

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

ÉRIKA DE FREITAS ARVELOS

**DESENHOS DA ESCRITA - O XAMANISMO MAMÃE URSA:
TRANSVISCERAÇÃO, AGENCIAMENTO E INVENÇÃO.**

UBERLÂNDIA

2020

ÉRIKA DE FREITAS ARVELOS

**DESENHOS DA ESCRITA - O XAMANISMO MAMÃE URSA:
TRANSVISCERAÇÃO, AGENCIAMENTO E INVENÇÃO.**

Dissertação apresentada como requisito à
obtenção do grau de Mestre em Ciências Sociais
pelo Programa de Pós Graduação em Ciências
Sociais da Universidade Federal de Uberlândia.

Área de Concentração: Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Diego Soares da Silveira.

UBERLÂNDIA

2020

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

A795d Arvelos, Érika de Freitas, 1994-
2020 Desenhos da escrita - o xamanismo mamãe ursa [recurso eletrônico] : transvisceração, agenciamento e invenção / Érika de Freitas Arvelos. - 2020.

Orientador: Diego Soares da Silveira.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia.
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais.
Modo de acesso: Internet.
Disponível em: <http://doi.org/10.14393/ufu.di.2022.5089>
Inclui bibliografia.
Inclui ilustrações.

1. Antropologia. I. Silveira, Diego Soares da, 1978-, (Orient.). II. Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. III. Título.

CDU: 39

André Carlos Francisco
Bibliotecário - CRB-6/3408



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
 Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais
 Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco H, Sala 37 - Bairro Santa Mônica, Uberlândia-MG, CEP 38400-902
 Telefone: (34) 3230-9435 - www.ppgcs.incis.ufu.br - ppgcs@incis.ufu.br



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Ciências Sociais				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado nº 36 do PPGCS - UFU				
Data:	18 de Setembro de 2020	Hora de início:	14:00hs	Hora de encerramento:	17:00hs
Matrícula do Discente:	11812CSC005				
Nome do Discente:	Érika de Freitas Arvelos				
Título do Trabalho:	<u>Desenhos da Escrita – O Xamanismo Mamãe Urso: Transvisceração, Agenciamento e Invenção</u>				
Área de concentração:	Sociologia e Antropologia				
Linha de pesquisa:	<u>Cultura, Identidades, Educação e Sociabilidades</u>				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	DESENHOS DA ESCRITA - O XAMANISMO MAMÃE URSA: TRANSVISCERAÇÃO, AGENCIAMENTO E INVENÇÃO.				

Reuniu-se na Sala Via Conferência-WEB da UFU, ([Remoto](#)), Campus Santa Mônica], da Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, assim composta: Professores Doutores: [Daniel Alves, \(PPGCS-UFU\)](#), [Paula Manuella Silva de Santana, \(Examinadora\)](#), [Via Remoto \(UFRP\)](#) e [Diego Soares da Silveira](#), orientador da candidata.

Iniciando os trabalhos o presidente da mesa, Drº. Diego Soares da Silveira , apresentou a Comissão Examinadora e a candidata, agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(às) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovada.

Banca Examinadora:

Diego Soares da Silveira, (PPGCS_UFU), (Orientador da Candidata)

Paula Manuella Silva de Santana, (Examinadora), (UFRP) Via Conferência-Web da UFU (Remoto)

Daniel Alves, (PPGCS-UFU)

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de MESTRE.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Diego Soares da Silveira, Membro de Comissão**, em 05/10/2020, às 14:19, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **PAULA MANUELLA SILVA DE SANTANA, Usuário Externo**, em 17/08/2021, às 15:15, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Daniel Alves, Usuário Externo**, em 18/08/2021, às 16:38, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **2245477** e o código CRC **7E426D7D**.

DEDICATÓRIA

Para Maria Luisa Galvão (Mamãe Ursa).

AGRADECIMENTOS

Primeiramente agradeço Maria Luisa Galvão (Mamã Ursa) por me permitir desenvolver essa pesquisa nos espaços Centro de Estudos e Práticas de Xamanismo Mamã Ursa e no Espaço Luanda – Uberlândia (MG). Recordo-me com alguma precisão das nossas primeiras conversas, em 2018. Ali, os estranhamentos, as perguntas e dúvidas próprias de uma estranha em campo, aos poucos, foram solidificadas no advento da minha inserção e experiência. Sua postura, perspectiva e conhecimento, nortearam minhas vivências, de modo que busquei transformá-las em desenhos da escrita. Gratidão pelo acolhimento, cuidado e confiança durante essa breve jornada pelo Xamanismo Mamã Ursa.

Agradeço a todas as pessoas que me ajudaram direta e indiretamente em campo. Não haveria como não imprimir um agradecimento especial a Cora, Daniela, Letícia entre outros.

Agradeço ao professor Diego Soares da Fonseca, pela liberdade e confiança que me conferiu nas minhas escolhas. Companheiro nessa pesquisa desde o primeiro ano de mestrado. Sou grata pelas orientações e pelos valiosos ensinamentos que levarei para vida.

Um agradecimento especial à minha família pelo incentivo, sobretudo meus seis irmãos, Sarah, Victor, Laíra, Larissa, Maria e César que me incentivaram e me deram todo apoio durante o mestrado e aos meus pais Deborah e Gilmar.

Gratidão a todos os amigos e amigas que me ofereceram uma escuta atenta diante das minhas crises, prazeres, decepções e conflitos durante o mestrado. Entre eles, um agradecimento específico para Tayná Mazza e Matheus Pontes.

Deixo registrado um agradecimento aos meus gatos Fausto e Mefistófeles que durante a escrita dessa pesquisa, em casa, foram minhas fiéis companhias.

Por fim, agradeço a CAPES que pelo auxílio financeiro permitiu com que essa pesquisa fosse realizada.

O conhecimento deformando e transformando a realidade a partir do corpo subjetivo
que causa e se atravessa pelas questões desse conhecimento. Interferir com
conhecimento e ética.
Por: Matheus Ponte.

A potência da escrita se afirma na negação da produção aprisionante da verdade... Não
tenho compromisso algum em criar verdade, mas pôr em movimento maneiras vibráteis
de criação
Um escrito potente cria rupturas na ditadura do mesmo... "tem que ser você mesmo, tem
que ser íntegro, tem que ser CONGRUENTE, tem que ser..."
Ler/escrever um texto precisa nos ensinar a NÃO SER, não na simplificação niilista que
muitos tentaram imprimir, mas dançar as transmutação da natureza intensiva do devir
A escrita precisa nos pôr em devir!
[...]

Talvez seja preciso usar o texto para nos livrar da nossa extensa memória que nos torna
ruminantes, presos numa má-consciência!
A leitura precisa nos arrastar da nossa maneira anestesiada de viver, ressaltando
anestesia como An-Estesis, estado maior do lugar estático do EU
A escrita precisa assassinar o AUTOR, desautorizar sua autoridade de ser o corpo
centralizador do discurso e dar à linguagem sua autonomia de criar na criação
[...]

O texto nos ensina a criar existências como pura diferença, diferenciar, diferenCRIAR a
vida.

Precisa ter a crueldade de INTER-FERIR nos sistemas de poder que se capilarizam
criando sobrevidas por meio das leis, das normas, das fôrmas, da lógica do Bem Estar...

Criar severos curto-circuitos no que nega ao corpo buscar o que ele pode, que afasta a
vida de vibrar como pluralidade intensiva da potência de criação de existências

Precisamos desaprender a ler buscando uma moral da história, desaprender a ouvir
buscando a interpretação que recorta as ramificações rizomáticas em nome da criação da
interpretação-decalque

Precisamos ler com os poros ou com a boca, e escrever com os olhos ou com os dentes
no seu ranger ou rasgar dos caninos

Precisamos utilizar o texto como maneira de abraçar o experimentar o acontecimento,
criando realteridades que atualizam modos de vida inéditos e nômade.

Por: Deivison Miranda.

RESUMO

Este trabalho é o resultado de uma pesquisa de base etnográfica, sobre o Xamanismo Mamãe Ursa, realizada nos espaços Centro de Estudos e Práticas de Xamanismo Mamãe Ursa e no Espaço Luanda, na cidade de Uberlândia – Minas Gerais. Trata-se das descrições e traduções das minhas inserções em campo - cerimônias, rituais, retiros, diálogos e observações participantes - realizadas *com* e *sobre* a condutora de práticas xamânicas, que nesses territórios é a pessoa de Maria Luisa Galvão, conhecida como Luisa Galvão, a Mamãe Ursa. Da mesma forma, fez-se também com o grupo de pessoas que auxiliam nesses trabalhos, entre elas, a equipe da organização, adeptos e participantes. Foi a partir dessas relações plurais que se possibilitou a sistematização dos elementos necessários para a “conclusão” dos objetivos da pesquisa. Que se propôs descrever algumas expressões dessa prática, entre elas, parte da trajetória de vida de Luisa Galvão e a história de formação do xamanismo Mamãe Ursa; visando, com isso, identificar de que maneira são agenciadas e articuladas, representações da cultura dos povos originários. A partir da identificação do processo de tradução realizado por Luisa Galvão chegamos a leitura de que a aproximação entre esses saberes se assenta a partir da mediação realizada *com* e *junto* as coisas não-humanas, ou melhor, com os quase-objetos, para usar o termo da antropologia simétrica, a partir de um agenciamento compósito.

Palavras-Chave: Xamanismo; NeoXamanismo; Tradução; Invenção.

ABSTRACT

This study is the result of an ethnographic research about Shamanism “Mamãe Ursa”. It was carried out at the places “Centro de Estudos e Práticas de Xamanismo Mamãe Ursa” and at the “Espaço Luanda”, in the city of Uberlândia, Minas Gerais State, Brazil. The manuscript presents the descriptions and translations of my visits to the locations, covering ceremonies, rituals, retreats, dialogues and participant observations. All of these events were held with and about the conductor of shamanic practices. This person is Maria Luisa Galvão, known as Luisa Galvão, the “Mamãe Ursa” or Mama Bear (translated freely). The group of people who is involved in these practices (the organization team, supporters and participants) also were object of observation. The systematization of the elements necessary for the “conclusion” of the research aims was accomplished analyzing these plural relationships. The goals of this study were to describe some expressions of practice, among them, part of Luisa Galvão's life trajectory and the history of the development of Shamanism “Mamãe Ursa”. These topics were included aiming to identify how are organized and articulated the representations of the culture of the Original Peoples. From the identification of the translation process carried out by Luisa Galvão, we came to the interpretation that the convergence between both knowledge is based on the mediation. Both are carried out with and together with non-human things, or rather, with quasi-objects, to use the term of symmetric anthropology, from a composite agency.

Key words: Shamanism; Neoshamanism; Translation; Invention.

SUMÁRIO

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS	10
LISTA DE FIGURAS.....	11
INTRODUÇÃO: HISTÓRIA DO OLHO.....	14
1 - PRIMEIRO CAPÍTULO: TRAJETÓRIA DE VIDA: PERSONAGENS E CONTEXTOS ESPECÍFICOS	27
1.1. Narrativa e sentido.	27
1.2. A antropologia e o lugar da narrativa.....	27
1.3. Lacônica descrição da trajetória de vida de Maria Luisa Galvão.	30
1.4. O símbolo no tempo.	33
1.5. Xamanismo, Iniciação, Memória, Reterritorialização e Linhas de fuga.....	34
1.6. O todo e a recordação do tempo vivido.	53
2- SEGUNDO CAPÍTULO: PROÊMIO CONCEITUAL - ENTRANÇAR XAMANISMOS: CAOS E COSMOS, DESTRUÇÃO E CRIAÇÃO.	57
2.1 Xamanismo dos Povos Originários.....	57
2.2 Neoxamanismo ou Xamanismo Urbano.	62
2.3. Aos olhos de Luisa Galvão: xamã urbano, xamanismo, neo xamanismo e perspectivas.....	67
2.4. O trabalho de cura no Xamanismo Mamã Ursa	69
3- TERCEIRO CAPÍTULO – Como substâncias, artefatos, palavras e pessoas transformam o mundo de uma agência compósita.....	76
3.1. Desdobrando controvérsias do social.....	76
3.2. Cerimônias xamânicas.	79
3.3. Cerimônia xamanismo Mamã Ursa.....	80
3.4. Ayahuasca	85
3.5. O tambor xamânico	92
4.6. O rapé.....	95
3.6. O tabaco xamânico.....	99
3.7. A sananga.....	102
3.8. Pau-falante	102
3.9. Mediação-tradução: o caráter multiforme das representações.	104
4 - QUARTO CAPÍTULO: EU SOU UNS: O DUPLO DE LUISA GALVÃO. ...	107
4.1. A chegada do animal de poder: morte, renascimento, memória e reconhecimento.	109
4.2. Ponto de vista, o Outro sapo.	115
4.3. Invenção, corpo (s) e criação.	117

5- CONSIDERAÇÕES FINAIS	121
5.1. Inconclusões.....	121
6- BIBLIOGRAFIAS.....	127
7-ANEXOS I: Músicas Canalizadas por Luisa Galvão:	140
8- APÊNDICE	145
8.1. Registros fotográficos de algumas cerimônias que participei.	145
8.2. Registros fotográficos de algumas imersões xamânicas e retiros.....	167
8.3. Fotos: 33 Turma de Xamanismo Mamãe Ursa	177

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CEPXMU	Centro de Estudos e Práticas de Xamanismo Mamãe Ursa.
ANT	Actor-Network Theory.
TCC	Trabalho de Conclusão de Curso.
SINTET	Sindicato dos Trabalhadores Técnico-Administrativos na Instituição Federal de Ensino Superior de Uberlândia.
UFU	Universidade Federal de Uberlândia.
UDV	União do Vegetal.
CEFLULUC	Centro Eclético da Fluente Luz Universal Céu da Lua Cheia.
IAUSH	International Aliance Of The Universal Shamanism.
EBX	Encontro Brasileiro de Xamanismo.
VMX	Virada Musical Xamânica.
TAR	Teoria Ator-Rede.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Luisa Galvão - Imersão de Primavera.....	31
Figura 2. Léo Artese no Encontro Brasileiro de Xamanismo EBX realizado no Céu da Lua Cheia- SP.....	Erro! Indicador não definido.
Figura 3. Logo da IAUSH (International Aliance Of The Universal Shamanism).	39
Figura 4. Roda de Cura Medicinal.	40
Figura 5. Ritual de inverno: Lua Minguante	42
Figura 6. Luisa Galvão e as guardiãs do fogo Camila e Juliani.	44
Figura 7. Luisa Galvão e a Vawa Curu – Pajelança Uberlândia	45
Figura 8. Centro de Estudos e Práticas de Xamanismo Mamãe Ursa: Sala de encontro.	49
Figura 9. Logotipo do espaço Luanda	52
Figura 10. A tríade energética	70
Figura 11. Salão onde se realiza os rituais no espaço Luanda.....	80
Figura 12. Pessoas deitadas dentro do salão de ritual.	81
Figura 13. Pessoas sentadas salão onde se realizam os rituais - Espaço Luanda	82
Figura 14. Altar Sagrado	82
Figura 15. Guardiões do fogo.....	83
Figura 16. Preparação das ervas para defumação (a-b-c).....	84
Figura 17. Defumação. Cerimônia xamânica em Uberaba.....	85
Figura 18. Chá da Ayahuasca - Cerimônia Xamânica	85
Figura 19. Arbusto Chacrona (Psychotria Viridis).....	86
Figura 20. O cipó jagube ou mariri (Banisteriopsis Caapi).....	86
Figura 21. Fila para consagração do chá ayahuasca.....	87
Figura 22. Consagração da consagração da ayahuasca. – Almaval/retiro de carnaval.	88
Figura 23. Amarras do tambor xamânico – Imersão de Primavera.....	93
Figura 24. Luisa Galvão tocando o tambor	93
Figura 25. Rapé Indígena: Mulateiro.	97
Figura 26. Tepí - aplicador de rapé	97
Figura 27. Curipe: auto aplicador de rapé.	97
Figura 28. Luisa aplicando rapé	98
Figura 29. Luisa Galvão distribuindo a palha e o tabaco na cerimônia	100
Figura 30. Luisa Galvão aplicando Sananga	102

Figura 31. Luisa segurando o Pau Falante.....	103
Figura 32. Luisa Galvão passando o Pau-Falante	103
Figura 33. Foto Montagem: Luisa Galvão e a Mamãe Ursa, momento do recebimento da benção do cacique Carcará na Serra da Canastra.....	113
Figura 34. Animais de poder/ animais auxiliares de Luisa Galvão.....	115
Figura 35. Cora Maria e o Sapo.....	116

INTRODUÇÃO: HISTÓRIA DO OLHO.

Aceitar a relevância da tarefa de pensar outramente (Foucault) o pensamento – de pensar outramente, pensar outra mente, pensar como outras mentes- é comprometer-se com o projeto de elaboração de uma teoria antropológica da imaginação conceitual, sensível à criatividade e reflexividade inerentes à vida de todo coletivo, humano e não humano -Eduardo Viveiros de Castro, In: “Metafísicas Canibais”.

Nesta pesquisa buscamos descrever o Xamanismo Mamãe Ursa, pelo ponto de vista da condutora¹ dessa prática, Maria Luisa Galvão, a respeito da sua leitura e relação com alguns saberes e/ou premissas da(s) cultura(s) dos povos originários. Além disso, propomo-nos descrever e interpretar o processo de tradução realizado por ela a partir do uso das “coisas” que são agenciadas.

Objetivamos, portanto, cartografar sua trajetória de vida, para transversalizá-la e conferi-la a um diagramatismo operatório, tornando-o operatório no interior de agenciamentos antropológicos. Nesta pesquisa “o conhecimento é, antes de mais nada, transferência existencial, transitismo não discursivo” [...] trata-se de “uma narrativa que não tem por função primeira engendrar uma explicação racional, mas promover ritornelos² complexos”. (GUATTARI, 2012, p.84).

Essa introdução é um mapa com as principais marcações do que foi realizado/desenhado, com intuito de ajudar o leitor a entender a descrição dessa pesquisa etnográfica. É importante dizer que na pesquisa os argumentos apresentados não são lineares, não seguem uma ordem cronológica dos acontecimentos/fatos, portanto, assumem uma forma não linear. Por isso, cada capítulo apresenta um marco na historicidade da pesquisa. Trata-se de recortes transversais de eixos de espaço-tempo que se sobrepõem e relacionam entre si, mas não a partir de um modelo cronológico linear, mas multilinear. Desta forma, existe uma multiplicidade de curtas narrativas, de pequenas leituras, argumentos e acontecimentos. Essas múltiplas narrativas não possuem uma hierarquia entre si, mas fazem parte de uma grande e complexa rede de costumes, práticas estéticas, de escrita e pontos de vista, que estão diretamente ligadas

¹ Luisa Galvão se denomina uma condutora de práticas xamânicas. Ao empregar o termo “condutora” está se referindo ao ato de *conduzir* práticas xamânicas.

² A definição de ritornelo, empregado, conforme apresentado na obra “O Vocabulário de Deleuze” de François Zourabichvili, segue o seguinte sentido: “O ritornelo vai em direção ao agenciamento territorial, ali se instala ou dali sai. Num sentido genérico, chama-se ritornelo todo conjunto de matérias de expressão que traça um território, e que se desenvolve em motivos territoriais, em paisagens territoriais (há ritornelos motrizes, gestuais, ópticos etc.)” (ZOURABICHVILI, 2014, p.50).

ao Xamanismo Mamãe Ursa. Essas pequenas descrições têm por finalidade agregar à compreensão da formação dessa prática.

A organização da dissertação não permite, obviamente, repensar a linearidade intrínseca do texto etnográfico clássico; pois está acoplada a uma estrutura rizomática e randômica dos jogos da descrição. Essa característica exige do leitor atenção para que não lhe escape as interligações “verticais” entre a descrição etnográfica e as traduções estabelecidas, por oposição à cômoda sequência início-meio-fim (tempo pensado).

Por outro lado, essa multiplicidade de narrativas não devem ser confundidas com “pluralidade” de narrativas. Essa diferenciação precisa ser pontuada, pelo fato dos dados apresentados na pesquisa serem colocados dentro de um amplo contexto de problematização que nos abre a possibilidade de realizar múltiplas associações e conexões no ato criativo da tradução do efeito etnográfico.

Law (1999) e Mol (2002) contrapõem a noção de “multiplicidade” à noção de “pluralidade”. A pluralidade é entendida por esses autores como diferentes perspectivas, objetos ou fenômenos independentes que não estabelecem uma relação entre si (pluralidade X unidade). Não é o caso da noção de multiplicidade, pois nela, as diferenças estão em relação umas com as outras (SOARES, 2005).

A multiplicidade não tem nem sujeito, nem objeto, mas grandezas e dimensões. O múltiplo tem em si um alcance formulado a partir das diferenças de espaço, duração, por seu turno, homogeneíza-se, de modo que, não se leva em conta as diferenças de natureza e/ou alterações do estado (DELEUZE & GUATTARI, 2011).

Por isso, nada do que será apresentado aqui é algo “conclusivo”, pois toda conclusão, tradução e/ou invenção dentro desse formato de pesquisa acadêmica é temporária. Como a cultura, estão passando por um constante processo de transformação (CARNEIRO DA CUNHA, 2009).

Muito tem se escrito, na antropologia, a respeito das novas práticas mágicas e xamânicas no espaço urbano; esse campo de pesquisa atravessa a própria história dessa área do conhecimento. A Antropologia Urbana³ só foi reconhecida no Brasil como uma linha de pesquisa das Ciências Sociais na década de 60, 70 e 80⁴.

³ Influenciada pela Escola de Chicago e a Escola de Manchester.

⁴ Ver na obra “Traficantes do simbólico e outros ensaios sobre a história da antropologia” de Mariza Corrêa. 2013. Pela editora da Unicamp. O livro descreve a história da Antropologia no Brasil, desde as sínteses fundadoras da disciplina na década de 1930, a transitoriedade teórica na década de 1950, as

Na década de 80 houve o reconhecimento e a consolidação da Antropologia Urbana como uma especialização dentro da Antropologia, isso fez com que diversas Universidades criassem linhas de pesquisa dedicadas ao tema do urbano e da cidade, que passou a ser considerada uma fonte inesgotável de pesquisa⁵.

Posterior a isso, temos um vislumbre desenrolar da história da antropologia brasileira contemporânea, onde, de maneira mais geral, cada pessoa, cada grupo social, começou a ser visto, veiculado pelo seu próprio sistema de modelização da subjetividade, por sua perspectiva, criatividade inventiva, mística e afetiva.

Seguido da consolidação da Antropologia Urbana, estudiosos começaram a se interessar por algumas das formas não-convencionais de religiosidade, que eclodiram na década de 90 e que atualmente são oferecidas e praticadas com regularidade. Esse é o caso do Xamanismo Urbano e/ou neoxamanismo, “em que o qualificativo ‘xamânico’ é muitas vezes mais evocativo do que realmente constitutivo de uma prática clara e especificamente demarcada, procurando inicialmente mostrar sua inserção.” (MAGNANI, 2005, p.221).

Por conta disso, a pesquisa aqui desenvolvida estabeleceu correlações com outras áreas do conhecimento, entre elas: a História, a Literatura, a Filosofia, sobretudo a Filosofia da Diferença. Sabe-se que no Brasil, o assunto da interdisciplinaridade fortemente debatida em 1987 no III Congresso Nacional de Sociologia, foi reconhecido, “como uma prática emergente incontestável, mesmo quando se faz referência aos clássicos.” (CESCO, MOREIRA&LIMA, 2014, p.58).

Posterior a essas observações, torna-se necessário expor o meu primeiro contato no campo. Tive conhecimento da prática Xamanismo Mamãe Ursa de Luisa Galvão no dia 10 de setembro de 2018, pela internet. Por essa plataforma conversamos e marcamos uma reunião, nela apresentei a proposta de pesquisa e os princípios éticos seguidos. Como resultado desse contato, ela aceitou a proposta e comunicou algumas instruções sobre os limites do que eu poderia fazer em campo, por exemplo, o que pode, e o que não pode ser fotografado e filmado.

pesquisas realizadas na década de 1960 e 1970, além disso os novos rumos da antropologia no século XXI.

⁵ A princípio, os principais temas estudados eram voltados ao processo de urbanização e migrações da área rural para a área urbana. Por exemplo, a “A Sociologia do Brasil urbano” (1978) de Anthony Leeds, “A caminho da cidade” (1984) de Eunice Durham, “Carnavais, malandros e heróis” (1981) de Roberto Da Matta, entre outros.

O primeiro campo foi realizado na 33ª Turma da Roda de Estudos de Xamanismo, no Centro de Estudos e Práticas de Xamanismo Mamãe Ursa – CEPXMU, conduzida por Luisa Galvão. A organização dos encontros tinha a duração de 4 meses (um total de 16 encontros) com um encontro semanal, toda terça-feira, das 19hrs às 22hrs. Éramos um grupo de 6 pessoas.

Essa Roda de Estudos foi organizada em quatro etapas. A primeira: encontros presenciais (vivências semanais) onde um determinado conteúdo era passado e discutido; em seguida eram realizadas práticas e meditações de acordo com a temática estudada. A segunda questão foi a criação de uma “Tribo Virtual” onde Luisa Galvão criou uma lista fechada e encaminhou aos participantes da roda textos sobre os assuntos tratados nos encontros. Também foi criado um fórum para temas diversos sobre xamanismo escolhidos pelos próprios participantes. A terceira questão era sobre os “Passos do Guerreiro” onde os participantes recebiam desafios semanais que deveriam ser executados após cada encontro. A quarta questão, era que existia a possibilidade dos integrantes da turma participarem dos ritos, cerimônias, meditações e imersões no Espaço Luanda, mas não estava incluso na troca/pagamento inicialmente estabelecido⁶.

Além de discussões sobre o tema xamanismo, eram trabalhados conhecimentos que tangem o estudo do autoconhecimento, como por exemplo, sistemas de crenças, traumas, ancestralidades, e uso de técnicas terapêuticas, entre elas: o toque do tambor, o uso de florais, meditações guiadas, leitura de cartas xamânicas, arte terapia, aromaterapia e cromoterapia.

Em campo, realizamos trocas de serviços, entre eles, escrita de textos, fotografias, filmagens, limpeza dos espaços e auxílio nos rituais, sob o acordo de que em alguns rituais não seria necessário efetuar o pagamento em dinheiro. Tratava-se, de um sistema recíproco que se alimenta entre a dádiva - dando espontaneamente algo de valor, que não necessariamente seria o dinheiro, mas um talento para realizar alguma atividade criativa - e a troca - transferência de coisas entre respectivos donos.

Conceitos estes - dádiva e troca – baseados na proposta de Marcel Mauss trabalhados na sua célebre obra “Ensaio sobre a dádiva: forma e razão de troca nas sociedades arcaicas” (2003) – em que o autor percorre o estudo da “dádiva” à

⁶ Roda de estudo: valor total: 1.250 reais ou 5x de 250 reais. Cerimônias: 120 reais. Imersões: 380 reais.

“reciprocidade” na vida social dos povos Polinésios e Melanésios⁷. Paradoxalmente, Mauss analisou a dádiva na origem da troca, evidenciando que ela é oposta à troca mercantil. Diferentemente das sociedades ocidentais, as trocas percebidas pelo autor não acontecem entre indivíduos, mas entre coletividades que se agrupam mutuamente. A questão a ser pontuada é que na organização ocidental contemporânea existem grupos que mesclam outras sistemas de trocas que estão além do sistema mercantil, como no Xamanismo Mamãe Ursa, cujas prestações configuram o sistema de dádivas: dar, receber e retribuir, podendo incluir dinheiro ou não.

Além do trabalho desenvolvido no CEPXMU, também realizei pesquisa em campo e participativa no Espaço Luanda, localizado no condomínio de chácaras El Dourado, também na cidade de Uberlândia. Nesse espaço são realizados os rituais, cerimônias, retiros e imersões com as chamadas, para usar os termos empregados por Luisa Galvão, “medicinas da floresta”, “plantas de poder”, “plantas professoras” e/ou “plantas mestras”. Trata-se de nomes dado para plantas que possuem poder de conectar mundos cosmológicos distintos de natureza energética e espiritual (GREGUER, 2016). Entre elas a ayahuasca, o rapé, wachuma (*Echinopsis pachanoi*), mais conhecido como São Pedro, o tabaco, entre outras. Ela também faz o uso da substância retirado do Kambô (vacina do sapo); e trabalha com outras práticas, como meditação, workshops, retiros de silêncios, oficinas de tambor, tenda do suor, xamanismo para crianças, entre outras.

A pesquisa de campo foi ancorada na técnica de observação participante, com o intuito de evidenciar a maneira como se organiza essa prática, as pessoas, os grupos em geral, para traduzi-los à luz de uma teoria etnográfica e interpretativa.

A etnografia é um processo guiado preponderantemente pelo senso questionador do etnógrafo. Deste modo, a utilização de técnicas e procedimentos etnográficos não segue padrões rígidos ou pré-determinados, mas sim, o senso que o etnógrafo desenvolve a partir do trabalho de campo no contexto social da pesquisa. Os instrumentos de coleta e análise utilizados nesta abordagem de pesquisa, muitas vezes, têm que ser formuladas ou recriadas para atender à realidade do trabalho de campo. Assim, na maioria das vezes, o processo de pesquisa

⁷ Ele chegou a esta constatação por um questionamento central que balizou toda a análise: qual a regra que, nas relações de trocas dos grupos dos Melanésios e Polinésios estudados por ele, fazem com que o presente recebido seja obrigatoriamente retribuído? Foi por esse percurso e estudo que Marcel Mauss criou o termo fato social total, pois nesses sistemas se misturam “tudo que constitui propriamente a vida social [...] exprimem-se, de uma só vez, diversas instituições: religiosas (política e familiares), jurídicas (produção e consumo) e morais (fenômenos estéticos).” (MAUSS, 2003, p. 187).

etnográfica será determinado explícita ou implicitamente pelas questões propostas pelo pesquisador. (MATTO, 1990, p.49-50).

A palavra ‘participante’ sugere a polêmica inserção do pesquisador no campo de investigação constituído pela vida social e cultural de um Outro, podendo ser ele, próximo ou distante, que, por sua vez, é convidado a participar da investigação na qualidade de colaborador ou interlocutor. Desde as primeiras experiências etnográficas, “pesquisador” e “pesquisado” estão no centro das atenções e reflexões que modelam e matizam as diferenças teórico-metodológicas (SCHMIDT, 2006). Essa escolha metodológica me permitiu acessar o dia a dia da condutora das práticas, participantes e adeptos.

Nesse sentido, realizamos a troca conceitual de “fatos sociais” por “fatos etnográficos.” (PEIRANO, 2014). A pesquisa etnográfica aqui não foi apenas uma metodologia ou uma prática de pesquisa, mas a própria teoria vivida.

Também partimos do pressuposto do estudo etnográfico ter por base os preceitos de Favret-Saada (2005) do ‘ser afetado’ por outras experiências. Ser afetada foi outro dispositivo metodológico utilizado na pesquisa. Lembrando que:

Aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assumo o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer. Pois se o projeto de conhecimento for onipresente, não acontece nada. Mas se acontece alguma coisa e se o projeto de conhecimento não se perde em meio a uma aventura, então uma etnografia é possível (FAVRET-SAADA, 2005, p.160).

Aqui ‘ser afetada’ também é experimentar o conceito “nativo”, assim como, implica em considerar a percepção do Outro possível e real, tão real quanto os pressupostos do próprio pesquisador em campo. Tratou-se, portanto, de uma etnografia não diretiva e/ou colaborativa. A importância da etnografia não diretiva é que ela faz da participação um instrumento do conhecimento, uma etnografia, na qual, estar no lugar dos sujeitos corresponde a ser agitado pelas sensações, percepções e pensamentos manifestos em situações que podem ou não ser suscitadas pelas e/ou durante as atividades formais de pesquisa (FAVRET-SAADA, 2005).

O que foi chamado de "antropologia compartilhada" (ROUCH, 1991), pesquisa colaborativa (LASSITER, 2005), antropologia engajada (LOW E MERRY, 2010), e antropologia simétrica (LATOURET, 2014) serviram como fundamentos para o desenvolvimento do trabalho. Parte da criação dessa pesquisa colaborativa implicou em uma adesão conceitual dos princípios de etnometodologia (SOARES, D., ZANOTTI,

L., PARRA, I, 2018). Esses princípios são fundamentados na antropologia engajada, colaborativa e simétrica, que exige levar a sério o que os interlocutores afirmam, no caso do campo, as pessoas que participam do Xamanismo Mamãe Ursa, falam e o que têm a dizer sobre o mundo em que vivem (ontologia) e sobre suas posições sobre as questões controversas com as quais estão envolvidos (topologia).

Aqui a pesquisa colaborativa possuiu três premissas básicas: “1) ser orientada para a equidade; 2) ser realizada em formatos colaborativos; 3) ser um trabalho com comunidades.” (LECHNER, 2015, p.224). É de suma importância uma precisão, desde logo, do que se entende por “colaboração” e “comunidade” nesse contexto de investigação acadêmica e/ou científica. Colaboração requer parcerias, partilha de recursos, saberes, bem como um apreço recíproco do saber e especificidade de cada parceiro em campo. Refere-se, portanto, a um processo interativo em uma comunidade; sendo comunidade um grupo local que partilham de saberes em comum.

Pesquisa colaborativa foi entendida, portanto, como uma modalidade desenvolvida de forma cooperada e em atitudes de colaboração e reflexão crítica conjunta, de forma a superar as barreiras entre pesquisadores e comunidade. Nela, todos os envolvidos nas atividades de pesquisa participam das decisões e análises - são, pois, coautores, coparceiros e cossuários dos processos investigativos. Isso implicou pensar que as ferramentas, técnicas de análises dos dados fossem construídos em negociações coletivas, nas quais todos os envolvidos participam de forma ativa, consciente e deliberada, cujas consequências apontam para a existência de discursos multivocais e a formação e incorporação de distintas memórias, histórias, espaços e temporalidades.

À vista disso partimos da argumentação que essa rede é permeada de multiplicidade e complexidade, e que, para co-criar essa pesquisa de base etnográfica colaborativa, fosse descartado qualquer tipo de determinismo ontológico e topológico (SOARES, 2012).

Nesse sentido, buscamos fazer o uso de alguns pressupostos de uma epistemologia simétrica. De acordo com Soares: “O adjetivo simétrico remete a ruptura com qualquer pretensão de superioridade epistemológica do discurso antropológico sobre a fala e o pensamento nativo.” (SOARES, 2012, p.22).

A simetria é a melhor noção e conceito para identificar o percurso e propósito da pesquisa. Trabalhada por Bruno Latour (2013, 1997)⁸ como um sintagma "antropologia simétrica" propõe uma nova concepção que agrupa os "não-modernos" quanto os "modernos" em um mesmo movimento de compreensão. Trata-se, portanto, de fazer o uso das mesmas exigências e procedimentos quando o assunto é fazer antropologia sobre "Nós" ou sobre os "Outros" – os diferentes.

Segundo os preceitos de Latour, buscamos seguir o entendimento e história de formação da prática pela fala dos próprios interlocutores. Com base na ANT (Actor-Network Theory) preferimos usar da *infralinguagem* “que não possui outro sentido além de permitir o deslocamento de um quadro de referência a outro.” (LATOURE, 2012, p.53), - nesse caso do campo para a teoria. Essa foi a melhor maneira de fazer com que o vocabulário e perspectiva dos atores em campo fossem ouvidos em alto e bom som.

Ainda orientados por Latour não consideramos estabilizar o social em nome das pessoas que o estuda, esse é o dever dos “próprios atores”. Isso significa que: “relacionar-se com um ou outro grupo é um processo sem fim constituído por laços incertos, frágeis, controversos e mutáveis.” (LATOURE, 2012, p.50).

A princípio recusamos fazer o uso das teorias para compor o conteúdo desta pesquisa, entretanto houve o preparo para ir a campo. Ao longo da pesquisa foi escolhido sobrepor primeiramente os dados do campo à teoria e não o contrário como alguns optam por fazer, sendo essa uma das premissas metodológicas fundamentais da antropologia simétrica.

Na pesquisa o essencial foi que a descrição e o discurso do antropólogo (o ‘observador’) estabeleça relação com o discurso do “nativo” (o ‘observado’). “Essa relação é uma relação de sentido.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.113). A comunicação – em campo - só foi possível a partir do momento em que associações foram compartilhadas (WAGNER, 2017). Portanto, “não se trata de afirmar a relatividade do verdadeiro, mas sim a verdade do relativo.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.128-129).

Além disso, nos propomos a realizar uma descrição densa, que aqui é entendida como o próprio fazer etnográfico. Baseados nas premissas de Clifford Geertz sobre o

⁸ Obras: “Jamais fomos modernos (2013) e “A etnografia das ciências”. In: A vida de laboratório (1997).

objetivo da Antropologia, voltamo-nos para o universo do discurso humano, e “se a cultura são sistemas entrelaçados de signos interpretáveis, ela é um contexto que enquanto tal pode ser descrita com densidade.” (GEERTZ, 1989, p. 10); onde as palavras e seus agenciamentos também foram objetos de análise. Portanto, a pesquisa “é interpretativa; o que ela interpreta é o fluxo do discurso social e a interpretação envolvida consiste em tentar salvar o ‘dito’ num tal discurso da sua possibilidade de extinguir-se e fixá-lo em formas pesquisáveis.” (GEERTZ, 1989, p. 15).

Realizamos também entrevistas abertas, de caráter qualitativo com alguns praticantes do Xamanismo Mamãe Ursa e com pessoas diretamente ligadas a iniciação de Luiza Galvão no universo xamânico. Essas entrevistas seguiam um roteiro pré-estabelecido, mas sofria alterações de acordo com o direcionamento das falas. É importante dizer que as entrevistas foram realizadas em um período informal de aproximação com os adeptos. Elas nos permitiram abordar a forma como os participantes viam e praticavam o xamanismo.

Outro recurso utilizado foi à imagem fotográfica como um método de análise e de registro sensível. Sabemos que, “o nascimento simultâneo da fotografia e da antropologia ocorreu no século XIX, período que marca o encontro dessas duas áreas interessadas pela vida social.” (GURHAN, ano apud SOILO, 2012, p.76). Aqui ela desempenha uma função metodológica e estética importante, pois é uma fonte ilustrativa para a dissertação, sendo considerado um objeto de conhecimento.

A fotografia é um recorte do “real”, corte no fluxo do tempo e um congelamento de um instante separado da sucessão de outros acontecimentos. O registro fotográfico é um fragmento escolhido pelo observador. Nela se encontra um acontecimento, movimento, gesto do corpo e/ou corpos. Aqui a foto guarda um elo físico dos acontecimentos em campo (MONTEIRO, 2006).

A fotografia foi utilizada na pesquisa para produzir dados imagéticos que ampliem a compreensão do leitor sobre os processos culturais vivenciados em campo, vez que “gravam detalhes que podem instigar os expectadores a refletirem sobre realidades culturais mais amplas.” (COSTA, RIOS, MENDES, 2000, p. 727, apud, HARPER, 2000, p.727). No entanto, as imagens são ambíguas, sendo passíveis de várias interpretações. Por isso, foi necessário um aprendizado cuidadoso do seu código para discussão teórico-metodológica.

Nesse sentido, ela foi analisada a partir de uma abordagem interpretativa crítica que envolve ser vista e lida a partir da sua historicidade estabelecendo sua devida

contextualização; refletir sobre as condições sociais e efeitos dos objetos visuais, levando em consideração a ética do uso da imagem. Realizar uma análise adequada da imagem, compreendendo que nenhum olhar sobre a fotografia é aleatório, (RIOS, COSTAS & MENDES, 2016, apud, ROSE, 2001).

Todas as fotografias realizadas em campo foram colocadas em um banco de imagens, junto a produções audiovisuais (imagem em movimento) e foram enviadas para Luisa Galvão. Trata-se de ampliar o processo de divulgação dos resultados da pesquisa etnográfica além dos muros das universidades, fazendo-as ganhar movimento, *para além do umbigo e lattes do pesquisador*.

Ao adentrar no universo xamânico de Luisa Galvão (Mamãe Ursa), encontramos uma prática híbrida de perspectivas e temporalidades no qual se conectam mitos, símbolos, culturas, linguagens, natureza, sagrado, poético, todo esse acesso às marcas daquilo que Luisa Galvão experienciou em suas formações como terapeuta e condutora de práticas xamânicas, isto é, em suas vivências imediatas e mediadas por acessos cosmológicos.

Para finalizar, sobre o processo de escrita dessa pesquisa. Quando penso sobre essa decisão descritiva e etnográfica rememoro um fragmento textual de Hilda Hilst em entrevista com Caio Fernando Abreu (2013) sobre o ato de escrever:

[...] uma 'coisa' acontece dentro de mim para eu me colocar numa determinada posição para escrever. Junto com essa 'coisa', vem o que você sentiu, o que você amou, leu, e vem também um lastro de escolaridade, de cultura. Porque não existe dizer “não, escrever tem que ser espontâneo”. Qualquer cretino pode ser espontâneo. Então eu acho que a literatura vem desse conflito entre a ordem que você quer e a desordem que você tem. (HILST, 2013, p.95).

Parafraseando o trecho da entrevista sobre a Hilda Hilst, ao mesmo tempo realizando uma leitura sobre a descrição da pesquisa etnográfica, escrevo: uma coisa aconteceu dentro de mim para eu me colocar numa determinada posição para descrever. Junto com essa 'coisa', vem o que senti no campo, com o que fui afetada. O que amei, isto é, o interesse em estudar práticas mágicas, o que li, minhas inclinações teóricas na Antropologia, Filosofia e Literaturas. E vem também um lastro de escolaridade, minha formação em escola pública, e de cultura, ou seja, outra maneira de orquestrar o ato de viver nesta sociedade.

Porque não existe dizer “escrever é espontâneo”. Escrever não é espontâneo. Escrever é sempre uma descrição complexa de algo, de Nós e do Outro, ou Outros,

embora tal discurso não seja viável, afinal: “a alma do outro é outro universo em que não há comunicação possível, com que não há verdadeiro entendimento.” (PESSOA, 2018, p.75). Apesar dessa virtual impossibilidade, tentamos descrever sobre o ponto de vista de Luisa Galvão e a prática Xamanismo Mamãe Ursa.

Há sempre a tentativa para que o acesso ao ponto de vista do Outro aconteça, por isso, fazendo uma referência a Marilyn Strathern, é importante saber onde a “casa” fica (STRATHERN, 2017)⁹. Alguns confundem descrição com encadeamento de clichês, e afirmam que escrever é algo simples, tal como aponta Latour:

Por que você pensa que descrever é fácil? Você deve estar confundindo descrição com encadeamento de clichês. Para cada centena de livros de comentários, argumentações, de glosas, há somente uma obra de descrição. Descrever, estar atento aos estados concretos das coisas, encontrar a narrativa adequada e única para uma situação dada – Eu pessoalmente sempre achei isso incrivelmente exigente. (LATOUR, 2006, p.341).

Partimos do princípio de que o fazer antropológico vem desse conflito entre a ordem que você precisa ter, relacionada às exigências de um sistema institucional e suas cobranças, e a desordem que você tem - o desejo que constitui também rizomas, bifurcações, torções inusitadas; e não apenas ‘árvores’ (modelos).

Descrever é lançar mão dos termos que assumo para aproximar ao máximo da tentativa de uma descrição da narrativa de Luisa Galvão, pois é o “que permite de fato saltar de um contexto para outro, aplicando as mesmas noções a lugares diferentes.” (STRATHERN, 2017, p.12).

O papel que essa narrativa desempenha é de enorme relevância teórica, pois a linguagem “nativa” é incorporada como parte dos dados e resultados a serem explicados: “não podendo ela mesma ser tomada como seu enquadramento, de modo que há sempre uma descontinuidade entre a compreensão nativa e os conceitos analíticos que organizam a própria etnografia.” (STRATHERN, 2017, p.147). Não se trata, portanto, de uma antropologia de um só, uma vez que o observador é parte do que é observado. Na dissertação:

“o Eu surge então como explicação desse implicado, atualização desse possível, ao tomar o lugar que lhe cabe (o de ‘eu’) no jogo de linguagem.

⁹ Marilyn Strathern, na obra “O efeito Etnográfico” sobre os limites da autoantropologia” (2017).

O sujeito é assim feito, não causa; ele é o resultado da interiorização de uma relação que lhe é exterior — ou antes, de uma relação à qual ele é interior: as relações são originariamente exteriores aos termos, porque os termos são interiores às relações.” (VIVEIRO DE CASTRO, 2002, p.118).

Por isso a relação entre o pesquisador e o pesquisado é uma relação de sentido (é constituída e constituinte). Como já afirmado por Roy Wagner (2017), um antropólogo “experiência” de alguma forma “seu objeto de estudo” e isso ocorre por meio da troca de significados inventados: “então se vale dessa experiência carregada de significados para comunicar uma compreensão aos membros de sua própria cultura. Só se consegue comunicar essa compreensão se o seu relato fizer sentido nos termos de sua cultura.” (WAGNER, 2017, p. 27).

Essa (meta) relação não é de identidade: “o antropólogo sempre diz, e, portanto, faz outra coisa que o nativo, mesmo que pretenda não fazer mais que redizer ‘textualmente’ o discurso deste, ou que tente dialogar — noção duvidosa — com ele.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.114). Essa diferença é fruto do efeito de conhecimento do discurso do antropólogo entre a sua relação de sentido do discurso e o sentido do discurso do nativo – sendo ambas pertencentes ao jogo de linguagem.

É imprescindível reafirmar que o sentido empregado pelo antropólogo depende diretamente do sentido nativo que “explica e interpreta, traduz e introduz, textualiza e contextualiza, justifica e significa esse sentido.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.114). Na pesquisa, portanto, tentamos desenhar uma síntese “original” do Xamanismo Mamãe Ursa.

À vista disso, após a descrição do campo foi possível “colocar as coisas em ordem mediante uma escrita realista, polifônica e intersubjetiva.” (URIARTE, 2012, p.212).

Foi dentro deste percalço teórico/metodológico que se configura o arcabouço analítico que nos dará caminhos para a “conclusão” da pesquisa. Ao colocar essa prática enquanto “objeto” de pesquisa científica, revelou-se um vasto universo cosmológico que dialoga tanto com os modos de ser dos povos originários quanto de outras práticas. À vista disso temos a pesquisa organizada da seguinte forma.

O primeiro capítulo, intitulado: *Trajectoria De Vida: Personagens e Contextos Específicos* realizamos uma descrição sobre parte da trajetória de vida de Luisa Galvão (Mamãe Ursa). Além disso, apresentamos duas práticas que fundamenta o Xamanismo Mamãe Ursa, sendo elas: o xamanismo Voo da Águia, de Léo Artese e as práticas dos

povos Arara Shawãdawa da pajé Vawa Curu, conhecida como Dona Francisquinha. Sincronicamente indicamos quais são as continuidades e “rupturas” com os ensinamentos das pessoas que a iniciaram.

No segundo capítulo: *Proêmio conceitual Xamanismo e o neoxamanismo: um ponto de partida*; escrevemos de maneira sucinta, a partir de um recorte teórico, sobre alguns traços elementares do xamanismo dos povos originários e sobre as características do “novo” xamanismo/ neoxamanismo também conhecido como "xamanismo urbano". Concomitantemente desenhemos a perspectiva de Luisa Galvão sobre o Xamanismo e práticas xamânicas.

No terceiro capítulo nomeado: *Como substâncias, artefatos, palavras e pessoas transformam o mundo de uma agência compósita* descrevemos a perspectiva de Luisa Galvão a respeito de como coisas “não humanas” atuam *junto* à condutora de práticas xamânicas no contexto ritualístico.

No quarto capítulo *Eu sou uns - o duplo de Luisa Galvão: o problema da separação entre “Nós” e “Eles”*, realizamos uma descrição sobre a formação da subjetividade, o nome a partir da estética de uma outra criação verbal, versando na maneira como Luisa Galvão inventou o seu “Outro”, considerado aqui um duplo: a Mamãe Ursa. Por meio desse estudo, observou-se que as prerrogativas da condutora de práticas xamânicas, transcende a ontologia ocidental da bipartição: “humanos” e “não humanos”.

Por fim, apresentamos as conclusões da pesquisa. Observamos a partir da interpretação do processo de tradução realizado por Luisa Galvão que a mediação entre saberes xamânicos se assenta a partir da mediação realizada *com e junto* com os quase objetos, a partir de um agenciamento compósito.

1 - PRIMEIRO CAPÍTULO: TRAJETÓRIA DE VIDA: PERSONAGENS E CONTEXTOS ESPECÍFICOS.

[...] que se saiba mesmo tão bem esquecer no tempo certo quanto lembrar no tempo certo; que se pressinta com um poderoso instinto quando é necessário sentir de modo histórico, quando de modo a-histórico. Esta é justamente a sentença que o leitor está convidado a considerar: o histórico e o a-histórico são na mesma medida necessários para a saúde de um indivíduo, um povo e uma cultura."
-Friedrich Nietzsche, In: "Segunda Consideração Intempestiva: Da Utilidade & Desvantagem da História para a Vida"

1.1. Narrativa e sentido.

Nesta dissertação, objetivamos descrever a história e os princípios do Xamanismo Mamãe Ursa. Além disso, traduzir parte do processo de mediação realizado por Maria Luisa Galvão - condutora de práticas xamânicas, a partir do agenciamento das coisas "não humanas". Tendo em vista descrever as linhas e conexões estabelecidas por ela com os saberes dos povos originários.

Neste capítulo apresentamos parte da trajetória de vida de Luisa Galvão, de modo a priorizar sua iniciação no xamanismo. Concomitantemente, desenvolvemos uma análise antropológica sobre sua trajetória. Para que isso fosse possível, tomamos por base alguns trabalhos teóricos desenvolvidos na antropologia sobre o conceito: história de vida e trajetória de vida.

1.2. A antropologia e o lugar da narrativa.

Na antropologia, descrevemos e narramos sempre. Narramos e descrevemos um acontecimento cultural, uma história de vida, um ritual, o passado, um movimento, um corpo, corpos, um gesto, uma fala, um olhar, sobre nós mesmos, narramos de maneira tão costumaz, narramos a todo tempo. Buscamos com isso colocar em evidência o ponto de vista de outrem. Nesse feito, buscamos estudar qual é o valor que se atribui às coisas e nos conceitos mediante as quais expressam esse valor (STRATHERN, 2017).

A narrativa está relacionada ao antropólogo e o nativo. Conforme descrito por Viveiro de Castro:

O 'antropólogo' é alguém que discorre sobre o discurso de um 'nativo'. [...] Os discursos, o do antropólogo e, sobretudo o do nativo, não são forçosamente textos: são quaisquer práticas de sentido. O essencial é que o discurso do antropólogo (o 'observador') estabeleça uma certa relação com o discurso do nativo (o 'observado'). Essa relação é uma relação de sentido, ou, como se diz quando o primeiro discurso pretende à Ciência, uma relação de conhecimento. Mas o conhecimento antropológico é imediatamente uma relação social, pois é o efeito das relações que constituem reciprocamente o sujeito que conhece e o sujeito que ele conhece, e a causa de uma transformação (toda relação é uma transformação) na constituição relacional de ambos. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.114).

Pode-se concluir dessa caracterização de que a narrativa é um veículo de sentido. Quando narramos uma história de vida e/ou uma trajetória, circunscrevemos os personagens no tempo e no espaço, abrimos, portanto, a possibilidade de tratar os personagens dentro de um processo de transformação constante (MOUTINHO & CONTE, 2016).

Grosso modo a história de vida é uma narração biográfica sob a perspectiva de um ator social sobre os acontecimentos mais relevantes de sua vida. Geralmente, trata-se de narrativas que buscam justificar as ações e o lugar que ele se encontra no momento presente.

Maluf (1999) argumenta dois dramas vividos pela antropologia contemporânea em relação à descrição de narrativas. A primeira, contar muitas histórias e buscar em toda essa variedade uma que sintetize a experiência humana, no singular. O segundo, a busca de sentido além da literalidade. Além disso, existe outra variável, para o mesmo autor, que é o tempo dessas histórias; o tempo das narrativas geralmente não é linear.

Por vezes a leitura e interpretação de uma narrativa não perpassa apenas certa dificuldade temporal, mas também identitária: "é porque o eu passado é diferente do eu atual que esse último pode verdadeiramente se afirmar em todas as suas prerrogativas. Ele não contará somente o que lhe aconteceu em um outro tempo, mas sobretudo como, de outro que ele era, ele tornou-se ele mesmo." (MARCUS, 1999, apud, STAROBINSKI, 1970, p.77).

George Marcus (1999) argumenta que "seguir uma vida ou biografia" nos revela uma sobreposição de situações que, por ora, poderiam passar despercebido em estudos estruturais sobre essa temática. Para o autor:

Histórias de vida revelam justaposições de contextos sociais através de uma sucessão de experiências individuais narradas, que podem ser

obscurecidas no estudo estrutural de processos como esses. Elas são guias potenciais para a delimitação de espaços etnográficos dentro de sistemas moldados por distinções categóricas que podem tornar esses espaços invisíveis. Esses espaços não são, necessariamente, subalternos [...] Eles são moldados por associações novas ou inesperadas entre lugares e contextos sociais sugeridos por relatos de histórias de vida. (MARCUS, 1995, p. 110).

Para Bourdieu “falar de história de vida é pelo menos pressupor, e isso não é pouco, que a vida é uma história. [...] Uma vida é inseparavelmente o conjunto dos acontecimentos de uma existência individual concebida como uma história e o relato dessa história.” (BOURDIEU, 1996, p.184).

Além disso, esse autor nos trás uma diferenciação importante, entre “história de vida” e “trajetória de vida”. Bourdieu foi o teórico que colocou no lugar do conceito de “história de vida” o termo “trajetória de vida”, que está diretamente relacionada aos conceitos de habitus. Assim, Bourdieu define o habitus: “[...] uma maneira de ser, um estado habitual (em especial do corpo) e, em particular, uma predisposição, uma tendência, uma propensão, uma inclinação.” (BOURDIEU, 2000, p.163).

Esse conceito, segundo Marinho (2017) chama para si as marcas deixadas pela repetição cotidiana de práticas culturais que se deram ao longo do tempo como referências do comportamento das pessoas em sociedade. E foi justamente essa forma de compreender a vida inseparável de um conjunto de acontecimentos que norteamos nossa descrição.

Isso nos leva a chamar atenção para outro aspecto importante da descrição da narrativa. Apoiados nos estudos das antropólogas Eckert e Rocha, conforme trabalhado por Soares (2005), partimos do pressuposto de que a própria escritura antropológica é também uma forma de narrativa: “se não de quem a vivenciou, pelo menos de quem a narrou, deslocando a figura do antropólogo para o lugar de narrador de histórias, de vidas vividas, matéria de onde surgem todas as histórias.” (SOARES, 2005, p.51, ECKERT, ROCHA, 2003, p. 414).

Todavia, estamos sendo norteados pelos preceitos de Soares (2005) onde a noção de narrativa ganha maior proeminência. Conforme trabalhado por ele, a própria etnografia constitui-se enquanto uma narrativa histórica. Na sua perspectiva, não existe um ponto de vista absoluto e neutro, pois o autor é ele mesmo um sujeito histórico, portanto: “a escrita é uma forma de ordenação simbólica do tempo vivido pelo antropólogo. [...] que procura imprimir no tempo os contornos do narrador - artesão das

palavras e dos sentimentos.” (SOARES, 2005, p. 51).

À vista disso, assumimos pelo seu prisma teórico, que a narrativa nunca está fechada em si mesma, mas aberta, ao mesmo tempo em que, está sendo construída a partir de referências que são compartilhadas, alteradas e disputadas entre os diversos agentes em interação/relação. Por esse motivo ele afirma que o narrador não fala sozinho, ao passo que o acontecimento que ele desenha o leva a um emaranhado de confrontações com outras versões do mesmo acontecimento. Por isso, “os fatos reconfigurados pela ação narrativa são sempre secundários de uma ‘pré-história’ da história narrada, dos acontecimentos imagens que ficaram gravados na alma do narrador.” (SOARES, 2015, p.53).

Aqui a ‘história de vida’ de Maria Luisa Galvão, foi uma ferramenta privilegiada para o acesso da criação semiológica de sua iniciação no xamanismo¹⁰.

1.3. Lacônica descrição da trajetória de vida de Maria Luisa Galvão.

Maria Luisa Galvão, conhecida como Luisa Galvão, a Mamãe Ursa [Figura 1], nasceu na cidade de Araxá (MG) no dia 11 de junho, no ano de 1964. Segundo Luisa sua trajetória de vida é marcada por diversas oscilações de caráter cultural, político, social e individual - sendo alguém para as instâncias que disciplinam a vida social, ao mesmo tempo em que era/é alguém para si mesma.

Ela passou toda sua infância e adolescência na casa dos seus pais e da sua avó, que na época era vizinha da família. Segundo Luisa esse foi um período importante, pois marcou o seu interesse em aprender sobre os cuidados com as plantas e com a terra. Com essas figuras, aprendeu a diferença entre plantas medicinais, plantas ornamentais, plantas de sombra, plantas de sol, sobre como fertilizar a terra, entre outros ensinamentos. Embora eles sejam valorosos, havia algumas discordâncias em relação aos preceitos morais exigidos; logo falaremos sobre eles.

Na sua juventude, saiu de casa para estudar e trabalhar. Como resultado dessa ação, formou-se em Jornalismo, no ano de 1991, no Centro Universitário do Triângulo

¹⁰ Embora, tenha sido muito bem recebida em campo, isso não significou que foi fácil compor essa dissertação, Luisa não gostava de falar os pormenores da sua história de vida. O que é compreensível, ninguém costuma falar sobre sua vida com um estranho, ainda mais para uma pesquisadora. Só depois de muito tempo em campo, quando se dissolveu a relação entre sujeito pesquisador e sujeito pesquisado, foi possível iniciar essa escrita.

Mineiro. Todo seu estudo foi marcado pelo interesse na área de Comunicação em Jornalismo.

Figura 1. Luisa Galvão - Imersão de Primavera.



Foto: Arquivo pessoal.

Esse interesse resultou na escolha do seu tema no Trabalho de Conclusão de Curso – TCC, intitulado: “Linguagem Não-Verbal: A Gestualidade Uberlandense no Jogo De Truco”, onde trabalhou com discurso não-verbal e sua relevância nos processos de comunicação humana. Em campo, quando conversamos sobre sua formação acadêmica, Luisa Galvão apresentou certo fascínio pelas formas de linguagens, sobretudo as ‘não verbais’. Segundo Mesquita:

[...] a comunicação não-verbal é um meio, dentre outros, de transmitir informação; o autor se refere a este tipo de comunicação como “as comunicações não-verbais”. Estas são definidas como os diferentes meios existentes de comunicação [...]. É um conceito que evidencia um extenso campo de comunicações, pois este não se restringe apenas à espécie humana. A dança das abelhas, o ruído dos golfinhos, a expressividade das artes: Dança, Música, Teatro, Pintura, Escultura etc, são também consideradas como formas de comunicação não-verbal. De acordo com Corraze (1982) para o ser humano as comunicações não-verbais se processam através de três suportes. O primeiro, o corpo, nas suas qualidades físicas, fisiológicas e nos seus movimentos. O segundo, no homem, ou seja, objetos associados ao corpo como os adornos, as roupas, ou mesmo as mutilações $\frac{3}{4}$ marcas ou cicatrizes de tatuagens, de rituais ou não; neste suporte ainda podem ser relacionados os produtos da habilidade humana que podem servir à comunicação. Finalmente, o terceiro suporte se refere a dispersão dos indivíduos no espaço, este espaço engloba desde o espaço físico que cerca o corpo até o espaço que a ele se relacione, o espaço territorial. (MESQUITA, 1997, p.158, apud CORRAZE, 1982).

Em uma das nossas conversas em campo teci uma linha de relação entre xamanismo e linguagem, buscando acessar parte do seu ponto de vista sobre o processo de tradução. Ela disse: “tem uma relação, eu acho, mas no xamanismo é diferente, é outra coisa.”. Depois de falar isso, mudou abruptamente de assunto, tentei de maneira direta e indireta voltar para nossa conversa, mas não foi possível.

No relato abaixo, podemos acompanhar alguns fragmentos do seu passado. “Passado na condição de elemento no qual o presente passa, e não porque remeteria a uma anterioridade numa relação cronológica.” (ZOURABICHVILI, 2004, p.21).

Nasci em uma cidade pequena, nesse período em que as coisas eram mais difíceis a cerca das liberdades de expressão, de ir e vir, e de pensar diferente. E talvez por rebelião mesmo da natureza do meu espírito eu resolvi colocar atenção em algumas coisas que me interessavam, mesmo sem eu saber exatamente o que eram. Têm algumas chaves, algumas palavras, situações e experiências que me fazia virar e optar por um determinado caminho. Dentro das sincronicidades eu acabei conhecendo pessoas que eu considero muito importantes na formação do meu pensar; ou porque me explicaram coisas que eu estava querendo saber, ou porque me apresentaram coisas que eu nunca tinha ouvido falar, ou porque escutaram as coisas que eu pensava, do jeito que eu pensava, nas idades que eu tinha. Eu me relacionava com pessoas que sabiam coisas interessantes e uma coisa leva a outra; você conhece uma pessoa que te apresenta para outra pessoa interessante, que te apresenta para outra pessoa. E como geminiana que sou, muitas coisas me chamam atenção, embora eu não aprofunde em muitas coisas. Mas eu gosto de ir até certo ponto, na maioria dos assuntos que me chamam atenção. E eu saí de Araxá para estudar em Uberlândia e foi mais uma coisa de ir para o mundo do trabalho e estudo, sobretudo no universo da comunicação. Comunicação é uma coisa que eu sempre gostei. Meus primeiros amigos eram jornalistas e mais velhos; eu gostava de beber da fonte da sabedoria das pessoas mais velhas, para tirar um resumo que eu considerava interessante, era uma forma de receber instruções. (Entrevista realizada em campo - 2020).

Depois da sua formação, trabalhou durante 15 anos, como jornalista no Sindicato dos Trabalhadores Técnico-Administrativos na Instituição Federal de Ensino Superior de Uberlândia – SINTET na Universidade Federal de Uberlândia (UFU), na mesma instituição trabalhou na diretoria de comunicação. Luisa foi professora na FIT, ministrando aula do sétimo e oitavo período. Também trabalhou na TV Integração, teve sua própria agencia fazendo jornais internos, além disso, trabalhou no jornal Correio e na diretoria de comunicação geral do grupo ALGAR.

Por gosto, concomitantemente, participou de diversos cursos sobre meditação, o uso do floral, massagemterapia, grupo de estudo sobre autoconhecimento em

Uberlândia e na Grande São Paulo; os nomes dos grupos não foram identificados/acessados.

Atualmente, ela é condutora de práticas xamânicas, multiplicadora da Roda de Xamanismo criada por Léo Artese, dirigente de rituais e cerimônias no Espaço Luanda, coordenadora de grupos terapêuticos relacionando autoconhecimento e o xamanismo. Além disso, é terapeuta holística, com ênfase em atendimento com os Florais de Bach. Luísa também trabalha com shiatsu (shiatsuterapia), leitura de cartas xamânicas, aromaterapia e meditação. O xamanismo praticado por ela envolve o agenciamento de uma multiplicidade de práticas de conhecimento, associadas entre si ou colocadas em relações de conhecimento.

1.4. O símbolo no tempo.

O processo para se tornar uma condutora de práticas xamânicas, primeiramente, aconteceu de maneira inesperada e por meio de sinais - símbolos. Mnemonicamente, narrou que entre os anos 1988 e 1990, recebeu uma mensagem onírica, que posteriormente foi interpretada como um sinal de que seguiria sua vida nos caminhos xamânicos.

Em campo, relatou-me que um dia na casa de uma amiga após o almoço se deitou para descansar, nesse momento, em sonho, teve uma “visita espiritual” com um beija-flor. Segundo ela, ele surgiu voando e subiu em cima dos seus ombros, ela disse que ele era bem grande, tanto é que o olhava de baixo para cima, o que fez com que ela demorasse a identificar que era, de fato, um beija-flor. Após identificar o animal, disse que ele abriu suas asas e delas soltou um pó que caía sobre o seu corpo. Concomitantemente, alguém a perguntava: - O que está vendo? E ela respondia (no sonho): - Um lindo beija-flor! Segundo Luisa:

“Ele era muito azul. Azul brilhante, cintilante verde e prata, mas prevalecia a cor azul. Eu vi os olhinhos dele sorrindo, fechadinhos. Sabe quando sorrimos e os olhos falam?! Quando vi que ele sorria, eu me acalmei.” (Descrição da entrevista realizada no Espaço Luanda em 2019).

Do ponto de vista da condutora, o beija-flor passaria a ser futuramente o símbolo do xamanismo, só que essa relação só poderá ser melhor compreendida após a narrativa de alguns eventos nesse capítulo.

1.5. Xamanismo, Iniciação, Memória, Reterritorialização e Linhas de fuga.

Como dito anteriormente, Luisa Galvão tinha algumas discordâncias com os preceitos morais de sua família, ao passo que, eles foram um impulso para seguir por outros caminhos. Criada em uma família de ensinamentos conservadores foi ensinada/educada a seguir um padrão de vida “comum”, tais como: trabalhar em uma profissão socialmente reconhecida, se casar, constituir uma família e gerar filhos. No seu entendimento tais prescrições eram frutos de projeções de caráter cultural, social e político. Diante disso, durante sua adolescência e juventude realizou torções, ou melhor, “interpreTorções”, criações, invenções e conexões buscando trilhar um caminho em um outro "modelo" de vida social, de entendimento de si e das relações.

Parte dessa característica, de busca de outros caminhos, pode ser identificada na transcrição anteriormente apresentada, por exemplo, quando ela fala sobre: “pensar diferente”, “rebelião da natureza do meu espírito”, “universo da comunicação.” e “beber da fonte da sabedoria das pessoas mais velhas, para tirar um resumo que eu considerava interessante, era uma forma de receber instruções”.

Aqui ocorre o encontro, sempre intempestivo e problemático, por assim dizer crítico, com os grandes modelos molares da Sagrada Família: casar, ter filhos, constituir uma família (modelo de família burguesa). Estamos diante do que Deleuze e Guattari definem como ‘modelos arbóreos’ (ou "pensamento-árvore”), termo cunhado na obra "Mil Platôs I: Capitalismo e Esquizofrenia". Todo modelo arbóreo segue a lógica do "decalque e da reprodução." (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 21).

O desenvolvimento arbóreo neutraliza as múltiplas maneiras de desenvolver a partir de um modelo. Sistemas arborescentes são sistemas hierárquicos que em si comportam centros de significância e de subjetivação, autômatos e centrais como memórias organizadas. “Acontece que os modelos correspondentes são tais que um elemento só recebe suas informações de uma unidade superior e uma atribuição subjetiva de ligações preestabelecidas.” (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p.26-27).

Segundo Luisa esse foi um momento marcante em sua vida, pois chegou ao entendimento da possibilidade de ser um *outro* para além do que lhe foi ensinado pela família e “imposto” a ser por uma moral social. À título de exemplo: no campo afetivo optou por não se casar e não constituir uma família (modelo burguês de família); no âmbito social criou outras linhas sobre o que é um trabalho aceito socialmente. Dentro

desse pensar ela encerrou sua carreira de 25 anos como jornalista no SINTET – UFU para se tornar uma condutora de práticas xamânicas; acontecimento que até hoje parte da família não compreende.

Diante disso, a não identificação de Luisa Galvão dentro desse modelo que estamos classificando como arbóreo e hierárquico - resultou na criação de outros parâmetros sobre a constituição das categorias sociais e de subjetivação. Esse movimento está associado ao que Deleuze e Guattari denominaram de “linhas de fuga”.

Primeiro, o processo de subjetivação aqui trabalhado, não diz respeito à individualização ou a um sujeito específico e fixado em uma identidade. Refere-se a processos metamórficos da individualização que são desenhados, criados e significados por operação de intensidade.

Importante dizer que partimos do pressuposto de que a individualização não se estabelece pela identidade nem por uma identificação a um determinado padrão social, mesmo que seja minoritário, mas sim pela *diferença*, que se distingue e afasta dos códigos morais. Supomos que esse processo vivido pela condutora consiste numa recusa moral do social e se movimenta para uma estética criativa e inventiva da vida e do viver, e isso escapa à identidade. (GUATTARI & ROLNIK, 1996).

Por isso, interpretamos que os movimentos na trajetória de vida da condutora de práticas xamânicas efetuou-se a partir de linhas de fuga - linhas de força - linhas de intensidades, que não cessaram o movimento de apropriação e balanço; criando e moldando mecanismos de individualização.

E sabido que Michel Foucault se dedicou a estudar sobre linhas de força, ao ponto de se questionar: “como transpor a linha, como ultrapassar as próprias relações de força?” (DELEUZE, 1991, p.123). Um fragmento sobre as linhas se faz necessário:

“As linhas de força são aquelas que mais nos “dizem” sobre a criação e a disposição estratégica de práticas discursivas. [...] Tais linhas agem agonisticamente em favor da produção de novas formas de objetivação. As linhas de força atuam como “flechas que não cessam de penetrar as coisas e as palavras” (DELEUZE, 1999, p. 156). Elas estão intimamente relacionadas com a dimensão do poder e, por isso, atingem todos espaços do dispositivo, naquilo que o poder tem de “onipresente” – não no sentido de agrupar tudo numa (equivocada) unidade, mas em sua característica primeira de se produzir a cada momento, a partir da complexa e estratégica relação entre todos os pontos de um dispositivo.” (FOUCAULT, 1999). (DE AMORIM MARCELLO, 2004, p.204)

Na contramão de um modelo arbóreo, ela teceu outros entendimentos sobre a vida social que não funciona pela lógica da reprodução e repetição, mas que são guiados pela diferença.

Outro ponto de importância é dizer que, com base na antropologia simétrica e a partir desse diálogo com outras áreas do conhecimento, criamos uma abertura. Não se trata mais de formas determinadas de análise, como no saber, nem de regras coercitivas, como no poder. Trata-se de seguir por linhas facultativas que produzem e criam a existência como obra de arte, regras ao mesmo tempo éticas e estéticas que constituem modos de existências ou estilos de vida. Nietzsche denominaria como uma operação da vontade de potência (DELEUZE, 1991).

Segundo Luisa sua jornada nos estudos xamânicos é fruto dos encontros com os seus professores, ou melhor, para usar o termo utilizado por ela, seus mestres, que possibilitaram sua iniciação na força vital da vida: o xamanismo. Ela dá ênfase a duas práticas de conhecimento que formam a base do xamanismo Mamãe Ursa. A primeira vertente, o xamanismo Voo da Águia de Léo Artese. E a segunda sua iniciação com o uso das medicinas dos costumes de um dos povos indígenas da etnia Shawandawa com a pajé Vawa Kuru, conhecida como Dona Francisquinha.

Luisa Galvão participou de grupos Ayahuasqueiros conhecidos; foi co-fundadora da União do Vegetal, membra fardada do Corpo Instrutivo na União do Vegetal (UDV) por 10 anos e também foi co-fundadora da doutrina do Santo Daime na cidade de Uberlândia. Luisa foi fardada na igreja Céu do Triângulo tendo como madrinha no Santo Daime Katia Lourenço. No campo religioso daimista, a madrinha ou padrinho é a pessoa responsável pela iniciação de uma pessoa na doutrina. Comumente o título de Padrinho é dado a pessoas merecedoras de respeito na igreja, e geralmente é alguém de mais idade (OLIVEIRA, 2011).

Os neoayahuasqueiros é o resultado do processo de mudanças das religiões ayahuasqueiras para as metrópoles. Para Labate o termo:

[...] designa aqueles que consomem o chá da ayahuasca. “A ayahuasca é uma bebida de origem amazônica que consiste geralmente da combinação do cipó *Banisteriopsis caapi*, ou "jagube", com a folha do arbusto *Psychotria viridis*, denominada pelos daimistas de "rainha", podendo ainda ser acrescida de diversas outras plantas. A palavra vem do quéchua: "aya" quer dizer "pessoa morta/ alma/espírito" e "waska" significa "corda/liana/cipó", o que torna possível traduzir o termo como "cipó/corda/liana dos espíritos/mortos/almas". Seu principal agente psicoativo é a N,N-dimetiltriptamina DMT), presente nas folhas de *Psychotria*.” (ASSIS & LABATE, 214,p.13).

O Santo Daime surgiu na década de 1930, próximo aos seringais da floresta amazônica pelas mãos de Raimundo Irineu Serra o “Mestre Irineu” (como ficou posteriormente conhecido) nascido em São Vicente Ferret (MA), no dia 15 de dezembro de 1890 (OLIVEIRA, 2008) – homem negro, maranhense, sem escolarização formal e neto de escravos. Nesse período foi criada uma comunidade religiosa formada por imigrantes nordestinos e homens negros, centrada na utilização da Ayahuasca. Essa comunidade na época de sua fundação começou a ser afetada pelos costumes culturais da região, tais como: “as bases militares, as visões tradicionais de gênero, os fluxos migratórios, o intercâmbio cultural com caboclos e indígenas e o contato com os seringais.” (ASSIS & LABATE, 2014, p.11)¹¹. Foi na década de 1970 que ocorreu uma virada organizacional uma vez que passou “de uma comunidade fortemente regionalista para um grupo religioso heterogêneo, transnacional e inserido na dinâmica do campo religioso moderno.” (ASSIS & LABATE, 2014, p. 12).

Quando participou da UDV, Luisa Galvão fazia parte do corpo instrutivo. Na UDV, “a “evolução espiritual” do adepto, em termos formais, corresponde ao “grau” outorgado pela hierarquia interna do grupo, em que há quatro etapas que se dividem entre: o quadro de sócios, o corpo instrutivo, o corpo do conselho e quadro de mestres (que possui diversas categorias).” (MELO, 2013, p. 221). Não me foi cedido relatar sobre os pormenores da participação de Luisa na UDV, pelo fato dessa instituição e doutrina estar submetida por uma lógica do segredo. Também o segredo diz respeito à própria vivência de Luisa Galvão no Santo Daime. Aqui “El secreto es una ocultación deliberada.” (SIMMEL, 1977, p.365).

Sobre essa lógica do segredo: “se há algo de desacreditável sobre o passado de um indivíduo, ou sobre o seu presente, a precariedade de sua posição parece variar diretamente em função do número de pessoas que sabem do segredo”; nesse sentido; quanto mais numerosos os que conhecerem, mais incerta é a sua situação.” (GOFFMAN, 2004, p.68). Nesse sentido, me foi solicitado a não publicidade desse momento; por essa pesquisa estar pautada em preceitos éticos, não descrevi: “quer as pessoas que saibam sejam poucas ou muitas, há, aqui, uma vida dupla simples, que

¹¹ Mais informações sobre a história do Santo Daime no texto “Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão e internacionalização do Santo Daime no contexto religioso global”, de Glauber Loures de Assis e Beatriz Caiuby Labate (2014).

abrange aqueles que pensam que conhecem e aqueles que 'realmente' o conhecem.” (GOFFMAN. 2004 p.68).

Luisa Galvão também foi membra fardada na Igreja Céu do Triângulo na cidade de Uberlândia-MG, onde exerceu o cargo de Madrinha. Atualmente frequenta o centro xamânico ligado à igreja do Santo Daime, intitulado Centro Eclético da Fluente Luz Universal Céu da Lua Cheia (CEFLULUC), conhecida como Céu da Lua Cheia, em Itapeirica da Serra-SP, fundada e dirigida por Léo Artese, desde 1988, sendo ele, para usar os termos dela, o seu guia, mentor e mestre.

Léo Artese é considerado “um renomado neoxamã brasileiro com vasta experiência religiosa, tendo sido iniciado nas práticas xamânicas nos EUA, Peru e Brasil durante a década de 1990.” (SILVA, 2017, p. 153). Léo Artese é citado pela antropóloga Labate (2004) como um dos exemplos de alguém que se propõe a uma reinvenção do uso da ayahuasca nos espaços urbanos.

O encontro de Luisa Galvão com o seu mentor se deu devido a um convite de sua madrinha do Santo Daime, Katia Lourenço, que a convidou para o evento xamânico “Solstício de Verão”, em São Paulo, pela condução de Léo Artese. Antes da ida, Luisa Galvão foi presenteada pela mesma amiga com o livro dele, intitulado: “O Voo da Águia” (2004). Por esse livro adquiriu novos conhecimentos sobre o xamanismo por ele praticado e os caminhos que o levaram a ser um xamã urbano.

De acordo com Luisa Galvão, após conhecê-lo, todos os seus questionamentos a respeito de sua trajetória de vida, ou melhor, sobre sua missão neste mundo e, ao mesmo tempo, sua busca pelo entendimento de si e do plano espiritual, germinou nesse encontro de fim de semana. Nas palavras de Luisa:

“Bastou um final de semana para mudar minha vida! A reconexão foi instantânea! Orientada e apoiada por Léo Artese, mergulhei fundo neste conhecimento ancestral, ligando pontos de cada evento marcante vivido que me levou de volta à minha essência. Mulher, jornalista, professora, terapeuta, multiplicadora da Roda de Estudos Voo da Águia, amante das artes e da natureza, filha, irmã, tia... Todas as partes foram unidas e assim tudo fazia sentido.” (ARQUIVO PÚBLICO, 2018).

Léo Artese é o idealizador do “Movimento Xamanismo Universal” que teve início em 1990. Ele defende, nesse movimento, que existe a possibilidade da criação de uma ‘aliança espiritual’ entre diferentes sistemas de crenças. Segundo Artese “todos

fazemos parte da Família Universal e tudo está interligado.” E isso equivale ao espírito, às coisas, à natureza e todos os seres que nela moram.

Em 2010, ele criou o movimento “Xamanismo Sem Fronteiras” viajando para outros países, tais como o Leste Europeu, América do Norte - Canadá, EUA incluindo Hawaii, Caribe e América do Sul. Almejando a inter-relação de uma base comum filosófica a cerca do xamanismo. Em 2016, criou a “Aliança Internacional de Xamanismo Universal”, a International Alliance Of The Universal Shamanism - IAUSH [Figura 3].

Figura 2. Logo da IAUSH (International Alliance Of The Universal Shamanism).



Foto: acervo pessoal.

A IAUSH busca agregar conhecimentos de várias tradições culturais para serem discutidas na contemporaneidade. Almeja-se também a criação de uma rede internacional de trabalhos xamânicos entre os condutores e estudiosos, através de retiros, cerimônias, cursos, congressos, simpósios, conferências, mesas, seminários, feiras, encontros, cooperativas, etc¹². Nesse movimento busca-se o apoio dos movimentos ambientais, indígenas, e outros.

Além das práticas citadas acima, Artese é o Fundador e Presidente do Centro Eclético da Fluente Luz Universal Céu da Lua Cheia Santo Daime; Idealizador do Encontro Brasileiro de Xamanismo (EBX) e da Virada Musical Xamânica (VMX); Léo Artese também realiza trabalhos xamânicos e conduz cerimônias no Daime em São

¹² Um das pautas levantadas durante o Encontro Brasileiro de Xamanismo – EBX no ano de 2019.

Paulo. Segundo Bercê, (2007) citando, Groisman (1999) existe uma práxis xamânica no Daime, mas cada igreja realiza isso a seu modo¹³.

Também é o fundador do "Centro de Estudos de Xamanismo Voo da Águia" atuando como condutor da formação dos "Multiplicadores da Roda de Estudos de Xamanismo Voo da Águia". Trata-se de uma metodologia ensinada por ele, desde 1992, a partir de um 'mapa xamânico' intitulado "Roda Medicinal" e/ou "Roda de Cura Medicinal" [figura 4].

Figura 3. Roda de Cura Medicinal.

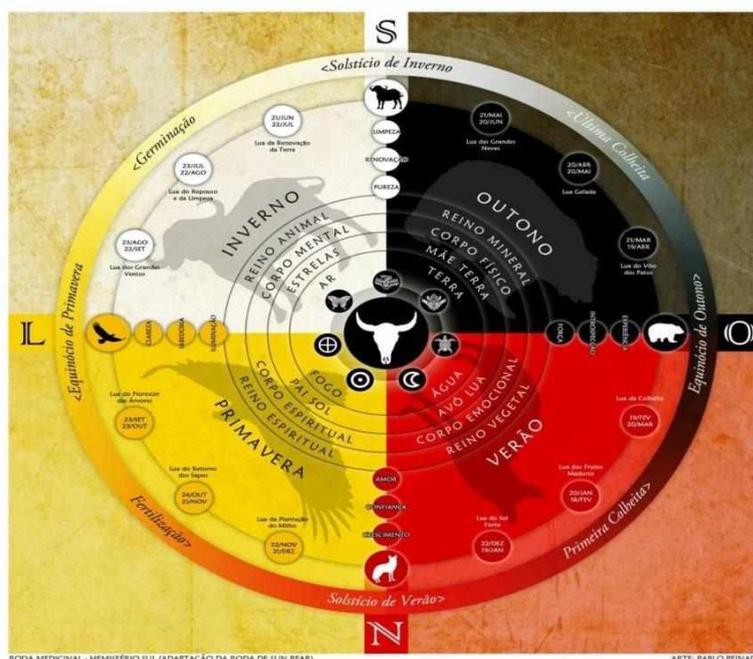


Foto: Pablo Peirano.

Esse mapa foi criado por Léo Artese em parceria com Pablo Peirano - responsável pelo trabalho gráfico, é uma adaptação/leitura do cruzamento do *Meadows* – um mapa xamânico, com a superposição do Calendário Celta das Estações, *adaptada*, a realidade do hemisfério sul, para ser utilizada na vida da cidade.

Segundo Luisa Galvão, esse mapa desenhado na forma de um círculo representa a transmutação cíclica das coisas humanas e não humanas dentro de cada estação do ano dividido em quatro partes: outono, inverno, verão e primavera; as quatro direções: norte, sul, leste e oeste; uma cor: preto, branco, amarelo e vermelho, entre outras. Segundo a

¹³ Questões trabalhadas por Jair Bercê (2007), In: O canto e o bailado para lua cheia: o Santo Daime incorporado à vida urbana de São Paulo.

condutora as cores do mapa estão ligadas ao movimento da terra. No oeste - onde o sol se põe -, a passagem para noite é representada pela cor preta. O inverno colorido com a cor branca simboliza a neve do hemisfério norte, no Brasil, seria a cor da neblina. A cor amarela, no leste, representa os primeiros tons de cores do nascer do sol. E o vermelho, ao norte, representa o calor excessivo em vermelho.

Há também no mapa a representação dos quatro elementos: terra, ar, fogo e água; os totens animais; a influência para algum aspecto humano; um corpo celestial; um reino, entre outras características inscritas no mapa. O mapa representa a energia vital da natureza/ das estações. Torna-se importante dizer o que se entende por “energia das estações”. Luisa me explicou que a energia de cada estação é a capacidade que o corpo, no caso, o corpo-terra, dentro dos seus sistemas de corpos, realiza um trabalho, entendendo-se por trabalho uma espécie de deslocação do ponto de aplicação de uma força. Para ela existe uma variação da força energética da Terra dentro de cada estação que influencia os sentimentos e emoções de cada pessoa. À vista disso, alude que essa energia só pode ser acessada, a partir do estabelecimento de uma conexão entre: pessoa e natureza.

Os multiplicadores são pessoas que replicam os ensinamentos inscritos nesse mapa, esse é o caso de Luisa Galvão. Nessa linha, o mapa é a representação do xamanismo, utilizado como um guia para o autoconhecimento e estudo espiritual. Aqui o xamanismo é entendido como o próprio movimento da natureza.

Por exemplo, vamos utilizar o outono para expor como está sendo relacionado: xamanismo, espiritualidade e autoconhecimento. Guiada pelos preceitos do seu mentor, segundo Luisa Galvão, a direção (leia-se portal) oeste guarda o outono. A cor que tingem essa estação é o preto, que simboliza o mistério e a profundidade da introspecção. A cor também representa a caverna do urso, casa do animal totem desse portal. O preto é considerado a cor da introspecção. Segundo ela para a pessoa que enfrenta o outono é o momento de trabalhar introspecção e força.

O elemento desse portal é a terra chamada de mãe terra, do corpo físico e do reino mineral. O corpo celestial é a mãe terra; entre os nossos quatro corpos o que é trabalhado nessa estação é o corpo físico.

Para Luisa Galvão, a Terra é representada pelos seus filhos mais duráveis e fortes que são as pedras e as rochas, ambas representam simbolicamente a edificação, segurança e resiliência.

O aspecto Humano [corpo físico] que será trabalhada na estação, é o corpo físico. O período do tempo trabalhado é o presente. Segundo Luisa Galvão, o futuro chega para as pessoas de acordo com o que elas fazem no agora. Por isso, esse período é o momento da pessoa aprender a perceber suas ações e escolhas no tempo presente.

O caminho espiritual é a introspecção, olhar para dentro de si, avaliar as experiências de vida e entender como ela está sendo organizada, e com isso buscar novas forças para viver. Para ela, quando o sujeito olha para suas experiências ele possibilita retirar aquilo que não serve mais e potencializar aquilo que o faz bem.

A lua dessa estação é a minguante [Figura 5], que simboliza o rosto da velha sábia [simbolizando a introspecção] olhar para dentro e aprender com o corpo físico como é que faz para sobreviver e cuidar das coisas concretas da vida. O que faz o espírito viver na terra.

Figura 4. Ritual de outono: Lua Minguante.



Foto: acervo pessoal.

Esse mapa e leitura podem ser interpretados a partir da lógica do caleidoscópio, pois: “os fragmentos são obtidos num processo de quebra e destruição, em si mesmo contingente, mas sob a condição de que seus produtos ofereçam entre si certas homologias: de tamanho, cor, transparência.” (LÉVI-STRAUSS, 1962, p.52). Por meio de arranjos significativos, analogias, correspondências e continuidades, ele foi criado: xamanismo e as estações; estações e as cores; cor e a terra; animal e estado emocional, entre outros. Esses arranjos só são revelados pelas associações simbólicas empregadas por eles.

Além de seguir meticulosamente os preceitos ensinados sobre a roda, sua iniciação não está fechada na reprodução dos ensinamentos. Léo Artese também ensinou Luisa Galvão sobre o formato de uma cerimônia xamânica. Nesse aspecto, ela desenha outras maneiras de regência.

Léo Artese segue os preceitos, digamos tradicional do xamanismo, por exemplo, segue restrições de atividades por gênero. Nos rituais realizados por ele mulheres não podem trabalhar na guarda do fogo - grosso modo são as pessoas responsáveis por manter a fogueira acesa nos rituais.

Ela relatou-me que eles entraram em debates profundos sobre essa norma e que mesmo tendo muito respeito pelo seu mestre um dia indagou qual era o real motivo das mulheres não poderem atuar no fogo. Dentro da linha trabalhada por ele, o fogo possui energia masculina, que é: potente, forte e pesada - nesse caso atribui o papel de cuidar do fogo, durante os trabalhos, aos homens. Após essa resposta ela contra argumentou, “mesmo que seja uma atividade voltada aos homens, sobretudo por envolver trabalho braçal pesado, durante a cerimônia às mulheres poderiam trabalhar no fogo”. E a resposta era voltada aos papéis/lugar dentro da cerimônia. Apesar disso, ele sempre a deixou livre para trabalhar a prática xamânica do jeito que lhe convinha. Luisa Galvão contrapõe essa prescrição, e nos seus trabalhos as mulheres atuam no fogo, sobretudo ela, quando é necessário [Figura 6 (a) (b)].

No xamanismo Mamãe Ursa, não existe uma divisão de tarefas por gênero. Atualmente, existem mulheres iniciadas na guarda do fogo, assim como, são atuantes na coleta das lenhas para a realização das cerimônias e o número de mulheres é sempre superior ao dos homens. Luisa não aceita, de modo evidente, o “lugar da mulher” em uma sociedade dominada pelo poder masculino. Parece-me que o xamanismo Mamãe Ursa está pautado, em um movimento que se assemelha aos preceitos do “feminismo comunitário” - movimento que nasceu na primeira metade do século XX. Que visava, segundo Silveira (2018), a busca por mudança e visibilidade de que "a comunidade é composta de suas metades complementares: por mulheres e por homens." (SILVEIRA, 2018, p.68).

Trata-se, também da garantia de sua autonomia como mulher na atuação em práticas xamânicas e da busca por maior integração entre os gêneros dentro do Xamanismo Mamãe Ursa. Em que os papéis sociais de gênero sejam pensados com base no princípio de reciprocidade em substituição à ideia de complementariedade. Nesse sentido: “A noção de par político viabilizada pela troca entre homens e mulheres

exige reorientar interações entre ambos menos assimétricas, descolonizadas, desneoliberalizadas e despatriarcalizadas”. (SANTANA, 2015, p.38).

Dito isso, a próxima pessoa responsável por sua iniciação no universo xamânico é um exemplo, nas palavras de Luisa Galvão, de uma mulher indígena pajé que superou as prescrições culturais do seu povo e assumiu um lugar que majoritariamente era ocupado por homens.

Figura 5 (a). Luisa Galvão e as guardiãs do fogo Camila e Juliani.



Foto: acervo pessoal.

Figura (b): Guardiã do fogo – Camila Adão.



Foto: acervo pessoal.

Segundo Luisa a pajé Vawa Curu¹⁴ (Corujinha Curandeira), conhecida na cidade como Dona Francisquinha [Figura 7], indígena da etnia Arara Shawãdawa do

¹⁴ Nome na língua arara pertencente à família linguística Pano, que significa: Corujinha Curandeira.

vale do Juruá, no Acre, é considerada sua mestra e orientadora nos saberes dos povos da floresta, para usar um termo nativo.

Figura 6. Luisa Galvão e a pajé Vawa Curu – Pajelança Uberlândia.



Fonte: acervo pessoal.

Essa designação Arara foi atribuída a esse povo no contexto de contato com a frente de expansão no Alto Juruá, no século XIX. A autodenominação desse povo é Shawãdawa; além disso, são conhecidos como “Shawanáwa”, “Xawanáua”, “Xawanáwa”, “Chauã-nau”, “Ararapina”, “Ararawa”, “Araranás”, “Ararauás” e “Tachinauás” (CORREIA, 2005).

Como outros grupos do Acre, os Arara Shawãdawa sofreram diretamente com o sistema de produção dos seringais nas últimas décadas do século XIX, eles foram explorados, expropriados e cerceados na sua reprodução física e cultural. Isso resultou em transformações, nos últimos anos, eles realizaram a tentativa de reverter esses efeitos, buscando a valorização de sua língua e tradições, como a maioria dos povos indígenas, também reivindicam seus direitos territoriais (CORREIA, 2005).

As pessoas mais idosas são consideradas os “guardiões da memória” Arara, responsável por transmitir a cultura aos seus descendentes. Esse é o caso da pajé Vawa Curu. Na tentativa de valorização dos seus costumes, ela viaja pelo Brasil, levando o conhecimento “tradicional”, a partir de uma pajelança, com as medicinas feitas pelo seu povo: o cipó/ ayahuasca, a injeção do sapo - Kambô e o rapé. Sobre a pajelança realizada por ela:

A pajelança seria, dentro do circuito que envolve o Santo Daime e o neoxamnismo, um ritual em que as medicinas são usadas conjuntamente, onde algum (a) pajé faria suas rezas, cantos e invocações. Essas

substâncias, usadas em conjunto, facilitam o contato com o “mundo divino”, promovem uma limpeza física e espiritual nos indivíduos, e “sugerem uma potencialização de elementos de outras tradições espirituais. (FERNANDES, 2019, p.279).

A pajé Vawa Curu, também foi fardada no Santo Daime, tendo como padrinho Léo Artese. Essa iniciação de povos indígenas na Doutrina Santo Daime começou em meados da década de 1990. Nesse período algumas pessoas da etnia Arara começaram a aderir à doutrina do Santo Daime, mas nem todas se consideram daimistas e defendem o uso “tradicional” da bebida (CORREIA, 2005).

A pajé além de trabalhar com pajelança participa das cerimônias na doutrina do Daime e cerimônias na linha de Umbandaime. Esse termo foi empregado a práticas que articulam saberes religiosos do santo daime com a umbanda, bastante difundido em diversas cidades do Brasil. Essas perspectivas diferentes são situadas no escopo do mesmo trabalho espiritual (JUNIOR, 2016).

Luisa Galvão conheceu a pajé Vawa Curu através de uma publicidade do “Sítio Lua Cheia” sobre uma pajelança que seria realizada em São Paulo. Na data não podia estar presente, nesse sentido, pegou o contato de Dona Francisquinha, com o intuito de trazê-la para Uberlândia. Luisa Galvão relatou que só a conheceu quando ela chegou no Espaço Luanda – sendo a sua primeira conversa via WhatsApp. Ambas interpretam esse encontro como um alinhamento espiritual. Abaixo o relato de Luisa sobre o seu primeiro encontro com Dona Francisquinha:

“Quando ela chegou, essa florzinha petitinha, com toda essa força de uma mulher Parteira; uma pessoa que anda o mundo levando a sagrada medicina que é a ayahuasca dos nossos povos originais os verdadeiros donos e conhecedores profundos dessa medicina, eu me senti muito honrada. Por que eu faço meu trabalho da cidade e eu nunca fui em uma tribo de índio, por enquanto mas a gente vai lá em breve (se referindo a aldeia onde mora Dona Francisquinha). [...] Resgatar esse conhecimento valioso de trazer essa medicina e quem trabalha com ela para nós que moramos na cidade é rico. Então eu fico aí como uma pessoa *intermediária* entre as tradições fazendo meu trabalho aprendendo com eles; tenho a honra de poder trabalhar para trazê-los para as pessoas que moram na cidade também possam conhecê-los, pois é uma pajelança - um tipo de Cerimônia da tradição de uma tribo - então eu acho muito importante esse intercâmbio. Próximo passo é a gente ir para mata conhecer como que é lá para trazer mais ensinamentos para a gente poder aplicar para nós que moramos aqui na cidade.” (Entrevista realizada no dia 18 de maio de 2019)

Temos aqui mais um dado valioso que surge na fala de Luisa Galvão - a questão da *mediação*: “Então eu fico aí como uma pessoa *intermediária* entre as tradições”. Mediação enquanto agencia, mediadora de saberes e de pessoas, de tradições e, em última instância de mundos (ontologias). Voltaremos a falar sobre isso ao longo da pesquisa.

Em campo, no dia 18 de maio, consegui realizar uma entrevista com a pajé e com Luisa Galvão¹⁵. A pajé verbalizou que o trabalho feito por ela está relacionado à necessidade de levar para as pessoas que moram na cidade os conhecimentos da floresta. Para ela as pessoas que moram na cidade precisam se curar, conectar e aprender com a floresta. Segundo ela:

Para mim é uma coisa difícil; difícil de explicar como eu sinto. Eu sinto, eu fico triste das pessoas viverem no mundo da ilusão (da televisão e do celular). Muitas das pessoas que tomam a ayahuasca na cidade se curam, ela ajuda a sair do mundo da ilusão. Trago essa coisa da paciência, é o que agente aprende na floresta - ter paciência. (Entrevista realizada no dia 18 de maio de 2019)

Foi a pajé que iniciou - deu a benção para Luisa Galvão ‘passar’ o Kambô, a Sananga e o rapé. Descrevemos sobre o uso dessas medicinas no Xamanismo Mamãe Ursa no capítulo 4. Essas bênçãos só foram dadas pela pajé por causa do ele espiritual e da confiança que possui em Luisa. Nas palavras da pajé:

“É dentro dessa corrente de andar no mundo levando a medicina - essa paz esse conhecimento, essa cura para as pessoas que eu encontrei com a Mamãe Ursa, com a Luisa. [...] Eu tive que sentir essa confiança dentro dela e dentro do coração dela. E eu e ela pessoalmente temos uma semelhança - e ela é uma irmã, filha muito querida. Eu tenho muitíssimo respeito e consideração por ela, mesmo! Muito carinho! Como ela é, ela nasceu de mim, ou eu nasci dela, não sei. Sei que é muito assim.” (Entrevista realizada no dia 18 de maio de 2019)

A partir da descrição dessas duas figuras na trajetória de vida de Luisa Galvão, podemos observar como a base do xamanismo Mamãe Ursa está pautado entre saberes culturais distintos que visam a mesma finalidade: a cura pelos conhecimentos e medicinas dos povos originários.

¹⁵ Ela só cedeu essa entrevista, pois disse que era importante para Luisa.

Depois desses acontecimentos, Luisa começou a idealizar um local para realizar seus trabalhos. Segundo ela, criava uma representação imagética desse espaço e o atribuía características, indo primeiramente do prazer da criação ao ato de imaginar à realidade escrita. Deve-se dizer que o ato de escrever, segundo Luisa Galvão, é um decreto ou, dito de outra forma, escrever representa a primeira materialização do que se sonha/deseja. Depois disso, com a intenção, vontade e ação, as coisas se encaminharam para que tudo que se escreveu (decretou) se torne materialmente palpável. O ritual da escrita da condutora perpassa unicamente a pureza da intenção daquilo que se escreve.

Deste modo, Luisa Galvão decidiu escrever sobre os seus sonhos e desejos, seu principal pedido era a possibilidade de conseguir um espaço que dispusesse de, nas suas palavras: “condições necessárias para explorar meus talentos, recebendo mensalmente, no mínimo, o dobro do valor atual que recebia no SINTET, realizando trabalhos que me satisfaçam plenamente nos âmbitos emocional, criativo, financeiro e pessoal¹⁶.”

Em meio a todos esses planos e decretos, Luisa Galvão, aos poucos foi conquistando o que desejava, e nos últimos anos foi da imagem significativa e suas escritas (leia-se decretos) ao prazer na realidade.

Em 2010, Luisa Galvão se mudou do espaço urbano, em Uberlândia, para uma chácara próxima a cidade, que posteriormente viria a ser o Espaço Luanda (local onde ela realiza as cerimônias e os rituais xamânicos). Neste local, passou dois anos meditando sobre sua *missão de vida*, termo utilizado por ela para designar o que a pessoa realizará estando encarnada na terra.

Após esse período de meditação, deixou o seu trabalho como jornalista, e no dia 28 de março de 2012, inaugurou o CEPXMU- Centro de Estudos e Práticas de Xamanismo Mamãe Ursa [Figura 9 (a) e (b)], espaço localizado na cidade de Uberlândia, mais especificamente, até onde realizei a pesquisa, na Rua Doutor Lacerda, nº 370. É nesse espaço Luisa Galvão realizava atendimentos como terapeuta holística, ministrava aulas sobre xamanismo e promovia meditações abertas e gratuitas para população¹⁷.

¹⁶ Esse arquivo escrito por Luisa Galvão, foi-me enviado no dia 23 de maio de 2019, após uma conversa no Espaço Luanda, entre Luisa com a equipe de comunicação e um pequeno grupo de pessoas unidas nesse dia, para organização do evento Xamanismo para Criança.

¹⁷ Espaço onde realizei a Roda de Cura com Luisa Galvão.

Foi entre os anos de 2012 a 2017 que ela ocupou-se em divulgar o trabalho e espaço, com a intenção das atividades realizadas no Centro de Estudos fossem reconhecidas.

Como resultado desses pedidos, o ano de 2018 é marcado por profusos acontecimentos na história da sua prática. Consolidou nesse período CEPXMU como referência dos estudos xamânicos na cidade de Uberlândia. Assim como, ganhou visibilidade em grande parte da região mineira, por exemplo: na cidade de Uberaba, Araxá, Belo Horizonte, e em outros estados: Pará, Distrito Federal e São Paulo.

Figura 7. Centro de Estudos e Práticas de Xamanismo Mamãe Ursa: Sala de encontro.



Foto: acervo pessoal.

Da mesma maneira que Luisa Galvão possuía uma prática de escrita/decreto para materializar os seus sonhos e desejos, ela também canalizava *intenções* em suas meditações. Durante esse período a condutora, em suas meditações, começou a chamar pela palavra “expansão” que significava para ela o desejo de crescimento, alargamento, desenvolvimento e difusão do xamanismo Mamãe Ursa. Essa vontade, segundo a condutora, estava nesse momento voltada ao intuito de que mais pessoas conhecessem o Xamanismo Mamãe Ursa e que mais pessoas se colocassem no caminho e processo de cura. Em seguida, eu cheguei, Luisa Galvão interpretou minha proposta de dissertação como o resultado desse pedido de abertura e conhecimento de sua prática; ela conseguiu formar uma equipe de comunicação que intensificou a divulgação do seu trabalho, consequentemente aumentou a procura. Até hoje quando deseja algo - realiza esse ritual, repetidas vezes.

Para ela a "intenção" na meditação é um ato mágico de troca energética com o universo; esse propósito segue a lógica: do pedir, receber e retribuir. Na sua perspectiva, o que se pede ao universo será recebido, mas a questão é que se trata de uma troca

equivalente, ao pedir, é preciso saber receber, e o mais importante para ela, é necessário agradecer e doar novamente ao universo aquilo que se pediu, com ações. Em certo sentido a escrita também agencia um novo horizonte de expansão da sua prática, sendo um ponto de partida para novas realizações - da escrita a ação. Esse processo, para ela, usando o seu termo, é um *ato mágico*, pois a intenção/pensamento carrega magia. Ou seja, ao pedir, Luisa Galvão estava realizando um ato mágico.

Segundo Marcel Mauss (2003): “chamamos representações mágicas as ideias as crenças que correspondem aos atos mágicos; quanto aos atos, em relação aos quais definimos os outros elementos da magia chamamo-los ritos mágicos.” (MAUSS, 2003, p.55). A magia tem características próprias que pertencem a uma classe distinta de fenômenos sociais (PEREIRA, 2007).

Mediante essas definições, Luisa Galvão, nesse caso, é o agente de magia, seja no ato da canalização de um desejo/pedido, como no ato da escrita do que se deseja. Os atos mágicos seriam as ações para a realização da magia: a escrita e a meditação e as representações mágicas seriam a intenção colocada por ela. E porque realizamos essa leitura? Primeiro, é que para a condutora esse ato carrega magia e segundo, que essa é uma prática que se repete: “o que caracteriza o ato mágico é a sua repetição. Atos mágicos se repetem. Aquilo que não se repete, não pode ser considerado um ato mágico.” (PEREIRA, 2007, p.4).

Após todas as suas iniciações, Luisa Galvão interpreta que o sonho com o beija-flor, narrado no início desse capítulo, foi uma mensagem espiritual de que ela seguiria no caminho xamânico e terapêutico.

O beija-flor pode ser lido como um símbolo, uma representação de um sistema de coordenada e/ou referência da linguagem, do ethos, da “sensação” (WAGNER, 2017) vividos e incorporado por Luisa Galvão ao longo de sua trajetória de vida. Esse tropo, isto é, o emprego do beija-flor como representação simbólica do xamanismo Mamãe Ursa, é uma coordenada autoreferencial de sua trajetória de vida. Essa alusão, de forma mais geral, equaciona um ponto de referência a outro [xamanismo-beija-flor-representação]; ela obriga ao tradutor tirar um ponto de vista/conclusão. Pelo fato dela eliciar “analogias ou percepções através da linguagem, por assim dizer, e essas analogias ou percepções torna-se a intenção e o conteúdo de expressão.” (WAGNER, 2017, p.8). ,

Para Turner um símbolo pode ser definido como "uma coisa encarada pelo consenso geral como tipificando ou representando ou lembrando algo através da posse

de qualidades análogas ou por meio de associações em fatos ou pensamento.” (TURNER, 2005, p.49), o símbolo solicita um consenso que o dê lidimidade.

O animal se tornou para ela um símbolo representativo de suas iniciações, por ter sido o mensageiro espiritual antes de começar a trabalhar com xamanismo, e essa leitura só foi feita, devido sua recorrente aparição depois de se tornar uma terapeuta xamânica, sobretudo nos momentos de dificuldade e das suas iniciações.

Por exemplo: no início do seu trabalho com o Xamanismo na linha de Léo Artese, em um momento de dificuldades e incertezas, no dia 28 de março de 2015, recebeu/canalizou um canto de cura, intitulado: “Chegou o Lindo Beija-Flor”.

O recebimento de um canto é um fenômeno incontrollável e espontâneo, pode acontecer dentro de um ritual, no dia a dia e em momento de transição. No xamanismo Mamã Ursa, em especial, os cantos que recebe, são interpretados como um tipo de biografia “assinada pelos seres divinos” –“que rebate uma ideia de atitude intencional dos receptores.” (REHEN, 2016, p.475). Para ela receber o canto é ser um instrumento, uma espécie de canal, entre o mundo espiritual e mundo físico. Em nossas conversas me disse que o canto simplesmente chega, vem com ritmo, batida e afinação.

Assemelha-se a canalização da música na doutrina do Daime. Para eles os hinos e/ou cantos de cura recebidos são presentes do astral, isto é, são pontos, vindo diretamente da realidade espiritual, ou seja, uma manifestação espiritual (FERRO, 2010).

Abaixo temos a letra desse canto:

Chegou o lindo beija flor
Chegou o encanto do amor
E ele chega espalhando
Sua benção e canto
Seu cheiro de flor

Eu acordei com o beija flor
Entrando aqui na minha janela
É uma criatura bela
Doce, lindo anjo, nosso Curador

O mensageiro do amor
Que voa em qualquer sentido
Ensina o que o amor é rico
Abre os caminhos
Traz a paz e a cor

E voo com meu beija flor
Me entregando aos seus comandos
Voando alto eu confio
E assim eu crio meu mundo de amor

O estudo dos cantos de cura recebido por Luisa Galvão merece muito cuidado, pois a partir deles pode-se aprofundar em leituras específicas. Esse não é o nosso foco nesse momento, mas como esse é o primeiro trabalho realizado sobre o espaço todas as músicas canalizadas, isso é, recebidas por ela encontram-se no anexo I dessa dissertação.

Outro acontecimento importante para a condutora veio na relação com a pajé Vawa Kuru, quando ganhou uma tépi [instrumento de passar rapé] do beija-flor, após o recebimento da benção para passar a medicina nos seus rituais.

O beija-flor, por conta do seu simbolismo, tornou-se também o símbolo do Espaço Luanda, sendo incorporado nas artes dos trabalhos [Figura 9].

Figura 8. Logotipo do espaço Luanda.



Fonte: Maria Luisa Galvão

A título informativo, o nome Luanda advém de períodos de indecisões na vida de Luisa Galvão, nessa época em suas meditações chegava a sua mente apenas o nome: “Luanda”. Luisa alude que ficou confusa e não entendia o que isso significava. Só após as suas iniciações e encontros com os seus mestres, os desalinhados processos de pouco-sentido, passaram para um passo-de-sentido. Nisso “Luanda” ganhou significado, “Luanda” passou a ter a conotação de “siga em frente com o que deseja”. Essa foi a gênese do nome “Espaço Luanda”.

A descrição de parte da trajetória de vida de Luisa com o foco voltado a sua iniciação nos saberes xamânicos nos revelaram dados/elementos valiosos. De início, podemos observar como as “coisas” são imprescindíveis no seu aprendizado, no caso,

os mais evidentes o mapa xamânico e as medicinas, que ao longo da pesquisa buscaremos aprofundar na sua leitura.

Aqui, fica evidenciado, portanto, a relação entre a natureza humana e não humana e seus símbolos, essa ligação está intrínseca a condições físicas, a condições históricas, construídas a partir de símbolos de valores culturais. Quando falamos de pessoas de diferentes culturas estamos nos referindo “a um tipo de diferença muito básica entre elas, sugerindo que há variedades específicas do fenômeno humano.” (WAGNER, 2019, p.26).

1.6. O todo e a recordação do tempo vivido.

O grande préstimo deste capítulo foi narrar parte da trajetória de vida de Luisa Galvão e sua iniciação no xamanismo. Interessa-nos agora realizar uma leitura antropológica do que nos foi narrado. Poderíamos transformar essas poucas laudas de descrição em infinitos desdobramentos teóricos e analíticos.

Primeiramente, para nós, não existe uma totalidade, como um estado de ser completo, ou a condição do que se apresenta por inteiro, muito menos uma totalidade de destinação; existe apenas totalidade em totalidades *ao lado* (DELEUZE & GUATTARI, 2011, grifos do autor). Notório acentuar que a totalidade pode ser encontrada na lógica das partes individuais, nos princípios organizadores e nas relações (STRATHERN, 2017).

Desse impulso, como tentativa de uma tradução, podemos ler as práticas: Xamanismo Voo da Águia e os costumes ensinados e medicinas passadas pela Pajé Vawa Kuru, como *totalidades*, ao lado, da *totalidade* Xamanismo Mamãe Ursa. Por isso, o xamanismo Mamãe Ursa é um *todo* dessas partes, mas não as totaliza e/ou completa. Ela é, portanto: uma “unidade *de* todas essas partes e se junta a elas como uma nova parte composta à parte.” (DELEUZE&GUATTARI, 2011, p.62).

O xamanismo Mamãe Ursa, baseada, nessas duas práticas, agregou diferentes práticas culturais e diferentes pontos de vistas. Nesse sentido, fica evidenciado que Luisa Galvão é um agente de relações, não há relações que não estejam submetidas a uma definição por parte da pessoa, pois a pessoa possui uma apreensão das relações que ela *ativa* externamente (STRATHERN, 2017). A pessoa de Luiza Galvão não se reduz a noção ocidental de “indivíduo”, mas de algo que poderíamos denominar de

‘multívíduo’, ou seja, uma pessoa como um feixe composto de relações de conhecimento agenciadas em um contexto específico de interação.

Tratou-se de reconhecer, portanto, como a trajetória de vida de Luisa Galvão “se estende ao longo não de uma, mas de várias linhas, atadas no centro, mas arrastando inúmeras “pontas soltas”. (INGOLD, 2017, p.140). Com isto queremos dizer que o xamanismo Mamãe Ursa não é uma prática fechada, mas aberta e dinâmica. Para nós ela pode ser vista como um feixe ou tecidos de fios, que são firmemente reunidos, ao mesmo tempo, que arrasta pontas soltas, criam emaranhados de outros fios - perspectivas. Por isso, interpretamos a trajetória da condutora de práticas xamânicas como um tecido vivo de linhas.

À vista disso, outra leitura possível é que se trata de deslocamentos variáveis de desterritorialização - uma quebra de vínculos. O termo "desterritorialização" é um neologismo empregado no Anti-Édipo, muito utilizado nas ciências humanas. É importante pontuar que ele não forma por si só um conceito, sua significação precisa estar ligada a três outros conceitos: território, terra e reterritorialização – esse conjunto foi formado em sua versão acabada do conceito de ritornelo. Ele se distingue de uma desterritorialização relativa, que traduz-se em se reterritorializar de uma outra forma, ou seja, em mudar de território. Uma desterritorialização total, equivale a viver sobre uma linha abstrata ou de fuga. Esse entendimento em relação ao que foi trabalhado no Anti-Édipo, designa, que "desterritorialização" é sinônimo de "decodificação": “A função de desterritorialização: D é o movimento pelo qual “se” abandona o território. É a operação da linha de fuga”. (DELEUZE & GUATTARI, 1997, p. 224, grifo no original).

Dá-se, desta forma, o encontro, também intempestivo com as ‘linhas de fuga’. Luisa encontrou na possibilidade de escapar ao ataque dos modelos arbóreos uma criação de feixes e alternativas diferentes do que era imposto por um ‘pensamento árvore’. É importante perceber a dialética dos modelos arbóreos – linhas de fuga (rizomas) – e novos modelos arbóreos (e assim por diante) tem por resultado linhas de resistência ético-estético, político, são linhas e não formas. Por isso que o rizoma pode cortar caminhos, se esconder e criar novas linhas. Isso ocorre, pois não existem caminhos certos. Ao criar linhas de fuga se escapa a uma concepção totalizadora que fazem contato com outras raízes. Ao contrário, as linhas de fuga escapam, não são fechadas, isto é, não há uma ligação definitiva, mas ligações de intensidades, ou melhor, de linhas de intensidades. Por isso, o xamanismo Mamãe Ursa é formado por linhas de intensidades.

Todo processo de ‘desterritorialização’ implica em um movimento posterior de ‘territotalização’, ou seja, de linha de fuga (abertura de feixes rizomáticos). Por exemplo: a partir do modelo molar de “Família” (desterritorialização) > seguido de um movimento posterior de ‘territorialização’ a partir da criação de outros caminhos possíveis. Após essa descrição podemos observar entrando em ação o agenciamento de novos modelos molares – aqueles fornecidos pelos mestres – que passam por novo processo de interpretação e adaptação, gerando micro-práticas de cura.

O xamanismo Mamãe Ursa é um modelo molar que servirá de referência para novos movimentos de fuga e invenção molecular. Esses movimentos fazem parte da revolução molecular.

Revolução molecular “consiste em produzir as condições não só de uma vida coletiva, mas também da encarnação da vida para si próprio, tanto no campo material, quanto no campo subjetivo.” (GUATTARI & ROLNIK, 1996, p.46). Um dos traços comuns entre os diversos processos de singularização é o devir diferencial que recusa a subjetivação capitalística. Esse movimento acontece devido às diversas relações, e, sobretudo, por uma maneira de desejar, tanto por uma afirmação positiva, quanto por criatividade e “por uma vontade de simplesmente viver ou sobreviver, pela multiplicidade dessas vontades. [...] O desejo só pode ser vivido em termos de vetores de singularidade.” (GUATTARI & ROLNIK, 1996, p. 47).

Além disso, para nós existe uma espécie de resistência social por parte da condutora, pois ela se opõe aos modos dominantes de temporalização da vida e do viver oriundos dos preceitos da sociedade capitalista. Vejam bem, isso vai além de uma recusa de um certo ritmo nos processos de vida, um exemplo a sua escolha de trabalho que não se baseia no trabalho assalariado, nem a identidade como a compreensão de si, mas de processos intensos de invenção/criação/CriAção.

Como observado por Roy Wagner: “todo pensamento, ação, interação, percepção e motivação humana pode ser entendida como uma função da construção de contextos lançando mão das associações contextuais de elementos simbólicos (semióticos). (WAGNER, 2017, p.76)

Nesse sentido, para que se efetivem os processos de reapropriação da subjetividade pessoal e de um grupo de pessoas que desejam organizar sua vida de um outro modo; cria-se seus próprios modos de referências, suas próprias cartografias passaram a inventar sua práxis de modo a fazer rachaduras no sistema de subjetividade dominante.

Com base na trajetória de vida de Luisa Galvão, vemos que antes mesmo de suas iniciações, no seu caminho pessoal, já perpassava pelo movimento de uma revolução molecular - tanto no nível intrapessoal, na maneira como ela vivia a relação social, como na presença das relações das forças políticas em sua trajetória de vida. “A revolução molecular e o despontar dessa noção de desejo, tanto a nível microscópico quanto em escala social.” (GUATTARI & ROLNIK, 1996, 56).

Faz parte da tradição ocidental acreditar que a história é feita pelos partidos, pelos líderes, pelos grandes movimentos sociais e econômicos, mas hoje, percebe-se, pelo menos por essa linha que trabalhamos, que ela também é feita por um tipo de onda molecular de deixar o processo de singularização se afirmar. (GUATTARI & ROLNIK, 1996). Aquilo que chamamos de processos de singularização refere-se ao viver e sobreviver em um determinado lugar, em um determinado momento, ser o que “é” , mais uma vez, não se relaciona com a identidade. Mas tem relação direta com a maneira como, o ego funciona e se articula, na maneira como sente, como respira, como tem vontade, entre outras. (GUATTARI & ROLNIK, 1996).

Para finalizar a discussão desse capítulo, interpreta-se que o Xamanismo Mamãe Ursa, visto como um modelo molar, ao começar a se articular com outras linhas, é hoje uma referência para novos movimentos de fuga e de invenção molecular.

2- SEGUNDO CAPÍTULO: PROÊMIO CONCEITUAL - ENTRANÇAR XAMANISMOS: CAOS E COSMOS, DESTRUÇÃO E CRIAÇÃO.

Todos somos bricoleurs, não apenas no sentido de podermos desviar múltiplas coisas deste ou daquele conjunto funcional para vários outros, mas também porque nossas próprias máquinas se engrenam multiplamente.
-Deleuze & Guattari, In: *O Anti-Édipo*.

Após essa descrição e análise da trajetória de vida de Luisa Galvão, neste segundo capítulo, de maneira sucinta, a partir de um recorte teórico, apresentamos algumas características elementares do xamanismo dos povos originários e sobre o neoxamanismo, também conhecido como xamanismo urbano. Essas definições buscam nortear o aspecto imbróglia quando o assunto é relacionar esses dois conceitos / práticas [xamanismo e neoxamanismo]. Buscamos, portanto, fiar como a condutora as correfere. Esse ponto é crucial, pois por meio dele conseguimos compreender a interpretação que unifica os domínios heterogêneos dessas práticas ao Xamanismo Mamãe Ursa.

2.1 Xamanismo dos Povos Originários.

Durante muito tempo o xamanismo foi, e ainda é um “objeto” de estudo e um desafio analítico para a antropologia. Complexidade essa embasada na dificuldade em compreender a multiplicidade de seres e coisas em relação dentro desse sistema.

Na obra *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas* (1996), Esther Jean Langdon chama a atenção dos leitores e estudiosos para a necessidade de um novo olhar sobre a prática xamânica; pois para ela o xamanismo é uma força dinâmica do mundo atual. A autora também evidencia a urgência de uma análise teórica no campo científico que seja mais aberta para uma compreensão eficaz de tal fenômeno.

Nas palavras de Langdon: “a antropologia tem uma história profícua em matéria de xamanismo e as pesquisas atuais refletem novos paradigmas analíticos.” (LANGDON, 1996, p.11). Por exemplo: Bruce Albert e Davi Kopenawa (2005), Eduardo Viveiros de Castro (2002), Pedro Niemeyer Cesarino (2016), Magnani (2005), entre outros.

Foi no final do século XIX - com o progresso da expansão colonial -, que o Ocidente forjou o termo "xamanismo" para abranger um conjunto de práticas. Tal conceito ganhou outras significações por estudiosos e simpatizantes das consideradas

sociedades tradicionais. O que vemos em relação ao uso do conceito “xamanismo” é que se trata de rearranjos significativos sendo ele agenciado para múltiplas interpretações que se modificam dependendo da localização geográfica, das práticas religiosas e do interesse do falante que a emprega. É de suma importância compreender que:

[...] o extraordinário florescimento do xamanismo em situações do tipo dominação colonial, ou mais exatamente quando povos são capturados nas engrenagens do sistema mundial. No México (Gruzinski 1988), entre os Tupinambá (Vainfas 1995), no Vaupés (Wright e Hill 1992; Hugh-Jones 1996) e em todo o ocidente amazônico, para restringir-me a alguns exemplos da América Latina, o crescimento do xamanismo parece ter coincidido com o enfraquecimento ou desmoronamento das instituições políticas e econômicas de tipo tradicional. Observou-se, também, que esse florescimento não atingiu apenas os povos submetidos: a clientela dos xamãs é, na maior parte dos casos, regional, quando não ainda mais ampla, sem distinção de origem étnica, e isso desde o início da colonização (Gruzinski 1988) [...] Em nossos dias, um outro exemplo estaria nos grupos urbanos de tipo *new age*. O crescimento do xamanismo pode se manifestar, assim, no interior de certos grupos indígenas, em movimentos milenaristas, mas também no meio urbano, na maioria das vezes [...] com técnicas heteróclitas. (CUNHA, 2009, p. 102-103. Grifos no original)

O xamanismo foi resumido, na antropologia, a uma teoria perspectivista. O perspectivismo ameríndio diz respeito à uma síntese conceitual desenvolvida por Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima (1996) para abordar a matriz filosófica amazônica, no que tange à natureza relacional dos seres e da composição do mundo. Diz respeito ao modo como os humanos veem os animais e outras subjetividades que povoam o universo, entre eles: deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, fenômenos meteorológicos, vegetais, às vezes mesmo objetos e artefatos; que é muito diferente do modo como esses seres *os* vêem e *se* vêem. Foi assim que Viveiros de Castro definiu a lógica do perspectivismo ameríndio:

Tipicamente, os humanos, em condições normais, vêem os humanos como humanos, os animais como animais e os espíritos (se os vêem) como espíritos; já os animais (predadores) e os espíritos vêem os humanos como animais (de presa), ao passo que os animais (de presa) vêem os humanos como espíritos ou como animais (predadores). Em troca, os animais e espíritos se vêem como humanos: apreendem-se como (ou se tornam) antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura — vêem seu alimento como alimento humano (os jaguares vêem o sangue como cauim, os mortos vêem os grilos como peixes, os urubus vêem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado do mesmo modo que as instituições humanas (com chefes, xamãs, festas,

ritos etc.). Esse "ver como" se refere literalmente a perceptos, e não analogicamente a conceitos, ainda que, em alguns casos, a ênfase seja mais no aspecto categorial que sensorial do fenômeno; de todo modo, os xamãs, mestres do esquematismo cósmico (Taussig 1987:462-463), dedicados a comunicar e administrar essas perspectivas cruzadas, estão sempre aí para tornar sensíveis os conceitos ou tornar inteligíveis as intuições.[...] Em suma, os animais são gente, ou se vêem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à idéia de que a forma manifesta de cada espécie é um mero envelope (uma "roupa") a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs. (VIVEIROS DE CASTRO,1996, p.117)

É importante dizer que a humanidade à qual o perspectivismo ameríndio se refere não é a ideia de espécie humana, mas a condição reflexiva de sujeito humano. Conforme nos aponta Maciel¹⁸ (2019) os termos dos povos originários que geralmente costumam ser traduzidos como “humanos” são formas de autodesignação que revela o lugar da pessoa, colocando o ponto de vista de quem se nomeia e classifica em cena. Para ele isso é importante, pois revela qual é o sujeito que está sendo ativado pela perspectiva enunciada. Essa "realidade é produzida por uma continuidade metafísica (dada pela potencialidade da alma) e por uma descontinuidade física (dada pelos diferentes pontos de vistas que se desdobram dos corpos)" (MACIEL, 2019).

Por esse motivo, Viveiros de Castro considera o xamanismo “essencialmente uma diplomacia cósmica dedicada à tradução entre pontos de vista ontologicamente heterogêneos.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p.320). Por essa razão o xamanismo está ligado a “um modo de agir que implica um modo de conhecer, ou antes, um certo ideal de conhecimento.” (VIVEIROS DE CASTRO 2006, p. 358).

Essa transição entre planos cosmológicos distintos¹⁹ é realizada pelo xamã - figura central do sistema xamânico dos povos originários (LANGDON, 1996). Sob os estudos de Eduardo Viveiro de Castro (2013) podemos partir de uma conceituação das principais características que envolvem a figura do xamã e sua atividade:

¹⁸ Disponível em: <http://ea.fflch.usp.br/conceito/perspectivismo-amer%C3%ADndio>.

¹⁹ A complexa relação de contato entre planos cosmológicos distintos é um ramo muito estudado e instigante para a Antropologia, podemos citar, por exemplo, o relato de uma biografia singular do xamanismo, de um tratado político e de vida a obra de Davi Kopenawa e Bruce Albert “A queda do céu: Palavras de um Xamã Yanomami; também a obra de Pedro de Niemeyer Cesarino, intitulada “ Oniska poética do xamanismo na Amazônia”; bem como a de Eduardo Viveiro de Castro “Araweté: um povo Tupi da Amazônia”.

[...] a atividade xamânica consiste no estabelecimento de correlações ou traduções entre os mundos respectivos de cada espécie natural, com a busca de homologias e equivalências ativas entre os diferentes pontos de vista em confronto. Mas o xamã ele próprio é um "relator" real, não um correlator formal: é preciso que ele passe de um ponto de vista a outro, que se transforme em animal para que possa transformar o animal em humano e reciprocamente. O xamã utiliza - substância e encarna, relaciona e relata - as diferenças de potencial inerentes às divergências de perspectivas que constituem o cosmos; seu poder, e os limites de seu poder, derivam dessas diferenças. (VIVEIRO DE CASTRO, 2015, p. 172-173).

Por conta disso, “os xamãs eram considerados figuras exóticas e ‘esquisitas’.

Entravam em êxtase, faziam voos místicos, e entravam em outros estados de transe.” (LANGDON, 1996, p.12). O xamã, por conta de suas habilidades, é a figura elementar do xamanismo, pois é ele quem realiza as transições e traduções entre planos cosmológicos distintos²⁰. A própria palavra xamã é originária da língua tungue dos povos do leste da Sibéria que indica o “mediador entre o mundo humano e o mundo dos espíritos.” (LANGDON, 1996, p.12).

Trata-se não apenas de uma projeção do xamã, mas do acesso à linguagem de outras cosmologias (as leis que agenciam o universo) distintas ao plano e à linguagem do real aparente (que é visível e evidente). Isso ocorre por que o Xamã detém o "poder" de acessar espaços e tempos cosmológicos distintos, como por exemplo, o mundo espiritual e material das pessoas, das coisas e dos animais, pois domina a habilidade de projetar o espírito em outro espaço/tempo da matéria. Por isso o xamã “encena” e “representa” a língua(gem) de outros mundos, de outros seres e de outros espaços tempos:

Trata-se, pois, de um ato, e como tal, supõe um sujeito. Porém não basta dizer que, nesse ato, o sujeito supõe um outro sujeito, porque, antes, ele se funda aí como sendo o outro [...] que um se remete ao outro para se tornar idêntico a si mesmo. Assim, podemos dizer que a fala se manifesta em uma comunicação [...] proferida sobre uma forma invertida. (LACAN, 1998, p.353).

Para nós isso se dá a princípio no campo da linguagem e depois da língua e da fala. Torna-se necessário fazer alguns apontamentos entre língua, linguagem e fala, para que possamos entender o que são essas projeções/transições. A língua (idioma) é um

²⁰ Passagem para outro espaço tempo, por exemplo, a projeção para o mundo dos espíritos, das plantas e dos animais, sendo o xamã a única figura responsável pela tradução dessa viagem. Mais informações na obra *A Inconstância da Alma Selvagem* de Eduardo Viveiro de Castro.

sistema formal da linguagem onde é organizado o sistema da fala. A língua, portanto, é de natureza homogênea. É pela relação entre a língua, linguagem e fala que se cria um conjunto de significados e sentido e isso é algo constituinte da troca de informações entre sujeitos consigo mesmo (seu campo de significação), entre dois sujeitos (troca simbólica de campos de significação) e entre um grupo, povo ou nação em relação mais ampla com o campo espiritual (cosmossociologia) (LÉVI-STRAUSS, 1975).

É importante lembrar que a linguagem é multiforme e heteróclita, isto é, ela possui e pode ser expressa por diferentes domínios, sendo ao mesmo tempo física, fisiológica, social, cultural e psíquica. A língua(gem) possui duas características fundamentais: o seu domínio individual e social, que se sobrepõem simultaneamente. No domínio individual a linguagem se expressa a partir do agenciamento dos significados (códigos linguísticos) atribuídos pelo sujeito e/ou pela pessoa. No domínio social, os símbolos do grupo ou de uma determinada sociedade (construções coletivas morais) passam a ser compartilhadas. Isto significa que a linguagem é ao mesmo tempo individual e social. Lembrando que a linguagem é parte, produto e condição da cultura. Ela organiza, diferencia e ressignifica as relações sociais, isto é, os instrumentos, instituições sociais, sistemas de valores estéticos, morais, políticos e religiosos (LÉVI-STRAUSS, 1975).

Para exemplificar essa questão entre língua, linguagem, e fala para com a qualidade perspectiva, trago um exemplo de um ponto de vista do grupo étnico Ashaninka²¹:

“Os Ashaninka [explica Carlito Cataiano] consideram o japiim (*Cacicus cela*), que nós, Kaxi [i.e. Kaxinawá], chamamos *txana*, um curador poderoso. Os Ashaninka gostam de fazer suas casas perto dos ninhos do *txana*, porque quando tomam cipó o espírito do *txana* vem ajudá-los a curar os doentes; em suas cantorias e mirações do cipó, os pajés Ashaninka, em suas canções do ayahuasca chamam e vêem os espíritos do japiim e do japó; têm ainda muito respeito por esses dois pássaros, que fazem seus ninhos nas proximidades de suas casas; ninguém persegue esses pássaros, tidos como inteligentes, trabalhadores e, sobretudo, bons curadores [...]. (CUNHA, 2009, p.15. Grifos no original)

²¹ Exemplo trabalhado por Manoela Carneiro da Cunha no livro “*Cultura com Aspas*” capítulo *Xamanismo e tradução*.

Sobre esse grupo étnico: “Os Ashaninka têm uma longa história de luta, repelindo os invasores desde a época do Império Incaico até a economia extrativista da borracha do século XIX e, particularmente entre os habitantes do lado brasileiro na fronteira, combatendo a exploração madeireira desde 1980 até hoje. Povo orgulhosos de sua cultura, movido por um sentimento agudo de liberdade, prontos a morrer para defender seu território.” Via: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Ashaninka>

Vemos nesse exemplo que o xamã acessa, nesse caso com o uso do cipó/ayahuasca, a linguagem e poder de um animal, para poder falar ao seu povo sobre o poder e importância de tal pássaro. Ele realiza uma tradução para a língua do seu povo dizendo a eles a importância do pássaro para realização da cura nos rituais e isso acontece pelo fato de apenas o xamã acessar a linguagem desse grande outro pássaro (por meio da projeção realizada entre o mundo humano e não humano).

Portanto, vemos que se trata de uma tradução da linguagem animal para a linguagem de seu povo. Os saberes do xamã estão ligados a técnicas de xamanização, tais como: o uso do tabaco; plantas psicoativas, projeções em sonhos; danças, cantos, entre outras. Por conta de suas habilidades os xamãs são considerados seres travestis de seu tempo (LANGDON, 1996). O xamã interage com:

[...] energias através da experiência extática, através dos sonhos, ou dos transe induzidos por substâncias ou outras técnicas, servindo como mediador entre o domínio humano e extra-humano. As fontes dos poderes do xamã são as fontes da própria cultura, e o conhecimento que ele adquire é o conteúdo da cultura. Seu papel como mediador estende-se também ao domínio sociológico, onde ele desempenha um papel tanto importante na cura, quanto nas atividades econômicas e políticas e em outras atividades sociais. (LANGDON, 1996, p. 29)

Por isso que “essa tarefa de tradutor torna-se grandiosa, por ser ela a busca da verdadeira linguagem, da qual as línguas particulares seriam apenas fragmentos.” (CUNHA, 2009, p.207). Grandiosa, pois não assume um paradigma normativo da modernidade.

2.2 Neoxamanismo ou Xamanismo Urbano.

Segundo Luisa Galvão, o Xamanismo Mamãe Ursa faz parte do novo xamanismo ou neoxamanismo, um movimento que também é conhecido pelo termo Xamanismo Urbano. Por diversas vezes, ao longo de nossas conversas, ela classificou suas práticas com esse termo, do qual demonstrava conhecimento.

As práticas que se denominam neoxamânicas ou oriundas desse movimento são formas de religiosidades que se agrupam no termo “Nova Era” (New Age) ou “neoesoterismo.” (MAGNANI, 2005).

A Nova Era segundo Beyer é definida como “um complexo religioso enraizado

em tradições esotéricas ocidentais.” (ASSIS & LABATE,apud,BEYER,2006,p.279). Deve-se considerar como questão de grande relevância para NE a importância do aprimoramento pessoal centrada no “self” (OLIVEIRA, 2016), que está formatado para “criar uma nova maneira de relacionar-se com o mundo, na qual haja espaço para a força do espírito humano.” (MEDEIROS, 2002, p.30).

A Nova Era possui estreitas relações com o movimento da contracultura, por exemplo, o movimento hippie, e com alguns dos seus pressupostos, tais como o amor livre, o respeito pela terra, a vida harmônica em comunidade, a negação das imposições predatórias do capitalismo, entre outros. A agitação da contracultura pode ser melhor compreendida quando contextualizada no cenário pós II Guerra Mundial; que fez com que emergisse a “cultura” jovem e foi isso que deu peso para a geração Beat (GONÇALVES,2017). A contracultura produziu, portanto, uma transformação radical da consciência, dos valores e do comportamento, que repercutiu (...) despertando a juventude do torpor moral que viviam.” (DE CASTRO, 2007, p.13).

Será a partir dos anos de 1960 que a Nova Era ganha um corpo (mesmo tendo base na teosofia de Helena Blavatsky²², no século XIX). Esse movimento tem se caracterizado pela multiplicidade de práticas voltadas ao retorno ao sagrado. “O sagrado compreendido pela Nova Era se afasta do conceito patriarcal de Deus e aceita as concepções das grandes tradições orientais, que enfatizam a não separação e a interdependência de todas as realidades viventes.” (MEDEIROS, 2018, p.30).

Já o termo “neo-esoterismo” é utilizado para caracterizar “o fenômeno das crenças, práticas e espaços de vivência comumente denominados ora de místicos, ora de esotéricos, ou de Nova Era.” (MAGNANI, 2005, p. 220), que irá incluir “desde a oferta de livros, passando por uma ampla gama de oráculos e sistemas divinatórios, rituais ocultistas, práticas corporais de inspiração oriental, até as terapias alternativas, juntamente com o consumo de produtos naturais” (MAGNANI, 2005, p. 220).

Segundo Langdon (1996), no Brasil o fenômeno Xamanismo é conhecido como pajelança, que passou a ser estudado com a construção de centros de dispersão das teorias antropológicas ao longo dos anos, até o entendimento do xamanismo como uma dinâmica do mundo atual no desenvolvimento de modelos teóricos de análises eficazes

²² Mulher responsável pela sistematização da conhecida moderna teosofia e cofundadora da sociedade teosófica. As principais obras de madame Blavatsky são *Ísis sem Véu* – obra em quatro volumes (1877), *A doutrina secreta* – obra em seis volumes (1888), *Glossário Teosófico* (1890), *A voz do Silêncio* (1973) e *a Chave da Teosofia* (1891).

para o entendimento e compreensão desse fenômeno. No caso brasileiro as práticas xamânicas ganharam novas proporções, pois os xamãs urbanos fizeram sua iniciação nos Estados Unidos, Perú e México, incorporando algumas de suas práticas como danças, mitos, saberes ecológicos, dentre outras.

A emergência do neoxamanismo no Brasil também se deu com a literatura como transmissão de conhecimento, a título de exemplo, o lançamento do livro em 1980 “A Conspiração Aquariana”, de Marilyn Ferguson, uma das grandes referências da Nova Era, e a célebre obra de Carlos Castaneda “A erva do diabo”, publicada em 1958, sobre a narrativa de suas experiências de ampliação da percepção através de sua iniciação com o xamã Don Juan, um xamã yaqui de Sonora.

Os saberes agenciados no neoxamanismo são de diversas etnias e costumes, por isso, tal movimento é considerado uma prática heteróclita. À vista disso, as técnicas de xamanização, uso das “plantas de poder”, canções, mitos, aprendidos pelo contato com os povos originários fora do Brasil ou no território brasileiro, passam a ser usadas no contexto urbano por outros códigos linguísticos. Em decorrência da **necessariedade** da compreensão do xamanismo por sujeitos que não tem acesso aos símbolos culturais, isto é, os conhecimentos dos povos originários, do que significam essas práticas de um ponto de vista específico e de que maneira elas podem ser agenciadas no espaço urbano.

Sabemos que o movimento neoxamânico está diretamente ligado ao desenvolvimento e formação da sociedade em sua estrutura material e simbólica, ou seja, o xamanismo se encontra imbricado dentro de um capital simbólico. Há, entretanto, nesse novo campo de práticas neoxamânicas nos espaços urbanos, uma multiplicidade de princípios ordenados, tanto na distribuição geográfica da cidade, quanto no discurso que serve como uma fundamentação da prática neoxamânica (MAGNANI, 2005).

Diante desse cenário esse movimento ganha espaço na dinâmica urbana apoiada, segundo Magnani (2005), na promoção das práticas “xamânicas” em casas, lojas, espaços terapêuticos, condomínios ecológicos fechados, entre outros. Nesses locais são realizadas reuniões, rituais, cursos, terapias, treinamentos, formações de xamãs urbanos e comercialização de produtos. Permitindo, portanto, a comunicação daqueles que se interessam por essa outra maneira de viver e perceber a vida: “O xamanismo urbano constitui, por conseguinte, mais um arranjo no interior desse circuito e, a exemplo de outros sistemas que o integram, é constituído por meio da agregação de

elementos das mais diversas origens, contextos culturais e períodos históricos.”
(MAGNANI, 2005, p.222).

Para um olhar desatento permanece a ótica mais simplista de leitura do processo histórico do neoxamanismo, de que ele “é só uma cópia de outras práticas”. Além de ser um olhar superficial, é uma leitura do não reconhecimento do processo rizomático que a história tem: múltiplo. Também é uma leitura engessada, pois não acessa a potência dos sujeitos de “inventar” sua cultura (WAGNER, 2017) e não levam em consideração as traduções múltiplas dos significantes e linguagens (CUNHA, 2014).

O termo rizomático deriva do significado do conceito rizoma para Deleuze e Guattari, torna-se importante diferenciar a diferença entre o substantivo e o conceito. Rizoma, na Biologia, sobretudo na Botânica, designa uma raiz, que possui um crescimento diferente das demais, ela cresce horizontalmente, não possui uma direção correta e/ou definida, ramifica-se em qualquer ponto, transformar-se em um bulbo ou um tubérculo. Deleuze e Guattari transportam esse conceito da botânica para utilizá-lo na filosofia, para eles, grosso modo o rizoma pode ser definido em: “nada de ponto de origem ou de princípio primordial comandando todo o pensamento; portanto, nada de avanço significativo que não se faça por bifurcação, encontro imprevisível, reavaliação do conjunto a partir de um ângulo inédito.” (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p.31).

Como um rizoma, as práticas xamânicas não podem ser pensadas dentro de lugares demarcados, elas se espalham. Em nossa análise e proposta teórica, não há motivos para seguir uma linha reta de entendimento, de um método cartesiano analítico. Elas são linhas complexas, confusas, tortas, torcidas, se ligam, se espalham, alastram e se confundem. Suas conexões se multiplicam rapidamente. Com isso, temos a possibilidade de acessar novos sentidos e interpretações.

Analisar as práticas xamânicas diz respeito ao acesso a um grupo que as praticam, pois cada grupo possui uma maneira de articular seus saberes, ao passo que estão em constante transformação. Uma das leituras entre tantas possíveis a partir desse referencial teórico é que o movimento neoxamânico, também conhecido por xamanismo urbano, encontrou nas sociedades indígenas e em outras práticas a estrutura que dá base à sua cosmologia heteróclita. Isso explica a complexidade das práticas que o compõe. Mas essa complexidade também está associada a forma como as tradições indígenas são conectadas a saberes orientais, práticas místicas, entre outras.

Ao apresentar as novas homologias xamânicas/neoxamanicas no seu distanciamento com a linguagem, assumem a possibilidade de se tornar algo novo “que

consiste em arranjos nos quais, por um jogo de espelhos, os reflexos equivalem a objetos, vale dizer, nos quais os signos assumem o lugar de coisas significadas, e esses arranjos atualizam possibilidades.” (LÉVI-STRAUSS, 1962, p.52-53).

De certo, indubitavelmente nota-se que o neoxamanismo e o xamanismo são práticas políticas e de políticas cósmicas, ou seja, práticas que estão ligadas a “um modo de agir que implica um modo de conhecer, ou antes, um certo ideal de conhecimento.” (VIVEIRO DE CASTRO, 2013, p. 358).

Afinal, pensar essa prática que é múltipla por um dualismo engessado - xamanismo e neoxamanismo- seria limitá-las em caixas, comparações rasas, fragmentações que não denotam sua grandeza. Da mesma forma, definir o segundo termo como uma cópia (limitada) do primeiro ou como um fenômeno derivado também acaba silenciando os caminhos e movimentos de invenção que constituem o(s) xamanismo(s) praticados em contextos urbanos.

Observamos que o crescimento do xamanismo pode se manifestar, assim, no interior de certos grupos indígenas, mas também no meio urbano, na maioria das vezes agregado de técnicas heteróclitas esses movimentos se autoproclamam tradicionais. “De maneiras diversas, já se relacionaram formas de organização social, particularmente formas de organização política, e formas de percepção do mundo.” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p.103). Em certo sentido, os xamanismos ditos “tradicionais” (ou “indígenas”) são tão modernos quanto os “neo-xamanismos”, sendo que os últimos podem ser considerados tão “tradicionais” quanto os primeiros. De fato, a divisão “Moderno-Tradicional” não dá conta da multiplicidade de práticas de conhecimento que são colocadas em relação em sociedades indígenas e não indígenas. Como podemos ver, nem a lógica da contraposição (Xamanismo Vs Neoxamanismo), nem a lógica da derivação hierárquica, também entendida como “cópia”, contribuem para a correta interpretação do fenômeno, conforme enunciado pelos próprios praticantes do xamanismo, tanto no contexto urbano, como no contexto não-urbano.

Ao chamarmos a atenção para uma leitura múltipla e plural, o acesso a esse universo se amplia, pois: “toda vez que uma multiplicidade se encontra presa numa estrutura, seu crescimento é compensado por uma redução das leis de combinações.” (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p.21). Não sendo esta a proposta desta pesquisa. Almejamos, portanto, continuar nossa dança na multiplicidade das linhas de interpretações / interpreTorções no Xamanismo Mamãe Ursa.

2.3. Aos olhos de Luisa Galvão: xamã urbano, xamanismo, neo xamanismo e perspectivas.

Luisa Galvão, enquanto condutora de práticas xamânicas, não se considera um xamã. Para ela, o xamã é uma figura importante no processo de cura dos povos originários e até se tornar uma figura de tamanha importância passa por várias iniciações dentro da sua cultura e esse não é o caso dela. Por esse motivo se coloca no lugar de uma ‘condutora de práticas xamânicas’. Mesmo assim, alude que perpassa pela fonte de conhecimento do xamã, por exemplo, fazem o uso de plantas e instrumentos, pois são chaves que articulam e/ou unem esses dois saberes: xamanismo da floresta e xamanismo urbano. Afinal: “as fontes dos poderes do xamã são as fontes da própria cultura, e o conhecimento que ele adquire é o conteúdo da cultura.” (LANGDON, 1996, p.29).

Para Luisa Galvão o *novo* xamanismo está relacionado às transformações da própria sociedade, que mudaram a maneira como as práticas xamânicas são realizadas na cidade, não estando mais restritas ao seu termo "tradicional". Por isso ela afirma que se trata de xamanismo (S), no plural, e não de xamanismo, no singular.

Segundo Luisa Galvão, o Xamanismo não é uma doutrina, nem uma religião, mas o dia a dia de cada um na Terra. Na antropologia, Niemeyer também parte dessa premissa:

Xamanismo “não possui um dogma estabelecido, um conjunto de doutrinas ou alguma escritura sagrada, uma liturgia fixa, um corpo de sacerdotes organizado em torno do Estado e, mais importante, uma fé em uma divindade única. Difícil, portanto, definir o xamanismo como uma crença.” (NIEMEYER CESARINO, 2009).

Segundo a condutora de práticas xamânicas existe uma relação de *sentido* entre os conhecimentos xamânicos com o movimento neoxamânico na contemporaneidade. Trata-se de pontos de vistas diferentes que fazem o uso dos mesmos instrumentos e medicinas, trabalhando com a mesma intenção: cura do Outro.

De acordo com Luisa Galvão, as origens do xamanismo antecedem o xamanismo dos povos originários, o seu início se dá nos primórdios da humanidade, pelo fato do xamanismo ser praticado desde a “época da caverna” em que o homem estabelecia uma relação total com a natureza e o cosmos.

Na perspectiva de Luisa Galvão as forças naturais, entendendo as forças naturais o fluxo natural da Terra, é o próprio xamanismo. Xamanismo para ela é a dança das estações. Também é visto como uma espiritualidade superior por colocar em relação todas as coisas: plantas, bichos, espíritos e pessoas. O problema sinalizado por Luiza é que com as mudanças na cidade (se referindo ao processo de modernização), se perdeu uma relação íntima com a natureza e isso desconectou as pessoas dos fluxos naturais - do xamanismo.

Há, portanto, para Luisa Galvão, uma urgência de compreender o uno entre cultura e natureza para que se possa viver em harmonia com o todo (aqui o todo é o cosmos). Ainda nessa discussão, Luisa Galvão afirma que o distanciamento idealizado entre homem e natureza é um modelo insustentável, pois o homem faz parte da natureza e reage as mudanças de espaço.

Luisa Galvão entende o xamanismo para além dos ritos, crenças e mitos. Trata-se, segundo ela, de uma postura diante do mundo e de um ‘estilo de vida’. Nesse sentido, defende que existem outras maneiras de se viver no espaço urbano – na cidade - sem estabelecer uma relação predatória com a terra. Sendo o xamanismo dos povos originários uma das possibilidades de uma vida plena e harmônica – não como reprodução, mas uma base a ser seguida e adaptada.

Segundo Luisa Galvão o xamanismo pode ser utilizado como uma prática que norteia o indivíduo ao autoconhecimento, autognose ou conhecimento de si próprio. Aqui ela se refere ao mapa xamânico que falamos no capítulo anterior – como um caminho e/ou “modelo” a ser seguido. Percebemos aqui como a linha de fuga traçada anteriormente – o abandono do projeto de Família – envolveu, agora [mais a frente], o agenciamento de outro modelo que serve de referência epistemológica (o mapa) para as suas práticas xamânicas.

Luisa Galvão reitera que o xamanismo conduz ao caminho espiritual e isso não é algo que uns têm e outros não, é preciso querer acessá-lo e aceitá-lo. Utilizando suas palavras, “não tem como alguém sentir algo que não acredita”²³. Tal afirmativa nos leva de encontro às análises de Claude Lévi-Strauss no texto *Feiticeiro e sua Magia*: “somos, pois, diretamente conduzidos à outra extremidade do sistema, isto é, ao seu pólo coletivo.” (STRAUSS, 1975, p.15). Fazendo alusão aos estudos de Lévi-Strauss:

²³ Questão indagada no segundo encontro sobre o estudo da roda xamanismo no dia 18/09/2018, ao perguntar aos estudantes se todos acreditavam em reencarnação e espíritos. Caso não aceitassem ficaria difícil de entender o que era o xamanismo e, sobretudo, as viagens xamânicas.

[...] vê-se, ao mesmo tempo, que a eficácia da magia implica na crença da magia, e que esta se apresenta sob três aspectos complementares: existe, inicialmente, a crença do feiticeiro. Na eficácia de suas técnicas; em seguida, a crença do doente que ele cura, ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam a cada instante uma espécie de campo de gravitação no seio do qual se definem e se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça. (STRAUSS, 1975, p.2)

De acordo com Luisa Galvão, diante do acesso a outra cosmologia, um novo olhar sobre as coisas é acionado. Por isso que, para ela, o xamanismo é a fonte e potencialidade do corpo e espírito nesse e em outro espaço-tempo.

Dito isso, para ela: “o xamanismo é uma grande teia que influencia várias pessoas e seres e essa teia não é possível ser contabilizada”. Podemos trocar a palavra teia por linhas para usar um termo trabalhado por Deleuze e Guattari, e retomado por Tim Ingold (2017), abordado no capítulo anterior. Esse movimento na teia, para ela, se dá mediante a uma força energética que se forma entre as pessoas dentro do fluxo natural da vida. Por isso a ênfase no uso do conceito do xamanismo como um fio, que possibilita várias *sobreposições* de fios da vida, ou melhor, de vidas, conforme vimos no primeiro capítulo da pesquisa.

Observamos que o xamanismo dos povos originários engendra seu próprio registro criativo [o Xamanismo Mamãe Ursa] e existencial [sua trajetória de vida].

Enquanto pessoa projeta a potência cosmológica xamânica a uma infinitude, que corresponde ao seu autoposicionamento e à autoconsciência ontológica dos seus conceitos e vivências. Embora infinito, mantém, por sua vez, ênfase nas relações materiais das relações e funções, de modo que, a infinitude do xamanismo esteja em paralelo com o infinito de suas referências, pelo menos, a partir dessas inscrições. Enquanto prática, ao contrário, o xamanismo torna-se um suporte de uma produção de afetos e perceptos pré-formulados.

2.4. O trabalho de cura no Xamanismo Mamãe Ursa.

Após descrever a perspectiva de Luisa Galvão sobre as práticas xamânicas, nesse tópico, especificamente, abordamos sobre o processo de cura realizado por ela, pelas suas técnicas xamânicas. Por meio dessa descrição, será possível compreender parte da mediação realizada por ela com o mundo espiritual.

Em um dos nossos encontros no CEPXM, Luisa me explicou sobre suas ‘viagens xamânicas’ – termo nativo. Na tentativa de me fazer entender criou um *modelo* de explicação que visou dar conta de um *todo* ainda mais complexo. Novamente vemos os agenciamentos de ‘modelos’, mesmo que esses modelos “alternativos” possam representar movimentos moleculares em relação aos grandes modelos molares da modernidade (Ciência, Tecnologia, Direito, entre outros).

Segundo Luisa o seu trabalho xamânico perpassa a transição entre mundos distintos. Para ela existe o mundo intermediário, o mundo inferior e o mundo superior. O mundo intermediário é o espaço ocupado pela matéria, pelos corpos físicos e as coisas materiais. O mundo inferior está relacionado as energias ancestrais – linhagem ancestral, vidas passadas que influenciam a vida da pessoa encarnada na terra. Já o mundo superior é o mundo dos espíritos onde estão os mestres, curadores, anjos protetores e toda a egrégora de almas *divinas* que já passaram na Terra. Por exemplo: Deus, Jesus, Buda, São Miguel, entre outros.

Para Luisa esses seres de curas que habitam o mundo superior não podem ser engendrados em uma cultura e/ou verdade única. Para ela cada cultura irá denominar essas figuras de formas diferentes. Por exemplo, o Grande Espírito para os povos norteamericanos, pode ser classificado, como Deus cristão. Aqui podemos observar as torções realizadas por ela. Nota-se que ela envolve, sem dúvida, o registro da fala - na explicação desses seres que habitam esse campo astral, e da comunicação não verbal – contato espiritual que transcende o significado. Tentei de maneira simples criar um fluxograma para ilustrar sobre essas *passagens* cosmológicas sobrepostas [Figura 10].

Figura 9. A tríade energética.



Um adendo, nas palavras de Luisa Galvão: “assim como para os indígenas existem espaços distintos (planos cosmológicos), pra nós ocidentais também é assim, pelo menos pra quem acredita”. Esse trecho retirado do caderno de campo quando Luisa falava sobre a relação entre xamanismo e neoxamanismo. Mais uma vez temos contato com suas correlações. Convém relatar que Luisa se recusa conceber essa “viagem” apenas aos povos originários, aqui o conceito xamanismo não é apenas evocativo, mas uma prática existente.

O leitor deve estar se perguntando: como se dá esse processo? A sua condução é realizada na passagem de uma esfera para outra. Ao tentar me fazer entender, me explica que são túneis energéticos. Os túneis, para Luisa Galvão, equivalem ao mesmo funcionamento dos Chakrás (centros energéticos)²⁴ onde se controla a entrada e saída de energia. São por esses “túneis” que a condutora e as pessoas transitam por mundos energéticos.

Esse processo visa à cura de uma doença ou sintoma. Essa técnica se refere ao “Resgate de Alma” que consiste em entrar na linha da vida da pessoa e ajudá-la a ver algum acontecimento traumático que está gerando angústia, traumas, medos, pânico, entre outros. Até mesmo tirar alguma coisa. Usando os termos de Luisa Galvão, ela vai lá em cima buscar instruções (mundo superior), depois volta lá embaixo para buscar a

²⁴ “A palavra chakra é sânscrita, e significa roda. Também se usam várias acepções figuradas, incidentais e por extensão, como nas línguas ocidentais. [...] O uso em acepção figurada da palavra chakra, de que tratamos neste momento, refere-se a uma série de vórtices semelhantes a rodas que existem na superfície do duplo etérico do homem. (LEADBEATER, 1968, p.19).

pessoa, no caso, o seu espírito que já saiu do mundo intermediário para o mundo inferior, para solucionar o problema que busca resolver. Nas palavras da condutora:

“Essa técnica você deita a pessoa, ela pode falar ou não o que ela deseja curar. Eu prefiro que não fale, e aí eu começo a tocar o tambor - porque o tambor é o primeiro veículo de alteração de estado de consciência (sendo a planta de poder um detalhe no xamanismo). A pessoa e eu entramos em estado alterado de consciência, porque o tambor leva a isso. Quando se começa a liberar o espírito e a gente vai saindo - eu encosto o pé na pessoa, e se ela permitir, a gente anda na linha do tempo dela. Assim eu vou ver algumas cenas, dentro dessas cenas eu posso interferir, ou eu posso realmente só ver e quando voltar eu conto para pessoa que eu vi. Isso é suficiente para re-configurar o trauma, às vezes a pessoa precisava de um outro olhar para entender que aquele trauma, na verdade, não é um trauma. Às vezes a única coisa que eu faço é dar uma virada na pessoa, ou criança (pela maioria dos traumas se darem na infância a pessoa sempre volta na linha do tempo da infância), para ela ver de um ângulo mais aberto. Então meu trabalho é esse atravessar esses túneis explora-los.”
Descrição da entrevista realizada no Espaço Luanda em 2019)

Outro exemplo são as meditações guiadas, onde muitas vezes na condução da meditação o comando é procurar uma entrada na terra para passar de um túnel para o outro. Segundo ela, esse acesso pode levar a pessoa a uma linha de memória, e por ela é possível atingir uma perspectiva para o plano espiritual.

O que geralmente acontece segundo a condutora de práticas xamânicas é que a pessoa que deseja ser curada não sabe como fazer isso, por isso o xamanismo trabalhado junto com o autoconhecimento ajuda no processo de cura. Ambos levam a clareza das emoções, a uma vida harmônica na terra e uma compreensão do mundo espiritual. Nas palavras de Luisa Galvão:

“O meu trabalho como condutora de práticas xamânicas está diretamente ligada ao autoconhecimento. Eu não sou médium de incorporação que dou passe e essas coisas – o meu trabalho, a minha linha de trabalho que eu ofereço para as pessoas é o autoconhecimento que é a minha formação como terapeuta. Eu tenho um estudo bem profundo sobre a formação da personalidade que se chama eneagrama²⁵, que é a minha principal escola de estudo pessoal e de formação terapêutica. Nesse estudo se busca saber como se forma a personalidade, pois a gente acaba formando um ego e esse ego esconde a nossa centelha divina. Então, todo meu trabalho é voltado para isso. Inclusive nos rituais peço para ninguém incorporar por

²⁵ Grosso modo, o eneagrama diz respeito a tipologias dos eneatis, isto é, os tipos humanos. Segundo Naranjo “falar de ‘caracteres’ ou tipos humanos é algo diferente de falar de ‘patologias’ ou ‘desordens da personalidade’.” (NARANJO, 2004). O eneagrama das personalidades é representado por um símbolo: uma esfera geométrica, um triângulo hexáde dividida em nove linhas (ligados na mesma distância), as linhas que nele se atravessam significam encontros e inícios de vários ciclos personalidades. O eneagrama é um símbolo arquetipo utilizado para interpretar processos físicos, psicológicos e espirituais (MAITRI, 2000), por isso, é um sistema de autoconhecimento (PRUDENTE, 2006).

que eu não trabalho com incorporação e passe, embora eu trabalhe incorporada. Obviamente eu recebo os meus mestres, mas vocês não vão me ver nunca atuando em cima de uma pessoa, só se for necessário. Aconteceu em um ritual de uma garoto incorporar, tive que atuar diretamente com ele, por isso eu sempre peço para quem é médium não permita que isso aconteça dentro da condução minha de um ritual, porque realmente não é a minha pegada, eu sei fazer algumas coisas, mas não é a linha que eu sigo.” (Entrevista com Luíza Galvão, 2019).

Podemos observar que Luisa Galvão transita entre planos energéticos, mas não os habita. Trata-se de lugares que comportam vários seres e energias de natureza complexa: ancestrais, seres divinos, entre outros. Essa descrição, portanto, começa por afirmar, uma contra noção de espaço, lugar e movimento. Parece-nos que esses mundos são ocupados, mas não habitados, estão cheios de coisas existentes, em vez de tecido a partir de fios do seu devir, é um mundo de espaço. (INGOLD, 2017).

Isso nos leva a outra problemática que é a própria ideia de lugar e de espaço. Precisamos, portanto, resolver um problema de tradução referente a esses termos. Bom, lugar geralmente é entendido como uma parte delimitada do espaço, um ponto específico, uma posição e posto. O que Luisa nos apresenta é que a noção de lugar também está para além dessa definição, isto é, o lugar não necessariamente existe no espaço, ele transcende o lugar fixo. A noção de espaço empregada por ela está diretamente relacionada a uma extensão dos ares; o universo, a imensidade: corpos celestes no espaço, que também não é fixo. Aqui, esses dois conceitos estão relacionados a um entendimento “que nunca estão exclusivamente aqui ou ali, vivida *neste* ou naquele lugar, mas sempre a caminho de um lugar ou outro.” (INGOLD, 2017, p.2018).

A tríade energética nos revela essa característica. Por exemplo, temos três espaços, que nessa simples representação, pode nos levar a uma leitura de lugares estáticos, e limites que estão dentro do espaço circundante. Da mesma forma que pode nos levar a interpretação de espaços que trazem em si a ideia de limites. Nossa questão aqui, passa a ser, portanto, evidenciar a trajetória do movimento. A ilustração é uma tentativa de retratar os “lugares” ao longo dos quais o processo de cura se dá, ou seja, desenhar onde os movimentos da condutora acontecem. Nossa linha de referência é a lógica da inversão, por isso, esses “caminhos através” é o caminho para atribuir o lugar – no –espaço.

E por qual motivo refutamos essa explicação dessa tríade energética? Para que o leitor não entenda esse movimento de maneira estática e demarcada. O que Luisa Galvão pode estar mostrando é que o processo de cura não é vivido dentro desses

lugares, “mas através, em torno, para e de lugares de e para os locais em outros lugares.” (INGOLD, 2017, p.219). Isso significa que o processo de cura realizado por ela não é fundamentalmente situado, mas situante. O que isso significa? Que a prática não é estabelecida, inserida, localizada, mas se coloca em certo lugar. E aqui mais uma vez retomo um trecho de Ingold que nos ajuda nesse entendimento. Para nós a condutora de práticas xamânicas:

Desdobra-se não em um lugar, mas ao longo de caminhos. Prosseguindo ao longo de um caminho, cada habitante deixa uma trilha. Onde os habitantes se encontram, trilhas são entrelaçadas, conforme a vida de cada um vincula-se a de outro.. Cada entrelaçamento é um nó, e, quanto mais linhas vitais estão entrelaçadas, maior é a densidade do nó.” (INGOLD,2017,p.219).

A transição de Luisa Galvão entre os caminhos existentes em cada “mundo energético” a coloca em contato com memórias e em última instância com seres de cura, isto é, espíritos. Esse acesso a vincula a vida das pessoas que a procuram, formando uma linha de ligação que entrelaçada com mais densidade viram nós.

Nossa leitura é que esses lugares “habitados” “são como nós, e os fios a partir dos quais são linhas de peregrinação²⁶.” (INGOLD, 2017, p.220). Essa peregrinação aqui é entendida também para além do espaço físico.

Motivo pelo qual utilizamos o termo “habitante” ao invés de “morador”, pois seria um equívoco supor que as pessoas se encontram confinados em um determinado lugar. E se ampliarmos essa perspectiva para os outros seres que habitam os espaços, ela se aplicaria na mesma intencionalidade (INGOLD, 2017).

Segundo Ingold (2017), habitantes podem ser muito viajados, um exemplo dado por ele foi o campo realizado por David Anderson com pastores de renas Evenki na Sibéria. Mostrando que, quando ele questionou os seus anfitriões acerca da localização das terras do seu clã original, foi informado que no passado as pessoas viajavam - e viviam - não em um lugar, mas em todos os lugares. Interessante aqui é que “em todos os lugares” como observa Ingold, não é “em um lugar nenhum”. Para o autor “a ilusão de que o faziam é produto das nossas próprias convenções cartográficas que nos leva a imaginar a superfície da Terra dividida em um mosaico, áreas ocupadas por uma

²⁶ Ele faz o uso do termo *peregrinar* para descrever experiência corporificada do movimento de perambulação.

determinada nação ou grupo étnico. Em um mapa desenhado de acordo com essas convenções.” (INGOLD, 2017, p. 220).

Dentro da perspectiva apresentada por Luiza, a vida não necessariamente se restringe ao lugar físico, habitação não se restringe a superfície da terra, mas *ao longo* dos caminhos que levam a outros lugares, entre eles, planos acosmológicos, atemporais e aespaciais.

Diante disso, chegamos a outro ponto importante a ser trabalhado que é a noção de movimento. Luiza como uma peregrina de espaços e tempos distintos está continuamente em movimento. Ou melhor, ela é movimento. Dentro desse processo existem vias que auxiliam com ela o transporte. Dito de outra forma, projeção, que são as “coisas”. Na nossa interpretação, ela se apresenta como um passageiro em seu próprio corpo. (INGOLD, 2017). O fato que pode gerar estranhamento é que o mundo não é apresentado como uma superfície a ser atravessada. Para Luiza isso se aplica tanto a leitura do mundo espiritual quanto a leitura do autoconhecimento, para ela o xamanismo permite ir de encontro com o possível. Para finalizar, ela acredita que as superfícies da terra não estão *no* e não são *do* mundo, são tecidos a partir das linhas de crescimento e movimento. (INGOLD, 2017). Entre as coisas da terra e fora dela, no próximo capítulo daremos continuidade a esse movimento articulado por ela junto ao uso das coisas “não humanas” dentro de um contexto de um ritual xamânico.

3- TERCEIRO CAPÍTULO – Como substâncias, artefatos, palavras e pessoas transformam o mundo de uma agência compósita.

[...] em todo o objeto, grandes sombras fantásticas que a seguir vêm incidir e se anular nele. [...] Todos os objetos que contemplava não só com curiosidade e admiração, também com gratidão idêntica, pois, se o haviam livrado de seus sonhos, em compensação tinham se enriquecido com eles, mostrando-lhe a sua ação palpável, e interessavam seu espírito e ganhavam relevo a seus olhos ao mesmo tempo que acalmavam-lhe o coração.

Marcel Proust, In: “Em busca do tempo perdido.”

A análise da cultura material pode nos revelar diversos aspectos do universo perspectivo de um determinado grupo, por ser uma parte importante da vida das pessoas. O que é novo nesse debate são as formas de explicação do uso das “coisas”. O que as pessoas e/ou grupos “fazem, decoram e usam são parte integrante de sua cultura²⁷. Ignorar essas coisas é um erro tão grande quanto concentrar-se somente nelas.” (SEEGER, 1980, p. 41).

Minha pretensão aqui é descrever e interpretar o ponto de vista de Luisa Galvão (Mamãe Ursa) sobre o uso das “coisas” dentro do contexto de uma cerimônia xamânica. Dito isso, a análise das relações entre as coisas “humanas” e “não humanas”, apresentou-se como desafio. Vale a ressalva de que toda a descrição desse ponto de vista foi orientada pela condutora de práticas xamânicas.

3.1. Desdobrando controvérsias do social.

Na Teoria Ator-Rede (TAR), a proposta central de Latour (2012) é o abandono da ‘sociologia do social’ como ciência da sociedade e a adesão de uma ‘ciência das associações’. Para ele, a tarefa da sociologia é traçar as ‘associações’, ‘reassociações’ e ‘reconfigurações’ entre os ‘agentes humanos e não humanos’ que compõem o mundo. Grosso modo, o “social” são “vínculos sociais”, e o “social” seria como uma rede de “associações”. (LATOURE, 2012).²⁸

Nesse sentido, para a TAR, as “coisas” não humanas são mais do que instrumentos. Latour (1994) em seus ensaios sobre antropologia simétrica propõe uma perspectiva que sustenta o mesmo status e atenção para os atores humanos e não

²⁸ Por isso, a imagem social da rede, para esse autor, se constrói mediante a especificidade de cada associação.

humanos (objetos, plantas, entre outros) – ‘princípio de simetria’. À vista disso, afirma que os objetos têm agência e isso significa: “estar associado de tal modo que fazem outros atores fazerem coisas.” (LATOURE, 2012, p. 158). Por isso, a TAR também infere o rompimento com as dualidades sujeito-objeto. Por exemplo, uma pessoa (sujeito) com uma arma (objeto) não é uma pessoa com um objeto, mas um novo híbrido, uma nova entidade “homem-arma” (BRAGA, SUAREZ, 2018).

Primeiramente, para Latour, o “ator” como expressão hifenizada “ator-rede” não é a fonte de um ato, mas um alvo móvel de um conjunto amplo de entidades que fervilham em sua direção. O hífen faz o serviço de representá-los como uma única entidade (LATOURE, 1990). O ator — humano ou não humano — se constitui na rede. Nesse sentido, “a realidade, portanto, precisa ser explicada articulando esse emaranhamento, sem isolacionismos que enfatizem apenas um ou outro.” (BRAGA & SUAREZ, 2018, p.220-221). Para Latour: “empregar a palavra “ator” significa que jamais fica claro quem ou o quê está atuando quando as pessoas atuam.” (LATOURE, 2012, p.75).

Por isso que as redes não são estruturas “duras” e preexistentes, pelo contrário, são abertas e dinâmicas. Dentro das redes, a todo tempo se incorporam novos elementos, nelas passam uma multiplicidade de objetos híbridos que se encontram em deslocamento e movimento constante (PRATES, 2012).

Partindo desse pressuposto, as ‘associações’ estabelecidas dentro de um sistema podem ser de ‘intermediários’ ou ‘mediadores’ (actantes). O intermediário é definido, pelo autor, como: “aquilo que transporta significado ou força sem transformá-los: definir o que entra já define o que sai.” (LATOURE, 2012, p. 65). O intermediário é um componente que internamente é formado por várias partes. A metáfora da caixa preta utilizada por Latour é bem interessante e ilustrativa. O intermediário como uma caixa preta, não é apenas uma caixa preta, mas uma caixa preta que funciona como uma unidade, mesmo que internamente seja feita de várias partes. Desta maneira, um intermediário não media, ele leva de um lugar para o outro, mas não modifica.

Já o mediador (actante) diz respeito a tudo que gera ação, que produz movimento e diferença, podendo ser ele humano ou não-humano (PRATES, 2012). Ele transforma, traduz, distorce e modifica o significado que ele supostamente transporta. Os mediadores, ou mediador, pela sua aparência simples, comum, usual, “normal” pode revelar uma característica complexa, labiríntica, confusa, arrastando aquele que observa por várias direções modificando os relatos contraditórios atribuídos

a seu papel (LATOURE, 2012). Por isso que os mediadores, por seu turno, não podem ser contados como sendo apenas *um*, pois podem valer por um, por nenhum, ou por vários, ou por uma infinidade. Por conta disso, “o que entra neles nunca define exatamente o que sai; sua especificidade precisa ser levada em conta todas as vezes.” (LATOURE, 2012, p.65).

O ‘princípio de simetria’ estabelece que os atores têm as mesmas possibilidades de efetuarem intervenção e mediação, não sendo eles hierarquizáveis. Um mediador pode se tornar um intermediário, assim como um intermediário pode se converter em um mediador. Nesse ínterim, essas análises devem adquirir uma perspectiva sociotécnica que a circulação nas tramas das redes se dá por meio de traduções. Lembrando que a principal ação entre os mediadores é a noção de tradução. (CAVALCANTE, 2017).

Tradução é qualquer ação que um mediador (actante) realiza a favor de outro mediador (actante). Tradução, portanto, corresponde ao fluxo de movimentos a tudo que se faz para que um ponto se ligue a outro. No processo de mediação, as transformações estão relacionadas com premissas, estratégias e métodos que são articulados em prol de um objetivo. Tradução representa uma forma de releitura ou adaptação de interesses de mediadores (actantes) empenhados na construção de fatos (LATOURE, 2000). Trata-se, portanto, de uma questão de interpretação de objetivos em um processo de inovação.

A tradução não significa apenas uma mudança de um vocabulário para outro, mas um deslocamento, um desvio de rota, uma mediação ou invenção de uma relação que de algum modo modifica os atores nela envolvidos. É importante ressaltar que as traduções são imperfeitas, pois significam uma leitura possível. Logo, os artefatos podem ser tão confiáveis quanto traiçoeiros, pois “tradução é também traição. Traição no sentido de que um mesmo objeto de estudo sofre ações intrínsecas de cada ator e de cada rede, pois por mais delineada que seja uma determinada receita, sua replicação por outrem jamais será exata.” (CAVALCANTE, 2017, p.4).

Para finalizar, é preciso ressaltar ainda que Latour (2012) rejeita o conceito de ator como substância, isto é, como algo que preexiste que é finalizado e perdura. Contrário a esse ponto de vista, afirma que os atores são eventos, que ao contrário das “substâncias” não podem ser diferenciados de suas manifestações e relações.

Convém novamente dizer que a partir dos conceitos trabalhados por Bruno Latour sobre o ‘mediador’ e ‘intermediário’ realizamos, na próxima sessão, uma

interpretação de uma cerimônia xamânica com o foco voltado ao agenciamento de Luisa Galvão *junto* aos quase-objetos.

3.2. Cerimônias xamânicas.

Como dito na introdução os rituais e as cerimônias conduzidas por Luisa Galvão são realizados no Espaço Luanda. Esses eventos foram caracterizados nessa pesquisa como um conjunto de atos expressivos portadores de uma dimensão simbólica. Também podem ser caracterizados: “por uma configuração espaçotemporal específica, pelo recurso a uma série de objetos, por sistemas de linguagem, comportamentos específicos e por signos emblemáticos cujo sentido codificado constitui um dos bens comuns do grupo.” (SEGALEN, 2002, p. 31).

Como dito por Turner: “[...] uma coisa é observar as pessoas executando gestos estilizados e cantando canções enigmáticas que fazem parte da prática dos rituais, e outra é tentar alcançar a adequada compreensão do que os movimentos e as palavras significam para elas.” (TURNER, 1974, p. 20).

À vista disso, a linguagem - sistema simbólico - nos é importante, pois nela encontramos as propriedades, a condensação e polarização dos significados. Sabemos que um símbolo pode representar várias coisas, e os símbolos manipulados nos ritos, rituais e cerimônias, tendem a se definir pela sua capacidade polissêmica, isto é, que apresenta um grande número de significados (SILVA, 2008).

Iniciamos nossa descrição pelo significado do salão onde Mamãe Ursa dirige as cerimônias xamânicas, que configura como um elemento importante, estruturalmente e simbolicamente. Existe um simbolismo que envolve essa forma geométrica que faz com que esse formato seja um ponto de referência, em termos da relação entre o símbolo e a coisa simbolizada (WAGNER, 2017).

O salão possui um formato circular [Figura 11], e não por acaso. Segundo Luisa Galvão: “nada é por acaso no xamanismo”. Para ela, o formato viabiliza a formação de um “círculo energético” também chamado de “corrente energética” durante as cerimônias. Esse círculo energético possibilita que se forme, nos termos da condutora, uma “egrégora de força”. Por esse motivo, embora o trabalho seja individual ela pede para que as pessoas permaneçam dentro do salão a maior parte do tempo.

Figura 10. Salão onde se realiza os rituais no espaço Luanda.



Foto: Daniela Pinheiro.

Em suma, o círculo no seu ponto de vista representa a totalidade das coisas; ele é o principal símbolo de entendimento dos mistérios da vida, pelo fato de estar presente em toda a natureza, sendo ele parte da “geometria sagrada”. Ela entende por “geometria sagrada”: “formas, formatos e proporções que se repetem na natureza desde um átomo até uma galáxia”. Luisa Galvão apresenta exemplos: o círculo é o formato da Terra (“mãe Terra”), do Sol (“pai sol”), da Lua (“vó lua”), é também o símbolo da eternidade o ouroboros; entre outros.

Outrossim, essa forma geométrica representa a transmutação cíclica das coisas, ou melhor, simboliza o *ciclo* da vida, nascer, crescer, morrer e reencarnar.

É importante dizer que toda a estética do espaço é baseada no mapa Roda de Cura. O seu entorno é enfeitado com panos coloridos de cor vermelho, preto, branco e amarelo, fixado no rumo das quatro direções sul, norte, leste e oeste. Essa organização é considerada a própria Roda Medicinal [mapa xamânico].

A primeira questão a se pontuar é que todas as cerimônias e rituais no Xamanismo Mamãe Ursa são realizados no início e no meio de cada estação do ano. Entre uma passagem a outra são realizadas cerimônias de cura, a cerimônia de meditação de Lua Cheia, dentro da lunação da lua cheia, e a cerimônia para mulheres realizada todo dia oito de março.

3.3. Cerimônia xamanismo Mamãe Ursa.

Toda cerimônia começa uma semana antes com a preparação do espaço Luanda. Essa organização é realizada por Luisa Galvão junto com a equipe de auxílio. Erámos, contanto comigo, um grupo de nove pessoas. Seis mulheres e três homens, a maioria eram jovens entre 24 e 33 anos, de classe média, escolarizados, parte deles atuantes na área de estudo, entre elas: professores, estudantes, cozinheiro, entre outros serviços gerais. Em campo nos reunimos de três a quatro dias na semana, para organizar o espaço, isso inclui limpar o salão de rituais, rastelar, capinar, lavar área externa, banheiro, organizar o salão, algumas vezes pegar e guardar lenha. Na maioria das vezes esse auxílio poderia ser uma troca de serviço para participar da cerimônia sem realizar pagamento em dinheiro. O sistema de troca listado na introdução também era válido para a equipe que auxiliava em campo.

No dia da cerimônia, nos reuníamos para receber os participantes e auxiliar na organização deles dentro do salão. Antes de iniciar o trabalho as pessoas escolhem um lugar para ficarem, algumas se deitam nas esteiras [figura 12] ou ficam sentadas em cadeiras [Figura 13]. Luisa Galvão (Mamãe Ursa) fica sentada de frente a entrada do salão para que consiga ver o movimento das pessoas na parte externa. Ao seu lado, sempre ficam sentados os guardiões do fogo e parte da equipe que estarão trabalhando na organização e apoio para facilitar a comunicação durante a cerimônia.

Figura 11. Pessoas deitadas dentro do salão de ritual.



Foto: acervo pessoal.

Figura 12. Pessoas sentadas no salão onde se realizam os rituais - Espaço Luanda.



Foto: acervo pessoal.

O “início” da cerimônia começa no momento que a condutora pede para os guardiões acenderem a fogueira que fica montada no meio do salão; ela é considerada o Altar Sagrado, chamada de Fogueira Sagrada [Figura 14]. A fogueira é mantida acesa durante todo o trabalho pelos “guardiões do fogo”. Os guardiões do fogo são aqueles responsáveis pela missão de importância elementar nos rituais, manter a fogueira acesa do início ao fim, pois o trabalho não pode acontecer sem a presença do fogo²⁹, sem fogo não tem proteção.

Figura 13. Altar Sagrado.



Foto: acervo pessoal.

²⁹ Para se tornar um guardião do fogo no xamanismo Mamãe Ursa é necessário realizar a Roda de Estudos Voo da Águia com Luisa Galvão no Centro de Estudos e Práticas de Xamanismo Mamãe Ursa.

Para Luisa Galvão, o fogo é uma entidade mágica, um ser espiritual responsável por firmar e trazer segurança para o trabalho [Figura 15]. O fogo, segundo ela, tem a função de proteger e firmar o trabalho, queimar, destruir, aquecer e purificar as intenções de cada pessoa dentro do salão. Interessante observar que o fogo não aparece como “coisa”, mas como um elemento que compõe o todo que atua juntamente *com* a condutora na firmeza do trabalho.

Figura 14. Guardiões do fogo.



Foto: acervo pessoal.

Posterior a isso, Luisa Galvão se prepara para realizar uma defumação com ervas de purificação do espaço e dos corpos - físico, mental e espiritual- das pessoas. Esse emaranhado de ervas contém sálvia branca, tabaco, alecrim, entre outras, plantas que possuem esse ‘poder’ de limpeza. Luisa Galvão coloca todas elas dentro de uma concha [Figura 16]. Esse ritual se inicia com um rezo de abertura dos portais xamânicos.

Conforme aprendido por ela, a defumação é um ritual importante de limpeza e purificação, muito utilizado pelos povos originários (MENESES, 2018). No xamanismo Mamãe Ursa, ela é feita para fechar o corpo de todas as pessoas presentes, de ataques espirituais, limpar os medos, os sentimentos ruins, pensamentos e energias negativas.

Com duas longas penas de águia na mão, de frente para o Leste abanando a fumaça a sua frente diz: “Espírito do Leste, de onde chega a luz. Portal do Espírito e do Elemento Fogo, ilumine-me”. No sentido anti- horário, girando o seu corpo, ficando de frente para o Norte diz: “Espírito do Norte, onde o Sol está forte. Portal das emoções, sentimentos e do Elemento Água, fortifique-me.” No sentido anti-horário, volta-se para o Oeste e verbaliza: “Espírito do Oeste, onde o Sol se põe. Portal do Corpo e do

Elemento Terra, transforma-me.” No sentido anti-horário, dirija-se para o Sul: “Espírito do Sul, onde o Sol descansa. Portal da Mente e do Elemento Ar, ensina-me”. Voltando para o Leste abanando a fumaça para o alto, com o olhar fixo, diz: “Pai Céu, Grande Força Masculina atrás de tudo o que existe. Dê-me Poder”. Ainda virada para o Leste, abanando a fumaça para baixo diz: “Mãe-Terra, Grande Força Feminina atrás de tudo o que existe. Nutra-me.”. Posterior a isso, ela passa a defumar todas as pessoas que estão dentro do salão, começando dos pés até o topo da cabeça. Essa ação inclui purificar o seu corpo e os instrumentos utilizados.

Figura 15. Preparação das ervas para defumação (a-b-c).



(a)

(b)

(c)

Foto: acervo pessoal.

Depois da oração, os guardiões do fogo e Luisa Galvão começam a cantar parte de uma canção da Doutrina do Santo Daime, intitulada “Defumação”:

“Defuma, defumador
Esta cada de Nosso Senhor 2x
Leva pra ondas do mar
O mal que aqui possa estar” 2x

Esse trecho é repetido várias vezes até que todas as pessoas e o espaço estejam “purificados” [Figura 17]. Essa limpeza/purificação também é feita na entrada do salão de cerimônias, com a mesma intenção de limpar e proteger o espaço de maus espíritos.

Figura 16. Defumação. Cerimônia xamânica em Uberaba.



Foto: acervo pessoal.

3.4. Ayahuasca.

O ritual continua com a abertura do primeiro despacho do chá ayahuasca³⁰ [Figura 18]. A ayahuasca é uma infusão vegetal psicoativa da Amazônia. A título informativo, o nome Ayahuasca vem do termo de origem quíchua, que significa “vinho das almas” ou “cipó dos mortos”. A bebida ayahuasca é resultado da decocção feita pelo cozimento de duas plantas originárias da floresta amazônica, o cipó jagube ou mariri (*Banisteriopsis Caapi*) [Figura 19] e as folhas da rainha ou chacrona (*Psychotria Viridis*) [Figura 20] (SHANON, Benny, 2002).³¹

Figura 17. Chá da Ayahuasca - Cerimônia Xamânica.



Foto: acervo pessoal.

³⁰ A Ayahuasca é um campo de estudo na Antropologia, estabelecido no *I Congresso de Uso Ritual da Ayahuasca (I CURA)* realizado em Campinas, São Paulo, em 1997. Contou com a organização de Beatriz Labate. (MERCANTE, 2003)

³¹ Ver in: B. C. LABATE e W. S. ARAÚJO (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas/São Paulo, Mercado de Letras/Fapesp, 2002. 686 páginas.

Sabe-se que “no passado, a ayahuasca era um dos pilares centrais de várias culturas tribais da Amazônia. Hoje, a infusão ainda é instrumento corriqueiro dos curandeiros em toda a região.” (SHANON, 2002, p.109).

O uso de psicoativos, como moderadores para a entrada em contato com o mundo espiritual e seus habitantes: ancestrais, animais e seres vegetais, entidades e deuses, são comumente descritos nos trabalhos da antropologia (LANGDON, 2010). Por isso essas substâncias são consideradas enteógenas, ou seja, elas carregam um deus e/ou um “mestre ensinador”, “mestre orientar”, “um guia” para fazer uso dos termos nativos:

“plantas e substâncias [...] consideradas mestres em forma vegetal, capazes de ensinar ao homem o caminho de contato com os deuses, sabedoria e conhecimentos que moram além (ou dentro) da realidade palpável ou que podem trazer a cura de diversos males físicos, mentais e espirituais.” (LABATE&GOULART, 2005, p.358).

Figura 18. Arbusto Chacrona (*Psychotria Viridis*)



Foto: acervo pessoal

Figura 19. O cipó jagube ou mariri (*Banisteriopsis Caapi*)



Foto: acervo pessoal.

A cerimônia possui duração de 8 horas. Após chamar as pessoas para a consagração, elas se levantam aleatoriamente e formam uma fila ao lado da Mamãe Ursa [Figura 21]. Durante o trabalho, abrem-se três despachos para ‘consagração’ dessa medicina, caso a pessoa queira tomar mais do que três é preciso pedir para a condutora, isso raramente acontece. Um detalhe importante no Xamanismo Mamãe Ursa é que você não bebe ou toma o chá, você o ‘consagra’. ‘Consagrar’ é considerado uma postura sagrada que autoriza e ratifica a atuação do poder da planta nos corpos: físico-emocional-espiritual.

Figura 20. Fila para consagração do chá ayahuasca



Foto: acervo pessoal

Nesse sentido, ela orienta os participantes que antes de consagrarem o chá, o coloquem no rumo do coração e façam mentalmente um pedido do que deseja trabalhar durante a cerimônia. Para ela, colocar uma intensão aumenta a probabilidade e intensidade da escolha feita seja trabalhada. Para Mamãe Ursa a ayahuasca é sábia e sabe exatamente o que cada pessoa precisa.

Posterior à consagração, Luisa Galvão estabelece uma comunicação com essa entidade planta a partir de uma música canalizada por ela intitulada “Pedindo Licença à Mamãe Ayahuaska”.

Pedindo licença à Mamãe Ayahuaska
Chamando essa força, aqui pro salão
Honrando as belezas da Mãe Natureza
E todo o poder do Reino Vegetal

Pedindo as bênçãos da Mamãe Ayahuaska
Sentindo essa força no meu coração

Subindo as alturas com muita esperança.
Recebendo as curas que vem do astral

Eu faço agora a minha reverência
Que belo, que graça estarmos aqui
Venho agradecer o bom merecimento
De receber essa luz poderosa em mim.

Vemos aqui o trabalho de tradução realizado por Luisa junto com a ayahuasca.

O intervalo de abertura de uma consagração para a outra, varia, dependendo da força da medicina e a situação que as pessoas se encontram [Figura 22]. Não é obrigatório tomar a segunda dose, mas a condutora aconselha que a pessoa tome apenas um ‘risquinho’ [mais um pouco]. Segundo ela esse risquinho pode fazer toda diferença no processo da pessoa, por exemplo, caso alguém esteja passando por algum processo difícil ela pode sair dele ou ser literalmente retirada pelos seres curadores que atuam mediante a ele.

Figura 21. Consagração da ayahuasca. – Almaval/retiro de carnaval.



Foto: acervo pessoal

Quando as pessoas se levantam para consagrar a segunda e a terceira dose, a condutora sempre pergunta como elas estão se sentindo, se conseguem perceber a alteração da ayahuasca no corpo. Existem termos específicos para essa pergunta, entre eles: se a pessoa está “pegada”, ou se está “na força”. Dependendo do que a pessoa fala, e do que ela vê e sente, regula-se a quantidade de medicina oferecida.

Ela toma esse cuidado, pois é comum demorar a sentir a atuação do chá. Tem pessoas que consagram o primeiro copo e o efeito não acontece dentro do tempo previsto, algumas impacientes se levantam para tomar o próximo despacho, e o que pode acontecer é sentir a força de duas consagrações de uma vez.

Segundo a condutora de práticas xamânicas a ayahuasca é uma poderosa “medicina da floresta”, denominada como uma “planta mestra”, “uma planta rainha”, uma “planta de poder” e uma “planta professora”, para usar alguns dos termos nativos. Ela também a denomina pelo termo “mãe ayahuasca”, por ser vista como um chá que trabalha diretamente na energia feminina de homens e mulheres.

O chá da ayahuasca também é considerado um poderoso alterador de consciência. Segundo ela, o chá possibilita o contato com outros lugares e espaços. O contato com os ensinamentos ocorre nas “mirações”, experiências de vivências extracorpóreas também intituladas de viagens astrais ou insights pessoais.

Segundo Luisa Galvão, a planta oferece o que a pessoa precisa, essa mensagem pode chegar por meio de encontros com seres extraterrestres; conversas com animais no plano espiritual; contato com pessoas que faleceram; conversas com plantas, entre outras.

Pode acontecer da pessoa não sentir nada disso. Já estive presente em uma cerimônia que alguém relatou não ter sentido nada. Sobre isso, Luisa Galvão alude que a ayahuasca é uma planta muito sábia e tem pessoa que não está preparada para receber os seus ensinamentos, por isso nada chega para ela.

Para a condutora, a ayahuasca como uma professora ensina, mas é preciso entender o que ela ” “fala”. Sua linguagem é bem específica e está relacionado aos efeitos que ela provoca. Existe uma passagem/torção do sentido da palavra “efeito” para “linguagem”.

Uma dessas linguagens é o vômito. Quando uma pessoa vomita significa que ela está fazendo uma limpeza, nesse momento se limpa enfermidade do corpo e do espírito. Alguns exemplos de limpeza que escutei no campo: trauma de infância, abuso, tristeza, mágoa, depressão, dentre outros. Por isso que, segundo Luisa Galvão, a pessoa precisa entender, nessas circunstâncias, que o vômito não é ruim, ele tem outro significado. Aqui novamente observamos a mediação realizada por Luisa.

Trago o exemplo de experiências de dois participantes sobre o processo de limpeza. Neles observamos como os participantes também se tornam mediadores. A primeira pessoa se chama Maria. Ela me disse que após a consagração do chá, nas suas

visões sentiu e viu várias cobras enrolando no seu corpo. Em um lapso de memória, estava dentro de um rio cheio de cobras, depois de um tempo com elas viu que ela mesma havia se tornado uma cobra. Segundo Luisa Galvão, é comum às pessoas verem a figura da cobra e serpentes, nas “mirações”, pois ela é o símbolo da medicina [chá]. Para essa experiência, disse que pode ser o caso do animal de poder da pessoa ter se apresentado para ela dentro da força. Por isso é preciso analisar o que a pessoa vivenciou para conseguir distinguir.

Trago outro exemplo, de um acontecimento corriqueiro nas cerimônias, denominados de “peia”. São referentes aos sermões da “mãe” ayahuasca. Nesse mesmo depoimento vemos como o participante também é um mediador da sua experiência. A peia designa um processo contrário à vontade da pessoa. Comumente a peia vem com enjoo, vômito, choros intensos e diarreias. Geralmente a peia não cessa enquanto a pessoa não recebe todos os ensinamentos, não adianta abrir os olhos, olhar o fogo, isso pode amenizar, mas ela [a peia] volta até que seja visto o que está gerando certo bloqueio, desconforto ou sintomas desagradáveis no corpo da pessoa. Abaixo temos o relato de Yuri, guardião do fogo:

Nem toda limpeza é peia. Já fiz limpeza linda demais, que ela veio [vômito] igual um veludo e eu a ofereci para terra, foi uma limpeza pacífica. Mas eu já fiz muita limpeza do corpo físico, nossa, que peia! Outra peia foi passar por uma situação pessoal traumática. [...] A principal coisa que eu encaro na peia com uma limpeza muito forte de vômito ou diarreia é que são limpezas para algumas coisas que precisam ser aprendidas, sabe?! É uma coisa que acontece, meio que, meio que machuca o corpo físico, tipo a gente passa por uma peleja e no fim das coisas ela vem te ensinar. Ela mostra uma coisa para ensinar, mas é forte. Imagina como se fosse um cano que ele tem um fluxo de água, não 100% do cano, ele escorre mesmo, como se fosse um rio e chega umas sujeiras que vai acumulando e tem uma certa força que faz a limpeza natural do cano e vamos dizer assim que essa força diminui em um determinado momento e essa sujeito começa a acumular e de certa forma não passa água e começa a acumular mais sujeiras, fazendo uma barragem e entope. A peia é a pressão da água que precisa passar. Uma hora a pressão é tanta que a água explode a sujeira e joga tudo de uma vez e é isso que acontece para mim quando eu tenho peia de limpeza e de vômito. [...] A peia braba é uma lição e na frente ela mostra sua importância. Peia é uma lição de algo que precisa ser aprendido que estava travada demais que precisa sair. Já tive muito peias emocionais de chorar muito dores emocionais, de diarreia, de achar que iria morrer.

Segundo Luisa Galvão, quando isso acontece significa que a pessoa precisa rever e/ou mudar alguma coisa na sua vida. Os ensinamentos da ayahuasca podem ser suaves, mas podem ser extremamente fortes. Segundo a condutora as peias são um

sinônimo dessa força, trata-se mais que uma limpeza, mas um chamado da própria medicina.

A partir da descrição realizada desses participantes observamos como há uma teia de mediadores. Temos elementos suficientes para ver que o chá também é um actante *junto* com a condutora e que os participantes também podem se tornar mediadores.

Outra linguagem da planta é a ‘geometria sagrada’, quando a pessoa vê formas geométricas em tudo. Segundo a condutora, é a “mãe” mostrando o encanto e perfeição das formas geométricas da natureza. Trata-se de um convite para ver beleza no mundo. Outra linguagem é o choro, bocejo e diarreia, todos eles também são considerados limpezas que descarregam o corpo e o espírito.

Quando o assunto é a linguagem da planta, sua mediação está além do entendimento dos sons produzidos pelos nossos órgãos vocais para o fim da comunicação. Não se fecha no entendimento de que sons são apenas um fenômeno físico, a que se superpõe o fenômeno biológico (produção pelos nossos órgãos vocais); são SONS (fenômeno inorgânico) plus VOCAIS (fenômeno orgânico). Trata-se de uma desconstrução das estruturas e dos códigos em vigor na língua. Abre-se para novas clivagens entre outros dentro da linguagem – plantas- e outros foras – espíritos- onde a comunicação coexiste.

Significa um universo de referências; isso pode ser percebido pela fala repetitiva da condutora da atuação de outros seres não-humanos na mediação do trabalho, cuja repetição não é vazia, mas engendra uma singularização e uma proliferação subjetiva propriamente ‘inaudita’. Essa singularização implica, portanto, a entrada de componentes heterogêneos, que se bifurcam, fazendo com que esses tipos de singularidades, microacontecimentos, abram novos campos possíveis. A mediação simbólica realizada pela condutora de práticas xamânicas acontece antes e depois da cerimônia. Geralmente após o trabalho as pessoas procuram Luisa para entender algum evento que vivenciaram durante o trabalho.

O chá é um mediador (actante), pois o seu consumo gera ação, que produz movimento e diferença na vida da pessoa que o toma. Ao mesmo tempo, ele transforma, distorce e modifica o significado que ele supostamente transporta. Nesse sentido o processo de tradução realizado por Luiza Galvão é tão importante.

Por isso, o chá como um mediador não pode ser tomado como *um*, pois ele vale por vários, por conta disso nunca é possível definir exatamente o que sai. Após o seu

consumo um universo caótico/desordenado se apresenta; sendo preciso levar em consideração sua especificidade todas as vezes.

Posterior a isso, as pessoas se deitam e/ou sentam e o trabalho segue com Luisa tocando tambor.

3.5. O tambor.

Todas as cerimônias são marcadas pela presença de vários instrumentos. Entre eles podemos listar: o violão, maracás, flautas, calimba, tigela tibetana, sino tibetano e atabaques. Geralmente tocados em grupo na segunda parte dos trabalhos, em que se cantam canções em português e canções na língua nativa dos povos Arara Shawãdawa - cantos ensinados por Dona Francisquinha. Além de cantos de outros povos indígenas, por exemplo, os Huni Kuin e de outras linhas de trabalhos espirituais, como hinários do Daime (cantos de Léo Artese), rezos cantados do Candomblé e da Umbanda.

Em meio a esses instrumentos plurais, em toda a cerimônia e na maior parte do tempo prevalece o toque do tambor de Luisa Galvão. Segundo ela: “o tambor é um instrumento sagrado e um dos principais instrumentos do xamanismo, por ser um poderoso alterador de consciência; em relação a ele as plantas de poder: ayahuasca e rapé são detalhes.” (trechos da entrevista realizada em novembro de 2019). A atribuição dessa característica divina está relacionada para ela à força mágica que esse objeto carrega que é o seu som, para usar um termo do campo, “seu som ancestral”.

O tambor utilizado nas cerimônias é um tambor Pueblo Médio, possui um padrão de amarras específico simbolizando penas de águia apontadas para o céu e a terra que representa a conexão de todas as dimensões, o que faz dele um aliado poderoso em jornadas xamânicas, cerimônias e meditações [Figura 23]. Esse tambor foi feito ela na oficina do Marcus Fraga que é um renomado artesão de Tambores Xamânicos do Brasil [Figura 24] – que também faz parte do xamanismo de Léo Artese. Podemos observar aqui como as linhas e as práticas se encontram.

Ao conversar com Marcos Fraga sobre a confecção do tambor ele me disse que a coleta do próprio material influencia no som do tambor, nesse sentido toda coleta dos materiais envolve prioridades. Um tambor de cerimônias como o da Luisa, ao invés de ser feito de couro de vaca, foi feito de um couro de cavalo especial; ele enfatiza que as peles usadas na fabricação dos seus tambores são de animais que vivem livres em fazenda. Observamos aqui a intenção do agente produtor.

No processo de confecção esses materiais sofrerão novas misturas na preparação (misturas humanas e não humanas) que serão manipuladas durante e depois da produção dos artefatos. Serão utilizados e reutilizados de diferentes formas e momentos (atividade momentânea do objeto, uso e recursos); isso significa que o ambiente também é um agente produtor.

Figura 22. Amarras do tambor xamânico – Imersão de Primavera.



Foto: acervo pessoal.

Figura 23. Luisa Galvão tocando o tambor.



Foto: acervo pessoal.

Torna-se importante dizer que esse tambor foi consagrado/soprado com a energia de cura por Luisa Galvão. Nesse sentido, o seu som e toque movimentam essa força de cura. O processo de colocar uma energia dentro do tambor se dá dentro de um

ritual de consagração desse instrumento, onde as pessoas convidam seres de cura e suas intenções soprando-as dentro do tambor. Esse processo é feito diante de uma Fogueira Sagrada.

Além disso, o tambor para Luisa Galvão é um *veículo* xamânico. A condutora dá ênfase no termo *veículo* – para ela, o tambor leva o espírito da pessoa para “passar” permitindo-o acesso a outros mundos. Por exemplo, o mundo ancestral, o mundo dos espíritos – e aqui a tríade da viagem xamânica se aplica. Ou pode conduzir a pessoa a um relaxamento profundo sem viagens astrais – sair do corpo.

Algo que merece destaque é que por meio da variação do toque ela “facilita” o acesso ao mundo dos espíritos. Tanto ela como os adeptos podem entrar em contato e diálogo (não verbal) *com* – acompanhada por - os seres curadores que podem ser bichos, plantas e espíritos.

Além de estabelecer elos a partir do toque do tambor ela recebe instruções, para usar um termo nativo, do astral, de qual música tocar, ou seja, de que força o trabalho está precisando. Uma ressalva, nas cerimônias a música não é um detalhe, ela é um rezo, ela chama a força das plantas e das entidades espirituais.

Em uma música canalizada por Luisa Galvão intitulada “Toque do Tambor”, no dia 28 de agosto de 2015, chega para ela algumas das características do tambor. Na letra observamos como ele é um mediador de mundos.

TOQUE DO TAMBOR

Foi no toque do tambor que vi
Coração batendo de amor
Revelando o pulsar da vida
E a gratidão de ser quem sou

No toque do tambor ouvi
A verdade do meu Criador
Me mostrando que para seguir
É coragem, amor, dedicação

No tambor
No tambor eu vou
No tambor
No tambor eu vou

No toque do tambor que fui
E dancei dentro do matagal
Vi Jurema, Iracema,
E Mamãe Oxum

Foi no toque desse meu tambor
Que entrei em outra dimensão
Foi no toque desse meu tambor
Que eu vi qual é minha missão

No tambor
No tambor eu vou
No tambor
No tambor eu vou

E no toque do tambor senti
Ancestrais dançando ao meu redor
Me mostrando que para servir
É preciso abrir o coração

É no toque do tambor que vou
É no toque desta luz de amor
Vou cantando a minha emoção
Vou dançando noutra dimensão!

No tambor
No tambor eu vou
No tambor
No tambor eu vou

Observamos que o tambor também é um signo, e como signo pode ser transformado em ideia ou conceito. O tambor não é um mero instrumento dentro das cerimônias. O tambor, no Xamanismo Mamãe Ursa, junto com Luisa Galvão é um poderoso ‘mediador’, ele possui agência e faz mundo em companhia de outros materiais e pessoas. Que é sempre compósita, ou seja, realizada a partir da relação com outros seres humanos e não humanos, isto é, entre Luisa Galvão, plantas, espíritos, pessoas mesmo assim agência.

Ao tambor também cabe o poder de fazer-mundo, propiciar relações e contatos com espaços externos. O tambor é um poderoso elo de mediação, o tambor-canoa que conduz a todos a essa poderosa jornada xamânica.

4.6. O rapé.

Após a consagração do chá, abre-se no meio da cerimônia uma ‘roda de rapé’. O rapé [Figura 25]; em geral é feito de tabaco e cinzas de cascas de árvores, entre elas: o cumaru, murici, pau-pereira, canela-de-velho, mulateiro, entre outros (MENESES, 2018). Usado nas vias nasais o rapé pode ser *consagrado*, termo nativo para o consumo dessa medicina, individualmente por meio de uma tepi. Trata-se de um instrumento

feito de bambu, ou osso de animais para se “passar” e/ou “dar um sopro” de rapé. Ele possui duas pontas, uma para colocar o rapé, sendo a mesma que se leva dentro do nariz, e a outra ponta/parte para ser colocada na boca, onde se sopra [Figura 26 (a) (b)]; ou com uma curipe - auto aplicador de rapé [Figura 27].

Mamãe Ursa explica, em todas as cerimônias, que o rapé é utilizado em uma narina de cada vez, e que as pessoas não devem engolir o seu resíduo, mas cuspi-lo depois que “*ele fizer o seu trabalho*” [Figura 28]. Decerto, entende-se que o rapé dispõe de propriedades que estão aquém de Luisa Galvão. Isto é, o rapé “efetua um trabalho” que por meio do sopro de Luisa atua no corpo das pessoas independente do querer da condutora. Mais uma vez observamos a relação entre dois mediadores.

Segundo Luisa Galvão *o rapé pode atuar* no corpo espiritual e físico. No nível espiritual, age na limpeza energética, podendo, por conta disso, promover visões, trabalhar na linha de clarividência, colocar a pessoa em contato com a sua ‘guarda protetora’, entre outros. No físico, auxilia na cura de sinusite, dor de cabeça e nariz congestionado, podendo também causar um bem estar e uma sensação de estado de presença. Em ambos os casos, o rapé pode promover *limpezas*, que significa retirar do corpo o que está provocando algo de ruim, os sintomas são vômitos, choros, visões, tremores, variação de temperatura do corpo e diarreia. Por essa perspectiva, vemos novamente como à substância age, atua, aciona e trabalha, termos que apontam para a sua agência de purificação.

Conforme aprendido com a pajé Vawa Kuru, para ela todo sopro de rapé carrega uma intenção da pessoa que sopra, assim como retém o intento e a energia de quem o preparou: “as intenções de quem preparou determina o tipo de força [...], sobretudo o de energia passada” (LABATE&GOULART, 2005, p.62). Nesse sentido ela argumenta ser importante saber de onde vem à medicina, assim como de quem é a pessoa que está passando, isto é, passando o sopro do rapé. Por isso nas cerimônias só Mamãe Ursa sopra o rapé.

Entretanto, o uso do rapé não fica restrito aos aspectos rituais e cerimoniais entre os participantes do Xamanismo Mamãe Ursa, pois seu uso cotidiano é evidenciado como uma prática recorrente nas rodas de rapé, quando as pessoas se juntam em círculo para trocarem sopro. O fornecimento dessa medicina é realizado pela própria condutora.

Figura 25. Rapé Indígena: Mulateiro.



Foto: acervo pessoal.

Figura 24 (a). Tepí - aplicador de rapé



Foto: acervo pessoal

Figura 25 (b). Tepí - aplicador de rapé



Foto: acervo pessoal

Figura 26. Curipe: auto aplicador de rapé.



Foto: acervo pessoal.

Figura 27. Luisa aplicando rapé.



(a)



(b)



(c)



(d)



(e)

(f)

Fotos: acervo pessoal.

3.6. O tabaco xamânico.

Posterior à roda do rapé, acontecesse o momento de consagração do tabaco na cerimônia. Nas tradições indígenas “o tabaco é considerado uma substância central na iniciação xamanística” (FASSHEBER, 2007). O tabaco é muito utilizado pelas etnias indígenas, principalmente na América. De acordo com Flávia Mello, o tabaco é “uma das plantas de poder mais difundidas entre os povos ameríndios, se não a mais.” (MELLO, 2006, p. 231). O seu uso como planta xamânica elementar pode ser observado nos mais diversos povos indígenas³² e nos grupos neoxamânicos na cidades (MARQUES, 2012).

No xamanismo Mamãe Ursa o tabaco é chamado de “pai tabaco”, pois acreditasse que ele possui a “energia de pai”, nas palavras de Luisa Galvão ele “protege, purifica e fecha nossos corpos”.

O tabaco utilizado na cerimônia é um tabaco xamânico, natural, não industrializado. O uso dessa planta, pela condutora, é realizado no início e no fim das cerimônias, no seu cachimbo sagrado. Primeiramente a condutora corta parte do tabaco, depois o coloca no cachimbo, antes de acendê-lo o leva ao peito na altura do coração, fecha os olhos e realiza uma oração, em seguida o trás a testa e o eleva apontando-o para o céu. Depois disso, o acende, traga e sopra a fumaça em direção ao céu, no seu corpo, e no espaço onde será realizado o trabalho.

³² “Um estudo de caso sobre o fumo, o uso dos cachimbos e as práticas de fumar entre os Mbyá-Guarani (RS), por Roberta Pôrto Marques) . Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 6, n. 1, p. 97-118, jan./jun. 2012.

Segundo ela essa é uma ação de proteção: “ele protege e fecha o meu corpo e o espaço, local onde se realiza as cerimônias de ataques espirituais durante a cerimônia”. Segundo ela os ataques espirituais não são comuns na cerimônia, mas pode acontecer, pelo fato de ter pessoas que carregam questões mal resolvidas no passado.

Aqui podemos ver como essa planta exerce um papel de mediação entre o mundo da matéria - para usar um termo de Luisa Galvão - e o mundo espiritual. O tabaco, portanto, não surge como uma substância passiva e intermediária, mas mediadora, portanto um ator, cuja ação e poder intrínseco a ele é elementar para realização dos trabalhos.

Toda cerimônia existe um momento específico para os participantes “fumarem” o seu “*cigarro de tabaco*”. Antes do ritual entrega-se para cada participante uma palha e um bocado de tabaco [Figura 29]. Luisa Galvão orienta as pessoas de que, para cada porção de tabaco colocada na palha, se faça mentalmente “um rezo” – oração-pedido. Depois de feito as pessoas o guardam embaixo da esteira e ou da cadeira onde estão sentados e só o pegam para “fumar” no fim da cerimônia.

Figura 28. Luisa Galvão distribuindo a palha e o tabaco na cerimônia.



Foto: acervo pessoal.

A fumaça do tabaco não pode ser tragada, pois é sagrada. Na queima do tabaco, mediação do fogo, cria-se a ponte entre os dois mundos: a Terra e o Céu, estabelecendo o contato com as forças invisíveis. Essa medicina é considerada um mensageiro que leva os rezos ao Grande Espírito.

A princípio os rezos são feitos em silêncio, nesse momento, Mamãe Ursa recita a “Prece do Tabaco”, de Léo Artese. Posterior a isso se abre um espaço na cerimônia para as pessoas “levantarem o rezo” em voz alta. Depois disso, jogam o restante do tabaco na

fogueira. É importante dizer que a eficácia dos pedidos só acontece com a queima do restante do tabaco na fogueira sagrada.

Prece do Tabaco, de Léo Artese.

“Tabaco, Erva sagrada
Trazida pelos bons espíritos
Afasta os maus espíritos
Purifica, acalma, traga saúde
OH! Grande espírito
Vinde fumar comigo
Acalma as forças da natureza
Coloca-me em contato com as forças invisíveis
A Terra traz a Boa Medicina
Do fogo nasce a fumaça
Que sobe criando a ponte
Entre os dois Mundos: a Terra e o Céu
Oh Fumaça que purifica
Aroma que atrai bons espíritos
Invoco de maneira sagrada
O Espírito da força e da paz
Mensageiro dos Espíritos
Permita lembrar o passado
E Prever o Futuro
Oh! Espírito do Tabaco
Traga as forças invisíveis
Ajude vencer as batalhas
Neutraliza forças contrárias
Para vencer meus inimigos internos e externos
Receba minhas preces e cânticos
ó espírito do tabaco
Leve minhas preces
Até o Grande Espírito.”

Novamente fica evidente o trabalho de mediação desempenhado pelos “não humanos”. O uso do tabaco/fumo na prática xamânica de Mamãe Ursa envolve implicações sociocosmológicas. Por mediação do tabaco, Luisa Galvão o possibilita de atuar, afastando os maus espíritos, purificando os corpos e os espaços, assim como é um veículo de condução das preces das pessoas. O tabaco é um mediador que possibilita uma ligação com o Grande Espírito, o condutor das forças invisíveis. “O tabaco é o emblema, o instrumento de fabricação e de operação do xamã.” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 531), no caso, da condutora de práticas xamânicas.

3.7. A sananga.

Após os rezos com o tabaco, Luisa Galvão aplica a Sananga (*Tabernaemontana sananho*) conhecida como o “colírio da floresta” e/ou o “colírio indígena”. Essa medicina é feita do sumo da casca de uma raiz e é aplicada nos dois olhos, como um colírio (MENESES, 2018). O uso da sananga se tornou comum nos meios urbanos e está associada a sua capacidade de “abrir a terceira visão”, “pois trabalha na abertura do terceiro olho, por conta disso ela é vista como a medicina que ‘abre a visão’.” (LABATE&GOULART, 2005, p.260).

No xamanismo Mamãe Ursa ela é uma planta que atua/trabalha a visão noturna, melhorando a percepção, corrigindo a nitidez, promovendo a expansão do olhar; também age no campo emocional trabalhando a raiva, mágoas e ressentimentos. Nas cerimônias a sananga é usada no final dos rituais, antes do fechamento das sessões. A sua aplicação não envolve nenhuma ação gesto e/ou palavra específica, apenas orientações das consequências do seu uso. Quando pingada em cada olho, a sananga provoca um ardor muito forte, esse ardor pode variar muito, dependendo do “grau” da medicina, assim como, o seu ardor está ligada as questões pessoais que cada pessoa precisa trabalhar [Figura 30].

Figura 29. Luisa Galvão aplicando Sananga.



Foto: acervo pessoal.

3.8. Pau-falante.

Após a consagração dessas medicações, o trabalho é encerrado com o “Pau Falante”. Segundo Luisa Galvão essa é uma medicina utilizada pelos povos norte-

americanos (não identifica quais etnias) que em seus conselhos e reuniões de grupo o usava para que todos pudessem ser escutados [Figura 31].

O Pau-Falante é literalmente um pedaço de pau, consagrado com a medicina da palavra verdadeira, para que toda pessoa que o pegue na mão expresse o seu “sagrado ponto de vista”, nos termos de Luisa. Na cerimônia, é orientado que quando a pessoa receber esse instrumento na sua mão, que o coloque perto do coração, respire fundo e fale o que sentir sem pensar muito [Figura 32].

A única palavra que permitida ser pronunciada, por aqueles que não estão expressando o seu sagrado ponto de vista, é: “Aho” que significa: assim é.

Figura 30. Luisa segurando o Pau Falante



Foto: acervo pessoal.

Figura 31. Luisa Galvão passando o Pau-Falante.



Foto: acervo pessoal.

O último processo de cura da cerimônia acontece na fala. Posterior a isso, todos se reúnem em volta da fogueira e realiza a Prece do Belo Caminho, ensinada por Léo Artese³³.

Prece do Belo Caminho

Hoje sairei a caminhar
Hoje todo mal há de me abandonar
Serei tal como fui antes
Serei uma brisa fresca a percorrer-me o corpo
Terei um corpo leve

Serei feliz para sempre
Nada há de me impedir
Caminho com a beleza à minha frente
Caminho com a beleza atrás de mim
Caminho com a beleza abaixo de mim
Caminho com a beleza acima de mim
Caminho com a beleza ao meu redor
Belas hão de ser minhas palavras
Belas hão de ser minhas palavras
Belas hão de ser minhas palavras

3.9. Mediação-tradução: o caráter multiforme das representações.

Neste capítulo, ao longo da descrição, observamos que Luisa Galvão atua como um *mediador* junto *com* as “coisas” não-humanas, pois toda ação realizada por eles gera uma mudança. Por exemplo, o uso da tepi, do tabaco, entre outros. Além disso, é ela que realiza a *tradução* de um conhecimento para outro.

Sabemos que a tradução é qualquer ação que um mediador (actante) realiza a favor de outro mediador (actante). Não só, tradução também corresponde ao fluxo de movimentos a tudo o que se faz para que um ponto (leia-se linha) se ligue a outro. De certo, essa tradução acontece no processo de *mediação*, onde as transformações estão relacionadas com premissas, estratégias e métodos que são articulados em prol de um objetivo (LATOUR, 2012). Deste feito, como mediadora ela entra em contato com as “coisas” que também são mediadoras, que gerarão outras mediações, em última instância, com os seres extraterrenos. Exemplo: a queima do tabaco estabelece a ponte entre os dois mundos: a Terra e o Céu, ao passo que, possibilita o contato com as forças invisíveis, levando os rezos ao Grande Espírito.

³³ Prece aprendida por ele nas suas vivências xamânicas no EUA

O entendimento do resultado dessas mediações, só acontece na medida em que Luiza Galvão realiza uma tradução para os Outros que estão presentes na cerimônia. E isso equivale a uma forma de releitura e/ou adaptação dos seus conhecimentos, e dos interesses entre os mediadores (actantes) dentro da cerimônia, empenhados na construção de fatos. Por exemplo, na cerimônia xamânica o propósito entre esses mediadores - Luisa, as medicinas, espíritos e espíritos dos animais - é possibilitar limpeza e a cura. A tradução não está só nas explicações dadas, mas no sentido que elas possuem para a condutora.

Por que a condutora, para usar a metáfora de Latour, é como uma caixa preta, tem em si registros de mensagens recebidas, de símbolos codificados, conversas, uma história de vida, suas iniciações, experiências, significações, resignificações, torções, invenções - no sentido atribuído por Roy Wagner - que compõe o elemento dialógico da tradução/mediação, que de certo modo modifica o sentido total das coisas. Portanto, é aquela que conduz e estabelece uma relação de modo a ser compreensível para aqueles que participam da cerimônia.

Esse participante que será o “entendedor”, também pode se transformar em um mediador; ele se torna, portanto, um terceiro na lógica da mediação, terceiro não no sentido literal, pois podem ser vários participantes ocupando esse lugar de *mediador*.

Contudo, além desse destinatário humano, existe uma comunicação, digamos superior, com os não-humanos, cuja compreensão das mensagens, ou melhor dos diálogos não verbais, pressupõe uma relação e mediação metafísica. Portanto, o referido sistema de mediação é místico, mas também é um elemento constitutivo dialógico de uma tentativa de anunciação total da perspectiva xamânica de Luisa Galvão.

Por consequência, a tradução realizada por ela não significa apenas uma mudança de um vocabulário para outro, mas um deslocamento, um desvio de rota, uma *mediação* ou invenção de uma relação que de algum modo, modifica os atores nela envolvidos (humanos e não-humanos).

Então, por certo, podemos dizer que a materialidade em si não explica o poder das plantas e suas substâncias, nem comunica a ação dos objetos, pois se articulam junto com outro (s) mediador (es). E não se trata de dizer que as coisas são insignificantes sem a ação humana, pelo contrário, a manifestação da potência dos dois, dentro dessa análise ritualística, depende dessa relação, mas também, depende do arranjo de sentidos tradução/mediação estabelecidas entre elas.

Como resultado, observamos que as atuações dos “não-humanos” não são definidos pelas leis da causalidade. Acreditar que as “coisas” se definem pelas leis da causalidade, “é não ter nunca seguido a lenta montagem de uma experiência de laboratório.” (LATOURE, 2004, p.150). Assim como, acreditar que os humanos se definem pela liberdade, “é não ter jamais medido a facilidade com que eles se calam e obedecem, e a convivência que eles têm com este papel de objeto ao qual queremos, tão frequentemente, reduzi-los.” (LATOURE,2004, p.150).

Na prática xamânica estudada, outra leitura possível é que não existe uma separação de papéis entre “objeto dominável” de um lado e o “humano livre” e renitente do outro. As descrições dos usos das coisas nos mostram que os objetos são atores e que eles mudam sua maneira de atuação pela mediação de Luisa Galvão – que não detém o controle total sobre a “coisa”. Só para ilustrar, o rapé quando soprado por Luisa Galvão realiza ação curativa, ou não, ocorre independente da sua vontade. Por conta disso presumimos que as substâncias (o tabaco, o rapé, etc.) e os “artefatos” (o aplicador de rapé, o tambor, etc.) que atuam como “mediadores” sob determinadas circunstâncias (quando são consagradas como entidades de purificação e cura) se movimentam entre o intermediário e o mediador, depende de como a sua relação será estabelecida.

Essa mediação, por mais que evidencia a ação dos objetos junto com a condutora de práticas xamânicas, nunca podem ser acessadas na sua totalidade, tendo em vista que quando estamos falando de um mediador “o que entra neles nunca define exatamente o que sai; sua especificidade precisa ser levada em conta todas às vezes.”(LATOURE, 2012, p.65).

4 - QUARTO CAPÍTULO: EU SOU UNS: O DUPLO DE LUISA GALVÃO.

"Não se trata de aceitar o outro em sua diferença e sim de desejar o outro em sua diferença."

-Félix Guattari - In: Entrevista "A Subjetivação Subversiva".

Foi em uma cerimônia xamânica que Luisa Galvão se encontrou com aquela que posteriormente viria ser considerado o seu Outro. Aqui o Outro não está ligado à cômoda relação estabelecida entre humanos [humano-humano], em contrapartida, se abre a relação de afetação com outros seres: animais, plantas e espíritos. O Outro está relacionado à experiência *como* Outro, *do* Outro, *com* o Outro, sendo o Outro no corpo. Aqui o corpo é visto pela estética voltada ao conhecimento sensível e as suas afetações. Trata-se, portanto, de evidenciar novos universos interpretativos; da "subjetividade em estado nascente." (GUATTARI, 2012, p.17). Onde "[...] cada um deixou-se afetar por outros (afetação interna e externa), acolhendo em si a alteridade do outro e permitindo que se despertem em si as próprias alteridades ressoantes." (SOUZA, 2007, p.22, apud, FIGUEIREDO, 1994, p.20).

4.1. Invenção e autopoiese.

O uso do nome "Mamãe Ursa" está relacionado ao processo de invenção realizado por Luisa Galvão de nomeação da sua prática. Além disso, é o nome dado ao seu duplo – a Mamãe Ursa. Aqui "invenção" não é sinônimo de interpretação, nem de simbolização, está ligado aos preceitos de Roy Wagner. Como observado por Martin Holbraad, na escrita da "orelha" do livro "Invenção da Cultura", para a edição brasileira, o termo "invenção" suscita várias associações e ideias inadequadas para a compreensão do sentido do conceito wagneriano. Grosso modo, uma pessoa ao ler ou ouvir a palavra "invenção" inevitavelmente estabelece relações e leituras ligadas ao mau sentido da palavra. Desse modo, o termo "invenção" é interpretado como "artificial" e se opõe ao "real".

O termo "invenção" no dicionário³⁴ é descrito como uma "coisa imaginada que se dá como verdadeira; invencionice, fantasia"; "coisa imaginada de modo astucioso, frequentemente com objetivos escusos"; ou "o que não pertence ao mundo real; imaginação, fábula, ficção, engano". É nítido para nós que esse conceito também é

³⁴ Definição do dicionário Houaiss.

“imaginação produtiva ou criadora, capacidade criativa; inventividade, inventiva”; assim como é uma “faculdade de criar, de conceber algo novo ou de pôr em prática, de executar uma ideia, uma concepção; criação”. O próprio Wagner argumenta que os antropólogos parecem preferir as definições negativas às positivas (GOLDMAN, 2011). Diante disso, nessa ocasião: “em certo sentido, a invenção não é absolutamente um processo inventivo, mas um processo de obviação.” (WAGNER, 2017, p. 240).

Dito isso, todo o aspecto significativo de uma invenção precisa ser tomado muito *seriamente*, pois não se trata de uma invenção, mas de uma realidade (WAGNER, 2012). A “descoberta” do Outro de Luisa Galvão, foi um “dado” / “input” que está para além das “influências” da educação e da socialização que são impostas pela Cultura.

Conforme afirmado por Wagner, também corroboramos com a negação do ditado popular e clichê de que “o indivíduo é produto de sua sociedade.” Diante disso, nossa alternativa foi “considerar *as ações do próprio indivíduo* como o *input* significativo na determinação do eu. E essa ênfase na invenção põe em jogo a questão da convenção.” (WAGNER, 2012, p.120).

Segundo Wagner (2012) aquilo que ancora a pessoa como ator em seu mundo de invenção dialética está relacionado ao seu comprometimento com uma convenção que identifica um modo de objetificação como sendo pertinente ao seu eu “inato” e a outro com as ações externas que são impostas. Para Wagner essa convenção é sustentada por atos de invenção, essa invenção só pode resultar em expressões efetivas dotadas de significados quando sujeitas às orientações da convenção, nem uma nem a outra são consideradas determinantes. Elas estão igualmente envolvidas em sucessivos atos de combinações e distinções dos contextos culturais que constitui a vida social e o pessoal/ individual da pessoa; eles são produtos desses atos.

Para ele, quando o compromisso do ator com a identificação particular referente a um “eu” cultural se torna significativamente ambígua e relativizada, ele se encontra capturado dentro de uma multiplicidade cíclica de intenções indeterminadas. A dificuldade, portanto, está em extrair a invenção a partir das relações com as convenções, trata-se de alinhar essas duas coisas para que se possa desenvolver uma relação administrável entre elas. (WAGNER, 2012).

Não se trata, portanto, de “propugnar uma forma de idealismo intersubjetivo, nem de fazer valer os direitos da razão comunicacional ou do consenso dialógico. Meu ponto de apoio aqui é o conceito [...] de Outrem como estrutura *a priori*.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.117). O Outrem, nesse caso, Luisa Galvão e Mamãe Ursa, é a

condição - a condição de passagem de um mundo interpretativo possível a outro (Xamanismo Mamãe Ursa). À vista disso:

“Outrem não é um elemento do campo perceptivo; é o princípio que o constitui, a ele e a seus conteúdos. Outrem não é, portanto, um ponto de vista particular, relativo ao sujeito (o ‘ponto de vista do outro’ em relação ao meu ponto de vista ou vice-versa), mas a possibilidade de que haja ponto de vista — ou seja, é o conceito de ponto de vista. Ele é o ponto de vista que permite que o Eu e o Outro cedam a um ponto de vista.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 118).

A rigor, a lógica do duplo pode ser ilustrada de maneira simples e aqui finalmente podemos extrair mais da teoria de Roy Wagner: “Se tratarmos os nomes simplesmente como nomes, pontos de referência, o simbolismo terminaria sendo como uma questão de referência” (WAGNER, 2017, p.21) e essa não é nossa intenção.

A partir dessa postura, abriu-se a partir de diversos componentes, o acesso a um entendimento realizado por Luisa que ultrapassa as fronteiras ontológicas, fronteiras de irreversibilidade não lineares, fronteiras de heterogênesse e de autopoiese criativas.

Aqui o termo ‘autopoiese’ se refere a uma dinâmica de autoprodução. Bom, ‘auto’ vem a significar ‘si mesmo’ e se refere à autonomia dos sistemas auto-organizadores; e ‘poiese’ - que compartilha da mesma raiz grega com a palavra ‘poesia’ - significa ‘criação’, ‘construção’, ‘fabricação’.” (SIMONE & ROMAGNOLI, 2019, p.7). Portanto, autopoiese significa ‘autocriação’ e/ou ‘autofabricação’. À vista disso, “entende-se que os sistemas vivos são sistemas autoprodutores que geram e especificam as suas próprias fronteiras e, conseqüentemente, suas próprias ‘referências’ de mundo.” (SIMONE & ROMAGNOLI, 2019, p.7).

4.2. A chegada do animal de poder: morte, renascimento, memória e reconhecimento.

Retomando um dado elementar desse capítulo, o Outro de Luisa Galvão é uma Ursa. Primeiramente, apresento ao leitor sobre a chegada desse animal na vida de Luisa Galvão. Esse encontro aconteceu no verão do ano de 2009, quando participou de uma jornada xamânica, sob a condução de Léo Artese. É importante dizer que isso aconteceu antes de Luisa Galvão se tornar uma multiplicadora da prática xamânica de Léo Artese. Nas palavras da condutora:

[...] o meu primeiro contato com o meu animal de poder foi em uma cerimônia com Léo Artese, no sítio Lua Cheia [...]. Na cerimônia eu estava em tempo bem alto da ayahuasca e eu entrei em uma paisagem que parecia ser uma tempestade de neve. Caminhando nesse lugar eu só via branco e eu percebi que foi chegando uma imagem, era uma Ursa polar gigante que veio andando e olhando para mim e se aproximando; quando ela chegou perto de mim ela ficou em pé, era o dobro do meu tamanho – e ela deu uma rosnada e baixou a pata em cima da minha cabeça, enfiando as unhas em cima do meu crânio e me puxando para frente. Ela simplesmente arrancou meu coró como se eu fosse um casaco - me senti como se estivesse caindo dos ombros de alguém. Foi assim que eu me senti. Eu senti essa morte dentro da miração e tipo que desmaiei; cai da cadeira que estava sentada. Deitaram-me no chão, e segundo o pessoal, minha pressão baixou bastante, eu fiquei com frio, me cobriram com um monte de manta e eu fiquei apagada por um bom tempo durante a cerimônia. Quando eu acordei eu não me toquei muito do que tinha acontecido e já levantei tirando fotos, eu costumava fotografar para o Léo as jornadas dele. E estava naquele momento de poder das músicas onde havia bastante pessoas tocando, estava bem bonito ao redor da fogueira. Eu fui perceber que tinha chegado meu animal de poder quando falei no ‘bastão que fala’ e contei minha experiência. E foi dessa forma que eu entendo como a Ursa entrou dentro de mim.

Segundo Luisa Galvão, ela passou por uma morte xamânica – morte xamânica é quando a pessoa passa por uma experiência de morte tendo consagrado (termo nativo) o chá da ayahuasca. Isto significa, nos termos dela: “morrer dentro da força”; essa “morte” é acompanhada de um “renascimento espiritual”. Esse entendimento está presente em vários relatos de daimistas onde algumas pessoas relatam esse acontecimento, que estão próximo ao sentido de: “visualizaram e sentiram seu próprio processo de falecimento e de renascimento dentro de um ritual.” (RERHEN, 2016,474).

Esse entendimento não foi imediato, demorou um tempo para ela perceber o que tinha acontecido. Após ser orientada pelo seu ‘mestre’ outro conhecimento sobre o sua vivência foi acionada.

Segundo Luisa, o encontro com o seu animal de poder, na cerimônia, ficou no seu subconsciente entre o verão de 2009 e o verão de 2012.

A tomada de memória desse acontecimento ocorreu quando Luisa Galvão teve um aluno no CEPXMU, chamado Paulo. Nos encontros da turma ele começou a chamá-la de “Mamãe Ursa” e “Mother Bear” [pessoa que não sabia do seu encontro com a urso], repetidas vezes durante os encontros da Roda Medicinal. Foi a partir dessa brincadeira que as demais pessoas também começaram a chamá-la do mesmo nome.

Isso fez com que ela revivesse toda experiência de encontro com o seu animal de poder. Para ela o animal de poder e/ou animal totem é a energia animal que impulsiona o sujeito nas atividades do dia a dia para momentos em que se precisa de força, atenção e confiança. No seu caso, como condutora de práticas xamânicas a Ursa é o animal que trabalha junto com ela nas cerimônias xamânicas, por isso é um guia espiritual – um animal de poder.

Para Luisa Galvão, nessa época foi complexo lidar com esse tipo de situação, pois percebeu que as pessoas reconheciam a energia de um “Urso” nela. Outra questão problemática foi ser chamada de “mamãe”. Desde quando entrei em campo ela afirmou algumas vezes que nunca desejou ter filhos. Nas palavras da condutora: “nunca desejei assumir a responsabilidade de gerar e criar um ser humano”, embora faça uso da palavra mãe, por isso foi importante, nesse caso, saber o significado dessa evocação.

O sentido da palavra “mamãe” começou a afetá-la ao ponto de ganhar outro entendimento do que é ser “mãe”. Ser “mãe”, para ela, não está só ligado à questão biológica, de quem “dá à luz” – relação de consanguinidade; mas também está ligado a figura *feminina* que orienta, oferece cuidado, proteção e amor.

Luisa renuncia, portanto, as relações parentais clássicas que se fecharam na figura ‘papai’ e ‘mamãe’ muito superestimada na psicogênese freudiana apresentadas como “universais”. Aqui, o processo de subjetivação é movimento inventivo, criador e afetivo³⁵.

Além dessa torção do entendimento de “mãe”, ela complexifica ainda mais essa questão quando se coloca como uma ‘mamãe urso’. Isso experimentado evocou nela algo ainda mais instigante: o que é ser uma mãe urso? Como resultado desse processo, pesquisou como age uma mãe urso na natureza. Esse movimento tinha como intuito se conhecer melhor para significar os seus processos que até então não tinha sido classificados.

Nas palavras de Luisa: “a mãe urso cuida dos seus filhotes durante alguns meses os preparando para enfrentar o mundo e depois disso ela se separa deles”. Luisa me disse que a partir desse conhecimento percebeu que ela tinha atitudes parecidas com a do seu animal. Por exemplo: como uma mãe urso ela acolhe as pessoas nos momentos de crise, orientando-as e depois incentivando sua ida para a vida.

³⁵ Para mais informações ler no “O Anti-Édipo” de Félix Guattari e Gilles Deleuze o capítulo II Psicanálise e Familismo A Santa Família.

Além disso, ela também estudou a medicina do Urso no livro de Léo Artese, intitulado: “Animal de poder: descubra o seu animal guardião”. A partir de todos esses acessos, percebeu que tinha facilidade em trabalhar com a energia do seu animal de poder, por ser uma medicina relacionada a introspecção, ela se considera uma pessoa muito introspectiva.

Nas cerimônias xamânicas a Ursa chega em seu corpo, ela se torna, de fato, uma Ursa. Antes de dar continuidade a essas questões, apresento alguns trechos de uma entrevista realizada com ela onde falamos sobre o animal que a acompanha. Nas palavras de Luisa:

[...] eu acredito que eu sou amparada por essa força instintiva que ela vem de um urso [...]. De qualquer forma eu me conecto espiritualmente a essa energia e como eu acredito nela, eu conto com ela, eu acredito que eu consigo acionar uma ligação com esse poder. Para mim importa pouco se isso é fantasioso se é imaginário, para mim faz bastante sentido nas orientações que eu recebo quando eu invoco essa força para me ajudar na resolução das minhas coisas. E por tudo que eu aprendi no xamanismo até o momento, o que move as nossas atitudes são os nossos pensamentos, então se eu tenho a intenção e a fé de que alguma coisa seja real, ela se torna real, porque através da força do meu pensamento eu posso criar esse ambiente. (Descrição da entrevista realizada no Espaço Luanda em 2019).

Em seguida fala a respeito desse entendimento para as pessoas que acionam essa relação:

Essa alegoria ela pode fazer bastante sentido na vida das pessoas como uma forma de buscar uma energia extra nos momentos mais desafiantes da vida ou nos momentos de tomada de decisão mais sérias. E eu conto com a minha ursa e com o meu urso. Eu percebo que também a uma variável energética dependendo da tarefa que eu tenho que executar tem hora que é um urso Pardo gigante marrom, gordo e feliz e tem hora que é uma Ursa muito sábia, muito senhora de si. (Descrição da entrevista realizada no Espaço Luanda em 2019).

Em seguida ela me disse sobre a relação de Luisa Galvão com a Mamãe Ursa:

[...] Então ser Luisa Galvão é praticamente nos momentos que eu estou sozinha ou com a minha família. Só nos contatos mais íntimos e pessoais que eu posso ser só Luisa Galvão. O restante do tempo *parece* que sou Mamãe Ursa porque as pessoas me reconhecem assim por aí; e como tenho dedicado minha vida nos trabalhos de cura - minha vida tem sido ser a Mamãe Ursa. (Descrição da entrevista realizada no Espaço Luanda em 2019)

Após todos esses acontecimentos, Luisa Galvão considera o Urso o seu animal de poder e animal totem – ela faz o uso dessa categoria nativa. Trata-se de uma simbiose com a Ursa; ela é o seu animal de poder evocado na realização dos seus trabalhos ritualísticos, assim como é usado como figura representativa do seu trabalho. Foi mediante a essas questões que chegamos a leitura que há, pois, a criação de um duplo.

Figura 32. Foto Montagem: Luisa Galvão e a Mamãe Ursa, momento do recebimento da benção do cacique Carcará na Serra da Canastra.



Foto: acervo pessoal

Conforme me foi dito, a Ursa é um estado do espírito; esse é o animal que possibilita a passagem de outra individualidade, pois a existência da metáfora entre “mulher” e uma “ursa” é possível. Vale-se atestar que essa “ambiguidade” nada tem a ver com o dualismo lógico que marcou os estudos do Ocidente, porém pleiteia outro tipo de dualismo: é o que transita por uma outra lógica para fazer da realidade da vida prática uma nova perspectiva³⁶.

Algumas questões nos chamam atenção. A enunciação da categoria “mamãe ursa” é externo - como os outros a veem – e é interno - o seu encontro espiritual com a Ursa na cerimônia xamânica. Nesse sentido, temos o ‘Ser Luisa’: S¹ e o ‘Ser Ursa’ S².

Esses dois tipos de ser com características heterogênicas se encontram imbricadas em uma lógica de funcionamento relacional. No S¹ observamos que o “nome” verbal *Luisa Galvão* é um desígnio antropônimo [ser personalizado]. Já o nome

³⁶ O dualismo é evocado como um método de análise.

representativo para S² suspende o caráter antropogênico do nome, o colocando em relação com outro paradigma estético da criação verbal de classificação de si - do eu (s).

É preciso destacar que “A distinção aqui não é trivial, uma vez que todas as palavras e todos os símbolos, visto que são pontos de referência, podem ser considerados “nomações” (WAGNER,2017, p.19). Nota-se, portanto, que o nome por si só define/nomeia/verbaliza as mudanças de S¹ e S².

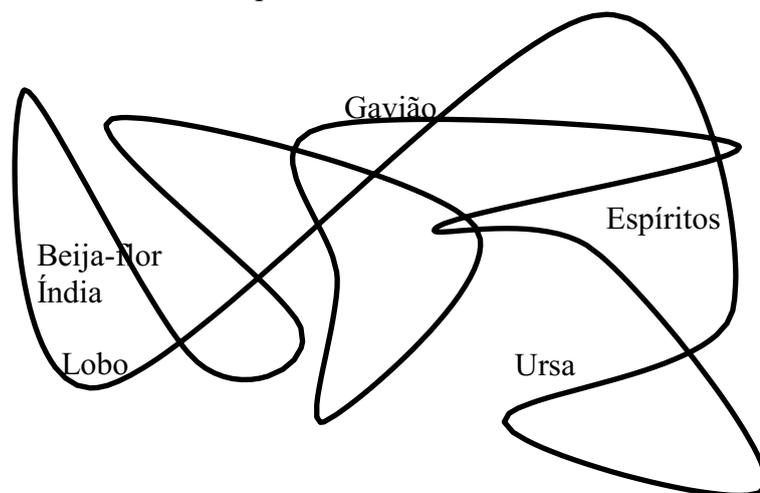
Sobre esses dois tipos de formas, S¹ dentro da sua prática está relacionada nos momentos que ela ministra aulas e realiza consultas terapêuticas, já o S² está voltado as conduções das cerimônias e rituais junto ao uso das chamadas medicinas e instrumentos rituais.

O S² (Ser Ursa) remete a relação afetiva e individual estabelecida por ela com o seu animal de poder, além disso, tem seu caráter externo, sua relação com os adeptos e participantes que reconhecem a Ursa nela. Essa relação de *ser* S¹ e S² com as pessoas que procuram a sua prática formam para ela a sua “família”, pois permite o processo de relação entre a Mãe Ursa e os seus Filhotes Ursos, para usar termos do campo.

Estamos aqui diante de um ritornelo da grande figura molar da Família. Certamente não se trata mais da “Grande Família Burguesa”, mas talvez de outro modelo alternativo de se ver como “mãe” e como parte de uma família mais ampla universal e cósmica.

Aqui nos limitamos a falar da figura da Ursa, em campo Luisa me falou da existência de outros animais por ela evocados, chamados de animais auxiliares, entre eles: o Gavião, o Lobo e o Beija-Flor. Por meio desses animais, ela estabelece contato com a energia dos chamados seres curadores que são apresentados em “formato” animal. Além deles, relatou-me sobre a presença de uma índia velha de cabelos brancos – que ‘chega’ nas cerimônias e rituais para impor organização. Existe também outro contato com a *energia* de seres curadores tal como São Miguel, Jesus Cristo, Iemanjá, Preto Velho, Caboclo, entre outros. Essa relação foi representada em um desenho de linha contínua, pois não existe um momento específico para elas chegarem, pois sua aparição diz respeito a circunstância da cerimônia, das pessoas presentes, veremos sobre o ritual no próximo capítulo [Figura 34].

Figura 33. Animais de poder e animais auxiliares de Luisa Galvão.



Diante disso, podemos dizer que em certo sentido a Ursa condensa uma certa ‘animalidade’, mas no sentido de alteridade extrema, pois nessa categoria também se encaixam seres, por assim dizer, extraordinários, como por exemplo Jesus Cristo e outros espíritos curadores.

4.3. Ponto de vista, o Outro sapo.

Esse entendimento de *ser* um Outro também perpassa adeptos da sua prática em campo. Entrei em contato com pessoas que me apresentaram relatos particulares da relação com animais espirituais, entre eles, coruja, leão, cavalo, cobra, macaco, pantera, entre outros. Para essas pessoas nada impede que outros seres e espécies que habitam a terra não façam parte do coletivo “humano” de significação e identificação de si e das coisas. Nesse sentido, trago apenas um relato de exemplo. Cora, de 27 anos, estudante de Letras na Universidade Federal de Uberlândia relatou sobre o seu animal de poder: um sapo [Figura 35].

O sapo, no seu ponto de vista, é o seu “eu” em um “Outro”. Para ela, ao incorporar este Outro se torna o Outro. Logo esse outrem não poderia ser um Outro qualquer. O sapo está ligado ao “eu” de Cora. Não se trata de uma representação, uma projeção, uma relação, para ela o sapo se liga a ela. Abaixo a descrição do relato sobre a sua relação com o seu animal de poder:

“A primeira coisa que agente precisa conversar aqui é que existe um sapo interior e um sapo exterior. Ao mesmo tempo em que eu vejo que eu sou ele, e ele sou eu, são dois diferentes, é um lá e um cá, entende? É quase um desdobramento [...] Encontrar o sapo foi um reencontro com uma parte minha, que não foi uma descoberta nova, foi só uma associação, mesmo, uma assimilação do que já era, e não o que viria a ser, ou do que... Não tá externo, entende? Quando eu fiquei sabendo e eu descobri, foi como se fosse uma autodescoberta, uma descoberta de uma parte minha e não de um ser externo que chega, você está entendendo? Está entendendo o que eu estou falando?! Minha relação beira um reencontro. Interno (ser).” (Descrição da entrevista realizada no Espaço Luanda em 2019)

O leitor deve estar se perguntando, mas porque um sapo? Segundo Cora:

Quando nos perguntam quando somos criança que animal gostaria de ser, ninguém quer ser um sapo, quer ser um lobo, uma borboleta, sei lá, um tigre. Ninguém quer ser sapo. O sapo é aterrorizado! Tanto que quando eu era menina aqui na rua tinha um sapo - eu matei um sapo com sal e teve um dia que comi uma carne de rã- vomitei muito, não rolou. Essa coisa do sapo, a sensação que eu tenho é que, eu sou sapo. Eu sou sapo! Porque que eu não sou? Como é que eu não sou? É meio doido falar sobre isso. É meio sair da casinha demais eu te falar isso, mas intimamente falando, eu sou sapo! Eu sinto que eu tenho animais auxiliares, o beija-flor, a cascavel, tem a arraia e o lobo. Mas são animais auxiliares que eu tenho outro tipo de relação, são companheiros, guias, mas não com essa coisa do *ser*. Eu acho que essa questão [do ser] é imprescindível com o animal de poder - é essencial. Demorou para a gente se descobrir [ela e o sapo] e se achar de novo, mas a gente se achou. E assim, eu sou a Cora, mas eu sou ele também. Eu tenho minhas outras facetas, e as outras encarnações, os meus outros eus [personas], sobre esses múltiplos que sou, já conversamos sobre isso antes. Quem está agora falando com você é a Cora e o Sapo, mas tem dia que você conversa com a Cora e a cigana, tem dias que você conversa com outros que fazem parte do meu eu, entende?! Hoje eu estou Cora. (Descrição da entrevista realizada no Espaço Luanda em 2019)

Figura 34. Cora Maria e o Sapo.



Foto Montagem: acervo pessoal.

O relato de Cora apresenta elementos ainda mais sofisticados sobre sua relação com o seu animal de poder. Ser o Outro, o sapo, envolve tanto uma relação de similaridades, como de um ponto metafísico, de realidades que transcende a experiência material para uma experiência sensível.

Segundo ela, os ensinamentos que recebeu e ainda recebe do sapo quando se encontram, em meditações, ou quando faz o uso das plantas de poder, são como códigos. Ela não conversa literalmente com ele, pelo uso da língua, mas por uma linguagem das cores, dos cheiros, dos códigos – figuras. Por exemplo: Ela alude que ele a ensina sobre o veneno; sapos possuem venenos, nos seus encontros (no astral) ele a mostra/diz que ela também possui veneno, assim como os sapos, e de que é necessário aprender sobre isso. Veneno está ligado ao processo de cura – como as cobras – combater o seu veneno está no próprio princípio da substância. Veneno está para cura, assim como a morte está para o renascimento/vida – equivale ao processo da ayahuasca já trabalhado na pesquisa.

Por meio disso, ela relata que sente o sê-lo e entende sua linguagem (existe uma diferença básica entre língua e linguagem já trabalhada na dissertação).

4.4. Invenção, corpo (s) e criação.

O que foi dito por Luisa e Cora nos leva a discutir sobre como se percebe o corpo, o desejo, o tempo e a transformação, o poder e a realização. Outra questão que nos chama atenção é a perspectiva que circunda o “humano” e o “não humano”. – natureza e cultura.

Dentro dessa discussão temática entre “humanos” e “não – humanos”, Bruno Latour a torna ainda mais complexa, ao passo que evita simplificar esse assunto que atravessa a cara discussão entre ‘natureza’ e ‘cultura’ para antropologia. Nas palavras do autor: “Ao não conseguir explicar ‘culturalmente’ a Natureza, nós liberamos os instrumentos dos dois lados, do lado da multiplicidade [da cultura] e do lado da unidade [da natureza].” (LATOURE, 2004, p. 6). Sendo a partir desse entendimento que é necessário: [...] considerar a ontologia moderna [...] como *uma maneira entre outras de classificar as entidades do mundo* em função das propriedades que escolhemos lhes atribuir e não como uma medida absoluta contra a qual deveriam ser medidas as variações culturais. (HOUDART, 2015, p.16, *apud*, DECOLA, 2001, p.12. destaques meus).

A descrição sobre o animal de poder e a relação entre humanos e animais, que aqui infelizmente está reduzida em conceitos “não humano” e “humano” (que para Latour é um termo insuficiente, pelo fato de ser fundamentado na negação de que os não humanos são considerados como tal por não serem e por não darem conta dos modos existências “humanos”), é uma outra maneira de sentir, entender e classificar. A ideia geral é evidenciar que existem coletivos humanos em uma relação conectiva com múltiplas possibilidades de elos com os “não humanos” podendo ser eles animais e objetos.

O duplo de Luisa Galvão e de Cora tece outra linha de relação com os “não-humanos”. Que não é criada apenas e/ou através do discurso e das ações; trata-se de duas vértices de versões de si mesmo [humana e não-humana]. Nessa duplicação complexa há o abandono do “átomo do parentesco”. Nesse caso, portanto, notamos que “os símbolos são utilizados e reutilizados fazendo parte de combinações variadas, e são as possibilidades autorreferenciais dos construtos que mudam e diferenciam a si mesmos criando o coletivo como uma invenção sobre os indivíduos e vice-versa”. (WAGNER, 2017, p.21).

Dentro dessa torção traduz-se que o duplo é um instrumento de apreensão racional da realidade relativa de Luisa e Cora. No caso, nos relatos, o duplo faz notar que há uma ambivalência da construção identitária na concepção dita moderna. Em suma, nessa “duplicidade” identificamos possibilidades interativas, sendo elas, veículos de uma transcendência. Mediante a isso há uma mulher que é uma Ursa e outra que é sapo.

O duplo foi interpretado - dentro de uma multiplicidade de leituras possíveis - como um modo ou ideia aceita do que é o eu, assim como se articula em outra concepção do que é além desse tempo e espaço.

Elas colocam em evidência a ideia de transformação inventiva da realidade em experimentação. O termo “experimentação” é entendido como uma máquina de significação, uma agencia que dá origem a novas relações possíveis, toda uma nova ontologia, um novo mundo onde as relações seguem outra lógica. Desta forma, percebemos na experimentação uma força libertadora, algo que altera as próprias fronteiras do que é humano e não humano. Refere-se a um dispositivo de transformação, um devir animal: um devir urso e devir sapo. Como apontado por Deleuze & Guattari:

Um devir não é uma correspondência de relações. Mas tampouco é ele uma semelhança, uma imitação e, em última instância, uma identificação. Devir não é progredir nem regredir segundo uma série. E sobretudo devir não se faz na imaginação, mesmo quando a imaginação atinge o nível cósmico ou dinâmico mais elevado, como em Jung ou Bachelard. Os devires-animais não são sonhos nem fantasmas. Eles são perfeitamente reais. Mas de que realidade se trata? Pois se o devir animal não consiste em se fazer de animal ou imitá-lo, é evidente também que o homem não se torna "realmente" animal, como tampouco o animal se torna "realmente" outra coisa. O devir não produz outra coisa senão ele próprio. É uma falsa alternativa que nos faz dizer: ou imitamos, ou somos. O que é real é o próprio devir, o bloco de devir, e não os termos supostamente fixos pelos quais passaria aquele que se torna. O devir pode e deve ser qualificado como devir-animal sem ter um termo que seria o animal que se tornou. O devir-animal do homem é real, sem que seja real o animal que ele se torna; e, simultaneamente, o deviroutro do animal é real sem que esse outro seja real. É este ponto que será necessário explicar: como um devir não tem sujeito distinto de si mesmo; mas também como ele não tem termo, porque seu termo por sua vez só existe tomado num outro devir do qual ele é o sujeito, e que coexiste, que faz bloco com o primeiro. (DELEUZE & GUATTARI, 1997, p. 14-15).

É importante entender que o ‘devir-animal’ (forma mais genérica de Outros tantos devires) não é da ordem da ‘fantasia’, mas da ‘experimentação’. Por ora não se trata de se imaginar ‘como sendo’ um determinado animal, mas de ser esse animal em relação: ‘Cora-Sapo’ e ‘Luísa-Urso’ são entidades totalmente novas e moleculares. A ênfase está no hífen, em ser um Sapo-Cora e uma Cora-Sapo, não se trata, portanto de se transformar efetivamente (ou fantasiosamente) em um Sapo (O grande Sapo Molar dos contos de fada, esse ‘príncipe’ que aguarda ser libertado pelo beijo da donzela), mas em ser esse Sapo em outro registro, a partir de um feixe (leia-se linhas) de relações diferenciadas, ser enfim um Sapo-Cora. Outra entidade, nova entidade, singular entidade que surge da relação molecular entre termos molares. Não se trata, portanto, de ‘fantasia’ (no sentido de “se ver como”), mas de experimentar ser um Sapo-Cora singular e, ao mesmo tempo, múltiplo.

O aspecto significativo dessa invenção foi recolhido genuinamente, de modo que não ficasse condicionado como uma interpretação /ou sendo tratado como uma invenção, mas um fato de realidade. (WAGNER, 2010, p.111). “Devir-Animal” não consiste em “se representar como sendo” determinado animal, mas em ser efetivamente um determinado animal que surge dá e na relação. Nesse caso, a experiência ontológica difere da representação epistemológica.

Por conseguinte, “como diria Deleuze: não se trata de afirmar a relatividade do verdadeiro, mas sim a verdade do relativo.” (VIVEIRO DE CASTRO, 2002, p.129). O

duplo de Luisa Galvão, a Ursa, não é um relativismo, mas é a “afirmação de uma relatividade do verdadeiro, afinal, *“a verdade do relativo é a relação”* (VIVEIRO DE CASTRO, 2002, p.129)”.

Na mesma via de uma descrição polifônica e heterogênicamente da subjetividade, encontramos outro aspecto relacional da trajetória de vida da condutora que resultou na nomeação da sua prática que derivou de uma experiência xamânica. Assim como, vimos também como o xamanismo Mamãe Ursa aciona linhas de relações com outras pessoas que passam a aderir e/ou melhor a se verem a partir de uma nova forma de subjetivação.

Por fim, os dados nos apontam exatamente para uma possibilidade de abolição dessa dualidade entre o “Eu” e o “Outro” (s). Na fala de Cora e de Luisa Galvão, surge claramente a ideia de que elas são animais. Ambas formam uma categoria relativa: “Cora-Sapo” – “Luisa Urso”; no lugar das grandes categorias molares do “Eu” e do “Outro”. Temos agora um movimento de devir que coloca a relação em ação, dando origem a uma entidade múltipla, aberta, constituída em relação e na relação.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.

*Quando um antropólogo ouve de um interlocutor [...] a afirmação, sem dúvida, interessa-lhe [...] Não se deve pedir mais a ele. Não se pode, acima de tudo, incorporá-lo implicitamente na economia do comentário antropológico, como se fosse necessário explicar (como se o essencial fosse explicar).
-Eduardo Viveiro de Castro, In: "O Nativo Relativo".*

5.1. Inconclusões.

“Inconclusões” talvez seja a designação mais apropriada para as considerações com as quais, de agora em diante, encerraremos esta pesquisa. Porque o título empregado por “conclusões” é apenas uma norma formal do texto acadêmico. O que pretendemos dizer com isto? Para responder a esta pergunta precisamos retomar nosso objetivo de pesquisa e rever parte do que foi trabalhado.

Em primeiro lugar, nesta dissertação, a partir de uma pesquisa de base etnográfica realizada nos espaços Centro de Estudos e Práticas de Xamanismo Mamãe Ursa e no Espaço Luanda, buscamos descrever algumas expressões do Xamanismo Mamãe Ursa. Isso incluiu, desenhar parte da sua trajetória de vida, descrever sua iniciação no universo xamânico, cartografar a maneira como ela compreende os xamanismos e como é agenciado o conhecimento dos povos originários. Tudo isso, somou-se como um processo para o acesso à leitura/tradução realizada por ela a partir do agenciamento das “coisas não-humanas”.

Adentrar no universo do Xamanismo Mamãe Ursa pelo ponto de vista de Luisa Galvão foi um exercício difícil e desafiador, pelo fato dessa prática agregar diversos conhecimentos de natureza complexa. Para além da complexidade da criação semiológica do sentido, a criação do texto antropológico também foi um desafio labiríntico. A adoção dessa lógica trouxe consigo consequências deveras importantes. Deparamo-nos com a leitura de um passado sobrecodificado por novas referências de sentido. Nossa tarefa, portanto, foi cartografar essa prática no desenho da escrita descritiva e interpretativa.

Dito isso, nosso maior desafio, foi fazer com que os conceitos nativos estabelecessem uma relação com o discurso antropológico. O resultado desse exercício não foram ‘nem reflexos verídicos da cultura do nativo (o sonho positivista), nem projeções ilusórias da cultura do antropólogo (o pesadelo construcionista)’ (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.125). Mas, referem-se, ao desenho da escrita de uma certa relação de inteligibilidade entre “duas” perspectivas, que refletem práticas culturais

sobrepostas a partir de pressupostos inventados. No sentido roywagneriano do termo: “subordinamos pressupostos e preconceções à inventabilidade de antemão no interior da nossa própria invenção” (WAGNER, 2017, p.219). Seguir junto aos preceitos da antropologia simétrica nos permitiu trazer à tona a mútua invenção tanto do pesquisador “antropólogo” quanto do nativo. (WAGNER, 2017).

Em suma, como inconclusões parciais dessa pesquisa, realizamos a leitura de que a trajetória de vida de Luisa Galvão não foi confinada no interior de pontos - fechamentos, mas procedeu ao longo de linhas - conexões (INGOLD, 2017). Por meio da catálise narrativa e existencial da sua trajetória de vida encontramos em operação no seio da sua discursividade a interpretação do seu primeiro contato com o xamanismo que se ocorreu em um sonho com o beija-flor. Por meio desse dado tentamos recompor o universo de subjetivação ressignificados por ela na sua trajetória.

A partir disso, conseguimos chegar na leitura de que sua trajetória de vida, pode ser interpretadas como linhas de intensidades que se conectaram com outras linhas de intensidades, entre elas: as práticas xamânicas de Léo Artese e da pajé Vawa Curu. Além disso, com outras práticas terapêuticas, por exemplo: o uso dos florais, cromoterapia, entre outras. Interpretamos que o seu lugar como condutora de práticas xamânicas veio “da interação de forças que são conduzidas ao longo das linhas.” (INGOLD, 2017, p.148).

Depois disso, ao colocar em movimento os conceitos ‘xamanismo’ e ‘neoxamanismo’ chegamos à leitura de que o Xamanismo Mamãe Ursa, como ela mesma reivindica, pertence ao movimento neoxamânico. Essa prática está apoiada em novas formas de religiosidades que se agrupam no termo “Nova Era” ou “neo esoterismo” (MAGNANI, 2005); visando trabalhar em “criar uma nova maneira de relacionar-se com o mundo, na qual, haja espaço para a força do espírito humano.” (MEDEIROS, 2018, p.30).

Consequente, o Xamanismo Mamãe Ursa está diretamente ligado ao desenvolvimento e formação da sociedade “moderna” em sua estrutura física e simbólica. Nesse sentido, o xamanismo, por ela praticado se encontra imbricado dentro de um capital simbólico. Desta forma, observamos que este é um movimento particular e também curioso pela sua história e movimento, sobretudo, por estar constantemente evocando uma prática de um lugar de origem [xamanismo dos povos originários], no qual, sua prática é transposta a outro espaço – cidade/urbano. Diante desse cenário e discurso o Xamanismo Mamãe Ursa ganhou destaque na cidade de Uberlândia, por

evocar a leitura de um estilo de vida “tradicional” nos moldes de uma sociedade capitalista.

Como resultado dessa análise, observamos também que o xamanismo Mamãe Ursa, embora reivindique algumas práticas do xamanismo dos povos originários, não se trata de uma atualização, nem transposição das práticas ameríndias para a sociedade moderna. Mesmo que se utilize de preceitos, práticas e técnicas dos povos da floresta, nem tudo que foi adaptado, ressignificado e criado tem relação direta com a cosmologia dos povos originários (MAGNANI, 2005). Mas se trata de novos simbolismos que são criados e, com isso, forma-se outra relação material de produção subjetiva, cultural e social.

Entendemos que o xamanismo Mamãe Ursa caminha muito bem com o seu arsenal *filosófico* que lhe é próprio. Porém, para se afirmar quanto prática xamânica precisa dos quase-objetos que vem de fora, isso inclui palavras, instrumentos e plantas.

Em decorrência disso, o movimento Xamanismo Mamãe Ursa remete a uma nova configuração social de significação. Essa leitura se mescla no paradigma da vida moderna, balizado pelo individualismo, pela divisão, pela normatividade das ações e pela criação de necessidades de consumo. Ela encontrou nas sociedades indígenas, ou melhor, em interpretações feitas, sobre a cosmologia dos povos originários, símbolos e objetos (mapa, medicinas, instrumentos, entre outros) que ao serem agenciadas dentro de sua prática formou um complexo de traços emaranhados e complexos.

Diante disso, por meio da antropologia simétrica chegamos à expansão do entendimento entre as coisas “humanas” e “não humanas” colocando-as em relação. Foi a partir desse método que observamos a conexão estabelecida por Luisa Galvão entre eles. Ela evoca e/ou conecta ‘com’ os saberes dos povos originários, tecendo uma linha de contato com os seres curadores que atuam a partir das medicinas e instrumentos. Essa relação perpassa, sobretudo, espaços abstratos percorridos por ela nas cerimônias, compostos de fluxos, energias e seres de outro espaço-tempo.

Por meio desse estudo, chegamos à leitura de que o ponto de vista de Luisa Galvão sobre o xamanismo possui uma característica anímica. No sentido de que “tudo é vivo” no sentido que “tudo se relaciona”. Sendo “esta a dinâmica viva da relação, ubíqua em toda a natureza, faz, ubiquamente emergir a vida.” (JOB & CHAITIN, 2011, p.29). Isto, por sua vez, torna premente a transmutação do caráter da interpretação, que passa a ser vista enquanto criação, processo, invenção, revelando-se na oscilação entre

os polos da familiaridade e da diferença, colocando em movimento a própria relação sujeito-objeto.

Ao descrever e analisar o processo de mediação realizada por Luisa Galvão *com* as coisas “não-humanas”, observamos como as plantas têm poder, o tambor tem poder, ou seja, elas agem junto à Luisa. À vista disso, fica evidente que a ‘natureza’ evocada por ela se refere à outra natureza. Não se trata da Natureza enquanto entidade molar do pensamento moderno. Quando Luisa Galvão se refere a ‘natureza’, trata-se de uma natureza totalmente diferente da Natureza Moderna (que se coloca em oposição à cultura, como o polo do objeto e da matéria), pois se trata de uma natureza-sujeito, que possui agência, que transforma a doença em cura. Por isso, realizamos a leitura que o xamanismo Mamãe Ursa, encontra-se, portanto, em um processo constante de decodificações e transformações da sua própria natureza.

Mediante a essa elaboração constatamos que se trata de extrações de dimensões intensivas, por ora, atemporais, aespaciais e assignificantes, sobretudo em relação ao processo de cura realizado por ela. Descortinou-se, diante de nós o caminho que vai do reconhecimento de uma alteridade que nos é constitutiva à inviabilidade. Ela reside em admitir a possibilidade do sentido, mas não necessariamente o seu encerramento, fornecendo assim uma expressão menos comprometida a um estrangeiro agora irreduzível a códigos preestabelecidos.

De certo, Luisa Galvão *junto* às coisas é uma mediadora e realiza isso por meio de uma tradução. Em sua tradução apreende os pontos de ressonância de fazer com que uma linguagem reverbere em outra.

Nas suas traduções, Luisa transita no entre-lugar ou na fronteira - conceito de fronteira designa um arranjo complexo que se forma em um momento de transito, nele, “o espaço tempo se cruzam produzindo figuras complexas de diferença e identidade, passado e presente, interior e exterior, inclusão e exclusão, trata-se de um movimento exploratório incessante no entre-lugar. ” (BHABHA, 1998, p.19).

As mediações das ‘coisas’, na cerimônia se dá no trabalho fronteiro, que exige um encontro com "o novo" que não é parte do continuum de passado e presente. Essa arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético, ela renova o passado, prefigurando-o como um "entre-lugar" contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. Esses entre-lugares estão fornecendo, portanto, um arsenal de elementos culturais que são executados e manipulados. E se é fronteira, é então negociação, é estrutura e protagonismo, é tradição e modernidade. O xamanismo

Mamãe Ursa está no entre - lugar em constante transformação.

O próprio duplo de Luisa Galvão surge nesse transito. A Mamãe Ursa pode ser interpretada como um ser que se forma da combinação de características culturais que passam a ser manipuladas como sendo identificadoras de si no entre-lugar [Luisa-Ursa]. Faz-se então pensar o próprio entre-lugar da alteridade. Há de se entender que a alteridade não pode ser vista/percebida como um bloco monolítico. Afinal, olhar o Outro como um sujeito fixo de identidade é partir de um equívoco, pois essa noção de alteridade leva a petrificação. Para o *entre* ser pensado, para as relações interpessoais serem pensadas foi preciso deixar essa oposição para dar foco na relação, assim abrimos a possibilidade para que outras ramificações apareçam.

Tudo isso implica na leitura de que o xamanismo Mamãe Ursa é uma prática criativa: “são novas maneiras de ser do ser que criam os ritmos, as formas, as cores, as intensidades [...] Nada está pronto.” (GUATTARI, 2012, p.109).

Dessas leituras que advém a ideia de ‘inconclusões’ e, com ela, a lição da “não lição”, pois se trata de leituras e interpretações possíveis, pois o Xamanismo Mamãe Ursa não é uma prática estática, fechada, mas está em constante transformação dentro da cultura. Há de se chamar atenção que a ideia de culturas em transformação, não significa que ela deixou de ser, ou passou a não ser, ela continua sendo o que é. Mas é preciso levar em consideração a historicidade dessas questões, pois se ela continua ressignificando os signos, criando, portanto, novos códigos, isso resulta na criação de novos significantes culturais. Questão difícil de ser observada, pois “quase nunca é perceptível para os que convivem com a mesma língua” (WAGNER, 2017, p.162).

Essas questões se correlacionam ao que Manuela Carneiro da Cunha abordou na obra “*Cultura com aspas*”, onde “a cultura não é algo dado, posto, algo dilapidável, também, mas sim algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 239); O que Manuela nos chama atenção é que é crucial que se perceba a dinâmica da produção cultural, pois elas não são estáticas, fixas, imutáveis, mas são históricas e mutantes. Isto significa que, não existem identidades fixas, identidades congeladas, pois ninguém ocupa os dois polos, trata-se de umarelacão mútua.

O xamanismo Mamãe Ursa como um “ritornelo” é um prisma que age sobre aquilo que o rodeia, para tirar vibrações variadas, decomposições, projeções e transformações. Como um ritornelo, ocupa uma função catalítica de aumentar a velocidade das trocas e reações daquilo que o cerca, assegurando interações indiretas

entre elementos desprovidos de afinidade dita natural e através disso formar massas organizadas. Por exemplo, o diálogo com espíritos, animais e plantas a partir do uso e agenciamento dos quase-objetos.

Tentamos mostrar, ao longo dessa pesquisa que, o Xamanismo Mamãe Ursa é um híbrido de perspectivas e temporalidades. Nessa prática se conectam símbolos, culturas, linguagens, natureza, arcaico, moderno, sagrado, poético, todo esse acesso às marcas da construção das linhas de Luisa Galvão/ Mamãe Ursa, as pessoas que à iniciaram no xamanismo, adeptos e participantes.

Por fim, nessa descrição com imagens, algumas características do xamanismo Mamãe Ursa foram desenhadas, observamos por meio delas de que maneira ela agencia os saberes dos povos originários a partir dos quase-objetos na sua prática. Trata-se de interpretações das interpretações das pessoas que a iniciarão na prática xamânica e das interpretações das suas próprias vivências e história de vida.

Também, por outro lado, para nós, trata-se de um modo de transvisceração de práticas. Transvisceração é uma prática tradutória que privilegia o sensorial e intuitivo em detrimento do racional, por meio disso, houve um desvestimento da cultura ocidental, para o uso de uma roupagem dos saberes dos povos da floresta. Bom, fazendo jus a complexidade dessa prática, nos rituais xamânicos de morte e renascimento circular o novo-neoxamanismo/xamanismo Mamãe Ursa - se conecta, ou melhor, se mistura, com o “velho” –xamanismo- que representa a origem da prática xamânica.

Aqui, o xamanismo parece buscar uma harmonia com sua aparência primeira – “tradicional”. Foi certamente no agenciamento de Luisa-corpo que se desenhou a todo instante, linhas de intensidades com inúmeras práticas externas, nesse emaranhado, por meio da linguagem, tradução da coisa inacabada, dos instrumentos, das medicinas, de figuras místicas, de animais, que assentada em um discurso do mundo contemporâneo se fez o Xamanismo Mamãe Ursa que está a todo tempo sendo recriado/inventado.

6. BIBLIOGRAFIAS.

ANTHONY LEEDS, ELIZABETH LEEDS, Elizabeth Leeds, Nísia Trindade Lima, A sociologia do Brasil urbano; Tradução da 1ª edição Maria Laura Viveiros de Castro.

Revisão técnica da 1ª edição Márcia Bandeira de Mello Leite Nunes, Copyright Date: 2015. Edition: DGO - Digital original, 2, Published by: SciELO - Editora FIOCRUZ, DOI: 10.7476/9788575415740, Disponível, In: <https://www.jstor.org/stable/10.7476/9788575415740>

ARTESE, Léo, O Voo da Águia - Desperte o Poder que Adormece em Você Uma iniciação aos mistérios e à magia do Xamanismo. Editora: Rok. (2004) ISBN: 9788586309014.

ASSIS, Glauber Loures de; LABATE, Beatriz Caiuby. Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão e internacionalização do Santo Daime no contexto religioso global. Relig. soc., Rio de Janeiro, v. 34, n. 2, p. 11-35, Dec. 2014. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-https://doi.org/10.1590/S1984-04382014000200002

BERCÊ, Jair. O canto e o bailado para a lua cheia: o Santo Daime incorporado à vida urbana de São Paulo. 2007. 253 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão bibliográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina (orgs.). Usos e abusos da História Oral. Rio de Janeiro: FGV, 1996, p. 183-191.

_____ A economia das trocas simbólicas (5a ed.). São Paulo: Perspectiva. (2000).

"BRAGA, Camila e SUARES, Maribel. Teoria Ator-Rede: novas perspectivas e contribuições para o s estudos de consumo". Cad.EBAPE.BR,v.16,nº12,Rio de Janeiro,Abr./Jun.2018.

<https://doi.org/10.1590/1679-395164275>

BHABHA, Homi, K. O local da Cultura. Belo Horizonte. Editora da UFMG, 1998.

CASTANEDA, C. A Erva do Diabo. Rio de Janeiro: Record. 1968.

CAVALCANTE, Ricardo Bezerra et al . A teoria ator-rede como referencial teórico-metodológico em pesquisas em saúde e enfermagem. Texto contexto - enferm., Florianópolis , v. 26, n. 4, e0910017, 2017 . Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-07072017000400302&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 05 maio 2020. Epub 17-Nov-2017. <https://doi.org/10.1590/0104-07072017000910017>.

<https://doi.org/10.1590/0104-07072017000910017>

CESCO, MOREIRA & LIMA, Interdisciplinaridade, entre o conceito e a prática: um estudo de caso. 2014. Revista brasileira de ciências sociais - vol. 29 n° 84.

<https://doi.org/10.1590/S0102-69092014000100004>

CESARINO, Oniska - Poética do Xamanismo na Amazônia, Editora: Geral, São Paulo. 2009.

CORREIA, Cloude de Souza, Arara Shawãdawa, Povos Indígenas do Brasil, Instituto Socioambiental, São Paulo pib.socioambiental.org/pt/povo/arara-shawadawa. 2005.

CUNHA, Manuela Carneiro. Cultura com aspas. São Paulo: Cosac Naify,2009. ISBN: 9788575038611.

DA MATTA, Roberto. 1936-. Carnavais, malandros e heróis : para uma sociologia do dilema brasileiro /. Roberto DaMatta. - 69 ed. Rio de Janeiro : Rocco, 1997.

DELEUZE, Gilles. Foucault. São Paulo: Brasiliense, 1991.

DELEUZE & GUATARRI, Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2. 1ª Edição vol.1; tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. - São

Paulo: Editora 34, 2011 (2 edição). 2011. ISBN: 978-85-85490-49-2.

_____, F. Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia. Tradução Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Ed. 34, v. 5, 1997.

_____, O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia; tradução de Luiz B.L.Orlandi. 2 edição-São Paulo: Editora 34, 2011. ISBN 978-85-7326-446-3.

DE MARCELO AMORIN, Fabiana, O conceito de dispositivo em Foucault. Disponível, In: file:///C:/Users/erika/Downloads/25426-96666-1-PB.pdf.

DURAN, Eunice, A caminho da cidade: a vida rural e a migração para São Paulo, Editôra Perspectiva, 1973.

FERNANDES, Saulo Conde. Xamanismo e neoxamanismo no circuito do consumo ritual das medicinas da floresta. Horiz. antropol. , Porto Alegre, v. 24, n. 51, p. 289-314, agosto de 2018. [online]
<https://doi.org/10.1590/s0104-71832018000200011>

Ferro, Kelem Carla Alves, A Música nos rituais de cura do Santo Daime / Kelem Carla Alves Ferro; orientadora, Prof.^a Dr.^a. Sônia Maria Moraes Chada. - 2010 Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Ciências da Arte, Programa de Pós-Graduação em Arte, Belém, 2010.

FRAVRET, Saada. Ser afetado. Tradução Paulo Siqueira. Caderno de campo n.13: 155-161, 2005.
<https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v13i13p155-161>

GEERTZ, C. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro (RJ): Livros Técnicos e Científicos; 1989.

GOFFMAN, Erving. Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 4^a ed. Rio de Janeiro: LTC, 2004.

GOLDMAN, Marcio. O fim da antropologia. Novos estud. - CEBRAP , São Paulo, n. 89, p. 195-211, março de 2011. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002011000100012&lng=en&nrm=iso>. <https://doi.org/10.1590/S0101-33002011000100012> .
<https://doi.org/10.1590/S0101-33002011000100012>

GREGUER, Nina, Botânica Medicinal e Oculta: o segredo oculto das Plantas. 1ª edição. Copyright. 2016

GUATTARI, Félix & ROLNIK, Suely. Micropolítica: Cartografia do Desejo. Vozes. , 4ª Edição. Petrópolis, 1996.

GUATTARI, Félix. Caosmose: um novo paradigma estético. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. .;- São Paulo: Editora 34, 2012. ISBN: 978-85-85490-01-0.

_____. Entrevista. A Subjetivação Subversiva. In: Teoria e Debate, 12 nov. 1990.

GEORG, Simmel: Sociología. Estudios sobre las formas de socialización. Revista de Occidente, Madrid, 1977.

HILST, Hilda, Fico besta quando me entendem. São Paulo, Globo. 2013.

HOUDART, Sophie. Humanos e Não Humanos na Antropologia. Ilha, v. 17, n. 2, p. 13-29, ago./dez. 2015. DOI: <http://dx.doi.org/10.5007/2175-8034.2015v17n2p13>.
<https://doi.org/10.5007/2175-8034.2015v17n2p13>

INGOLD, Tim. Estar vivo: ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição. Petrópolis: Vozes, 2017.

JOB, Nelson, CHAITIN, Virgínia. M, Seria a Ciência Mística e a Filosofia Mágica? 2011. Disponível, in: [http://www.hcte.ufrj.br/downloads/sh/sh4/trabalhos/Nelson%20Job%20SERIA%20A%](http://www.hcte.ufrj.br/downloads/sh/sh4/trabalhos/Nelson%20Job%20SERIA%20A%20)

20CI%C3%8ANVIA.pdf

JUNIOR, ALVARO, Um Desafio Ao Respeito E À Tolerância: Reflexões Sobre O Campo Religioso Daimista Na Atualidade, *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 31(2): 154-178 2011. 2016. Dissertação de mestrado.
<https://doi.org/10.1590/S0100-85872011000200008>

KOPENAWA. D; ALBERT. B. A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami. Companhia das Letras, São Paulo, 2010. 728p.

LABATE, B. Caiuby. A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Unicamp, Campinas, SP. 2004.

DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/cam.v6i0.4533>
<https://doi.org/10.5380/cam.v6i0.4533>

LABATE, Beatriz; GOULART, Sandra Lucia. O uso ritual das plantas de poder. Campinas: Mercado das Letras: Fapesp, 2005. 518 p.

LANGDON. E. J. Xamanismo e representação entre os Kaxinawá. In: *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Editora UFSC, Florianópolis, 1996. 197-232.

LANGDON. E. J. ROSE. I. S de. Diálogos neoxamanicos: encontros entre os guarani e a Ayahuasca. *Telus*, n 18, p 83-113, Campo Grande, (2010).

BRUNO, Latour. "Teoria Ator-Rede: novas perspectivas e contribuições para o s estudos de consumo". Camila Braga e Maribel Suarez. *Cad.EBAPE.BR*,v.16,nº12,Rio de Janeiro,Abr./Jun.2018. LATOUR & WOOLGAR. *A vida de Laboratório*. Rio de Janeiro. Ed. Relume Dumara. (2012).
<https://doi.org/10.1590/1679-395164275>

_____. *Reagregando o Social: uma introdução à Teoria do Ator-Rede*. Trad. Gilson César Cardoso de Sousa. Salvador/Bauru: Edufba/Edusc, (2012).

_____. Jamais Fomos Modernos: ensaios de antropologia simétrica. 3ª Edição Tradução de Carlos Irineu da Costa. - São Paulo. Editora 34. 2013. ISBN: 978-85-85490-38-6.

¬ _____. Políticas da natureza. Como fazer ciência na democracia. Trad. De Carlos Aurélio Mota de Souza. Bauru, SP: Edusc. (2004).

_____. Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora. São Paulo: UNESP, 2000. 438 p.

LACAN, O seminário, livro 6: O desejo e sua interpretação. Editora: Zahar, Edição: 1. ISBN: 8537815212.

LEADBEATER, Os Chakras: Os Centros Magnéticos Vitais do Ser Humano; Tradução de J. Gervásio de Figueiredo. Editora Pensamento, São Paulo. 1968.

LECHNER, Elsa, Pesquisa Colaborativa: Contributo A Partir De Um Trabalho Com Imigrantes Na Cidade De Coimbra. Revista Da FAEEBA - Educação E Contemporaneidade, Salvador, v. 24, n. 44, p. 223-231, jul./dez. 2015. DOI: <http://dx.doi.org/10.21879/faeeba2358-0194.2015.v24.n44.p%25p> (LECHNER, 2015, p.224

<https://doi.org/10.21879/faeeba2358-0194.v24.n44.1830>

MACIEL, Lucas da Costa. 2019. "Perspectivismo Ameríndio". In: Enciclopédia de Antropologia. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. Disponível em: <http://ea.fflch.usp.br/conceito/perspectivismo-amer%C3%ADndio>>

MALUF, Weidner, M. Antropologia, narrativas e a busca de sentido. Horiz. antropol. vol.5 no.12 Porto Alegre dez. 1999 <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71831999000300005>.

<https://doi.org/10.1590/S0104-71831999000300005>

MARCEL, Mauss, Sociologia e. Antropologia. Editora. 2ª Edição. Cosac & Naify, São Paulo: 2003. ISBN-10: 8575039989.

MAGNANI, J , Xamã na cidade. REVISTA USP, São Paulo, n.67, p. 218-227, setembro/novembro 2005.

<https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i67p218-227>

MARINHO, MARCO, Trajetória de Vida: um conceito em construção. v. 13 n. 17 (2017): REVISTA DO INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS .

MARQUES, "Um estudo de caso sobre o fumo, o uso dos cachimbos e as práticas de fumar entre os Mbyá-Guarani (RS), por Roberta Pôrto Marques) . Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 6, n. 1, p. 97-118, jan./jun. 2012.

<https://doi.org/10.22456/1982-6524.26679>

MARILYN Ferguson, Conspiração Aquariana, Editora Record. Rio de Janeiro,1980.

MATTOS, CLG. A abordagem etnográfica na investigação científica. In MATTOS, CLG., and CASTRO, PA., orgs. Etnografia e educação: conceitos e usos [online]. Campina Grande: EDUEPB, 2011. pp. 49-83. ISBN 978-85-7879-190-2.

<https://doi.org/10.7476/9788578791902.0003>

MAUSS. M. Antropologia e Sociologia. Editora Cosac Naify, São Paulo, 2003. 535p.

MEDEIROS, Azize M.Y. Buscadores da Nova Era: um universo sem fronteiras. Ciberteologia - Revista de Teologia & Cultura, [S. l.], p. 28-35, 1 dez. 2008. Disponível em: <https://ciberteologia.com.br/busca/Buscadores%20da%20Nova%20Era>. Acesso em: 12 mar. 2018.

MELO, Rosa Virgínia. Encantamento e disciplina na União do Vegetal, Anuário de Antropologia, p. 216=237, 1 out. 2013. Disponível em: <https://journals.openedition.org/aa/459>. Acesso em: 19 mar. 2019.

<https://doi.org/10.4000/aa.459>

MERCANTE, Marcelo Simão. O uso ritual da ayahuasca. Horiz. antropol. Porto Alegre, v. 9, n. 19, p. 323-330, julho de 2003. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-

71832003000100016&lng=en&nrm=iso>. acesso em 03 de junho de 2020.
<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832003000100016>.

<https://doi.org/10.1590/S0104-71832003000100016>

MESQUITA, Rosa. Comunicação não-verbal: relevância na atuação profissional. *Rev. paul. Educ. Fís.*, São Paulo, 11(2):155-63, jul./dez. 1997.

<https://doi.org/10.11606/issn.2594-5904.rpef.1997.138567>

MELO, Rosa Virgínia. Encantamento e disciplina na União do Vegetal, *Anuário de Antropologia*, p. 216=237, 1 out. 2013. Disponível em:
<https://journals.openedition.org/aa/459>. Acesso em: 19 mar. 2019.

<https://doi.org/10.4000/aa.459>

MELLO, Flávia Cristina. Aetchá Nhanderukuery Karai Retarã: entre deuses e animais - xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani. 2006. 322 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, [2006].

MENESES, Guilherme Pinho. Medicinas da floresta: comuns e conflitos cosmo-ontológicos. *Horiz. antropol.*, Porto Alegre, v. 24, n. 51, p. 229-258, agosto de 2018. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832018000200229&lng=en&nrm=iso>. acesso em 09 de agosto de 2020.
<https://doi.org/10.1590/s0104-71832018000200009>.

<https://doi.org/10.1590/s0104-71832018000200009>

MONTEIRO, Paula (Org.). *Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos*. .ed. São Paulo: Terceiro Nome/ Unicamp, 2015.

MOUTINHO & CONTI, *Análise Narrativa, Construção de Sentidos e Identidade*. *Psic.: Teor. e Pesq.*, Brasília, Abr-Jun 2016, Vol. 32 n. 2, pp. 1-8, p. 2016.

<https://doi.org/10.1590/0102-3772e322213>

NARANJO, C. *O Eneagrama da sociedade: Males do mundo, males da alma*. São Paulo: Esfera, 2004. 50

NARANJO, C. Os Nove tipos de Personalidade: Um estudo do caráter humano através do Eneagrama. Rio de Janeiro: Objetiva, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, Segunda consideração intempestiva : da utilidade e desvantagem da história para a vida; tradução Marco Antônio Casanova. - Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

OLIVEIRA, José Erivan Bezerra de. SANTO Daime - o professor dos professores [manuscrito]: a transmissão do conhecimento através dos hinos, 2008. Tese (doutorado). Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós Graduação em Sociologia, Fortaleza (CE), 03/07/2008. Orientação: Prof. Dr. Ismael de Andrade Prodeus Júnior.

PEREIRA, CARLOS, José. A Magia nas intermitências da Religião Delineamentos sobre a magia em Marcel Mauss. Revista Nures nº 5 - Janeiro/Abril 2007 - <http://www.pucsp.br/revistanures> Núcleo de Estudos Religião e Sociedade - Pontifícia Universidade Católica - SP . Douturando em Ciências Sociais - PUC/SP (2007).

PEIRANO. MARIA. Etnografia não e método. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014.
<https://doi.org/10.1590/s0104-71832014000200015>

PRANDI. R. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. [online]. 2004, vol.18, n.52, pp.223-238. ISSN 0103-4014.
<https://doi.org/10.1590/S0103-40142004000300015>

PRAUDE, Carlos, Teoria Ator-Rede e Arte, 2012. Disponível online: https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/779/o/CarlosPraude_15Art.pdf

PRUDENTE, A. B. (2006). O eneagrama como mapa da consciência. Anais do o I Simpósio Nacional sobre Consciência: em busca da consciência que está por vir, Salvador, BA, Brasil, p. 87-102.

REHEN, Lucas Kastrup F. Texto e contexto da música no santo daime: algumas considerações sobre a noção de "eu". *Mana*, Rio de Janeiro , v. 22, n. 2, p. 469-492, Aug. 2016 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132016000200469&lng=en&nrm=iso>. access on 09 Aug. 2020. <http://dx.doi.org/10.1590/1678-49442016v22n2p469>. <https://doi.org/10.1590/1678-49442016v22n2p469>

RIOS, COSTAS & MENDES, A fotografia como técnica e objeto de estudo na pesquisa qualitativa. *discursos fotográficos*, Londrina, v.12, n.20, p.98-120, jan./jul. 2016 | DOI. 10.5433/1984-7939.2016v12n20p98 <https://doi.org/10.5433/1984-7939.2016v12n20p98>

PROUST, Marcel. *Em busca do tempo perdido*, volume 1; tradução Fernando Py - Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

SCHMIDT, Maria Luisa Sandoval. Pesquisa participante: alteridade e comunidades interpretativas. *Psicol. USP*, São Paulo, v. 17, n. 2, p. 11-41, junho de 2006. <https://doi.org/10.1590/S0103-65642006000200002>

SHANON, B. M. Os conteúdos das visões da ayahuasca. [online] vol.9, n.2, pp.109-152. 2003. ISSN 0104-9313. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132003000200004>

STRAUSS. L.C. *Antropologia Estrutural* . Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1975, 456 p.

_____. *O pensamento selvagem*. Papyrus editora, ed 2008. São Paulo, 1962, 319p.

SOARES, *Narrativa histórica, etnografia e reforma agrária em um assentamento rural*. Orientadora: Claudia LW Fonseca. Porto Alegre. (2005).

_____. *Redes Sociotécnicas na Amazônia: tradução de saberes no campo da biodiversidade*. Editora Multifoco. Rio de Janeiro. (2012). ISBN: 978-85-7961-936-6.

SOARES, D.; ZANOTTI, L.; PARRA, I. 2018. Making Media: collaborative ethnography and Kayapó Digital Worlds. IN: PACE, R. (Edit). From Filmmaker Warrior to Flash Drive Shamans. Vanderbilt University Press.(2018)

STRATHERN, Marilyn. O efeito etnográfico e outros ensaios. Coordenação editorial: Florencia Ferrari. Tradução: Iracema Dullei, Jamille Pinheiro e Luísa Valentini. São Paulo: Cosac Naify, 2017.

SIMONINI, Eduardo; ROMAGNOLI, Roberta Carvalho. Máquina e realidade: cibernética, autopoiese e produção de subjetividade em félix guattari. *Psicol. Estud.*, Maringá, v. 24, e45522, 2019. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-73722019000100228&lng=en&nrm=iso>. access on 09 Aug. 2020. Epub Aug 01, 2019. <https://doi.org/10.4025/psicolestud.v24i0.45522>.
<https://doi.org/10.4025/psicolestud.v24i0.45522>

SOILO, Nunes. A Arte Da Fotografia Na Antropologia: O Uso De Imagens Como Instrumento De Pesquisa Social. *Revista Habitus* Vol. 10 - N.2 - 2012.

SILVEIRA, Luiza, 2Mapulu, a mulher pajé: A experiência Kamaiurá e os rumos do feminismo indígena no Brasil. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais, 2018. Doutorado.

SANTANA, Sirlândia. O papel das mulheres na definição e demarcação das terras indígenas dos tupinambá de Olivença-BA. 2015. 427f. Tese de Doutorado Programa de Estudos de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

SEGALEN, Martine. Ritos e rituais contemporâneos. Rio de Janeiro. FGV, 2002.

SILVA, Matheus, Ayahuasca e respiração Holotrópica como processos criativos: cenário de investigação. 2017, p. 153). vol. 7, num. 15, 2017

SOUZA, Rodrigues. Experiências do Outro, Estranhamento de Si: dimensões da alteridade em antropologia e psicanálise / Maurício Rodrigues de Souza; orientador Luís Claudio Mendonça Figueiredo. - São Paulo, 2007.

SIMONINI, Eduardo; ROMAGNOLI, Roberta Carvalho. Máquina e realidade: cibernética, autopoiese e produção de subjetividade em Félix Guattari. *Psicol. Estud.*, Maringá , v. 24, e45522, 2019 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-73722019000100228&lng=en&nrm=iso>. access on 08 July 2020. Epub Aug 01, 2019. <http://dx.doi.org/10.4025/psicoestud.v24i0.45522>. <https://doi.org/10.4025/psicoestud.v24i0.45522>

REHEN, Lucas Kastrup F.. Texto E Contexto Da Música No Santo Daime: Algumas Considerações Sobre A Noção De "Eu". *Mana*, Rio de Janeiro , v. 22, n. 2, p. 469-492, Aug. 2016 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132016000200469&lng=en&nrm=iso>. access on 09 Aug. 2020. <https://doi.org/10.1590/1678-49442016v22n2p469>. <https://doi.org/10.1590/1678-49442016v22n2p469>

TURNER, Floresta de Símbolos: Aspectos do Ritual Ndembu. Tradução, Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto. Eduff, Niterói, RJ, (2005).

URIARTE, M.U. O que é fazer etnografia para os antropólogos. *Ponto Urbe*, 11 | 2012. <https://doi.org/10.4000/pontourbe.300>

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Mana* , Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, abril de 2002. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132002000100005&lng=en&nrm=iso>. acesso em 03 de julho de 2020. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000100005> . <https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000100005>

_____, E. A Inconstância da alma selvagem - e outros ensaios de antropologia. São

Paulo: Cosac & Naify, 2002.

_____. *Metafísicas Canibais - elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo americano. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, outubro de 1996. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200005&lng=en&nrm=iso>. acesso em 03 de julho de 2020. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005> . <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>

_____. A floresta de Cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 14/15, p. 1-382, (2006) [online]. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v15i14-15p319-338>

_____. *Os Araweté: Os Deuses Canibais*. Editora: ANPOCS, Jorge Zahar Ed. Edição:1986.

DE CASTRO, Cláudia Maria; OSORIO, Luiz Camillo; BRITTO, Paulo Henriques. "Por que não?" Rupturas e continuidades da contracultura. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

WAGNER, Roy. *Símbolos que representam a si mesmo*; editora Unesp. Tradução por Priscila Santos da Costa. - São Paulo: Editora Unesp,2017.ISBN: 978-85-393-0714-2.

WAGNER, 2017

https://doi.org/10.1007/978-3-8349-4625-6_5

_____. *A Invenção da Cultura*; editora Ubu. Tradução Marcela Coelho de Souza. - São Paulo,2017. ISBN: 9788592886325.

ZOURABICHIVILI, François, *O vocabulário de Deleuze*. Rio de Janeiro, 2014. Tradução: André Telles. [online] Disponível in: <http://escolanomade.org/wp-content/downloads/deleuze-vocabulario-francois-zourabichvili.pdf>

ANEXOS: Músicas Canalizadas por Luisa Galvão:

I: Chegou o lindo beija flor.

Chegou o lindo beija flor
Chegou o encanto do amor
E ele chega espalhando
Sua benção e canto
Seu cheiro de flor

Eu acordei com o beija flor
Entrando aqui na minha janela
É uma criatura bela
Doce, lindo anjo, nosso Curador

O mensageiro do amor
Que voa em qualquer sentido
Ensina o que o amor é rico
Abre os caminhos
Traz a paz e a cor

E voo com meu beija flor
Me entregando aos seus comandos
Voando alto eu confio
E assim eu crio meu mundo de amor

[Recebido por Luisa Galvão 28 de março de 2015]

II: Vassourinha.

Na força da Mãe Ayahuaska,
De São Cosme e Damião
Vai limpando vassourinha,
Vai limpando o salão

Limpa, limpa, purifica
Com suas ervas vem limpar
Vai limpando, vassourinha,
Vai limpando devagar

Limpa os meus sentimentos
Lava, lava o coração
Deixa limpo o que eu sinto
Liberar minha emoção

Limpa, limpa, purifica
Vassourinha, vem limpar
Eu invoco aqui São Cosme e Damião Pra nos curar

Com seu livro, seus remédios,
Suas ervas, vem curar
Limpa, limpa, vassourinha
Limpa, limpa devagar

Limpa aqui, a minha mente
Deixa limpo esse lugar
Organiza os pensamentos
Limpa, limpa, devagar

Limpa agora meu espírito
Deixa ele atuar
Limpa, limpa vassourinha
Mãe Ayahuaska a ensinar

Com a flor do entendimento
Nossa alma libertar
Traz a cura e a firmeza
E o poder de confiar

Limpa, limpa, vassourinha,
Vai limpando devagar
Traz aqui sua magia
E arruma esse lugar

O salão já vai brilhando
Todo mundo se aprumar
A limpeza vai deixando
Tudo, tudo em seu lugar

O salão vai se acalmando
Se alinhando devagar
Todo mundo aprendendo
Sua historia amar

O salão está repleto
De um brilho estelar
Batalhão, nobres guerreiros
Todo mundo se encantar

Vassourinha, vassourinha
Vai saindo devagar
Vai levando pra bem longe
O que não precisa ficar

Vassourinha, vai saindo
E o astral vai consumindo
Tudo que não serve aqui
Não serve em outro lugar

III. Toque do tambor.

Foi no toque do tambor que vi
Coração batendo de amor
Revelando o pulsar da vida
E a gratidão de ser quem sou

No toque do tambor ouvi
A verdade do meu Criador
Me mostrando que para seguir
É coragem, amor, dedicação

No tambor
No tambor eu vou
No tambor
No tambor eu vou

No toque do tambor que fui
E dancei dentro do matagal
Vi Jurema, Iracema,
E Mamãe Oxum

Foi no toque desse meu tambor
Que entrei em outra dimensão
Foi no toque desse meu tambor
Que eu vi qual é minha missão

No tambor
No tambor eu vou
No tambor
No tambor eu vou

E no toque do tambor senti
Ancestrais dançando ao meu redor
Me mostrando que para servir
É preciso abrir o coração

É no toque do tambor que vou
É no toque desta luz de amor
Vou cantando a minha emoção
Vou dançando noutra dimensão!

No tambor
No tambor eu vou
No tambor
No tambor
eu vou.

[Recebido por Luisa Galvão 29 agosto 2015]

IV. Chamando o fogo.

Eu chamo o fogo
Para vir nos envolver
Chega forte e poderoso
Dissolvendo o que há de ser

Eu chamo o fogo
Para aqui vir destruir
Tudo aquilo que perturba
O que eu não quero mais sentir

E vem o fogo
Poderoso advertir
Queima, queima, destrói tudo
Deixa limpo tudo aqui

O fogo queima
Aquece e dá proteção
Vejo nele os encantos
Vindos da transformação

Eu agradeço,
Peço força e correção
Me entrego nesta luz
Fazendo a minha confissão

E então recebo
A cura, a luz na escuridão
Vou renascendo com firmeza
Nesta nova inspiração

V-

Graça da Vida

Sentindo a doçura, do mel natural
Que chega na força que vem do astral
Seres encantados circulam aqui
Trazendo belezas que se abrem pra mim

Eu sinto em meu corpo a força circulando
Eu sinto em meu peito a beleza de ser
Um ser encarnado, na mãe natureza
Sentindo a riqueza de poder viver

E sinto minh'alma feliz e sorrindo
É tanta abundancia nessa terra de Deus
Um grande privilegio viver neste tempo
Recebendo as bênçãos da ayahuaska aqui

Também agradeço a linhagem dos Mestres
Todos ayahuasqueiros e feitores do cha
Agradeço as linhagens que vão se desenvolvendo
Agrupando as pessoas nesta força vital

Aqui presto gestos de encantamento
De agradecimento por poder existir
Faço o compromisso de ir no belo caminho

Liberando o amor que há dentro mim

Me harmonizando com toda riqueza
Da mãe natureza e seus lindos filhos
Chamando a beleza de cada criatura
De cada sentimento e tudo que existir

VI-

Pedindo licença.

Pedindo licença à Mamãe Ayahuaska
Chamando essa força, aqui pro salão
Honrando as belezas da Mãe Natureza
E todo o poder do Reino Vegetal

Pedindo as bênçãos da Mamãe Ayahuaska
Sentindo essa força no meu coração
Subindo as alturas com muita esperança.
Recebendo as curas que vem do astral

Eu faço agora a minha reverência
Que belo, que graça estarmos aqui
Venho agradecer o bom merecimento
De receber essa luz poderosa em mim.

VII. Kambo.

Kamboooooo ioioooô
Kamboooooo ioioooô
Canta aqui neste terreiro,
Vem trazendo a sua cura e o seu amor

Kamboooooo ioiô
Kamboooooo ioiô
sua cura na cor verde
Vem curando a minha dor

Kamboooooo ioiô
Kamboooooo ioiô
Manifesta no meu corpo
Minha cura e meu amor

Kambo quando ele canta na floresta
Aparece, manifesta
Ele permite que lhe tirem das suas costas
A vacina pro seu povo se curar.

Vem cá kambo, Ouço o seu canto
E me permita que eu te pegue e que retire
Medicina, por favor
Vem cá kambo eu te peço e eu te sinto
Por aqui muito preciso, de sua cura e seu amor

Vem cá kambo canta aqui nesse terreiro
Abençoa o povo inteiro
Eu agradeço a sua cura
Sua presença, Criatura do senhor!

Vem cá Kambo

Canta aqui neste terreiro curo o povo inteiro

Trás a cura e seu amor

Vem cá Kambo

Vem cá Kamboooooo

Vem cá Kambo

Recebida na manhã do dia 33, após aplicação do Kambo.

Apêndice:

A - Registros fotográficos de algumas cerimônias que participei no trabalho de campo.

Figura: A- 1.



Figura: A- 2.



Figura: A- 3.



Figura: A- 4.



Figura: A- 5.



Figura: A- 6.



Figura: A- 7.

Figura: A- 8.



Figura A- 9.

Figura: A- 10.



Figura A- 11.



Figura: A- 12.



Figura: A-13.



Figura: - A-14.



Figura: A-15.



Figura: A-16.



Figura: A-17.



Figura: A-18.



Figura: A – 19.



Figura: A – 20.



Figura: A- 21.



Figura: A -22.



Figura: A -23.



Figura: A-24.



Figura: A-25.



Figura: A-26.



Figura: A-27.



Figura: A-28.



B- Registros fotográficos de algumas imersões xamânicas e retiros

Figura: B-1.



Figura: B-2.



Figura: B-3.



Figura: B-4.



Figura: B-5.



Figura: B-6.



Figura: B-7.



Figura: B-8.



Figura: B-9.



Figura: B-10.



Figura: B-11.



Figura: B-12.



Figura: B-13.



Figura: B-14.



Figura: B-15.



Figura: B-16.



Figura: B-17.



Figura: B-18.



Figura: B-19.



Figura: B-20.



Apêndice C - Fotos: 33 Turma de Xamanismo Mamãe Ursa.

Figura: C-1.



Figura: C-2.

