

RAPÉ E XAMANISA
ENTRE GRUPOS INDÍGENAS
MÉDIO PURUS, AMAZÔNIA

RAPÉ E XAMANISMO
ENTRE GRUPOS INDÍGENAS NO
MÉDIO PURUS, AMAZÔNIA

GILTON MENDES DOS SANTOS

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS, MANAUS/AM, BRASIL

GUILHERME HENRIQUES SOARES

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS, MANAUS/AM, BRASIL

RAPÉ E XAMANISMO ENTRE GRUPOS INDÍGENAS NO MÉDIO PURUS, AMAZÔNIA

Resumo

Fabricado com base no tabaco, o rapé ocupa um lugar especial no xamanismo entre os grupos indígenas do médio Purus (Amazônia). O texto propõe explorar o uso e sentido do rapé entre alguns desses grupos, contribuindo assim para descortinar seu papel e tecer algumas considerações preliminares acerca das práticas de xamanismo na região e da relação dos indígenas com os vários seres que habitam os universos descritos em suas cosmologias. A proposta é realizar um estudo multissituado a partir de dados obtidos em documentos históricos e relatos etnográficos sobre diferentes grupos que vivem na região. Mesmo sem um estudo que aborde de maneira transversal a questão, os dados apresentados apontam para a inevitável conexão entre o rapé e o xamanismo no médio Purus e nos ajudam a compreender a plêiade de grupos habitantes dessa região como um sistema em comunicação, apontando para uma etnologia do Purus para além das diferenças históricas ou etnômicas.

Palavras-chave: Rapé, xamanismo, grupos indígenas, médio Purus, Amazônia

SNUFF AND SHAMANISM AMONG INIGENOUS GROUPS ALONG THE MIDDLE PURUS, AMAZONIA

Abstract

Based on tobacco, snuff occupies a special place in shamanism among indigenous groups in the middle Purus (Amazon region). The article focuses on the use and meaning of snuff among some of these groups, contributing for the understanding of the snuff's role, and shamanic practices in the region, taking in account the several beings that make part of their cosmologies. The authors present a multisited study based on historical and ethnographic sources. The data point to an unavoidable connection between snuff and shamanism in the middle Purus, helping to understand the various indigenous groups as a system in communication, beyond historic or ethnonymic differences.

Keywords: snuff, xamanism, indigenous peoples, middle Purus, Amazonia

RAPÉ Y CHAMANISMO ENTRE LOS GRUPOS INDÍGENAS EN EL PURUS MEDIO, AMAZONÍA

Resumen

Construido alrededor del tabaco, el rapé ocupa un lugar especial en el chamanismo entre los grupos indígenas en el Purus Oriental (Amazonas). El texto se propone explorar el uso y significado de rapé entre algunos de estos grupos, contribuyendo así a desvelar su papel y hacer algunas observaciones preliminares sobre las prácticas chamánicas de la región y la relación de los indígenas con los diferentes seres que habitan los mundos descritos en sus cosmologías. La propuesta es proceder a un estudio multisituado a partir de datos tomados de documentos históricos e informes etnográficos sobre los diferentes grupos que habitan la región. Incluso sin un estudio que aborde el tema de forma transversal, los datos presentados apuntan a la inevitable conexión entre tabaco y el chamanismo en el medio Purus, y nos ayudan a entender la constelación de grupos habitantes de esta región como un sistema de comunicación, que apunta a una etnología del Purus más allá de las diferencias históricas o etnonímicas.

Palabras clave: Rapé, chamanismo, grupos indígenas, Purus medio, Amazonía

Endereço do primeiro autor para correspondência: PPGAS/UFAM -
Rua Ferreira Pena, 386, Centro, CEP: 69010-140 – Manaus/AM.
E-mail: ghsoares24@gmail.com; giltonmendes@terra.com.br

INTRODUÇÃO

Além da acuidade com que alguns viajantes descreveram o Rio Purus em seus relatos (Ehrenreich 1948[1891], Schultz & Chiara 1955, Steere 1949[1901], Coutinho 1862, Chandless 1949[1864]), o leitor um pouco mais atento, e possivelmente com segundas intenções, vai perceber que os textos têm algo mais em comum: o uso do rapé, entre os grupos indígenas, é ao menos mencionado de passagem. O contato com esses trabalhos permite antever uma importância social e cosmológica do uso deste estimulante que ainda não foi explorada pela literatura antropológica, pelo menos na região aqui em tela.

Diferente do investimento sobre a importância dos animais nas cosmologias ameríndias (Descola 1992, Viveiros de Castro 1996, Fausto, 2002), poucos são os estudos da disciplina sobre a relação dos grupos humanos com os vegetais na Amazônia indígena. Dentre eles, vale destacar o precioso texto de Lévi-Strauss, escrito inicialmente para o *Handbook of South American Indians* (1946-1950) e traduzido na *Suma Etnológica Brasileira* (1987), sobre a importância das plantas silvestres conhecidas e manejadas pelos índios do continente que, dentre outras razões, souberam se apropriar de suas propriedades físico-químicas.

Depois de ter feito a ressalva sobre a dificuldade em estabelecer o que seja silvestre e o que seja cultivado no contexto tropical indígena, Lévi-Strauss menciona o extenso uso dado a tais plantas pelos grupos nativos. No en-

tanto, vale sublinhar, a produção antropológica sobre a interação gente-planta ou de uma “antropologia das plantas”, é quase toda concentrada nas espécies cultivadas, nos sistemas de cultivo, na construção da paisagem, na agricultura ou na agrobiodiversidade.

Podemos começar lembrando o seminal artigo de Carl Sauer (1987), que traça um rigoroso panorama sobre o cultivo de plantas na América tropical durante o período pré-colombiano¹. Adepto do *difusionismo*, o autor tem seu trabalho como uma tentativa de examinar o acervo de plantas cultivadas como “testemunho das origens das culturas americanas e de sua difusão” (Sauer 1987: 64). Em seu levantamento, arrola cada uma das espécies, apontando para seus locais de origem, variabilidade, adaptação, dispersão, técnicas de cultivo etc.

Importantes estudos foram produzidos por Chernela (1987) e C. Hugh-Jones (1979) no Alto Rio Negro, mostrando tanto o itinerário social das estacas-sementes quanto a interação simbólica e analógica entre o processamento da mandioca e a produção de pessoas. Também as pesquisas em ecologia histórica e cultural conduzidas por Rival (1993) apontam para a imbricação dos mecanismos de coevolução de plantas e a dinâmica da vida social.

Os estudos do antropólogo francês Philippe Descola (1989), baseados em sua etnografia sobre a práxis e a ecologia dos Achuar do Equador, evidenciaram as concepções sociais engendradas no universo das plantas cultivadas e apontaram ultimamente para uma

análise global da prática de “formação da paisagem”, em que as áreas abertas para o cultivo (*jardins*) são vistas como uma *microfloresta*, ao passo que a floresta é vista como um *macrorroçado*.

Ancorados nas descobertas da genética e da arqueologia, os estudos clássicos em ecologia histórica têm estimulado e alcançado as fronteiras da antropologia, mostrando que ecossistemas amazônicos são, na verdade, resultado da ação humana que modificou e enriqueceu suas paisagens, classicamente tidas como naturais ou silvestres, através do processo de seleção, propagação e domesticação de um sem número de espécies (Clement 1989, Balée 1989).

Os estudos etnográficos de Kaj Århem (1993) junto aos Makuna do Alto Rio Negro, em território colombiano, privilegiam as concepções nativas sobre o reino vegetal, revelando uma perspectiva mais que animista do mundo, na qual as plantas têm naturezas diversas, dependendo do ponto de vista de cada animal. Nessa mesma direção aponta Joana Cabral Oliveira (2012), em pesquisas recentes sobre os Wajãpi, que a floresta é um ambiente povoado de donos vegetais.

A natureza perigosa das plantas – ou de seus donos ou habitantes – é descrita com bastante ênfase pelos Enawene-Nawe da Amazônia Meridional. Segundo eles, os seres que residem nas árvores da floresta são ogros gigantes, sempre ávidos para atacar e roubar a alma daquelas pessoas que descumprem as regras sociais (Mendes dos Santos 2001, 2006). É também o que revela Peter Gow (1987) em um artigo

pouco conhecido e bastante despretenhoso sobre a interação dos grupos do Baixo Urubamba com a mata, intitulado “A vida monstruosa das plantas”. No texto, o autor aponta para o saber, o poder e o perigo da floresta (*monte*), lugar de seres maléficis, causadores das doenças e da morte, uma verdadeira comunidade de pessoas, com as quais é preciso redobrar os cuidados.

Em uma instigante passagem da sua tese sobre os Jarawara, Maizza (2009) expõe a relação peculiar que esse grupo mantém com as plantas. Para eles, estas possuem um aspecto físico e visível na Terra, mas ao mesmo tempo um espírito que mora no Céu. Dessa forma, quando os Jarawara enterram uma semente, assim que a planta sai do solo, o seu espírito também aparece e espera para ser buscado por outros seres que habitam nas camadas superiores do cosmos. Assim, todas as espécies cultivadas por eles também são espíritos no Céu, chamados de filhos daquele que plantou e filho da espécie a qual pertence. Quando uma pessoa morre, seus filhos, os espíritos-das-plantas, vêm buscá-la na terra, levando-a para viver com eles.

Algumas plantas da floresta aparecem de modo muito especial no contexto da Amazônia indígena. São vários os estudos que mostram o uso e o significado da *Erythroxylum coca*, ou simplesmente coca, conhecida como *ipadu* no Alto Rio Negro e *katsupari* entre diversos povos das bacias do Purus e Juruá; da chacrona e o mariri, nome popular das plantas utilizadas na fabricação da bebida bastante conhecida como *ayahuasca*. Essas plantas são utilizadas,

de modo geral, como veículos de acesso a outras regiões do cosmos e seus habitantes, de onde (e pelos quais) os especialistas adquirem novos conhecimentos, travam diálogos, trazem cantos, notícias e presságios. As plantas aí envolvidas são, pois, ingredientes essenciais dessa interação entre humanos e não humanos, em outras palavras, um especial mediador de interações inter-subjetivas.

No Médio Purus, o rapé é o veículo vegetal dessa viagem cósmica para grande parte dos grupos indígenas, um produto consolidado da cultura a base de plantas da floresta e/ou do tabaco cultivado. Os diferentes grupos habitantes dessa região encontraram no rapé o transporte que os levam ao mundo das almas cativas e à comunicação inteligível com os espíritos e os representantes de animais, pássaros, peixes e plantas. O rapé cumpre também, em alguns casos, o papel do antiveneno, neutralizando e aplacando o desejo e a ira dos que buscam os princípios naturais do tumbó ou tingui para a morte e a transformação no outro não humano.

Este texto propõe explorar o uso e sentido do rapé entre alguns grupos do Médio Purus, contribuindo assim para descortinar seu papel na relação entre humanos, humanos e não-humanos, e em alguns casos entre não-humanos e não humanos. A proposta é realizar um estudo multissituado a partir de dados retirados dos documentos históricos e relatos etnográficos acerca dos diferentes grupos que habitam a região. Às fontes mencionadas acima, acrescentaremos informações colhidas junto a representantes desses grupos em con-

versas informais na cidade de Lábrea, na ocasião das oficinas realizadas pelos pesquisadores do projeto Rios e Redes.

O Médio Purus é uma região habitada historicamente por vários grupos da família linguística Arawa e um representante da família Aruak, os Apurinã, tendo formado um complexo sistema de trocas, casamentos, rituais e acusações de feitiçaria. Esse sistema social regional foi mutilado pela agressiva chegada das frentes extrativistas a partir da segunda metade do século XIX. Como consequência disso, vários grupos foram dizimados, outros encolhidos e fragmentados, outros ainda se juntaram como estratégia de sobrevivência.

Lembramos que, atualmente, a região do Médio Purus conta com oito grupos indígenas assim identificados: Apurinã, Paumari, Deni, Jamamadi, Jarawara, Suruwaha, Banawa e Hi-Merimã, todos distribuídos ao longo deste rio e seus pequenos tributários. Podemos acrescentar ainda a este elenco os Katukina e os Mamori, que apesar dos poucos remanescentes, tiveram uma importância histórica no cenário. Mesmo não estando presentes na região, o texto também fará referência aos Kulina².

O material e discussão aqui apresentados dizem respeito a estes grupos, entre os quais o rapé é utilizado em praticamente todos os momentos do dia, indo desde pequenas pausas nos trabalhos para “tomar” uma dose até seu uso ritualizado, passando por momentos dedicados exclusivamente ao usufruto, seja para atingir a embriaguez seja embalar conversas ao fim do dia.

A seguir, desenvolveremos esse texto em duas partes: na primeira apresentaremos as técnicas e instrumentos historicamente descritos para a fabricação e consumo do rapé, além das plantas utilizadas juntamente com o tabaco para preparar o pó; na segunda parte, exploraremos seu papel no dia-a-dia e as principais propriedades que atuam na vida social e que penetram na cosmologia desses povos.

Sempre que possível, informamos o nome indígena dado a certos instrumentos, plantas ou substâncias. Todavia, certos contextos ainda precisam de pesquisas mais aprofundadas e dados etnográficos mais apurados a respeito das terminologias empregadas nas classificações nativas. Da mesma forma, em alguns momentos foi conveniente explorar as narrativas míticas, em outros, acreditamos que a descrição das práticas revelam aspectos da cosmologia, imiscuídos no estabelecimento de um contato íntimo entre os especialistas e outros seres que habitam o cosmo.

AS PLANTAS E AS TÉCNICAS DO RAPÉ

Essencialmente, o rapé é o pó obtido a partir da trituração de folhas secas de tabaco (*Nicotiana tabacum* L.). Contudo, a maioria dos grupos do Médio Purus mistura a ele outras plantas. Um cotejamento de fontes históricas e de informações etnográficas nos apresenta as seguintes informações sobre o rapé fabricado pelos habitantes dessa região.

O viajante Joseph Steere (1949[1901])

observou que para fabricar rapé, os Jamamadi torravam as folhas verdes de fumo sobre o fundo de uma vasilha de argila emborcada sobre brasas. O almofariz, feito do ouriço da Castanha do Brasil, era então parcialmente cheio de brasas acesas, que eram logo descartadas depois de aquecê-lo. Nesse ambiente, as folhas eram socadas e moídas até tornarem-se um pó muito fino e esverdeado.

Ehrenreich (1948[1891]) nos diz também que, entre este grupo, o pó era guardado em uma simples casca de caracol e aspirado através do osso oco de uma ave ou uma folha enrolada. Na época em que Kroemer (1985) esteve com este grupo, relatou que o uso do rapé entre os Jamamadi era muito apreciado, misturando-se ao pó uma porção de cinza da casca do fruto do cacauero³. Ainda hoje o método e os instrumentos de fabricação permanecem os mesmos.

Entre os Apurinã, Ehreinreich (1948[1891]) relata que o rapé era feito secando superficialmente as folhas de tabaco em um prato de argila colocado sobre brasas. Em seguida, entalavam-nas em um pedaço de madeira, expondo-as ao calor até ficarem completamente secas. Em seguida, pulverizavam as folhas na casca de um fruto e misturavam aí as cinzas de diferentes madeiras, como *apakitiri*, conhecida também como torém ou embaúba (*Cecropia pachystachya*), e *ukutana*, nome na língua Apurinã de uma espécie que ainda não conseguimos identificar. É costume entre os Apurinã conservar o rapé em uma casca de caracol (*Mekaru*), provida de um gargalo feito de um

pedacinho de taquara com uma rolha feita de penas de tucano. Ele é aspirado com o auxílio de pequenos ossos de aves, às vezes ligados aos pares, chamados *mexikanas* (Schiel 2004).



Figura 1 – Estojo (*mekari*) e tubo aspirador (*mexikana*). Fonte: Schiel (2004)

A partir da leitura do trabalho de Schiel (2004), é possível perceber uma forte ligação entre a pessoa e o seu tubinho de cheirar rapé, sendo estes instrumentos preservados com muito zelo. Os xamãs são quem possuem o vínculo mais intenso. Diz-se que alguns deles, acordados ou em sonho, podem aparar com seus *mexikanas* as pedras (feitiço) que são enviadas para a sua aldeia. O *mexikana* também aparece na narrativa mítica como o progenitor de *Tsura* e seus três irmãos. No mito, durante a noite, o canudo de rapé se transforma em homem para seduzir a mãe do herói.

Antigamente, o rapé era utilizado pelos Apurinã somente para fins xamânicos, em sua prática de cura. Hoje, ele

é abundantemente “tomado”, sendo tal vulgarização, conforme as informações de alguns índios da região, feita a partir dos anos 1980 pelos indigenistas do CIMI e da FUNAI, que pediam o produto aos xamãs. Sua popularização alcançou o público e saiu do seu espaço de uso específico, bem como modificou seu jeito de ser fabricado. Atualmente, o rapé dos Apurinã é feito com o tabaco e outros ingredientes, como o breu de Jatobá (*Hymenaea courbaril* L.) e a Amescla (*Protium heptaphyllum*). Segundo informam, esses novos componentes conferem aroma e propriedades medicinais ao produto: pode ser usado para tratar gripe, constipação e dores de cabeça (Cidade de Lábrea, comunicação pessoal).

Steele (1949[1901]) foi um dos primeiros a registrar o uso do rapé entre os índios Paumari. De acordo com ele, as folhas verdes torradas e pulverizadas do tabaco eram misturadas com a cinza da casca da fruta do cacauieiro, da mesma forma como fazem os Jamamadi.

Segundo as pesquisas de Prance (1978), há entre os Paumari um rapé preparado da “vinha” de uma bignomiaceae, *Tanaecium nocturnum*, a que chamam *koribó*. Para fabricá-lo, as folhas verdes são tiradas e torradas até ficarem secas. Nesta condição quebradiça formam a base para um pó muito fino que é peneirado e misturado ao tabaco. A mistura leva o nome de *koribó-nafuni*.

Conforme Bonilla (2007), os Paumari não plantam tabaco, para consegui-lo, compram nos mercados ou trocam com não índios. A autora acrescenta que outras três plantas podem ser mis-

turadas ao produto: o *kavabo* (*Virola elongata*), também apontada por Prance (1978) no estudo supracitado; *manaka* (possivelmente planta do gênero *Brunfelsia*); e o *ava-nafani*, nome que significa literalmente “folha-de-árvore”, que dizem deixar o rapé mais forte. Outra substância mencionada é o *katisaja*,

que de acordo com Bonilla (2007), é um poderoso alucinógeno extraído de uma planta não identificada. Todavia, os Paumari dizem que não há xamãs que utilizam esta última, pois a iniciação nesta substância deve ser feita obedecendo a rigorosas restrições sexuais e alimentares.



Figura 2 - Pedras de Ijori. Fonte: Bonilla, 2007.



Figura 3 - Canudo de rapé (*Hirobiro*) e concha (*bako*). Fonte: Bonilla, 2007.

Günter Kroemer (1985) observou que o rapé feito pelos Suruwahá é constituído do pó da folha do tabaco, denominado *keumadi*, e da cinza da *Theobroma subincanum*, regionalmente conhecido como cupuí. As folhas de tabaco, colhidas na roça nova, são selecionadas e desidratadas em fogo brando de forma a não deixá-las quebradiças e guardadas em cestos. Para fazer o rapé, é preciso tostá-las ao calor da brasa, quando então são colocadas em um pilão e trituradas. A casca do cupuí, por sua vez, é queimada dentro de uma pequena vasilha de barro ao fogo brando, sendo suas cinzas adicionadas ao pó do tabaco, misturando e socando os dois ingredientes juntos.

Aparicio (2014) também registra o uso do rapé pelos Suruwahá. O processo descrito por este autor é idêntico àquele registrado por Kroemer (1985), embora ele acrescenta que cada pessoa conserva o tabaco em um bico de tucano, usado como recipiente, e o aspira com um osso de asa de ave (gavião-real, urubu-rei, mutum). Ainda segundo Aparicio (2014), homens e mulheres suruwahá cheiram rapé, no entanto, o produto feito pelas mulheres é mais fraco que o dos homens.

A base do rapé Jarawara é a planta conhecida por eles como *xinã*, que também dá o nome ao produto. Segundo os Jarawara (os informantes, pelo menos), o *xinã* não é o tabaco. Diferente deste, que é plantado na várzea pelos ribeirinhos, o *xinã* é cultivado nas roças ou quintais em terra firme. Às vezes, Os Jarawara fabricam rapé do tabaco (não sabemos se misturado ou em substituição do *xinã*) adquirido com os

ribeirinhos, também misturam-no com o cupuí, planta que pode ser encontrada na floresta ou cultivada por eles nos quintais a partir de sementes. A qualidade do cupuí determina se o rapé vai ficar forte ou fraco. Ultimamente, os Jarawara têm acrescentado ao rapé alguns tipos de breu, com o fito de conferir aroma ao produto.

Para preparar o rapé, os Jarawara colhem as folhas do *xinã* e deixam-nas ao sol por aproximadamente meio dia. Depois desse tempo, retiram a nervura central das folhas (a “tala”) e as depositam sobre um prato de cerâmica, que é levado ao fogo para desidratar completamente as folhas. Outra maneira é colocar as folhas diretamente ao calor das brasas, sustentadas por uma vara fina aberta ao meio, na forma de um “espeto”. Por uma maneira ou outra, as folhas já bem desidratadas (enquanto esquentam ao fogo, elas são “testadas” para conferir o “ponto”) são quebradas em pedaços pequenos e misturadas às cinzas do cupuí. O composto é triturado dentro de um ouriço de castanha-do-Brasil com o uso de um bastão de madeira (Cidade de Lábrea, comunicação pessoal).

Diferente dos Paumari e Apurinã, o rapé dos Jarawara é feito preferencialmente pelas mulheres, em especial as mais velhas, experientes e especialistas, que também “tomam” o *xinã*.

OS PODERES DO RAPÉ

Como vimos, o rapé é um produto fabricado por todos os grupos da região do Médio Purus. Os Jarawara dão am-

plo uso a ele, desde o tratamento para gripe, dor de cabeça e insônia até como “calmante”, antes do banho para relaxar ou ainda em uma roda de amigos. Entre os Apurinã, o rapé é usado indistintamente, tendo sido outrora um produto exclusivo do xamanismo, tal como entre os Paumari, para quem o rapé ainda é um ingrediente próprio dos xamãs.

Os Suruwahá também fazem uso do *kumadi* no seu dia-a-dia, ele anima as pessoas a manterem-se ativas e bem dispostas, anulando a indolência e a passividade (*ꞑama kabɣɣɣɣɣɣɣɣ*), dá vigor e resistência aos homens nas caçadas e pescarias, na abertura de roças, no transporte de mandioca e outros produtos agrícolas, nos momentos de atividade física intensa, inclusive em situações de mal-estar e dor. Ao entardecer sempre se formam rodas de rapé, nas quais os Suruwahá conversam sobre as atividades do dia, assuntos importantes ou contam velhas histórias (Aparicio 2014).

A análise dos documentos históricos e relatos etnográficos, no entanto, permite-nos identificar uma propriedade fundamental, o seu uso para a realização de atividades extraordinárias, o seu emprego na atividade xamânica. Schiel (2004) registra, entre os Apurinã, o mito do herói *Tsura* que, após ter sido engolido pela cobra grande, é salvo pelo “vovô arirambinha”, que apesar do tamanho e força desprivilegiada, toma rapé e fura a barriga da serpente por duas vezes.

“(…) ‘Possa ser que o senhor vai poder tirar o *Tsura* da barriga da cobra...’

‘Ah, meu neto, vou mostrar para aquele grandão como é que a gente faz. Cuida, meus netos! Vam’cuidar logo ligeiro, enquanto eu estou com vontade!’ Estava moquinhando, aí ele partiu o moquém.

‘Meus netos, cadê a cobra?’

‘T’áí, está deitada aí?’

‘Então, vamos cuidar enquanto é cedo!’. Ele tomou rapé dele, botou pelo nariz, e botou na boca, rapé⁴.

Arirambazinha furou cobra grande: ‘tuqui! huumm.. qui, qui, qui...’, fez.

Ele furou segunda veize. Furou, rachou a barriga da cobra. Aonde arirambazinha furou, chega saindo sangue, já” (Schiel 2004:238).

Os Suruwahá contam uma história a respeito de um povo chamado *Amaxi*. Na narrativa, as entidades antropofágicas (*jakimedi*) rondam a maloca dos *Amaxi* todas as noites capturando pessoas e levando-as para serem devoradas. Um a um, os *Amaxi* vão desaparecendo devido aos sequestros, até que resta apenas o pajé. Após um longo pranto causado pela solidão, o pajé *amaxi* cheira muito rapé e se apropria da força de todos os venenos: a força do *kaiximéni*, a força do *xibixibi*, a força do *timbó* e a força do *tinguí*. Assim, chega o dia em que o pajé também é levado pelos *Jakimedi*. Depois de comê-lo, começaram a se sentir mal por causa dos venenos, suas barrigas explodem e assim morrem todos os *Jakimedi* (Aparicio 1998).

De acordo com Aparicio (2014:121), entre os Suruwahá, o *kumadi* é o mecanismo de transmissão de poderes, conferindo ao xamã o domínio sobre a

doença, o feitiço e a morte: “o tabaco assoprado com recorrência e de modo intenso pelos xamãs aos iniciantes é o principal procedimento de transmissão do poder iniwa”

O ponto alto da iniciação xamânica entre os Apurinã é o encontro do jovem com a onça grande na floresta. O aspirante deve controlar o medo e permitir que a onça o lamba. Ao final, esta se transforma em gente e o convida para tomar rapé e lhe ensinar os grandes mistérios da pajelança (Schiel 2004). É também o que registra Amorim (2014) entre os Kulina.

O rapé é ainda o mediador da comunicação e da viagem do xamã a outros domínios do cosmos. É esta propriedade que faz do rapé a “droga do xamã”, através da qual ele se comunica com espíritos durante as seções de cura. Schultz & Chiara (1948 [1891]) relatam que os Tukrina (Kulina) distinguem duas espécies de doenças: as comuns e as de origem sobrenatural, estas últimas só podem ser curadas pelo xamã dotado de poderes mágicos ou pelos *tocorime*, almas de pessoas e animais que aqueles incorporam. O elemento central da cura desse tipo de doenças é o rapé, sem o qual nem o médico-feiticeiro nem o *tocorime* têm poder algum⁵.

Informações preciosas a respeito do ritual do *tocorime*, realizado pelos Kulina, podem ser lidas no trabalho de Amorim (2014). Aí, o rapé tem importância fundamental no ritual. A inalação do tabaco favorece a interação dos xamãs com os espíritos *tocorime*, e mais, que eles assumam sua *perspectiva*. O xamã utiliza o rapé principalmente para atrair

os *tocorime*, mas também pode ser usado como proteção⁶ (Amorim 2014). Como nos diz também Miguel Aparicio (2014:120) sobre os Suruwahá: “o tabaco (kumadi) é a planta dos xamãs, o veículo que promove a comunicação entre os humanos jadawa e que permite o acesso às perspectivas dos jadawasu, dos espíritos, o trânsito a outras paisagens do cosmos”.

Entre os Paumari, o rapé é um produto utilizado tradicionalmente pelos xamãs (*arabani*). Sua finalidade é possibilitar a comunicação com os espíritos (de animais, peixes, pássaros, plantas), convidando-os a tomarem parte nas cerimônias. Têm-se como exemplos disso a “festa da pupunha” (*kevirihava*), a “festa do peixe boi” (*bomahava*) e a “festa da menina moça” (*amamaji*) – “saída da menina”, como eles costumam chamar a reclusão durante a puberdade. Nessas ocasiões, o rapé é preparado e usado pelo próprio xamã. Conforme Bonilla (2007), algumas plantas possuem uma segunda forma/espírito, a “forma jaguar” (*jomabini*) que, quando acionada, participa dos rituais na aldeia, onde podem se desfazer de sua aparência e serem vistas em sua condição humana pelos xamãs. Nesse contexto, as plantas utilizadas no rapé possuem sua forma jaguar, conferindo ao xamã paumari o poder e a força de lidar com as mais diferentes criaturas do cosmos.

Após ingerir uma substância amarela denominada *katube* e tomar uma dose considerável de rapé, o xamã Deni empreende uma viagem cósmica em busca da causa da doença (Rodrigues 2010). É também o que faz o xamã entre os Jarawara: para curar as doenças

ou subir ao céu, morada de diversos espíritos, deve necessariamente cheirar rapé (Maizza 2009). Os pajés apurinã devem mascar o *katsupary* e tomar muito rapé até ficar “de porre” para realizar a cura (Schiel 2004). Finalmente, entre os Jamamadi orientais o “transe xamânico” é alcançado com o auxílio da música e do rapé (Rangel 1994).

O rapé aparece ainda no Médio Purus como uma espécie de inversor de comportamentos ou posição dos sujeitos, transformando raiva em calma, conflito em harmonia ou inimigos em amigos. Entre os Apurinã, as festas são genericamente denominadas de xingané. Um dos momentos desse ritual, quando um grupo externo visita a aldeia, costuma iniciar com uma encenação de guerra, posicionando os participantes em posição de inimigos. Contudo, no final a aliança é selada com a troca de rapé, conforme registrou Schiel (2004):

“Os convidados chegam armados, pintados e enfeitados pela mata. Vêm gritando. Os da casa ‘vão encontrar’, também armados. Quando se encontram, avançam os líderes que começam uma discussão (em português denominam esse diálogo de ‘cortar sangue’) rápida e alta, com as armas sempre apontadas para o peito um do outro, sendo que, atrás deles, encontram-se os acompanhantes, de prontidão, com suas armas também apontadas para os que discutem. Quando abaixam a voz, abaixam também as armas e os líderes tomam rapé na mão um do outro” (Schiel 2004:73).

Entre os Suruwahá, o rapé é muitas vezes utilizado como um recurso para a superação de conflitos, restaurando a

convivência harmoniosa. É costume entre eles assoprarem doses cavaleares de rapé nas narinas de alguém que esteja furioso, produzindo um efeito tranquilizante na pessoa (Aparício 2014).

Considerando que há uma concepção quase comum entre os povos ameríndios da Amazônia de que no início dos tempos todos eram humanos e que aos poucos alguns foram se transformando em diferentes espécies de animais e plantas, nessas situações em que é administrada uma dose de rapé na pessoa tomada pela ira – prestes a abandonar um padrão de comportamento humano e se transformar no “outro”, segundo Aparício (2014) – o rapé, com seu efeito tranquilizador, parece agir para impedir que isto aconteça.

Desse modo, o rapé exerce o papel de um operador inverso, impedindo que a pessoa assuma a “perspectiva do outro”, isto é, sua transformação em não humano. Da mesma maneira, uma vez que a pessoa Suruwahá, tomada pela ira, pode recorrer ao suicídio via timbó ou tingui, o rapé nesses casos é também o antiveneno, neutralizando o efeito mortífero da bebida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como tentamos demonstrar nas páginas acima, o rapé é um elemento vegetal de fabricação da cultura, caracterizado por um modo especial em cada grupo do Médio Purus. Ele aparece como um produto comum a todos eles, permitindo divisar uma linha de conexão entre os grupos. Desse modo, o rapé, a exemplo de outros

temas que merecem uma abordagem antropológica transversal, ajuda-nos a compreender a plêiade de grupos da região como um sistema em comunicação e em *continuum*, apontando para uma etnologia do Purus para além das diferenças históricas ou etnonímicas de seus habitantes.

Certamente, ainda há muito a dizer sobre o lugar do rapé no sistema de relações no Médio Purus indígena, inclusive com outras plantas e/ou substâncias utilizadas por eles, entretanto, como estudo de caráter preliminar, este breve ensaio aponta caminhos na investigação do tema na região, assim como para certos aspectos a serem percebidos da interação desses grupos com as plantas, tema que reclama por maior atenção pela antropologia.

Elencamos alguns exemplos presentes na literatura, seja na forma de narrativas míticas ou na descrição de práticas que colocam os indígenas em relação com os diversos seres que habitam seus universos. Mesmo ainda sendo necessário aprofundarmos no estudo sobre o xamanismo na região, a partir do que foi apresentado, não resta dúvida de que no Médio Purus o xamanismo e o rapé são indissociáveis. Os dois chegam mesmo a se confundir. Por meio do xamanismo, as conexões com o passado ancestral são feitas, através dele é possível ocorrer o cruzamento entre as camadas cósmicas, por onde se tem acesso às forças ancestrais e o controle sobre as mesmas e os perigos do mundo. O rapé permite, pois, a troca de posições ao longo da rede cósmica sobre a qual a sociabilidade é constantemente construída. O xamã,

neste sentido, age como um tradutor, sua missão é encontrar uma correspondência entre os diversos pontos de vista ou perspectivas, abarcando essa confusa miríade e produzindo um sentido (Carneiro da Cunha 1998).

Da mesma maneira, a própria natureza e composição do rapé encarnam essas características. Como um composto de plantas trabalhado pelo homem, na própria fabricação já se estabelece a mediação com o mundo das plantas, com seus espíritos e seus poderes. Essa comunicação transcende o ato, espraia-se e assume um caráter universal, cosmológico, conferindo ao rapé o lugar de mediador entre as coisas, os humanos, os animais, as plantas e seus duplos espirituais.

O rapé é o catalisador desta reação, o ingrediente principal da construção de uma rede de sociabilidade intermediada pela ação do xamã. Sem dúvida, isso é uma das coisas mais interessantes do rapé, seu uso se reveste de uma aparência trivial, tal como se apresenta para a maioria dos grupos indígenas, seja embalando as rodas de conversa ao fim da tarde, quando o tempo se desvanece e o passado mítico se revela dentro de cada um, seja conferindo força e disposição para aguentar a labuta diária ou ainda nos momentos de simples embriaguez, para além da prática xamânica em si, o rapé parece oferecer um pouco da experiência xamânica a cada pessoa que o experimenta.

NOTAS

¹ Tomando como referência as áreas culturais esboçadas no *Handbook*, Galvão

(1963) traça um mapa indicando as áreas de predominância ou de uso preferencial das três principais espécies cultivadas no Brasil indígena: a mandioca, o milho e a batata doce.

² Apesar de não estarem localizados na região do Médio Purus, optamos por acrescentar aqui os Kulina por sua conexão histórica com os demais grupos dessa Bacia hidrográfica e, sobretudo, por sua filiação cultural e linguística Arawá.

³ Por ser muito comum na Amazônia, acreditamos se tratar do *Theobroma speciosum* Willd. ex Spreng., conhecido também como cacauí. Suas propriedades farmacológicas são muito similares a do *Theobroma cacao* L., agindo como estimulante do sistema nervoso central e do coração de forma análoga à cafeína (Lorenzi & Matos 2008).

⁴ Segundo Schiel (2004), conta-se entre os Apurinã que antigamente os pajés tomavam rapé também pela boca.

⁵ De acordo com Costa (2007), entre os Kanamari o rapé é a comida do dyohko (substância que existe dentro do corpo do xamã), sem o qual ela permanece latente e inativa. Em outras palavras, o rapé nutre o poder do xamã. Interessante notar também que Stephen Hugh-Jones (2011 [1979]: 274), referindo-se ao uso do tabaco no Alto Rio Negro, diz que este é considerado “un ‘no-alimento’ ritual. Es también el alimento de los espíritus [...] También se cree que el tabaco establece comunicación con lo sobrenatural y se dice que tanto el rapé como el humo de tabaco tienen poder”.

⁶ A folha do tabaco é considerada pelos Kulina como uma folha de “bom cheiro”. Pollock (1985) constatou que as folhas de “bom cheiro” promovem saúde e seduzem, enquanto as de “mau cheiro” trazem o cheiro de morte e/ou feitiço.

REFERÊNCIAS

- Amorin, G. S. 2014. *Os coletivos madija e o ritual do Ajje: Relações de alteridade entre os Kulina do Baixo Juruá*. Dissertação de mestrado, Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Amazonas, Brasil.
- Aparicio, M. 1998. *Cadernos do Pretão I*. Palavras de waduna.
- _____. 2014. *Presas do timbó: cosmopolítica e transformações Suruwahá*. Dissertação de mestrado, Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Amazonas, Brasil.
- Århem, K. 1993. Ecosofia Makuna, in *La selva humanizada: ecología alternativa em el trópico húmedo colombiano*. Organizado por F. Correa, pp. 109-126. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología/FEN/CE-REC.
- Balée, W. 1989. The Culture of Amazonian Forests. *Advances of Economic Botany* 7: 1-21.
- Bonilla, O. 2007. *Des proies si desirables : soumission et prédation pour les Paumari d'Amazonie brésilienne*. Tese de Doutorado, Escolas de Altos Estudos em Ciências Sociais, França.
- Carneiro da Cunha, M. 1998. Pontos de vista sobre a floresta Amazônica: Xamanismo e tradução. *Mana* 4(1): 7-22,
- Chandless, W. 1949 [1864]. Notas sobre o rio Purus, lidas perante a Real Sociedade Geográfica de Londres, em 26 de novembro de 1868. *Separatas dos Arquivos da Associação do Comércio do Amazonas* 9(3): 21-29,
- Chernela, J. 1987. Os cultivares de mandioca na área do Uaupés (Tukáno), in *Suma Etnológica Brasileira/1*. Coordenado por B. Ribeiro, pp. 151-158. Petrópolis: Vozes / FINEP.
- Clement, C. R. 1989. A Center of crop genetic diversity in western Amazonia. *BioScience* 39(9): 624-631,

- Costa, L. A. 2007. *As Faces do Jaguar*. Parentesco, história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental. Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil.
- Coutinho, J. M. S. 1862. *Exploração do rio Purús*. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignacio da Silva. Relatório. Inédito.
- Descola, P. 1989. *La selva culta: Symbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: Abya Yala.
- Ehrenreich, P. 1948[1891]. Contribuições para a etnologia do Brasil, Parte 2: Sobre alguns povos do Purus. *Revista do Museu Paulista* 2: 17-135.
- Fausto, C. 2002. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. *Mana* 8 (2): 7-44.
- Galvão, E. 1963. *Elementos básicos da horticultura de subsistência indígena*. Revista do Museu Paulista XIV:120-144.
- Gow, P. 1987. La vida monstruosa de las plantas. *Boletín de Lima* 51: 115-121.
- Hugh-Jones, C. 1979. *From the Milk River: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, S. 2011. *La palma e las pléyades: iniciación y cosmología em la Amazonia noroccidental*. Bogotá: Universidad Central.
- Kroemer, G. 1985. *Cuxiurara: o Purus dos indígenas*. São Paulo: Loyola.
- Lévi-Strauss, C. 1987. O uso das plantas silvestres da América do Sul tropical, in *Suma Etnológica Brasileira/1*. Coordenado por B. Ribeiro, pp. 29-46. Petrópolis: Vozes / FINEP.
- Lorenzi, H., & F. J. A. Matos. 2010. *Plantas medicinais no Brasil: Nativas e exóticas*. São Paulo: Instituto Plantare de Estudos da Flora LTDA.
- Maizza, F. 2009. *Cosmografia de um mundo perigoso: espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia*. Tese de Doutorado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, Brasil.
- Mendes dos Santos, G. 2001. *Seara de homens e deuses: uma etnografia dos modos de subsistência dos Enawene-Nawe*. Dissertação de Mestrado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Brasil.
- _____. 2006. *Da cultura à natureza: um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe*. Tese de Doutorado, de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Estadual de São Paulo, Brasil.
- Oliveira, J. C. 2012. *Entre plantas e palavras: modos de constituição de saberes entre os Wajãpi (AP)*. Tese de Doutorado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, Brasil.
- Pollock, D. 1985. *Personhood and Illness among the Culina of Western Brazil*. Tese de Doutorado, Universidade de Rochester, Estados Unidos.
- Prance, G. T. 1978. The poisons and narcotics of the Dení, Paumari, Jamamadí and Jarawara indians of the Purus river region. *Revista Brasileira de Botânica* 1: 71- 82.
- Rangel, L. H. V. 1994. *Os Jamamadi e as armadilhas do tempo histórico*. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, Brasil.
- Rival, L. 1993. The Growth of family trees: understanding the Huaorani perceptions of the forest. *Man – New series* 28 (4): 635-652.
- Rodrigues, C. 2010. *A paisagem etnográfica do Médio Purus/Jurná*. Dissertação de mestrado, Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Amazonas, Brasil.

Sauer, C. 1987. As plantas cultivadas na América do Sul tropical, in *Suma Etnológica Brasileira* vol. 1. Organizado por B. Ribeiro, PP. 59-93. Petrópolis: Vozes/FINEP.

Schiel, J. 2004. *Tronco Velho: histórias Apuriná*. Tese de doutorado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Brasil.

Schultz, H., e W. Chiara. 1955. Informações sobre os índios do alto Purus. *Revista do Museu Paulista* 9: 181-200,

Steere, J. B. 1949 [1901]. Tribos do Purus. *Revista didática e científica* 11: 64-78, 212-222.

Viveiros de Castro, E. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2(2): 115-144,

Recebido em 06/08/2014

Aprovado em 11/01/2015