

RELIGIOSIDADES INDÍGENAS: ANCESTRALIDADE E RESISTÊNCIA

Rêmia Vasconcellos Cavalcanti
Beatriz Medeiros de Melo

RELIGIOSIDADES INDÍGENAS: ANCESTRALIDADE E RESISTÊNCIA

**Cacique na direção do Paredão (local de pesca)
e do Ouricuri (local dos rituais religiosos indígenas),
município de Palmeira dos Índios/AL**

*Fonte: Fotografia produzida e cedida por
Arthur Barbosa dos Anjos, técnico
administrativo do IFAL, no âmbito
do II Encontro de Negros, Índios
e Quilombolas, mar. 2023.*

Ministério da Educação
Secretaria de Educação Profissional e Tecnológica
Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Alagoas
Campus Benedito Bentes
Mestrado Profissional em Educação Profissional e Tecnológica

Produto Educacional

Religiosidades Indígenas: ancestralidade e resistência

Autoras:

**Rêmia Vasconcellos Cavalcanti
Beatriz Medeiros de Melo**

Diagramação:

Alan Fagner Ferreira

Revisão:

Ilka de Carvalho Cedrim

Programa:

Mestrado Profissional em Educação Profissional e Tecnológica - ProfEPT

Avenida Benedito Bentes - Benedito Bentes II, Maceió/AL
Campus Benedito Bentes/Ifal

Coordenadora:

Profª Drª Beatriz Medeiros de Melo



**Dados Internacionais de Catalogação na
Publicação
Instituto Federal de Alagoas
Campus Benedito Bentes
Biblioteca**

C377r

Cavalcanti, Rêmia Vasconcellos.
Religiosidades indígenas: ancestralidade e resistência / Rêmia Vasconcellos
Cavalcanti. – 2024.
49 f. : il.

Produto Educacional da Dissertação - Do xamanismo ancestral ao contemporâneo: o debate sobre as religiosidades/espiritualidades xamanismo indígenas no ensino médio integrado - (Mestrado em Educação Profissional e Tecnológica) Instituto Federal de Alagoas, Campus Avançado Benedito Bentes, Maceió, 2024.

1. Educação Integral. 2. Educação Intercultural 3. Religiosidade. 4. Xamanismo.
I.Título.

CDD: 370

Fernanda Isis Correia da Silva
Bibliotecária - CRB-4/1796

**Fernanda Isis Correia da Silva
Bibliotecária - CRB-4/1796**

SOBRE ESTE PRODUTO

Origem:

Produto Educacional apresentado como requisito parcial para a obtenção do grau de mestra em Educação Profissional e Tecnológica do Programa de Pós-Graduação em Educação Profissional e Tecnológica do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Alagoas (ProfEPT-IFAL).

Área de Concentração:

Educação Profissional e Tecnológica (EPT).

Linha de Pesquisa:

Práticas Educativas em EPT.

Macroprojeto:

Macroprojeto 1 - Propostas Metodológicas e Recursos Didáticos em Espaços Formais e Não Formais de Ensino na EPT.

Dissertação:

“Do Xamanismo Ancestral ao Contemporâneo: o debate sobre as religiosidades/espiritualidades indígenas no ensino médio integrado”.

Sobre as Autoras:

RÊMIA VASCONCELLOS CAVALCANTI

Servidora efetiva do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Alagoas (IFAL). mestranda do Programa de Pós-Graduação em Educação Profissional e Tecnológica do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Alagoas (ProfEPT/IFAL).

BEATRIZ MEDEIROS DE MELO

Professora efetiva de Sociologia do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Alagoas (IFAL). Professora e pesquisadora permanente do Mestrado Profissional em Educação Profissional e Tecnológica (ProfEPT), Campus Benedito Bentes/IFAL, onde exerce atualmente a função de Coordenadora Acadêmica Local (2022-2024).


DESCRIÇÃO TÉCNICA DO PRODUTO EDUCACIONAL

▶ **Origem do Produto:** Dissertação “Do Xamanismo Ancestral ao Contemporâneo: o debate sobre as religiosidades/espiritualidades indígenas no ensino médio integrado”.

▶ **Área de Conhecimento:** Ensino.

▶ **Categoria do Produto:** Livro Didático; Colonialidade; Decolonialidade; Ensino de Sociologia e área afins.

▶ **Finalidade:** Proporcionar debates em salas de aula, valendo-se da perspectiva teórico-critica decolonial e marxista intercultural no processo de formação educacional do Ensino Médio Integrado como estratégia para valorizar a cultura e a resistência indígenas.


▶ **Estruturação do Produto:** Livro digital/impresso para estudantes e docentes da área de Sociologia e áreas afins. Link de Acesso para o Livro Digital: educapes.capes.gov.br 

▶ **Registro do Produto/Ano:** Biblioteca do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Alagoas (IFAL) – Campus Benedito Bentes, 2023.

▶ **Avaliação do Produto:** Produto Educacional avaliado por professores/as Mestres/as e Doutores/as das áreas de Sociologia e de História do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Alagoas (IFAL) e docentes Doutores/a que compuseram a Banca de Defesa da Dissertação.

▶ **Disponibilidade:** Irrestrita, preservando-se os direitos autorais bem como a proibição do uso comercial do produto.

▶ **Divulgação:** Em formato digital e impresso.

▶ **Instituição Envolvida:** Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Alagoas (IFAL): www2.ifal.edu.br/profepet 

▶ **Idioma:** Português.

▶ **País:** Brasil.

▶ **Cidade/Estado:** Maceió/AL.

SUMÁRIO

Apresentação	7
Capítulo 1 - O que é Xamanismo?	10
Capítulo 2 - Xamanismo e a Violência Colonial: religiosidades “outras” sob o olhar do colonizador	21
Capítulo 3 - Xamanismo e Hibridismo Religioso: entre plantas, santos, espíritos e benzeção	27
Capítulo 4 - Xamanismo e a Questão de Gênero: entre bruxas e mulheres xamãs	31
Capítulo 5 - Neoxamanismo: religiosidades xamânicas urbanas ..	38
Um fim que é um começo	45
Referências	47



A apresentação

Este Produto Educacional, em formato de livro didático, é fruto da nossa pesquisa de mestrado intitulada **“Do Xamanismo Ancestral ao Contemporâneo: o debate sobre as religiosidades/espiritualidades indígenas no ensino médio integrado”**, que foi desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Educação Profissional e Tecnológica (ProfEPT/Benedito Bentes), ligado à Pró-Reitoria de Pesquisa, Pós-Graduação e Inovação do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Alagoas (PRPPI/IFAL), entre os anos de 2021 e 2023.

Este material didático foi desenvolvido para estudantes do Ensino Médio Integrado e para docentes de Sociologia do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Alagoas (IFAL), mas pode ser utilizado em outras áreas do conhecimento, a exemplo de História, e em outras Instituições de Ensino Médio, tanto em escolas públicas quanto privadas.

O intuito do material didático é contribuir para as práticas educativas da área de Sociologia e áreas afins, especificamente quando abordado o tema CULTURA, assim como contribuir para efetivar o cumprimento da Lei nº 11.645/2008. Ademais, é parte de uma perspectiva teórico-crítica, decolonial e marxista, que considera a educação intercultural, segundo as educadoras Vera Maria Candau (2012) – primordial na formação de estruturas educacionais e sociais, comprometidas com a valorização democrática, com a igualdade e com a validação dos diversos grupos sociais existentes; e Cledes Markus (2017) – edificadora de sociedades que acolham as muitas diferenças como integrantes da democracia, colaborando para novas relações de equidade social entre os diversos povos de uma nação e, assim, legitimar grupos que, ao longo da história, foram marginalizados.

A educação integral que, segundo a educadora Maria Ciavatta (2007), tem como finalidade a completude da formação humana, permitindo aos que dela participam uma concepção de mundo aprimorada, contribui para uma participação mais ativa no processo político-social, que acreditamos ser importante ferramenta para uma luta antirracista que questiona a discriminação em relação aos povos indígenas, sua cultura e, em especial, suas religiosidades/espiritualidades.

Assim “Religiosidades Indígenas: ancestralidade e resistência” foi construído através de pesquisa bibliográfica de importantes autores/as que versam sobre os temas aqui abordados, a saber: Jeanne Achterberg (1996), Charles Boxer (2007), Silvia Martins (2003-2008), Silvia Federic (2017), entre outros/as. Mas valemo-nos também da pesquisa-ação, ouvindo estudantes, docentes e membros do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas (NEABI) e seus conhecimentos e percepções sobre a cultura e religiosidades indígenas.

Nesse percurso, identificamos lacunas em materiais didáticos, na formação docente e nos debates em sala de aula. Os instrumentos de coleta de dados utilizados foram: (I) aplicação de questionários-diagnóstico para os/as participantes da pesquisa (discentes das turmas dos 3ºs anos dos cursos de Química e de Mecânica do *Campus Maceió/IFAL*, docentes de



Sociologia do IFAL e membros integrantes do NEABI/*Campus* Maceió/IFAL) e; (II) Entrevistas semiestruturadas aos/às docentes de Sociologia e aos membros integrantes do NEABI, todos/as do *Campus* Maceió/IFAL.

A partir dos resultados da pesquisa-diagnóstica e da pesquisa-bibliográfica, construímos o material apresentado nas páginas seguintes, que foi elaborado a partir de linguagem e formato que dialogam diretamente com os/as estudantes do Ensino Médio, produzido por meio de *transposição didática*. Para Yves Chevallard (2013), a *transposição didática* colabora para uma melhor compreensão de textos científicos de diferentes áreas do conhecimento, como História, Sociologia e Antropologia. Desse modo, é possível que seja apresentado diretamente aos/às discentes como material de apoio para estudo e utilizado por docentes no preparo de aulas e debates sobre a temática.

Neste Produto Educacional, evidenciamos a cultura, em especial as religiosidades/xamanismo indígenas, como fator preponderante tanto em nível de estrutura tribal como de resistência populacional, e baseamo-nos na antropóloga Esther Jean Langdon para tal afirmação. Para ela, “as transcrições, as traduções e os diálogos com os narradores, quanto à sua exegese, revelaram que o xamanismo é fundamental para suas noções de identidade e história, bem como para seu sistema religioso” (Langdon, 2016, p.11).

Reportamo-nos também às análises do historiador Ronaldo Vainfas (1995) que admite que as tradições ancestrais não são apenas ritos religiosos, mas, para além disso, são ferramentas de resistência e sobrevivência nativa à dominação e à imposição europeia.

E ainda destacamos a complexidade das religiosidades indígenas, visto que suas formas e ritos não são homogêneos/idênticos. Cada povo indígena tem suas particularidades e especificidades, a exemplo das comunidades indígenas das regiões Norte e Nordeste do Brasil. Ressaltamos que, além dos povos indígenas terem suas particularidades e especificidades, o processo de colonização também foi determinante para intensificar essas diferenças, uma vez que as missões religiosas, que resultaram nos aldeamentos¹, foram uma das responsáveis pela miscigenação e pelo hibridismo cultural na Região Nordeste. Segundo o antropólogo João Pacheco de Oliveira [1999]² (2004), “São os ‘índios misturados’ de que falam as autoridades, a população regional e eles próprios, os registros de suas festas e crenças, sendo realizados sob o título de “tradições populares” (Oliveira, 2004, p.26).

A advertência ao reconhecimento da complexidade das culturas e das religiosidades indígenas faz-se importante, neste momento, para que possamos explicar algumas escolhas aplicadas a este material. Na impossibilidade de estendermo-nos ao tratamento de diferentes povos indígenas, e no interesse de destacar as particularidades do contexto regional nordestino (o lugar de onde falamos), ver-se-á que demos destaque aos ritos de um dos povos desta região. Nesse sentido, consideramos que, ao tratar da questão indígena no Brasil, grande parte da sociedade brasileira, quase de imediato, imagina indígenas do Xingu ou da Região Amazônica, o estereótipo de indígenas de cabelos lisos e pretos, pele amarela, seminus, habitando em ocas e com sua língua nativa. No entanto, a realidade dos indígenas da Região

¹ Locais estruturados para catequização dos indígenas.

² Entre colchetes está o ano original da obra do autor e entre parênteses o ano da obra consultada.

Nordeste, desses “índios misturados” a que se refere Pacheco de Oliveira (2004), é bastante diferente, e por isso muitas vezes uma parcela da sociedade brasileira nem mesmo os considera indígenas. Conceder espaço aqui justamente para os povos indígenas do Nordeste é um modo de contribuir para a legitimidade de sua identidade indígena e para ampliar o reconhecimento de suas particularidades, de seus rituais religiosos e de suas tradições.

Nesse sentido, é importante considerar que os povos indígenas do Nordeste, diferente dos povos indígenas da Região Norte, sofreram mais intensamente com o processo colonial e com a influência das missões religiosas. A título de argumentação dos problemas enfrentados, Pacheco de Oliveira (2004) alega que, na Região Norte, os maiores perigos são invasão territorial e degradação ambiental; já na Região Nordeste, o que existe é a luta pela reconquista dos seus territórios e pela retirada dos não indígenas de suas terras, cuja presença intensifica os processos de miscigenação e perda por parte de algumas comunidades indígenas, de sua cultura e de sua identidade indígena.

Desse modo, trataremos das religiosidades indígenas, partindo destes pressupostos: diversidade, multiplicidade e particularidade; a violência e as mudanças culturais produzidas pela colonização; o papel das religiosidades para sua identidade e para seus processos de resistência. E, para realizar essa discussão, construímos o seguinte roteiro, apresentado em cada um dos capítulos: (I) partimos da definição do xamanismo no tópico intitulado “O que é Xamanismo?”, fundamentado no debate de importantes pesquisadores/as da temática; (II) passamos pela consideração do colonialismo, no tópico intitulado “Xamanismo e a Violência Colonial: religiosidades 'outras' sob o olhar do colonizador”, como fenômeno que explica o modo como essas religiosidades são percebidas no imaginário social ainda hoje; (III) discutimos os diversos processos de hibridismo religioso que atravessam as muitas expressões de religiosidades xamânicas, no tópico intitulado “Xamanismo e Hibridismo Religioso: entre plantas, santos, espíritos e benzeção”; (IV) tratamos do papel das mulheres em rituais xamânicos e a vinculação delas com diversos aspectos dessas religiosidades no tópico intitulado “Xamanismo e a Questão de Gênero: entre bruxas e mulheres xamãs”; e concluímos o debate com o tópico “Neoxamanismo: religiosidades xamânicas urbanas”, apontando para as influências do xamanismo ancestral em várias outras religiosidades contemporâneas, com novas abordagens.

Além do texto didático, ao final de cada capítulo, há referências de materiais complementares com o escopo de aprimorar o debate proposto. Entre os materiais complementares, encontram-se reportagens, filmes, coletâneas de música, documentários, imagens autorais doadas e encontradas na internet, entre outros.



O que é Xamanismo?

Tendo os indígenas forte conexão com a natureza, usufruindo dela tudo do que necessitam, acreditam que tudo na terra tem seus espíritos. Para eles, os espíritos estão dentro de cada animal, pessoa, planta e em todo os ambientes. Creem também que algumas pessoas têm o poder de acessar o mundo espiritual, e denominam-nas de xamãs ou pajés.

O xamã/pajé é o líder religioso, e sua função é mediar e conectar os demais membros da comunidade indígena aos vários espíritos que constituem as cosmologias³ indígenas, e todas as suas ações são para o bem da comunidade. Para os indígenas, o xamã/pajé é o elo de comunicação com seus ancestrais e, através de seus cantos, costuma trazer as notícias do mundo espiritual.

Salientamos que muitas comunidades indígenas do Nordeste denominam seu chefe religioso de pajé, ou, de acordo com os estudos da antropóloga Sílvia Martins (2003), que analisou a aldeia Kariri-Shoco, denominam de rezador (xamã de reza masculino), ou rezadora (xamã de reza feminino) e/ou curandeiro (xamã curandeiro). Entretanto a antropóloga destaca que, como as práticas religiosas/espirituais indígenas abrangem conhecimentos e práticas xamânicas, os termos em questão podem ser adotados. Com base nisso, as autoras deste Produto Educacional optaram pelas expressões xamã e xamanismo.

Na análise do antropólogo Claude Lévi-Strauss [1949] (1975), o xamã atua como um médico, um psicanalista, líder que acolhe, que cura, mas para haver resultados positivos das práticas curativas dos xamãs, é necessário que os envolvidos tenham crença no sistema de cura, do contrário, o resultado não será satisfatório. De acordo com Lévi-Strauss, a eficácia das práticas xamânicas apresentam três aspectos que se somam: a crença do xamã no poder de suas técnicas, a crença do enfermo que será curado pelo xamã, e a crença da comunidade, do coletivo, “a confiança e as exigências da opinião coletiva formam, a cada instante, uma espécie de campo gravitacional no seio do qual se definem e se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça” (Lévi-Strauss, 1975, p. 195).

A antropóloga Clarice Mota expõe relato do pajé Francisco Suíra sobre o significado de ser um pajé para o povo *Kariri-Xocó*, população localizada na cidade de Porto Real do Colégio/AL “[...] médico, conselheiro e padre. Acima de tudo, ele se via como [...] alguém que 'possui' a ciência indígena sobre saúde e doença [...] a ciência *Kariri-Xocó* é o 'mundo que não se vê'” (Mota, 2007, p.172), uma compreensão cultural e tradicional que não está acessível aos não pertencentes à aldeia. Para os *Kariri-Xocó*, ciência e tradição comunicam-se, ciência é saber, e saber é dominar conhecimentos. Conhecimentos atuais podem ser relevantes e benéficos, mas não tiram a importância e tampouco têm o mesmo poder dos saberes da ciência ancestral.

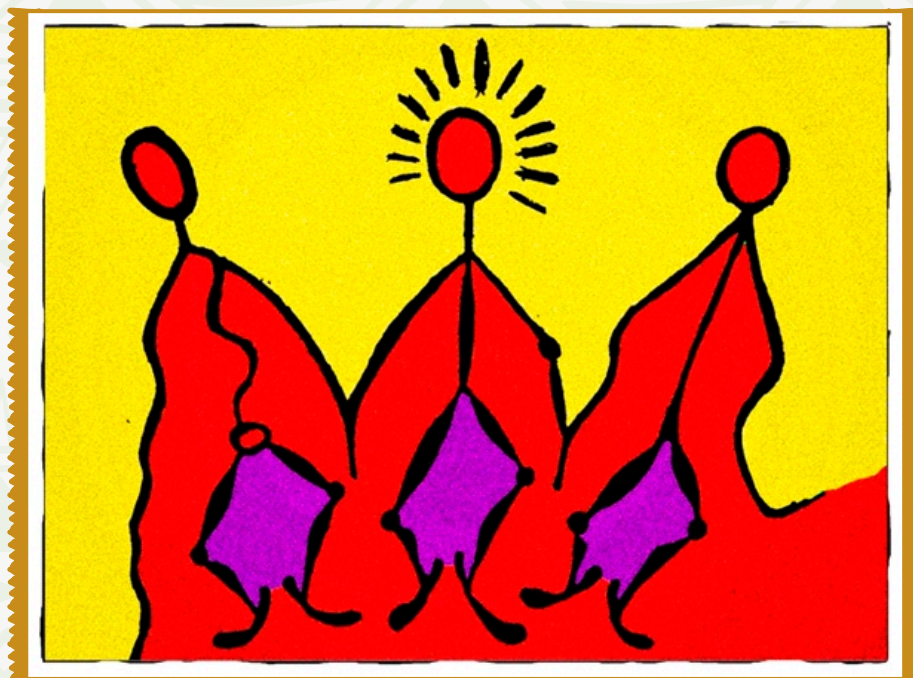
³ Explicações mitológicas sobre a origem do universo e de todas as coisas existentes.

Mota (2007) observou que o mundo ao qual o pajé refere-se está relacionado ao universo cultural indígena, à tradição tribal, muito importante para o elo com sua ancestralidade. Para um melhor entendimento da importância da tradição, segue relato do filho do pajé Francisco Suíra, Júlio Suíra: “Tradição é uma coisa muito antiga que eu devo cuidar. Nós temos que ter uma tradição, para que possamos continuar vivendo” (Mota, 2007, p.173).

De acordo com Mota, o pajé, seus ajudantes ou sucessores têm a incumbência de dar continuidade aos rituais, aos símbolos e às práticas pertencentes à tradição da aldeia. Para a autora, as atribuições do pajé *Kariri-Xocó* corroboram com o argumento de que o “xamanismo atua como uma força central na expressão de uma visão de mundo nativa” (Mota, 2007, p.173).

Clarice Mota revela, ainda, que, onde há xamanismo, os pajés desenvolvem métodos e sistemas semelhantes, “são ‘guardiões’ do equilíbrio físico e ecológico de seus grupos e seus membros, pois são como intermediários entre os mundos, o que se vê e o que não se vê, como mestres dos espíritos e como aqueles que curam de maneira sobrenatural” (Mota, 2007, p.173).

Figura 1. O Xamã (11) de Jaider Esbell⁴, um dos 16 quadros da coleção “O Xamã”, inspirada nos rituais de xamanismo, conhecimento ancestral como recurso de poder.



Fonte: <http://www.jaideresbell.com.br/site/2017/02/16/o-xama-e-era-uma-vez-amazoniait-was-amazon-seguem-expostas-ate-25fevereiro-em-boa-vista-rr/>. Acesso em: 20 maio 2023.

⁴ Indígena da etnia *Makuxi/Roraima* (1979-2021), artista (se reconhecia e gostava de ser reconhecido assim), escritor e produtor cultural. Participou 34ª Bienal de São Paulo expondo pinturas feitas especialmente para a amostra intitulada “A guerra dos *Kanamés*”.



Para a psicóloga Jeanne Achterberg (1996), o xamanismo é um sistema de cura associado a métodos para acesso ao mundo dos espíritos e interpretações das experiências vividas durante a expansão da consciência, possibilitando ascender ao mundo celestial, ou imergir ao mundo subterrâneo do inconsciente, proporcionando conhecimento interior, poder e cura. Nos rituais xamânicos, é comum o uso do tabaco, das ervas medicinais e das plantas denominadas de “sagradas”. E está associado à arte, uma vez que não existe ritual xamânico que não esteja envolto de músicas, instrumentos musicais (maracá, tambor), cantos, danças e pinturas corporais.

O antropólogo Gabriel Cardoso (2021), em seus estudos com a comunidade indígena *Kiriri*, localizada no sertão baiano, nos municípios de Banzaê e Quijingue, analisou a estrutura do xamanismo e constatou que a aura dos rituais religiosos não é algo que acontece em determinado ritual e cessa, ou seja, a conexão entre xamã, seres espirituais e a comunidade *Kiriri* não termina quando se encerram os ritos. Pelo contrário, a conexão entre esses seres permanece em torno dos/as participantes e no ambiente da aldeia. Gabriel Cardoso classifica esse acontecimento como “fato social total”. Desse modo, diferente das sociedades eurocêntricas, que, desde as revoluções burguesas, estabeleceram o Estado laico, em comunidades indígenas, não há espaços ou momentos que não sejam atravessados pelo fenômeno religioso, espiritual.

É importante observar o sentido do termo “Sagrado” para o xamanismo. Diferente dos povos eurocentrados, que usam o termo para definir a qualidade de algo que é tocado, abençoado por uma força divina (como podemos observar nas expressões “manto sagrado”, “cálice sagrado”, próprias do cristianismo), para os povos indígenas, o Sagrado não é apenas atribuição de alguém ou algo, mas define tudo o que existe. Assim, tudo faz parte do Sagrado e é sagrado.

A historiadora Maria Cleidiana Almeida (2019) relata que, no período colonial, as missões religiosas consideravam os rituais indígenas como um imenso problema a ser resolvido, uma vez que havia uma grande resistência dos indígenas mais velhos em abandonar seus ritos ancestrais, e isso dificultava muito a catequização. A solução encontrada pelos missionários foi a catequização dos indígenas mais jovens, pois, além de aprenderem mais rápido, as tradições ancestrais não estavam



ainda tão consolidadas neles. Ademais, as missões tinham o intuito de que, após catequizadas, as crianças passassem a influenciar os adultos da aldeia.

Diante disso, e tendo em vista as inúmeras crueldades e violências cometidas contra os povos indígenas e suas tradições, estes passaram a realizar seus rituais religiosos em locais secretos – na mata/floresta – ou em ambiente reservado dentro da própria aldeia. E, por serem ritos reservados, são destinados aos indígenas da própria comunidade. Aos indígenas de outras aldeias a permissão é dada pelo cacique ou pajé, mas somente depois de prévia conversa. E os não indígenas não recebem permissão para acessar esses espaços e momentos de rituais secretos.

Em virtude desse contexto, os indígenas adotaram dois tipos de ritos religiosos: os ritos abertos ao público em geral, destinados a eventos em escolas, instituições públicas, feiras culturais e outros; e os secretos, destinados exclusivamente aos indígenas da própria aldeia.

Ora, isso tudo é o xamanismo indígena, e não estamos tratando de religião propriamente, porque não há doutrinas, escrituras sagradas e corpo religioso em torno de um Estado. O que existe são religiosidades/espiritualidades, conexão com outros mundos, com os ancestrais, com a expansão da consciência, que se alcança com a mediação realizada pelo xamã, que atuará como viajante e tradutor dos mundos visível e invisível.

A partir de agora, você conhecerá alguns ritos religiosos indígenas da etnia *Pankararu*, localizada entre os municípios de Petrolândia, Itaparica e Tacaratu, no sertão pernambucano. Segundo o antropólogo José Adelson Peixoto (2018), o tronco *Pankararu* é considerado o tronco formador do povo *Jiripankó*, comunidade indígena que vive próximo à cidade de Pariconha/Alagoas. Os rituais do Povo *Pankararu* terminaram sendo disseminados para outras comunidades indígenas do alto sertão alagoano, a exemplo dos *Jiripankó*, *Karuazu*, *Catokim* e *Kalancó*. Esclarecemos que, por não serem abertos aos não indígenas, não os pudemos presenciar e, portanto, baseamo-nos nas narrativas feitas pela indígena Maria das Dores de Oliveira (2019), da etnia *Pankararu*, município de Tacaratu/Pernambuco.

Figura 2. Ritual “Menino do Rancho”, participação das mulheres indígenas como madrinhas, Aldeia Jiripankó/AL, 2022.



Fonte: Fotografia produzida e cedida pelo líder jovem Wyrakitã (Ervison Araújo).

O *Menino do Rancho*⁵ é um rito que acontece em festejo ou agradecimento por uma cura, em homenagem aos *encantados*/espíritos, ou ainda em pedido de proteção para uma criança. No ritual, um menino entra em um rancho de palha, feito especialmente para o ritual e, a partir desse momento, passa a ser protegido por um *encantado* que se torna seu dono⁶. Além do menino, participam também uma menina, que é tomada como sua noiva, duas madrinhas, com enfeites na cabeça, e vários padrinhos paramentados com pinturas brancas pelos corpos. Também fazem parte dos festejos os *praiás*⁷ (na figura 2, a pessoa em vestes de palha cobrindo todo o corpo), entidades espirituais ou *encantados*. A festividade inicia-se sábado, à noite, estendendo-se até o final do domingo, sempre conduzida por muita dança.

O rito encena a disputa entre padrinhos e *encantados* pela posse do menino, que foge dos *praiás*, sempre acompanhado por um padrinho. O encerramento dá-se, quando um dos *praiás* consegue pegar o menino, e, quando isto não acontece, fica a critério do dono do menino encerrar o rito. Então, o menino é entregue ao seu dono, e o dono entrega o menino a seus pais, entrega a noiva aos pais dela, as madrinhas aos maridos ou aos familiares. E todos que estão no terreiro podem dançar o *Toré*, e o ritual é encerrado.

O ritual *A Corrida do Imbu*⁸ é realizado no decorrer de quatro semanas seguidas e é envolto de vários outros ritos. O início ocorre, quando alguém da comunidade indígena

⁵ Lugar sagrado de acesso permitido somente aos homens *Pankararu*.

⁶ *Encantado* responsável pela proteção do *menino do rancho*.

⁷ Para saber mais: <https://www.gov.br/fundaj/pt-br/composicao/dimeca-1/museu-do-homem-do-nordeste-1/lista-dos-objetos/9-praia-povo-pankararu>.

⁸ Também conhecida como *umbu*, fruta endêmica do Brasil, típica da Caatinga.

encontra e pega a flecha ao primeiro imbu maduro. O flechamento da fruta significa, para a comunidade, a garantia de uma safra farta e de qualidade. A continuidade do rito dá-se no período da safra propriamente dita.

A *Corrida do Imbu* principia, na noite de sábado, com a dança dos *praiás*, no ambiente do terreiro da aldeia. E ainda, nos festejos da *Corrida do Imbu*, há o rito Os Passos, que ocorre na madrugada, e tem como participantes os *praiás*, mas agora são acompanhados pelas mulheres indígenas. Algumas delas têm atribuição de levar cestos com alimentos (imbu, doce, queijo, refrigerantes) para serem vendidos ou presenteados no término das danças de cada semana, como se vê na figura 4.

Figura 3. A *Corrida do Imbu*, dança dos *praiás* na abertura do rito (indígenas com roupas de *carod*⁹ representando os *Encantados*) no terreiro. Aldeia Jiripankó, 2022.



Fonte: Fotografia produzida e cedida gentilmente pelo líder jovem *Wiraktá* (Ervison Araújo).

⁹ *Vestimenta* utilizada nas práticas religiosas de diversos povos indígenas originários do nordeste brasileiro. Composto por duas partes, a máscara ou casaco, chamado *Tanam*, e a saia, seu objetivo é preservar a identidade do dançador, que ao vê-la, segundo os preceitos religiosos, se torna o próprio *Encantado*.

Figura 4. Ritual *Os Passos*, com mulheres carregando cestos de alimentos para serem ofertados - Povo Jiripankó-AL, 2022.



Fonte : Fotografia produzida e cedida pelo líder jovem *Wiraktã* (Ervison Araújo).

O rito *Os Passos* tem sons e danças diferentes que retratam 25 animais. Entre estes, estão papagaio, peixe, boi, sapo, abelha e outros. Apenas uma pessoa da comunidade sabe, ou pode cantar *Os Passos*. Essa pessoa recebeu as instruções e o cargo de sua avó, e a crença é de que ela foi predestinada para essa missão. Assim sendo, a cantadeira somente repassa os segredos recebidos da avó, quando suas condições físicas não permitirem prosseguir na tarefa, e indica um familiar, seja homem ou mulher, para assumir seus compromissos.

Outro rito que faz parte da *Corrida do Imbu* é a *Dança do Cansação*, que tem finalidade de fechar a primeira etapa e ocorre ao entardecer. Nele, homens e mulheres com corpos pintados de branco, e em dupla, fazem uso do *Cansação* (urtiga), e, no cume da dança, queimam-se uns aos outros. O rito simboliza purificação, coragem e habilidade. Terminada essa etapa do rito, todos que se encontram no terreiro, têm permissão para dançar o *Toré*. O encerramento das festividades referentes àquele final de semana dá-se, quando os/as participantes pegam as sobras do *Cansação* e põem-nas no centro do terreiro e pisam.

Conforme supracitado, a *Corrida do Imbu* tem duração de quatro semanas seguidas, porém, no último domingo, todas as danças são realizadas, exceto a *Dança do Cansação*, sendo este dia chamado de *Dia dos Mocós*¹⁰. A cerimônia é dedicada aos tempos passados, quando havia abundância de caças. Nesse dia, somente o mocó poderia ser servido. Os

¹⁰ Espécie de mamífero roedor, endêmico na caatinga brasileira.

homens caçavam o animal e colocavam-no nos cestos das mulheres que os levavam para o terreiro. Hoje em dia, com o fim da caça, somente as carnes de boi e de carneiro podem ser consumidas no *Dia dos Mocós*. Além disso, é servido umbuzada, doce feito à base de umbu cozido, açúcar e coco. O final dos festejos é dedicado ao *Mestre Guia*, o *encantado* superior, a entidade religiosa máxima do povo *Pankararu*.

Com fundamentos nos estudos da antropóloga Clarice Mota (2007), passamos, a partir de agora, a tratar do ritual *Ouricuri*, da aldeia *Kariri-Xocó*, localizada no município de Porto Real do Colégio/AL. Cabe mencionar, antes disso, que os *Kariri-Xocó* são um povo constituído do encontro dos *Xocó*, do estado de Sergipe, com os *Kariri*, do estado de Alagoas, dê-re-territorializando-se após os diversos processos de expropriação e violência. Nas palavras de Clarice Mota, “com a União dos *Xocó*, no começo do século XX, uma terceira entidade foi formada, que não é *Xocó* nem *Kariri*, mas *Kariri-Xocó*, uma complexa comunidade de povos ao mesmo tempo unidos e divididos” (Mota, 2007, p. 47).

O rito do *Ouricuri*, dos *Kariri-Xocó*, em geral, acontece no verão, no período da seca, quando não há plantio nem colheita, ou seja, os trabalhos agrícolas estão suspensos. Os festejos levam de 14 a 21 dias, a depender dos participantes e da relevância dos festejos. Os ritos acontecem em dois momentos distintos: na primeira semana, o povo *Kariri* realiza os festejos seguindo suas tradições; na semana seguinte, os festejos seguem a liderança do povo *Xocó*, tendo em vista que são povos provenientes de duas localidades diferentes. Segundo Mota (2007), cada momento baseia-se em segredos e objetos sagrados específicos de cada um dos povos, e, assim, mantêm-se as duas tradições, fundidas em um único ritual.

Apesar de o ritual do *Ouricuri* acontecer tradicionalmente no período da seca, também ocorre em outros momentos, como em épocas tidas como sagradas, a exemplo do período da colheita do fruto da palmeira *Ouricuri* – daí a denominação do nome do ritual religioso – e em épocas conflituosas (quer sejam conflitos grupais ou individuais), com intuito de chegar-se a um consenso e à harmonização da comunidade indígena.

Conforme Mota (2007), o espaço destinado ao rito do *Ouricuri* é envolto de uma aura de fumaça, que os *Kariri-Xocó* atribuem a *Bandzé* o – deus da fumaça. Os líderes religiosos – pajés, auxiliares, homens do grupo e rainha do terreiro (única mulher que pode auxiliar o pajé) – fumam suas *chanducas* (cachimbos), com intenção de que todo o ambiente torne-se invisível.

O ambiente onde é realizado o ritual é dividido por espaços demarcados: o espaço destinado aos homens, onde há uma aura de segredo, pois somente a eles é permitida a entrada – homens ficam longe das mulheres e das crianças, no entanto, todos se encontram no momento destinado às refeições, tendo em vista que o preparo é realizado pelas mulheres; os religiosos e os seus sucessores, aos quais é permitida a entrada em qualquer ambiente do *Ouricuri*, e os ambientes sagrados estão acessíveis apenas a esta categoria (neste ambiente, encontram-se os altares, com os seus objetos secretos, símbolos que ofertam à aldeia poder mágico e ratificação de sua identidade).

Os festejos têm o intuito de proteção e de cura para a população da aldeia em relação

aos perigos advindos da sociedade e sua colonialidade. A importância do ritual é tanta, que alguns indígenas que se encontram em localidades diversas deixam seus afazeres para participar.

Nas palavras de um indígena *kariri-xocó*, “se alguém acha que porque está ocupado com seu negócio não pode parar pra ir ao *Ouricuri*, essa pessoa vai cair muito porque o *Ouricuri* existe pra nos ajudar” (Mota, 2007, p.94).

Abaixo, está o relato do pajé Júlio Suíra dimensionando a importância desse ritual no processo de resistência cultural à violência do colonialismo e da colonialidade:

Eu escuto os gritos de desespero de meu povo, dos índios que abandonaram suas aldeias, que se perderam pelas terras dos brancos e sei que fiz a coisa certa. Eu ouço esses gritos na minha cabeça, nos meus sonhos e então eu caminho para a mata [...] Daí, eu ando pelos caminhos do mato e fico procurando pela forma de trazer esse povo de volta, porque já perdemos tantos e tanta coisa. A única maneira de trazer tudo de volta é através do nosso segredo, que a gente tem dentro da mata e aqui dentro do coração. A mata do *Ouricuri* é sagrada, tem poder que não pode ser destruído, porque domina tudo. O *Ouricuri* é mais forte que tudo, que a vontade de qualquer um. Os brancos não podem acabar com o *Ouricuri*, mesmo que queiram muito (Mota, 2007, p.87).

Esperamos que os rituais aqui apresentados tenham o poder de demonstrar algumas das muitas formas de viver a cultura e o sagrado na relação com a história e com os territórios, formas essas que foram sufocadas e invisibilizadas ao longo da história, a ponto de não as reconhecermos como parte integrante das realidades locais. Em função das limitações deste material didático, apresentamos uma pequena parte dessa diversidade cultural. E desejamos que elas estimulem estudantes e docentes a investigarem outras tantas formas em cada território, contribuindo, assim, para a valorização da história e cultura indígenas.

Posta a relevância dos rituais xamânicos para as populações indígenas, serão abordados, no próximo capítulo, o colonialismo e seus impactos para os povos indígenas, em especial, no que diz respeito às religiosidades/espiritualidades do xamanismo indígena.

▶ Vídeos sobre... ▶



1. “O ritual do Toré”

<https://youtu.be/fEn-ILYMNpg>

Duração: 2 min. Lançado mai. 2013.

Sinopse: Apresentação do tradicional ritual do toré, no dia 28 de mai. 2013 no Sesc Pinheiros/São Paulo, evento do lançamento do projeto “*Fulkaxó*, ser e viver *Kariri-Xocó*”.

Objetivo: Proporcionar aos/às estudantes contato com as danças dos ritos indígenas.



2. Cantos Indígenas Kariri-Xocó

<https://youtu.be/AaNTy6-oo2g>

Duração: 50 min. Lançado mar. 2022.

Sinopse: Cantos Indígenas da comunidade Kariri-Xocó/Porto Real do Colégio, Alagoas. Coleção Memória Musical.

Objetivo: Oportunizar aos/às estudantes contato com cantos indígenas alagoanos.



3. Vídeo "O documentário o Xamanismo da Amazônia - Pajelança Mura"

https://youtu.be/Z_HfG3_Vqm8

Duração: 54 min. Lançado out. 2021.

Sinopse: Entrevistas com pajés da etnia *mura*, suas práticas e crenças. O mundo simbólico e a aterialidade explícita na comunicação do *xamã/pajé* com a comunidade, com seus pares e com o mundo invisível.

Objetivo: Viabilizar aos/às estudantes conhecimento sobre os líderes religiosos indígenas, suas crenças e práticas.

E vamos ao cinema...



Filme: "Ex-Pajé" (Netflix)

<https://www.netflix.com/br/title/81503911>

Duração: 81 min. Lançado set. 2018.

Sinopse: O indígena de nome *Perpera* viveu na floresta sem contato com os brancos até os 20 anos de idade. Pajé, poderoso do povo *Paiter Surui/Rondônia*, que passa a questionar sua fé depois de seu primeiro contato com os homens brancos, e estes alegam que a religiosidade indígena é demoníaca. A missão evangelizadora comandada por um pastor intolerante terminou obrigando o *pajé Perpera* a renunciar suas práticas religiosas. No entanto a missão religiosa

começa a ser questionada, quando a morte passa a rondar a aldeia e a sensibilidade do indígena em relação aos espíritos da floresta mostra-se indispensável.

Objetivo: Disponibilizar aos/às estudantes narrativas preconceituosas e discriminatórias, em relação às religiosidades indígenas, que permanecem até os dias atuais.



Filme: “*Menino do Rancho*” (Youtube)

<https://www.youtube.com/watch?v=e2q6YGY9YSY>

Duração: 4 min. Lançado mai. 2021.

Sinopse: Depoimento de *Bia Pankararu* sobre ritual sagrado, *Menino do Rancho*, do povo *Pankararu*.

Objetivo: Disponibilizar aos/às estudantes o depoimento de *Bia Pankararu*, uma mãe indígena, sobre o ritual *Menino do Rancho*.

Xamanismo e a Violência Colonial: religiosidades "outras" sob o olhar do colonizador

A narrativa sobre o lugar dos povos indígenas, na história do Brasil, tem sido contada a partir da perspectiva *eurocêntrica*, de modo que sabemos pouquíssimo sobre a cultura e a perspectiva do mundo indígena. Apesar do desenvolvimento de importantes investigações antropológicas e sociológicas sobre o tema, muito pouco destes estudos tem chegado aos livros didáticos, e esse fenômeno precisa ser explicado a partir da *colonização*.

O projeto de colonização do Brasil anunciava um ideal de “mundo europeu” para os povos nativos. Mas, por trás desse suposto objetivo, intencionava a apropriação e/ou dissolução de suas riquezas; entre elas, as terras, força de trabalho, riquezas naturais, culturais, costumes, tradições, para então impor sua religião, valores e perspectiva de mundo. A historiadora Suzane Oliveira (2015) ressalta que, no cenário da colonização brasileira, produziram-se crônicas que respondem, em boa parte, pela construção e pela proliferação de imagens das populações indígenas como exóticas, selvagens e demoníacas.

É importante recordar que o projeto colonial brasileiro teve várias fases. A primeira delas foi o período de reconhecimento das terras e o que nela havia de riquezas e belezas, seguido do contato com os povos que aqui habitavam. Segundo o/a historiador/a José Ribamar Bessa Freire e Márcia Fernanda Ferreira Malheiros (1997), após o processo de reconhecimento e contato, deu-se início ao povoamento das terras pelos europeus e à escravização dos nativos, valendo-se de duas táticas: guerra justa e resgate.

A guerra justa compreendia ocupar as terras e aprisionar os nativos, com objetivo de obter mão de obra escrava. O destino dos indígenas aprisionados ora era para servir aos colonos e missionários; ora para própria Coroa Portuguesa.

A segunda estratégia constava do resgate de indígenas aprisionados – que seriam vítimas de rituais de canibalismo, em virtude das guerras tribais – em troca de objetos provenientes da Europa. Esse resgate consistia na prática de escambo com os indígenas aliados, denominados pelos europeus de “índios amigos”. Como os prisioneiros eram salvos da morte, a dívida a ser paga pela sua liberdade e vida era a doação de sua força de trabalho. Outras formas de violência foram sendo empregadas durante todo o período colonial, em especial após a autorização da vinda das missões religiosas, que teve como escopo evangelizar e submeter os nativos aos ditames da Corte Portuguesa.

Figura 5. "Índios soldados da província de Curitiba escoltando prisioneiros nativos", tela de Jean-Baptiste Debret.

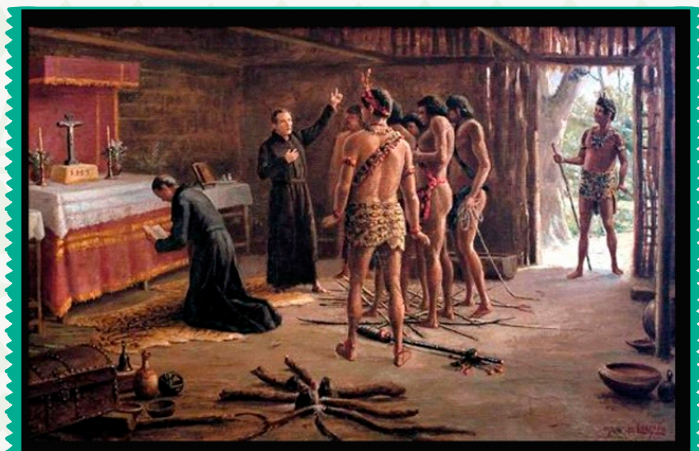


Fonte: https://pt.wikipedia.org/wiki/Escravid%C3%A3o_ind%C3%ADgena_no_Brasil. Acesso em: 20 maio 2023.

Os missionários, no entanto, depararam-se com populações indígenas com fortes ligações às tradições, à cultura e, em especial, às suas religiosidades. Esta era um grande incômodo para os missionários religiosos, que afirmavam que os indígenas cometiam o pecado da idolatria, adoração ao diabo, e que os xamãs eram feiticeiros que se dedicavam a servir ao diabo.

O historiador inglês Charles Boxer (2007) observou que os religiosos estavam convictos de que apenas sua religião representava o “Caminho, a Verdade, a Vida”, e os rituais xamânicos indígenas, para eles, eram aberrações satânicas. Apesar de toda a intolerância religiosa e do etnocentrismo dos europeus em relação aos povos indígenas, os nativos não perderam a ligação com suas raízes ancestrais.

Figura 6. Anchieta e Nóbrega na cabana de Pindobuçu, óleo sobre tela, Benedito Calixto, 1927.



Fonte: https://pt.m.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Benedito_Calixto_-_Anchieta_e_N%C3%B3brega_na_cabana_de_Pindobu%C3%A7u.jpg. Acesso em: 20 maio 2023.

Para aproximar-se dos indígenas e afastá-los dessas heranças culturais vistas como “coisa do Diabo”, os missionários utilizaram-se de diversas estratégias. Uma delas foi aprender a língua nativa como meio de facilitar a comunicação, e, conseqüentemente, a catequização e a introdução de novos ritos religiosos.

A antropóloga Lígia Platero (2015), em seus estudos, observou atitudes preconceituosas e discriminatórias, por parte da Missão Evangélica Caiuá (MEC), em relação aos pajés e aos rituais religiosos indígenas. O período analisado pela antropóloga foi de 1917 a 1980, na Reserva Indígena de Dourados (RID), localizada em Mato Grosso do Sul, ratificando que persistem as narrativas coloniais ainda na atualidade.

O/A historiador/a Freire e Malheiros (1997) destacam que, no período colonial, houve proibições impostas aos indígenas batizados na fé cristã. A primeira delas era o isolamento ou a segregação, impedindo-os de retornarem para suas aldeias e de manterem contato com os seus parentes, para que, assim, pudessem ser, cada vez mais, influenciados pelos costumes europeus e pela fé cristã. Havia outras proibições, como não se comunicar através de sua língua nativa, não realizar seus rituais religiosos, não praticar a poligamia.

Para resistir à dominação portuguesa, os indígenas valeram-se de suas táticas de guerra e de suas forças ancestrais. Entre elas, está sua cultura e, em especial, suas religiosidades, identificadas através de uma diversidade de práticas xamânicas.

Cabe destacar que essas práticas colonialistas permanecem “vivas” até os dias de hoje, valendo-se das velhas narrativas preconceituosas em relação aos seus rituais religiosos, das estratégias de aproximação, aculturação e catequização. Missionários evangélicos e católicos continuam a querer catequizar as populações indígenas, produzindo distanciamento destas em relação à sua cultura e à sua ancestralidade.

Essa realidade leva-nos, então, à necessidade de tratar da sobrevivência da *colonialidade*, enquanto continuidade do projeto colonial ao longo da história. Para melhor contextualizar, cabe uma breve definição do termo colonialidade: como a própria terminologia indica, está associado ao colonialismo, sendo uma continuação deste e utilizando-se de outros meios de dominação. De acordo com a internacionalista Pâmela Samara Vicente Morais (2021), a colonialidade é alicerçada na tríade do ser, do poder e do



saber. A fim de melhor esclarecer tal entendimento, pontua-se uma síntese dessa tríade: colonialidade do ser, baseada na negação de outros povos, em especial dos africanos e indígenas, uma vez que, negando-lhes a humanidade, ensejava a legitimação, para escravizá-los, assim como invadir, usurpar e devastar suas terras. Já a colonialidade do poder estaria caracterizada pelo sentido de raça e de racismo, fator estruturante das hierarquias mundiais. Por último, a colonialidade do saber seria decorrente das narrativas e dos discursos eurocêntricos que, mesmo findo o período colonialista, são práticas ainda persistentes na sociedade contemporânea. Em relação à perpetuação dessas práticas, a socióloga Beatriz Melo, o educador Diogo Alves e a educadora Adriana Freire ratificam que, o “fim do colonialismo político não representou, todavia, o fim da estrutura de dominação colonial. O imaginário não se descoloniza por decreto” (Melo; Alves; Freire, 2021, p. 7).

Para resistir a esse processo de dominação e invisibilidade da história e da cultura dos povos indígenas, é importante que tenhamos acesso às suas culturas e a seus saberes a partir de suas próprias perspectivas. Este trabalho é parte desse projeto, na medida em que trazemos elementos das religiosidades indígenas que, ao longo da história até os dias atuais, vêm sofrendo discriminação, desprestígio e ataques diretos por serem diferentes da “norma cristã” estabelecida pelo colonizador. Com base disso, nos próximos capítulos, fomentam-se outros conhecimentos e saberes relacionados às comunidades indígenas.

Figura 7. Incêndio na casa de reza do povo Guarani Kaiowá¹¹, em 02/10/2021, na Tekoha Guapo'y, Amambai/MS



Fonte: <https://www.msnoticias.com.br/editoriais/interior-mato-grosso-sul/intolerancia-religiosa-queimou-uma-casa-de-reza-indigena-seis-meses/128360/>. Acesso em: 20 maio 2023.

¹¹ Os povos Guarani-Kaiowá, Mato Grosso do Sul, apresentam crescente nº de suicídios, denominada de "epidemia de suicídios", entre os fatores para o alto índice estão: múltiplas violências, questões culturais, e a pobreza pode ser outro fator que gera o estresse mental entre essas populações. Fonte: agenciabrasil.ebc.com.br

× Para saber mais! ×



1. Áudios comprovam que pastor assumiu área sensível da Funai para converter índios isolados

<https://www.intercept.com.br/2020/02/13/audios-missionarios-converter-indios-amazonia/>

Sinopse: Gravação mostra que missionários evangélicos trabalharam pela nomeação de alguém com o perfil do pastor Ricardo Lopes, com objetivo de retomar evangelização de indígenas.

Objetivo: Sensibilizar os/as estudantes para a existência, nos dias atuais, de práticas de catequização em detrimento da vontade dos povos indígenas.

2. Intolerância religiosa leva casa de reza indígena às chamas

<https://www.msnoticias.com.br/editorias/interior-mato-grosso-sul/intolerancia-religiosa-queimou-uma-casa-de-reza-indigena-seis-meses/128360/>

Sinopse: Dona do local de reza foi vítima de intolerância religiosa e crime de racismo.

Objetivo: Viabilizar, aos/as estudantes, reflexões e debates acerca da violência e intolerância religiosa ante às práticas de religiosidade indígena.



▶ Vídeos sobre... ▶



1. O Perigo de uma História Única

<https://youtu.be/XF6NVvZ-KpY>

Duração: 18 min. Lançado ago. 2014.

Sinopse: Essa história adverte sobre as consequências de conhecermos apenas uma versão da história, de um grupo ou de um país.

Objetivo: Conscientizar os/as estudantes sobre a necessidade de acessar diversas fontes de informação.



2. Uma Outra História

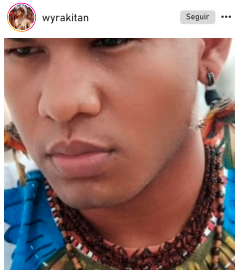
https://youtu.be/D7i9yA_eOC

Duração: 15 min. Lançado mai. 2015.

Sinopse: A história do Brasil contada por estudantes de diversas cidades do país, além das falas de indígenas das etnias *Yanomami* (RR), *Kaxinawá* (AC) e *Pankararu* (PE) sobre o ponto de vista da chegada dos portugueses ao Brasil.

Objetivo: Oportunizar aos/às estudantes narrativas indígenas que foram, ao longo do tempo, silenciadas.

Segue na Rede!




wyrakitan Seguir ...

Wyrakitã oficial - líder jovem do povo Jeripankó.



maynamy_xucuru Seguir ...

Primeiro advogado indígena de Alagoas, atual superintendente dos Povos Originários.



tanawykariri Seguir ...

Primeiro coordenador distrital de Saúde Indígena de Alagoas e Sergipe.



tinguifilmes Seguir ...

Produtora de filmes indígenas relacionados às comunidades TiguíBotó, Olho d'água do Meio/Feira Grande/Al.



shavora.artemedicina Seguir ...

Trabalhos de artesanatos, medicações, vivências e experiências indígenas.

Xamanismo e Hibridismo Religioso: entre plantas, santos, espíritos e benzeção

O Brasil é um país em que o *hibridismo cultural* fez-se, e ainda se faz, bastante presente, haja vista as diferentes matrizes étnicas que formam o “povo brasileiro”, como podemos reconhecer na obra do sociólogo e antropólogo Darcy Ribeiro [1995] (2006) com esse mesmo nome. Essa realidade produziu imensa diversidade cultural e potencial significativo de diferenciação cultural.

E o que seria o *hibridismo cultural*? Para o antropólogo sueco Ulf Hannerz (1997), o hibridismo é um fenômeno de zonas de fronteira, de espaços de encontro entre diferentes, e aponta para a troca, a fluidez, o movimento que se dá nas manifestações culturais a partir desse encontro. Diferente de outros conceitos mais estanques, como *aculturação*, o hibridismo dá conta de anunciar o papel ativo daquele que se apropria de algo do outro, transformando-se nesse processo.

O antropólogo e museólogo Sérgio Ferreti (2007), na mesma direção do pensamento de Hannerz, entende que todas as religiões são sincréticas, porque são frutos dos inúmeros contatos culturais existentes. Apesar disso, a maior parte das religiões autoproclamam-se puras, autênticas, e não reconhecem as influências de outras religiões em sua constituição.

Veremos a seguir, então, como as religiosidades xamânicas e cristãs transformaram-se, no processo de contato, produzido pelo contexto colonizador. Para começar este debate, precisamos considerar que o contato entre portugueses e nativos brasileiros aconteceu desde a vinda das primeiras embarcações ao Brasil, e que esse contato aprofunda-se e adquire uma perspectiva de imposição de uma cultura sobre outra a partir da catequização.

Como mencionado, no primeiro capítulo deste trabalho, Maria Cleidiana Almeida (2019) verificou que, no processo de catequização dos povos nativos, os religiosos tiveram dificuldade em impor a fé cristã aos indígenas mais velhos, devido à forte ligação destes com sua cultura. Posto isso, a solução encontrada foi trazer crianças órfãos de Portugal para os locais das missões religiosas, com o intuito de produzir uma interação, entre as crianças europeias e nativas, que favorecesse a adoção de costumes, religião, hábitos europeus pelos povos indígenas. Apesar disso, os órfãos não apenas influenciaram os indígenas com seus costumes europeus, mas também incorporaram costumes, hábitos culturais e a língua dos nativos, o que causou desavenças com o bispo da época, que acusou os religiosos de estarem propagando o paganismo entre jovens portugueses.

Os religiosos também sentiram a necessidade de aprender os nomes de algumas divindades indígenas, com o intuito de associá-las aos santos e ao Deus cristão. O resultado do contato dessas culturas e costumes, diante da convivência entre as etnias envolvidas no processo colonial, terminou por tecer um afluoramento, mesmo que conflituoso e não espontâneo, do *hibridismo religioso* no Brasil.

O antropólogo José Adelson Lopes Peixoto (2018) informa que, mesmo no período pós-colonial, os indígenas permaneceram sem a liberdade de realizar seus rituais religiosos, tendo que se submeter a realizá-los às escondidas, ou usar de artifícios para evitar perseguição pelos não indígenas. Alguns terminaram por aceitar a religião católica e converter-se à fé cristã, abandonando suas crenças ancestrais. Outros incorporaram o cristianismo ao conjunto de suas crenças xamânicas, sendo comum encontrar, em aldeias e ritos indígenas, símbolos cristãos, como os santos e a cruz, junto ao maracá, ao cocar, à palha de coqueiro Ouricuri. Esse hibridismo também alcança as práticas da umbanda e do candomblé, que incorporam práticas típicas xamânicas, como o culto aos caboclos, entidades que se apresentam como indígenas.

Segundo o teólogo Elivaldo Custódio e os educadores Moises Bezerra e Lino Videira (2020), nas práticas religiosas de matriz afro-indígena, também há rituais de cura que utilizam práticas de benzeção, e as mulheres que as realizam são denominadas de benzedeadas, termo, também utilizado pelo catolicismo popular, todavia trata-se de práticas diferentes, com ritos próprios. A utilização de plantas medicinais também aparece em trabalhos mediúnicos (espíritas), como é o caso do manjeriço, alecrim da angola, pião roxo e pião branco, entre outras.

Na figura 8, há um exemplo desse hibridismo religioso. No ritual de apresentação indígena da aldeia *Wassu-Cocal*, no município de Joaquim Gomes/AL, percebemos o corpo de um menino indígena pintado com tinta de jenipapo preta e *tawá* branco. Conforme esclarecimentos dos jovens indígenas, a cruz, representa o grande espírito, destacando a forte presença do catolicismo na aldeia. Ao lado da cruz, estão as patas de uma onça, representando poder e coragem, e envolta da cruz, os quatro pontos que simbolizam os pontos cardeais.

Figura 8. Ritual de apresentação indígena, aldeia *Wassu-Cocal*, Joaquim Gomes/AL, abr. 2023



Fonte: Fotografia da autora em visita a aldeia *Wassu-Cocal*, Joaquim Gomes/AL, abril/2023



Para que o hibridismo não chegasse a ameaçar a perda da identidade dos rituais xamânicos, os indígenas tiveram que reorganizar seu modo de vida, para que este pudesse continuar sendo transmitido às futuras gerações. Assim, à medida que percebiam que alguns estavam familiarizando-se mais com os costumes do “outro” e afastando-se das suas próprias raízes ancestrais, decidiram por resguardar alguns de seus rituais, denominados de Sagrados, gerando uma aura de segredo e de proibição à participação de não indígenas, e indígenas de outras etnias somente com autorização do cacique (chefe político) ou do xamã/pajé (chefe religioso).

A socióloga Danuzia Santos (2019), em pesquisa de campo, observou que, no cotidiano da comunidade indígena, há elementos do catolicismo, e isso nada impede os indígenas de permanecerem com suas crenças, em especial a crença no ritual *Ouricuri*: “tanto a tradição antiga quanto a integrada estão no sangue” (Santos, 2019, p.78). Segundo ela, a adesão à fé católica por parte de alguns indígenas, não faz com que eles deixem suas tradições religiosas e tampouco tenham preferência pelo catolicismo, conforme relato do indígena José Nunes, da aldeia *Kariri-Xocó*, localizada na cidade de Porto Real do Colégio/AL:

“A Igreja também faz parte de nossa tradição, não é? Não de nossas tradições antigas, mas de nossas tradições integradas, e a Igreja, também a fé está dentro de nosso sangue. Não seguir a fé católica ao pé da letra, que nós temos uma comunidade, temos uma etnia, temos nossa crença definida, agora o branco tem necessidade de criar comunidade, seja de fé, seja de comércio, seja de crença, né? Seja de ideologia, mas nós temos nossa comunidade, nossas crenças, também sem esquecer da fé católica” (Santos, 2019, p. 78 e 79).

Diante do contexto histórico do Brasil, era de se esperar interinfluências religiosas entre as diversas etnias envolvidas no processo de colonização brasileiro, percebendo-se que o hibridismo fez e faz parte da cultura brasileira.

O próximo capítulo tratará do papel das mulheres e de seus vínculos com os diversos aspectos das religiosidades/espiritualidades (xamanismo) indígenas.

Vídeos sobre...



1. Hibridismo Cultural

<https://youtu.be/9PxXc-557iQ>

Duração: 11 min. Lançado fev. 2023.

Sinopse: Definição sobre o termo hibridismo cultural e religioso.

Objetivo: Esclarecer para os/as estudantes o processo de hibridismo cultural e religioso.



2. O que significa sincretismo religioso

<https://youtu.be/rIvHweGxX9U> 

Duração: 6 min. Lançado jun. 2020.

Sinopse: Significado do sincretismo religioso no Brasil.

Objetivo: Viabilizar aos/às estudantes noções sobre o sincretismo religioso.

E vamos ao cinema...



Filme: Paola (Youtube)

<https://www.youtube.com/watch?v=yLKla6gd3qI> 

Duração: 16 min. Lançado dez. 2022.

Sinopse: Paola e Ziel cresceram no território indígena *Karapotó*, no interior de Alagoas, porém, em sua juventude, acabaram seguindo caminhos diferentes. O filme é um reencontro, na cidade de Recife, em um ritual de cura e afeto, revivendo laços de amizades.

Objetivo: Disponibilizar aos/às estudantes a história de jovens indígenas que saem de sua comunidade para vivenciar o contexto urbano. Filme produzido pelos próprios indígenas.

Xamanismo e a Questão de Gênero: entre bruxas e mulheres xamãs

É fato que, na história brasileira, são raríssimas protagonistas do sexo feminino que são referenciadas, não sendo diferente com o xamanismo indígena, o que não quer dizer que não há mulheres que tiveram destaque, tanto no percurso histórico da nação quanto no xamanismo indígena.

No universo composto, em maioria, de xamãs masculinos, a proposta é referenciar e validar os conhecimentos e os serviços prestados por essas mulheres às comunidades indígenas. Por isso, é importante reconhecer as ações dedicadas por essas mulheres às comunidades indígenas e promover reflexões sobre as inúmeras e diversas violências cometidas contra elas, ou contra mulheres associadas a práticas de rituais indígenas ao longo da história.

Podemos observar que as mulheres causaram (e ainda causam) diversos incômodos no sistema colonial, religioso, patriarcal, capitalista, sendo acusadas de praticarem a poligamia, de personificarem elementos da natureza, como divindades, realizando cultos e venerações, de serem manipuladoras perigosas, valendo-se de seus poderes de sedução, de curandeirismo, xamanismo, bruxaria, além de exercerem controle sobre a procriação, sobre as forças espirituais, naturais, entre outras.

Desde a era medieval, bruxaria e feitiçaria estão interligadas e associadas ao diabo. E a mulher foi vista com ressalvas pelos sacerdotes cristãos, uma vez que seu corpo e seus saberes despertavam mistério, além de desejos carnavais, acusadas, assim, de impedir os homens de voltarem-se aos desígnios de Deus.

Figura 9. Folheto alemão sobre a queima de bruxas em Dernburg, na Alemanha, em 1555: histeria e misticismo envolveu toda a Europa



Fonte: <https://oglobo.globo.com/brasil/historia/novo-julgamento-de-decapitada-revisa-histeria-ao-misticismo-17866024>.

Acesso em: 20 maio 2023.

A filósofa contemporânea Silvia Federici (2017) analisou que, na transição do período feudal para o capitalismo, as mulheres foram perseguidas e violentamente assassinadas, acusadas de “bruxaria”. Essas mulheres realizavam cultos, venerações e detinham controle sobre seu corpo e de outras mulheres, curando doenças, controlando o processo reprodutivo com práticas para evitar a fecundidade, ou práticas do aborto, e diversas curas do corpo e da alma, através do uso do poder das plantas e de ervas medicinais.

Figura 10. Ilustração de uma mulher sendo queimada na fogueira.



Fonte: <https://aventurasnahistoria.uol.com.br/noticias/almanaque/5-mulheres-que-foram-acusadas-e-mortas-por-bruxaria-no-brasil.phtml>. Acesso em: 20 maio 2023.

A violência contra as mulheres, na passagem do feudalismo para o capitalismo, remete ao processo sofrido pelas indígenas, durante o período colonial europeu. Assim, mulheres não indígenas e indígenas, em diferentes momentos históricos, que reverberam até o presente momento, têm sofrido violências, crueldades, proibição do uso dos saberes ancestrais, tendo como justificativas tratar-se de atos de bruxaria e atos de feitiçaria, ambos associados a práticas demoníacas.

Federici (2017) relata ainda que colonizadores e missionários julgavam e condenavam essas mulheres por permanecerem com suas práticas culturais e costumes entendidas como contrárias à fé cristã. No entanto, nenhuma mulher indígena ou não indígena encontrava-se a salvo do estupro ou do rapto, após a vinda desses europeus, ou seja, eram impostas regras morais e cristãs aos/as “pagãos/ãs” e às comunidades indígenas, porém os próprios europeus iam na contramão do que pregavam e exigiam.

Esse contexto histórico explica por que as mulheres xamãs são associadas à bruxaria e à feitiçaria, práticas condenadas, até os dias de hoje, pelos religiosos e por grande parte da sociedade contemporânea. A figura 11 demonstra que narrativas e práticas preconceituosas e violentas ainda persistem, na atualidade, em relação às mulheres, quer sejam xamãs ou não.

Figura 11. Indígena, da aldeia Campestre/MS, acusada de bruxaria, teve parte do cabelo cortado e foi mantida em cárcere privado com a filha menor.



Fonte: <https://midiamax.uol.com.br/cotidiano/2022/acusada-de-bruxaria-indigena-torturada-em-aldeia-de-ms-e-resgatada-por-ong/>. Acesso em: 19 junho 2023.

Ao considerar o lugar das mulheres nos rituais xamânicos, a educadora Cynthia Inés Sáenz (2017), em seus estudos sobre os processos de aprendizagem das mulheres pajés *Yawanawá*, analisou a história de duas irmãs indígenas *yawanawá*, *Hushahu* e *Putanny*, grupo étnico pertencente ao tronco linguístico *Pano*¹² que, desde jovens, optaram pelo caminho do xamanismo, mesmo diante das dificuldades e da resistência da comunidade.

Hushahu, desde a sua juventude, expressou interesse pelo xamanismo, mas, pela tradição da comunidade, os conhecimentos xamânicos eram negados por ela ser mulher. Entretanto, depois de ter sido submetida, por anos, a provas, com intuito de saber de sua aptidão para tais conhecimentos, os indígenas mais velhos autorizaram sua iniciação, e *Putanny* decidiu estar junto da irmã em todo o processo. Assim, ambas passaram por todas as provações e limitações do processo de iniciação xamânica.

O processo de iniciação requer que o/a iniciado/a realize várias provas, para, somente assim, obter poder e habilidades xamânicas, entre elas: ingestão de substâncias psicoativas, dietas, resguardo sexual, isolamento, ou seja, um cotidiano totalmente diferente do universo em que as mulheres indígenas estavam acostumadas, como o preparo dos alimentos, o cuidado com as crianças, pinturas e artesanatos.

Por tal contexto, é que havia grande resistência e receio que *Hushahu* não fosse capaz de tornar-se uma xamã. No entanto, as irmãs indígenas submeteram-se a todas as provas que incluíam uso de plantas sagradas e psicoativas, restrições e dietas, para que elas se conectassem aos poderes e aos conhecimentos xamânicos, realidade antes permitida

¹² Grupo ao qual pertencem também os *Huni Kuin* (ou *Kaxinawa*), *Yaminawa*, *Shanenawa*, *Kuntanawa*, *katurina*, *Shipibo-Conibo*, *Matsés*, dentre outros habitantes da terra indígena do Rio Gregório, município de Tarauacá/Acre, distribuídos em diversas aldeias à margem do Rio Gregório, e conta com população de aproximadamente 650 pessoas (OLIVEIRA, 2012).

somente para o homem.

Hushahu e *Putanny* terminaram “abrindo as portas” para o xamanismo feminino na comunidade e, junto com elas, foram estabelecidas algumas mudanças de gênero nesses rituais, a exemplo da introdução do canto melódico na voz feminina, das pinturas corporais e da produção de artesanato, todas essas artes acessadas pelo contato com os seres sobre-humanos.

Figura 12. Xamã *Hushahu Yawanawa* em rituais religiosos direcionados para mulheres



Fonte: <https://youtu.be/F2lF8eW3sQ0>. Acesso em: 20 maio 2023.

Na mesma direção, a antropóloga Anne-Marie Colpron (2005) já havia verificado que a participação das mulheres indígenas no xamanismo não é evidente, tampouco destaque, uma vez que o xamanismo está mais associado à figura do homem, enquanto a mulher está associada à procriação e às atividades domésticas, fazendo com que o número de mulheres xamãs seja menor do que o de homens.

Colpron (2005), ao analisar as narrativas sobre as mulheres xamãs, verificou discriminação em relação a elas, devido a serem vistas como detentoras de *poderes fracos*, e que somente desenvolvem *poderes fortes* em sua fase infértil. Essas informações, para ela, não condizem com a realidade das mulheres xamãs, uma vez que encontrou, dentro do xamanismo feminino, mulheres que, desde novas, exerciam a prática xamã e ainda desenvolviam suas atividades de mãe. Para a autora, tanto mulheres quanto homens podem obter o poder xamânico, sendo necessário que os/as iniciados/as estejam ligados/as aos seres da floresta, os obtentores de poder. Todavia o contato com esses seres exige muito do corpo e da alma, sendo necessário que os/as praticantes estejam aptos/as e fortes para tal empreitada.

O caso da chamada Dona Côca, ou Josefa Antônia da Silva, registrado pela antropóloga Aldjane de Oliveira (2021), do povo *Wassu-Cocal*, localizado no município de Joaquim Gomes/AL, é emblemático do poder xamânico de mulheres indígenas. Dona Côca nasceu no dia 05 de julho de 1961, filha de indígena com um não indígena, e teve cinco irmãos e cinco irmãs. Oriunda de uma família de curandeiros, avó e tios maternos, criou-se na aldeia *Wassu-Cocal*,

casou-se cinco vezes e teve onze filhos e dois abortos. Tornou-se uma das mais conhecidas curandeiras da aldeia *Wassu-Cocal*, e sua história está vinculada a sofrimentos, lutas, descobertas e conquistas desse povo. A trajetória do povo *Wassu-Cocal* é marcada por expropriação de terras, redução das áreas das matas e dos peixes, devido à poluição dos rios. O que fez com que Dona Côca fosse criada em uma pequena faixa de terra, denominada de *Cocal Velho*, ambiente envolto de dor, pranto, resistência, procriação humana, cultura e identificação étnica.

Aldjane de Oliveira (2021) relata ainda que, nesse período, além da luta pela posse das terras, houve a procura pela identificação étnica, e com a colaboração de alguns indígenas da aldeia *Xucuru-Kariri*, comunidade localizada no município de Palmeira dos Índios/AL, foi possível levantar¹³ o ritual indígena do *Ouricuri* entre o povo *Wassu*. Em virtude do processo de colonização e de pós-colonização, essa população perdeu o elo com sua língua nativa, com sua cultura, com sua religiosidade, vivendo-as às escondidas, ou silenciando-as. Segundo Aldjane de Oliveira (2021), o ritual do *Ouricuri* sofreu tanta repressão e foi tão hostilizado, que chegou a virar caso de polícia na região.

O dom de Dona Côca foi revelado, quando ela tinha, mais ou menos, 30 anos de idade, por um cego, chamado Manoel, que era muito conhecido na cidade e visto por muitos como um sábio. O cego tocou na mão de Dona Côca e revelou que ela tinha um dom, mas por ela não conhecer a religião (*Ouricuri*) passava por muitas aflições. No entanto Dona Côca resistia por temer a responsabilidade espiritual e em virtude da força da colonialidade, que já havia afastado sua avó e suas tias do *Ouricuri*, influenciadas pelas interdições da religiosidade evangélica que alcançara seu povo. Todavia mantinha-se contrariada e sem vontade de viver, chegando a pedir a Deus que lhe mostrasse um meio de sair daquela situação. Foi então, segundo Dona Côca, que Jesus mostrou o *Ouricuri*, e as aflições e perturbações acabaram. Foi frequentando o ritual do *Ouricuri*, que Dona Côca pôde entender a revelação do cego Manoel, que o dom que ele tinha revelado a ela era o dom do pensamento.

Em suas pesquisas, a Aldjane de Oliveira observou que Dona Côca é uma emblemática curandeira para o povo *Wassu*. Através de plantas, rezas e cantos sagrados, curou males do corpo e do espírito de diversos/as indígenas de seu povo.

Cremilda, professora da disciplina de Cultura Indígena da aldeia *Wassu-Cocal*, e participante do quadro de liderança do Conselho tribal dos *Wassu-Cocal*, destaca a importância de Dona Côca: “[...] aqui dentro da aldeia, para representar as mulheres, é ela [...] pela garra espiritual, pela força que ela tem [...] ela tem uma força espiritual muito grande!” (Oliveira, 2021, p.60).

Os debates e relatos apresentados neste capítulo mostram-nos que, apesar da permanência, em alguns espaços, da histórica violência e do questionamento do/contra o poder das mulheres em rituais xamânicos, em tantos outros são reconhecidos amplamente, e seu trabalho tem papel importante de cura, alento e resistência cultural e étnica. O capítulo seguinte versa sobre o xamanismo urbano, também denominado de neoxamanismo, que são influências do xamanismo ancestral em outras religiosidades contemporâneas, no entanto com novas abordagens.

¹³ Processo sobrenatural que envolve os mais velhos e os antepassados, em que, por meio de sonhos, surgem indicações do que se deve fazer, e de como proceder.

× Para saber mais! ×



1. Mulher acusada de bruxaria pela própria família ajuda outras mulheres a serem salvas da tortura e da morte

<https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/bbc/2021/12/08/a-mulher-acusada-de-bruxaria-pela-propria-familia-que-ajuda-a-salvar-outras-de-tortura-e-morte.htm>

Sinopse: Monica Paulus foi acusada de bruxaria quando seu pai morreu abruptamente. Ela acredita que seu irmão queria ficar sozinho com a herança.

Objetivo: Discutir com os/as alunos a problemática das acusações de bruxarias e feitiçarias direcionadas às mulheres, ainda presentes na atualidade.

2. Bruxaria no Brasil: saiba a história de mulheres que foram mortas na fogueira

<https://www.jornaldafranca.com.br/bruxaria-no-brasil-saiba-a-historia-de-mulheres-que-foram-mortas-na-fogueira/>

Sinopse: A história de cinco mulheres acusadas injustamente e sem provas de bruxaria, e que foram condenadas à morte.

Objetivo: Debater com os/às estudantes sobre a violência, ainda perpetrada, contra as mulheres.



3. “Se não tiver mais reza e rezador, o mundo vai acabar”: indígena morta a tiros era importante liderança espiritual

<https://g1.globo.com/ms/mato-grosso-do-sul/noticia/2022/12/16/se-nao-tiver-mais-reza-e-rezador-o-mundo-vai-acabar-indigena-morta-a-tiros-era-importante-lideranca-espiritual.ghtml>

Sinopse: Estela Verá, rezadeira indígena da aldeia *Guarani e Kaiowá* em Mato Grosso do Sul, foi morta a tiros na presença de seu filho.

Objetivo: Mostrar aos/às estudantes a existência, ainda nos dias atuais, de preconceitos e violências contra as religiosidades e lideranças indígenas.



Vídeos sobre...



1. Mulheres indígenas e a prática do xamanismo

<https://youtu.be/F2lF8eW3sQ0>

Duração: 13 min. Lançado nov. 2022.

Sinopse: Antropóloga vivencia rituais religiosos, conduzidos pelo xamã *Hushahu Yawanawa*, direcionados para as mulheres.

Objetivo: Apresentar a existência de *xamãs/pajés* femininas.

Segue na Rede!



Neoxamanismo: religiosidades xamânicas urbanas

O processo de colonização brasileira, além da violência e da dominação praticada contra os povos nativos, também proporcionou o *hibridismo* e a *aculturação* entre as etnias envolvidas. É, nesse contexto, que os rituais xamânicos deslocam-se das comunidades indígenas para as fazendas e, depois, para os centros urbanos, mas com novas vertentes.

Segundo a antropóloga Esther Jean Langdon (1996), o xamanismo passa a não ser unicamente dos povos originários, agora se apresenta nos contextos urbanos, com novas tendências, e, muitas vezes, prescinde da figura do xamã.

Figura 13. Neoxamanismo mundos visíveis e invisíveis



Fonte: http://www.lotusxamanismo.com.br/influencia-do-xamanismo/?doing_wp_cron=1685362747.6132950782775878906250, Acesso em: 20 maio 2023.

Os rituais neoxamânicos envolvem o uso de substâncias psicoativas, advindas das plantas encontradas nas matas ou nas florestas, denominadas de *plantas de poder* ou *plantas sagradas*, a exemplo dos cogumelos mágicos, do cacto de São Pedro, do tabaco em pó (denominado de rapé), da planta sananga, do cacto peyote, plantas e tabaco que terminam por auxiliar na expansão de consciência.

Figura 14. Sananga é medicina sagrada usada para mente, corpo e espírito. O espírito de sananga pode ajudar a remover energias negativas ou melancólicas de seu corpo.



Fonte: https://www.medicinasagrada.com.br/propriedades-medicinais-de-sananga/?gclid=Cj0KCQjwmtGjBhDhARIsAEqfDEczO3Ez_YqD9x3UralMEBa0ZS1HMcfHo0LYXtY2PbJAry5_s5qtyEQaAprQEALw_wcB. Acesso em: 10 maio 2023.

Em suas pesquisas, a antropóloga Silvia Martins (2008) observou que, apesar do neoxamanismo ou xamanismo urbano não ser propriamente uma religião, há religiões que são consideradas como práticas ritualísticas neoxamânicas, a exemplo do Santo Daime, da União do Vegetal (UDV) e do Centro de Harmonização Interior Essência Divina (CHIED).

Em meus estudos (Cavalcanti, 2009), sobre os rituais dessas religiões, verifiquei que há o uso de um chá – e, no caso específico da religião do Santo Daime, há a ingestão de uma bebida sagrada denominada de ayahuasca, elaborada a partir do cozimento de duas plantas de poder, o cipó *Jagube* ou cipó *Mariri* (*Banisteriopsis caapi*) e a *folha Rainha* ou *folhas da chacrona* (*Psychotria viridis*).

Figura 15. *Folha Rainha* utilizada juntamente com o caule do cipó *Banisteriopsis caapi* para o preparo da bebida psicoativa mundialmente conhecida como *ayahuasca*



Fonte: <https://www.cienciapsicodelica.com.br/post/cultivo-de-psychotria-viridis-e-a-sustentabilidade-da-ayahuasca>. Acesso em: 30 abril 2023.



Figura 16. *Banisteriopsis caapi*, também conhecido como *Jagube*, *liana*, *Mariri*, *Yagé* ou *Caapi*, é um cipó nativo da região amazônica, tem sua maior importância no uso religioso, juntamente com o arbusto *Psychotria viridis* conhecida como *Chacrona*

Fonte: <https://www.biodiversity4all.org/taxa/327802-Banisteriopsis-caapi>.

Acesso em: 30 abril 2023.

O chá da *ayahuasca*, ou chá do Santo Daime, como também é denominado, é uma importante bebida ritualística da doutrina daimista. Segundo os/as próprios/as adeptos/as, os ensinamentos advindos do astral são recebidos em formato de hinos. O chá e os hinos, embalados pelo instrumento maracá, cantados durante todos os rituais, fazem parte do sistema simbólico da religião, terminando por sincretizar ritos de várias culturas xamânicas, elaborando seu próprio rito.

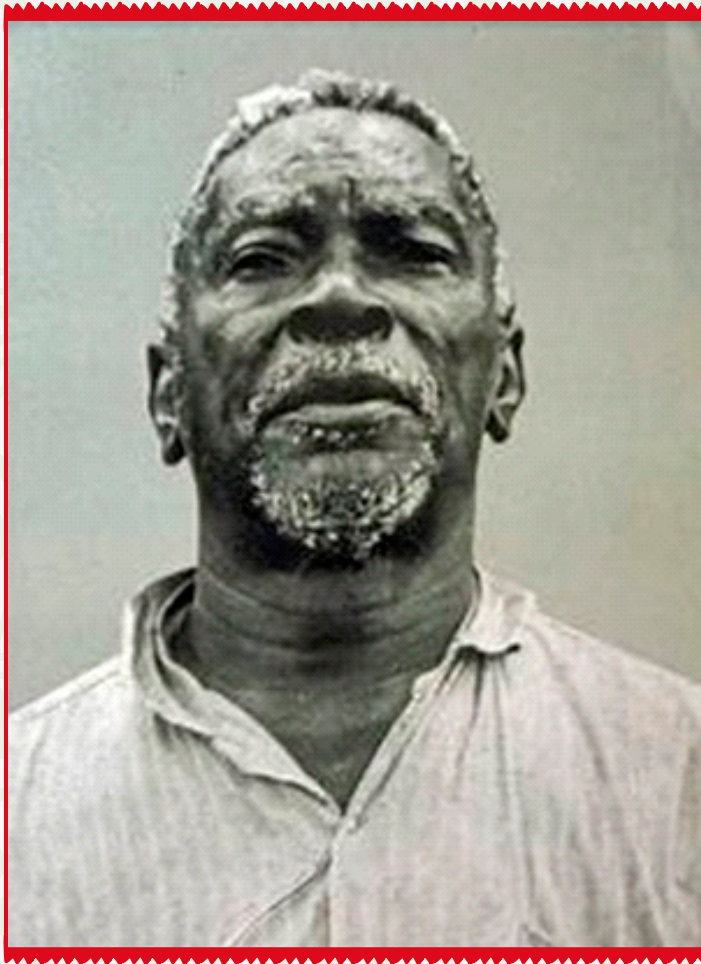


Figura 17. Maracá da Tribo *Fulni-ô* - Aldeia de Águas Belas, Pernambuco

Fonte: <https://musicabrasilis.org.br/instrumentos/maraca>. Acesso em: 30 abril 2023.

Fernando La Roque Couto (2004), antropólogo dedicado aos estudos do xamanismo, associa as experiências vividas e sentidas pelo fundador da religião daimista (Raimundo Irineu Serra/Mestre Irineu) e por seu sucessor (Sebastião Mota de Melo/Padrinho Sebastião) às experiências vividas pelos xamãs. A alma do xamã abandonaria o corpo, possibilitando-o ascender ao mundo celestial, ou imergir ao mundo subterrâneo, facilitando a comunicação com o divino, passando a ser visto como iniciado. Mestre Irineu, a partir do seu isolamento na floresta, teve sua comunicação com um ser espiritual (Senhora Clara) através da qual recebeu orientações, voltando da experiência com o *status* de iniciado. Padrinho Sebastião, no seu processo de cura, teve visões de seres espirituais, tirando de seu corpo um inseto que lhe fazia grande mal, fato este que estaria em consonância com as práticas xamânicas.

Figura 18. Raimundo Irineu Serra, conhecido como Mestre Irineu, fundador da religião do Santo Daimé



Fonte: <https://i.pinimg.com/originals/7b/23/a2/7b23a2db333594e506cd9751709765e2.jpg>. Acesso em: 30 abril 2023.

Uma das principais características do neoxamanismo ou xamanismo urbano é a escolha individual de cada pessoa de vivenciar o processo xamânico, não necessitando, como acontece no xamanismo indígena, da mediação do xamã ou do pajé. Nesse ritual, todos/as têm potencial de vivenciar a viagem xamânica, tendo assim contato com os diversos mundos.

Diante de tudo isso, podemos perceber que o movimento do neoxamanismo é associado a várias práticas que têm como intuito principal a busca pela espiritualidade. Por isso não existe um ritual único a ser seguido, há notável plasticidade no xamanismo urbano, que impede qualquer tipo de padronização, e os ritos e os aspectos cosmológicos acabam por obedecer à característica de cada dirigente ou grupo.

... × Para saber mais! × ...



1. Cogumelo Mágico ou Cogumelo Psicoativo

<https://brasilecola.uol.com.br/drogas/cogumelos.htm>

Sinopse: Apresenta os princípios ativos da planta e seus efeitos no corpo humano.

Objetivo: Discutir com os/as estudantes a presença de plantas, denominadas de sagradas, nos rituais xamânicos urbanos.

2. Peyote, cacto sagrado

https://i-flora.iq.ufrj.br/hist_interessantes/peioete.pdf

Sinopse: Como surgiu o primeiro contato com a planta, seus princípios ativos e efeitos no corpo humano.

Objetivo: Apresentar aos/às estudantes o surgimento dessa planta, denominada de sagrada, e sua importância nas tribos indígenas do norte do México.



... Vídeos sobre... ▶



1. Xamãs Urbanos: cerimônias com ayahuasca levam xamanismo à metrópole

<https://youtu.be/wiujRHtcmwM>

Duração: 9 min. Lançado fev. 2020.

Sinopse: Nos grandes centros urbanos são organizados rituais com o chá do Santo Daime. Esses rituais mesclam experiências espirituais indígenas com cristianismo, hinduísmo e umbandismo com intuito de ofertar alívio ao caos da vida na cidade.

Objetivo: Discutir com os/as estudantes temáticas sobre o neoxamanismo.



2. Xamanismo hoje – O que é Xamanismo?

<https://youtu.be/DigAxiLKWbl>

Duração: 3 min. Lançado jan. 2017.

Sinopse: Explicações básicas sobre o que vem a ser xamanismo na visão de uma terapeuta.

Objetivo: Debater com os/as estudantes acerca do que vem a ser xamanismo urbano.



3. Cânticos da Nova Era/Banda Luz da Nova Era "A Cura dos Pajés"

<https://youtu.be/nCxJDCoNXW8>


Duração: 6 min. Lançado jul. 2022.


Sinopse: Coletânea de cantos dos rituais do xamanismo urbano.





Objetivo: Ampliar o conhecimento dos/das estudantes sobre a diversidade de cantos religiosos no contexto do xamanismo urbano.

Segue na Rede!



 curamaeterra Seguir ...



Autocura por meio das Medicinas da floresta

 aldeiadaidaoficial Seguir ...



É TAL VEZ ESTIVAMOS PROCURANDO NAS FLORES O QUE SÓ SE ENCONTRA NAS PAZES?

 aldeiadaidaoficial Seguir ...



 guatahete Seguir ...



23 DE JUNHO
INVENCAS FULMI-O
NA OCA

PRIMEIRA CANTORA,
RITMO,
CANTORAS DA MATEIRA,
DANÇA E CANTOS TRADICIONAIS
NORA DO MITSUNOBU

Um fim que é um começo...

Para você, estudante:

Ensejamos que o término do livro seja apenas um começo de uma etapa de buscas por mais conhecimentos, agora pautados em pensamentos críticos e reflexivos acerca das narrativas e das imagens reproduzidas, ao longo da formação educacional em relação aos povos nativos, em especial às suas religiosidades. Validar a relevância de (re)conhecer os efeitos do processo colonial, na visão de quem vivenciou as mazelas desse período histórico brasileiro, é corroborar para o processo democrático e para uma sociedade mais justa.

Tendo em vista que as narrativas sobre o espaço destinado aos povos indígenas, no processo histórico brasileiro, são carregadas de relatos de cunho eurocêntrico, com viés discriminatório e preconceituoso, de maneira tal que não tivemos acesso a outras narrativas que não fossem essas, terminamos por saber pouquíssimo sobre a perspectiva de mundo indígena, suas culturas, seus costumes e, em especial, suas religiosidades.

Levando em consideração que a estrutura educacional também foi moldada, ao longo da história brasileira, pelo viés etnocêntrico, e com base na religião cristã, as escolas ignoraram, ou simplesmente silenciaram a respeito das diversidades culturais e religiosas – a exemplo das religiosidades indígenas que existiam e ainda existem no Brasil. Isso terminou por fortalecer o crescimento do comportamento dogmático, que percebe somente sua religião como a verdadeira, a que garante a salvação eterna, e que os que não fazem parte dela são pagãos ou não merecem respeito.

Com base nesse contexto, é que precisamos referendar a diversidade cultural, tendo em vista que o Brasil é constituído de uma diversidade de etnias, providas de crenças e religiosidades diferentes. Portanto é urgente o respeito às religiosidades indígenas, com suas particularidades e especificidades, sobretudo considerando que estamos em um país democrático, onde todos têm direito ao respeito, à dignidade, à igualdade de condições sociais e oportunidades.

Salientamos que, com o desenvolvimento do capitalismo e o avanço tecnológico, também os povos indígenas passaram a acessar os produtos via mercado, como celulares, TV a cabo, computadores etc. Não estamos aqui nos referindo ao consumismo, mas à necessidade de acesso aos meios tecnológicos de comunicação, até mesmo para a própria segurança, a luta por direitos e desenvolvimento individual e coletivo das comunidades indígenas. Entendemos que não podemos continuar desejando ver os indígenas no lugar do precário e do atrasado, sem acesso à tecnologia, seminus, sem acesso à água encanada, à energia elétrica, a

aparelhos celulares e computadores. Não estaríamos também nesse desejo de muitos resquícios fortes de visões etnocêntricas?!

Sabemos que validar e reconhecer narrativas e imagens diversas daquelas do padrão eurocêntrico não é tarefa fácil, tendo em vista que a formação educacional brasileira foi estruturada em ditames coloniais e que, mesmo findado esse período, aquela estrutura social continuou reverberando em currículos, cursos de formação de professores, livros didáticos etc. Todavia entendemos que é papel da escola romper com paradigmas que não estão compatíveis com o processo social-democrático.

Sendo assim, este material tem intuito de colaborar com os debates, com as reflexões e conversas, em sala de aula, entre docentes e colegas de turma. Ressaltamos que este livro é somente um princípio, um início de trocas de ideias, e esperamos que ele tenha despertado em você, estudante, o desejo de ampliar seus conhecimentos sobre a diversidade cultural e, em especial, sobre as religiosidades indígenas, quer seja na sala de aula com professores/as e colegas de turma, ou em casa de forma autônoma.

A todos/as desejamos excelentes reflexões e descobertas a partir daqui!

Forte abraço,
As autoras.

eferências

ACHTERBERG, Jeanne. **A imaginação na Cura**: xamanismo e medicina moderna. Summus, 1996.

ALMEIDA, Maria Cleidiana Oliveira de. **Catecismo Kiriri**: história e memória do projeto catequético jesuítico na aldeia do Geru - Vitória da Conquista. 2019. 253 f. Tese (Doutorado em Memória: Linguagem e Sociedade) – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, 2019.

BEZERRA, Moisés de Jesus Prazeres dos Santos; VIDEIRA, Piedade Lino; CUSTÓDIO, Elivaldo Serrão. “Se eu não fizer o bem, o mal não faço!”: o sagrado afroindígena vivenciado pelas benzedeadas do quilombo do Criaú no Estado do Amapá. **Rever (Revista de Estudos da Religião)**, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 123-137, maio/ago. 2020. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/50688/33104>.> Acesso em: 23 maio 2023.

BOXER, Charles Ralph. 1904-2000. **A igreja militante e a expansão ibérica**: 1440-1770, tradução Vera Maria Pereira - São Paulo. Companhia das Letras, 2007.

CANDAU, Vera Maria Ferrão. **Diferenças culturais, interculturalidade e educação em direitos humanos**. Educ. Soc., Campinas, v. 33, n. 118, p. 235-250. 2012. Disponível em: <<http://www.cedes.unicamp.br>.> Acesso em: 17 ago. 2021.

CARDOSO, Gabriel Novais. **No Rastro dos “Invisíveis”**: relações e articulações entre xamanismo, ritual e etnicidade e cosmopolítica Kiriri. 2021. 433 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2021.

CAVALCANTI, Rêmia Vasconcellos. **A Religião do Santo Daime**: surgimento, complexos simbólicos e ritualísticos da religião daimista. 2009. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso) – Universidade Federal de Alagoas. Maceio/AL, 2009.

CHEVALLARD, Yves. Sobre a Teoria da Transposição Didática: algumas considerações introdutórias. **Revista de Educação, Ciências e Matemática** v. 3 n. 2 maio/ago. 2013. Disponível em: <<http://funes.uniandes.edu.co/24961/1/Chevallard2013Sobre.pdf>.> Acesso em: 27 jun. 2022.

CIAVATTA, Maria. **Formação Integrada**: caminhos para a construção de uma escola para os que vivem do trabalho. 2007. Disponível em: <<https://docero.com.br/doc/n010vv5n>.> Acesso em: 22 maio 2022.

COLPRON, Anne-Marie. **Monopólio Masculino do Xamanismo Amazônico**: o contra-exemplo das mulheres xamã Shipibo-Conibo. *Mana*, v. 11, n. 1, p. 95-128, 2005. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/mana/a/KQrGVzvfGNS9KLR6ST8PLq/?format=pdf&lang=pt>.> Acesso em: 23 jun. 2023.

COUTO, Fernando de La Roque. **Santo Daime**: rito da ordem. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena de (org.). O uso do ritual da Ayahuasca. 2 ed. São Paulo: Mercado das Letras, 2004.

FEDERICI, Sílvia. **Calibã e a Bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. 2017.

FERRETTI, Sérgio F. Sincretismo e religião na festa do Divino. **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, Recife, ano 11, v. 18, n. 2, p. 105-122, 2007.

FREIRE, José Ribamar Bessa; MALHEIROS, Márcia Fernanda. **Aldeamentos Indígenas no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Programa de Estudos dos Povos Indígenas. Departamento de Extensão, UERJ, 1997.

HANNERZ, Ulf. **Fluxos, fronteiras, híbridos**: palavras chaves da antropologia transnacional. *Mana*, v. 3, n. 1, p. 7-39, 1997. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-93131997000100001>>. Acesso em: 28 set. 2022.

LANGDON, Ester Jeun Matteson. **Introdução**: xamanismo – velhas e novas perspectivas. In: LANGDON, Ester Jeun Matteson (org.). *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.

_____. **A performance da diversidade**: o xamanismo como modo performático. São Paulo, v. 1, n. 1, p.09 - 40, junho (2016). Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/issn.2525-3123.gis.2016.116460>>. Acesso em 17 de set. 2021.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Feiticeiro e Sua Magia**. Antropologia Estrutural. Tempo Brasileiro, 1975, pp. 193-213. Rio de Janeiro.

MARKUS, Cledes. **Educação Intercultural**: reflexão sobre uma experiência no Brasil. In: LANDA, Mariano Báez; HERBETTA, Alexandre Ferraz (org.). *Educação indígena e interculturalidade um debate epistemológico e político – bilíngue*. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2017.

MARTINS, Sílvia Aguiar Carneiro. **Gender and Reproduction**: embodiment among the Kariri-Shoco of northeast Brazil. 2003. 417 f. Tese de Doutorado - University of Manitoba, Winnipeg/Manitoba, 2003.

_____. **Eu Vivo na Floresta Aprendendo a me Curar**: usos ritualísticos de ayahuasca em Alagoas. Projeto de Pesquisa do Grupo de Antropologia Visual de Alagoas. Maceió: s. n., 2008.

MELO, Beatriz Medeiros de. ALVES, Diego dos Santos. FREIRE, Adriana Cirqueira. Educação Integral e Intercultural: histórias e memórias de povos indígenas e comunidades quilombolas alagoanos em produtos educacionais para o ensino médio. **Revista Humanidades e Inovação**, v. 8 n. 53. p. 121-136. nov/2021. Disponível em: <educação integral e intercultural: histórias e memórias de povos indígenas e 139 comunidades quilombolas alagoanos em produtos educacionais para o ensino médio | humanidades & inovação (unitins.br)>. Acesso em nov/2021.

MORAIS, Pâmela Samara Vicente. **O Perigo de uma História Única**: colonialidade e branquitude nos currículos de Relações Internacionais. Monografia (Relações Internacionais) - Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis. 2021 Disponível em: <file:///C:/Users/Lenovo/Downloads/Monografia_Pamela_Morais%20(1).pdf>. Acesso em: 03 jun de 2022.

MOTA, Clarice Novaes da. **Os Filhos de Jurema na Floresta dos Espíritos**: ritual e cura entre dois grupos indígenas do nordeste brasileiro. EDUFAL. Maceió, 2007.

OLIVEIRA, Aldjane de. **Aldeia e Terreiro**: diversidade cultural em Joaquim Gomes/Al. CBA Editora, Maceió, 2021.

OLIVEIRA, Aline Ferreira. **Yawa-nawa**: alianças e pajés nas cidades. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Florianópolis/Santa Catarina, 2012. 235 p.

OLIVEIRA. João Pacheco de. **A Viagem de Volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena. João Pacheco de Oliveira (org). 2 ed. LACED, 2004.

OLIVEIRA, Susane Rodrigues. **Ensino de História Indígena**: trabalhando com narrativas coloniais e representações sociais. In: PORTUGAL, AR.; HURTADO, LR. (orgs.). Representações culturais da América indígena [on-line]. Desafios contemporâneos collection, pp. 59-80. 2015. Disponível em: <<https://doi.org/10.7476/9788579836299>>. Acesso em 29 jun. 2021.

OLIVEIRA, Maria das Dores de. **Da invisibilidade para a visibilidade**: estratégias Pankararu. In: ALMEIDA, Luiz Sávio de; SILVA, Amaro Hélio Leite da (org.). Índios de Alagoas: trabalho, religião e política. Arapiraca: EDUNEAL, 2019.

PEIXOTO, José Adelson Lopes. **Minha identidade é meu costume**: religião e pertencimento entre os indígenas Jiripankó. Alagoas. Tese (Doutorado) - Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião. Doutorado em Ciências da Religião, 204f. il. Recife. 2018.

PLATERO, Lígia Duque. **Chefia Indígena, Política Indigenista e Missões Religiosas**: a perda do carisma de xamãs Kaiowá e Guarani na reserva multiétnica de Dourados, MS (1917-1980). Tellus, ano 15, n. 28, p. 43-63, jan./jun. 2015. Disponível em: <<http://www.gpec.ucdb.br/projetos/tellus/index.php/tellus/article/view/312/343>>. Acesso em: 04 abril 2022.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia de Bolso, 2006.

SÁENZ, Cynthia Inés Carrilo. **Xamanismo Feminino Yawanawa**: transformação de um corpo feminino em corpo de pajé. Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress (Anais Eletrônicos). Florianópolis, 2017.

SANTOS, Danuzia Tavares dos. **Kariri-Xocó**: elementos católicos em sua religiosidade. In: Índios de Alagoas: trabalho, religião e política. Orgs; Luiz Sávio de Almeida, Amaro Hélio Leite da Silva. Educal, Arapiraca. 2019.

VAINFAS, Ronaldo. **A Heresia dos Índios**: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhias das Letras, 1995.

