* começa com seu adoecimento, o que ocorre sempre por meio da intervenção intencional de pelo menos um agente: um espírito, um feiticeiro, ou, como é mais comum, pela ação conjunta desses dois tipos de pessoas. Os feiticeiros normalmente agem por conta própria, atirando flechas invisíveis sobre as pessoas (o que pode causar a morte imediata), ou se apropriando de pedaços de enfeites ou partes do corpo de suas vítimas, que amarram com pedaços de feitiço (*kugilhe*) e escondem na aldeia, no mato ou na água. Comparados às doenças provocadas por *itseke*, os males provocados por feiticeiros são considerados mais perigosos, pois só podem ser curados com a descoberta e a destruição do objeto letal. Já os *itseke*, podem atirar flechas que provocam doenças (mais “moles” que as dos feiticeiros e, por isso, menos letais), ou

⁸ Para uma abordagem detalhada dos rituais de máscaras no Alto Xingu, ver Barcelos Neto (2008).

então levar a alma (*akuã*⁹) de alguém, caso a pessoa já esteja fraca ou em um estado de fragilidade (*kahujehetipügü*¹⁰). Em ambos os casos, a ação do *itseke* costuma ser justificada pelo fato de que o espírito em questão “quer coisas”, que lhe serão dadas por meio do pagamento¹¹ feito ao xamã e do ritual que deverá ser realizado para ele após a consecução da cura (Cardoso, 2004; 2005). Outra possibilidade é a de que alguém tenha utilizado um feitiço para fazer com que um *itseke* específico atacasse a pessoa visada como vítima.

Um *hüati hekugu* é necessariamente alguém que teve uma doença muito grave associada a um *itseke*, mas geralmente causada pela ação conjunta de algum feitiço¹². Isso porque a correlação entre a ação de um *itseke* e a realização de um feitiço é a única coisa que explica, para os Kalapalo, a produção de uma “doença de *itseke*” muito grave: quando apenas um *itseke* está agindo, considera-se relativamente fácil para o xamã negociar a cura do doente. Durante o tratamento, o doente pode vir a ser treinado como *hüati hekugu* pelo xamã responsável por sua cura, devendo realizar pagamentos periódicos ao seu instrutor e se submeter a diversas restrições alimentares e sexuais. O último grande *hüati hekugu* de uma aldeia kalapalo, por exemplo, afirma ter passado cinco anos sem comer sal, açúcar, pimenta e sem ter tido relações sexuais, depois de ter ficado gravemente doente por cerca de cinco anos (ou seja, sua transformação em xamã levou nada menos do que uma década).

No relato do jovem xamã, ele diz que via uma mulher chamada Sangitsegu atirando-lhe flechas, como os espíritos eventualmente fazem. Porém, Sangitsegu não é um *itseke* como os outros, pois não provoca doenças (ela vive na aldeia dos mortos, cuidando das almas dos humanos falecidos¹³). De

⁹ *Akuã* designa simultaneamente a sombra do indivíduo, tal como projetada à luz, e seu duplo. Para discussões detalhadas do conceito, ver Basso (1987) e Guerreiro Júnior (2011).

¹⁰ Equivalente ao estado de *witsixuki* descrito por Barcelos Neto para os Wauja (Barcelos Neto, 2007).

¹¹ “Pagamento” é uma expressão usada pelos Kalapalo para se referirem ao ato obrigatório de dar ao pajé aquilo que o espírito requer em troca da alma por ele levada, e que o pajé irá, então, reaver, possibilitando a cura. Trata-se, pois, de um amplo e extensivo sistema de trocas, tal como descrito originalmente por Mauss (2003 [1925]), que articula diversos planos de existência habitados por uma grande variedade de seres. A “doença” aparece, neste contexto, como o resultado assimétrico dessas relações de troca, que requer o seu restabelecimento para que a cura possa ocorrer (Cardoso, 2005).

¹² Barcelos Neto (2007, p. 74) observa que, para os Wauja, “toda doença grave corresponde a múltiplos e seguidos raptos de frações da alma do doente pelos *apapaatai*” (palavra wauja para *itseke*). Entre os Kalapalo, apesar de não termos dados para generalizar a informação, esta é uma possibilidade, dado que o episódio original da manifestação de alguma doença possibilita a abertura para a ação de outros *itseke*. Entretanto, caso o processo de adoecimento evolua para a transformação do doente em xamã, tal como é o caso que estamos analisando, um *itseke* específico, geralmente aquele que gerou o episódio original do adoecimento, é o único que passa a ser considerado o espírito auxiliar do ex-doente transformado em xamã.

¹³ Para mais informações sobre as relações entre Sangitsegu e a aldeia dos mortos na cosmologia kalapalo, ver Guerreiro Júnior (2012; 2011).

acordo com o mito de origem Kalapalo, Sangitsegu é uma das quatro mulheres feitas de madeira pelo demiurgo Kuatüngü (chamadas de *anhipe*, que Basso traduz como “The Made Ones”¹⁴) para que se casasse comã Enitsuëgü, o chefe (*anetü*) dos animais terrestres, que lhe havia poupado a vida em troca de suas filhas. Kuatüngü fez quatro mulheres, duas de madeira *hata* e duas de madeira *uëgühi* (considerada o “chefe das árvores”). Ao longo da jornada em direção à aldeia de Enitsuëgü, e em meio a uma série de incidentes, as duas mulheres de *hata* morrem, sobrevivendo apenas as de *uëgühi*, chamadas Sangitsegu e Tanumakalu. Sangitsegu, a mais velha e mais bela das irmãs, torna-se a primeira esposa de Enitsuëgü e dá à luz os gêmeos Taügi (Sol) e Aulukumã (Lua), criadores da humanidade¹⁵.

É notável que Sangitsegu seja apresentada como “Maria de Deus”, pois, apesar de o relato não mencionar, Taügi (filho de Sangitsegu) era chamado de Jesus (ou Deus) pelo xamã em seus discursos e sessões de cura. Ele afirma nunca ter ido a uma igreja e, de fato, a associação entre Jesus/Deus e Taügi parece ser muito antiga, pois, segundo a mitologia, Taügi é o ancestral dos brancos, e a figura de Jesus seria apenas uma forma assumida por ele perante os não índios (provavelmente por isso Taügi é marcado como um homem branco no relato). Sabe-se que os Bakairi (karib que habitavam a região do Alto Xingu), além de associarem Jesus ao gêmeo Sol, se referem a sua mãe como Evaki ou “Eva” (Barros, 2003).

Como o relato deixa claro, seu processo de cura não foi nada convencional. Normalmente, recorre-se a xamãs humanos (necessariamente *hüati hekugu*) para que eles entrem em transe, conversem com o *itseke* causador da doença e lhe peçam que pare de fazer mal a “seu neto”¹⁶. Caso o doente seja atormentado com frequência por visões desse espírito agressor e a cura demore para ocorrer (muitos meses ou até mesmo anos), o ex-doente pode ser considerado apto para se transformar em um *hüati hekugu* – mas somente se assim desejar e a família o apoiar, já que este é um processo longo, penoso e caro (tanto para o aprendiz quanto para sua parentela próxima). Se a decisão for positiva, o doente será treinado pelo xamã que o curou, passando por um longo período de abstinência sexual e observância de tabus alimentares, quando, então, o *itseke* que antes lhe fazia mal passará a auxiliá-lo a curar.

No caso em foco, apesar de terem ocorrido sessões xamânicas convencionais (inefícazes, e mesmo perigosas – o pajé que tentou tratá-lo levava choques ao tocar seu corpo), Taügi (considerado o mais poderoso de todos os *itseke*) é quem atuou como um xamã e foi responsável pela cura do jovem

¹⁴ Ver Basso (1987, p. 24).

¹⁵ Uma análise completa deste mito pode ser encontrada em Guerreiro Júnior (2012, p. 185-206). Para uma investigação comparativa, ver Agostinho (2009).

¹⁶ Os humanos se referem aos *itseke* como seus “avôs” e são por eles chamados de “netos”.

(trazendo-lhe a alma do céu e fazendo uma máscara para que ele oferecesse uma festa a Atugua). Há também o fato de ele sequer ter escolhido virar um xamã: ele *foi feito* assim por Taūgi, como o relato deixa claro. Além disso, ele contaria com o auxílio de outros dois espíritos: Sangitsegu e Atugua. Sobre isso, os xinguanos comentam que ele se tornou pajé “de repente”, sem aprender a fumar e sem passar pelo período de abstinência sexual e alimento necessário para que o espírito auxiliar se aproxime e passe a falar com o aspirante a pajé que, “muito devagar” (como sempre é enfatizado), começa a fumar, a escutar a fala do espírito e a “virar¹⁷” pajé.

Se o movimento de transformação de alguém em xamã por meio do adoecimento ligado à ação de um *itseke* foi mantido (o que torna o relato facilmente inteligível a partir da linguagem comum do xamanismo), o conteúdo e a temporalidade do processo foram bastante alterados. Por um lado, associar mais de um *itseke* à causa de uma doença é uma hipérbole de uma situação de desordem sobrenatural (que pode estar associada à grandeza da perturbação pessoal pela qual o rapaz passara), algo que existe entre outros grupos, mas do que não temos registros entre os Kalapalo; por outro, essa mesma situação lhe permitiu contar com o auxílio de vários *itseke* muito poderosos (de fato, *os mais poderosos possível*) no exercício de sua atividade de *hüati* – *itseke* estes que, por conta de seu poder e atuação mútua, lhe conferiram enorme eficácia e, o mais curioso, certa autoridade para atuar com técnicas nada usuais (que serão discutidas em breve). Sendo auxiliado simultaneamente por Sangitsegu (ou Maria), Taūgi (ou Deus/Jesus) e Atugua, o rapaz teve seu poder xamânico exacerbado, de modo que a sua autor-referência como “Mestre” (usada pela primeira vez por Taūgi, ao se dirigir a ele por esse termo) foi rapidamente aceita pela maioria dos alto-xinguanos. A intensidade de sua experiência, envolvendo figuras centrais da cosmologia da região, e a rapidez de sua cura, que prescindiu da intervenção humana (considerada inoperante), compuseram o contexto no qual se deu sua transformação atípica em um *hüati hekugu* peculiar – o Mestre de todos os *hüati*.

Mas a formação de seu panteão de *itseke* auxiliares ainda não havia sido concluída e, de fato, não se considerava que ele estivesse completamente curado, pois o rapaz passou a apresentar um comportamento alterado em sua aldeia – isto é, alterado do ponto de vista dos demais moradores da aldeia e de observadores externos, mas que eram, do seu próprio ponto de vista, a realização da tarefa dada a ele por Taūgi e Sangitsegu.

Segundo um técnico de enfermagem que, à época, residia na mesma aldeia do xamã, ele passou a ter um comportamento violento, tendo agredido com bastante violência uma série de “pacientes” – agressões variadas passaram

¹⁷ *Etinkilü*; lit. “transformar-se”.

a compor suas técnicas de cura. Ele teria agredido inclusive seu pai, no qual teria batido até este quase desmaiar. Há casos conhecidos de uma mulher que teve a garganta machucada e de homens com lesões nos braços e nas costas, frutos das técnicas não convencionais que o novo xamã vinha utilizando. Segundo relatos, durante esse período, o rapaz desmaiava e, logo após voltar a si, ficava calmo por um tempo, mas logo voltava a ficar violento. Ele também teria passado a exigir que suas pacientes mantivessem relações sexuais com ele, como parte do processo de cura. Em meio a esses eventos, ele começou a se tornar uma espécie de “liderança religiosa” em sua aldeia, mas não havia adquirido todo o prestígio regional que ainda passaria a ter.

Preocupados com esse comportamento atípico, representantes da ONG responsável à época pelos atendimentos de saúde na região chamaram uma médica que atua na CASAI (Casa de Apoio à Saúde do Índio) de Canarana para atendê-lo na aldeia. A médica o sedou e o encaminhou para Goiânia para uma avaliação psiquiátrica, aparentemente sem nenhum resultado conclusivo. O jovem foi encaminhado para a CASAI de Brasília, onde ficou pouco tempo em avaliação, até ser enviado de volta para a aldeia, ainda sem qualquer diagnóstico.

O relato da médica, que foi à aldeia acompanhada por funcionários da Funai e da referida ONG, além de um pastor evangélico convidado pelo chefe de um dos antigos Postos Indígenas de Vigilância (atuais Coordenações Técnicas Locais) para ajudar na cura, é ilustrativo do que estava acontecendo. Segundo a médica, a equipe chegou à aldeia em um dia de festa (os alto-xinguanos se referem a todos os seus rituais coletivos como “festas”). Esperando encontrar o xamã escondido ou foragido no mato, por conta dos relatos que haviam ouvido, qual não foi sua surpresa ao descobrir que o homem que coordenava a festa era ele próprio, segundo ela, “falando o tempo todo e invocando Deus”, e que a festa parecia uma espécie de ritual de batismo cristão.

O dia da vinda do pastor foi o dia da cura definitiva do jovem xamã, pois foi a partir dali que ele “começou a falar calmo”, cessaram os ataques de violência, e ele somou mais uma entidade ao seu panteão de espíritos: além de Taūgi, Sangitsegu e Atugua, o xamã passou a contar com a ajuda do “Anjo do Céu” (tal como explicou um experiente *hüati hekugu* que, mesmo após muitos anos de trabalho, havia se maravilhado com os feitos do novo xamã e incorporara diversas técnicas introduzidas por ele – reconhecendo nele seu “mestre” ou “professor”). O pastor parece ter funcionado como uma espécie de xamã que, ao curar o jovem, o colocara em uma relação de potencial aliança com o espírito responsável pela cura. Tratando-se de um “xamã evangélico”, o “*itseke*” responsável aparece sob a forma de um anjo celeste cristão. O rapaz acabou traduzindo e direcionando, de acordo com a cosmologia xingwana, as interferências externas (médicas e religiosas) que foram acionadas sobre ele,

englobando-as pela lógica do xamanismo xingvano convencional¹⁸. Sua experiência, apesar de radicalmente atípica, pôde ser incorporada pela lógica geral dos relatos sobre a produção de xamãs, o que ajuda a entender sua aceitação como tal em conjunto com sua múltipla associação a *itseke* poderosos como Taūgi, Sangitsegu, Atugua e o “Anjo do Céu” – mesmo sendo Taūgi e Sangitsegu *itseke* que não interagem com os humanos e não lhes provocam doenças.

A introdução de novas técnicas ao xamanismo xingvano

Assim como sua transformação em xamã foi atípica, também eram suas técnicas de cura, que passaram a envolver “preces¹⁹” a Jesus/Taūgi e Maria/Sangitsegu, diferentes técnicas corporais (às vezes violentas), e mesmo a incorporação de espíritos (algo totalmente estranho ao xamanismo xingvano). O xamã também dispensava o transe, e introduziu Taūgi e Sangitsegu como seus interlocutores diretos. Taūgi fala com ele o tempo todo, sem que ele precise fumar e entrar em transe, como seria o comum. Escutar a fala de um *itseke* fora do estado de transe é muito perigoso, e geralmente significa que a pessoa morrerá em breve (significa, de fato, que a pessoa está assumindo o ponto de vista do espírito, está se tornando *itseke*). Mas, para este novo xamã, o transe induzido pelo tabaco se tornou dispensável.

O trabalho de cura por um xamã “tradicional” envolve momentos distintos. Os *hüati hekugu*, por meio da ingestão da fumaça do tabaco, entram em transe (“morrem um pouquinho²⁰”) e, com a ajuda de seu espírito auxiliar, descobrem qual *itseke* está causando a doença da pessoa afetada, negociando com ele o retorno da alma que havia sido levada. Geralmente são necessárias várias sessões, tanto para se descobrir qual é o *itseke* agressor, quanto para se negociar a troca da alma capturada por objetos que o *itseke* aceite, até que a cura seja finalmente declarada. Mas, antes que se torne necessária a intervenção de um *hüati hekugu*, há que se determinar primeiramente se a doença em questão foi causada por um *itseke* ou pela ação de um feiticeiro, o que demanda ações distintas.

¹⁸ Vale notar que, posteriormente, ele chegaria a treinar um xamã de outro grupo karib, que também possui espíritos auxiliares bastante incomuns: o Facão, a Enxada, o Anzol e a Lima. Já presenciamos atuações deste homem, mas muitos duvidam que estes objetos realmente tenham “espíritos” capazes de auxiliar um “pajé de verdade”.

¹⁹ Os alto-xingvanos utilizam “rezas”, chamadas *kehege*, com as mais diversas finalidades. Porém, as “preces” introduzidas pelo xamã aparentemente não possuem traços em comum com as fórmulas mágicas tradicionais. Enquanto estas consistem em fórmulas fixas que misturam componentes em arawak e karib, têm origem mítica e são executadas em voz baixa, as realizadas pelo xamã e alguns de seus aprendizes eram feitas em voz alta e todas em karib.

²⁰ Toda perda da consciência é vista como uma forma de morte.

Para tanto, os pajés fazem sessões de cura por meio de sopros e sucções (utilizando as mãos e a boca), auxiliados pelo tabaco, que possibilitam a retirada das flechas da doença de dentro do corpo da pessoa, a partir do relato que esta lhes faz da localização das dores ou males que está sentindo. Se o que é retirado for preto e bem duro, trata-se de feitiço (*kugihe*) atirado por um feiticeiro; se for mole, trata-se de feitiço de *itseke*. A partir de então, dá-se início a sessões de manipulação do corpo do doente, para a retirada de flechas, e às ações destinadas a ir ao encontro do *itseke* agressor ou para se descobrir quem é o feiticeiro responsável. O pagamento é feito pela família do doente ao pajé sob a forma de bens preciosos, tais como colares de conchas ou plumárias. Todavia o trabalho do “mestre” dos xamãs introduziu algumas novidades.

Pudemos observar uma sessão destinada a curar uma mulher *kisêdjê* (*suyá*), realizada em Canarana²¹. O xamã usava sobre a testa uma faixa vermelha de algodão, um adorno usado pelos pajés auxiliados pelo espírito Atugua (sempre representado com uma faixa semelhante). Ele dispôs à sua frente uma plumária, um colar de conchas e um caldeirão cheio de mingau de beiju. Inicialmente, ele perguntou ao marido da mulher o que ela sentia. O marido respondeu que sua esposa estava sentindo a “cabeça pesada” e tinha “muito sangue”, o que os médicos haviam associado a problemas nos ovários e gastrite. A paciente também estava triste, com saudades de parentes que haviam morrido. O xamã começara então a fazer exortações para que a mulher deixasse de sentir saudades dos parentes mortos, e lhe disse já ter sonhado que ele (sua alma?) iria descer o rio Xingu e seguir até o Rio Negro levando sua doença embora. Ele declarou que ela estaria “recebendo alta” naquele mesmo dia e que, dois dias depois, ela poderia voltar para sua aldeia, se pintar com urucum e ficar alegre.

A cura começou a ser procurada em uma aranha, a ser descoberta no local. O xamã invocava Maria/Sangitsegu (que ele chamava de *anhipe*), pedindo que ela lhe mostrasse onde a aranha estava. Caso esta fosse encontrada, a doente estaria curada. Foi encontrada uma aranha pelo próprio xamã, que a mostrou subindo pela parede da varanda da casa onde a sessão de cura estava sendo conduzida. Ele disse ainda à mulher que ela iria descobrir algo em sua aldeia: que a comunidade iria “fazer pajé” na aldeia, uma pajé mulher – ela própria. O xamã também menciona que se realizaria um “casamento de almas”, pelo qual ela se tornaria sua esposa, e sua atual esposa se tornaria mulher do pai da doente. Com este casamento, a alma do xamã

²¹ Este foi apenas um episódio das curas realizadas pelo xamã fora do Alto Xingu, pois ele passou a atuar com frequência nas cidades do entorno do Parque (atendendo inclusive pacientes não indígenas). Aparentemente os *Kisêdjê* teriam uma relação de especial confiança nele, pois ele teria sido um dos poucos xamãs a realizar um tratamento eficaz no chefe daquele povo (comunicação pessoal de Marcela Coelho de Souza a Antonio R. Guerreiro Jr.).

acompanharia a doente no longo caminho de volta. Ele perguntou então à mulher, mostrando-lhe algumas pedras, qual delas cairia de sua mão: “azul, branca ou marrom”? “Caiu a marrom!”, exclamou, “confirmando” a escolha da paciente. Esta pedra foi, então, colocada no caldeirão com mingau de beiju, ao qual foi acrescentado gelo. O xamã imediatamente exclama: “Olha o sangue! Sangue de Taūgi!”. Todos tomam do líquido para, ao receberem o “sangue de Taūgi”, ficarem saudáveis.

Voltando-se para a paciente, o xamã lhe perguntou se ela ainda sentia dor, ao que a mulher lhe respondeu que sentia tontura. Ele então lhe falou sobre o pagamento: como a paciente e seu marido haviam pago somente a metade do valor total pedido pela cura (que seria de R\$ 2.000), ela teria ficado apenas “meio curada”. Ela só ficaria completamente curada depois que pagassem o restante da quantia em dinheiro. O tema do pagamento permeou toda a sessão de cura, pois várias exortações foram feitas no sentido de dizer que o tratamento era caro, mas tudo retornaria para ela.

O xamã mostrou à sua paciente uma fumaça que pairava no céu, fumaça esta que seria equivalente àquela que estaria “saindo da cabeça dela” e lhe provocando dores. Em seguida, retirou uma pedra do caldeirão com o mingau de beiju. Mostrando-a para todos, disse tê-la extraído de dentro da mulher kīsêdjê (o que estaria “prendendo” sua barriga e, por essa razão, ela não estaria se alimentando). Ele a declarou curada, e disse que ela poderia voltar para sua aldeia, pintar-se e engordar, mas que seria importante deixar de fazer sexo durante dois meses. Ele (sua alma) a acompanharia na viagem de volta.

Por esse relato, percebe-se que o jovem xamã introduziu, logo no início da sessão de cura, um importante elemento do catolicismo, mesmo que à moda kalapalo: a transfiguração da água (no caso, mingau de beiju) no sangue de Jesus/Taūgi. Também a esses elementos se associa a pedra retirada do corpo da mulher e que representa sua doença, tal como o xamanismo local materializa os feitiços causadores de males, mas sem que o xamã a tenha retirado por meio da sucção com a boca ou com as mãos, e com o uso do tabaco, como é a prática tradicional. Seu modo de lidar com a doença desta mulher apresenta modificações consideráveis da prática xamânica comum, pois ele não só procura a cura da doença em objetos fora do corpo da doente (na aranha, na fumaça), e não mais em feitiços ou junto a seres-espíritos, como, ao invés de entrar em transe e se comunicar com espíritos, por meio das invocações a Sangitsegu/Maria e a Taūgi são os espíritos que devem vir se comunicar com o xamã em estado normal. A doença é objetificada de forma diferente, e o sentido do intercâmbio entre os seres (humanos e espíritos) se altera. O pagamento, apesar de ser em dinheiro, é o que se mantém mais próximo da lógica tradicional: é ele o responsável por viabilizar a devolução da alma

do doente, mas neste caso não se trata de nenhum espírito usual, e sim de “Deus/Taūgi”.

Em sua aldeia, o jovem xamã também desenvolveu uma atuação diferenciada. Segundo conta-se, ele passou a discursar diariamente – assim como posteriormente passaria a discursar em qualquer lugar onde estivesse no Xingu, chegando sempre acompanhado de muitos “seguidores²²” e conseguindo grandes audiências. Ele construiu um pequeno altar próximo à margem do rio em cujo curso fica a aldeia em que morava, para o qual se dirigia todas as manhã, acompanhado de muitos homens e mulheres. Segundo dizem, o xamã rezava de joelhos, “como muçulmano” (palavras do técnico de enfermagem que residia lá à época), de frente para uma cruz que havia posicionado ali, e então fazia seus discursos. Quando pássaros pousavam sobre o altar, dizia que era um sinal de Taūgi, e que as aves estariam curando a todos. Diariamente o xamã escolhia um homem que deveria sair para pescar e trazer peixe para ele e toda sua família. Ao que parece, as pessoas lhe obedeciam por terem medo de serem enfeitiçadas, caso não o fizessem. E quando ele curava mulheres, pedia que elas tivessem relações sexuais com ele para que pudessem ser definitivamente curadas.

As descrições das curas coletivas em seu altar improvisado evocam a imagem de um “proto-sacerdote”, alguém que age como intermediário entre o coletivo e os deuses. Por meio do xamã, todas as manhãs, a saúde coletiva de sua aldeia seria garantida pelas aves enviadas por Taūgi. É preciso notar que tradicionalmente há, no Alto Xingu, um espaço legítimo para a execução de discursos matinais, mas que é ocupado pelos chefes (*anetiü*). Espera-se que um “chefe de verdade” realize discursos matinais diários, falando sobre a importância do trabalho na roça, os cuidados com a alimentação das crianças, a educação dos jovens, os perigos da feitiçaria, e outros temas do cotidiano das aldeias alto-tinguanas que deveriam garantir sua tranquilidade. Porém esses discursos têm várias peculiaridades. Em primeiro lugar, eles são feitos por um chefe sozinho no centro da aldeia antes do sol nascer, de tal forma que o chefe fica “invisível” para sua audiência. Ainda, esses discursos estão longe de serem “palavras de ordem”, mas são longos poemas formalizados segundo um estilo preciso por meio do qual o chefe se retira da fala e elimina dela qualquer traço de autoridade. Os Kalapalo dão grande valor a esses discursos, pois acreditam que eles sejam eficazes – não como ordens, mas sim como recursos retóricos que fazem as pessoas refletirem sobre seu comportamento (Guerreiro Júnior, 2012).

²² Ouvimos relatos de que, quando era chamado para curar doentes em outras aldeias, o xamã chegava acompanhado por vários barcos, repletos de pessoas interessadas em admirar suas curas rápidas e suas técnicas nada usuais. Segundo Marcela Coelho de Souza (comunicação pessoal a Antonio Guerreiro Jr.), quando ele foi chamado à aldeia dos Kisêdjê para tratar de seu chefe, ele teria ido acompanhado principalmente de mulheres.

Ao invés de serem executados no centro da aldeia, os discursos do xamã se deslocaram para o exterior, e a invisibilidade e privacidade do chefe foram substituídas pela centralidade da figura do xamã em meio a uma audiência atenta. A execução diária de discursos talvez lhe tenha parecido legítima porque esse jovem, antes de se tornar xamã, já era considerado chefe – algo que tanto ele quanto seu pai fazem questão de marcar, sempre utilizando adornos de garras ou couro de onça como insígnia de sua condição. O jovem xamã ficou famoso por ter “uma fala muito boa”; com seus discursos angariou, em todo o Alto Xingu, pessoas que confiavam nele, e o que ele dizia passou a ser geralmente tomado como verdade, algo que deveria ser reproduzido pelos demais. Veja-se, por exemplo, seus processos de cura. Estes envolviam fazer pacientes correr em volta da aldeia até que seus pés começassem a sangrar (como ocorreu com um dos campeões de luta kalapalo e com um chefe yawalapiti), manter as pessoas em posições fixas e constrangedoras por muito tempo (como ocorreu com o principal chefe de outro grupo karib da região), gritar com os pacientes, torcer seus membros ou apertar suas costas até machucá-los. Durante sua atuação em um Quarup, ele “curou” um lutador que tinha um braço lesionado puxando e torcendo fortemente este membro, enquanto rezava em voz alta para Taügi e Maria. A violência contra o corpo executada ou ordenada pelo xamã foi vista como legítima e, sobretudo, eficaz.

Também orientados por ele, os lutadores de *ikindene* (a luta esportiva alto-xinguana) passaram a rezar para Jesus e Maria, pedindo-lhes força para a luta. É uma mudança radical da forma pela qual um lutador se fortalece, pois essas pessoas só recebem força dos espíritos que são donos das plantas cujos extratos aplicam sobre a pele quando são escarificados, em troca das sombras de seus enfeites (principalmente cintos). Se, normalmente, espíritos e lutadores entram em uma relação de troca de força por enfeites, o xamã introduziu a possibilidade de a força vir diretamente de Taügi e Sangitsegu. Ao invés de reciprocidade com os espíritos, exclusivamente dádiva dos “deuses” – uma possibilidade poderosa “revelada” pelo novo xamã.

Uma versão cristianizada da cosmologia e do papel do xamanismo nas relações entre homens e espíritos foi disseminada: muitos xamãs modificaram suas práticas terapêuticas e incluíram orações diretas a Taügi e Maria, expandindo, inclusive, o panteão de seres sobrenaturais causadores de doenças – incluindo seres como o Anjo do Céu, o Lobisomem e o Vampiro (que às vezes aparece nas falas do xamã como o próprio Drácula!, e que, em certa ocasião, teria enviado como seu representante um ator de uma importante rede britânica de televisão, para enfraquecer os lutadores xinguanos...).

O rapaz também se tornou um receptor de riquezas acima do normal. Quantidades atípicas de objetos valiosos chegavam até ele vindos de várias aldeias xinguanas, como pagamento por seus trabalhos como xamã. Por exemplo, enquanto normalmente paga-se um xamã com um único colar de

conchas, ele cobrava no mínimo 10, e às vezes mais (sob a forma de plumárias ou dinheiro). Ele conduzia curas pelo rádio, e a maioria dos grandes chefes alto-xinguanos recorria a seus serviços, enviando a ele objetos valiosos. Mas houve exceções. Um grande xamã e antigo chefe kamayurá duvidava da veracidade da transformação desse jovem em xamã e de suas técnicas diferenciadas, defendendo publicamente a ideia de que ele estava enganando a todos e que a farsa lhe teria sido revelada em sonho por seu espírito auxiliar. Segundo ele, um xamã não deve cobrar dinheiro ou objetos muito valiosos por seus serviços; a família do doente deve entregar aquilo que puder, e se tiver – mas sem desconsiderar o fato de que o trabalho do pajé é muito caro e que a cura depende, em grande parte, do pagamento. Em relação a cobrar dinheiro, alguns pajés locais são contra a prática, pois afirmam que determinados tipos de trabalho só podem ser pagos com artefatos valiosos, que se destinam, na verdade, aos *itseke* causadores das doenças.

Em certa ocasião, ele foi capaz de provocar uma grande interferência no curso de um *egitsü*, o ritual mortuário realizado em memória a nobres falecidos (amplamente conhecido como Quarup), no qual são produzidas e exibidas efígies de madeira dos mortos (Guerreiro Júnior, 2011; 2012). Naquela cerimônia, o xamã, que já havia realizado diversas curas na aldeia sede nos dias anteriores à festa, tornou-se o centro das atenções ao “ouvir” de Maria/Sangitsegu, já tarde da noite, que alguém havia colocado um feitiço em uma das efígies dos mortos homenageados (não em qualquer efígie, mas justamente na do morto principal). Ter um feitiço oculto no centro da aldeia, em uma ocasião como aquela, seria muito perigoso, pois ele poderia fazer com que todos os homens caíssem doentes, e enfraquecer os lutadores. Enquanto o xamã relatava o que tinha ouvido no centro da aldeia, uma mulher caiu no chão e começou a gritar e se contorcer. Ele começou a interpelar a mulher como se esta fosse Maria/Sangitsegu e, aos gritos, exigia que ela lhe mostrasse onde estava o feitiço. Gritando e rastejando em direção às efígies, a mulher começou a cavar perto da base da efígie principal. Por ordem do xamã, os coordenadores do ritual tombaram a efígie (que, àquela altura, não era uma mera imagem, mas um duplo do morto), e encontraram um objeto interpretado como feitiço (um pedaço de madeira escura, aparentemente distinta da madeira do tronco). A mulher, exausta, desmaiou e foi levada para casa por seu marido, acompanhado de outros parentes.

Devido ao perigo potencial desse feitiço, o xamã pediu aos lutadores que o seguissem até uma das casas, onde fez diversas rezas e invocações a Maria/Sangitsegu pedindo que ela os protegesse dos feiticeiros, e os mantivesse fortes para as lutas que ocorreriam na manhã seguinte. Ao amanhecer, o xamã, acompanhado de seu pai, reuniu mais uma vez os lutadores em frente a uma das casas. No chão, dispôs uma esteira de espremer mandioca sobre a qual colocou um crucifixo e uma série de pedras coloridas. Ele pediu

que todos os lutadores esfregassem uma das pedras em suas mãos e depois esfregassem seus braços e pernas, pois por meio das pedras eles receberiam força de Maria e Taügi. O que quer que o xamã sugerisse, a despeito de suas particularidades, parecia plausível e era experimentado.

Xamanismo e chefia

Este xamã criou em sua aldeia uma situação atípica entre os povos alto-xinguanos, desenvolvendo algo que poderia ser visto como um poder coercitivo sobre o trabalho masculino e sobre suas pacientes mulheres. Ele produziu, de fato, uma forma de agência aparentemente inversa à ação política ameríndia como esta é geralmente concebida. Clastres (2003) já havia chamado a atenção para o lugar especial ocupado pelos chefes ameríndios nos sistemas de trocas: o chefe seria alguém generoso com seus bens, mas que não é retribuído; alguém que discursa, mas não precisa ser ouvido ou respondido; e é alguém que, pelo privilégio da poligamia, se tornaria um “prisioneiro do grupo” por suas obrigações de afinidade. O caso desse xamã xinguanos traz à tona sua posição nesses mesmos sistemas de troca, mas *invertendo* a lógica de circulação encontrada na chefia: por suas atividades como xamã, tornou-se um grande receptor de riquezas e trabalho (pesca diária); seus discursos eram ouvidos onde quer que fossem realizados, e sua versão do xamanismo teve uma grande aceitação em diferentes aldeias (sua fala deixara de ser mero “valor”, como diz Clastres, para ganhar eficácia); e, por fim, em sua aldeia de origem, ele desenvolvera um acesso privilegiado às mulheres, mas desvinculado das obrigações da afinidade. A chefia fora capturada pelo xamanismo.

As posições de chefe e de xamã são distintas, assim como as formas pelas quais alguém se torna um ou outro. De modo geral, considera-se que “no Alto Xingu, a coincidência entre o papel de chefe e o de xamã representa perigo de irrupção de um poder coercitivo, e a teoria política nativa recomenda a separação das posições” (Sztutman, 2005, p. 220). Apesar disso, chefia e xamanismo parecem manter certa proximidade, que só começou a ser explorada em etnografias mais recentes. Como observa Barcelos Neto (2003; 2008), uma das formas pelas quais os chefes se “engrandecem” é por meio do patrocínio de rituais para espíritos, que lhes proporcionam a capacidade de mobilizar trabalho e adquirir prestígio. Os xamãs desempenham um papel fundamental nesse processo, pois são os responsáveis por descobrir se será ou não necessário transformar o doente em dono de ritual e, como se nota, eles tendem a transformar chefes em donos de rituais com muito mais frequência que não chefes. Apesar de qualquer pessoa poder se tornar dono de um ritual de máscaras, entre os Kalapalo observa-se que todos os donos de rituais para espíritos são chefes ativos (tanto homens quanto mulheres). Assim, pode-se

dizer que o xamanismo está intimamente relacionado à capacidade de uma parentela produzir chefes.

Ao mesmo tempo, também é comum que os *hüati hekugu* sejam pessoas próximas aos chefes, ou que sejam, eles mesmos, *anetiü*. Para que alguém se torne um *hüati hekugu*, o tempo de reclusão necessário para seu lento desenvolvimento pode se estender por anos, demandando uma rede de parentes suficientemente ampla para dar suporte ao processo, o que implica pescar e obter os objetos valiosos que devem ser pagos durante o treinamento do ex-doente como xamã²³. Por esse motivo, nem todos que apresentam as condições originais para se tornarem xamãs efetivamente o fazem, terminando por desistirem.

O papel político dos xamãs é ainda mais complexo. Ao mesmo tempo em que permitem a um chefe engrandecer-se e estabilizar sua posição como tal pelo patrocínio de rituais, eles também são responsáveis por descobrir feiticeiros – o que, pela proximidade entre chefes e xamãs, pode dar aos primeiros a possibilidade de acusar adversários políticos. Como alguns autores notam, é comum que chefes sejam acusados de feitiçaria (cf. Basso, 1973; Heckenberger, 2004; Coelho de Souza, 2001). Segundo um jovem filho de chefe, preocupado com as frequentes acusações de feitiçaria que vinham ocorrendo em sua aldeia, “é o pajé quem fala pro cacique quem é feiticeiro, ele trabalha pro cacique”. Esse jovem tentava convencer seu pai a se mudar “antes que o pajé acuse ele”, de modo que a relação entre a produção (e manutenção) de chefes e a produção de xamãs no contexto de certas parentelas são fenômenos entrelaçados. Apesar da frequente separação entre os *status* de chefe e de xamã, vê-se que ambos tendem a gravitar ao redor de centros semelhantes: chefes ao redor de *hüati hekugu*, e estes ao redor de chefes.

No caso do jovem xamã, ocorreu uma sobreposição peculiar desses papéis, pois ele estava longe de ser um xamã comum: livre da obrigação do transe para se comunicar com os espíritos, ele pôde trazer o xamanismo para sua oratória cotidiana. E como nota Sztutman (2005, p. 215), a sobreposição destes papéis poderia resultar na irrupção de um tipo de poder coercitivo. Sem dúvida, a linguagem do xamanismo foi o fator primordial ao qual se aludia para justificar seu enorme prestígio regional; mas as primeiras transformações trazidas por ele em sua aldeia começaram quando ele transformou em rotina a prática de, todas as manhãs, falar em público – o que só um chefe legítimo poderia fazer. Não pretendemos sugerir que a chefia tenha sido uma “condição primária” para sua atuação como xamã ou algo do gênero, mas apontar como sua atuação como xamã inevitavelmente evoca temas ligados à chefia alto-xinguana e ameríndia em geral. Longe de pretendermos evo-

²³ Para um argumento semelhante acerca da produção de lutadores, ver Costa (2011).

car qualquer relação de causa e efeito, interessa-nos chamar a atenção para a potencial sobreposição destas duas linguagens (o xamanismo e a chefia), que pôde se efetuar ao menos na aldeia de origem do xamã. Sobrepondo e invertendo os circuitos de trocas peculiares à chefia (a oratória, a disposição de bens e o privilégio da poligamia), este xamã se tornou uma liderança atípica, usufruindo de uma posição inusitada para um jovem chefe alto-xinguano: tinha pessoas pescando para ele e solicitava o acesso a mulheres da aldeia quando fosse curá-las. Mas ele se tornara, de fato, alguém *temido*: os homens aceitavam pescar para sua família por um misto de “respeito” e medo – desobedecê-lo poderia fazê-lo lançar feitiços sobre as pessoas. O desenvolvimento de uma forma quase coercitiva de poder foi concomitante ao aparecimento dos primeiros rumores sobre ele ser um possível feiticeiro: a eventual emergência de um poder coercitivo, que se mostrou possível, foi acompanhada da emergência de seu inverso, as forças de descentralização ativadas pelas acusações de feitiçaria.

Os perigos do poder visível

Após mais ou menos um ano de renome, o prestígio do grande xamã começou a decair em todo o Alto Xingu, e ele acabou sendo alvo de contínuas acusações de feitiçaria e ameaças de vingança que delas decorreram. Com medo, deixou sua aldeia de origem, mudando-se primeiro para a aldeia de seu tio materno, depois para uma cidade na fronteira do Parque e, por fim, retornou à aldeia de seu tio.

As primeiras acusações vieram após o adoecimento de um jovem que, não muito tempo depois de ter sido tratado pelo xamã, perdeu os movimentos de todo o corpo. Todavia essa acusação ainda não havia sido suficiente para afetar sua reputação fora da aldeia dos parentes do jovem. Isso só aconteceu posteriormente, com o grave adoecimento de um dos chefes de sua aldeia natal. Sua doença foi atribuída ao xamã, fazendo com que muitos deixassem de acreditar em suas técnicas e passassem a vê-lo como um xamã-feiticeiro. Mas, logicamente, não como um feiticeiro qualquer: assim como ele havia sido o “mestre dos xamãs”, passou a ser considerado o “chefe dos feiticeiros”²⁴. Tais acusações evocaram antigas histórias de conflito envolvendo parentelas de diferentes aldeias. Retomando algumas dessas acusações, é possível perceber que elas atualizam memórias sobre um passado de diferenças, catalisando

²⁴ Considera-se que um feiticeiro raramente age sozinho, mas sempre partilha suas intenções com outros. O caso do xamã acusado de feitiçaria é exemplar, pois mesmo em acusações voltadas contra outras pessoas, ele é considerado o idealizador dos ataques mágicos. É como se aqueles tidos como feiticeiros atualmente fossem apenas os executores das vontades daquele que passou a ser visto como seu chefe.

movimentos de diferenciação e, eventualmente, redefinição de identidades e lealdades.

Quando o rapaz que se tornaria este grande xamã adoeceu, um chefe da aldeia na qual ele vivia foi acusado de ser o responsável por enfeitiçá-lo, e teve de deixar o local. No começo de 2007, o substituto do chefe acusado (seu sobrinho uterino) ficou gravemente doente, sofrendo com desmaios e ficando impossibilitado de andar por quase um ano. O pai do novo xamã acusou um homem com o qual tinha problemas pessoais de ser o feiticeiro responsável pelo adoecimento do novo chefe, alegando que seu filho teria ouvido isso dos espíritos. Contudo outros dois xamãs bem mais velhos, entre os mais respeitados da região, intervieram em defesa do acusado, que era cunhado de um e sobrinho do outro. Segundo eles, os espíritos teriam dito que o responsável seria, na verdade, o jovem xamã – acusação que o levou a se mudar com toda sua família. Vale notar que um desses xamãs mais velhos considerava o jovem seu “professor”, acompanhou-o em suas atuações em outras aldeias para aprender suas técnicas, mas, nesse momento de conflito, a lealdade a seus parentes foi mais forte.

Não muito tempo depois, um dos xamãs mais velhos que intervieram no caso começou a se queixar de dificuldades para urinar. Ele também não conseguia mais atuar como xamã, pois sentia sua boca amarga ao fumar, vomitava sempre que tentava entrar em transe, sentia fortes dores de cabeça e tinha muita dificuldade para ouvir seu espírito auxiliar. No final daquele ano, um de seus cunhados faleceu (e foi o principal homenageado em um *egitsü* no ano seguinte). Ele era tio paterno do jovem xamã, e tinha ido à sua aldeia questioná-lo sobre uma dívida que o rapaz havia feito em seu nome. Houve uma grande confusão no local, e o jovem xamã chegou a agredir seu tio fisicamente. Na volta, este homem parou em uma aldeia e, conversando com seu primo, disse que por causa do ocorrido tinha certeza que seria enfeitiçado e morreria em breve. Em menos de um mês, faleceu subitamente (possivelmente em função de um acidente vascular cerebral), e o jovem xamã foi acusado de enfeitiçá-lo.

Por uma série de circunstâncias que não cabem ser mencionadas aqui, o filho do xamã mais velho que ficara doente havia sido indicado para se tornar o futuro chefe principal de sua aldeia. Seu pai permaneceu sem ir ao médico muito tempo, ocupado (e muito empregado) construindo uma grande casa para seu filho e ajudando-o a patrocinar seu primeiro ritual mortuário (evento que marcaria o início de sua atuação como *anetü*). Na época da festa, em 2008, ele sentia fortes dores nas pernas, tinha dificuldade para andar e não se alimentava direito (não suportava o cheiro e o sabor de peixe). No final daquele ano, quando finalmente procurou um médico, ele foi diagnosticado com tumores malignos na próstata, nos ossos e em pelo menos um dos rins, e faleceu no começo de 2009. Para seus parentes isso só poderia ser efeito de

feitico, e seu autor não poderia ser outro senão o poderoso xamã, que estaria se vingando de seus acusadores. Poucos meses depois, sua viúva também foi diagnosticada com câncer, vindo a falecer em janeiro de 2010. Em menos de seis meses, seu filho mais velho também descobriu um tumor em um dos testículos, que precisou ser removido, mas foi diagnosticado com metástase, tendo passado por um longo tratamento quimioterápico. Ainda em 2010, um dos tios maternos do futuro chefe (que também era um importante *anetü* da antiga aldeia onde vivia o jovem xamã) foi diagnosticado com tumores malignos no sistema digestivo, e faleceu em meados de abril deste ano²⁵.

A família do outro xamã mais velho também sofreu com algumas mortes: um de seus netos, com pouco mais de um ano de idade, faleceu no final de 2008, e outro, em reclusão pubertária, no começo de 2009. Poucas horas depois da morte do menino, o pai de outro jovem chefe (um rapaz que havia sido escolhido para ser o “colega”, *itaghokongo*, do futuro chefe principal de sua aldeia) caiu doente. Ele não conseguia andar nem falar direito, ficou com seu rosto deformado e parte de seu corpo imobilizado, e faleceu em poucos dias. Os Kalapalo atribuíram tais mortes ao desejo de vingança daquele homem contra os dois xamãs que o acusaram, além da inveja que sentia dos dois jovens escolhidos como futuros chefes.

Algum tempo depois, um dos filhos do chefe falecido passou por uma experiência tensa. O rapaz caminhava perto de uma ponte acerca de 1 km da aldeia, à tarde, quando avistou alguém não identificado que apontava para ele um pequeno arco (a alusão ao tamanho do arco em seu relato indica que se tratava de um feiticeiro). “Quem está aí? Quem é você, o que você quer?” perguntou, ao que uma paca que atravessava o caminho se transformou no xamã-feiticeiro. O homem disse que iria matá-lo para que ele não revelasse sua identidade, mas o jovem, assustado, começou a chorar e o convenceu de que não contaria nada a ninguém. O xamã-feiticeiro indagou sobre onde estaria a panela na qual a família do rapaz morto durante a reclusão estaria cozinhando um contrafeitico (feito no intuito de agredir magicamente o responsável pela morte²⁶), pois ele e seus dois tios maternos já não aguentavam mais os seus efeitos e queriam destruí-la. O rapaz disse não saber, e então o xamã-feiticeiro, segundo o jovem, “abriu os braços, como Deus [Jesus crucificado], e saiu voando”. O rapaz interpretou esse fato sugerindo que o xamã-feiticeiro teria uma “roupa de Deus”, que o permitiria se disfarçar com a imagem de Jesus/

²⁵ A quantidade de casos de câncer no Alto Xingu é preocupante. Desde 2007, os Kalapalo já contabilizam cinco casos, e há vários outros conhecidos nas demais aldeias xinguanas. Considerando-se a abundância de fazendas de arroz e soja na região, que utilizam quantidades alarmantes de agrotóxicos, além dos hábitos alimentares locais que vêm se alterando bruscamente, é urgente que se faça uma pesquisa sobre a qualidade da água, do solo e dos alimentos industrializados consumidos pelos alto-xinguanos.

²⁶ Para uma discussão detalhada sobre a contrafeiticaria, ver Figueiredo (2010, p. 163-171).

Taūgi e se locomover com facilidade (pois os feiticeiros possuem “roupas”, geralmente de animais, que lhes permitem voar, andar debaixo d’água, enxergar à noite etc.). Ao relatar o caso na aldeia, as suspeitas do pai do jovem morto imediatamente recaíram sobre o xamã-feiticeiro.

É interessante notar as relações que ligam a parentela do rapaz que fez este relato à parentela do xamã-feiticeiro. Um dos tios maternos deste último havia sido acusado de enfeitiçar a mãe do rapaz há muito tempo, e outro de seus parentes maternos também havia sido acusado de ter enfeitiçado o próprio jovem, alguns anos antes. A experiência sobrenatural do jovem, com a aparição e a fala atribuída ao xamã-feiticeiro, é significativa das relações micropolíticas que sua família tem com a parentela que eles vêm, seguidamente, acusando. O mesmo vale para as relações entre as parentelas dos xamãs que o acusaram, que têm atribuído a ele as mortes com as quais vêm sofrendo. Também não se deve desconsiderar o próprio histórico da família do xamã-feiticeiro: ele é bisneto de um chefe arawak que fora acusado de feitiçaria na primeira metade do século XX, e que conta com outros acusados nas gerações de seu avô e de seu pai. Doença e morte são situações que atualizam histórias passadas e oferecem oportunidades de se conduzir vinganças segundo a ética xinguana, isto é, sem violência, mas por meio das palavras – pela “fofoca” (*aūgene*; lit. “mentirada”). Enquanto a família do primeiro xamã falecido realizava seu ritual de contrafeitiçaria, várias outras pessoas afirmaram ter se deparado com o xamã-feiticeiro rondando a aldeia à noite, ou nas imediações de suas roças (algumas vezes fugindo com sua “roupa de Deus”).

Diante de tantas acusações, o xamã tem se esforçado muito para tentar se mostrar inocente. Às vésperas dos rituais mortuários realizados nos últimos anos, ele apareceu, sempre acompanhado de seu pai, na casa dos enlutados. Dirigindo-se aos parentes mais próximos dos falecidos, ambos punham-se a chorar e a lamentar pela perda de seu parente. Nas ocasiões que presenciamos, o xamã executou choros rituais, que consistem em repetir, segundo uma melodia típica, o vocativo pelo qual se poderia chamar a pessoa falecida, às vezes acompanhado de expressões de compaixão ou perda (Guerreiro Júnior, 2012, p. 441). Todo choro fúnebre tem algo de ritual, e é algo que cabe aos parentes. O choro cantado, especificamente, é algo esperado somente dos parentes próximos, principalmente no ritual funerário, quando estes devem chorar coletivamente no centro da aldeia. Os feiticeiros, em compensação, são antiparentes, pois não se comportam como tais (Figueiredo, 2010; Guerreiro Júnior, 2012, p. 351). Assim, chorar publicamente é uma forma de se mostrar como parente do morto, o que, indiretamente, é uma maneira de se dizer inocente. Em 2011, seu pai também insistiu muito para que os patrocinadores da festa o convocassem como um dos lutadores principais para enfrentar os adversários estrangeiros. Antes de se tornar xamã, ele fora um

grande lutador²⁷ e sempre figurava entre os principais campeões de luta de seu povo. Porém, após suas visões, ele deixou de lutar, dizendo que seria muito perigoso para seus adversários – aqueles que o tocassem sofreriam “choques” e morreriam. Os donos da festa aceitaram, mas no momento da indicação definitiva dos lutadores principais, o xamã desistiu, argumentando que não se sentia bem e vinha sofrendo com dores pelo corpo.

A eficácia de tais ações de conciliação é relativa, mas não pode ser desconsiderada. Aqueles que acusavam o xamã não deixaram de fazê-lo, e sua presença continua causando mal-estar. Quando ele está por perto, é comum ouvir comentários sobre quais seriam suas reais intenções ao ousar aparecer em público. Porém, nessas ocasiões, impressiona como ele é bem tratado por seus acusadores e, de fato, por qualquer pessoa. Conversando sobre isso, um rapaz explicou que é preciso recebê-lo bem, alimentá-lo e dar tudo o que ele pedir para “deixá-lo calmo”, evitando que ele lance feitiços sobre ainda mais pessoas. Se as situações de tensão evocam memórias do passado na circulação de novas acusações, ao cotidiano cabe a árdua tarefa de obliterá-las e viabilizar a convivência pacífica idealizada e valorizada pelos alto-xinguanos, regida não pelo medo do poder, mas pela reciprocidade.

Considerações finais

Ao longo deste artigo traçamos parte da trajetória desta figura peculiar, este jovem chefe que, ao passar por uma transformação nada convencional em xamã, foi capaz de implementar novas técnicas de cura e exercer em sua aldeia, ainda que por um curto período de tempo, uma forma incipiente de poder, envolta em um misto de prestígio e temor. A emergência de assimetrias como as observadas em sua aldeia de origem e sua influência regional sobre as práticas xamânicas é algo que ainda não havia sido documentado na literatura sobre o Alto Xingu, e sua trajetória não só mostra como xamanismo, chefia e feitiçaria compõem uma mesma “vizinhança”, mas como constituem linguagens que podem se sobrepor ou alternar-se na dinâmica política regional.

Hoje é muito difícil falar abertamente com um alto-xingano sobre o período de atuação desse xamã, principalmente quando se trata daqueles que se submeteram a suas terapias às vezes humilhantes. Tanto a emergência quanto a decadência de um personagem como esse só foi possível pela concatenação de muitos elementos, como a elaboração discursiva e simbólica de sua experiência pessoal intensa e perturbadora, a intervenção de agentes não

²⁷ Seu pai, apesar da baixa estatura, é tido como um dos maiores lutadores dos últimos tempos, por sua agilidade. Antes das acusações contra seu filho, era comum vê-lo ensinando golpes aos lutadores mais jovens.

xinguanos, sua ascendência nobre, e o histórico de conflitos de sua parentela próxima. E, se o auge de sua fama foi relativamente breve (cerca de um ano), sua reputação como feiticeiro parece não ter fim. As acusações atuaram como limitações ao engrandecimento desse xamã, como uma força centrífuga que o impediu continuar exercendo uma forma incipiente de coerção em sua aldeia e propagando uma nova forma de xamanismo. O Alto Xingu, conhecido pela centralidade da chefia e da hierarquia na organização de seu sistema regional, mostra com este caso como tendências ao engrandecimento e à centralização competem com tendências à fragmentação que, pelo que vimos, tendem a prevalecer. Ao final, os xinguanos deixaram esse líder em potencial na posição inversa àquela reservada aos grandes chefes: ao invés de ser lembrado por gerações, tornou-se objeto de um contínuo esforço de esquecimento.

Referências

AGOSTINHO, Pedro. *Mitos e outras narrativas kamayurá*. Salvador: EDUFBA, 2009 [1974].

BARCELOS NETO, Aristóteles. Festas para um “nobre”: ritual e (re)produção socio-política no Alto Xingu. *Estudios Latino Americanos*, v. 23, p. 63-90, 2003.

_____. Witsixuki: desejo alimentar, doença e morte entre os Wauja da Amazonia Meridional. *Journal de la Sociéte des Américanistes*, v. 93, p. 73-95, 2007.

_____. *Apapaatai: Rituais de Máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 2008.

BARROS, Edir Pina. *Os filhos do sol*. História e Cosmologia na Organização Social de um Povo Karib: os Kurâ-Bakairi. São Paulo: EDUSP, 2003.

BASSO, Ellen Becker. *The Kalapalo Indians of Central Brazil*. New York: Holt, Rimehart and Wineton Inc., 1973.

_____. The implications of a progressive theory of dreaming. In: TEDLOCK, Barbara (Ed.). *Dreaming: anthropological and psychological interpretations*. Cambridge, New York and Melbourne: Cambridge University Press, 1987a.

_____. *In Favor of Deceit: A Study of Tricksters in an Amazonian Society*. Tucson: The University of Arizona Press, 1987b.

CARDOSO, Marina D. Políticas de saúde indígena e relações organizacionais de poder: reflexões decorrentes do caso do Alto Xingu. In: LANGDON, Esther. J. e GARNELO, Luiza. (Ed.). *Saúde dos povos Indígenas: reflexões sobre antropologia participativa*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2004.

_____. *Sistemas terapêuticos indígenas e a interface com o modelo de atenção à saúde: diferenciação, controle social e dinâmica sócio-cultural no contexto alto xingano*. Projeto de pesquisa. São Carlos: Universidade Federal de São Carlos/CNPq, 2005.

CLASTRES, Pierre. Troca e poder: filosofia da chefia indígena. In: CLASTRES, Pierre. (Ed.). *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003 [1974].

COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. Virando gente: notas a uma história aweti. In: FRANCHETTO, Bruna; HECKENBERGER, Michael J. (Ed.). *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001.

COSTA, Carlos Eduardo. *Rituais interétnicos e fabricação de corpos: a luta no Alto Xingu*. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 35. 2011, Caxambu. Resumos... Caxambu: ANPOCS, 2011.

FIGUEIREDO, Marina Vanzolini. *A flecha do ciúme*. O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/URFJ-MN, Rio de Janeiro, 2010.

GUERREIRO JÚNIOR, Antonio R. Refazendo Corpos para os Mortos: As Efigies Mortuárias Kalapalo. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 9, n. 1, p. 1-29, 2011.

_____. *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário*. Tese (Doutorado em Antropologia) – DAN/UnB, Brasília, 2012a.

_____. Tra nemici e bambini. Note di una ricerca in corso sul comando kalapalo (Alto Xingu, Mato Grosso, Brasile). In: BOLLETTIN, Paride; MONDINI, Umberto (Eds.). *Etnografie Amazzoniche*. v. 2. Padova: CLEUP, 2012b.

HECKENBERGER, Michael J. The wars within: xinguano witchcraft and balance of power. In: WHITEHEAD, Neil; WRIGHT, Robin (Eds.). *In Darkness and Secrecy: the anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia*. Chapel Hill: Duke University Press, 2004.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: _____ (Ed.). *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003 [1925].

SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia) – FFLCH/USP, São Paulo, 2005.

Recebido em 21 de maio de 2012

Aprovado para publicação em 28 de julho de 2012

