



Dossiê Experiências religiosas

Xamanismo e religiosidades Terena: (re)visões, rituais e performances na T.I. Buriti/MS

Graziele Acçolini  

Universidade Federal da Grande Dourados

Álvaro Banducci Jr.  

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

Resumo

Este artigo abordará a temática que envolve xamanismo, religiões e religiosidades entre os Terena da Terra Indígena Buriti/MS, particularmente as manifestações que ocorrem na aldeia Buriti e Nova Buriti. O texto se centrará no xamanismo entre os Terena, seus(suas) xamãs/koixomunetí, conhecidos(as) como purungueiros(as), autodenominados(as) católicos(as), focando suas práticas, ações e a interface com outras religiosidades. A religiosidade é enfatizada como problemática analítica compreendendo que tal estudo permite alcançar o campo permanente das criações e das reelaborações, como ocorre com os Terena nas aldeias do Pantanal de Mato Grosso do Sul. O propósito será o de apresentar a ação, experiência, performance de duas purungueiras e a realização do ritual Oheokotí, em que o(a) personagem principal é o xamã/koixomuneti denominado(a) purungueiro(a).

Palavras-chave

Terena. Xamanismo. Religiões/Religiosidades.

**Shamanism and Terena religiosities: (re)views,
rituals and performances in T.I. Buriti/MS**

Abstract: This article will address the issue of shamanism, religions and religiosities among the Terena of the Buriti/MS Indigenous Territory, particularly the religious expressions that take place in the Buriti and Nova Buriti villages. The text will focus on shamanism among the Terena, their shamans/koixomunetí known as “purungueiros (as)”, self-described as Catholics; it will also go into the interface between their practices, actions and other religiosities. Religiosity will be emphasized as an analytical problem, understanding that such a study allows us to reach the permanent field of creations and re-elaborations, like those that happen with the Terena in the Pantanal villages of Mato Grosso do Sul. The aim is to present the actions, the experiences, the acts of two “purungueiras” and the performance of the Oheokotí ritual, in which the main character is the shaman/ “koixomuneti” known as the “purungueiro (a)”.

Keywords: Terena. Shamanism. Religions/Religiosities.

**Chamanismo y religiones Terena: (re)visiones,
rituales y performances en el T.I. Buriti/MS**

Resumen: Este artículo abordará la temática del chamanismo, las religiones y religiosidades entre los Terena de la Tierra Indígena Buriti/MS, particularmente las manifestaciones que ocurren en las aldeas Buriti y Nova Buriti. El texto se centrará en el chamanismo entre los Terena, sus chamanes/koixomunetí conocidos como purungueiros, autoproclamados católicos, centrándose en sus prácticas, acciones y la interfaz con otras religiones. Se enfatizó la religiosidad como un problema analítico, entendiendo que dicho estudio nos permite acceder al campo permanente de creaciones y reelaboraciones, como ocurre con los Terena en las aldeas del Pantanal de Mato Grosso do Sul. El propósito será presentar la acción, la experiencia y la performance de dos purungueiras y la realización del ritual Oheokotí, cuyo protagonista es el chamán/koixomuneti llamado purungueiro.

Palabras clave: Terena. Chamanismo. Religiones/Religiosidades.

Introdução

Este artigo abordará as manifestações religiosas e especialmente o xamanismo entre os Terena e suas atualizações e revitalizações presentes na Terra Indígena Buriti, particularmente na aldeia Buriti e Nova Buriti, onde há uma presença marcante dos xamãs terena (Koixomunetí) chamados em português de purungueiros(as).

É importante enfatizar que todo(a) purungueiro(a) professa a religião católica. Há várias informações sobre os Terena do Pantanal sul-matogrossense, desde relatos de viajantes e missionários, até relatos de grandes eventos como a guerra contra o Paraguai no século XIX e as Linhas Telegráficas no século XX; a construção da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil, com mão de obra Terena em determinados trechos; a fundação do SPI e o processo de delimitação de terras iniciado por Rondon; e, o que interessa de perto, informações sobre o contato dos Terena com religiões “exógenas”, religiões de purutuya (não indígenas), não só o catolicismo como mais recentemente pesquisas sobre o protestantismo e pentecostalismo entre esse povo (Bittencourt; Ladeira, 2002; Acçolini, 1996; 2004; Amado, 2020).

A Terra Indígena Buriti está localizada entre os atuais municípios de Dois Irmãos do Buriti e Sidrolândia, no estado de Mato Grosso do Sul. Nas décadas de 1920 e 1930, iniciou o processo de “reserva” e a retirada dos Terena de seus territórios tradicionais,

o impacto foi enorme no sentido de que viram seu território diminuído drasticamente sob a pressão e exploração da produção agropecuária na região, com a intensificação do uso de mão de obra indígena, causando fome, doenças epidêmicas e vários óbitos. Atualmente, conta com uma área de 17.200 hectares que foi delimitada e reconhecida como posse tradicional dos Terena em 2010. De acordo com Barboza (2019):

(...) em 2013 ela estava organizada em oito aldeias: Córrego do Meio, Água Azul, Recanto, Oliveira, Lagoinha, Barreirinho, Olho D'água e Buriti. Após a homologação da reivindicação pelo aumento do território tradicional, desde 2018 a Terra Indígena Buriti está contando com 13 aldeias. Foi uma estratégia o processo de ocupar a extensão total do território homologado. As aldeias existentes na Terra Indígena Buriti estavam super povoadas e por isso foi necessário ocupar o território tradicional como antigamente, território esse que os idosos têm vivamente na memória ao lembrar as moradias de seus antepassados e seus caminhos (Barboza, 2019, p. 6-7).

Nos últimos dados populacionais sobre a T.I. Buriti levantados pelo IBGE (2022), constam 3.119 pessoas indígenas ali residentes.

Os Terena de Mato Grosso do Sul possuem uma história de contato com a sociedade envolvente desde pelo menos o século XVIII. A partir desse envolvimento e das particularidades em relação aos agentes de contato e ao campo social (Gluckman, 1987) formado e transformado desde então, vários elementos socioculturais constitutivos dessa sociedade foram não só alterados como alguns foram apropriados pela lógica Terena, caso do catolicismo e, posteriormente, do protestantismo.

Em Mato Grosso do Sul, os Terena são católicos, evangélicos em conjunto com o xamanismo. Isso não quer dizer que uma coisa exclua a outra. No processo de apropriação das doutrinas cristãs entre os Terena no Pantanal de Mato Grosso do Sul, pode-se observar que o xamanismo, como sistema simbólico, não foi substituído por qualquer doutrina ocidental. Ao contrário, o sistema xamânico Terena se encontra em constante reelaboração frente ao catolicismo, ao protestantismo e também a elementos religiosos de matriz afro-brasileira (Acçolini, 2004).

Langdon (1996), em comentário acerca do artigo “Implicações de alguns conceitos utilizados no estudo da religião e da magia de tribos brasileiras”, de Renate Viertler, mostra uma das dificuldades em se trabalhar com o xamanismo. Langdon comenta que a autora

Aponta para a heterogeneidade das teorias e as implicações dos vários nomes empregados para pensar o tema. Sua análise conclui que há a falta de um conceito suficientemente amplo e flexível, frente à diversidade das manifestações históricas, culturais e sociais, dificultando assim o estudo do xamanismo em diferentes níveis de abstração. É necessário deixar claro os critérios utilizados para identificar xamanismo (Langdon, 1996, p. 11).

Compartilha-se da noção de xamanismo como fenômeno que emana de uma coletividade, exteriorizando através dos ritos os valores de uma cultura e refletindo sua organização social, formando assim um sistema de representações que expressa e se nutre da e pela coletividade.

Isso porque o xamanismo possui a capacidade de organizá-la, dando cosmológica e socialmente ordem ao universo vivido pelos humanos e tentando influenciar seu cotidiano; é um sistema, pois forma uma visão de mundo (Geertz, 1989; Langdon, 1996).

Há várias nuances e especificidades envolvendo o sistema xamânico que, elaborados em determinada cultura e sendo expressão dela, formam um conjunto de características que a espelham e também a demarca das demais.

A relação com os espíritos é um dos elementos fundamentais no xamanismo; a ambivalência presente nessa relação também a caracteriza, podendo o xamã ser dominado ou dominar os espíritos e, a confiança da coletividade nesse conhecimento e em sua eficácia são elementos que formam a “cultura do xamanismo” (Levi-Strauss, [s.d]). Assim, o que nunca pode faltar, “[...] são os espíritos e a crença que sua ação interfere profunda e diretamente na vida dos seres humanos” (Brunelli, 1996, p. 238).

A comunicação com os espíritos não exclui a audiência, os expectadores. Nem mesmo durante o transe, o xamã se isola inteiramente da comunidade ao seu redor, pois mesmo assim ela também participa, reconhecendo o sentido e dando sentido a esse sistema de crenças.

Assim, os poderes do xamã e sua capacidade de cura, por exemplo, são questões inteiramente pautadas no aval da coletividade e podem se apresentar de forma técnica e ritual diversa conforme o contexto sociocultural específico e também, como nesse caso dos Terena, suas interações com o catolicismo.

A população das aldeias Buriti e Nova Buriti, bem como seus purungueiros(as), se coloca como predominantemente católica e não aceita a introdução de outras igrejas, como as evangélicas de forma geral, o que ocorre no restante da T.I. Buriti. A alegação dos moradores é a de que geralmente as igrejas evangélicas e sua doutrina entram em confronto com o catolicismo, que permite que seus adeptos frequentem festas, bailes e o consumo de bebidas alcoólicas. Inclusive na aldeia Buriti ocorre, no mês de janeiro, o grande final da festa anual em louvor a São Sebastião, festa que possui várias etapas que se iniciam ainda no mês de novembro e que agrega e “congrega” também os Terena das outras aldeias, bem como a população regional não indígena.

É importante destacar que os purungueiros(as) dessas aldeias são devotos de São Sebastião, participando ativamente das celebrações realizadas para tal santo católico.

Sobre os Baniwa do vale do Alto Rio Negro, Wright (1996) tece algumas observações sobre a influência cristã na prática e crenças dos “pajés”:

Os dias-de-santo católicos, por exemplo, quando os missionários visitam as aldeias e mostram filmes sobre a vida de Cristo, são ocasiões quando os pajés e os velhos sentam juntos na platéia e fazem comparações entre os filmes e a mitologia. Os pajés mais influentes do passado eram adeptos desse tipo de interpretação de tal modo que, em épocas de rápida introdução de ideias cristãs, podiam não somente explicar de forma significativa as conexões, mas também utilizar a doutrina cristã a seu favor (Wright. 1996, p. 80).

A festa de São Sebastião, santo padroeiro dessa aldeia, é a festa considerada uma “tradição”, é fruto de uma promessa realizada na década de 1920 devido a um grande surto de febre amarela na região. Essa festa pode ser considerada uma das estratégias de resistência dos Terena de Buriti significando sociabilidade, pluralismo e negociações, já que agrega também não indígenas da região e visibiliza dimensões políticas, culturais e religiosas presentes não só na aldeia, mas no todo da Terra Indígena em foco.

Neste artigo, a noção de resistência segue a conotação, e utilização, do termo dada pelos interlocutores Terena: formas de existência. Acerca dos povos amazônicos, Bruce Albert aponta que “[...] vários autores desenvolveram uma relevante crítica do reducionismo etnográfico de um certo ‘resistenciocentrismo’” (Olivier de Sardan, 1995, p. 69) que, paradoxalmente, tende a ofuscar, com sua retórica, a especificidade e sutileza das lógicas e formas de “agência” próprias dos atores sociais (Kilani, 1994, p. 55-66; Ortner, 1995; Brown, 1996 *apud* Albert, 2002, p. 14). Assim, pretende-se ressaltar a “[...] especificidade e sutileza das lógicas e formas [...]”, a “ação” dos atores sociais envolvidos, no caso os Terena de Buriti e a Festa de São Sebastião.

Retomando o aspecto da “tradicionalidade” que envolve a presença do xamanismo entre os Terena, cabe destacar que o conceito de tradição é aqui apresentado tal como em Sahlins (1997) quando, escudado em Lederman, diz que “a tradição consiste [...] nos modos distintos como se dá a transformação: a transformação é necessariamente adaptada ao esquema cultural existente...” (Sahlins, 1997, p. 62). Cunha, ao tratar de tradição, associada ao conceito de etnicidade, explana que:

[...] A construção da identidade étnica extrai assim, da chamada tradição, elementos culturais que, sob a aparência de serem idênticos a si mesmos, ocultam o fato essencial de que, fora do todo em que foram criados, seu sentido se alterou. Em outras palavras, a etnicidade faz da tradição ideologia, ao fazer passar o outro pelo mesmo; e faz da tradição um mito na medida em que os elementos culturais que se tornaram “outros”, pelo rearranjo e simplificação a que foram submetidos, precisamente para se tornarem diacríticos, se encontram por isso mesmo sobrecarregados de sentido (Cunha, 2009, p. 239).

A inserção do cristianismo entre os povos indígenas é parte do processo colonizador empreendido pelo ocidente. Mas, conhecendo o contexto histórico-cultural

terena, acredita-se que a apropriação de outras manifestações religiosas tenha um papel de destaque nessa cultura, pois isso sugere um padrão de convivência desta com outras culturas que enfatiza e valoriza, ressimbolizando, a partir do seu arcabouço cosmológico, as diferenças que lhe são apresentadas. Nesse processo de apropriação de outras formas de religiosidade, observa-se, por exemplo, no trabalho de Acçolini (2004), que o xamanismo terena não desapareceu frente a tais apropriações; ao contrário, o xamanismo permanece e com vigor em determinadas comunidades Terena, como ocorre na aldeia Buriti e Nova Buriti.

Considerando a sociedade terena como uma estrutura “performativa” (Sahlins, 1990), Acçolini (2004), em sua tese de doutorado “Protestantismo à moda Terena”, desenvolvida na aldeia Bananal (T.I. Taunay/Ipegue, Aquidauana/MS), argumenta que, com novas roupagens, o xamanismo se apresentou como o contraponto para ancorar a hipótese do processo de “terenização” da crença protestante, tendo constatado etnograficamente, tanto a reelaboração do sistema xamânico quanto a estruturação do protestantismo, bem como a continuidade dos grupos católicos e seus purungueiros (Acçolini, 2004).

O que embasou a autora foi o xamã/koixomunetí chamado em português de curandeiro, no caso um koixomunetí pentecostal, ao qual os evangélicos também recorriam, como os católicos recorrem ao koixomunetí purungueiro, ou seja, o que a embasou foi o fato de os adeptos protestantes e pentecostais também recorrerem a ação do(a) xamã, fato importante já que esse personagem, mesmo sendo nomeado por diferentes designações, é central ao xamanismo Terena.

O contexto vivenciado pelos Terena especialmente na aldeia Buriti e Nova Buriti, a convivência em um mesmo espaço com outras tradições étnicas e também com elementos da sociedade nacional, como as religiões cristãs, parece se adequar ao que Wright (1999) denomina de “campos inter-religiosos de identidade”, ou seja, as maneiras pelas quais os povos indígenas moldam/recriam/se apropriam do cristianismo, bem como o próprio xamanismo:

[...] os estudos sobre a relação entre índios e missionários prestavam pouca atenção às maneiras com que as religiões indígenas (das quais me refiro às suas cosmogonias, cosmologias, antropologias e escatologias) têm moldado o cristianismo, forjando criativamente o que venho a chamar de “campos inter-religiosos de identidade”. Muitas vezes, este processo é descrito na literatura superficialmente como “sincretismo”, com pouca ou nenhuma discussão do que esteja envolvido em cada caso (Wright, 1999, p. 7).

Complementando a posição de Wright (1999) acerca do sincretismo, tem-se as análises de Márcio Goldman (2017), quando o antropólogo disserta sobre a relação en-

tre a mestiçagem e o sincretismo no Brasil que se atrelaram/atrelam a discussões socio-políticas e também intelectuais sobre a construção da nação até hoje pautadas no debate em torno da busca pela homogeneização.

Goldman (2017) prossegue argumentando que de um ponto de vista histórico geral, as teorias sobre o sincretismo e a mestiçagem se bifurcam em dois tipos de perspectivas:

[...] as “negativas”, que encaram os dois fatos como males a evitar e/ou combater (seja pela segregação e eliminação de um dos elementos da “mistura”, seja por uma mistura dirigida, uma “purificação” que eliminaria os traços indesejáveis com a introdução dos desejáveis e dissolveria o elemento supostamente inferior naquela tido como superior) e a “positivas”, que as aceitam, e mesmo celebram, como grandes conquistas a preservar e desenvolver. Para além de suas óbvias e fundamentais disparidades, esses pontos de vista parecem terem comum o fato de adotarem uma concepção da diversidade que supõe que o destino inelutável de qualquer agenciamento entre diferenças seja a homogeneidade, quer essa se manifeste por depuração e purificação, quer por mistura e fusão (Goldman, 2017, p. 15).

Nesse sentido, este artigo propõe uma visão sobre o xamanismo terena em interação com o catolicismo que traga a diversidade como resistência a políticas de subordinação oriundas da sociedade nacional/“branca” e seus saberes dominantes, como a noção de sincretismo carrega consigo, trazendo as diferenças para o palco onde os Terena são os protagonistas.

Nesse sentido, sobressai-se o conceito de “agência”, nos moldes de Terence Turner ao falar de cultura; a capacidade de ação histórica dos povos indígenas:

(.) Terence Turner defendeu uma visão instrumental e histórica da cultura, em contraposição a concepções correntes que fariam dela uma ordem simbólica auto determinante, dissociada de sua gênese na ação social e na intencionalidade humana. Para Turner, a cultura é precisamente “o sistema de formas significativas de ação social”, portanto, “ela deve ser entendida, essencialmente, como o meio pelo qual um povo define e produz a si mesmo enquanto entidade social em relação à sua situação histórica em transformação...” (Turner, 1987 *apud* Sahlins, 1997, p. 122).

Tendo em vista a dinâmica religiosa da e na aldeia Buriti e Nova Buriti, o texto se centralizará no xamanismo entre os Terena e, especificamente, na apresentação da atuação, experiência, performances, de duas purungueiras e a realização do ritual terena Oheokotí, no qual o personagem principal é o xamã, denominado(a) “purungueiro(a)”; ambas são católicas e devotas de São Sebastião.

Para tanto, serão apresentados brevemente os processos iniciáticos pelos quais passaram e o(s) Oheokotí realizados por elas na Semana Santa de 2023. Sobre o ritual do

Oheokotí e a atuação das purungueiras, parte-se das conceituações de Victor W. Turner (2013) nas quais o autor postula a importância dos processos rituais como mecanismos de acesso e compreensão de elementos fundamentais de determinada sociedade sendo, no caso do autor, os Ndembu.

Retomando as etapas rituais formuladas por Arnold van Gennep (2011), Turner acrescenta mais dois princípios para a análise dos rituais: liminaridade e *communitas*, no qual o indivíduo socialmente não é mais o que era e ainda não é o que deverá ser: “[...] Se o nosso modelo básico de sociedade é o de uma ‘estrutura de posições’, devemos encarar o período de margem ou ‘liminaridade’ como uma situação interestrutural” (Turner, 2005, p. 137).

O primeiro tem seu correlato no conceito de que a *communitas* consiste em uma forma de agregação dos indivíduos que se encontram na etapa liminar. Turner (2013) explana sobre a existência de duas sociedades: a primeira relaciona-se ao aspecto geral da sociedade e sua organização estratificada e hierarquizada; e a segunda, a *communitas*, é a formada por aqueles que estão afastados ritualmente da primeira; seria o resultado de uma forma não estruturada (antiestrutura) da sociedade. Essa colocação remete ao que foi visto, e sentido, na realização do ritual do Oheokotí pelas duas xamãs terena, as purungueiras das aldeias Buriti e Nova Buriti.

Ou seja, a *communitas* seria o estado em que se encontra o indivíduo na liminaridade do processo ritual no qual prevalecem laços totalizantes e indiferenciados, ao contrário das diferenciações individualizantes da sociedade em seu aspecto geral. Mais que isso, Turner correlaciona os rituais à ideia de conflito, crises e tensões existentes na vida social de determinado grupo; tal inspiração advém das formulações de Max Gluckman, dentre outros autores.

Acerca dos conflitos, Turner expõe que: “[...] Georg Simmel, Lewis Coser, Max Gluckman e outros indicaram como o conflito – desde que colocado sob controle, [...] pode inclusive realçar a ‘consciência de pertencimento’ a um grupo. [...]” (Rodrigues; Dawsey, 2005, p. 182).

Em seus estudos, Turner estabelece um método inverso de outros estudiosos que buscavam explicar os rituais a partir de modelos estruturais encontrados nos mitos. Segundo o autor, é preciso pensar nos blocos básicos da construção dos rituais, ou seja, os inúmeros elementos que se cruzam no cotidiano da vida social e que culminam na formação do mesmo; a isso chamou de “moléculas do ritual”. Turner denomina tais moléculas como “símbolos”, distanciando-se da diferenciação entre símbolos, signos e sinais, aproximando-se de uma análise interpretativa destes a partir da perspectiva do interior de determinada sociedade que expressa a maneira como as pessoas, “de dentro”, sentem e pensam a respeito do próprio ritual. (Turner, 2013, p. 30-34).

Para Turner (2013), os rituais se constituem em mecanismos a partir dos quais as sociedades buscam resolver questões relativas à vida física e espiritual, equilibrando desordens, unificando e restaurando, reordenando elementos que anteriormente eram focos de perigo e tensão social. Para apresentar/analisar o modo como eventos conflitivos se solucionariam, por exemplo na aldeia Ndembu, o autor cunhou a expressão “dramas sociais”, ou seja, a dramatização destes através dos rituais que, potencialmente, poderiam restaurar o fluxo desejado do sistema social.

Cunha expõe que:

Para Turner, a tônica da vida social são seus fluxos, que incluem períodos de liminaridade, de suspensão ou de quebra do equilíbrio social pelo que ele denomina “drama social”. Essa formulação é importante por permitir incluir na análise elementos que em perspectivas anteriores ficavam à margem, encobertos por preocupações com questões normativas relacionadas à ordem social e à expressão de seus valores reiterados por meio dos processos rituais (Cunha, 2013, p. 264).

Pensando na práxis, nas experiências e nas performances das purungueiras, especialmente durante a realização do Oheokotí, é oportuno mencionar as aberturas no pensamento/análises de Turner, especialmente sob influência do teatrólogo Richard Schechner.

Aproximando-se do teatro a partir do encontro e diálogos com Schechner, pensando em rito e teatro, Turner elabora a concepção de antropologia da experiência:

Particularmente, a noção de “comportamento restaurado” de Schechner foi fundamental para as formulações de Turner. “Aprendi com ele (Schechner)”, diz Turner (1985, p. xi), “que toda performance é ‘comportamento restaurado’, que o fogo do significado irrompe da fricção entre as madeiras duras e suaves do passado [...] e presente da experiência social e individual.” Esta ideia está no cerne da antropologia da experiência elaborada por Turner. A antropologia da performance faz parte de uma antropologia da experiência. De acordo com Turner (1982, p. 14), uma experiência se completa ou se realiza através de uma performance, ou forma de expressão (Dawsey; Müller; Hikiji; Monteiro, 2013, p. 22).

Complementando com Cunha (2013):

A noção de experiência proposta por Turner, derivada de Dilthey, e ainda o movimento que vai do rito ao teatro e vice-versa, proposto por Schechner, trazem igualmente um caminho analítico importante, na medida em que nos possibilitam abordar ciclos rituais e mesmo outras dimensões das ações rituais, como o xamanismo, [...] que expressam, por um lado, a experiência vivida de sujeitos que dão vida aos ritos e, principalmente, na medida em que nos permite uma aproximação estética do ritual por uma forma que é também estética (Cunha, 2013, p. 263).

Tendo em vista tais colocações, a seguir será relatado o que foi “ouvido” das purungueiras e de alguns(mas) interlocutores(as) e o que foi “visto” em suas ações/atuções; práxis: as (re)criações em circunstâncias contemporâneas. A pedido de uma das xamãs, seus nomes e de todos os demais mencionados neste texto serão fictícios, e não será citado o nome do guia espiritual, e principal, delas, bem como não serão expostas fotos, a fim de assegurar tal anonimato.

O termo “guia” foi o utilizado pelas purungueiras e também por seus familiares. De fato, trata-se do espírito de um poderoso xamã já falecido, parente dessas purungueiras. É interessante mencionar que, sobre a outorga de poderes xamânicos, Eliade (2002) cita como uma das principais vias a transmissão hereditária.

1 As purungueiras e suas vivências/experiências

Como mencionado, na aldeia Buriti há vários(as) xamãs, denominados(as) koixomunetí em Terena, e purungueiros(as) em português, e que realizam o principal ritual terena, o Oheokotí. Duas purungueiras da aldeia se dispuseram ao diálogo, estando abertas a troca e interlocução e também permitiram a participação nos rituais do Oheokotí, realizados por elas na Semana Santa de 2023.

Apenas como observação, há entre Terena um aspecto diferencial em relação ao xamanismo: os Terena permitem que a mulher seja uma koixomunetí (xamã) em qualquer momento de sua vida, não havendo diferenciação entre os sexos, ao contrário de outras sociedades indígenas brasileiras onde, quando não há uma proibição total, é prescrito à mulher iniciar-se no xamanismo após a menopausa, período em que sua fertilidade e seu “poder” de fecundar não interferem mais no equilíbrio cósmico entre nascimentos e mortes.

A aproximação das duas xamãs, que aqui serão tratadas por Da. Maria (aldeia Nova Buriti) e Da. Ana (aldeia Buriti), se deu antes da efetiva realização desta pesquisa através de um pesquisador, amigo em comum, e o convite para as festividades de São Sebastião em 2018. De lá para cá, o contato, a confiança e os afetos se intensificaram, propiciando trocas e vivências.

Antes de referir-se diretamente a elas e suas práticas xamânicas, faz-se necessário uma breve apresentação do ritual Oheokoti e o porquê dos(as) purungueiros(as), koixomunetí/xamãs, serem assim denominados(as) em português.

O Oheokotí, o “ano novo” terena, início de um novo ciclo cósmico, é o principal ritual celebrado até os dias atuais nas aldeias terena de Mato Grosso do sul, cujos personagens principais são os koixomunetí, os xamãs terena.

Eles são conhecidos em português como purungueiros(as) devido aos instrumentos que utilizam, a purunga (maracá) e o penacho de penas de ema: o maracá (chocalho de cabaça ornamentado que possui propriedades sobrenaturais) é acessório característico do xamã na região do Chaco e em quase toda a área tropical da América do Sul. Entre os Terena, esse instrumento é conhecido pelo nome de “porunga” (ou itâka, em terena, segundo a grafia de Ekdahl e Butler, 1969 *apud* Carvalho, 2008, p. 72).

Carvalho (2008) ouviu de seus interlocutores que: “Ninguém sabe o que tem dentro da purunga de um padre. É um mistério (Modesto, 1986). Você pensa que são umas pedrinhas, mas há coisas que não se vê” (Onofre, 1987 *apud* Carvalho, 2008, p. 73).

O ritual do Oheokotí é realizado quando as Plêiades (o Cruzeiro do Sul) alcançam sua altura máxima no céu, o que, no hemisfério sul, se dá no mês de abril, coincidindo geralmente com a Semana Santa católica. Trata-se, certamente, da inserção invasiva do cristianismo, mas também constitui uma apropriação pelos Terena. Este ritual englobava várias atividades além das sessões xamânicas, como jogos e danças, mas atualmente a celebração se atém às atividades dos(as) xamãs purungueiros(as) e tem na sexta-feira da Semana Santa seu ápice e encerramento.

A importância da ema, cujo penacho compõe outro instrumento utilizado no ritual do Oheokotí, pode ser encontrada em uma das versões do que se pode chamar de “mito do dilúvio” da cosmologia terena:

Dois padres, koixamonte, estavam se insultando, dizendo que o outro não sabia nada. Um deles, para mostrar que sabia mais que o outro, deu jeito para virar a ema que está no céu e de que sai hoje à meia-noite o pescoço. (No junho fica bem ao centro). Aí veio uma tempestade, escureceu muito, começaram a descer do céu no meio da chuva os passarinhos de duas cabeças, pato de duas cabeças, ganso de duas cabeças, carão de duas cabeças. Estava a nuvem tão baixa que a gente ouvia fala de criança em meio desta nuvem. Quando o outro padre viu que não podia com ele, o padre mais forte sacudiu o chocalho de cabaça, itakaná, e aí parou a chuva, os pássaros foram embora e limpou o tempo. A ema ficou no céu como o padre a tinha virado (Baldus, 1955, p. 222 *apud* Carvalho, 1996, p. 72).

“O Cruzeiro do Sul é a cabeça da Ema (Bolão; Anézia, 1986). No fim do mundo, a Ema vai descer do céu e comer todos os homens como se fossem grãos de milho” (Modesto, 1986 *apud* Carvalho, 1996, p. 73).

O local preparado para a realização do Oheokotí, comumente no terreiro da casa do(a) purungueiro(a), pode consistir em uma tenda, por exemplo, de mais ou menos quatro metros quadrados onde, sobre 4 mastros, se apoia uma lona ou tecido (Acçolini, 2004). Encontra-se na obra clássica de Taunay (1943) um registro gráfico semelhante,

porém sem a cobertura. A forma em si pode variar, o importante é que o local, seja qual for, relaciona-se a um espaço de sacralidade durante o tempo do ritual.

Sobre a manifestação da “espiritualidade”, do “dom” como dizem os Terena de Buriti, Da. Maria, xamã da aldeia Nova Buriti, 65 anos, aposentada, com filhos adultos, netos e netas relatou que, já casada, começou a desmaiar, adoeceu, chorava muito e tinha sonhos com seu avô, poderoso purungueiro já falecido. Ela se manteve nessa condição até “incorporar”, termo utilizado por ela mesma para o transe, a manifestação de seu guia, seu avô. Da. Maria se considera e é considerada pela comunidade uma purungueira, uma koixomunetí.

Como mencionado acima, e a fim de preservar o anonimato das purungueiras, não será mencionado o nome desse guia espiritual, um ente não humano, por se tratar de um grande xamã conhecido e reconhecido até hoje na Terra Indígena. Os sonhos iniciáticos, os transe e desmaios extáticos, a doença que pode se seguir aos sonhos são aspectos que fazem parte desse conhecimento em revelação e da passagem da pessoa do(a) xamã para um novo papel no âmbito religioso que o(a) distingue do restante do mundo dos mortais, do mundo profano.

Com o passar do tempo e após muito sofrimento, Da. Maria aprendeu a “dominar” o transe, no sentido da incorporação de seu guia se dar em momentos específicos conduzidos por ela. Como para a maioria dos(as) xamãs, seu grande papel relaciona-se a curas, benzendo enfermos, recomendando e fazendo remédios à base de ervas, bem como águas fluidificadas para beber e para banhos; sua primeira cura foi de um Terena de outra aldeia que, segundo ela, estava “enlouquecendo”.

Da. Maria possui um pequeno altar em seu quarto com imagens de santos católicos, como Nossa Senhora Aparecida, Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, uma imagem de Jesus Cristo, São Caetano, São Longuinho, São Cristóvão e São Sebastião para além, é claro, do penacho e da purunga. É nesse local que ela realiza os benzimentos e curas, com o penacho e a purunga, em quem a procura para esse fim.

Além de especificidades étnico-culturais, o que parece unir a todos os xamãs, homens ou mulheres é a capacidade de curar. A iniciação, a indumentária, a morfologia da cura, por meio de quais instrumentos, por intermédio de quais técnicas, adquiridas pelo aprendizado ou por indicação dos espíritos, são elementos que variam, no tempo e no espaço, conforme o arcabouço sociocultural, contatos e influências exógenas. Langdon afirma que:

[...] Curar é um papel bastante frequente do xamã e, em alguns casos, o único. Além disso, as culturas sul-americanas são caracterizadas por vários rituais para proteger contra a poluição ou para a manutenção da higiene. No seu livro *Pureza e Perigo*, Mary Douglas (1966) demonstra claramente que questões de

saúde não são separadas de preocupações religiosas, mesmo dentro da nossa tradição judaico-cristã (Langdon, 1996, p. 25).

Também é interessante mencionar que o xamã muitas vezes é concebido como o “senhor da morte” e, portanto, aquele que lida com o “lado de lá”, com os espíritos, com a morte e o renascer. Nas sociedades indígenas, o xamã muitas vezes se transforma em onça para devolver à natureza as vidas humanas que ele salvou durante processos de cura, o que também ocorre entre os Terena (Carvalho, 1991; Gallois, 1996).

Como dito, Da. Maria possui como guia o espírito de seu avô, grande purungueiro reconhecido pela comunidade e já falecido há décadas: é comum entre os Terena um purungueiro (a) ter como guia o espírito de um outro(a): “koipihapatí/koixomunetí”, o espírito dos purungueiros(as) falecidos(as), geralmente parentes próximos. Ela também relatou que seu guia lhe coloca algumas demandas – demanda aqui vista como “desejos” que o guia possui – que, na medida do possível, devem ser supridas; em seu caso a demanda de seu guia é a de fumar, o que ela faz todas as noites e durante o ritual do Oheokotí.

A segunda xamã é Da. Ana, da aldeia Buriti, também casada, com filhos ainda pequenos, tem 35 anos e é funcionária pública. Contou que com seus sete anos de idade começou a sentir dores, muito sono e que quando brincava na mata via os “caboclos”, termo utilizado por ela para designar entidades espirituais, e que eles pareciam “gente”.

Muitos anos se passaram, iniciou os estudos fora da aldeia, na capital do estado de Mato Grosso do Sul, Campo Grande (80 km da aldeia), se casou e, semelhante a Da. Maria, começou a ter sonhos, desmaios, transe e, como relatou, muito sofrimento a ponto de trancar o curso que estava realizando na faculdade por um ano, pois, em qualquer momento e em qualquer lugar, o transe ocorria e ela ficava inconsciente, rodeada por pessoas que não compreendiam o que estava acontecendo. Contou ainda que foi diagnosticada por um médico não indígena com depressão; disse que quanto mais ela negava a espiritualidade, pior sua saúde ficava.

Em quase dois anos de tormentos e adoecimentos, período em que ela disse que parecia estar “louca” e, com o auxílio de uma familiar de sua mesma faixa etária, Da. Cleusa, também purungueira/koixomunetí, começou a entender o que lhe ocorria, ou seja, a manifestação de sua espiritualidade. Como purungueira, Da. Cleusa também realiza o ritual do Oheokotí, mas esse ano não foi possível por se encontrar nos últimos meses de gravidez e, justamente por respeito a seu estado, não houve oportunidade de conhecer melhor essa xamã e suas atividades.

Assim, Da. Ana passou por um processo de aprendizagem e de conhecimento sobre, como dizem os Terena, seu “dom”, sua espiritualidade e hoje ela sabe controlar o transe. Da. Ana frisou a importância de Da. Cleusa em seu processo iniciático, a acom-

panhando e auxiliando sempre que necessário quando da incorporação dos guias, no sentido de que a intencionalidade de tais manifestações se dessem pela ‘força’ e condução de Da. Ana e não das entidades espirituais; o aprendizado extático (Eliade, 2002). Tal como esclarece Schechner (2013):

Muitos rituais tradicionais - especialmente aqueles que usam o transe - operam performaticamente por meio da repetição e do ritmo (percussão, canto, dança). Os efeitos psicotrópicos do transe são bem conhecidos. O paradoxo do transe é que, para aqueles que sabem ou já aprenderam a entrar em transe, ele é desejado e controlado, mas quando uma pessoa está “em” transe, o comportamento esperado ou normativo do transe fica em primeiro plano. [...] O transe pode ser pensado como uma espécie de “sonho lúcido”, um sonho em que o sonhador, em alguma medida, controla a trajetória do sonho (Schechner, 2013, p. 59-60).

Da. Ana possui como guia principal seu bisavô, avô de Da. Maria. Da. Ana e Da. Maria são primas e, conforme a perspectiva terena, esse guia é um koipihapatí-koixomunetí, ou seja, é o espírito de um purungueiro falecido, geralmente um parente, no caso avô de uma, bisavô da outra purungueira.

Contudo, diferente de Da. Maria, Da. Ana possui não só seu bisavô como guia, mas também, como ela relatou, outros guias, “caboclos”, tais como Pena Branca, Jurema, que são entidades indígenas, e Mãe Benedita, sendo está uma entidade purutuya, denominação terena para não indígenas e, além de São Sebastião, ela é devota de Cosme e Damião. Mesmo que de passagem, é interessante mencionar que o guia principal de Da. Cleusa também é um caboclo, o caboclo Tupinambá, mas como dito, não foi possível maiores aprofundamentos por ela se encontrar em repouso devido ao final de sua gravidez.

Ambas, Da. Maria e Da. Ana, frisaram o papel das entidades relacionado a curas e ressaltaram o grande poder atribuído ao guia, o purungueiro já falecido, avô de Da. Maria, bisavô de D. Ana. Aliás, a primeira cura realizada por ela – Da. Ana – foi do irmão de Da. Cleusa, através de seu koipihapatí/koixomunetí, o espírito de seu bisavô, seu guia principal. O esposo de Da. Maria disse que: “É tudo parentagem!” (Caderno de Campo, abril/2023). Vale ressaltar, como frisou o esposo de Da. Maria, que nenhuma das duas aceitam gratificações pelos benzimentos ou eventuais remédios.

Da mesma maneira que ocorre com Da. Maria, Da. Ana também deve se ater às demandas de seus guias, como o fumo no caso de seu bisavô, e bebidas alcoólicas no caso das demais entidades. Isso lhe gera certas contradições na vida cotidiana, já que ela não consome bebidas alcoólicas e é contra o tabagismo. Relatou ainda que também para os familiares foi difícil aceitar tais “condições/imposições” colocadas pelas entidades, mas que, mesmo em contrassenso, deve supri-las.

Da. Ana possui uma pequena “capela”, assim chamado o espaço construído por ela e os familiares para seu guia principal, como já dito, seu bisavô; trata-se de um cômodo de mais ou menos seis metros quadrados, localizado no terreiro da casa de sua mãe e tia materna, feito com estacas de bambu e totalmente fechado com palha. Ali se encontra um altar, uma mesa sobre a qual se encontram as imagens da cabocla Jurema, do caboclo Pena Branca, Mãe Benedita e Ogum/São Jorge.

Encontra-se pendurado ao lado do altar o penacho e a purunga; sob o umbral há uma saia de penas de ema que pertence à cabocla Jurema. Atrás do altar, há um tecido pendurado nas estacas, pintado com o grafismo e as cores – preto, vermelho e branco – que lembram a vestimenta utilizada pelas moças/mulheres na dança da Siputrena, a dança das moças/mulheres.

Expôs ainda que, quando morou em Campo Grande, frequentou o centro espírita de uma tia purutuya, casada com o irmão de seu pai e que, apesar do convite de sua tia, não quis se iniciar nessa religiosidade, sem maiores detalhes. Indagada, ela disse que se tratava de Candomblé ou Umbanda; de qualquer forma, relacionado a religiosidades de matriz afro-brasileira. É interessante mencionar que Da. Ana morou em Campo Grande, cidade próxima a aldeia e de fácil acesso (60 km), por anos enquanto realizou o Ensino Médio.

Pensando no fluxo “Aldeia, cidade, aldeia” e sobre as transformações do xamanismo entre os indígenas do baixo rio Oiapoque e rio Uaçá, Maia (2018, p. 205-206) aponta que,

A revitalização do xamanismo amazônico após os empreendimentos coloniais/neocoloniais que, direta ou indiretamente, o combateram (...) valeu-se e tem sido ainda beneficiada por redes locais e supralocais, interindígenas ou não (Langdon, 2016, p. 33), demonstrando o vigor do xamanismo em se articular com forças múltiplas, o que, de resto, é (a articulação com alteridades díspares) a sua principal habilidade (Maia, 2018, p. 218).

Essas apropriações não surpreendem no que concerne ao xamanismo Terena e suas ressignificações, movidas por sua própria lógica sociocultural (Acçolini, 2004). É interessante apontar que ambas ressaltaram, veementemente, o poder de seu guia principal, o koipihapatí/koixomunetí, o espírito do purungueiro avô de uma e bisavô da outra. koipihapatí/koixomunetí, o espírito do purungueiro avô de uma e bisavô da outra.

De acordo com Jean Langdon (1992), o conceito-chave que liga os sistemas xamânicos sul-americanos é o de poder, estreitamente relacionado com os conceitos de força e energia.

[...] o poder é adquirido pelos xamãs por meio de várias substâncias que constituem sua materialização. Outra característica do xamanismo é justamente que os poderes e a capacidade de ação do xamã são sempre atribuídos a seus guias ou suas entidades auxiliares. Esses poderes são concebidos como derivados de agentes imateriais aos quais os xamãs são aliados (Crépeau, 2023, p. 53-55).

2 O(s) Oheokotí: ritual e performances

[...] Os xamãs eram performers. Eles dançavam, iniciavam os jovens cujas pegadas ainda estão presentes no chão das cavernas. Os xamãs, sem dúvida, passavam longas noites escuras cantando histórias. Como nos lembra Homero: “As noites agora são intermináveis; a gente tanto pode dormir como deleitar-se a ouvir casos” (Odisseia, Canto XV) [...] Em outras palavras, na performance ritual paleolítica, assim como hoje, o fazer é mais uma manifestação do que uma representação (Schechner, 2013, p. 51-52).

Aqui pretende-se apresentar o ritual do Oheokotí que, atualmente, se além às atividades xamânicas realizadas na Semana Santa, foi possível assistir e participar do Oheokotí realizado por Da. Maria que ocorreu na noite da Quinta-feira Santa e de Da. Ana, que se deu na alvorada da Sexta-feira Santa.

Como observação, é interessante citar que a aldeia Buriti e a Nova Buriti costumam ser locais dinâmicos, agitados, com a circulação de pessoas inclusive à noite, não só por conta da escola estadual que possui a Educação para Jovens e Adultos (EJA), mas também pelo pessoal que trabalha em turnos no frigorífico de Sidrolândia, estudantes que se encaminham para as universidades em Campo Grande, o “vai e vem” de professores e agentes de saúde. Porém, o clima na Semana Santa foi bem diferente, reinando uma certa calma e quietude, inclusive com atividades escolares suspensas nas aldeias.

Uma querida interlocutora, aliás mãe de Da. Ana, relatou que nesse período as pessoas ficam mais reclusas, introspectivas em função do significado que a Semana Santa possui para seus moradores; relembrando que se trata de moradores majoritariamente católicos, devotos de São Sebastião e também fiéis ao xamanismo terena. De fato, observou-se que, mesmo as crianças, sempre em correria e alvoroço pelos terreiros das casas, estavam mais sossegadas e mais próximas a suas casas e familiares. Parecia imperar um clima de respeito e solenidade, uma certa “ressalva” nas atividades habituais devido à Semana Santa ser considerada um período de sacralidade, não só para o catolicismo, mas também para o xamanismo terena e a realização do ritual do Oheokotí.

Essa observação induz a consideração de Dawsey (2005) acerca dos ritos e dramas sociais em Turner:

[...] A sacada de Turner foi ver como as próprias sociedades sacaneiam-se a si mesmas, brincando com o perigo e suscitando efeitos de paralisia em relação ao fluxo da vida cotidiana. Isso através de ritos, cultos, festas, carnavais, música, dança, teatro, procissões, rebeliões e outras formas expressivas. Universos sociais e simbólicos se recriam a partir de elementos do caos (Dawsey, 2005, p. 165).

A menção ao clima solene nas aldeias também lembra a consideração de Da Matta no prefácio à obra de Cavalcanti (2020) sobre as formulações de Turner: “Das irônicas reversões que a vida social faz surgir, como dramas, rebeliões, revoluções, greves, carnavais, orgias e ritos de passagem, sem os quais não haveria rotina” (Da Matta, 2020, p. 12).

Da. Maria marcou o início de seu ritual do Oheokotí para a quinta-feira, às 19 horas. Dessa vez, ela não ergueu a tenda como é de costume fazer, posteriormente argumentou que precisaria de tecidos e dos mastros, o que despenderia tempo e gastos financeiros. Com a chegada do público, por volta de vinte pessoas entre homens, mulheres e crianças, teve início o ritual com as orações do Pai Nosso e Ave Maria.

O ritual ocorreu no barracão de aproximadamente 15 m², coberto com telha de amianto e cercado nas laterais com uma mureta de cimento, no fundo de sua casa. Ali havia um pequeno altar montado sobre uma mesa, com a imagem de Nossa Senhora Aparecida ao centro, a purunga, o penacho de penas de ema, garrafas de água (uma sobre a mesa e duas no chão), velas e, na entrada principal, do lado direito de quem adentra o barracão, uma panela com algumas ervas em seu interior, como arnica.

Nesse cenário, D. Maria, vestindo roupas de seu cotidiano, porém com os cabelos soltos, o que não é comum, pediu para apagar as luzes e, somente com a iluminação das velas, começou a se concentrar chacoalhando a purunga na mão direita e com o penacho na mão esquerda, iniciou um canto em terena. Os cânticos xamânicos estão presentes nas sessões de cura e diretamente no ritual do Oheokotí, Carvalho (2008) relata que:

Através do canto, o Koixomuneti evoca os seus Koipihapati- Koixomuneti – espíritos dos Koixomunetis mortos que em vida gozaram de grande prestígio – e narra suas viagens aos “quatro cantos do mundo” (Carvalho, 2008, p. 56).

Esse foi o caso de Da. Maria que, logo em seguida a entonação do canto recebeu, “incorporou” seu guia principal, seu avô: koipihapatí-koixomunetí.

Apesar de ser comum o uso de alucinógenos, bebidas alcoólicas – antigamente, os Terena utilizavam o hidromel, que foi substituído pela aguardente para a indução do transe, como ocorre com alguns purungueiros(as), Da. Maria só recorre aos cantos e só

se utilizou de água durante o ritual. Da. Ana também não utiliza nenhum indutor para o transe para além da concentração.

Já sob a manifestação de seu guia, Da. Maria, com a assistência de seu esposo, pediu um cigarro e passou a percorrer o barracão proferindo palavras na língua Terena e passando o penacho e assoprando fumaça em todos da audiência.

Referindo-se ao aspecto público, por menor que seja, das apresentações/performances rituais em sessões xamânicas, Crépeau (2023) argumenta que:

Podemos dizer de forma geral que os xamãs representam para o público suas interações (encontros, brigas, trocas, alianças, casamentos etc.) com agentes imateriais de forma dramática, utilizando vários processos narrativos e rituais, tais como o canto, a mímica, a fala etc. As instâncias imateriais não se expressam direta e publicamente, pois é o xamã que deve comunicar palavras, cantos, ações e gestos delas ao público, como um drama (LANGDON, 1993). Em suma, de forma esquemática, a performance ritual implica um agente humano fiduciário de agentes imateriais, ou seja, que incorpora, em si mesmo ou sobre si mesmo, substâncias e objetos derivados dele e que fala de uma instância imaterial que apenas ele controla, invisível para o público (Crépeau, 2023, p. 56).

Após percorrer todo o barracão, soprando a fumaça do cigarro e passando o penacho sobre todas as pessoas ali presentes Da. Maria, ou melhor, seu guia, passou a benzer individualmente aqueles que assim desejaram, sempre auxiliada por seu esposo, fosse para ele lhe servir água e lhe passar o cigarro aceso, fosse para ajudar no entendimento da mensagem comunicada pelo guia à pessoa em benzimento. A participação de pessoas que possuem o papel de auxiliar ou assistente, tanto no Oheokotí como em outros momentos, por exemplo, em benzimentos/curas, será demonstrada com maior ênfase no ritual de Da. Ana.

O Oheokotí de Da. Maria durou cerca de duas horas e meia e se encerrou novamente com as orações do Pai Nosso e Ave Maria para a entidade ter força e retornar, como ela e seu esposo disseram. D. Maria só iria continuar na Sexta-feira Santa, à noite, se houvesse público, o que não ocorreu.

Como mencionado, Da. Ana realizou o Oheokotí no amanhecer da Sexta-feira Santa. Indagada sobre porque realizá-lo ao amanhecer, já que os (as) purungueiros(as) costumam fazê-lo à noite, ela respondeu que foi uma prescrição de seu guia principal, seu bisavô. Por volta das cinco horas, cerca de dez pessoas, a maioria seus parentes, se reuniu na “capela” dedicada a seu guia, a seu koipihapati-koixomuneti.

Como o ritual de Da. Maria, Da. Ana iniciou com todas as pessoas rezando o Pai Nosso e a Ave Maria, logo após proferir o que pareceu ser um canto em terena, seu

guia se manifestou. Apesar de D. Ana possuir a purunga e o penacho, ela não os utilizou e, também como Da. Maria, se encontrava vestida com roupas de seu cotidiano e os cabelos soltos.

Porém, pouco mais de dez minutos passados e com a entidade, seu guia, aparentando estar insatisfeita, ocorreu o “início do fim” de seu transe, abrupta e de forma até violenta para o corpo de Da. Ana, que caiu ao chão e foi auxiliada, socorrida, por seu primo, irmão de Da. Cleusa, e também por seu esposo.

A explicação dada por membros de sua família foi a de que seu guia ficou bravo, pois algumas pessoas adentraram a capela após o início do ritual. Mas mais que isso, sua exaltação se deveu ao fato de que o assistente escolhido por ele para auxiliar Da. Ana, um outro primo, especialmente na realização do Oheokotí, não estava presente pelo fato de cursar universidade em um município relativamente distante da aldeia e, assim, o irmão de Da. Cleusa foi chamado como assistente.

Após se recuperar da arrebatada saída do transe, Da. Ana prosseguiu o ritual incorporando um de seus caboclos, o Pena Branca, que, de forma bem mais suave, benzeu a todos(as) individualmente, auxiliado pelo primo e uma tia materna, mãe do assistente escolhido que não estava presente, o papel deles foi o de colaborar para a compreensão das mensagens por ele, o caboclo, transmitidas ao público. O ritual se findou após uma hora e meia tranquilamente com as orações do Pai Nosso e da Ave Maria.

Da. Ana e sua parentagem denominam o auxiliar/assistente do guia como um “cambone”, expressão comum para quem exerce essa função nas religiões de matriz afro-brasileiras. Em conversa informal com um estudioso de tais religiões, Prof. Dr. Mário Teixeira Sá Jr. (UFGD/MS), este esclareceu que a função do cambone é a de auxiliar os guias, servindo-os daquilo que eles usam, tais como bebidas e fumo, podendo anotar recados, traduzir mensagens; normalmente, o cambone é um “médium” que não incorpora os guias. Quando se trata de um cambone pessoal, o cambone de um guia, como no caso de Da. Ana, este geralmente é alguém próximo e de muita confiança como um parente; essa ligação espiritual (re)afirma tais relações e afetos. O mesmo esclarecimento feito pelo professor foi dado pelo tio materno de Da. Ana.

Como dito, considerando os Terena como uma estrutura performativa (Salhins, 1990), é possível visualizar a plasticidade do xamanismo Terena e seus(suas) xamãs e as interfaces concebidas no diálogo e interação com aspectos religiosos exógenos, como o catolicismo e elementos de matriz afro-brasileira, sendo apropriados e valorizados a partir da lógica sociocultural terena.

É importante ressaltar que, apesar da brevidade dos rituais do Oheokotí realizados por Da. Maria e Da. Ana frente ao Oheokotí de outros(as) purungueiros(as) (koixomunetí/xamãs) que podem/podiam se iniciar na quarta-feira da Semana Santa e seguir

até o amanhecer do Sábado de Aleluia, a intensidade das emoções ali mobilizadas no público, através da estética do ritual, foi nítida, envolvendo também os pesquisadores que participaram de uma “communitas”.

Afloraram subjetividades e intersubjetividades, choros, “afetações” (Favret-Sada; Jeanne, 2005) pois, no fim das contas, todos(as) estavam ali por algum motivo – conflitos, tensões – que requeria a intervenção das xamãs, fosse relacionado à família, à saúde individual ou coletiva, preocupações com o bem-estar da comunidade, a pesquisas em andamento. (Re)Lembrando que o Oheokotí se constitui no início de um novo ciclo cósmico.

E, a partir da performance das xamãs, práxis, tanto elas quanto a audiência pretendiam não só ter acesso a outros “universos”, mas também manipular o mundo:

[...] “Performance” traz consigo a possibilidade de desafio, até mesmo de autodesafio. Uma vez que o termo implica simultaneamente um processo, uma práxis, uma episteme, um modo de transmissão, uma realização e um meio de intervir no mundo, ele em muito excede as possibilidades dessas outras palavras oferecidas em seu lugar. (Taylor, 2013, p. 16).

Considerações finais

A proposta desse artigo foi a de apresentar atualidades, reelaborações do xamanismo terena a partir da iniciação e atuação, práxis, de duas xamãs, koixomunetí na língua terena. Em português são purungueiras que se autodenominam e são reconhecidas como católicas – relembrando que os(as) purungueiros(as) se declaram católicos(as) e realizam o ritual do Oheokotí, que ocorre, na interface com o catolicismo, sempre na Semana Santa cristã. Nesse caso, por uma reinterpretação cosmológica dos Terena, pois, como exposto, o Oheokotí acontece “quando as Plêiades – o Cruzeiro do Sul – alcançam sua altura máxima no céu”, que se dá no mês de abril, mês em que geralmente ocorre a Semana Santa.

Para tanto, foi apresentado brevemente os processos iniciáticos pelos quais passaram culminando em suas ações empreendidas no ritual. Este, por sua vez, foi analisado a partir das formulações teóricas de Victor Turner e seus desdobramentos – dos dramas sociais a performances – que levaram o autor à concepção da antropologia da experiência e a preocupação voltada às performances rituais, onde pode-se observar o fazer como “[...] mais uma manifestação do que uma representação” (Schechner, 2013, p. 52).

Assim, sob tal perspectiva e com a participação efetiva nos Oheokotí realizados, “performatizados” por Da. Maria e Da. Ana, pode-se perceber a vitalidade de suas agências e protagonismos na contemporaneidade do xamanismo terena.

Mais que isso, a práxis das xamãs, especialmente no ritual do Oheokotí, parece demonstrar o campo permanente das criações, reelaborações, apropriações e interfaces religiosas possíveis, desejadas, constantes tendo em vista o próprio fluxo da vida social terena na contemporaneidade das duas aldeias e do próprio cotidiano das purungueiras. Acerca da plasticidade do xamanismo terena, reporta-se a Langdon:

[...] De fato, outros conceitos antropológicos seriam mais adequados para entender as transformações no xamanismo nas últimas quatro décadas, tais como dialogicidade e intertextualidade, para chamar atenção às múltiplas vozes que contribuem para a construção das práticas xamânicas atuais e a compreensão melhor da relação entre o local e o global [...] Enquanto os antropólogos procuram substituir o conceito, a noção de cultura tornou-se importante para os grupos étnicos que a defendem como essencial para sua identidade (Langdon, 2010, p. 186).

Ainda com Langdon, em artigo elaborado para o seminário Dilemas Xamânicos da Modernidade, “são os xamãs que estão perplexos com a modernidade ou somos nós, antropólogos, que estamos perplexos com a pluralidade de xamanismos que se manifestam hoje em dia?” (Langdon, 2010, p. 163). E,

Da mesma maneira como pessoas ligadas ao universo da Nova Era apropriam-se das práticas xamânicas, os xamãs nativos se mostram igualmente capazes de se apropriarem de uma grande variedade de tradições culturais, incluindo a biomedicina (Langdon, 2010, p. 164-165).

Pensando particularmente nos Terena, apesar do caráter impositivo e violento desses “encontros religiosos”, o que se pretende ressaltar são as possibilidades de criações e reelaborações cosmogônicas, cosmológicas, escatológicas, sendo estas últimas inclusive tema de um interessante comentário de Lawrence Sullivan:

Não há motivo nenhum para duvidar de que as religiões e escatologias sul-americanas fossem os produtos de histórias complexas e pluralistas muito antes da introdução do cristianismo. Que o encontro com o cristianismo foi acompanhado por devastação é inegável. ... Mas os sul-americanos já estavam equipados para reconhecer os sinais de mudança cultural radical e do fim do mundo simbólico. Já tinham escatologias próprias. O imaginário trágico e destrutivo, ou os retratos de uma idade dourada provindo das suas próprias tradições míticas, ajudavam-nos a enfrentar a mudança e renovação com criatividade. As maneiras como os paradigmas religiosos nativos absorveram e transformaram as escatologias cristãs são o fruto imprevisível da sua história criativa de envolvimento com o sagrado (Sullivan *apud* Wright, 1999, p. 10).

O xamanismo terena no diálogo instaurado com o catolicismo e a agência de suas xamãs – purungueiras, católicas e devotas de São Sebastião – demonstram anualmente, com a realização do ritual do Oheokotí, o (re)vigor da religiosidade tradicional e o ímpeto que se expressa nas apropriações e ressignificações diante de religiões “exógenas”; “[...] O xamanismo veio para ficar e jamais poderá ser considerado uma relíquia do passado” (Langdon, 1996, p. 10).

Referências

- ALBERT, Bruce. Introdução. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico. *In*: Albert, Bruce; Ramos, Alcida Rita. **Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte amazônico**. São Paulo: Ed. UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- ACÇOLINI, Grazielle. **Protestantismo à moda Terena**. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Estadual de São Paulo, Araraquara, p. 218, 2004.
- AMADO, Luiz Henrique Eloy. **Vukápanavo: o despertar do povo terena para os seus direitos: movimento indígena e confronto político**. Rio de Janeiro: E-papers, 2020.
- BALDUS, Herbert. **Ensaio de Etnologia Brasileira**. São Paulo: Editora Nacional, 1965.
- BARBOZA, Rafael Allen Gonçalves. **Os Terena de Buriti e a festa de São Sebastião: da promessa à tradição**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2019, p. 101.
- BITTENCOURT, Circe M.; LADEIRA, Maria E. **A história do povo Terena**. Brasília: MEC, 2000.
- BRUNELLI, Gilio. Do xamanismo aos xamãs: estratégias Tupi-mondé frente à sociedade envolvente. *In*: Langdon, E. Jean Matteson. **Xamanismo no Brasil. Novas perspectivas**. Florianópolis: Ed da UFSC, 1996. p. 233-266.
- CARVALHO, Fernanda S. **Koixomunetí: xamanismo e prática de cura entre os Terena**. São Paulo: Editora Terceira Margem, 2008.
- CARVALHO, Fernanda. **Koixomuneti e outros curadores: Xamanismo e práticas de cura entre os Terena**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, p. 143, 1996.
- CARVALHO, Silvia M. S. de. Mito e conhecimento mítico: A busca da relação invisibilidade-visibilidade nas relações sociais das sociedades ditas primitivas. *In*: SILVA, M. A. **Seminário Temático II Mulheres em seis tempos**. Araraquara: FCL- UNESP, 1991. p. 17-49.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. **Drama, ritual e performance: a antropologia de Victor Turner**. Rio de Janeiro, Mauad X.2020.

CLASTRES, Pierre. **Crônica dos índios Guayaki: o que sabemos Aché, caçadores nômades do Paraguai**. Rio de Janeiro: Ed. 34. 1995.

CRÉPEAU, Robert R. Os xamanismos hoje: entre arcaísmo e vanguarda. *In*: MALUF, S. W.; DIEHL, E.; MORENO, J. V. N. **Uma antropologia da práxis: homenagem a Jean Langdon**. Florianópolis, Ed. Da UFSC. 2023.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CUNHA, Edgar Teodoro da. Ritual, performance e imagens entre os Bororo do Mato Grosso. *In*: DAWSEY, J. C.; MÜLLER, R.; MONTEIRO, M. *et al.*. **Antropologia e Performance: Ensaios NaPedra**. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

DA MATTA, Roberto. Prefácio um tanto ritualizado para Maria Laura. *In*: CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. **Drama, ritual e performance: a antropologia de Victor Turner**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2020.

DAWSEY, John C.; MÜLLER, Regina; HIKIJI, Rose Satiko G.; MONTEIRO, Marianna. Tranças (apresentação). *In*: DAWSEY, J.; MÜLLER, R.; MONTEIRO, M. *et al.*. **Antropologia e Performance: Ensaios NaPedra**. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

DAWSEY, John C. Victor Turner e antropologia da experiência. **Cadernos de Campo**, n. 13 p. 163-176, 2005.

ELIADE, Mircea. **O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

GALLOIS, Dominique. Xamanismo Waiãpi: nos caminhos invisíveis, a relação I-paie. *In*: LANGDON, E. J. M. (Org.). **Xamanismo no Brasil. Novas perspectivas**. Florianópolis: Ed. UFSC, 1996. p. 39-74.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GOLDMAN, Márcio. Contra discursos afroindígenas sobre Mistura, Sincretismo e Mestiçagem – Estudos Etnográficos. **Revista de Antropologia da UFSCAr, Dossiê (Contra)Mestiçagens Ameríndias e Afro-Americanas**, v. 9, n. 2, p. 11-28, 2017.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. *In*: BIANCO, Bela Feldman. **Antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Global, 1987.

LANGDON, Esther Jean Matteson. **Xamanismo no Brasil. Novas perspectivas**. Florianópolis: Ed. UFSC, 1996.

LANGDON, Esther Jean Matteson. Xamãs e xamanismos: reflexões autobiográficas e intertextuais sobre a antropologia. **Revista Ilha**, v. 11, n. 1, 2, p. 161-191, 2010.

LEVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, [s.d.].

RODRIGUES, Herbert; DAWSEY, John C. Dewey, Dilthey e Drama: um ensaio em Antropologia da Experiência (primeira parte), de Victor Turner. **Cadernos de Campo**, v. 13, n. 13, p. 177-185, 2005.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1990.

SAHLINS, Marshall. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção. **Revista Mana**, v. 3, n. 1, p. 41- 73, 1997.

SCHECHNER, Richard. “Pontos de Contato” revisitados. In: DAWSEY, J.; MÜLLER, R.; MONTEIRO, M. *et al.*. **Antropologia e Performance: Ensaio NaPedra**. São Paulo: Terceiro Nome, 2013. p. 37-65.

SIQUEIRA, Paula; LIMA, Tânia Stolze. Ser afetado, de Jeanne Favret- Saada. **Cadernos de Campo**, n. 13, p. 155-161.2005.

TAYLOR, Diana. Traduzindo performance. In: DAWSEY, J.; MÜLLER, R.; MONTEIRO, M. (Org.). **Antropologia e Performance: Ensaio NaPedra**. São Paulo: Terceiro Nome. 2013. p. 9-16.

TURNER, Victor. **Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade moderna**. Niterói: UFF, 2008.

TURNER, Victor. **Floresta de símbolos – aspectos do ritual Ndembu**. Niterói: Ed. Da Universidade Federal Fluminense, 2005.

TURNER, Victor. **O processo ritual: estrutura e antiestrutura**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

WRIGHT, Robin M. **Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil**. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 1999.

WRIGHT, Robin M. Os guardiões do cosmos: pajés e profetas entre os Baniwa. In: LANGDON, Esther Jean Matteson. **Xamanismo no Brasil. Novas perspectivas**. Florianópolis: Ed. UFSC, 1996.