

DOI: <https://doi.org/10.23925/1982-4807.2022i31e55989>

O uso ritual do pó de *yãkoana* entre os Yanomami: um novo olhar para as interações humano-vegetais

Thamirez Lutaif¹

Bárbara Modernell²

RESUMO

Este artigo teve por objetivo geral apresentar a relação política entre a etnia indígena Yanomami e o pó de *yãkoana* (alucinógeno utilizado em rituais xamânicos) a partir das ideias de domesticação e contradomesticação. Tendo em vista a relação multiespecífica dos Yanomami com os vegetais enquanto seres não-humanos, buscamos entender de que modo as plantas fazem parte da organização sociopolítica desse povo. Os vegetais foram considerados imprescindíveis para a reprodução cultural dos Yanomami, baseada no xamanismo e na aliança com os espíritos da floresta que se alimentam do pó de *yãkoana* inalado pelos xamãs. A metodologia utilizada foi de perfil qualitativo, voltada para a revisão bibliográfica.

Palavras-chave: Yanomami; *Yãkoana*; Multiespécie; Contradomesticação.

The ritual use of yãkoana powder among the Yanomami: a new look at human-plant interactions

Abstract

This article had as general objective to present a political relationship between the Yanomami indigenous ethnicity and the yãkoana powder (hallucinogen used in shamanic rituals) based on the ideas of domestication and counter-domestication. Bearing in mind the multispecific relationship of the Yanomami with plants as non-human beings, we seek to understand how plants are part of the sociopolitical organization of this people. Vegetables were considered essential for a cultural reproduction of the Yanomami, based on shamanism and on the alliance with the forest spirits that feed on the yãkoana powder inhaled by the shamans. The methodology used was a qualitative profile, aimed at a literature review.

Keywords: Yanomami; *Yãkoana*; Multispecies; Counter-domestication.

¹ Programa de Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC). <http://orcid.org/0000-0001-8462-7852>. <http://lattes.cnpq.br/7868903667814544>. thamirezlutaif@gmail.com.

² Professora de Direito e Advogada Indigenista. Doutoranda em Filosofia do Direito pela Universidade de São Paulo (USP). Mestre em Direito Político pela Universidade Mackenzie (UPM/SP). Especialista em Direito Constitucional pela Universidade Estácio de Sá. Graduada em Direito pela Amazonas (UFAM). ORCID <https://orcid.org/0000-0002-7024-8568>.

Artigo

El uso ritual del polvo yãkoana entre los Yanomami: una nueva mirada a las interacciones humano-vegetal

Resumen

El objetivo general de este artículo fue presentar la relación política entre la etnia indígena Yanomami y el polvo yãkoana (alucinógeno utilizado en los rituales chamánicos) a partir de las ideas de domesticación y contradomesticación. Teniendo en cuenta la relación multispecífica de los Yanomami con las plantas como seres no humanos, buscamos comprender cómo las plantas forman parte de la organización sociopolítica de este pueblo. Las plantas eran consideradas esenciales para la reproducción cultural de los Yanomami, a partir del chamanismo y alianzas con espíritus del bosque que se alimentan del polvo de yãkoana que inhalan los chamanes. La metodología utilizada fue de perfil cualitativo, centrada en la revisión bibliográfica.

Palabras clave: Yanomami; Yãkoana; Multiespecie; Contra-domesticación.

1 INTRODUÇÃO

Este escrito está organizado em quatro seções: na primeira parte, apresentamos uma breve contextualização histórico-política da etnia indígena Yanomami, alguns de seus aspectos cosmológicos e o protagonismo da utilização das plantas no seu cotidiano; na segunda parte, focalizamos na relação interespecífica dos Yanomami com o pó de *yãkoana*, vegetal alucinógeno utilizado em rituais xamânicos; na terceira parte, salientamos os autores que abordam uma nova estrutura teórica, que se vê livre das amarras antropocêntricas do universo ocidental, passando a compreender os vegetais como seres (não-humanos) que estão constantemente em processo de simbiogênese com os demais habitantes (humanos e não-humanos) que integram o seu espaço; e, por fim, na última parte, realizamos uma reflexão sobre a capacidade agentiva do pó de *yãkoana*, que realiza uma forma de contradomesticação sobre o povo yanomami.

A ideia principal deste artigo é analisar como os vegetais exercem um papel central no arranjo sociopolítico dos Yanomami. Desde o seu uso alimentício, ritualístico e arquitetônico, os vegetais acabam moldando a organização deste povo. Evidenciam-se como os humanos e vegetais são espécies companheiras que, devido ao seu relacionamento, tornam-se importantes para a existência e propagação de ambos os grupos. Esse emaranhado de relações inespecíficas desempenha uma forma de mutualismo, em que a existência de um grupo se torna codependente do outro. Portanto, para traçarmos o caminho da continuidade existencial destas espécies, é necessário manter o equilíbrio destas relações dentro de seu ecossistema.



2 O PROTAGONISMO DOS VEGETAIS ENTRE OS YANOMAMI

Os Yanomami são uma etnia indígena do norte amazônico, situada no Brasil e na Venezuela. Ficaram conhecidos desde o fim da década de 1960, a partir dos estudos do etnólogo americano Napoleon Chagnon, que trouxe uma abordagem sociobiológica questionável na medida em que classificou a etnia como a mais feroz e primitiva do planeta. Os Yanomami são caracterizados como um grupo de caçadores-coletores e agricultores de roças de coivara. Ocupam uma área de floresta tropical de aproximadamente 192 mil km², em ambos os lados da fronteira entre o Brasil e a Venezuela, sendo que a porção brasileira abrange os estados do Amazonas e de Roraima. A demarcação das terras yanomami foi oficializada em 1991 e a Terra Indígena Yanomami (TIY) foi homologada no ano de 1992 por meio de decreto presidencial, contando com a luta política do movimento indígena e indigenista para sua efetivação (RAMOS, 1993).

É importante ressaltar que o termo “Yanomami” foi criado pelos *napëpë* (não-indígenas) para juntar diversos grupos que possuíam proximidades culturais e linguísticas, sendo apenas um etnônimo generalizante. Contudo, esse povo deve ser dividido em no mínimo quatro subgrupos: Sanöma, Ninam, Yanomami e Yanomae. Além dos indígenas em isolamento voluntário, a população denominada Yanomami soma cerca de 38 mil indígenas, sendo aproximadamente 26 mil brasileiros e 12 mil venezuelanos. Neste escrito, focalizaremos no subgrupo Yanomae, situado no estado de Roraima (BENFICA; MACHADO, 2019).

Apesar da vasta literatura desenvolvida a respeito do povo Yanomami desde os estudos de Napoleon Chagnon, podemos dizer que a questão etnobotânica talvez tenha permanecido em segundo plano. Contudo, o papel secundário das plantas não se deve ao fato de que os Yanomami não tenham uma relação especial com as plantas, mas somente ao fato de que a maioria dos etnógrafos não se aprofundaram tanto nesse tema em suas pesquisas. De acordo com Bruce Albert, um dos autores mais prolíficos a respeito dos Yanomami brasileiros, foram realizados apenas alguns estudos voltados para a utilização dos alucinógenos de origem vegetal, dos fungos comestíveis e dos venenos de pesca (ALBERT; MILLIKEN, 2009).

Assim, nossa intenção é focalizar no conhecimento dos Yanomami em relação às plantas medicinais, sobretudo o pó de *yãkoana*, utilizado em rituais xamânicos. Aqui, utilizamos do termo “planta medicinal” tal como é estabelecido pela concepção ocidental, bem como a

Artigo

classificação da *yãkoana* enquanto tal. Seguindo os estudos de Albert na comunidade Watoriki (RR), em que vive Davi Kopenawa, é possível destacar também as plantas que são usadas para alimentação, auxílio na caça e na pesca, construção de abrigos e casas coletivas, para o fogo, ornamentação corporal, para fins psicotrópicos estimulantes e medicinais, bem como para a produção de objetos e artefatos (ALBERT; MILLIKEN, 2009).

Antes de abordarmos especificamente o uso ritual do pó de *yãkoana*, é necessário entender a função das plantas na cosmologia yanomami em termos gerais. O xamanismo yanomami está baseado na relação entre os xamãs e os *xapiripë* (espíritos), os quais são convocados em rituais que os xamãs utilizam plantas com efeitos alucinógenos. Em resumo, os *xapiripë* são considerados as *utupë* (imagens) dos seres do “primeiro tempo”, ou seja, do tempo no qual ocorreu a diferenciação entre os humanos, os animais e os seres invisíveis, conforme é narrado na mitologia yanomami. Segundo Albert e Milliken (2009), as *utupë* dos animais ocupam um papel central nessa cosmologia, e as plantas ocupam um papel secundário.

É possível identificar diversas categorias de *xapiripë* do mundo vegetal: espíritos mais fracos como os das árvores comuns, espíritos das folhas e espíritos dos cipós; e espíritos mais fortes, de árvores específicas como a árvore do alucinógeno *yãkoana*, a qual demos maior atenção ao longo deste artigo. As propriedades de cada uma dessas espécies vegetais são determinantes para sua escolha e importância simbólica no xamanismo.

Mas, ainda que as plantas supostamente apareçam em segundo plano nos escritos etnográficos a respeito da mitologia yanomami, as plantas cultivadas e utilizadas por esta sociedade (seja para fins alimentícios, mágicos, rituais, medicinais ou mesmo para construção de ferramentas e de casas) podem ser consideradas centrais para a organização social do grupo, o que não deveria ser dissociado da própria mitologia. Além das principais plantas cultivadas nas roças (como banana, mandioca e tabaco), os Yanomami coletam pupunha para somar na alimentação, urucum para pintura corporal, cipó para feitura dos cestos entre as mulheres, palha de palmeiras para construção do teto da casa coletiva entre os homens, plantas específicas para caça, feitiçaria, ataque aos inimigos, entre outras. A banana, por sua vez, é de suma importância para o *reahu* (ritual funerário yanomami), no qual os parentes consomem mingau de banana misturado com as cinzas do morto (ALBERT, 1985).

De fato, as plantas mágicas desempenham um papel importante na sociabilidade yanomami, podendo ser grosseiramente divididas de acordo com a finalidade – benéfica ou maléfica. A maioria dessas plantas são cultivadas nas roças ou nas clareiras em torno da casa

Artigo

coletiva. Albert (1985) também classifica as plantas mágicas como as utilizadas para feitiçaria amorosa, feitiçaria comum, feitiçaria de rastros e feitiçaria guerreira.

As plantas de feitiçaria amorosa são usadas por homens ou mulheres em casos de ciúme, rejeição ou abuso, com o objetivo de causar doenças de pele na vítima. As plantas de feitiçaria comum são usadas em casos de conflitos entre aldeias próximas quando há suspeita de avareza, covardia, adultério, furtos e demais atitudes avessas aos princípios políticos yanomami. Considerando que os casos de feitiçaria comum envolvem aldeias próximas e provavelmente aliadas, o objetivo não é causar a morte da vítima, mas somente alguma perturbação que possa ser resolvida por meio do próprio xamanismo. Nesse caso, algumas plantas são secadas, trituradas e assopradas na vítima como vingança.

A feitiçaria de rastros é realizada quando algum aliado recolhe a terra de uma pegada de sua vítima e a entrega para inimigos distantes (possivelmente também para os *ōkapë*, figura que será pormenorizada nos parágrafos seguintes), que a misturarão com plantas de finalidade maléfica, com o objetivo de causar doenças nas pernas e até mesmo a morte da vítima. Assim, ao contrário da feitiçaria comum, a feitiçaria de rastros realmente tem por objetivo provocar a morte, sendo fruto de um profundo desafeto, mesmo que de aliado para aliado.

Por fim, a feitiçaria guerreira é realizada pelos *ōkapë* (feiticeiros inimigos), que atacam suas vítimas quando estão isoladas no mato ou na roça. Os *ōkapë* se posicionam a uma certa distância da vítima e assopram um pó, feito a partir de plantas, com o auxílio de uma zarabatana. Logo a vítima começa a sentir fraqueza e tontura, de modo que os *ōkapë* possam se aproximar, quebrar seus ossos e lhe matar. As vítimas dos *ōkapë* geralmente são os *pata thëpë* (homens idosos) e as zarabatanas usadas por eles são ornamentadas com penas de tucanos e possuem cera de abelha em suas extremidades (ALBERT; MILLIKEN, 2009).

Kopenawa comenta que seus avós possuíam plantas de feitiçaria que usavam para enviar *xawara* (fumaça da epidemia relacionada ao contato com os não-indígenas) sobre seus inimigos. Essas plantas eram utilizadas nas expedições secretas dos *ōkapë* e jogadas no fogo perto das casas das pessoas que queriam contaminar. Contudo, Kopenawa diz que os Yanomami não sabem mais usar essas plantas e somente escutava sobre isso quando era criança. A espécie de *xawara* que perpetua na terra yanomami não provém mais dos *ōkapë*, mas somente dos *napëpë*, que insistem em retirar os minérios escondidos debaixo da terra. Na prática, os garimpeiros que, assim como “tatuzões”, escavam a terra em busca do ouro com ajuda de suas grandes máquinas, disseminam a *xawara* na forma de sarampo, malária e mesmo Covid-19 –

Artigo

doenças quase impossíveis de serem vencidas pelos xamãs e seus espíritos auxiliares (KOPENAWA; ALBERT, 2015).

Kopenawa também explicita que, diante da intensificação do contato com os *napëpë*, os Yanomami deveriam parar de usar da vingança entre os habitantes da floresta e se mostrarem corajosos perante os verdadeiros inimigos *napëpë*. A partir dessa afirmação, podemos entender que, na medida em que os conflitos com os *napëpë* tomaram dimensões maiores que quaisquer possíveis conflitos entre os membros da etnia, foi necessário abandonar um aspecto guerreiro do grupo. Por caráter guerreiro, não pretendemos caminhar na mesma linha de pensamento questionável de Chagnon, sobretudo porque os Yanomami possuem métodos para prevenção e resolução de conflitos altamente refinados, mas apenas retomar a noção de feitiçaria guerreira, tal como é tratada por Kopenawa e Albert (2015).

Em outras palavras, foi necessário abandonar a guerra (e possivelmente o uso de plantas de feitiçaria guerreira) e somar forças no sentido de o grupo consolidar seus direitos perante a sociedade nacional. De fato, seria pouco benéfico alimentar inimizades e guerras dos Yanomami entre si ao mesmo tempo em que os *napëpë* provocam a morte em massa do grupo, sobretudo por meio da *xawara* disseminada pela atividade garimpeira, que conta com mais de 20 mil invasores na Terra Indígena Yanomami (TIY).

Uma figura interessante no contexto da utilização mágica das plantas é o *ōkapë*, a qual é pouco explorada na literatura a respeito dos Yanomami. Segundo Kopenawa, os *ōkapë* atacam principalmente quem está trabalhando sozinho na roça. Vindos de lugares distantes, os *ōkapë* viajam durante a noite e se escondem nas bordas da floresta para assopram seus feitiços com auxílio das zarabatanas. Essas zarabatanas são feitas com árvore de palmeira e nelas amarram uma bolinha de algodão que guarda as plantas maléficas. Os *ōkapë* miram as zarabatanas na nuca da vítima e, assim que atingida, as plantas maléficas se espalham por todo o seu corpo e a pessoa se sente fraca e tonta. Em seguida, os *ōkapë* saem de seus esconderijos, arrastam a vítima para a floresta e quebram seus ossos com o próprio corpo ou com um pedaço de pau. A vítima então é abandonada na floresta e os *ōkapë* apagam os vestígios de sua agressão, para que a pessoa volte para sua casa sem que ninguém saiba do acontecido. Finalmente, depois que volta para casa, com todos seus ossos quebrados e sem nenhum rastro dos *ōkapë*, a vítima morre e não há nada que os xamãs possam fazer. Contudo, quando a vítima é muito atenta e percebe que foi atingida pela zarabatana de um *ōkapë* e logo volta para a casa, os xamãs podem combater as plantas maléficas e curar a vítima (KOPENAWA; ALBERT, 2015).

3 O USO RITUAL DO PÓ DE YĀKOANA

Depois de apresentarmos os aspectos gerais das funções das plantas na cosmologia yanomami, podemos nos aprofundar no uso ritual do pó de *yākoana*. Conforme mencionado no item anterior, existem diversas categorias de *xapiripë* do mundo vegetal e a árvore usada para produzir o pó de *yākoana* está entre os espíritos das plantas mais fortes. Em resumo, a *yākoana* é um poderoso alucinógeno usado pelos xamãs em rituais cotidianos. Tanto o preparo como a utilização dos “pós” vegetais entre os Yanomami foram amplamente explorados na literatura a respeito da etnia desde a década de 1960. Segundo Albert e Milliken (2009), a composição do pó de *yākoana* conta principalmente com duas espécies vegetais: a resina da casca de *Virola spp.* e as sementes de *Anadenanthera peregrina*, que também são usadas por outras sociedades indígenas da América do Sul. Ambas as espécies possuem propriedades psicotrópicas manifestadas em alucinações visuais e auditivas.

Existem, sobretudo, três variedades da resina da casca de *Virola spp.*: *yākoana a* (a mais comum), *haare a* (a mais potente) e *xioka a* (a mais fraca e que causa um desconforto considerável nas narinas do xamã). Mas a confecção do pó de *yākoana*, por sua vez, depende diretamente de outras espécies vegetais. As cascas vazias de castanha-do-pará são usadas como pilões na preparação do pó. Os cipós usados na cestaria yanomami por parte das mulheres também são necessários: um cesto pequeno de ponto fechado e com bordas baixas é usado para peneirar o pó. A partir do caule oco de paxiubinha é fabricado o tubo por meio do qual o pó será ministrado. Meia semente de inajá é colada com auxílio de resina na extremidade do tubo, a fim de vedar o contato com a narina de quem recebe o pó. Outras espécies vegetais também são usadas como apoio na confecção: as propriedades aromáticas das folhas de chambá secas e pulverizadas amenizam o cheiro desagradável da *Virola spp.* e as cinzas de pindaíba podem impedir que o pó se aglutine diante do clima úmido da floresta tropical ou intensificar os efeitos alucinógenos da *yākoana* (ALBERT; MILLIKEN, 2009).

A confecção também depende do fogo: a resina de *Virola spp.* é extraída a partir das cascas da árvore em contato com o fogo. E o uso ritual da *yākoana* depende de, no mínimo, duas pessoas: o xamã e o ministrante. Com a *yākoana* devidamente preparada, xamã e ministrante se agacham em algum lugar do *xapono* (casa coletiva yanomami). O ministrante assopra o pó nas narinas do xamã, alimentando assim seus *xapiripë* famintos. E nem todas as

Artigo

variedades da resina de *Virola spp.* são encontradas nas proximidades de todas os *xapono*, podendo ser necessário entrar em contato com outras comunidades para trocar sementes. Em resumo, o preparo e o uso do pó de *yãkoana* dependem da relação entre humanos aliados, entre diversas espécies de plantas e do fogo para que, assim, o xamã entre em contato com o mundo dos seres invisíveis.

No uso ritual da *yãkoana* é possível destacar também o caráter medicinal da planta, a partir de sua relação com os *xapiripë*. Durante as sessões em que os xamãs inalam o pó de *yãkoana*, o estado de transe visual e auditivo no qual se encontram permite que os seus *xapiripë* “desçam” de suas casas e mostrem suas danças de apresentação. Os *xapiripë*, invisíveis para as pessoas comuns, são descritos como miniaturas humanoides luminosas e brilhantes. Eles possuem capacidades de cura que podem combater feitiçarias de inimigos, algumas fumaças da epidemia e outras doenças “do mato”. Assim, com o auxílio dos *xapiripë*, os xamãs yanomami trabalham para curar o corpo e a imagem de seus pacientes (KOPENAWA; ALBERT, 2015).

Fora o pó de *yãkoana*, é comum que os xamãs utilizem do *pëë nahe* (brejeira feita com tabaco). Ambos são utilizados para alimentar o espírito de quem sente fome. Ao contrário dos *napëpë*, que deixam seus espíritos passarem fome e os alimentam apenas com álcool, cigarro e outras drogas, os espíritos dos Yanomami são alimentados com *yãkoana* e *pëë nahe*. De acordo com Albert e Milliken (2009), os homens costumam usar um *pëë nahe* na parte inferior do lábio, ou mesmo superior, o que teria função estimulante, elevaria o pH da saliva e ajudaria a prevenir cáries. Já as mulheres usariam um *pëë nahe* mais discreto, a fim de não deformar o lábio. As folhas de tabaco cultivadas na roça são secadas, umedecidas com água e misturadas com as cinzas da fogueira para “acordar o tabaco”.

Por fim, é interessante destacar que, além do uso entre os xamãs, a *yãkoana* também é usada para a caça. Em suas aljavas, os caçadores yanomami costumam carregar algumas espécies de pontas de flecha para serem usadas em situações de caças particulares. Uma dessas pontas de flecha possui entalhes que quebram no corpo da presa e são untadas pela resina retirada da árvore de *yãkoana*. Usada, sobretudo, na caça de macacos, essa ponta de flecha exerce função de relaxante muscular e faz com que as presas caiam da árvore em que estão empoleiradas, facilitando a captura (ALBERT; MILLIKEN, 2009).

Até aqui, apresentamos sobretudo os aspectos utilitaristas a respeito da *yãkoana* e outras plantas relacionadas a ela, partindo da pessoa yanomami em relação aos vegetais. Contudo, assim como a pessoa está para os vegetais, os vegetais também estão para a pessoa, marcando

Artigo

uma certa relação de simetria. Os vegetais realizam um agenciamento sobre as pessoas iniciadas no xamanismo, o que será pormenorizado adiante nos termos de domesticação e contradomesticação. “Beber” o pó de *yãkoana* é fundamental para que uma pessoa se torne xamã. Quando o iniciado “bebe” esse pó, passa a ver os espíritos que lhes fazem sua dança de apresentação. Assim, os espíritos dependem tanto do xamã para que sejam alimentados com a *yãkoana*, como o xamã depende da *yãkoana* para que veja a dança dos espíritos.

Para que seja iniciado nos rituais tradicionais, o xamã yanomami deve cumprir uma série de preceitos, como fazer longas caminhadas solitárias na floresta, não comer carne de caça e realizar abstinência sexual, na medida em que os espíritos da floresta são alimentados pelo pó de *yãkoana* consumido por ele. Assim, o corpo do xamã se faz uma espécie de instrumento de mediação entre o mundo dos vivos e o mundo dos espíritos, explicitando o agenciamento entre vegetais e humanos para além de uma relação meramente utilitária sobre as plantas. Nas palavras de Kopenawa:

Quando se é jovem, o bom é andar sempre na floresta. É ruim ficar pensando o tempo todo em mulheres e em comer suas vulvas. É deplorável passar as noites a desejá-las a ponto de atravessar a casa engatinhando para encontrá-las às escondidas em suas redes. Melhor preocupar-se em ser bom caçador, sempre ficando atento à caça na floresta. Só desse modo um rapaz pode agradar aos espíritos, que então virão a ele por pensar que ele lhes pertence. Assim, mais tarde, estarão dispostos a dançar para fazer dele um xamã (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 95).

4 A RELEVÂNCIA DAS INTERAÇÕES HUMANO-VEGETAIS

Após o estudo da relação interespecífica do pó alucinógeno de *yãkoana* com o povo indígena yanomami, é perceptível a importância das interações humano-vegetais nas relações sócio-cosmológicas desse povo. Após diversos preceitos a serem seguidos, o alucinógeno é utilizado pelos homens para se alcançar o estado de transe, a fim de entrar em contato com os *xapiripë* (espíritos das florestas), ouvindo seus cantos e depois vendo suas imagens em sonhos. Nesse estado de consciência alterada, é possível a pessoa yanomami (geralmente iniciada no xamanismo) ingressar em um estado onírico, no qual surgem visões atribuídas a um mundo sobrenatural (KOPENAWA; ALBERT, 2015).

No pensamento yanomami, os animais no passado possuíam uma forma humana. Ao virarem caça, seus descendentes teriam assumido os corpos animais que conhecemos hoje,

Artigo

porém seus espíritos – *xapiripë* – continuariam existindo, preservando suas características humanoides. Apesar de possuírem uma condição fantasmal, pois são como os espectros dos mortos, os *xapiripë* são uma categoria de não-humanos que possuem elementos humanos fundamentais, seja na sua forma corporal, seja nas suas capacidades intencionais e agentivas (ALBERT; CHANDÈS, 2003). Consoante o entendimento de Castro (2006, p. 325):

os não-humanos são aqueles supremamente capazes de assumir uma forma humana *falsa* perante os humanos verdadeiros. Em outras palavras, enquanto (normalmente) invisíveis, esses não-humanos “são” humanos; enquanto (anormalmente) visíveis, esses humanos “são” não-humanos.

Não apenas os animais, mas todos os outros seres da floresta (raio, trovão, chuva, noite etc.) também possuem suas respectivas imagens *xapiripë*. A despeito de serem invisíveis aos homens comuns, são completamente visíveis na sua verdadeira forma humana aos xamãs, que ao inalarem reiteradamente o pó de *yãkoana*, estariam habilitados a entrar em contato com estas imagens, obtendo assim o verdadeiro conhecimento sobre os vários aspectos da floresta. Os próprios xamãs assumiriam, durante o transe, qualidades semelhantes às dos espíritos, tornando-se ao mesmo tempo humanos e não-humanos, vivendo em estado polimorfo. Ao “morrerem” sob o efeito deste alucinógeno, os xamãs são capazes não apenas de enxergar os espíritos, mas de ver o mundo como eles, ou seja, enxergar os humanos como espectros (KOPENAWA; ALBERT, 2003).

É notável que boa parte dos personagens da cosmologia yanomami possui uma condição geral, na qual aspectos humanos e não-humanos se acham completamente emaranhados entre si. O uso do vegetal alucinógeno – pó de *yãkoana* – como um meio de acesso ao mundo não-humano nos transmite a ideia de uma relação entre “espécies companheiras”, nos termos de Haraway (2021), na qual tal planta não é apenas boa para pensar, mas também para transitar e se comunicar com as diversas nações (humanas e não-humanas) que envolvem sua sociedade cósmica. Além disso, conforme visto no tópico anterior, a própria confecção do pó de *yãkoana* depende de espécies companheiras para sua existência.

É possível afirmar que esse emaranhado de relações – vegetais, *xapiripë* e os xamãs yanomami – fazem parte de uma grande teia chamada de “paisagens multiespécies”, nos termos de Tsing (2019). Consoante a autora, os seres humanos são incapazes de sobreviver sem outras espécies. A evolução biológica não seleciona os indivíduos, mas sim relacionamentos que são fundamentais para sua sobrevivência. Sendo assim, os organismos emergem de relações

Artigo

simbióticas antes de serem indivíduos autônomos com interesses próprios. A perturbação humana não é o marco fundamental que caracteriza o Antropoceno¹, até porque, como anteriormente visto, as relações dos indígenas com a domesticação das plantas não se traduzem em esgotamento ambiental, ao contrário disso, eles acabam fazendo parte desse ecossistema.² Na verdade, o que a temporalização do Antropoceno traduz é a quebra dessas coordenações simbióticas, que são muito mais difíceis de serem corrigidas (TSING, 2019).

Haraway (2021) segue o mesmo eixo teórico ao destacar que nenhum ser existe por si só, pois todos os seres (humanos e não-humanos) estão em uma relação contínua de “*simpoiesis*”. A ideia da autora é retirar os olhares antropocêntricos sobre a concepção de uma natureza-objeto, a fim de destacar a necessidade do ser humano aprender a gerar parentes (“*making kin, not babies*”) em linhas de conexão engenhosas com o ecossistema em que vive.³ Afinal, somos todos seres entrelaçados em inumeráveis configurações inacabadas de lugares, tempos, matérias e significados.

Ao se observar a paisagem e os elementos que englobam a vida dos yanomami, a partir da perspectiva interespecífica, restam notáveis a indispensabilidade do mutualismo entre as espécies companheiras. Ao mesmo tempo em que os *xapiripë* dependem do pó de *yãkoana* para se alimentarem, os xamãs necessitam dos *xapiripë* para poderem obter o conhecimento da floresta e o poder de cura para combater doenças e feitiçarias inimigas. Essa espécie de mutualismo torna-se visível no relato de Davi Kopenawa:

Não nos tornamos xamãs comendo carne de caça ou plantas das nossas roças, e sim graças às árvores da floresta. É o pó de *yãkoana*, tirado da seiva das árvores *yãkoana hi*, que faz com que as palavras dos espíritos se revelem e se propagem ao longe. A gente comum é surda a elas mas, quando nos tornamos xamãs, podemos ouvi-las com clareza. A *yãkoana*, como eu disse, é o alimento dos *xapiripë*. Eles a chamam *raxa yawari u*, o mingau de pupunha da gente das águas. Bebem-na sem descanso, com aidez. Assim que sua força aumenta, eles a absorvem através do seu pai, o xamã, pois a *yãkoana* penetra nele pelo nariz, que é a entrada de sua casa de espíritos. Então, são muitos os *xapiripë* a alimentar-se dela. Por isso o xamã não desaba no chão. Ao beber *yãkoana*, ele só entra em estado de fantasma e seus espíritos uma vez satisfeitos, descem em seus espelhos, alastrando por toda parte o cheiro suave de suas pinturas de urucum (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 136).

Assim como a alga é responsável por fornecer compostos orgânicos ao fungo, enquanto o fungo garante o ambiente adequado para o desenvolvimento do organismo fotossintetizante, protegendo-o e retendo água e sais minerais, os xamãs seriam os incumbidos em fornecer os

Artigo

alimentos (pó de *yãkoana*) aos *xapiripë*, enquanto estes seriam os responsáveis em garantir a qualidade do ambiente para o desenvolvimento da vida yanomami.

Percebe-se que o corpo do xamã funcionaria como um instrumento para a realização desse mutualismo, pois, ao inalarem o pó de *yãkoana*, entram em um estado de transe em que adquirem uma característica polimorfa (humana e não-humana) e conseguem transitar dentro do plano dos *xapiripë* sem serem capturados pelo ponto de vista dos mesmos. Ou seja, a partir da capacidade agentiva desta planta, que induzem o corpo dos xamãs a um aspecto de quase morte, garantem a realização deste sistema de “trocas” com os *xapiripë*.

Posto isto, fica perceptível que o uso dos vegetais para este grupo vai além da necessidade de utilizá-las para feitiçaria, caça e cura. Na verdade, elas são excelentes recursos para se relacionar e se comunicar com o mundo humano e não-humano. Thom van Dooren complementa tal entendimento ao afirmar que:

A relacionalidade multiespécies atenta aos registros temporais e semióticos evidencia um mundo animado em que o ser é sempre tornar-se, em que tornar-se é sempre um tornar-se-com (VAN DOOREN; KIRSKEY; MÜNSTER, 2016, p. 1).

Ao realizar um estudo a partir das etnografias do povo yanomami, é notável que a grande maioria do antropólogos acaba recaindo em concepções já muito bem fundamentadas por Bruce Albert e Eduardo Viveiros de Castro, que colocam a predação como o contexto pragmático e central nas relações de sociabilidade desse povo, a qual incide com maior frequência sobre os grandes predadores como as onças, serpentes e aves de rapina, que realizam capturas de imagem e trocas de perspectivas – questões centrais do perspectivismo ameríndio (CASTRO, 2018).

Apesar da grande presença das plantas na cosmologia yanomami, ainda são poucos os etnógrafos que exploram as qualidades e funções que seu uso provoca nas relações e dinâmicas sociais deste povo e por isso acabam sempre ocupando uma posição secundária/coadjuvante em seus relatos de campo. Karen Shiratori (2019), ao relatar sua experiência com os Jamamadi – povo indígena de língua *arawá* que habita a região do médio Purus (Amazonas) –, afirma que tal percepção sobre a predação não deve ser excluída, mas deve-se ter um esforço em matizar o seu lugar como parte de um esquema basal das relações. Antes, o objetivo é mostrar que nem só de consanguinidade e cuidado se modulam as relações com as plantas, há também afinidade (masculina e feminina) e as relações de troca.



Thom van Dooren explica que, diferentemente de se concentrar na relações humano-animais, os teóricos multiespécies estão se perguntando como as vidas humanas acabam se construindo nesses entrelaçamentos em teia com as diversas espécies do universo não-humano. De acordo com o autor, este estudo consiste em se concentrar nos milhares de seres animados (humanos, animais, vegetais, minerais etc.), “que fazem com que eles estejam em meio a relações emaranhadas que incluem, mas sempre também excedem, dinâmicas de predador e presa, parasita e hospedeiro, pesquisador e pesquisado, de parceiro simbiótico, ou vizinho indiferente” (VAN DOOREN; KIRSKEY; MÜNSTER, 2016, p. 2).

5 A CONTRADOMESTICAÇÃO PELO PÓ DE YÁKOANA

Durante muito tempo, a Amazônia foi considerada um reduto intocado de florestas virgens, porém, após estudos arqueológicos e antropológicos, foi descoberto que ela seria o resultado de um manejo ancestral realizado pelas populações nativas originárias, que transformaram as paisagens onde habitavam segundo suas concepções cosmológicas: “A complexa combinação de práticas de horticultura e agrofloresta, associadas ao manejo e cultivo de plantas não domésticas nas paisagens amazônicas, revelam manejo sem cultivo, cultivo sem domesticação e domesticação sem agricultura” (PIPERNO, 2011). Este contexto pluridiverso possibilitou a redefinição da Amazônica como um dos maiores centros de domesticação do planeta (CLEMENT *et al.*, 2010; 2015).

Joana Cabral de Oliveira (2019) relembra que não estamos sozinhos neste ecossistema e muito menos pertencemos a paisagens intocáveis. Na verdade, nosso plano de existência depende concomitantemente da nossa coevolução. E os vegetais, através de sua alquimia, elaboraram uma grande estratégia para mover-se, proteger-se e propagar-se no decorrer dos tempos:

[...] seja por compostos tóxicos que geram a morte de predadores, seja por aromas agradáveis que atraem polinizadores, pela docilidade de um fruto que desperta o desejo de um dispersor em carregá-lo, ou pelo seu potencial de inebriar e despertar o desejo de experimentar outras realidades via substâncias psicoativas (OLIVEIRA, 2019, p. 82).

No entanto, devemos destacar que o processo de domesticação não foi um ato unilateral, em que só os vegetais teriam se modificado de acordo com os desejos humanos. Pois é perceptível que os vegetais também impuseram suas condições de existência ao homem,

Artigo

.....

promovendo a sedentarização, mudanças fisiológicas e transformações corporais nos processos de digestão de raízes, frutos e sementes (VAN DOOREN, 2012).

Apesar da preferência deste artigo em utilizar os termos domesticação e contradomesticação para destacar essa relação humano-vegetal, é necessário alertar os leitores que existe uma desconsonância entre os teóricos sobre a utilização destes termos. Enquanto alguns autores defendem que as ontologias indígenas concebem a floresta como resultado irrefutável da ação de diferentes sujeitos (humanos e não-humanos), há aqueles que evocam as ontologias nativas para problematizar a categoria de domesticação como mais uma imposição da perspectiva do pensamento ocidental aos modos de viver e pensar das sociedades indígenas (SANTOS; SOARES, 2021).

Contudo, nos parece de extrema valia utilizar tais concepções – mesmo ocidentalizadas – para repensar como essas relações multiespécies influenciam uma na outra. Através dessas conexões interespecíficas entre humanos e vegetais é possível repensar alguns lugares que antes pareciam comuns e que agora passamos a confundir os limites entre a condição humana e a vegetal. A casca da árvore utilizada para a confecção do pó de *yãkoana* possui certa ambivalência – assim como o timbó utilizado pelos Suruwaha nas florestas do vale do Purus⁴ – pois, ao mesmo tempo em que possuem um caráter “selvagem” devido à toxicidade alucinógena de sua fitologia, também possuem um caráter “domesticado” ao serem manejados pelos humanos yanomami para cura de doenças e socialização com os *xapiripë*.

Ou seja, ao mesmo tempo em que o pó de *yãkoana* é um tipo de vegetabilidade “domesticada” pelos yanomami, que possuem uma sabedoria ancestral de como manusear sua potência alucinógena/psicotrópica de forma benéfica para o desenvolvimento de sua cosmologia, estes também são “contradomesticados” por essa vegetabilidade, ao terem que seguir longos rituais e preceitos que envolvem abstinência sexual, restrição alimentar e isolamento, a fim de terem seus corpos aptos para o uso de tal substância. Conforme elucidado por Davi Kopenawa:

Por isso a primeira coisa que fazem os xamãs mais velhos que nos dão seus espíritos é nos limpar. Devem nos livrar de todos os restos de caça, de todos os cheiros de carne queimada e apodrecida que ficam em nós. Devem também nos livrar de todo cheiro de pênis. Então podem nos fazer virar espíritos, como eles próprios há muito tempo (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 139-140).

Seguindo a ideia contextualizada na etnografia de Echeverri e Pereira (2005), sobre o uso da coca e seus relatos míticos pelos Uitoto e Muinane (do interflúvio Caquetá/Putumayo)

..... Artigo

e pelos Yucuna e Barasana (norte de Caquetá), percebe-se que ambos os vegetais (coca e *yãkoana*) possuem um certo tipo de agência e devem ser respeitados pelo grupo que convivem. Através de disciplinas corporais e preceitos, esses povos desenvolvem uma espécie de relação com estes seres, conforme os autores frisam: “não é apenas o consumo da substância ou seus efeitos levemente estimulantes o que importa, mas sim as disciplinas corporais e sociais que derivam dos modos como a planta é entendida” (p. 2).

Ao compreendermos a importância da interação das espécies companheiras, torna-se evidente que os humanos e os vegetais emergem de uma relação coconstitutiva. Os vegetais não são apenas elementos que versam sobre a alimentação, pois também tecem a própria estrutura da vida humana. Vários modos de viver surgem através das relações com estas paisagens mais que humanas. Estas são relações de devir mútuo, nos quais todos os seres são transformados, perspectivas são introduzidas e mundos são constituídos (VAN DOOREN, 2012).

6 MUTUALISMO E CODEPENDÊNCIA

Este artigo foi construído com o pressuposto de conferir um novo olhar sobre as relações yanomami-vegetais, através do qual se torna perceptível que o uso das plantas faz parte de um dos pilares da organização sociopolítica deste povo. Desde seu uso utilitário para a construção de casas e ferramentas do seu dia a dia, como também para fins alimentícios e ritualísticos, os vegetais podem ser considerados elementos centrais no arranjo social deste grupo étnico.

Ao adentrarmos especificamente na utilização do pó de *yãkoana* – cuja composição advém da resina da casca de *Virola spp.* e as sementes de *Anadenanthera peregrina* – pelos xamãs yanomami, restou compreensível que tanto o preparo como o uso deste vegetal dependem de uma relação entre espécies companheiras, que envolvem os humanos aliados, diversas espécies de plantas e o uso do fogo, para que, assim, os xamãs entrem em contato com o mundo dos *xapiripë*.

A atividade de mutualismo é evidenciada quando percebemos que tais espécies companheiras são codependentes entre si, ou seja, fica claro que os yanomami são incapazes de sobreviver sem outras espécies, afinal a cadeia evolutiva da vida não seleciona indivíduos, mas sim os relacionamentos que são fundamentais para a existência daquele determinado ser. Enquanto os *xapiripë* dependem do pó de *yãkoana* para se alimentarem, os xamãs necessitam



Artigo



dos *xapiripë* para obterem o poder de cura e o conhecimento da floresta. A partir da capacidade agentiva deste vegetal, em que induzem os corpos dos xamãs a um aspecto de quase morte, garantem a realização deste sistema de “trocas” com os *xapiripë*.

Por fim, essa capacidade agentiva do pó de *yãkoana* nos fez refletir sobre a ambivalência de seus poderes. Ao mesmo tempo em que este vegetal é “domesticado” pelos yanomami, que possuem uma sabedoria ancestral de como manusear sua potência alucinógena/psicotrópica para o desenvolvimento de sua cosmologia, estes também são “contradomesticados” por essa vegetalidade, ao terem que seguir longos rituais e preceitos que envolvem abstinência sexual, restrição alimentar e isolamento, a fim de terem seus corpos aptos para o uso de tal substância. Isto significa que além deste vegetal ser um importante mecanismo para se relacionar, ele também é um agente protagonista na história deste povo, ao tecer a própria estrutura de suas relações sociais.

REFERÊNCIAS

ALBERT, Bruce. **Temps du sang, temps des cendres**: représentation de la maladie, espace politique et système ritual chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne). Tese de Doutorado, Université Paris X – Nanterre, Paris, 1985.

ALBERT, Bruce; CHANDÈS, Hervé. **Yanomami - l'esprit de la forêt**. Paris: Fondation Cartier / Actes Sud, 2003.

ALBERT, Bruce; MILLIKEN, William. **Urihi a: a terra-floresta yanomami**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2009.

APARICIO, Miguel. A planta da raiva: Timbó e envenenamento nos Suruwaha do Purus. *In*: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lucia (org.). **O uso de plantas psicoativas nas Américas**. Rio de Janeiro: Gramma/NEIP, 2019.

BENFICA, Estevão; MACHADO, Ana Maria Antunes (org.). **As línguas yanomami no Brasil**: diversidade e vitalidade. São Paulo; Boa Vista: ISA/HAY, 2019.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. **Cadernos de campo**, São Paulo, n. 14/15, p. 319-338, 2006.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Metafísicas canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Ubu Editora, n-i edições, 2018.

CLEMENT, Charles Roland *et al.* Origin and domestication of native Amazonian crops. **Diversity**, v. 2, n. 1, p. 72-106, 2010.



Artigo



CLEMENT, Charles Roland *et al.* The domestication of Amazonia before European conquest. **Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences**, v. 282, n. 1812: 20150813, 2015.

ECHEVERRI, Juan Alvaro; PEREIRA, Edmundo. “Mambear coca não é pintar a boca de verde”: Notas sobre a origem e o uso ritual da coca amazônica. *In*: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lucia (ed.). **O Uso ritual das plantas de poder**. Campinas: Mercado de Letras, 2005.

HARAWAY, Donna. **O manifesto das espécies companheiras**: cachorros, pessoas e alteridade significativa. Tradução de Pê Moreira. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

HARAWAY, Donna. **Seguir con el problema**: generar parentesco en el Chthuluceno. Trad. de Helen Torres. Bilbao: Edición Consonni, 2019.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

OLIVEIRA, Joana Cabral de. A sedução das mandiocas. *In*: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lucia (org.). **O uso de plantas psicoativas nas Américas**. Rio de Janeiro: Gramma/NEIP, 2019.

PIPERNO, Dolores. R. The Origins of plant cultivation and domestication in the New World tropics: patters, process, and new developments. **Current Anthropology**, v. 52, n. 4, p. 453-470, 2011.

RAMOS, Alcida Rita. Nações dentro da nação: um desencontro de ideologias. *In*: ZARUR, George (org.). **Etnia e nação na América Latina**. Washington, D.C.: OEA Imprint, 1993.

SANTOS, Gilton Mendes dos; SOARES, Guilherme Henrique. Amazônia indomável: relações fora do alcance da domesticação. **Mundo Amazônico**, v. 12, n. 1, p. 281-300, 2021.

SHIRATORI, Karen. O olhar envenenado: a perspectiva das plantas e o xamanismo vegetal jamamadi (médio Purus, AM). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 1, 2019.

TSING, Anna. **Viver nas ruínas**: paisagens multiespécies no Antropoceno. Trad. de Thiago Mota Cardoso *et al.* 1. ed. Brasília: IEB – Mil Folhas, 2019.

ULLOA, Astrid. **A era do ser humano**: vivemos no Capitaloceno? Trad. de Soraia Vilela. São Paulo: Goethe-Institut Kolumbien, 2019.

VAN DOOREN, Thom; KIRSKEY, Eben; MÜNSTER, Ursula. Estudos multiespécies: cultivando artes de atentividade. Trad. de Susana Dias. **ClimaCom** [online], Campinas, Incertezas, ano. 3, n. 7, p. 39-66, dez. 2016.

Artigo

VAN DOOREN, Tom. Wild seed, domesticated seed: Companion species and the emergence of agriculture. **Philosophy Activism Nature**, Melbourne, n. 9, p. 22-28, 2012.

¹ É necessário abrir um parêntese neste ponto, pois determinados autores usam, preferencialmente, o termo Antropoceno, em vez de Capitaloceno. Enquanto o primeiro enfatiza o papel do ser humano na transformação do mundo biofísico e na origem dos problemas ambientais globais, o Capitaloceno daria um passo adiante ao afirmar que as valorizações econômicas capitalistas de apropriação da natureza e de territórios, e não apenas as ações humanas diretas, são a causa das transformações ambientais. Cf. ULLOA, Astrid. **A era do ser humano: vivemos no Capitaloceno?** Trad. de Soraia Vilela. São Paulo: Goethe-Institut Kolumbien, 2019.

² “Pesquisas atuais na Amazônia reconhecem parte das suas florestas como derivadas de processos de domesticação de paisagens e de populações de plantas que interagiram com populações indígenas que as manejavam ou as cultivavam ao longo de centenas de anos” (p. 108). Cf. APARICIO, Miguel. A planta da raiva: Timbó e envenenamento nos Suruwaha do Purus. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lucia (org.). **O uso de plantas psicoativas nas Américas**. Rio de Janeiro: Gramma/NEIP, 2019.

³ “Chthuluceno é um composto de duas raízes gregas (khthôn y kainos) que juntas nomeiam um tipo espaço-tempo para aprender a seguir com o problema de viver e morrer com responsabilidade em uma terra danificada” (p. 20). Cf. HARAWAY, Donna J. **Seguir con el problema: generar parentesco en el Chthuluceno**. Trad. de Helen Torres. Bilbao: Edición Consonni, 2019.

⁴ “O timbó *kunaha* é coletado nas matas de terra firme do Purus pelos Banawa e Hi Merimã, e cultivado nas roças dos Suruwaha, nas quais é plantado e colhido anualmente com o tabaco, o milho, as bananas, os cajus. Esta planta apresenta uma ambiguidade que a faz oscilar entre o seu caráter *selvagem* (a toxicidade das suas raízes, nas quais se concentra a rotenona, deriva da sua fisiologia, não da manipulação humana) e o seu caráter *doméstico* (manejado pelos humanos, interessados na sua eficácia para obter recursos de pesca)” (p. 109). Cf. APARICIO, Miguel. A planta da raiva: Timbó e envenenamento nos Suruwaha do Purus. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lucia (org.). **O uso de plantas psicoativas nas Américas**. Rio de Janeiro: Gramma/NEIP, 2019.

Recebido em: 15/09/2021

Aceito em: 03/03/2023



Esta obra está licenciada com uma Licença [Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/) que permite o uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que a obra original seja devidamente citada.