

Épocas, curas e história¹

Anotações etnográficas sobre o tempo entre os Makuna

Luis Abraham Cayón Durán
Antropólogo. Professor da Universidade de Brasília
luiscayon@hotmail.com

Alguns autores clássicos da antropologia demonstraram, há muito tempo, que as ideias sobre o tempo são construídas de diversas formas por cada povo. Existe a tendência de perceber que o tempo e os calendários estão relacionados com a morfologia e a estrutura social, sendo o resultado de uma ordem da periodicidade dos ritos (HUBERT, 2006 [1905]), da criação dos intervalos da vida social (LEACH, 1972 [1961]), da relação interdependente entre um ciclo de atividades sociais e um ciclo conceitual baseado nas mudanças nas relações ecológicas cujo significado e função são derivados das atividades sociais (EVANS-PRITCHARD, 1977 [1940]), ou como a forma em que se classificam os homens e as coisas segundo as desigualdades na intensidade da vida social para regular as transformações e as alternâncias na vida produtiva, religiosa, jurídica e moral (MAUSS, 1971 [1904]). Essas ideias bem podem ser aplicadas aos povos Tukano orientais da região de fronteira entre Brasil e Colômbia, mas ainda são insuficientes para compreender dimensões mais profundas sobre as teorias indígenas sobre o tempo.

Os primorosos trabalhos de Christine Hugh-Jones (1979) e Stephen Hugh-Jones (1979, 2012, 2014, 2015) têm demonstrado a sofisticação do pensamento dos povos Tukano orientais e a complexidade das suas elaborações sobre o tempo. No pensamento dos Barasana, Christine Hugh-Jones (1979, p. 235-274) identifica seis estruturas ou sistemas de espaço-tempo (universo, rio, corpo da sucuri ancestral, maloca, corpo humano, útero) que, além de se relacionar com diferentes aspectos da estrutura social, são transformações [de escala] de um em outro. Ao analisar as ordens horizontais e verticais desses sistemas de espaço-tempo estabelecem-se ordenamentos lineares e concêntricos associados, por uma parte, à continuidade linear irreversível dos grupos de descendência patrilineares e com o crescimento acumulativo do ciclo vital masculino, e, de outro lado, aos ciclos repetitivos associados à menstruação e aos movimentos das mulheres produzidos pelas formas de casamento. A ordem linear vai distanciando as gerações masculinas do tempo mítico da criação que é a fonte dos poderes dos homens, e por isso, é fundamental aproximar-se deste tempo da origem durante os rituais de iniciação masculina, graças ao uso de metáforas femininas relativas ao modelo concêntrico. Assim, a renovação das gerações e suas conexões com

1 Uma versão anterior deste texto, intitulada “Os cantos do Jurupari primordial: esboço das noções de tempo entre os Makuna”, foi publicada no livro *Etnologia indígena e Indigenismo* organizado por José Pimenta e Maria Inês Smiljanic, impresso pela Editora Positiva, em Brasília, em 2012.

a origem são entendidas como uma viagem no tempo.

Stephen Hugh-Jones (2012, p. 154) afirma que “a sucessão linear de gerações é alinhada com a sucessão circular e repetitiva das estações”, o qual evidencia a grande preocupação dos Tukano por reconciliar o tempo cumulativo com o tempo cíclico. A reconciliação desses dois modos de tempo é um dos temas centrais de mitos e rituais e, por isso, boa parte dos objetivos dos trabalhos dos xamãs nos rituais é o controle do tempo, tanto da alternância entre o dia e a noite (HUGH-JONES, 2015) como da sucessão das estações (CAYÓN, 2002, 2013). O domínio do tempo é um aspecto central do que os povos Tukano orientais traduzem de “manejo do mundo” (ACAUPI, 2015). E, para esse domínio e controle do tempo, os Tukano usam superposições de escala a partir das correspondências e conexões entre sistemas que se caracterizam por usar “um denso e estratificado padrão de referência recíproca” (HUGH-JONES, 2015, p. 667) contido nas várias narrativas de origem que, nem sempre, estão interconectadas de maneira evidente. Por exemplo, num artigo recente sobre a origem da noite, Stephen Hugh-Jones (2015, p.684) demonstra que o controle ritual dos perigos da noite só foi possível para os demiurgos pelas mudanças de escala operadas entre o universo, a maloca e a caixa de enfeites de penas.

Neste artigo quero focar na análise do tempo cíclico da sucessão sazonal a partir do meu material sobre os Makuna. Dessa maneira, meus argumentos sobre o tempo são complementares aos do casal Hugh-Jones e buscam explorar conexões, também de escala, entre o universo, a maloca e o corpo de um dos demiurgos. Nessa direção, este texto também tem o objetivo de apresentar um esboço etnográfico da relação entre tempo e cosmologia para os Makuna, ressaltando suas conexões com o xamanismo, o espaço e a noção de pessoa para demonstrar que metodologicamente estas categorias podem ser estudadas de maneira análoga, e a partir disso, pretendo indagar os modos como os Makuna constroem o tempo e sua consciência histórica. Embora as noções de tempo que pretendo descrever neste texto sejam derivadas de uma análise etnográfica, não se deve perder de vista que estas são coetâneas à nossa própria temporalidade (FABIAN, 1983).

O cosmos e o corpo do Jurupari primordial

Os Makuna ou Gente de Água (*Ide masã*) são, atualmente, cerca de 600 pessoas que habitam as selvas do departamento do Vaupés na Colômbia - a aproximadamente 150 km da fronteira brasileira -, principalmente nos rios Apaporis, Pirá-paraná, Toaka e Komeña. Eles pertencem, da mesma forma que outros 20 grupos, à família linguística Tukano oriental² que se localiza na zona central do Noroeste amazônico, entre as bacias dos rios Uaupés e Apaporis, assim como em uma parte do alto rio Negro e seus afluentes no Brasil. Compartilham este espaço com grupos das famílias linguísticas Aruak, Karib, Nadahup e Kakua-Nukak (os povos pertencentes a estas últimas duas famílias linguísticas são conhecidos como “Makú”). Em geral, todos os grupos estão articulados por várias redes de casamentos e de trocas de objetos rituais e de elementos de cultura material. Também compartilham algumas características de organização social (unidades exogâmicas patrilineares e segmentares ordenadas hierarquicamente, padrões

2 Tukano, Wanano, Piratapuya, Arapaço, Bará, Tuyuka, Pisamira, Desana, Siriano, Tatuyo, Karapana, Barasana, Yibá masã, Makuna, Taiwano, Cubeo, Tanimuka, Letuama, Yurutí, Yauna, Mirití-tapuya.

de residência patri/virilocal, terminologia de parentesco dravidiana, malocas como assentamentos prototípicos etc.), assim como um ciclo ritual baseado no uso de flautas e trombetas sagradas (conhecidas regionalmente como jurupari ou flautas de Kuwai) durante a iniciação masculina, segmentos de narrativas míticas e alguns fundamentos cosmológicos que estruturam e definem o uso do espaço comum que partilham.

Nesse grande espaço tudo está ordenado, pois os diferentes povos indígenas afirmam possuir territórios próprios, em especial, rios e igarapés, onde seus clãs devem ocupar espaços específicos de acordo com a ordem de nascimento mítico e com as especializações sociais e rituais (dono de maloca, cantor-bailador, xamã, guerreiro etc.) atribuídas a cada clã. Esse macro espaço é pensado como uma maloca que abarca o universo, e ela contém outras malocas menores que são os territórios específicos de cada grupo e as casas dos diferentes seres não humanos. Desde a perspectiva mais ampla, pois o universo tem a característica fractal de se replicar com a mesma estrutura em diferentes escalas, as montanhas, as cachoeiras e os outros elementos topográficos constituem tanto os pilares que sustentam a Maloca-Cosmos quanto as fronteiras dos diferentes territórios. Esses lugares importantes têm nomes e se consideram como sagrados, já que cada um contém diferentes substâncias (ayahuasca, coca, tabaco etc.) e objetos (bancos, enfeites plumárias, suportes de cuias etc.), que pertencem a vários espíritos donos, e que são usados pelos xamãs para curar doenças e dar vitalidade a humanos e não humanos. Desta maneira, a Maloca-Cosmos não é só uma rede de lugares onde vivem todos os seres que povoam o universo, mas também um tecido complexo de formas de vida constituídas por objetos e substâncias, contidas em lugares específicos do macro espaço, só manipuláveis pelos xamãs.

De acordo com as narrativas de origem makuna, e muito esquematicamente, o universo surgiu a partir de uma esfera de Pensamento (*ketioka*) da qual nasceram Sucuri Pé de Mandioca (*Kirükühino*), o Jurupari Primordial e outros seres primevos como Mulher-xamã (*Rõmikumu*) e os Sucuris Ancestrais dos grupos. Nos primeiros momentos da criação, ele delimitou a terra com seu cordão umbilical e as árvores frutíferas e os animais eram parte do seu corpo. Ele crescia e cantava de diferentes maneiras (como cigarra, rã, jurupari etc.), segundo a época, e causava curiosidade aos homens que iam visitá-lo. Após verem seu corpo, mandava-lhes dietas e restrições sexuais, mas os homens não lhe obedeciam, então ele os devorava. Com o tempo, os demiurgos *Ayawa* fizeram uma armadilha, capturaram o Jurupari Primordial, mataram-no e o queimaram em vingança por todos os homens que ele devorou, ao tempo que se apropriaram do seu conhecimento xamânico. Das cinzas nasceram duas palmeiras de paxiúba das quais se construíram as flautas sagradas de jurupari que hoje são usadas durante os rituais de iniciação masculina. Após possuir as flautas, os demiurgos ordenaram o mundo com elas e construíram os lugares, deixando neles substâncias e objetos que contém poderes xamânicos. Ao terminar a criação, eles deixaram as flautas para os diferentes grupos e desde então os xamãs têm a tarefa de reconstruir o universo durante os rituais de iniciação por meio de uma cura chamada “cura do mundo” (*üümüari wānõre*), com a qual eles garantem a sucessão das épocas do ciclo anual e fertilizam todos os seres vivos. Desta maneira, o espaço é o resultado da diferenciação do corpo primigênio e o tempo são as variações da sua voz.

Esta história de criação é um movimento da indiferenciação à diferenciação, da unicidade à multiplicidade, mas mantendo a conexão com o ser primordial que originou o mundo. Por isso, para os Makuna, a realidade está constituída por três estados ou dimensões de existência

simultâneos: o estado primordial a partir do qual se originaram todos os seres; a dimensão invisível onde os seres têm formas e manifestações diferentes; e, o estado material, a dimensão visível que percebemos. O estado primordial está composto da unicidade do Pensamento (*ketioka*) e dá origem à sua multiplicidade por meio da diferenciação que determinou os poderes xamânicos e às múltiplas características invisíveis dos seres (ornamentos rituais e artefatos como lanças, colares, venenos e pinturas, entre outros), assim como às visíveis, evidentes nas particularidades corporais (cores, penas etc.). Cada ser - e lugar - existe simultaneamente nas dimensões invisível e visível, e aqueles componentes invisíveis dos não humanos, ou seja, suas substâncias e artefatos distintivos, podem se transmitir aos seres humanos causando doenças, principalmente, pelo consumo de alimentos. Os componentes dos não humanos - e dos lugares - classificam-se em *sahari* (“doce”, “calmo”, “bom”) e *hünirise* (“forte”, “bravo”, “que causa dor”). Estas duas categorias se opõem conceitualmente e formam um *continuum* que nos indica o que se pode ou não comer e usar de acordo com sua composição. Nesse sentido, todos os seres (e lugares) podem estar mais próximos de um ou de outro extremo do *continuum*, sendo que alguns dos considerados *hünirise* podem ser comidos e usados após uma cura xamânica que os converta em *sahari*. Essa oposição é fundamental para o pensamento makuna, e se repete nas taxionomias e no conhecimento xamânico (CAYÓN, 2006).

Por sua parte, os humanos são constituídos também por camadas invisíveis sobrepostas, como os painéis do telhado da maloca, que estão compostas por substâncias (coca, tabaco, mandioca, ayahuasca, pinturas protetivas, pimenta etc.) associadas a artefatos, em especial, a bancos e àqueles relacionados com as especialidades sociais. Assim, por exemplo, as camadas invisíveis de um cantor-bailador são constituídas por maracás, bastões rítmicos, chocalhos, enfeites de plumas e demais instrumentos característicos da sua profissão. Ao mesmo tempo, essas camadas também são compostas pelo tecido de lugares sagrados relacionados com a origem desses artefatos e substâncias. Como as pessoas são construídas xamanicamente após o parto, os rituais de iniciação e os diversos rituais, o xamanismo e as noções de espaço e pessoa são indissociáveis para os Makuna (CAYÓN, 2008, 2013). Em outras palavras, os lugares, as pessoas e os objetos e as substâncias associadas às especialidades sociais se constituem mutuamente e estão entre si em uma relação de vitalidade (*üsi oka*). Desta forma, ao constatar que tanto o espaço quanto as pessoas humanas e não humanas são constituídos analogamente por componentes característicos, substâncias e objetos, proponho que, para os Makuna, o tempo também partilha desta estrutura análoga e, a partir dela, podemos nós aproximar com maior certeza das concepções nativas do tempo.

O ciclo anual e os componentes das épocas

Na minha primeira temporada no campo, em 1995, perguntei a Arturo Makuna sobre as causas das enfermidades. Ele me respondeu: “as doenças se produzem pelo tempo, pela época”. Em um primeiro momento, pensei que ele estava querendo me dizer que as doenças aconteciam ciclicamente como resultado de picos epidemiológicos, mas depois fui compreendendo que havia razões outras, muito mais complexas, e relacionadas com suas concepções do tempo, já que as doenças das quais ele me falava eram sempre as mesmas (dor de cabeça, diarreia, tosse etc.), porém muito diferentes de acordo com a época em que aconteciam. O interesse dos Makuna pela

sucessão das épocas ou estações pode se comprovar rapidamente, para qualquer forasteiro, quando eles se apresentam aos brancos como sendo “os curadores do mundo”, ou seja, como os responsáveis pela sucessão do tempo e da fertilidade do mundo por meios xamânicos; ou, também, quando exibem com orgulho uma das suas conquistas políticas mais importantes: a adequação do calendário escolar das suas aldeias ao, hoje em dia denominado, “nosso calendário ecológico”. Foi a partir da enigmática resposta de Arturo Makuna sobre as causas das doenças que terminei investigando as ideias sobre o tempo deste povo.

Os Makuna afirmam que o mundo tem uma forma particular de ser e que em cada época do ciclo anual existe um *ketioka* (Pensamento ou poder) diferente que deve manter-se por meio do trabalho xamânico. Esta “forma de ser” influi sobre as atividades humanas e as práticas sociais, estabelecendo idealmente o quê, quando e onde pode se semear, plantar, caçar, pescar, coletar, fazer rituais, guardar ou não abstinência sexual e restrições alimentares, usar um ou outro método de preparo de alimentos, seguir certas práticas de cuidado do corpo para prevenir doenças, e até ir visitar parentes que moram em outras localidades. E esta “forma de ser” está relacionada com a piracema, a aparição sazonal de seres diversos como rãs, sapos, formigas, a frutificação de frutas silvestres e cultivadas, e com a realização de certos rituais. Em suma, a sucessão da frutificação de frutas silvestres e cultivadas, junto às temporadas de reprodução de alguns animais e aos rituais humanos, é pensada como a expressão da “forma de ser do mundo”; ou seja, as épocas são o ritmo, o temperamento do Jurupari Primordial, ou melhor, a sucessão dos seus cantos.

O ciclo anual permite a realização sequencial e cíclica dos processos vitais que são compartilhados por todas as formas de vida. Concebe-se como um ciclo infinito em que os seres vivos se reproduzem, amadurecem, se reproduzem e se convertem em alimento para outros, inclusive espíritos. A vitalidade desses seres está depositada nas malocas que se encontram em diferentes lugares de origem dos seres, e onde há cuias de fertilidade que os xamãs devem encher de coca e rapé de tabaco. Portanto, eles consideram que esses processos vitais são o resultado do trabalho xamânico, sem o qual seria impossível que qualquer forma de vida nasça e amadureça.

Embora seja evidente que, em um nível mais amplo, os Makuna classificam o tempo em verão (*küma*) e inverno (*hue*), estes são apenas indicadores da alternância entre os diferentes momentos da programação de certas atividades, como derrubar um pedaço de floresta para fazer novos campos de cultivo ou a preparação de uma festa. A alternância entre inverno e verão é explicada pelo aumento ou diminuição das águas dos rios regulados pelo fluxo menstrual de *Römikumumu* (ÁRHEM, 1981), a Mulher-xamã, mulher primeva, irmã (nalgumas versões mãe, em outras esposa) do Jurupari Primordial, associada à terra. Nesse sentido, as épocas (*rodori*) são mais importantes, já que durante cada uma delas há um *ketioka* (poder, Pensamento) diferente que exprime a maneira de agir do mundo, sua “forma de ser”, pois cada uma é um tipo de configuração e de comportamento que adota o universo a partir do trabalho xamânico.

Se observarmos os termos linguísticos para denominar as épocas, vemos que *rodo* significa “época”, mas sempre está precedido de *oka*, que significa “palavra”, “língua”, “história”. Então, ao fazer uma tradução mais literal, vemos que a denominação nativa é “palavra da época de”, o qual evoca tanto voz ou linguagem de cura como particularidade, singularidade, especificidade de atributos que se expressam por sua repetição cíclica, seguindo uma sequência já estipulada. A palavra *rodo* também se usa para dizer “joelho” ou qualquer articulação importante do corpo. Por isso, podemos pensar que a sequência de épocas e o cumprimento do ciclo são tanto a che-

gada de diferentes qualidades do Pensamento (*ketioka*) quanto a maneira como se acoplam os distintos *ketioka* para reconstituir um dos atributos do corpo primigênio: os diferentes cantos do Jurupari Primordial estão associados com os processos reprodutivos e com os rituais que devem ser realizados, pois os ciclos de curas reconstróem incessantemente a palmeira primordial.

Os Makuna classificam o tempo em quatro épocas principais: época do jurupari (*he oka rodo*), época dos bailes (*basa oka rodo*), época de guerra (*guari oka rodo*) e época das frutas cultivadas (*oté oka rodo*); no transcurso das últimas duas épocas, e na transição entre elas, se insere a época do verão (*küma oka rodo*). Cada época principal é composta por períodos muito curtos, classificados igualmente como épocas, nos quais florescem frutas silvestres e cultivadas como a cucura ou uva-da-amazônia, o ingá, a pupunha ou o umarí, e também aparecem rãs, lagartas, formigas e peixes que se recolhem e pescam em abundância. Dessa maneira, há: época das frutas silvestres (*herika oka rodo*) na época do jurupari; época da manibara (*mekã oka rodo*) na época dos bailes; época da gente lagarta (*iã masã oka rodo*) e época da gente sapo (*gotha masã oka rodo*) na época de guerra; verão de lagartas (*iã küma*), verão de ingá (*mene küma*), verão de uva-da-amazônia (*üye küma*) e verão de pupunha (*hota küma*), os verões que se alternam durante as épocas de guerra e de frutas cultivadas; época de umarí (*wamü oka rodo*) e época de rãs (*üma oka rodo*) durante a época das frutas cultivadas (ver Figura 1). Dessas épocas mais curtas, as mais importantes são a de frutas silvestres, a da gente lagarta e da gente sapo.

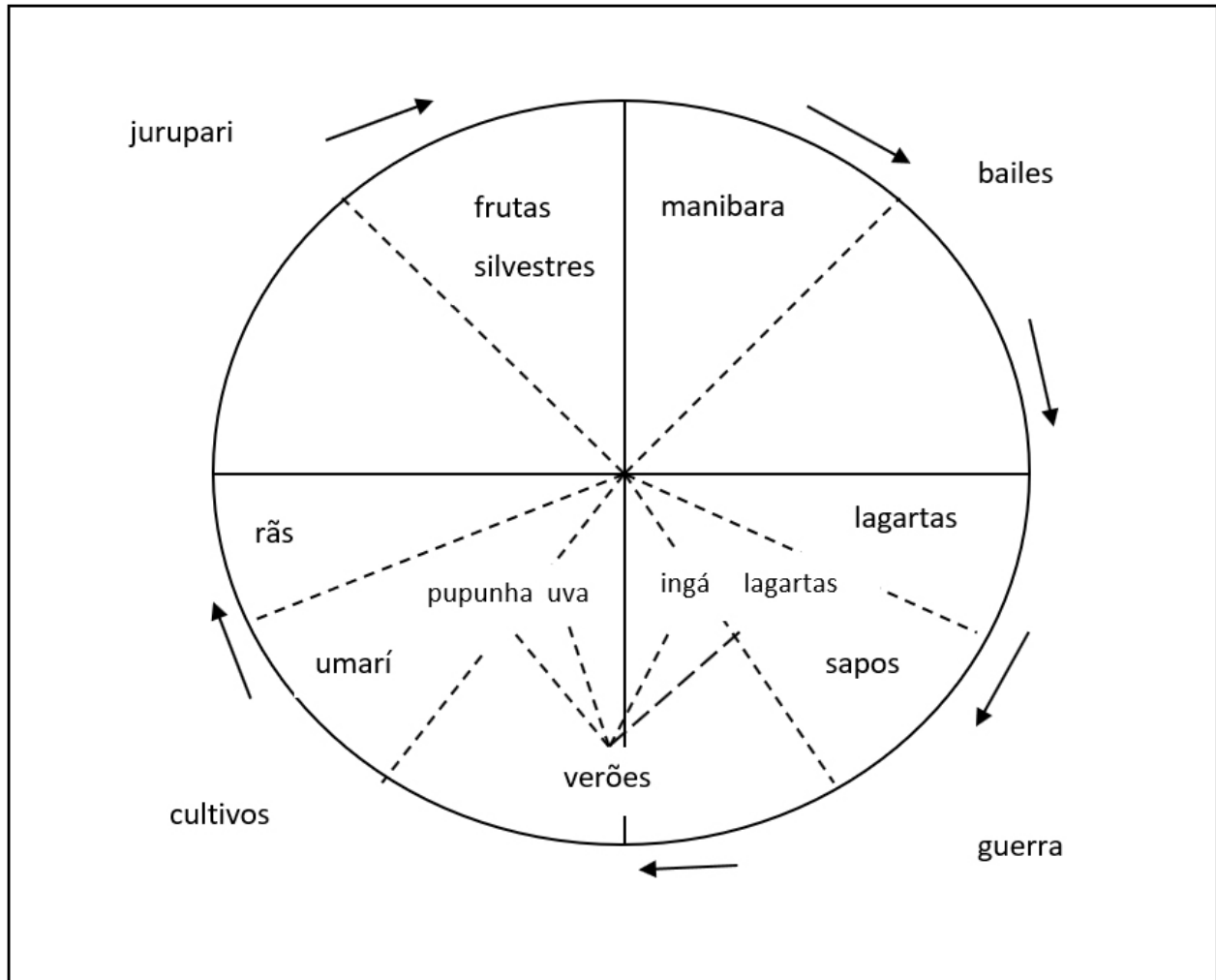
Durante a época do jurupari, as frutas silvestres estão maduras e começam as chuvas. Para entrar nessa época, o xamã realiza uma cura chamada *üyékoere* para que as pessoas percam a gordura acumulada no transcurso da época das frutas cultivadas, quando não há restrições alimentares, e para protegê-las dos perigos desta época, pois é quando os espíritos-onças de jurupari estão mais ativos e vigiam rigorosamente o cumprimento das dietas. Os Makuna comparam esta época com a Semana Santa dos católicos, não só por seu caráter mais respeitoso e restritivo, como também porque se revive a morte do Jurupari Primordial e a criação das flautas sagradas. Nesta temporada, as atividades de pesca e caça se reduzem e se tornam mais seletivas, posto que se restringem a peixes e animais que não sejam gordurosos nem contenham demasiados elementos *hünirise*, como as sardinhas ou as cutias pequenas, por exemplo. Apesar da abundância de frutas silvestres, estas só podem ser comidas depois que haja uma cura e um ritual para esse fim. Neste tempo, se pode fazer uma festa *herika hiore*³ (entrar com as frutas na maloca) usando uma flauta de madeira de balsa chamada *uri*, que pode ser vista por qualquer pessoa, ou um ritual *herika samarã* (jurupari de frutas silvestres), fase preparatória da iniciação masculina, quando se levam frutas para a maloca tocando algumas das flautas de jurupari. Estas só podem ser vistas pelos homens iniciados e pelos jovens que vão ser iniciados; as mulheres e as crianças não podem ver as flautas, embora ao entardecer, no dia da festa, eles entrem na casa para comer frutas e passar a noite, enquanto os que tocam os instrumentos permanecem do lado de fora da maloca. Com isso, se inicia o período de fortes restrições alimentares onde praticamente só se pode comer beiju, formigas manibara e palmito de açaí. Os participantes têm as restrições mais fortes, e os que não participam podem comer peixes sem gordura e algumas frutas cultivadas quando o xamã começa a curar a alimentação gradualmente. No entanto, se é feito o ritual *gãmõa samarã* (jurupari de iniciação), também chamado *he tire*

3 As festas em que entram grandes quantidades de comida na maloca costumam se chamar *dabucurís* em ambos os lados da fronteira.

(olhar jurupari), as restrições para todo mundo se intensificam e prolongam. Os participantes ficam reclusos muitos mais dias depois do ritual e as dietas duram até que se faça uma cura para “comer quente” (*asirise bare*) com pimenta e manicuera⁴. Depois disso, começa a preparação da dança de beiju (*nahü basa*), que marca o início da época de bailes.

Figura 1

As épocas do ciclo anual



Na época do jurupari, o universo se reconstrói por meio da cura do mundo (*ümüari wãnõrẽ*) realizada durante *he tire*. A finalidade é dar vida e regenerar a todos os seres, assim como corrigir e guardar todos os males do mundo, proteger o território e as pessoas, e programar o cumprimento da sequência das épocas. Nesta temporada, animais e peixes estão olhando suas próprias flautas de jurupari em suas malocas, pois é um tempo de nascimento e maturação vital, e se pintam com suas pinturas corporais especiais. Os homens bebem ayahuasca nos rituais e conversam sobre a origem do mundo, dos seres, do jurupari e seu manejo; portanto, é a época adequada para falar sobre o assunto. É um tempo em que as pessoas estão mais quietas em suas casas, não se adentram muito no mato porque há serpentes e ocupam o tempo na elaboração de

⁴ Manicuera é uma deliciosa bebida quente preparada com o suco da mandioca, ao qual se pode adicionar inhame, abacaxi, banana ou lulo. Geralmente, se prepara e se bebe a manicuera à noite, quando os homens estão sentados conversando e mascando coca, aspirando rapé e fumando

objetos de cestaria, especialmente, durante o resguardo posterior ao ritual. A iniciação e os rituais de entrada de frutas silvestres são as características desta época, assim como os instrumentos de jurupari, a ayahuasca e as frutas silvestres são seus principais componentes

A época dos bailes é um tempo de alegria no qual também se protege a agricultura e se cura todo tipo de alimento. No entanto, isso não significa que se possa comer de tudo, já que, dependendo dos rituais que se realizam, pode haver períodos curtos de restrições alimentares. A época começa geralmente com a dança do beiju (*nahü basa*), a mais comprida e elaborada, pois dura três dias com suas noites, durante este tempo, se faz um tipo especial de beiju chamado *bosé* e se toma *kāmũ*, um mingau composto de manicuera e *wahü*, uma fruta silvestre abundante neste tempo. Também se dança com enfeites e cocares de plumas, manifestações visíveis do jurupari, e só quem bebe ayahuasca são os bailadores que acompanham o cantor-bailador. A cura desta dança é uma forma de colocar em prática o que se curou durante o ritual de jurupari, libera o consumo de certos alimentos, permite a possibilidade de celebrar qualquer outro baile durante as próximas épocas e estimula a fertilidade, porque quando as pessoas dançam, os animais fazem o mesmo em suas malocas. Em realidade, os bailes são curas grandes e públicas nas quais o xamã oficiante está dando vitalidade (*üsi oka*) e proteção tanto aos participantes quanto aos não humanos.

Como o repertório de danças é extenso, a escolha de alguma depende da vontade do dono da maloca e de sua esposa, de acordo com a quantidade de comida e coca que possam oferecer aos convidados. Há bailes grandes (*basa kürã*) e pequenos (*basa mütarã*). Os primeiros duram entre dois e três dias com suas noites e envolvem o uso de enfeites de plumas contidas na caixa de plumagem (*rākã hedo*), considerada o coração, ou princípio vital (*üsi*) do grupo, enquanto os segundos duram uma noite e empregam unicamente instrumentos diferentes como bastões rítmicos, maracás ou chocalhos. Durante esta época, se organizam diferentes bailes em malocas distintas, e não há nenhuma obrigação de usar o repertório de danças completo, já que, por motivos práticos, um dono de maloca que tenha muita comida poderá organizar dois ou, no máximo, três bailes durante um ano. Também, dependendo da quantidade de frutas silvestres, pode-se organizar *herika hiore*.

Na temporada dos bailes, as pessoas se sentem contentes porque ajudam a preparar as festas elaborando coca, tabaco e beiju, além de caçar, pescar, se divertir e visitar outras malocas e aldeias. É um tempo propício para ensaiar os versos das canções ou falar sobre as histórias das danças. Também para fabricar instrumentos musicais como maracás, apitos, bastões rítmicos e chocalhos, fazer cerâmica, cestas e rolos ornamentais para serem usados com as pinturas corporais, e trabalhar muito no cultivo para a colheita de mandioca e no preparo de derivados, como vários tipos de bolos de beiju, farinha e tucupi. Por isso, é considerada uma época exclusiva do mundo humano, no qual não se misturam outros seres. O ritual característico desta época é a dança do beiju, e os componentes fundamentais são os enfeites de penas, a mandioca e o mingau de *wahü*.

Ao final da época de bailes e durante a época de guerra pode-se dançar *Gaweta* (dança do gavião) no início e *Boho basa* (dança do cacho de coco - ou dança da tristeza se traduzimos literalmente -) no final, ambas relacionadas com o controle e o manejo xamânico da guerra. Em algum ponto desta época, também há abundância de ingás, com o qual se pode organizar uma festa *mene hiore*, uma entrada de ingás na maloca usando o jurupari. Há cerca de 40 anos, ce-

lebrava-se *yeho yiore* (“raspar a pele com o dente do peixe filhote”), um ritual em que se faziam escarificações nos braços e nas pernas com o dente desse peixe para logo esfregá-las com pimenta e refrescá-las com suco de ingá. Tinha a finalidade de limpar o sangue do corpo e torná-lo forte e resistente para a guerra, pois mediante a eliminação do sangue se endurecia o corpo e se tornava mais difícil atingi-lo com alguma arma. Antigamente, um homem podia ir a um território distante para matar outro sem necessariamente declarar guerra entre grupos ou clãs; por isso, os antigos sempre saíam para o mato com sua aljava de dardos envenenados (*bisú romio*), especiais para matar gente, debaixo do braço para defender-se de possíveis ataques.

A época de guerra é a mais perigosa de todas, porque é um tempo em que proliferam lagartas comestíveis e sapos cujos donos podem levar algumas vidas humanas para suas malocas. Essas lagartas e sapos são do mundo subterrâneo e sobem para comer gente, especialmente, os sapos, e por isso é considerada uma época de mortes inesperadas e enfermidades. Os xamãs devem proteger as pessoas com suas curas, principalmente, com *we* (pintura negra), para torná-las invisíveis aos visitantes do mundo inferior. *Iã bükü* (Velho lagarta⁵), uma cigarra negra e grande que canta em determinado momento para avisar que deve ser feita a cura da época, é o dono das lagartas. Sua maloca (*iã masã büküa wi*, maloca da gente lagarta) fica em uma colina chamada *Bodeaweri*, no igarapé Toaka, e sai dali para fazer uma viagem especial, passando por alguns lugares específicos, onde leva algumas lagartas comestíveis que negocia com os xamãs. Em si, *Iã bükü* não vem comer as pessoas, e sim trazer comida e ajudar a fortalecer a agricultura, e quer em troca coca e tabaco. Portanto, algumas lagartas, especialmente, as não comestíveis, são como guerreiros que eventualmente podem querer matar e comer alguém. Às vezes, se faz *sudi basa* (dança dos ovos de lagarta) nessa época. Quando *Iã bükü* está de volta à sua maloca, encontra no meio do caminho a *Goha bükü* (Velha sapo)⁶, uma mulher sapo que vem diretamente do submundo para matar gente. Ela repreende *Iã bükü* por não levar comida, ou seja – gente morta –, e reafirma sua vontade de encher sua cesta de comida. A época de sapos é a mais perigosa de todas porque os sapos podem imaginar-se como espíritos dos mortos que chegam para cobrar vidas, e por isso aparecem muitas doenças, como dor de cabeça, febre, vômito e diarreia, que podem levar à morte apesar de as pessoas estarem bem protegidas pelos xamãs e usarem pintura protetiva *we* para serem imperceptíveis. Os Makuna dizem que este é um tempo de tristeza e chamam a floresta *bohori bare hoari* (floresta da comida de tristeza)⁷, momento em que não se pode pescar nem caçar. Quando acaba a época de sapos, os ingás amadurecem e indicam a época própria da

5 *Iã bükü* era um grande pajé que passava o tempo fabricando bancos e outros objetos que decorava com desenhos. Dos desenhos nasciam lagartas. Sua esposa reclamava por ele ser preguiçoso e não caçar, além do nojo que sentia por sempre ter que comer lagartas. No momento da reclamação, ele havia derrubado uma roça, mas ainda não a havia queimado. Chateado, ele se foi de casa, pediu a seu filho que queimasse a roça e subiu em uma árvore com todos os seus pertences. Destes objetos veem as lagartas. Os Makuna dizem que, quando se queima uma roça durante o verão de lagarta, esta vai ser muito fértil.

6 *Goha bükü* é uma habitante do submundo que foi esposa de *Kaheasawari* (um personagem mítico aparentado dos *Ūmüa masã*, Gente de Dia) durante sua estadia temporária no submundo. Quando ele voltou para a terra, *Goha* e seus filhos subiram para buscar formigas e encontrar a seu marido e pai. Desde esta vez, *Goha* sempre sobe à terra para buscar comida. Para uma versão da história de *Kaheasawari* ver Århem *et al.* (2004, p.521-528).

7 Nas outras épocas, a floresta se denomina *he bare hoari* (floresta da comida de jurupari), *basa bare hoari* (floresta da comida de danças), *iã bare hoari* (floresta da comida de lagartas) e *oté bare hoari* (floresta da comida de frutas cultivadas).

guerra, por isso anteriormente era feito *yeho yiore* nesse momento.

Na época de guerra, alternam-se vários verões e períodos de chuva que também trazem formigas manibara, rãs comestíveis e frutos de buriti e açaí. Depois do verão de lagartas (*ĩã kuma*) as árvores perdem suas folhas, e é um período prévio à renovação da floresta. É uma época propícia para falar de árvores, lagartas, sapos, abelhas, cigarras, borboletas, moscas e mutucas, assim como das antigas histórias de guerra. São fabricados bancos e se derruba o mato para as futuras roças, ato concebido como uma guerra contra as mulheres das árvores (*yukü romio*). Os rituais característicos estão relacionados com a guerra e os componentes fundamentais da época são as armas de guerra, o suco de ingá, a pimenta, a pintura protetora *we* e as lagartas.

As épocas de jurupari, bailes e guerra são consideradas épocas fortes e perigosas (*hü-nirise*) nas quais se come menos, e que são curadas e acalmadas com *ümüari sahari mene ide* (suco de ingá do bem-estar do mundo), pois os xamãs espargem *sahari* de ingá sobre o mundo e o limpam de todos os elementos *hünirise* dessas épocas. Isto serve para receber a época dos cultivos. Antes que esta última época realmente comece, há períodos de verão mais longos que são aproveitados para curar a agricultura e as mulheres, e para fazer os trabalhos relacionados com os cultivos, como derrubada, queima e semeio. O processo de florescimento e frutificação da pupunha, assim como o amadurecimento do umarí, marcam a passagem à época de cultivos, uma época em que há abundância de comida, piracema de peixes e muitos não humanos estão com suas crias. Os Makuna dizem que os xamãs curam desta maneira as épocas para que os animais tenham alimentos para criar seus filhotes. As pessoas dedicam boa parte de seu tempo a semear seus novos cultivos, a pescar e a caçar porque a floresta está seca e livre de serpentes porque os xamãs limpam os caminhos de caçada. Pode-se comer qualquer tipo de comida porque não há restrições alimentares e é mais permitido usar formas de cozinhar como defumados e assados porque os espíritos-onças de jurupari foram comer tartarugas no rio Japurá e não estão vigiando a dieta das pessoas. A gordura acumulada durante esse tempo sem restrições alimentares é a que deve ser limpa através de cura (*üyékoere*) antes da época do jurupari.

A época dos cultivos é um tempo propício para falar sobre tudo relacionado à agricultura e praticar os cantos de *hota serü* (“flauta de Pã” de pupunha), *hota basa* (dança da pupunha) e de *rümüa*⁸ *sãhãre* (“dança dos bonecos” ou baile de máscaras). Na verdade, estes três rituais formam uma unidade relacionada à cura ritual da pupunha, mas com duas possibilidades diferentes de ser realizado: se é curto se faz *hota serü* (único baile com tema exclusivamente instrumental – ainda que tenha alguma letra que não se canta –, no qual se usam flautas de Pã compostas por duas fileiras de canas) e em seguida *hota basa*, e não inclui nenhuma fantasia; se é longo, no meio desses dois se faz *rümüa sãhãre*. Então, quem organiza uma festa nesta época deve dançar a mesma variedade durante dois anos seguidos, para logo fazer a outra variedade durante outros dois anos, sem se importar com a variação que começa. A época de cultivos relaciona todas as formas de vida porque peixes, animais de caça, aves, frutas silvestres e cultivadas, seres do mato e outros que só existem em Pensamento, as onças de jurupari, *Idehino* (Sucuri D’Água, o ancestral mítico dos Makuna) e até os mortos participam, de certa forma, da dança de máscaras e tomam suco de pupunha (*hota ide*). Os *Ide masã* dizem que esta é uma de suas danças próprias, pois vem de

8 Se bem é certo que a palavra *rümüa* (“diabos”) serve para denominar vários tipos de seres do mato como curupiras ou o que nós denominamos duendes, *rümüa* também é usada para dizer imagem, foto, máscara, fantasia. Por isso, creio que a tradução mais adequada para esta dança seria “entrada de máscaras ou de fantasias”.

Idehino e se originou em *Manaitara*, que além de ser a maloca de nascimento do grupo também é a casa de origem da agricultura. Os rituais da pupunha são os característicos da época, e o suco de pupunha, o umarí e as máscaras e fantasias são seus componentes (ver Quadro 1).

Assim como muda o comportamento e *ketioka* do mundo, em cada época muda a forma de denominar os seres e os efeitos que produzem, pois estes passam a ter os componentes particulares de cada época. Tomando os peixes em geral como exemplo, os Makuna os chamam *he wai* (peixes de jurupari) em época do jurupari, *basa wai* (peixes de baile) ou *bare wai* (peixes de comida) na época de bailes, *iã wai* (peixes de lagarta) na época de guerra, e *hota wai* (peixes de pupunha) na época dos cultivos; em outras palavras, os seres adquirem o *üsi* (vitalidade, “espírito”) e *ketioka* (Pensamento) da época e quando os humanos se alimentam de peixes em cada uma delas, vão comer respectivamente componentes de jurupari, enfeites de bailes, lagartas e frutas cultivadas; por isso, devem-se transformar xamanicamente os peixes das três primeiras épocas em comida segura como frutas silvestres, beiju ou frutas cultivadas, que são *sahari*. Os alimentos, a coca e o tabaco seguem a mesma lógica de denominação por épocas e, como é obvio, seus efeitos também mudam.

Quadro 1

As épocas e seus componentes mais importantes

	Jurupari	Bailes	Guerra	Cultivos
Instrumentos	Flautas sagradas	Caixa de plumagem, enfeites rituais	Armas de guerra	Máscaras e fantasias
Bebidas	Ayahuasca	Mingau de <i>wahü</i>	Suco de ingá	Suco de pupunha
Elementos	Frutas silvestres	Beiju	Pimenta, pintura <i>we</i> , lagartas	Pupunha, umarí
Rituais	Iniciação masculina, entrada de frutas silvestres	Dança do beiju	Danças de guerra, ralar a pele com o dente do peixe filhote	Danças de pupunha (dança de máscaras)

Isto implica que, para curar uma doença, as pessoas estão sob a influência dos elementos *hünirise* da época, os quais se somam aos elementos *hünirise* que cada ser possui em sua constituição própria, incluindo aqueles que todo ser recebe permanentemente pelos alimentos que consome. Por essa razão foi que Arturo Makuna me explicou que as doenças acontecem pela época e embora sempre sejam as mesmas em todas as épocas, seus efeitos são diferentes e particulares por causa dos componentes típicos da estação. De igual maneira, com cada época, podem aumentar ou diminuir os riscos no consumo de determinados alimentos, já que é muito diferente comer “peixes de jurupari” e comer “peixes de pupunha”, uma vez que os primeiros têm os elementos próprios do jurupari enquanto os segundos têm os elementos característicos dos cultivos. Por exemplo, o tucunaré é um peixe comestível normalmente, mas está proibido durante a época do jurupari porque os componentes desta época (ayahuasca, flautas etc.) se transferem ao peixe; o mesmo processo de transmissão de componentes ocorre na época dos cultivos, mas a diferença

é que os componentes desta época (pupunha, umari etc.) não são tão fortes e perigosos como na época do jurupari. Por esta razão, o ciclo anual também é pensado como a passagem de *hünirise* a *sahari*, no sentido que o ciclo começa na época do jurupari quando se realiza o ritual de iniciação e todas as pessoas estão jejuando para, entre outras coisas, não consumir componentes do jurupari através dos alimentos porque é muito perigoso para a saúde, e termina na época dos cultivos quando se celebra a dança de máscaras, há abundância de pupunha, peixes e animais de caça, pelos quais não existe nenhuma restrição alimentar, já que tudo se converte em comida cultivada.

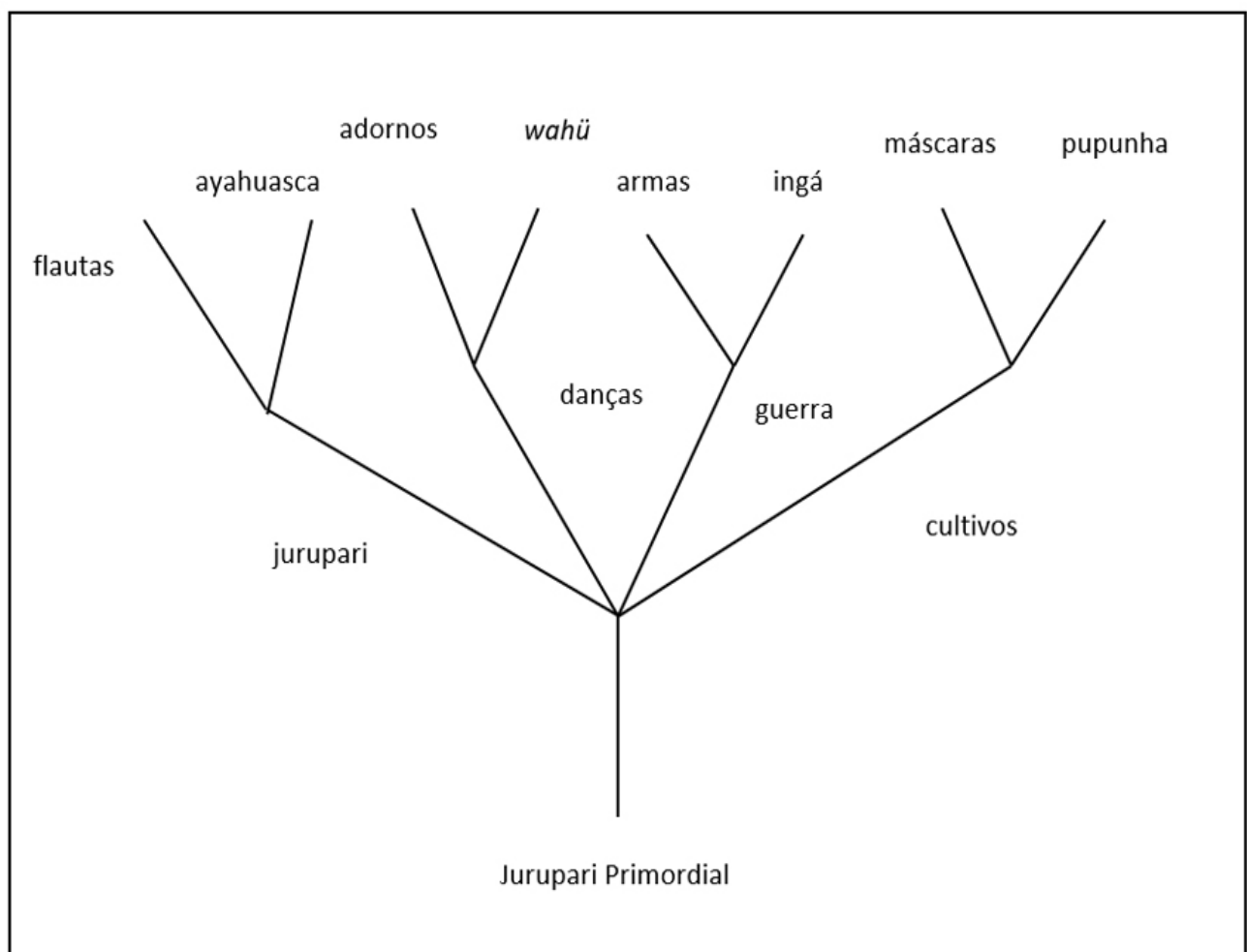
Cada cura de época é uma maneira de, digamos, tecer ou entrelaçar os *ketioka* de cada uma delas a partir de certos lugares que contêm os poderes férteis de cada época. E estes lugares são algumas das montanhas que são os postes da Maloca-Cosmos. Algumas montanhas estão relacionadas especificamente com certas épocas e sua cura, e delas emanam os poderes de cada uma, tanto os males e as enfermidades como a vitalidade e a reprodução. Cada época percorre um caminho de cura que passa por vários lugares sagrados e rios, unindo linearmente os seus extremos, começo e fim, duas montanhas. Por exemplo, *Herika hüdoa bota* (Poste de origem das frutas silvestres) e *Yahi bota* (Poste da fruta *yahi*) são fundamentais para a época das frutas silvestres, começo e final da cura. De maneira semelhante, a época de bailes começa a curar desde *Basa oka wi* (Maloca de bailes), em *Imiñakuri*, e termina em *Nahü gohe*, a cachoeira de Beiju; *Wekobohesarikü* (Morro Papagaio) e *Südiro ku bota* (Poste de conclusão da dança de máscaras) são fundamentais para a época de cultivos; e *Bodeaweri* e *Huriti* são para a época de lagartas. Como toda cura tem seu fundamento em *Yuisi*, cachoeira de nascimento do mundo e do Jurupari Primordial no rio Apaporis, de lá, e de acordo com o tempo, a cura dos xamãs emprega termos relacionados com a época respectiva e seus postes associados para mudar a configuração do mundo. A partir dessa forma de nomear os lugares nas curas xamânicas das épocas, o cosmos inteiro muda seu comportamento automaticamente e se impregna do *ketioka* de cada época, o qual se manifesta fundamentalmente nos componentes particulares de cada uma delas e estes se transmitem aos demais seres. A sucessão circular das estações tem suas principais referências num código acústico que se funde com os rituais lineares de cura do tempo, os quais usam referências acústicas (cantos) e visuais (danças, cores dos objetos rituais) que adquirem materialidade nos componentes (objetos, substâncias, etc.) prototípicos de cada época. Para imaginar rapidamente o que acontece num ciclo inteiro pensemos em um caleidoscópio que tem quatro formas básicas, mas que permitem várias combinações de figuras e cores dentro delas: cada cura de uma época e a configuração que adota o mundo nesse momento é semelhante a dar uma volta no caleidoscópio. O mundo é como uma mandala viva.

O acréscimo e a transformação de componentes das épocas nos humanos e não humanos é uma característica da interrelação entre os seres com o espaço e o tempo, mas no caso dos humanos esse acréscimo de componentes significa doença. Em outras palavras, a capacidade de agência das épocas e dos lugares opera transformações nas pessoas que podem levar à morte se elas não estiverem bem protegidas pelos xamãs. Em outro plano, isto tem significados mais profundos relacionados com a constituição íntima do mundo, ou, se se prefere com as propriedades das suas qualidades sensíveis. Observamos que as épocas têm vários componentes como flautas sagradas, ayahuasca, frutas silvestres, adornos de penas, instrumentos musicais, beiju, armas, pimenta, suco de ingá, fantasias e máscaras de dança de boneco, suco de pupunha, entre outras. Cada um desses elementos principais vai se abrindo e desdobrando em outros, e estes em outros, e assim por diante (ver Figura 2). Isto ilustra-nos com clareza um exemplo de como se dá o pro-

cesso de diferenciação desde o estado primigênio, pois se pensarmos na relação entre o Jurupari Primordial e o tempo podemos ver que, a partir da voz de Sucuri Pé de Mandioca, se formam quatro componentes básicos do mundo: o jurupari em seu sentido concreto, as danças, a guerra e os cultivos. Por sua vez, as flautas, os adornos rituais, as armas de guerra e as máscaras e fantasias são resultado das manifestações particulares do Jurupari Primordial em cada época, pois esta é a maneira como uma das suas qualidades, os cantos, transformaram-se nos tempos originários, mas continuam se reconstruindo e agindo no mundo atual. Ao se deter em cada um desses elementos, eles vão se desdobrando e criando mais transformações e relações entre vários componentes de acordo com os padrões de referência recíproca sempre presentes no pensamento dos Tukano; por exemplo, se falamos das flautas, estas se desdobram em diferentes pares existentes (CAYÓN, 2002; ÅRHEM et al., 2004), ou se falamos dos instrumentos musicais, eles se desdobram em maracás, chocalhos, bastões rítmicos etc. Assim, a interrelação dos seres com o tempo por meio dos componentes é contínua. Isto mostra que os estados de existência são atualizados permanentemente na vida cotidiana e nas curas rituais, e que o estado primordial, que poderia pensar-se como o tempo mítico, faz parte constituinte da realidade. Maximiliano García me explicou isto da seguinte maneira: “vocês os brancos são muito visuais e não entendem que o quê em realidade os xamãs fazem é voltar ao primeiro dia da criação para fazer o mundo de novo”.

Quadro 2

Desdobramento dos componentes das épocas (versão simplificada)



Do ciclo anual à história

A duração das grandes épocas não é contada em números de meses, pois estas dependem da ocorrência de vários fatos específicos que vão configurando o momento adequado para realizar certas práticas sociais, em especial, rituais e curas. Por exemplo, a época das frutas cultivadas é a mais longa e chega ao seu ápice com a frutificação da pupunha (que pode ocorrer entre dezembro e março), quando se fazem os preparativos e se realiza a dança de máscaras, conhecida na Amazônia colombiana como “dança de boneco”. No entanto, antes da frutificação da pupunha deve haver uma piracema, o que significa que os peixes estão dançando com máscaras e tomando suco de pupunha em suas malocas embaixo d’água. De forma semelhante, depois que os humanos dançam, deve frutificar o umarí, e este já é um aviso de que a época do jurupari está chegando. No entanto, este fato não marca o fim da época dos cultivos, pois se deve esperar que as rãs comestíveis façam sua dança da pupunha, quando cantam e põem ovos durante um dia inteiro, no momento em que as Plêiades (*ñokoa roturo*) estejam no zênite e já haja ocorrido a última piracema, especificamente, a dos “peixes de engordurar” (*üyêsãhãri wai*). A sequência e combinação de todos esses eventos e interrelações indicam o início da época do jurupari, e conjunções desse tipo ocorrem em cada época, mas infelizmente nunca consegui levantar todas essas interrelações completas.

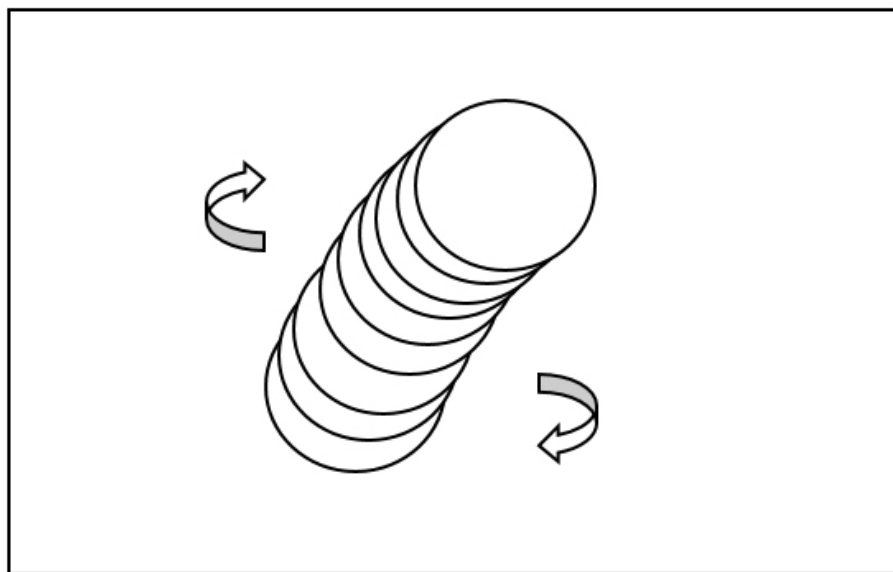
A concepção makuna do ciclo anual mostra a indivisibilidade entre o cosmos e a sociedade, já que estão totalmente imbricados, são codependentes e se constituem mutuamente. Além de encerrar um minucioso conhecimento das relações que nós denominamos ecológicas (expandindo seu significado para incluir fenômenos extraterrenos), o ciclo anual marca as dinâmicas da vida social, os parâmetros das diferentes fases de sociabilidade, define a morfologia social estabelecida pelos rituais, as atividades apropriadas, as permissões e as proibições alimentares e, por isso, também estipula as interações diferenciadas com os não humanos; por exemplo, a derubada de árvores para fazer um novo cultivo só é possível em época de verão; negociar grande quantidade de caça com os donos dos animais só deve ocorrer na época dos bailes ou na de frutas cultivadas. Ao definir estados sucessivos de socialidade, cada época também parece ressaltar as especializações masculinas tradicionais que sustentam o funcionamento das unidades sociais e que se baseiam estruturalmente em um grupo de quatro agnados - como os demiurgos *Ayawa* -. Apesar de o trabalho entre eles sempre estar articulado e ser necessário, o *wi ühü* (dono de maloca principal) se destaca tematicamente na época de cultivos, o *he gu* (curador do jurupari) na de jurupari, o *baya* (cantor-bailador) na de bailes, e o *guamü* (guerreiro) na de guerra, embora esta última profissão agora não exista mais da mesma forma que existia no passado, uma vez que cessaram as guerras entre os grupos.

A alternância sucessiva entre o dia (*ümüa*) e a noite (*ñami*) marca contrastes distintos. Por um lado, os sons e os seres se alternam de maneira semelhante a dois tipos de socialidade cotidiana diferentes que estão relacionadas com o feminino e o masculino, e com os trabalhos produtivos e o xamanismo, pois se diz que o dia e a noite tem Pensamento diferente. Durante o dia, os seres se denominam *ümüa ~gana* (os do dia) e durante a noite são *ñami бүкүрã* (os seres

da noite), o que implica formas de relação diferentes com outros seres, principalmente, porque durante a noite, entre outras coisas, não é possível reconhecer com clareza as formas e espreitam maiores perigos, que devem ser neutralizados pelo xamanismo: o controle ritual da noite é fundamental e depende da alternância adequada dos cantos de certos seres como grilos e sapos (HUGH-JONES, 2015). Não que as práticas xamânicas não possam ser diurnas, na verdade, muitas vezes são, mas a noite é mais adequada para isso porque é a hora em que os homens se reúnem para mascar coca, inalar rapé e fumar tabaco, substâncias fundamentais para o xamanismo, pois durante o dia trabalham na abertura ou manutenção dos cultivos, caça, pesca ou coleta de materiais, enquanto as mulheres se dedicam à elaboração de alimentos e aos cuidados do plantio e da casa. Durante o dia, a maloca tem uma socialidade marcada pela produção e trabalho femininos, enquanto durante a noite, o domínio é quase exclusivamente masculino. Desta maneira, a alternância entre as formas de socialidade (masculina, feminina, especializações sociais) evidencia mais profundamente uma concepção cíclica do tempo.

Cada época tem suas particularidades e componentes; por isso, os Makuna dizem, quando comparam sua forma de classificar o tempo com a nossa, que cada época é um ano. Para eles não existe uma unidade de tempo que denomine o que nós entendemos como ano, pois pensam o transcurso do tempo, ou seja, a sequência de épocas, como um ciclo de curas graduais que, ao cumprirem sua série, começam de novo, retomando elementos que antecipadamente o xamã deixou previstos para iniciar o ciclo seguinte. Dessa forma, os ciclos se sobrepõem e se conectam pelas curas, dando a sensação de avançar em forma de espiral ascendente, como a formação das divisões dos círculos do tronco de uma palmeira (ver Figura 3). Por isso, os xamãs podem programar vários ciclos de curas com antecedência para que o mundo se comporte de uma determinada maneira; por exemplo, o xamã pode programar abundância de lagartas durante dois ciclos consecutivos e escassez delas durante outros dois. Com relação à incerteza do futuro, o problema estaria na falta de cura no ponto que havia sido previamente programado.

Este movimento em espiral é compatível com a concepção de movimentos dos processos vitais nos eixos espaciais do mundo, em especial do horizontal, da cepa (abaixo) em direção à ponta (acima), já que o ponto de referência histórico para o grupo não é uma época do ciclo anual em si, mas o início do ciclo de curas das épocas feita por um xamã principal, por um *he gu* (curador de jurupari) quando cura o jurupari pela primeira vez. Por isso, os Makuna afirmam que o tempo de vigor de um *he gu* é uma “árvore da história” e, depois de sua morte, começa uma “nova árvore”. Em outras palavras, os períodos de tempo histórico são ciclos de cura de um xamã, a maneira como seu Pensamento vai marcando o funcionamento do universo, a forma como seu Pensamento vai ascendendo em espiral para marcar certo período de tempo vivido pela sociedade que lhe é contemporânea, como uma espécie de *Zeitgeist* construído ao redor de seu trabalho. Quando esse xamã morre, diz-se que seu Pensamento chegou à ponta; então, começa um novo processo quando o xamã sucessor inicia seu trabalho desde a cepa. Isto acontece porque quando um *he gu* jovem começa a curar o conjunto de flautas de jurupari, estas se rejuvenescem e vão envelhecendo junto com seu curador, pois de certa forma seu ciclo de curas é a construção, com seu Pensamento, da palmeira em que se tornou o Jurupari Primordial.

Figura 3**Movimento em espiral do tempo**

Cada novo ciclo de curas é um renascimento e muitas vezes precisa enfrentar novos desafios que podem delinear alguma ideia sobre o tempo cronológico. Nas narrativas mais recentes é frequente escutar que na hora da morte ou por algum desrespeito um curador poderoso lançou um feitiço que pode não ser desfeito pelos sabedores jovens e que produz mudanças que explicam determinadas situações ou eventos históricos. Isto faz parte do funcionamento do mundo desde os eventos que levaram à morte do Jurupari primordial e, por isso, algo próximo do tempo cronológico é pensado como uma sucessão de maldições xamânicas que, desde o começo, estragam o mundo.

Esta forma de cálculo do tempo se sobrepõe com outra onde os eventos anteriores começam a se fundir com os tempos míticos, em parte porque os Makuna têm uma profundidade genealógica em torno de 5 a 7 gerações. Ao se referirem aos eventos históricos mais recentes, os Makuna localizam suas referências no período de vida de um personagem importante, principalmente, um *he gu* (por exemplo, “nos tempos de *Wahüirise*, nossos avós foram viver em tal rio”), ou um acontecimento especial como um baile ou uma guerra (por exemplo, “quando os *Wühana* estavam fazendo tal dança, chegaram os brasileiros e os levaram”, ou “depois da guerra com os *Tanimuka*, começou-se a comer carne de anta”). Essa mesma lógica de avançar em espiral é perceptível nas curas do ciclo vital e nas curas de cada baile, pois a duração da vida humana depende do trabalho dos xamãs uma vez que a vida tem uma validade que vai se renovando a cada cura, a cada época quando os xamãs restauram e fortalecem as camadas invisíveis das pessoas com coca, tabaco, pintura *we*, incenso e pimenta curados durante os rituais.

À diferença do clássico exemplo dos Piro do Peru (GOW, 1991), para quem história é parentesco -entendido como um conjunto de relações entre pessoas vivas que são ativamente produzidas no tempo -, para os Makuna, a consciência histórica e o devir do tempo passam pelos ciclos de curas dos xamãs (incluindo feitiços e maldições) e por um processo dialético de construção da realidade ancorado no xamanismo e nos componentes do mundo.

Coda

Em maio de 2008, o xamã Antonio Makuna me explicava que os Makuna e seus vizinhos eram responsáveis pelo enfraquecimento do Pensamento e a desordem da sucessão das épocas por causa do jeito de se comportar em relação aos ciclos extrativistas da região. No tempo do segundo auge da borracha, quando se iniciou o contato permanente dos Makuna com a sociedade nacional, os índios extraíram látex da seringueira, sabendo que aquele componente era fundamental nas curas xamânicas para fechar feridas e reparar ossos quebrados. De igual maneira, eles mataram onças e ariranhas durante o auge das peles, enfraquecendo as onças de jurupari; depois tiraram coca para vender para os laboratórios de processamento de cocaína, sabendo que a coca é um componente fundamental de todos os seres e das curas; e na extração de ouro contribuíram, com seu trabalho, na destruição de uma montanha que era um poste da Maloca-Cosmos, desequilibrando o mundo e prejudicando também a vista dos xamãs na cura das doenças. Por último, decidiram construir suas aldeias em lugares sagrados, onde é proibido pescar e derrubar a floresta. Com esta reflexão, Antonio estava reconhecendo o papel ativo dos Makuna no seu devir histórico, e também estava revelando que sua concepção da história está associada ao xamanismo e às curas.

Nas curas, o retorno aos tempos míticos, ou à evocação do estado primordial da existência, não é uma volta a um passado estático mas uma volta a um processo dialético de construção da realidade que tem origem nos tempos míticos e que se mantêm até o presente. O cosmos sempre deve ser reconstruído e sua vitalidade depende dos humanos. Mas isto não significa que no devir makuna exista uma replicação dos tempos míticos ou que o ideal seja atingir a ordem original, pois isso impediria o transcender da história e entender as razões pelas quais os Makuna dizem sentir debilitado seu poder xamânico. Na verdade, o Pensamento, as flautas sagradas e os elementos rituais são as ferramentas ou instrumentos herdados dos tempos míticos para neutralizar os componentes perigosos dos lugares, das épocas e dos não humanos, e para reconstruir o cosmos, enfrentar os eventos e desafios que surgirem em diferentes tempos, como guerras ou os diversos processos derivados do contato com os brancos, continuar vivendo geração após geração e ter a oportunidade de se transformar e se atualizar segundo o transcurso do tempo e dos novos eventos.

Referências bibliográficas

ACAIFI. **Hee yaia godo ~bakari**. El territorio de los Jaguars de Yuruparí. 1 ed. Bogotá: ACAIFI, Fundación Gaia-Amazonas, 2015.

ÅRHEM, Kaj. **Makuna social organization**. A study in descent, alliance and the formation of corporate groups in the Northwestern Amazon. 1 ed. Uppsala: Uppsala Studies in Cultural Anthropology 4, 1981.

ÅRHEM, Kaj; CAYÓN, Luis; ANGULO, Gladys; GARCÍA, Maximiliano. **Etnografía Makuna: tradiciones, relatos y saberes de la Gente de Agua**. Acta Universitatis Gothenburgensis. No. 17. 1 ed. Bogotá: Universidad de Gotemburgo e Instituto Colombiano de Antropología e Historia

(ICANH), 2004.

CAYÓN, Luis. **Pienso, luego creo.** La teoría makuna del mundo. 1 ed. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología (ICANH), 2013.

_____. Ide ma, el camino de agua. Espacio, chamanismo y persona entre los Makuna. **Antípoda Revista de Antropología y Arqueología**, Bogotá, n. 7, p. 141-173, jul-dic, 2008.

_____. Vivendo entre o “doce” e o “forte”. Natureza e Sociedade entre os Makuna. **Anuário Antropológico**, Rio de Janeiro, ano 2005, p. 51-90. 2006

_____. **En las aguas de yuruparí.** Cosmología y chamanismo makuna. 1 ed. Bogotá: Universidad de Los Andes, 2002.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. **Los Nuer.** 1ed. Barcelona: Editorial Anagrama., 1977 (1940).

FABIAN, Johannes. **Time and the Other.** How anthropology makes its object. 1 ed. New York: Columbia University Press, 1983.

GOW, Peter. **Of Mixed Blood:** Kinship and History in Peruvian Amazon. 1 ed. Oxford: Oxford University Press, 1991.

HUBERT, Henri. **Breve estudio de la representación del tiempo en la religión y la magia.** 1 ed. Cali: Archivos del Índice, 2006 (1905).

HUGH-Jones, Christine. **From the milk river.** Spatial and temporal process in Northwest Amazonia. 1 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

HUGH-JONES, Stephen. A origem da noite e por que o sol é chamado de “Folha de Caraná”. **Sociologia&Antropologia**, v. 5, n. 3, p. 659-697, dez, 2015.

_____. Caixa de Pandora: estilo alto-rio-negrino. **R@U Revista de Antropologia da UFSCAR**, São Carlos, v. 6, n. 1, p. 155-173, jan-jun, 2014.

_____. Escrever na pedra, escrever no papel. In: ANDRELLO, G. (ORG), **Rotas de criação e transformação.** Narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro. 1 ed. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2012, p. 138-167.

_____. **The palm and the Pleiades.** Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia. 1 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

LEACH, Edmund. Dos ensayos sobre la representación simbólica del tiempo. In: **Replanteamiento de la Antropología.** 1 ed. Barcelona: Editorial Seix Barral., 1972 (1961), p. 192-211.

MAUSS, Marcel. Ensayo sobre las variaciones estacionales en las sociedades esquimales: un estudio de morfología social. In: **Sociología y Antropología.** 1 ed. Madrid: Editorial Tecnos, 1971 (1904), p.357-430.