

# A Escolhida dos Espíritos: Mapulu Kamayurá, Pajé e Visionária do Alto Xingu

José Jorge de Carvalho<sup>1</sup>

**Resumo:** O artigo apresenta a trajetória de vida de Mapulu Kamayurá, a primeira mulher pajé entre os povos do Xingu e a primeira mestra do Encontro de Saberes. Além de um resumo da sua biografia, é apresentada também uma transcrição comentada do seu relato visionário em que narra sua iniciação pelo espírito da Arraia grande.

**Palavras-chaves:** Mapulu Kamayurá; Encontro de Saberes; Xingu

## **The Chosen of Spirits: Mapulu Kamayurá, shaman and Visionary of high Xingu**

**Abstract:** This article presents the biography of Mapulu Kamayurá, the first shaman woman among the peoples of the Xingu National Park and who is also the first master who taught in the universities through the Meeting of Knowledges project. Apart from that, we present a transcription and a commentary of the recital of her initiation by the spirit of the ray fish.

**Key-words:** Mapulu Kamayurá; Meeting of Knowledge; Xingu

<sup>1</sup> Professor titular da UnB e coordenador do INCTI/UnB e do projeto Encontro de Saberes.

## Prólogo

O presente dossiê, destinado ao diálogo e/ou à co-autoria com os mestres e mestras dos povos e comunidades tradicionais que atuam como docentes do Encontro de Saberes é um momento propício para apresentar um esboço da trajetória de vida de Mapulu Kamayurá, a primeira mulher pajé do Xingu e que cumpriu um papel histórico fundamental na constituição mesma do nosso movimento.

Respeitada como uma das principais lideranças das mulheres indígenas do Alto Xingu, o destaque que Mapulu possui hoje nacionalmente parece haver sido prenunciado, de um modo certamente misterioso, se não mágico, pela escolha de dois pesquisadores de representá-la publicamente em fotos da infância e da adolescência: ela aparece como uma criancinha de três anos de idade na capa do livro de Rafael Menezes Bastos, *A Musicológica Kamayurá*, há 45 anos atrás; e de novo, de rosto sorridente, com uns doze anos, na capa do livro de Etienne Samain, *Moroneté Kamayurá*. Tudo indica, pois, que os espíritos da floresta e das águas a escolheram deveras cedo e o anunciaram previamente, como uma mensagem para o futuro, para o mundo dos antropólogos brancos.

Primeiro, uma palavra sobre o Memorial que aqui apresento. Em 2019, convidei a mestra Mapulu, juntamente com outros três mestres indígenas que também já haviam sido mestres e mestras do Encontro de Saberes nas Universidades Federais de Brasília, Minas Gerais e Sul da Bahia, a participarem de VII Colóquio Internacional de Filosofia Oriental da Unicamp intitulado “Antinatureza na Natureza e Interculturalidade”. Os quatro sábios indígenas falaram em uma Mesa Redonda por mim coordenada sobre Filosofia Intercultural. Mapulu centrou sua exposição na sua trajetória, de alguém que nasceu na floresta e que recebeu seus ensinamentos para tornar-se pajé diretamente dos espíritos que nela habitam. Insistiu na defesa da floresta, que deve ser preservada intacta: se ela for destruída, os espíritos também desaparecerão; e são eles que auxiliam para que tenha o saber necessário para curar os seres humanos e que todos possam viver bem no mundo. Sua fala de defesa da floresta do Xingu e do mundo espiritual que dela forma parte sensibilizou profundamente ao professor Ohashi Ryosuke, eminente filósofo que pertence à linhagem da Escola de Kyoto, sendo seu decano vivo.

Ao regressar ao Japão, Ohashi propôs incluir a candidatura de Mapulu para um dos mais importantes prêmios outorgados pelo governo japonês a lideranças mundiais pela sua trajetória de defesa do meio ambiente. Foi-me solicitado, por intermédio de Antônio Florentino Neto, organizador dos Colóquios da Unicamp, a preparação de um Memorial de Mapulu como a base, a partir de sua tradução em inglês, para a confecção de um vídeo a ser apresentado ao edital do referido prêmio. Redigi, então, a primeira versão deste Memorial em um estilo narrativo que fizesse sentido para um público intelectual e acadêmico japonês, ou mais amplamente asiático (nipólogos, sinólogos, indólogos); e mais ainda, global (ou internacional, concebido como extra-sul-americano), preocupado com a questão climática, que de fato afeta a toda a humanidade, porém que desconhece a realidade do modo de vida dos povos indígenas. Meu texto foi, portanto, orientado por um estilo literário próximo do jornalístico, sensível à apreensão de um personagem assimilado como exótico – uma indígena xamã da floresta Amazônica – alçando-a à condição de quem pode falar algo relevante para o mundo no momento presente.

Reorganizei, para este dossiê, o texto em duas partes: na primeira, apresento uma versão revisada, em terceira pessoa, do Memorial para o Japão, mantendo um retrato de Mapulu que seja mais facilmente assimilável para o leitor não especializado; na segunda parte inseri a transcrição integral do relato que ela proferiu de sua iniciação pela Arraia grande do Xingu e sua possível transformação (em um plano ontológico que não tratarei de precisar neste texto) em uma arraia. O relato da sua relação com a Arraia grande é muito provavelmente inassimilável para a esmagadora maioria dos leitores não familiarizados com o universo espiritual e a episteme dos povos indígenas xinguanos. Evitei excesso de citações e optei por resumir, nos meus termos, os dados que encontrei em livros e artigos que falam de Mapulu, do Alto Xingu e dos indígenas brasileiros como um todo. A maioria dos fatos sobre ela que menciono me foram contados também por ela mesma, confirmando o que encontrei na bibliografia, praticamente sem distorção. Desde que a conheci em 2010, encontrei-me com Mapulu dezenas de vezes nos últimos catorze anos. Falo, então, de uma pessoa que considero próxima de mim apesar das imensas distâncias entre nossos modos de vida. Com base nesta proximidade (pelo menos assim sentida do meu lado) ressalto os episódios mais relevantes de sua vida, baseado no critério da reiteração, isto é, priorizei os eventos e as histórias que ela me

contou mais vezes.<sup>2</sup> Dou-lhe voz especial para se auto-representar plenamente ao transcrever, sem cortes, seu relato extraordinário de ser iniciada (ou transformar-se, quem sabe) por uma arraia grande do Xingu.

### **I. Trajetória de Mapulu**

Mapulu Kamayurá nasceu em 23/06/1969, em Ipavu, uma das aldeias dos indígenas Kamayurá, que são uma das catorze nações indígenas que habitam o Parque Nacional do Xingu, região de floresta amazônica no estado de Mato Grosso, na região Centro-Oeste do Brasil. O Parque foi criado em 1961 e foi demarcado finalmente em 1978 com o perímetro 2.642.003 hectares, do tamanho da Bélgica, configurando-se provavelmente como o maior território contínuo de povos indígenas de todo o mundo. Mapulu vive no Alto Xingu, onde co-habitam onze nações, falando onze línguas pertencentes a três famílias linguísticas diferentes: Kamayurá e Kaiabi (família Tupi); Mehináku, Waurá e Yawalapiti (família Aruak); Kalápalo, Kuikuro, Matipu e Nahukuá (família Karib); e Trumai (língua isolada, sem família conhecida).

Quando nasceu, recebeu o nome de Apumi. Aos 12 anos, quando teve a primeira menstruação, foi recolhida por um ano inteiro no fundo da maloca para a iniciação pela qual passam todas as mulheres Kamayurá, recebeu seu segundo nome, pelo qual é conhecida até hoje: Mapulu.

O Parque Nacional do Xingu é simultaneamente um gigantesco território de imensa diversidade cultural e linguística e ao mesmo tempo com uma rica biodiversidade em uma região de transição ecológica, com savanas e florestas de várzea, cerrados e campos ao sul e densa floresta amazônica ao norte. O Parque é hoje um gigantesco santuário ecológico, com suas matas, campos, fauna, flora e rios inteiramente preservados, e agora cercado de plantações de soja, em vastas fazendas onde a floresta foi devastada. Visto de cima de um avião, o limite do Parque exhibe com plena nitidez o contraste entre os dois modelos de vida que neste momento disputam o futuro do planeta. Dentro do Parque, onde vivem os indígenas, a natureza é preservada durante séculos, tal como foi atestada no início do séc. XVII, quando a sua região foi visitada e mapeada por expedições de brancos, em sua maioria europeus; e do lado de

<sup>2</sup> Uma biografia detalhada de Mapulu e do seu lugar inovador como mulher pajé no Xingu foi o objeto de tese de doutorado de Maria Luiza Silveira (2018).

fora do Parque, o desmatamento avança a cada ano, transformando a reserva indígena em uma gigantesca ilha verde de terra cercada de pastos e da monocultura, ambos de biodiversidade empobrecida e expressão emblemática da tecnologia desumana do agronegócio que tornou-se o modelo predominante de agricultura apoiada pelo Estado no Brasil.

A vida de Mapulu representa os desafios e as transformações sofridas pelo Parque do Xingu e pelas nações indígenas que neles habitam. Quando ela nasceu, a floresta estava intacta em todo o Mato Grosso e o trânsito das cidades da região até a sua aldeia era extremamente difícil, implicando em viagem de canoa durante vários dias. Depois de adulta, na medida em que sua família crescia e seus poderes de pajé se consolidavam, o trânsito às cidades circundantes do Parque foi crescendo, suas visitas ao mundo dos brancos, ou não-indígenas, ficaram mais frequentes e ela foi se convertendo naquilo que hoje ela apresenta de modo magistral: uma pessoa intercultural, que tem como missão estabelecer uma mediação entre o mundo indígena e o mundo branco ocidental, especialmente com suas habilidades de cura (tanto física quanto espiritual), de ensino e de liderança política.

Durante o ano em que passou de reclusão, a jovem Kamayurá fica “presa”, como diz Mapulu, em uma área no fundo da maloca, reservada e protegida de olhares externos por um pano, com restrições alimentares, resguardo de sexo, sem sequer tomar banho na lagoa, e cuidados corporais definidos e controlados por sua mãe e outras mulheres mais velhas. Foi nesse ano de reclusão que ela aprendeu de sua mãe Kurimatá várias habilidades técnicas e artísticas próprias das mulheres Kamayurá e xinguanas em geral: sabe confeccionar uma rede de dormir, com seus belos desenhos de linha colorida; cestas de tamanhos e formatos diversos; esteiras de fibra de bambu; *kuño* (pequena cesta em forma de calota) de pegar peixinhos; e pulseiras de miçangas, um dos artesanatos dos indígenas mais desejados e valorizados pelos brancos brasileiros. Sabe também cuidar da roça e plantar os alimentos essenciais da dieta indígena, tais como mandioca, melancia, amendoim; e sabe cozinhar peixe, sopa de pimenta e fazer o beiju de mandioca, itens básicos da dieta dos xinguanos.

Além disso, Mapulu conhece os repertórios completos dos cantos de vários rituais Kamayurá, e é exímia cantora, principalmente do lamurikumã, o ritual de iniciação feminina do Xingu. Outra marca de seu talento é na contação de histórias e de

mitos, dos quais conhece todos os que são acessíveis às mulheres e conta-os com mestria de quem narra e que domina a expressão da língua Kamayurá como uma mestra narradora.

Paralelamente, enquanto crescia após sair do resguardo e viver sua vida de casada, Mapulu foi acompanhando, observando e aprendendo com o pai a arte e a ciência do pajé. De fato, ela vem de uma linhagem famosa de pajés do Xingu. Seu pai Takumã, que viveu mais de 80 anos, falecido do dia 25 de agosto de 2014, é lembrado como o maior pajé da história do Xingu; e seu tio Sapaim, irmão de Takumã, falecido em 23 de setembro em 2017, talvez tenha sido o pajé mais conhecido no Brasil, por ter vivido por muitos anos fora do Parque, com residências sucessivas em Brasília, Rio de Janeiro, São Paulo e Canarana. Pela sua mobilidade maior, Sapaim tornou a atividade de pajé indígena mais conhecida pela sociedade brasileira não-indígena e mesmo fora do Brasil, com suas viagens a vários países.

Vale ressaltar, como esbocei acima, que a biografia de Mapulu se articula e mesmo se confunde com a história da criação do Parque do Xingu, o maior território indígena protegido do mundo. Seu pai Takumã foi o primeiro a entrar em contato com os irmãos Villas Boas, que no início dos anos 50 do século passado foram os primeiros brancos a entrar em contato com os Kamayurá em nome do Estado Brasileiro. Takumã os recebeu e os acompanhou; e como foi um dos primeiros indígenas do Xingu a aprender o português, foi o intérprete dos brancos nas expedições de contato e de pacificação das guerras inter-tribais, que uma vez suspensas permitiram a concretização da demarcação de um território contínuo na floresta amazônica na qual pudessem viver 14 nações indígenas, cada qual falando sua língua e preservando suas instituições próprias, em um regime econômico e político de trocas materiais e cerimoniais, tornando-se um modelo de comunidade de nações. Mapulu tinha apenas nove anos quando o Parque do Xingu foi finalmente demarcado e desde criança escutou as histórias do pai acerca das negociações de pacificação dos indígenas, com os brancos e dos indígenas entre si, aprendendo a sabedoria diplomática fundamental para administrar os conflitos e usufruir de um modo de vida compartilhado e ao mesmo tempo autônomo e auto-sustentável.

Sua iniciação como pajé se deu aos quinze anos, logo após seu casamento, tendo seguido a linhagem do seu pai. Diferente dos demais pajés, que foram aprendizes de

outro mestre pajé, Takumã foi iniciado diretamente pelos espíritos da floresta, os *mamaés*, e muito especialmente por um deles chamado Anhangü<sup>3</sup>. Desde nova, Mapulu observava a relação de seu pai com esse espírito. Um dia, aos quinze anos, começou a passar mal, com sintomas estranhos e inexplicáveis, interpretados mais tarde como uma aproximação de *Anhangü* que a tomou para que ela também se tornasse sua representante – em outras palavras, para que ela também se tornasse pajé iniciada por ele mesmo. Seu pai resistiu à ideia de que ela se iniciasse como pajé, porém o espírito avisou que, caso ela recusasse, ela morreria. Mapulu passou mais de dois meses reclusa, com perturbações fisiológicas várias, em uma condição que a ciência ocidental pode chamar de estados alterados de consciência, incluindo transes, visões, sonhos, audição de vozes, surtos, desmaios, instruções acerca de vários procedimentos de diagnóstico, escutas e procedimentos de cura.

Enquanto seu pai resistia a aceitar o chamado espiritual de uma jovem que se dispunha a iniciar o caminho sem precedentes de tornar-se uma mulher pajé, seu tio Sapaim, pajé tão influente e poderoso como Takumã, apoiou-a e insistiu com o irmão para que cedesse, e este finalmente entregou a Mapulu seu primeiro cigarro de pajé, chamado *petym*, feito de uma variedade fortíssima de tabaco, várias vezes mais tóxico que o comum fumo de rolo. O *petym* é tão forte que Mapulu desmaiou seguidamente, por um longo tempo, até conseguir aguentar o seu efeito. A partir daquele momento, seguiram-se um ano e seis meses de um novo ciclo de reclusão e iniciação, com mais tabus alimentares e jejum sexual, provação dura, como ela mesma conta, para uma adolescente de quinze anos recém-casada. Por anos, a partir daquele momento, Mapulu acompanhava o pai como aprendiz em suas jornadas de cura, aprendendo minuciosamente as regras e os procedimentos espirituais e práticos da arte e da ciência de um pajé. Aprendia também com o tio Sapaim, cuja fama e influência ultrapassava cada vez mais o espaço xinguano e chegava até o mundo dos brancos. É possível considerar que Sapaim foi um dos primeiros indígenas no Brasil que instituiu a cura pela pajelança como um ofício respeitável e eficaz, fazendo superar os preconceitos e mesmo

<sup>3</sup> A trajetória do grande Takumã é mencionada no livro de Orlando Villas Boas (2000), que lhe dedica inclusive um capítulo: “Takumã e sua Magia” (id: 66-71).

a atitude pejorativa, própria do racismo estrutural da sociedade branca brasileira, contra a medicina indígena<sup>4</sup>.

Sapaim e Takumã viajaram para o Marrocos como expoentes da ciência brasileira dos pajés e Takumã contou da sua reação diante do frio de Nova York, cidade por onde também passou. Se os dois foram desbravadores da apresentação positiva e do reconhecimento do ofício de pajé na sociedade brasileira, Mapulu herdou esse reconhecimento e ampliou-o para uma dimensão inédita: a condição de pajé feminina.

Ao mesmo tempo que absorvia a ciência e arte da pajelança com o pai e o tio, Mapulu aprendia com a mãe a ciência e a arte do partejar. Ela é chamada constantemente para fazer partos, contando com recursos adicionais em relação às parteiras comuns, pois pode detectar perturbações espirituais também. Assim, a condição feminina permitiu a Mapulu uma ampliação do papel do pajé para um(a) profissional da cura e do cuidado que os pajés até então não haviam podido alcançar: a combinação de pajé e de parteira. E na medida em que ela sabe das plantas medicinais, tanto através das instruções que recebeu do pai quanto do que aprende mais intimamente com o marido Raul, considerado um dos maiores raizeiros do Xingu, ela transita pelas três esferas, o que a coloca na condição de uma curandeira sem igual: conhece o ofício de pajé, o de raizeira (e também o de rezadeira, pois aprendeu a rezar com seu pai) e o de parteira, ofício interdito aos homens, salvo raríssimas exceções.

Embora Mapulu exercite alternadamente o ofício de pajé e o ofício de parteira, as duas atividades estiveram historicamente marcadas por uma clivagem de gênero: o ofício de parteira é um saber feminino, e o de pajé, masculino. Como ela mesma explica, o partejar lida com sangue, enquanto a prática da pajelança não pode admitir sangue nem remédios, por trata-se de uma relação exclusiva com os espíritos. Esta separação ficou nítida no Encontro de Pajés do Alto Xingu de que participei, em que o encontro das parteiras foi realizado no dia seguinte ao dos pajés para não haver problemas espirituais derivados do contágio entre as duas energias, tidas como distintas quando não incompatíveis. Contudo, Mapulu foi a única pessoa que transitou livremente nas atividades dos dois dias.

<sup>4</sup> Orlando Villas Boas descreveu a iniciação de Sapaim por um *mamaé* chamado “ipotã-maé”, que o fez mudar seu nome de Sapaim para Nhanamacumá (Villas Boas 2000:62-65). Wesley Aragão de Moraes escreveu sua tese de doutorado centrada numa dissertação minuciosa da trajetória de Sapaim (Moraes 2004)



Mapulu recuperou uma dimensão importantíssima do saber dos homens indígenas relacionados ao complexo científico, cultural e terapêutico da pajelança, em ato político de grandes consequências, que a coloca em um lugar de uma feminista entre os povos tradicionais. Sua ascensão como pajé coincidiu também com a crescente mobilidade dos xinguanos em direção às cidades de entorno do Parque, especialmente com Canarana, cidade frequentada por um grande número de indígenas. Uma vez consolidado seu saber como pajé, mais e mais Mapulu passou a ser chamada para realizar trabalhos de reza e cura, não somente nas aldeias indígenas do Parque, mas além dele, e realizou curas que já se tornaram famosas entre os Tapirapé e os Karajá, ambas aldeias muito distantes do imenso território em que ela vive. Passou a atuar também em Canarana, primeiro para indígenas residentes na cidade e depois também para brancos ocidentais que conformam a maioria da população urbana.

Ao curar os brancos, Mapulu teve inevitavelmente que começar a interagir com o sistema nacional de saúde, com a medicina ocidental, com os protocolos e regras dos centros de saúde e dos hospitais e com a prática e os saberes dos diversos profissionais da área (médicos, enfermeiras, fisioterapeutas, e até psiquiatras). Takumã exercia sua pajelança principalmente nas aldeias, enquanto Sapaim foi pajé também nas cidades, tendo criado sua própria unidade terapêutica à moda de uma clínica, operando, porém, com distância e independência das instituições de saúde dos brancos. Por outro lado, como uma pajé que transita entre mundo o branco e o indígena, Mapulu entrou em clínicas e hospitais atendendo a chamados de indígenas e não indígenas para curar pacientes padecendo de doenças que os tratamentos da medicina hegemônica não estavam oferecendo solução, a ponto de desengano percebido pelos familiares das pessoas internadas.

Mapulu teve vários sucessos e também vários conflitos com médicos do hospital de Canarana. Um ponto de inflexão de sua atuação no território da medicina dos brancos foi quando a chamaram para curar um menino que se encontrava na UTI, incapacitado de mexer-se. Após consultar os mamaés, eles a instruíram a retirá-lo do hospital, para que ela pudesse efetuar o seu tratamento na sua própria casa. Previsivelmente, a médica não autorizou a saída da criança da UTI. Mapulu ficou irredutível na sua decisão de tirá-lo e após um longo embate entre a médica e a família da criança, esta decidiu acatar a decisão de Mapulu para levar o menino para sua casa e

receber o tratamento da pajé, enfrentando a fúria da médica que declarou retirar qualquer responsabilidade acerca de uma muito provável morte da criança.

Após dias de intenso trabalho de pajelança, a criança retomou a mobilidade do corpo até que finalmente começou a recuperar os movimentos e dias depois voltou a andar. Quando regressaram com a criança para o hospital a médica, apesar de atônita, admitiu que a partir de então Mapulu poderia fumar o seu cigarro de pajé (tabaco fortíssimo, lembremos) dentro do hospital para curar seus pacientes.

Apesar de haver conquistado o respeito dos médicos do hospital de Canarana, Mapulu reconhece as diferenças e eficácia relativas dos dois sistemas de saúde. De fato, ela atua sempre seguindo o que chama de “modelo Takumã de cura”. Tal como o famoso pajé propunha, quando um indígena chega até Mapulu com alguma queixa de saúde, ela procura primeiro identificar se se trata de um problema espiritual, e caso seja, poderá recomendar a cura apenas pela pajelança. Se identificar alguma doença do corpo que pareça curável pela medicina indígena, Mapulu recomendará o tratamento com ervas e transferirá o paciente para seu esposo Raul, raizeiro respeitado em todo o Alto Xingu, que identificará as plantas e confeccionará o remédio específico para a cura daquela pessoa. Contudo, se ela identificar a presença de uma doença fora do saber do pajé ou do raizeiro, encaminhará o paciente para o Posto de Saúde Leonardo do Alto Xingu ou para o hospital da cidade mais próxima, para se consultar com um médico.

A articulação desses três sistemas de cura proposta por Takumã realizou-se mais plenamente com o trabalho de Mapulu, que pode ser definido como um modelo intercultural de tratamento das doenças. O projeto atual de Mapulu é instalar uma casa em Canarana como centro de saúde indígena, na qual ela atenda doenças espirituais com suas habilidades de pajé, contando com a assistência da sua filha Mapuálu, que já é uma pajé igualmente experiente e respeitada. Se a doença tiver alcançado o corpo do paciente, Raul intervirá prescrevendo os remédios com ervas. Obviamente, esse centro de saúde funcionará em articulação com o hospital da cidade. Para esse fim, ela está aguardando a confirmação do prefeito da cidade, que prometeu lhe doar um terreno, ou uma pequena casa para ela iniciar as atividades do centro. Caso a promessa se concretize, Mapuálu cuidará da casa constantemente, e ela ou Raul virão da aldeia Ipawu a cada vez que seus ofícios forem requisitados. Sua visão e sua prática, portanto, são de uma mediadora entre os dois mundos, realizando finalmente a proposta do seu

pai e dando um passo adiante do trabalho do seu tio, que construiu o seu centro de cura sem articulação com a medicina ocidental.

Outra visão estratégica de Mapulu tem sido a valorização do ofício de pajé no Xingu. Em 2013, ela organizou o primeiro Encontro de Pajés do Alto Xingu, que congregou pajés de sete etnias, raizeiros e também parteiras. O objetivo foi criar um espaço de trocas de técnicas e experiências, como um modo de estimular mais jovens, homens e mulheres, a iniciar-se no ofício de pajé. Este Primeiro Encontro, ao qual tive o privilégio de assistir, foi documentado pelo INCT de Inclusão: cada pajé falou no seu idioma, com tradução simultânea, às vezes para três idiomas. Tratou-se de um evento simplesmente extraordinário, pela riqueza e variedade dos relatos acerca dos modelos e técnicas de cura empregados pelos pajés das várias nações xinguanas. Em 2018, Mapulu realizou o Segundo Encontro de Pajés na aldeia Kamayurá Ipawu e programou realizar um Terceiro Encontro no ano de 2020, que infelizmente teve que ser adiado devido à pandemia do Covid-19.

Além dos ofícios de pajé e de parteira e de organizar os primeiros encontros de Pajés da história do Xingú, Mapulu tem desenvolvido também um papel de liderança feminina e organizado uma associação de mulheres do Xingu, trabalho igualmente inédito e revolucionário. Tal como tem sido registrado seguidamente pelos pesquisadores, uma característica comum a todas as etnias do Alto Xingú tem sido a timidez e o recato das mulheres, principalmente quando se encontram fora do seu espaço interno da maloca - e mais ainda, quando fora da aldeia. Ela vem estimulando o protagonismo feminino em uma escala sem precedentes, ao iniciar pajés mulheres em inúmeras aldeias e etnias, e atualmente através da Associação Hiulaya, por ela fundada em 2018. Mapulu está incentivando as mulheres a se organizarem em torno dos seus saberes e das suas áreas exclusivas de atuação e poderem assim formular um projeto para as suas comunidades, prescindindo dos intermediários (masculinos, obviamente). Ao formar uma linhagem de pajés mulheres, Mapulu duplica o quadro de defensores da floresta, que até agora se definia como uma tarefa exclusivamente masculina. A atividade do pajé (e agora também da pajé) está entrelaçada inseparavelmente da luta pela preservação da floresta. O *petym*, tabaco especial do pajé, só é encontrado no meio do mato, longe da aldeia; e é também no mato que habitam grande parte dos *mamaés*, como Anhangü. A reprodução e a continuidade do ofício dos pajés dependem da

continuidade e da reprodução da floresta, espaço das plantas medicinais e dos espíritos que fazem parte do mundo dos indígenas do Parque.

Mapulu resumiu essa vinculação da atividade de pajé com a preservação da natureza em uma fala durante o I Encontro de Pajés:

“Minha preocupação, muita machuca meu coração. Eu não consigo dormir porque tá na preocupação. Como é que minha neta, meu povo vai, né? Se o pessoal desmata muito e o fazendeiro for entrar muito e acabar a terra... E depois? Onde que os *mamaé* vai? Onde que o espiritual vai? Vai acabar. Cada árvore tem dono, tem *mamaé*. Tudo que a gente olha, a água também tem dono. Se você vai matar sucuri, piranha grande, o rio seca, porque quem cuida essa bacia que o pessoal fala [do rio], é pajé.”

A mensagem subjacente à fala de Mapulu é de que é praticamente impossível relacionar-se de modo respeitoso, não destrutivo e sustentável com a floresta sem tomar em conta a variedade de formas de vida que nela se manifesta, incluindo os espíritos. São eles que colocam um limite à predação, ao desmatamento, porque apontam para a dimensão sagrada da natureza. Na sua função de pajé, Mapulu é uma embaixatriz do mundo da floresta na sociedade não-indígena, capitalista. Os *mamaés* lhe ajudam a curar os seres humanos adoecidos e para isso lhe concedem poderes especiais e extraordinários, tais como telepatia, precognição, clarividência, percepção direta dos invisíveis, comunicação com plantas e animais, controle dos fenômenos naturais, poder de cura pelas rezas, pelas mãos e pela fumaça do tabaco especial de pajé. Podemos entender que a cura dos seres humanos levada a cabo pelos pajés é a defesa da floresta contra os impulsos destrutivos que manifestamos contra nós mesmos, contra os outros e contra o meio ambiente. Apesar de basear sua militância na força do diálogo e da negociação, ela tem plena consciência da causa da devastação ambiental ameaçadora: os fazendeiros, significante que está presente na sua fala.

Além de trabalhar para a inserção da mulher na tradição espiritual e de cura do Alto Xingu (e também das de outras aldeias fora do Parque), Mapulu promove também a inserção das mulheres xinguanas no movimento feminista indígena brasileiro em escala nacional. A Associação Hiulaya avança politicamente em duas áreas simultâneas: por um lado, um novo protagonismo e poder decisório das mulheres frente aos homens xinguanos (maridos, pais, tios, irmãos); por outro lado, passa para elas o controle da gestão e o poder decisório da execução dos projetos, possibilitando em algumas

situações restringir o acesso, e em outras até mesmo prescindir, dos intermediários homens brancos ligados às ONGs que executam projetos na área do Parque do Xingu, e de cuja atuação Mapulu tem se tornado cada vez mais crítica.

A história de vida de Mapulu como uma defensora da floresta amazônica é a história da expansão crescente da consciência, em uma espiral ascendente que se abre neste momento da história da humanidade, para um número ainda relativamente pequeno de sábios e sábias dos povos tradicionais, em especial para aqueles que vivem nas regiões do planeta mais distantes da chamada civilização mundial - que é apenas outro nome para a sociedade capitalista globalizada, principalmente na parte controlada pelos países ocidentais como os Estados Unidos, Canadá, Austrália, Nova Zelândia e Europa.

Primeiramente, Mapulu adquiriu na infância a consciência da sua condição de indígena, a saber, de quem participa da nação Kamayurá, formada por habitantes da floresta amazônica muito antes da chegada dos brancos europeus nas Américas. Logo, tal como aprendeu de Takumã, toma consciência do significado dos *mamaés* que habitam a floresta e a natureza em geral. Ao mesmo tempo, passa a ser mulher conhecedora das tradições femininas Kamayurá e xinguanas e se torna parteira, ofício herdado da mãe. Um passo adiante, é também conhecedora da ciência e da arte dos pajés, ofício herdado do pai; mais adiante, é fundadora de uma linhagem de pajés femininas e modelo para as jovens xinguanas, que cada vez mais se predispõem à iniciação no difícil e árduo mundo da pajelança; mais um passo, e reconhece a importância de estabelecer pontes e parcerias com a sociedade dos brancos e se engaja na tarefa política de formar a Associação Hiulaya para captar recursos para a nação Kamayurá e para o Parque Xingu como um todo. Além da Associação para os Kamayurá, toma consciência da excessiva subalternidade e inferiorização política das mulheres xinguanas frente aos homens e cria um movimento de mulheres xinguanas de todas as Nações do Parque, o qual neste momento se coloca na vanguarda do feminismo indígena brasileiro.

Em 2010, ela deu a conferência de abertura do Congresso Internacional Encontro de Saberes, na Universidade de Brasília, evento organizado pelo Ministério da Cultura e pelo Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa (INCTI) do CNPq. Provavelmente pela primeira vez na história das

universidades brasileiras, uma mulher indígena proferiu a conferência inaugural em um evento internacional, falando no seu idioma com tradução simultânea para o português feita pelo seu sobrinho Marcelo Kamayurá. Sua participação naquele congresso significou uma ruptura positiva como marco na transformação do padrão eurocêntrico, excludente e patriarcal que caracterizou as universidades brasileiras desde sua origem. Mapulu é reconhecida cada vez mais como pajé, liderança política, feminista indígena e mestra de saberes. Para celebrar o seu lugar de destaque na inauguração do movimento Encontro dos Saberes, que já se expandiu por várias universidades brasileiras, sul-americanas e europeias, a foto de Mapulu está colocada no painel de entrada da biblioteca do INCT de Inclusão na UnB. Mencionaremos seu lugar no movimento do Encontro de Saberes ao falar mais adiante do seu relato visionário.

Em novembro de 2018 ela recebeu o Prêmio Nacional de Direitos Humanos do governo brasileiro por seu trabalho pioneiro de difundir o ofício de pajé entre as mulheres, além de sua atuação como parteira e seu trabalho com a juventude. Nas palavras da Secretária Nacional de Políticas para Mulheres; "Ela é um símbolo da mulher indígena forte e atuante; tenho uma enorme admiração por seu trabalho, no cuidado com as crianças e no fortalecimento das mulheres".

O poder de Mapulu alcança também o controle das forças da natureza. Uma reportagem de 24 de janeiro de 2011 sobre a aldeia Kamayurá feita pela TV Rede Globo mostra um dos poderes de Mapulu adquirido também do seu pai: ela aparece desviando com as mãos a tempestade que se aproxima da aldeia para proteger as malocas de serem destruídas. O poder de comunicar-se com os fenômenos naturais é exercitado por xamãs em outras partes do mundo, como no México, onde mestres equivalentes de Mapulu também controlam os ventos em torno dos vulcões próximos do Distrito Federal na Cidade do México, como o famoso Popocatépetl.

Mapulu foi também escolhida como uma das 13 avós de vários povos tradicionais do mundo que se apresentaram no famoso Encontro do Conselho Internacional das 13 Avós Nativas, na sua edição realizada em Brasília em outubro de 2011. Finalmente, em novembro de 2019, Mapulu participou como conferencista do VIII Colóquio Internacional de Filosofia Oriental da Universidade de Campinas. Como pajé, ela argumentou pela não separação entre o mundo dos espíritos e o mundo da natureza:

se a floresta for destruída, os espíritos também desaparecerão, pois elas habitam a floresta. Foi nesta ocasião que ela proferiu a fala abaixo transcrita.

## II. O Relato Visionário

Após mais de três décadas da sua iniciação com o *mamaé* Anhangü, espírito tido como muito poderoso e muito temido nas aldeias do Alto Xingu, e não apenas entre os Kamayará, Mapulu experimentou em 2017 uma nova iniciação. O espírito da Arraia gigante se aproximou dela e submeteu-a a um processo inteiro de renovação de seus poderes como pajé. Ela teve que se afastar inteiramente de Anhangü, desfazer-se de todos os poderes que ele lhe havia concedido nos últimos trinta anos e então receber os novos poderes da Arraia, que segundo ela são ainda mais fortes. Ela diz contar agora com habilidades que no nosso mundo chamamos de extra-sensoriais ou paranormais renovadas e ampliadas. Para marcar essa transformação, ela mudou de nome pela terceira vez: entregou o seu nome para a primeira neta, a filha mais velha de Mapuálu, que agora se chama Mapulu Neta, e passou a chamar-se Utu, que é o nome que ela dá à Arraia. Enquanto Anhangü é um *mamaé* da floresta, Utu é um *mamaé* das águas, a mãe dos peixes, que habita a Lagoa de Ipawu.

Eis a transcrição do relato proferido por Mapulu no VIII Colóquio de Filosofia Oriental:

“Minha preocupação é com a comunidade, porque a floresta está acabando e o espiritual também. Os espíritos estão sofrendo muito, igual nós. A gente perde casa, é a mesma coisa com o espírito, ele perde muitas casas: o jatobá, as madeiras todas têm dono. O jatobá é a casa mais importante para o espírito. O rio também está sofrendo, está diminuído muito os peixes. A floresta está acabando e o rio vai secar. Nós precisamos plantar. A gente do Xingu sabe controlar. A floresta é minha farmácia, a gente pega remédio, raiz, eu sou raizeira também. O rio tem o peixe. O dono do rio: sucuri, jacaré. O espírito dá conselho para a sucuri. Cada rio tem história, tem dono. Está difícil chegar a chuva. É madeira [árvore] que traz a chuva, aí nasce bem bonito: a roça, as plantas. É a chuva que traz para nascer as plantas. Todos temos preocupação. Vamos pensar juntos.

Meu pai foi grande pajé, Takumã; meu tio Sapaim foi grande pajé. Meu tio Aiupu<sup>5</sup> foi meu aluno, eu sou professora dele, ensinei muito ele e hoje ele está curando. Meu pai me ensinou a ficar pajé, a mesma coisa que estudar na faculdade. Eu estudei junto com meu pai sete anos para eu curar paciente: como que cura criança, como que cura adulto. Menino pequenininho você não pode curar com fumaça para ele não pegar pneumonia no pulmão. Tenho o papel de médica, de enfermeira, curo coluna, dor de cabeça, corpo doído, este é o meu papel. Meu marido Raul é raizeiro, ele cura pressão alta, câncer, diabetes, tudo isso é com ele. Este é o papel dele. O remédio dele é muito forte. Está aberto o caminho para vocês, é só procurar ele. Já curei muito pessoal de São Paulo, Cuiabá, Recife, eles vão fazer tratamento no Kamayurá. Tenho 18 alunos pajés.

Quem fez eu virar pajé foi Anhangü, o Cabeção, que eu não sei o nome daquele espírito. Ele me ensinou. Meu pai não deixava eu virar pajé. Eu virei pajé com 15 anos de idade. Ficar pajé é muito difícil, a gente sofre, fiquei 4 meses só dentro de casa. Quem me dava comida era só a minha mãe, nenhuma outra pessoa, e só dentro de casa. Eu não podia comer em outra casa, porque eu podia ficar aleijada. Você tem que escolher. Não pode namorar, se namora antes de dois meses logo fica aleijado.

Eu fiquei acompanhando o meu pai nove meses, mais um ano, sete meses, estudando com ele e hoje eu sei curar. Meu pai falou: agora sim, você já viu como fazer. Para curar criança usa um fumo pequeno, para adulto um fumo grande. Para olhar o que o paciente tem a gente faz um fumo muito grande. Se é espiritual, ou uma doença, a gente tem que contar para o paciente. Meu pai me ensinou reza. Tem reza da criança para amamentar; quando ela não mama a gente reza aqui bem na boca para ele voltar a mamar. A regra do pajé é diferente. Quando a gente ficou pajé, a gente come só comida boa. Se a gente vai comer comida ruim, a gente sonha mal. Para não sonhar mal, a gente fica lá com a comida do pajé.

Tem muito pajé hoje. Eu fui o primeiro pajé mulher. Dois anos atrás veio a arraia. Eu estava matando muito arraia. Matei muito. Eu fui no outro lado; na roça, eu vi muita arraia [na Lagoa Ipawu]. Porque eu tenho medo da arraia. A arraia quando pega nós, dói muito. Aí eu pegava arraia e ia jogando – matei cinco jogando no mato. Cheguei na

<sup>5</sup> Aiupu é o novo nome de Maniwa Kamayurá, o grande mestre arquiteto que foi docente do Encontro de Saberes na UnB em 2010 e 2012.



aldeia, dormi. Ele veio cantando para mim: “olha, por que você matou o paciente? Você vai ficar doente igual ele agora. Você vai ficar doente um ano, vai ser difícil o pessoal tratar você. O pessoal não vai conseguir tratar. Quem vai conseguir te tratar é nós, outro pajé não vai conseguir tratar você.” Ele me cutucou aqui (ao lado do seio direito) e eu acordei. E doeu para baixo (aponta para o braço direito). Fiz tratamento, falei para o meu marido me tratar, ele me tratou um ano, não resolveu.

Aí depois, eu nem sonhei, gente. Ele falou: olha, está na hora, vamos tratar. A gente marcou para você um ano. Agora nós vamos trocar todo o poder que você tinha, vamos trocar tudo. Agora vamos colocar o seu nome de Utu. Utu: avó. Arraia, a mãe do peixe, dona da água. Ela escolheu: eu vou colocar o seu nome de Utu. Hoje o meu nome é Utu. Mapulu, eu passei para minha neta que está aqui comigo. Aí, a arraia fez tudo para mim, trocou tudo, onde eu vou curar a pessoa. Trocou outro *mamaé* para mim.<sup>6</sup> Mudei dele para mim, como é que cura. Aí soltou a arraia pequenininha e falou: pode chupar. Me levou até a beira (da lagoa Ipawu). Eu chupava as arraias pequenininhas e engolia. Aí fiquei mais pajé, eu troquei o *mamaé* que *Anhangu* colocou em mim, eu coloquei [o *mamaé* da arraia]. Sabe o que ele falou? Ele falou assim “Utu, hoje você vai fazer cirurgia”. Eu nem acreditei. Depois quando deu três horas da manhã, eu olhei, entraram: Utu, cadê você? Você já preparou, você já banhou? Ele veio me pegar aqui (aponta em volta do ventre), a unha saiu do dedo (ficou grande). Ele me cortou, parece de verdade. E tirou [o útero?]. Aí foi com a unha assim (ao longo da barriga) e depois só com a mão ele fechou. Falou: quando você precisar engravidar, é só avisar que nós vamos colocar de novo. Eu venho colocar. Quando você precisar de menstruação a gente vem colocar de novo. Ele me passou a mão assim e me levou na rede. Deu tchau, volto na outra semana, estou por aqui, pode esperar. Quando olhou que saiu, minha família chorou muito. E o *mamaé* Arraia me sacaneou muito, gente. Hoje, acabou a menstruação. Fez cirurgia, tem marca.

E assim que é meu papel. *Mamaé* fez assim comigo, hoje estou curando muitos pacientes. Eu sou pajé, tenho muita preocupação na minha cabeça. Por que é que tenho preocupação? Eu sou para curar pessoa. Saúde é a maior preocupação. Cada vez a SESAI

<sup>6</sup> Maria Luiza Silveira coloca que *Utu* em Kamayurá é avó, ou figura ancestral. Observo que nas conversas comigo Mapulu deu a entender que Utu é o nome da Arraia grande que a iniciou. Segundo Silveira, o nome específico do *mamaé* da arraia é Yawewyt (Silveira 2018:163). Este nome não aparece na lista dos principais *mamaés* colhida por Orlando Villas Bôas (2000).

(Secretaria de Saúde Indígena) manda menos remédio para o Distrito, mudou muito. Vamos tentar falar com a mulher, meu parente lá, Wajãpi, estou querendo conversar com ela. Ela tem que olhar minha preocupação. Ou então, com o chefe dela, Bolsonaro, falar com ele também. Eu não vou brigar, eu não vou bater, mas precisa brigar com ele, só sentar. O que que ele vai me passar? Ele tem que entender a minha preocupação. Vocês também, ele tem que apoiar vocês também. Tenho muita preocupação e queria passar para vocês, só que eu não sei falar muito bem.

Temos 16 etnias no Xingu, tem que sentar com eles e eles dizem o que vão querer. Eles têm que passar para mim para eu trazer para vocês. Pedir para vocês apoiar. Trouxe um documento. A gente quer manter a cultura. A alimentação a gente tem: peixe, beiju, pequi, roça. A gente tem ainda a língua, não pode perder. Meu pai nem aceitava a educação. Ele falava: será que a educação, a escola, vai ajudar vocês? Hoje não tem apoio, a escola está tudo caído. A gente foi para a SEDUC em Cuiabá pedir apoio, ninguém deu apoio para nós. Vamos pensar juntos com vocês, como professor aqui, vocês já têm conhecimento. Vamos pensar tudo igual, cabeça.

Outra coisa que quero falar: eu já fiz um encontro de pajés ano passado na minha aldeia, no Kamayurá. Difícil. Já fui na FUNAI. A FUNAI disse que pajé não tem nada a ver. Levei para a ATIX (Associação dos Indígenas do Xingu), nada. Eu fui para o ISA ( Instituto Sócio Ambiental). Quem me apoiou foi a Escola Paulista de Medicina, o Dr. Douglas, porque ele sabe o papel do pajé. Ele já trabalhou junto com o meu pai, por isso ele sabe e confia mais no pajé. Dr. Douglas é médico, sabe fazer cirurgia e ele usa os dois. Ele pede para o pajé curar primeiro, aí depois ele resolve, se é a doença espiritual ou não. Uma ferida feia que ele viu, primeiro procura o raizeiro. A gente trabalhou junto, muito. Por isso que hoje ele está acreditando no pajé, no raizeiro.

Ano que vem eu vou fazer encontro de pajé no Posto Leonardo. Vou mandar o convite e pedir o apoio de vocês. Vou sentar com médico. O médico tem que respeitar o papel do pajé. Eu já trabalhei junto com médico lá em Sinop. Eu tirei 8 pacientes da UTI. Fui lá em Canarana, a menina, o nome dela é Cláudia, médica. Eu fui tirar um menino da UTI, ela me empurrou. Ela falou: assina aqui, o responsável é você. Eu falei: olha, você tem que estudar mais Medicina; você ainda não é médica. “Pajé mata mais paciente”. Na verdade, pajé não paciente não. Pajé cura a dor do paciente. Depois que eu levei o menino do quarto, eu curei ele, rezamos ele. Amanheceu, o menino apontou geladeira,

ele quer água. Quando foi 7 horas, ela me ligou: Mapulu, o menino está do mesmo jeito, não está curado. Viu? Eu falei para você. Traz ele aqui. Aí quando foi 8 horas eu fui lá, no hospital, o menino pegou água, tomou, comeu maçã (mentiu ainda para ela). Ela foi lá, olhou, ela chorou. Eu falei: você tem que estudar mais. Ela me pediu desculpas.

É por isso que para mim é muito importante o encontro do pajé. Quem quer ir praticar, vai lá para vocês olhar e escutar a preocupação do pajé, porque pajé também cura pessoa. Eu já curei tanto em Brasília. Homem que ficou doido, queria matar a mãe, hoje ele está trabalhando de novo. Ano que vem vou fazer encontro de pajés.

Obrigada para vocês e boa tarde.”

Transcrevo agora outra parte do relato iniciático de Mapulu quando recebeu os poderes renovados de *Utu*, a Arraia grande, tal como contou na minha sala no Instituto de Inclusão em dezembro de 2018. Essa conversa foi filmada e Letícia Vianna a transcreveu, procurando descrever também a rica e precisa gesticulação de Mapulu, que complementa as palavras com sua expressão corporal. Esta foi, na verdade, a segunda versão que registrei do seu relato iniciático. Mapulu narrou o episódio em minha presença quatro vezes distintas: em uma aula do Encontro de Saberes na UnB em 2018; em uma entrevista filmada na minha sala no final do mesmo ano; no Colóquio de Filosofia Oriental da Unicamp, em 2019; e em uma aula do Encontro de Saberes na UnB em 2023.

Apresento meu diálogo com ela em dezembro de 2018 literalmente, sem edição, retirando um mínimo de palavras repetidas. Neste diálogo, ela descreve ações através de palavras e de gestos expressivos com seu corpo. E em vários momentos eu intervenho, ainda que discretamente, na tentativa de oferecer um pouco mais concretude à imaterialidade imaginal da sua iniciação. O relato se dá no diálogo, e não em um discurso pré-fabricado que poderia ser reproduzido por ela em um monólogo. Vincent Crapanzano mostra o papel daquele que escuta o relato no ato performático de ser narrado ao analisar as intervenções de Sigmund Freud quando transcreveu o seu famoso caso do Homem dos Ratos (Crapanzano, 1992). Diferente de Freud, porém, regido por uma epistemologia do distanciamento e de uma quase impossível relação com o analisando, minha atitude foi suscitar o relato de Mapulu explicitamente, sem ser

neutro nem co-autor; pelo contrário, estimulando-a a exprimir os detalhes da sua experiência somática e visionária.

Mapulu - ... para tirar feitiço, para eu não cair. Isso é que vai alumiar o caminho, à noite. (aponta para os pés).

JJ - Ah! os parafusos.

Mapulu - Os parafusos, colocaram aqui e aqui (aponta para as juntas e solas dos pés). O paciente mal, ele faz assim (põe a mão direita sobre o coração, e estica o braço e mão esquerda na diagonal ao corpo, como se fosse um arco arremessando uma flecha) Aquela paciente que estava mentindo, ele botou o braço assim – mentindo (com a mão direita sobre o coração e cotovelo paralelo ao corpo)

Ele botou aqui (mostrando a sola do pé esquerdo); e disse: toma cuidado. Se você virar, cair no buraco, a gente coloca aqui para lumiar.

JJ - Para no meio da noite iluminar e você poder caminhar.

Mapulu - E de noite, vai lumiando assim (estende os dois braços apontando para baixo, num gesto largo indicando as duas margens de um caminho).

Aí veio para cá três meninos (aponta o lado direito) e para cá três (aponta o lado esquerdo). Esse aí é que vai voando, levando você (abre os braços em gesto de voo)

JJ - Esses meninos são mamaé?

Mapulu - Mamaé.

JJ - São três Mamaés de um lado e três Mamaés de outro

Mapulu - São filhos da Arraia

JJ - Os menininhos, são filhos da Arraia

Mapulu - Isso é que está me ajudando. Quando o pessoal fala muito mal; eles avisam. Se fala assim que não está acreditando, ele avisa. Quando eu fiz coisa errada – ele diz: não, você está fazendo errado; você tem que contar esse, esse, assim ... Ele conta. Ele sabe! Então é exigente ... eles vão dizer, isso está errado, tem que arrumar ... Ele é exigente, de verdade.

O filho do Gustavo passou mal que não conseguia ...Então a Carolina, Carol, que estava aqui, disse: “Ela vai curar o seu filho”. E ele me

olhou e disse em pensamento: Será que vai curar? O médico não curou ... “. E de noite [o espírito dela] me falou: “Pai do menino falou para você assim: será que vai curar? Por que o médico não cura? Imagina se ela vai curar. Você acredita que ele falou para você assim?! Ele nem pagou você. Eu disse não ... vamos pensar coisa boa. Foi ele quem reclamou (joga os braços para trás, indicando que ‘ele’ está atrás dela). Não fui eu quem reclamou. Ele está me ajudando a curar. Ele cura mais as pessoas. Então se ele (o Gustavo) continuar a falar mal ele vai ver. Hoje esse pai do menino está vendo o resultado; o menino já andou. Já voltou para escola. Então eu falei assim para o Gustavo: “Gustavo, eu soube que você falou assim para mim – meu espírito me contou . E ele me disse: “Mapulu, falei sim ... meu filho não conseguia levantar, mexer ... será que vai melhorar? Falei sim; mas não falei mal de você.” Hoje o menino já está jogando bola. Eu queria era gravar vídeo com ele, uma entrevista com ele. Quando eu curei ele, ele levantou e foi lá ver a mãe. A mãe caiu no choro. Hoje ele está bom. Anteontem falei com ele – estava com dor de cabeça; e eu perguntei o que foi ? Ele disse que estava jogando futebol e caiu e machucou. (Diz rindo, mostrando satisfação). Disse que está voltando a jogar bola! Eu disse a ele: “Se passar mal, fala com seu pai, que ele entra em contato que eu cuido de você. Eu sou sua médica”. Falei com ele antes de ontem. (Diz rindo).

É assim, que eu vou curar. Mesmo que a pessoa não me confiar, eu não vou falar nada. Quem sabe é meu espiritual. O espírito vai me falar quem não confiar em mim. Vai ser sempre assim. Suely, é professora e advogada, ela me enganou. Ela falou assim: “ Vem rezar eu. Eu perdi meu marido e meu irmão”. Eu fui rezar, rezei ela, o filho e a filha e ela só pagou por ela. Dormi. Sabe o que eles falaram – esses 3 – ? “Você vai continuar 4 assim? Aí gente não vai curar nada. A gente não vai ajudar você. Você não vai curar mais aí. Ela não paga, pagou só um. A gente vai voltar de novo”. Eram 4 que me vieram: pai, mãe, marido e irmão ... E ele falou: “olha, ela está mentindo, 4 que morreram da mesma família. A mãe já foi embora, ele recebeu pois ela me pagou 1; então ela foi embora. Esses 3 faltaram. Ficaram na casa. E só vão sair quando a gente receber. Eles vão ficar sempre com ela, vão incomodar ela. Eu falei com ela: “Você perdeu 4, pai, mãe, marido e irmão. 1 foi embora. E 3 voltaram”. Quem me avisou foi *mamaé*. A gente tem que receber o pagamento.

JJ - Sim. Mas a Arraia disse que ia mudar o poder do Anhangü

Mapulu - Trocou

JJ - Trocou. Então você agora está mais forte?

Mapulu - Hoje estou Arraia.

JJ - É mais forte que Anhangü. O Anhangü você tinha 15 anos.

Mapulu - Com 15 anos eu fiquei Anhangü. Arraia é novo. Tá me cuidando.

JJ - Tinha outro pajé que tinha Arraia?

Mapulu - Não, só eu. Cada pajé tem o seu ... Eu, meu pai e meu tio Sapain, só nós três com Mamaés. Eu estou pegando os de meu pai. Eu sofri para ficar pajé. Furou (aponta para os pés); fez cirurgia (aponta para o baixo ventre). Fez os tocos assim (faz o gesto como se os tocos fossem uma escada) pá pá pá, tem que ir lá [gesto de que está subindo, escalando os tocos]. E depois pegaram os tocos e jogaram lá, para eu pular, pá, pá, pá. (gesticula). Nossa! Caí em cima de um! E todo mundo me olhando. *Utu* me olhando. E outro, outro... É difícil ficar pajé.

JJ - Ah! Foram várias provas.

Mapulu - Aí uma teve só fumo, só fumaça, mais nada, por 5 dias. Arraia fez provas.

JJ - E isso de você ter que escolher qual o verde e o vermelho...

Mapulu - O vermelho é paciente; e o verde é gente mentindo. E eu tinha que escolher. Tampava os olhos e perguntava: "Qual é paciente?" E eu apontava vermelho. "Qual é paciente mentindo?" E eu apontava verde. Aí os mamaés ficavam contentes. Eu nunca vou esquecer isso. Pessoal, pajé que quer ficar igual a mim, não vai enfrentar. Não vai não.

Quando terminar o livro ... Eu estou vendo aqui o meu nome (aponta para a placa na porta da minha sala do INCTI onde estamos conversando). Eu venho aqui dar aula; você marca mês e eu venho. Assim que eu quero fazer agora.

JJ - Só uma coisa que você explicou antes e eu não gravei ...Lá no rio, então, estava a Arraia e saiu delas os filhinhos né?

Mapulu - Então, a Arraia falou: " nós fomos lá na lagoa chupar filhotes de arraia. Nós fomos trocar Anhangü." Tirou ele lá na beira. Tirou daqui (faz gesto de que está tirando algo dos braços). A Arraia estava lá e falou: "Vai!" E Arraia soltou ... Eu virei e falei: E agora? Ele vai me cutucar". Arraia falou: " Não pensa". E empurrou minha cabeça para água. Eu fiquei assim, na beira, chupando os filhotinhos. Ela disse: " Você tem que chupar tudo isso aí". Eu virei e falei assim: "Chega". Ela disse: "Não, você só chupou 3."

(faz barulho e gesto com braços de que está juntando e chupando os filhotes de arraia) Aí eu chupei tudo. Aí a mãe estava só me olhando. E a mãe falou: “Cuidado. Você tem que cuidar dos meus filhos. Os pacientes têm que pagar bem você. Se não pagarem bem você, eu vou ficar doente. Ou o paciente passa mal, vai ficar ligado com minha criança. Fica de olho!”

JJ - Você está cuidando das crianças dela.

Mapulu - É. Para curar pacientes. Por isso eu falo, eu não vou curar de qualquer jeito. A gente tem que garantir o valor que vão pagar. Por que pajé não vai pedir assim o valor ... Quem sabe é a família que vai pagar pajé. Se pagam mal o pajé, vão passar mal, continuam doentes. É assim.

Ofereço agora alguns poucos comentários sobre o segundo relato. Enquanto vai narrando, Mapulu gesticula, usando as mãos de um modo extremamente expressivo e preciso. Em vários momentos do relato ela aponta para o seu corpo, “explica” as intervenções dos espíritos sobre ele e as transformações que ele sofreu. É mais apropriado definir seu modo de transmissão do seu relato visionário de audiovisual, em vez de apenas oral. Uma segunda linguagem, complementar à fala, comparece na gestualidade que sincroniza as suas descrições, como um enunciado indéxico que complementa o enunciado linguístico. Seu relato é uma performance corporal completa, e não apenas uma performance oral e linguística, como pode ser o caso de narrações míticas realizadas por mestres e mestras de outras nações indígenas. Mestre Casimiro Tukano, por exemplo, nas suas aulas do Encontro de Saberes na UnB, contava as histórias do Alto Rio Negro com pouca expressão gestual ou corporal em geral. Mapulu não possui letramento algum; e até onde pude perceber, ela apenas assina o seu nome. Nesse sentido, ela é integralmente uma mestra da oralidade.

### **III. O Encontro de Saberes e a Fenomenologia dos Relatos Visionários**

Este artigo é somente o início da busca de compreensão de um relato tão poderoso e enigmático quanto o da transformação de um ser humano em peixe. Na verdade, trata-se da transformação de uma mulher em peixe, e não de um ser humano em geral, pois o útero é um órgão significativo para a estruturação e a coerência do relato. Até onde consegui entender, um homem pode aprender com Anhangü; porém

nenhum homem poderia ser iniciado por Utu como Mapulu foi. Neste sentido, ela revolucionou o sentido do corpo de quem é pajé, introduzindo o órgão e o simbolismo do útero, tanto no corpo físico como no sutil, ou místico, da pajé.

Mapulu é, historicamente, a primeira mestra do Encontro de Saberes, pois abriu o projeto com sua conferência magistral. Seu saber foi, portanto, o primeiro saber tradicional apresentado para o mundo acadêmico. Surpreendentemente, considero o tipo de saber por ela trazido para a sala de aula provavelmente como o mais difícil e o mais desafiador para ser traduzido nos termos da episteme ocidental que organiza o saber acadêmico estabelecido, do que os saberes trazidos por quaisquer outros mestres ou mestras até agora. Muitos outros mestres indígenas contaram mitos, histórias e descrições de rituais complexos, como foram os casos de Álvaro Tukano, Casimiro Tukano, Gilberto Kubeo, Arifirá Matipu, Maniwa Kamayurá, Ibã Hunikuim, Pedrinho Maxakali; outras, como Japira e Maria Muniz, descreveram as plantas e falaram dos encantados que habitam as matas onde elas moram.

Célia Tupinambá, que já palestrou na UFSB, na UFMG e na UnB, colocou uma questão bastante desafiadora ao falar dos sonhos que são premonitórios e reveladores, e que chegam a funcionar como meios de compreensão e entendimento do processo de busca, recuperação e execução de novos mantos Tupinambá. O sonho cumpriria então, para ela, praticamente o mesmo papel do exercício racional de busca da compreensão de um problema científico ou intelectual em geral. Por outro lado, mestres e mestras de candomblé que recebem orixás não “demonstram” essa habilidade quando ensinam na universidade, pois obviamente jamais entrariam em transe em uma sala de aula. E se fossem jogar búzios em uma aula, o máximo que aceitariam fazer seria uma demonstração do ritual de consulta – e lembremos que a tradição do oráculo está vigente também no mundo ocidental, principalmente através do Tarô e mesmo hoje em dia através do I Jing.

Diferente de todos esses casos e para além de todas essas habilidades, Mapulu fala de uma relação direta, física, encarnada com os *mamaés*, experiência, por um lado, sempre excepcional, única e que, ainda que prescrita e aceita culturalmente como possível e sempre realizada pelos Kamayurá, é inacessível à imensa maioria das pessoas do seu povo que, como nós, reconhece o dom extraordinário alcançado por pajés como Takumã, Sapaim e Mapulu. Ela é herdeira e seguidora de uma linhagem de mestres



dotados de um saber fora do comum, também segundo sua comunidade, e que não pode ser aprendido apenas por outras pessoas, pois que depende do interesse e da disponibilidade dos próprios espíritos (*mamaés*) para ensiná-los.

Acesso ao plano imaginal é certamente possível, porém requer um exercício pessoal único, intransferível e irreproduzível – quase impossível, portanto, de ser ensinado em sala de aula apenas através de procedimentos racionais de transmissão. Não impossível, porém, me parece, se os alunos (e nós professores também) são convidados a exercer plenamente a imaginação simbólica e vislumbrar, pelo menos, a entrada nesse mundo.

O lugar deste campo de saber que Mapulu exerce como pajé é bem conhecido na Antropologia e mesmo na Etnologia brasileira. Contudo, o que é especial, neste caso, é a sua presença em carne e osso em uma sala de aula ou em um auditório como conferencista para falar e encarnar sua relação com os *mamaés*. Victor Turner descreveu magistralmente o grande saber de seu assim chamado informante Muchona, a Vespa (Turner 2005); Marcel Griaule transcreveu suas belas entrevistas com Ogotemmêli, o sábio Dogon (Griaule 1948); e mais recentemente, Paul Stoller também narrou em livros os relatos extraordinários dos poderosos xamãs Songhay do Niger (Stoller 1984 e 1987). Contudo, Victor Turner não levou Muchona para ensinar diretamente aos seus alunos na Universidade de Chicago ou na Universidade de Virginia; Marcel Griaule não levou Ogotemmêli para ensinar na Universidade de Paris; e Paul Stoller não levou Adamu Jenitongo ou outros xamãs para a Universidade de West Chester.

Todos esses antropólogos e tantos outros celebram xamãs, curandeiros, visionários pertencentes a vários povos e grupos étnicos do mundo; porém, apenas eles, durante seus trabalhos de campo, tiveram a oportunidade de testemunhar e ouvir descrições desses sábios de suas experiências com espíritos advindas do mundo imaginal. A leitura acadêmica de seus relatos etnográficos, contudo, não carrega em si mesma a capacidade de despertar o exercício de entrada no mundo imaginal, pois o corpo dos xamãs ou pajés não está presente.

Os etnógrafos, portanto, sem desmerecê-los, e pelo contrário, valorizando seus esforços, são capazes de fazer a defesa da existência atual dos visionários de diversos povos tradicionais do mundo. Porém, se nossa intenção é defender o lugar desse saber

na instituição acadêmica que carrega o título de “ensino superior”, devemos escutar diretamente de mestres como Mapulu seus relatos visionários, expressos por seu corpo transformado pela interação concreta com os espíritos. Ao escutá-la, vê-la e senti-la em presença, podemos acionar em nós a entrada no *alam al-mithal* que ela percorreu extensa e intensamente. O que ela transmite em sua fala não é uma explicação racional de como funciona o mundo dos pajés, mas a experiência de viver a relação com os espíritos e de como essa relação com eles afeta a sua relação com os seus pacientes e com os seres humanos e não-humanos em geral.

Com a experiência do Encontro de Saberes, passamos a identificar, cada vez mais, os saberes trazidos pelos mestres e mestras como manifestações de mentes verdadeiramente poderosas, iluminadas e inspiradas. Mesmo enfrentando condições de vida frugais, simples e muitas vezes de extrema precariedade, são capazes de desenvolver habilidades perceptivas especiais, muitas delas não desenvolvidas pelos estudantes universitários devido às limitações impostas pelo currículo eurocêntrico, monoepistêmico e que atrofia os sentidos, os afetos e a intuição em detrimento de uma hipertrofia da razão puramente lógica e monocausal. Grandes habilidades sensoriais (com seus correlatos cognitivos, obviamente) são desenvolvidas e demonstradas nas salas de aula de vinte universidades por mestres mateiros, mezinheiros, profetas da chuva, pantaneiros geraizeiros, pescadores artesanais, marisqueiros, entre outros; e por mestras raizeiras, parteiras e benzedeadas. Além das habilidades sensoriais especiais, outros mestres e mestras exibem suas capacidades sensíveis e de expansão da consciência, como os juremeiros, congadeiros, mestres de encantaria, umbandistas, babalorixás e iyalorixás e mestres da ayuhuasca.<sup>7</sup>

Mapulu também apresenta habilidades desses tipos, tais como sua capacidade de rezar para os pacientes, sentir sua condição de saúde pelo toque de mãos e pela percepção “espiritual” trazida pelos *mamaés* que a acompanham e apoiam e que é aguçada pelo fumo do forte tabaco de pajé. Porém, para além da expansão da mente e das habilidades sensoriais, sensíveis ou sensitivas (habilidade que postulo estar presente

<sup>7</sup> Nos últimos quatorze anos, através do projeto Encontro de Saberes já recebemos mestres e mestras em várias universidades que representam essas habilidades. Sua lista completa aparece em Carvalho (2023).

nas raizeiras e benzedeadas), ela se nos apresenta como uma mestra pajé de corpo transformado.

No caso de sua iniciação com Utu, trata-se de um relato visionário em cima da experiência pessoal e intransferível de Mapulu. É a experiência de um peixe e a experiência de uma pessoa. No relato que ela me contou (também mais de uma vez) da sua primeira iniciação, a precedência foi da sua relação com o espírito de Anhangü, que ela chama de Cabeção na fala do Colóquio. Naquele evento certamente central na sua vida, podemos dizer que o seu pai Takumã, que finalmente aceita ensiná-la a ser pajé, entra em uma relação iniciática com a filha em um momento posterior ao evento propriamente dito como um codjuvante. Já a sua relação com Utu, a Arraia grande, é uma invenção até onde sei completa e autônoma de Mapulu, em uma etapa de plena maturidade como mestra xinguana da cura. Ela prescinde, ao que tudo indica, da outorga do pai Takumã para essa segunda iniciação com novos poderes. Além de ser uma narradora plena, ela é uma criadora de mitos, alguém que criou um novo mito que é a relação de um pajé com um peixe. Na língua portuguesa a Arraia é um peixe feminino; importante saber se na língua Kamayurá arraia um nome neutro, masculino ou feminino.

No relato do Colóquio comparece também o momento, que identifiquei na versão apresentada em aula em 2023, de uma redenção em relação a uma queda ética, ou ao encontro com o mal, quando ela conta que estava matando as arraias, que quando ela estava na roça ela as jogava longe e matava. Já havia matado umas cinco arraias quando a Arraia Grande se lhe apareceu, penso que até com um certo clima de vingança por parte do peixe-espírito. Naquele momento, ela transmuta a sua ética: deixa de matar as arraias para ser a protetora das arraiazinhas, porque ela tem que engolir todas as pequenas arraias e guardá-las na sua barriga como se fosse gestar as pequenas arraias para depois devolvê-las ao rio. Mapulu alterna em dizer: a mãe do peixe e a avó do peixe. Em uma leitura simbólica clássica, mais racional, Mapulu passa a ser a mãe dos peixes e Utu passa a ser sua avó.

Existe, porém, uma oscilação no seu relato, pois em duas das quatro vezes e em que ela me relatou essa história ela fala claramente que Utu é a avó dos peixes, ou seja, que a arraia é a avó dos peixes do rio. Contudo, no relato que ela faz no Colóquio Internacional de Filosofia Oriental ela fala na mãe dos peixes. Como ela gestou, nesse

relato visionário, os filhinhos da arraia na sua barriga, ela, Mapulu, seria agora a mãe dos peixes: há uma outorga por parte de Utu a ela e Utu então passa para o lugar de avó. De fato, sabemos depois pelo seu relato que esses meninos(as) arraias são também os seus *mamaés* auxiliares. Se Mapulu bebe a água e com ela chupa os filhotes de arraia para guardá-los todos dentro de si, ela converte a sua barriga na Lagoa Ipawu onde os peixinhos podem viver e crescer.

Devemos considerar também a transformação de Anhangü. Ele não é nem um animal e nem uma planta, ele é um espírito que está na floresta e que, como Mapulu diz, precisa também de defesa como eles, seres humanos, precisam. Em uma determinada dimensão, são todos parentes, próximos e interligados: Utu é um ser da natureza que está na água em forma de peixe. E Mapulu reclama também pela água, porque estão secando os rios. Utu é a avó dos peixes, então é preciso proteger os rios, pelo lado de uma política ambiental e de Estado, contra o desmatamento para que não sequem. Essa política estaria no plano que podemos chamar de racional ou social da luta de Mapulu como liderança política do Alto Xingu. E num outro plano, em outra militância, ela fala de uma política que é também espiritual, a saber, que comparece no seu relato visionário.

Sua exposição passa por dois momentos: primeiro o momento político, ao denunciar o desmatamento das árvores e o maltrato aos rios; e logo ela passa a contar como realiza a cura. Primeiramente, quando ela está falando dos rios e da floresta, ela está defendendo um bem coletivo, um bem para todos os vivos – humanos, animais, plantas, espíritos e fenômenos da natureza. Em seguida, quando vai falar da relação com Utu, passa a contar algo sobre si mesma: ela é a pajé que cura as pessoas; sua missão, ou seu papel é curar; e para cumprir esse papel de curar ela precisa utilizar o poder de Utu. Por isso, Utu renovou o seu poder, retirou o poder anterior de Anhangü e coloca o poder da arraia; troca de nome, ela passa a ser Utu, ela passa a ser a Arraia Grande. Entrega o seu nome para a neta, que passou a chamar-se Mapulu Neta.

Poderíamos aqui fazer uma associação com a teoria do começo-meio-começo de Antonio Bispo, em que ele enfatiza a geração neta e a circularidade do modo de vida dos povos tradicionais, indígenas e quilombolas, entre outros (Santos 2023). É a geração neta que entra no relato de Mapulu que deve entrar para recomeçar o ciclo. A Mapulu Neta deverá seguir agora uma trajetória. Mapulu-agora-Utu está rediviva na neta-agora-

Mapulu. Então existem as transformações de dois nomes: a avó transfere o seu nome para a neta; e o peixe transfere o seu nome para um ser humano que fará esse papel de cuidar da continuidade dos peixes que são os peixinhos, as pequenas arraias que Mapulu vai ingerir e cuidar delas e vai lutar pela preservação da floresta. São todas essas dimensões que se articulam no relato da transformação da pajé Mapulu em arraia.

É possível compreender o relato de Mapulu da sua iniciação com Utu, a Arraia grande, avó dos peixes, como um exemplo, na esfera das culturas indígenas sul-americanas e mais especificamente dos povos do Xingu, dos relatos visionários comentados na chamada grande mística universal – todos eles, evidentemente, registrados pelas tradições letradas clássicas – em grego, latim, árabe, persa, hebraica, etc. Trago especialmente três exemplos da tradição mística islâmica, escritos em árabe e em persa, todos os três editados comentados e promovidos magistralmente por Henry Corbin: os relatos de Ibn Arabi (século XII) que exercitam o que Corbin chamava de imaginação criativa; os três relatos visionários de Avicena (século XI), também em árabe; e o relato do Arcanjo de Cor Púrpura de Sohrawardi (século XII), em persa. Corbin colocou os relatos desses três grandes mestres do sufismo em uma topologia espiritual específica da mística islâmica clássica, conhecida pelo termo, comum a Ibn Arabi e a Sohrawardi, de *alam al-mithal*, que Corbin traduziu por *mundos imaginallis* – em português, o mundo imaginal (Corbin 1964).

Resumindo a conceituação do mundo imaginal (ou mais diretamente o *alam al-mithal*), não se trata do mundo imaginário, comumente entendido como projeção exclusiva da atividade mental, mas de um reino intermediário – e com estatuto de realidade - na fronteira, ou na superposição, do sensível e do inteligível; entre o plano puramente natural e o plano dito puramente espiritual; colocado ao nosso mundo material porém sem com ele confundir-se inteiramente; ou, como sugere William Chittick “o espaço entre o espírito e o corpo” (Chittick 1994). É o mundo da imagem, não como mera abstração, ou representação virtual, mas como presença, substantivada em um tipo de corpo cujo estatuto de realidade somente se alcança através da experiência da visão mística. Alguns autores de inclinação junguiana propõem uma identificação do mundo imaginal com o mundo arquetipal, enfatizando a própria tradição de Sohrawardi, denominada de “platonismo persa”. Contudo, o *alam al-mithal*, enquanto reino da imaginação criativa e dos seres intermediários entre o físico e o metafísico, é um espaço

constitutivamente distinto do psíquico, que é o âmbito específico em que opera a psicologia arquetipal junguiana (Nouriani 2014).

Concebido na linguagem dita teofânica, comum à mística monoteísta islâmica influenciada pela mística neoplatônica antiga, os relatos descrevem as visões dos três místicos em suas relações com as ordens angelicais e arcangélicas, que funcionam como seus guias nas viagens ascensionais prescritas nas suas tradições espirituais específicas. O que é um *mamaé*, como *Anhangu*, para Mapulu, pode ser o Arcano Cor de Púrpura de Sohrawardi, ou o pássaro para Avicena, ou a Kaaba sutil para Ibn Arabi; e vice e versa, os anjos e arcanjos das místicas árabes e persas clássicas podem ser assimilados, na perspectiva visionária da pajé xinguana, como tipos de seres análogos aos *mamaés*. É claro que os espaços específicos dessas visões monoteístas (espaços celestes, nunca terrestres) são distintos dos espaços da natureza do Xingu, tais como florestas, rios, lagoas. A conexão que estabelecemos é da possibilidade de uma abordagem fenomenológica dos relatos visionários que seja comum às duas tradições do sufismo islâmico (árabe e persa) e à da pajé xinguana, por mais distantes que pareçam no plano da crença e no da vida em sociedade.

Mapulu entra no relato visionário com uma relação com o mundo da natureza, um mundo material, do rio e da arraia; e com o corpo dela também, que é material, e que se torna objeto de transformação. Sua visão expressa sua relação com a arraia, que é um outro ser matéria diferente dela, e também com o rio. De fato, todos os mundos antes ontologicamente separados entram agora em transformação e transmutação: Mapulu se transforma em Utu – ou seja, a mulher pajé se transforma em peixe. Mapulu se transforma na Lagoa Ipawu onde vão ser criados os filhos da arraia. As pequenas arraias são *mamaés* - ou seja, os peixinhos filhos de Utu-Mapulu são criados no Ipawu-barriga-de-Mapulu e são também peixes *mamaés*.

A originalidade de sua visão inspira traçar um novo caminho analítico, no campo das Religiões Comparadas - ou mais diretamente da Mística Comparada- que seria estabelecer uma hermenêutica cruzada dos três relatos visionários com o relato de Mapulu. O seu relato visionário ainda se distingue provavelmente de outros grandes relatos místicos que carregam em si um forte aspecto coletivo, quando o pajé, xamã ou sacerdote relata uma grande transformação antropocósmica, como diria Tu Weiming, isto é, de como seres humanos e vários outros seres entram em uma relação

de conexão com o cosmos, ao mesmo tempo que colocado em um plano coletivo. Dois exemplos do continente africano de reconhecidas referências etnográficas podem ser o fascinante mundo cosmológico e espiritual dos Dogon, tal como descrito por Marcel Griaule nas suas famosas *Conversações com Ogotemmêli* (Griaule 1948); e os relatos de Paul Stoller da sua iniciação no mundo da feitiçaria Songhay no Níger (lembrando que Mapulu enquanto pajé opera frequentemente na chave do contra-feitiço, pois é seu trabalho identificar o feitiço que causa a doença da pessoa e retirá-lo. Uma visão mais próxima do universo Kamayurá, povo de língua Tupi-Guarani, pode ser a Reza Longa Guarani Kaiowá (o *Nheenbo'e Puku*) recitada por Valdomiro Torres e Tereza Amarília, transcrita e traduzida por Luciana Oliveira (Flores, Flores e Oliveira 2020), relato monumental que também descreve uma transformação do cosmos, passando aos seres humanos e chegando ao plano pessoal – ou talvez, mais propriamente, um plano transpessoal, já que são muitos os que estão envolvidos no ritual e no apoio à reza do pajé, o que demanda entender esse relato como coletivo: entre as pessoas.

Mapulu, além de pajé que cura as pessoas, de narradora de mitos Kamayurá e de liderança feminina indígena, é também uma mestra da atividade simbólica e da vivência da realidade dita espiritual onde transitam seres da floresta e das águas. Proponho uma primeira aproximação fenomenológica ao seu relato iniciático, e neste ponto reivindico a atualidade da proposta etnográfica de Paul Stoller calcada na sua experiência dos fenômenos extraordinários que lhe sucederam entre os Songhay como uma abordagem fenomenológica (Stoller 1984). Contudo, proponho ainda mais, qual seja: articular a abordagem fenomenológica nos meus diálogos com Mapulu com o exercício de imaginação simbólica, esta entendida como uma nova habilidade para conseguir pelo menos vislumbrar a dimensão e a tipologia por onde se movem Utu, a avó dos peixes e os mamaés que a acompanham e ao mesmo tempo instruem a Mapulu. Nos termos da proposta de Henry Corbin, segundo o sufismo dos místicos persas e árabes clássicos, seria exercitar a imaginação ativa como faculdade espiritual. Lembremos ainda que a linguagem dos relatos visionários são ações expressas no plano simbólico (ainda que inseparável do plano sensível), daí a extrema dificuldade de etnografá-los; e mais difícil ainda, de transcrevê-los.

Eis o esboço de uma fenomenologia de alguns dos símbolos proeminentes ativados no relato visionário de Mapulu com a Arraia grande. Inicialmente, ela descreve

a arraia; logo descreve os filhinhos da arraia; a situação da água; a situação noturna em que a arraia aparece, surpreendente e ameaçadora; a transformação dos dedos da arraia em bisturi para cortar a sua barriga; a explicação do que ocorre com seu próprio corpo, que é transformado significativamente; a visão mesma que ela descreve do seu corpo transformado, primeiro aberto e depois fechado; a retirada do seu útero; a relação com os mamaés que ficam dos dois lados do corpo dela, direito e esquerdo; as cores a eles associadas com as associações que fazem entre o vermelho e o verde; os parafusos pregados nos seus pés; as luzes colocadas nos seus pés para que possam iluminar o seu caminhar à noite; os degraus da escada por onde pode subir; o voo dos *mamaés-filhotes-de-peixe* [provavelmente com ela no meio ao lado deles]; os painéis luminosos que surgem em um espaço superior, como uma tela no céu, que somente ela e os *mamaés podem ver*; a semiologia dos gestos das mãos e dos braços que expressam um juízo do que é verdadeiro e do que é falso.

No espaço intra-mundos do *alam al-mithal*, Ibn Arabi fala de outros órgãos, como o coração sutil, e outros lugares, como a visão de uma Kaaba mística, ou sutil, porém que não se descola da Kaaba física de Meca, e é tão real quanto ela. E a Kaaba é o *axis mundi* da mística islâmica, assim como a Lagoa de Ipawu, em cujas margens vive Mapulu, é também o *axis mundi* do universo Kamayurá, lugar em que nasceu o primeiro ser humano segundo os seus relatos míticos. Assim como Ibn Arabi fala do coração sutil, Avicena fala do pássaro e do Oriente sutis, e Sohrawardi fala do Arcanjo de Cor Púrpura – todos esses seres pertencentes ao mundo imaginal do *alam al mithal* – Mapulu fala do útero que lhe foi retirado por Utu, que interrompeu temporariamente a sua capacidade de gestar seres humanos, preparando-o para gestar os filhotes de arraia. Lembremos ainda que Avicena foi, como o é Mapulu, um grande mestre dos saberes médicos, incluindo a cura pelas plantas.

Por analogia com a experiência visionária de Ibn Arabi, é possível exercitar a imaginação simbólica e apreender a transformação do corpo de Mapulu invocando a realidade de um útero sutil. Sendo Mapulu a primeira pajé mulher e também uma visionária de grande intensidade mística, é provável que ela tenha proferido um dos primeiros relatos visionários, quem sabe não apenas entre os povos indígenas, mas também em outras civilizações e tradições místicas, que introduz o útero como símbolo central de onde surge o conhecimento e o poder de cura.



Não proponho que cheguemos a experimentar uma relação com o mundo dos espíritos como a de Mapulu, nem aprender com eles a curar como ela aprendeu, e menos ainda experimentar sentir as pernas paralisadas e ouvir os passos de um animal sobrenatural caminhando em cima do telhado do seu quarto como Paul Stoller narra haver sentido e escutado (Stoller 1994). Por outro lado, recorro ao termo *alam al-mithal* como um recurso expressivo da fenomenologia da mística visionária, ainda temporário e tentativo, e talvez apenas evocativo e experimental, porém capaz, acredito, de carregar a eficácia de descrever um espaço, usado como meta-linguagem descritiva para a fenomenologia da mística islâmica, tanto persa como árabe, análogo àquele onde habitam os *mamaés* que apoiam Mapulu em seus trabalhos de cura como pajé.

Assim como os anjos, os arcanjos e os pássaros deste mundo extra-lunar serviram de apoio às viagens espirituais (e também de cura) de Sohrawardi, Ibn Arabi e Avicena, essas entidades do espaço inter-mundo xinguano de interconexão e contiguidade floresta-rios-aldeia-corpo-físico-da-pajé estão presentes no relato e na experiência de transformação corporal de Mapulu. Quem lhe transfere o novo poder é Utu, um peixe (arraia) e um ser que lhe ensina e prepara seu corpo de um modo novo. Com sua visão-vivência-transformação somática, Mapulu adquire novos conhecimentos, novos poderes de cura e uma nova viagem no mundo imaginal, avançando na criação de uma nova gramática simbólica que ela nos transmite e nos inspira a exercitar a nossa própria imaginação simbólica. Como ela me disse, não existia antes dela *mamaé* que fosse arraia.

Minha intenção aqui não é oferecer uma metodologia comparativa para interpretar os relatos visionários de Ibn Arabi, Avicena e Sohrawardi com os de Mapulu. O que proponho por enquanto, é equiparar os relatos dos três celebrados mestres da mística visionária com o relato da pajé Mapulu. Sugiro o diálogo do seu relato com os relatos da mística islâmica por certas similaridades no plano da fenomenologia das respectivas visões.<sup>8</sup> Pensemos que a linha espiritual de Mapulu enquanto pajé Kamayurá é a linha da experiência do tabaco - distinta, neste sentido, da linha que cada vez ganha mais interesse dentro da academia brasileira, a saber, a dos enteógenos, especialmente

<sup>8</sup> Teorizei os estilos de espiritualidade e experiências místicas em outros textos (Carvalho 1994, 1997 e 2003).

da ayahuasca; e é distinta também dos cultos e rituais centrados no transe, como nos casos do candomblé, da jurema umbanda e tradições afins.<sup>9</sup>

É extremamente significativo que o relato de Mapulu seja o mais desafiador para a construção de protocolos pluriépistêmicos, projeto central do Encontro de Saberes; e que ela tenha sido justamente a mestra que abriu esse projeto. Clara que ela o abriu percorrendo sobre o mundo xinguano e sobre sua atividade de pajé, a qual ela encarnou de tal modo que enrolou o seu tabaco de pajé e acendeu-o durante a sua fala. O desafio maior, contudo, foi lançado oito anos depois daquela conferência de abertura memorável, quando ela nos narrou, em plena sala de aula em 2018, o episódio do encontro espiritual com a Arraia Grande. Sua descrição dessa experiência iniciática, com inúmeros planos de transformação e marcada pelas intervenções dos *mamaés*, pode ser considerada emblemática do tipo de experiência trazida pela maioria dos mestres.

Afinal, se saímos do campo epistêmico eurocêntrico moderno e abrimos nosso mundo acadêmico para a inclusão equânime das epistemes indígenas e afro-brasileiras, teremos a oportunidade de escutarmos relatos de experiências e de procedimentos rituais que envolvem interações com uma vasta gama de espíritos, tais como os encantados que acompanham Maria Muniz, mestra Pataxó Hã Hã Hãe; Álvaro Tukano, que menciona os espíritos e duendes dos povos do Alto Rio Negro; Davi Kopenawa que invoca os *xapori* dos Yanomami; os espíritos da Jurema nordestina; as entidades e as escoras que estão presentes nos territórios de umbanda cruzada que formam parte do complexo do Congado; os orixás e demais entidades das várias nações de candomblé; as entidades da encantaria presentes na pajelança do Maranhão e da região amazônica. Estes são apenas alguns exemplos do mundo espiritual que chega pela primeira vez nas nossas universidades supostamente laicas através dos mestres e mestras do Encontro de Saberes. O relato visionário de Mapulu coloca para nós o desafio de aprender as habilidades necessárias – sensoriais, intelectuais e extra-sensoriais - para apreender pelo menos os elementos básicos do saber de pajé de que ela fala. A epistemologia subjacente ao Encontro de Saberes parte da aceitação da espiritualidade dos saberes humanos ancorados no fato - concreto, experiencial, vivido, muitos deles no limite do etnografável inclusive - de que praticamente todos os mestres e mestras praticam

<sup>9</sup> Para uma descrição da fenomenologia da espiritualidade da ayahuasca, ver Luna (2016).

alguma linha de espiritualidade, sejam as sincréticas (do cristianismo com as tradições africanas e indígenas), as de matriz africana profunda e as de tradições de raiz indígena. Coloco aqui uma nota etnográfica da relação de Mapulu com o INCTI de Inclusão que, se não alcança o espaço do *alam al-mitihal*, pelo menos se aproxima do misterioso campo das coincidências significativas e da sincronicidade. No início de 2011, colocamos uma foto de Mapulu na parede de vidro da biblioteca do Instituto como uma plotagem transparente. Um ano depois começaram a aparecer visitas perturbadoras no nosso espaço e ela sugeriu que colocássemos um Anhangü para proteção. Um ano mais tarde, em uma feira indígena na UnB, uma jovem carregava uma escultura de Anhangü de palha feita pelo seu pai, indígena Kalapalo, também para sua proteção pessoal, e ela aceitou vendê-la. A imagem foi colocada no saguão, flutuando na altura do teto em frente à biblioteca, a um metro de distância da foto de Mapulu; e como a escultura gira ao vento, às vezes os dois rostos se olham. Não tenho uma explicação para esses fatos, mas o conjunto de acasos, coincidências e/ou sincronicidades, indicam que Mapulu reproduziu no Instituto a sua própria espiritualidade.

### **Epílogo**

A primeira vez que um branco ocidental chegou ao Xingu e visitou uma aldeia Kamayurá foi em 1888, quando Karl von den Steinen fez sua primeira viagem ao Brasil Central e passou poucos dias com os indígenas do Alto. Depois dele, outros poucos viajantes passaram pela região até que a expedição Roncador-Xingu em 1941 contactou os xinguanos de um modo mais sistemático. Ainda assim, o acesso às aldeias continuou sendo extremamente difícil até os anos setenta do século passado, quando foi instalado o Posto Leonardo perto dos Kamayurá. Estamos falando então de uma região do planeta onde grupos humanos desenvolveram seus modos de vida sem nenhum contato com a chamada civilização ocidental até o início de trocas mais frequentes há apenas cinquenta anos atrás.

O avô de Takumã era também pajé, e viveu num período anterior à visita de von den Steinen. Por outro lado, Takumã já era um jovem adulto quando a expedição formadora do Parque veio para estabelecer o contato permanente. Ele foi o primeiro a trocar os presentes iniciais com os brancos; e como foi um dos primeiros xinguanos a aprender a falar português, foi intérprete dos irmãos Villas-Boas e um negociador nos

processos de pacificação que conduziram à formação da atual comunidade de nações do Alto Xingu.

Mapulu nasceu no início da consolidação do Parque, ainda em um período em que viviam com pouca influência da tecnologia e do modo de vida ocidentais. Herdou, assim, a perspectiva de vida e a visão do mundo Kamayurá que vigia pelo menos desde o séc. XIX. Sua vida, nas quatro últimas décadas, foi assimilar a profundidade dos conhecimentos ancestrais xinguanos, principalmente tal como transmitido por Takumã, e paralelamente dialogar com o mundo ocidental, que foi se aproximando cada vez mais do mundo isolado da floresta onde nasceu.

Plantada na cultura milenar dos indígenas Amazônicos, ela negocia a sobrevivência do seu modo de vida indígena frente à sociedade urbana capitalista, nacional e internacional, buscando colocar limites à influência dos brancos e trazendo seus poderes como pajé para além do Parque onde mora.

A região do Xingu é preservada de igrejas cristãs, nem católicas nem protestantes, e conta apenas com escolas primárias de educação bilíngue. Mapulu viveu a vida inteira protegida dos assédios e das ações de conversão promovidas pelas igrejas cristãs, sejam as católicas ou as protestantes. Sua trajetória espiritual, por esse motivo não foi influenciada pelo imaginário religioso cristão, condição que infelizmente afetou a maioria das principais lideranças espirituais indígenas hoje. Além disso, ela nunca frequentou escolas. E é desse lugar estratégico de mulher indígena pajé, visionária, mestra de cura, parteira, raizeira, embaixadora entre mundos, feminista e líder política intercultural, que ela desenvolve sua capacidade crescente de falar para os povos xinguanos e demais parentes, para os brancos brasileiros e para o mundo inteiro.

O que a mestra Mapulu coloca para nós, docentes universitários que atuamos como seus professores parceiros, é o imperativo de aceitar a realidade das suas visões e experiências. E assim como conseguimos desenvolver as habilidades intelectuais através dos estudos para entender e dialogar com argumentos racionais de grande complexidade (antropológicos, filosóficos, psicanalíticos, de teoria literária, etc), devemos também nos dispor a tentar desenvolver as habilidades, quase nunca ensinadas nem nas escolas nem nas universidades, de iniciação, ou introdução no mundo imaginal, ou, mais precisamente, no *aalam al-mithal*, conceito próximo do que seria, para Mapulu, do mundo dos espíritos. Passando da episteme islâmica clássica para

a episteme ocidental moderna, trago aqui um argumento deveras surpreendente, acredito que ainda pouco comentado, do Posfácio de 1969 do grande clássico epistemológico, *A Estrutura das Revoluções Científicas* de Thomas Kuhn:

“Muitos processos nervosos têm lugar entre o recebimento de um estímulo e a consciência de uma sensação. Entre as poucas coisas que sabemos a esse respeito estão: estímulos muito diferentes podem produzir a mesma sensação; o mesmo estímulo pode produzir sensações muito diferentes; e finalmente, o caminho que leva do estímulo à sensação é parcialmente determinado pela educação. Indivíduos criados em sociedades diferentes comportam-se, em algumas ocasiões, como se vissem coisas diferentes. Se não fôssemos tentados a estabelecer uma relação biunívoca entre estímulo e sensação, poderíamos admitir que tais indivíduos realmente vêem coisas diferentes.” (Kuhn 1976:238)

Para mim, o significante chave aqui é “educação” e o argumento chave, na nossa luta por uma academia pluriépistêmica, é a rara admissão, por parte de um eminente historiador da revolução científica moderna, de que outras pessoas, vivendo em sociedades diferentes da nossa (ocidental, obviamente), possam ver coisas diferentes das que nós vemos. Mapulu foi educada dentro de uma linhagem de pajés, sábios e sábias treinados a adentrar no mundo dos espíritos. E assim como ela já reproduziu a educação espiritual da pajelança Kamayurá e já iniciou novas discípulas pajés, ela assume agora uma nova tarefa educativa, de mestra visionária do Encontro de Saberes, colocando os relatos de suas experiências espirituais em pé de igualdade com relatos visionários de outros mestres e de mestras que, como ela, foram educados na oralidade plena, e também com os mestres e mestras da escrita mística visionária de outras civilizações de outros e períodos da história.

### Referências Bibliográficas

BASTOS, Rafael José de Menezes **A Musicológica Kamayurá**. Brasília: FUNAI, 1978.

CARVALHO, José Jorge. **O Encontro de Velhas e Novas Religiões**. Esboço de uma Teoria dos Estilos de Espiritualidade. Em: Alberto Moreira e Renée Zicman (orgs), *Misticismo e Novas Religiões*, 67-98. Petrópolis: Vozes\USF-IFAN, 1994.

---

\_\_\_\_\_ A Tradição Mística Afro-Brasileira, **Religião e Sociedade**, Vol. 18, No. 2, 93-122, 1997.

\_\_\_\_\_ The Mysticism of Marginal Spirits. Em: Michael Pye & Yolotl González (orgs), **Religion and Society**, 71-108. Cambridge. U.K.: Roots and Branches, 2003.

\_\_\_\_\_ A *Reza Longa* de Valdomiro Flores e Tereza Amarília Flores, Um Monumento da Literatura Oral Kaiowa. Em: Valdomiro Flores, Tereza Amarília Flores e Luciana de Oliveira, **Ñe'ë Tee Rekove – Palavra Verdadeira Viva**, 29-62. Belo Horizonte: PPGCOM/UFMG, 2020.

\_\_\_\_\_ Encontro de Saberes e Filosofia Intercultural. Tradições de Pensamento Ocidentais, Asiáticas e Indígenas em Diálogo, **Modernos & Contemporâneos**, Vol. 5, No. 3, 6-26, jul/dez, 2021.

\_\_\_\_\_ De la Epistemología Occidental a las Epistemologías del Cosmos Vivo. Em: Javier Tobar (org), **Virus, Revueltas y Crisis. Lecturas de la Pandemia COVID-19 desde las Epistemologías del Cosmos Vivo**, 21-78. Buenos Aires: CLACSO/Popayán: Universidad del Cauca, 2022.

CHITTICK, Willian. **Imaginal Worlds. Ibn al-Arabi and the Problem of Religious Diversity**. New York State University of New York Press, 1994.

CORBIN, Henry **Mundus Imaginalis, ou l'imaginaire et l'imaginal, Cahiers Internationaux de Symbolisme** 6, pp. 3-26, Brussels 1964. Trad. em português sem referência de publicação: **Mundus Imaginalis**. Acessível em: <https://www.lampeju.com/post/mundus-imaginalis-ou-o-imagin%C3%A1rio-e-o-imaginal-henry-corbin>

\_\_\_\_\_ **L'Imagination Créatrice dans le Sufisme d' Ibn Arabi**. Paris: Flammarion, 1976.

\_\_\_\_\_ **Avicenne et le Récit Visionnaire**. Paris: Verdier, 1999.

CRAPANZANO, Vincent Symbols and Symbolizing. Em: **Hermes's Dilemma and Hamlet's Desire. On the Epistemology of Interpretation**, 219-228. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

FLORES, Valdomiro, Tereza Amarília Flores e Luciana Oliveira, **Ñe'ë Tee Rekove – Palavra Verdadeira Viva**. Belo Horizonte: PPGCOM/UFMG, 2020.

GRIAULE, Marcel. **Dieux D'Eau. Entretiens avec Ogotemmêli**. Paris: Éditions du Chêne, 1948.

KUHN, Thomas. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1967.

LUNA, Luís Eduardo e Steven F. White (orgs) Some Observations on the Phenomenology of the Ayahuasca Experience. Em: Luís Eduardo Luna e Steven F. White (orgs) **Ayahuasca Reader. Encounters with the Amazon's Sacred Vine**, 251-279. Santa Fe: Synergetic Press, 2016.

NOURIANI, D. Steven. **Mundus Imaginalis**: Bridging Body and Spirit, *Psychological Perspectives*, Vol. 60, 386-394, 2017.

SAMAIN, Étienne. **Moroneté Kamayurá**. Rio de Janeiro: Lidador, 1991.

SANTOS, Antônio Bispo. **A Terra dá, a Terra quer**. Belo Horizonte: Ubu Editora/Piseagrama, 2023.

SILVEIRA, Maria Luiza **Mapulu, a Mulher Pajé**: A Experiência Kamaiurá e os Rumos do Feminismo Indígena no Brasil. Tese de Doutorado em Ciências Sociais (Antropologia). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2018.

STOLLER, Paul Eye, Mind and Word in Anthropology, **L'Homme**, T. 24, No. 3/4, Jul-Dec, 91-114, 1984.

STOLLER, Paul and Cheryl Olkes *In Sorcery's Shadow*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

TURNER, Victor. Muchona a Vespa: Intérprete da Religião, 179-212. Em: **Floresta de Símbolos**. Niterói: EdUFF, 2005.

VILLAS BÔAS, Orlando. **A Arte dos Pajés**. São Paulo: Editora Globo, 2000.

VILLAS BÔAS, Orlando e Cláudio Villas Bôas *Xingu. Os Índios, seus Mitos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

