

Rituais funerários e catolicismo entre os Yanomami de Maturacá (AM)¹

Leon Terci Goulart
Doutorando em Antropologia Social - PPGAS/UFSCar
leontgoulart@hotmail.com

Resumo: A proposta desta apresentação é discutir as relações entre os Yanomami de Maturacá (São Gabriel da Cachoeira, Amazonas) e o catolicismo, mais especificamente, seus modos de apropriação, tradução e transformação das práticas cristãs e do discurso missionário nas cerimônias funerárias e em seu conhecimento escatológico. Tema central de minha pesquisa de doutorado em andamento, o *reahu* é uma cerimônia funerária Yanomami voltada, segundo meus interlocutores, para que o espírito do falecido siga satisfeito para a morada dos mortos e, assim, se desassocie do mundo dos vivos. A cerimônia combina, de modo muito complexo, conhecimentos míticos, xamânicos e escatológicos, reciprocidade, caça, artesanato, e relações com distintas formas de alteridade – além de ser atravessada pelo parentesco, especialmente pelo contraste afins-consanguíneos –, e seu desfecho se dá no consumo de um mingau feito de banana-da-terra misturado com o pó das cinzas dos ossos do morto.

Maturacá é um povoado Yanomami situado no extremo sudoeste da Terra Indígena, já na região do Rio Negro, e conta com a presença permanente de missionários salesianos, estabelecidos ali desde meados da década de 1950. Dentre as inúmeras transformações impulsionadas por mais de seis décadas de contato com os missionários, vale mencionar o sedentarismo e a redefinição das categorias socioespaciais locais, a alteração das residências coletivas em favor das casas unifamiliares e a condução de jovens para internatos localizados no município de São Gabriel da Cachoeira. Em geral, a presença missionária é marcante no cotidiano de Maturacá: de provedores de bens manufaturados e assistência sanitária, antes da existência de um posto de saúde local e da intensificação das viagens à cidade, ao trabalho na direção da escola estadual indígena, instalada junto à sede da missão. As missas, que ocorrem aos domingos, são bastante frequentadas e a maioria dos Yanomami dali se consideram católicos.

Nesse contexto, nas últimas décadas, diante da intensificação das relações com o catolicismo e com os salesianos, os Yanomami de Maturacá também passaram a sepultar alguns de seus mortos no cemitério da paróquia local, processo que pode ser definitivo ou preceder à realização de um *reahu*. Assim, minha hipótese é a de que a reelaboração das práticas funerárias constitui um modo específico pelo qual o catolicismo é traduzido e incorporado pelos Yanomami. Tendo em vista que minha pesquisa está em estágio inicial de cotejo dos dados etnográficos com a bibliografia, meu objetivo é sugerir alguns caminhos possíveis para compreender as apropriações Yanomami do cristianismo, as particularidades das cerimônias funerárias realizadas em Maturacá e a “versão local” que o catolicismo assume ali.

Palavras-chave: Yanomami; rituais funerários; cristianismo indígena.

¹ Trabalho apresentado na 34ª Reunião Brasileira de Antropologia (2024), no GT 056 – Etnografias do catolicismo: práticas, rituais, experiências e trajetórias em perspectiva. Este trabalho é parte de pesquisa de doutorado financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp, processo número: 2020/09294-0).

Maturacá corresponde, tanto para quem é de fora como para os Yanomami, a um termo genérico para designar todas as comunidades próximas às margens do Rio Maturacá, afluente do Rio Cauaburis, que, por sua vez, é afluente do Rio Negro. Ali vivem cerca de 2500 pessoas (DSEI-Y, 2023) em pouco mais de duzentos grupos domésticos (*yahi*). Trata-se de um subgrupo estabelecido no extremo sudoeste da Terra Indígena Yanomami, em área sobreposta ao Parque Nacional do Pico da Neblina, no município de São Gabriel da Cachoeira, Amazonas. O termo de autodenominação usado por eles é Yanonamĩ, com “n” ao invés de “m”. As comunidades naquela região se formaram a partir de sucessivas divisões de um único grupo que migrou, no final dos anos 1950, desde as proximidades do igarapé Cuiabixi, no sopé do Pico da Neblina, para as adjacências da missão salesiana, fundada pelo missionário sergipano Padre Antônio Góes, em meados dos anos 1950, à margem esquerda do rio Maturacá. Nesse contexto, as relações dos Yanomami da região com os salesianos e o catolicismo remontam aos primeiros contatos com os não indígenas, há mais de setenta anos.

Hoje em dia, Maturacá é formada por duas comunidades maiores (*xapono*), Maturacá e Ariabu, à margem direita e esquerda do rio Maturacá, respectivamente, cada uma com seus bairros adjacentes, 3 de Ariabu (União, Auxiliadora e Areal) e 5 de Maturacá (Beira-Rio, Santa Maria, Vila Alta, Cupuaçu, Vila Palmares). As duas comunidades maiores são referências, pois é nelas que se realizam as práticas diárias de xamanismo (*hekuramou*) todas as tardes, pelos cerca de 25 pajés da região, e as cerimônias funerárias *reahu*, sendo que cada uma das duas comunidades possui uma construção específica para isso (atividade dos pajés e *reahu*), a *toxasiha*, ou casa ritual, que consiste em um segmento das antigas construções das casas coletivas Yanonamĩ. O cotidiano nas comunidades se divide principalmente entre as atividades escolares, as roças, a caça e a pesca, as atividades das duas associações locais, os trabalhos domésticos, as práticas diárias de xamanismo, os trabalhos na missão salesiana, as missas dominicais, as expedições turísticas mensais ao *Yaripo* (Pico da Neblina, ponto com maior altitude em território brasileiro, quase 3 mil metros) e, em determinados meses do ano, as cerimônias funerárias.

Em resumo, a morte, entre os Yanonamĩ, consiste na separação definitiva entre o corpo físico e o interior metafísico que o compõe. Tal interior é constituído por uma “alma” (*no porepĩ*) e um princípio vital (*uhutipe*), este também traduzido como “imagem” (*utupě*) por Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015; 2022) para os Yanomami orientais, igualmente presente em todos os seres do cosmos. Em Maturacá, para dizer que uma

pessoa é viva, se diz: *Yanonamĩ tãa uhutipe* ou *Yanonamĩ tãa no porepĩ*, em que “*tãa*” indica pertencimento, quer dizer, ao pé da letra, “o Yanonamĩ possui princípio vital ou o Yanonamĩ possui alma”. Esse conceito de “princípio vital” ou “imagem”, entre os Yanomami, é central também no xamanismo, uma vez que os espíritos – chamados *hekura*, em Maturacá e outras regiões do Amazonas, e *xapiri* entre os Yanomam e outros grupos de Roraima – são as próprias “imagens” ou “princípios vitais” dos ancestrais míticos.

Voltando ao ponto, a morte, então, consistiria na transformação do componente interior da pessoa, o *no porepĩ*, em espectro e sua separação do corpo (cf.: Ramalho, 2008). Tal separação pode ocorrer também durante os sonhos, ou em episódios de alteração relacionados a alguma doença, quando algum pajé geralmente intervém para encontrar e devolvê-lo ao corpo vivo. No entanto, no caso da morte, essa separação é definitiva (cf.: Albert, 1985). Quando alguém morre em Maturacá, sua *família* – por este termo, me refiro provisoriamente aos seus parentes consanguíneos de primeiro grau e cônjuges – deve decidir pelo processo funerário a ser realizado: o enterro ou a cremação, que compõe o *reahu*. São diversos os critérios que suscitam a escolha e, dentre os motivos, vale destacar: a proximidade da pessoa, em vida, e de sua família com os salesianos e o cristianismo; sua idade (crianças, no caso, são sepultadas); se tratar de um pajé, ou ter parentesco muito próximo com algum deles; ter idade avançada; ter realizado feitos em vida considerados como bons para e pela comunidade, o que tende a direcionar a escolha para a realização do *reahu*; e, por fim, a vontade pessoal expressada antes da morte. Embora a decisão seja, de fato, do grupo de parentes mencionado, da *família*, ela costuma ser anunciada publicamente por meio de reunião comunitária (*himou*) em uma das casas rituais das duas comunidades, a depender do local de residência, sempre contando com a presença de seus pajés e do cacique (pajé mais velho e considerado mais poderoso e experiente – há um em Maturacá, Antônio, e outro em Ariabu, Miguel). Independente da resolução, é declarado luto de um ou dois dias na comunidade e as aulas, os trabalhos na roça, a caça e outras atividades são suspensas durante o período.

Na hipótese da opção pelo sepultamento, na maioria das vezes realizado no cemitério da paróquia da missão – mas que, no caso de crianças, pode ser feito no entorno das casas –, é realizada de antemão uma seção xamânica por um *hekura* da comunidade, que tem por objetivo preparar o componente espiritual da pessoa para a vida *post-mortem*. Em seguida, pode ser solicitada uma prece ao padre da missão, realizada na casa onde vivia o finado. Paralelamente, em conjunto com um pajé da comunidade, cabe a um

membro da família (pai, irmão ou filho do falecido, no caso um homem) reunir um grupo de outros dois ou três homens – neste caso, afins do morto – para prestar o serviço funerário do enterro, realizado no mesmo dia e mediante a presença da família. As sepulturas Yanonamî são feitas de cimento, podem ou não levar caixões (o que geralmente ocorre quando a morte se dá em ambiente urbano), crucifixos e serem adornadas com coroas de flores. Como veremos, é relativamente comum haver exumações para posterior realização de um *reahu*.

Caso a *família* opte pelo *reahu*, o processo é outro, embora ainda com algumas semelhanças. Tal como ocorre com o sepultamento, em primeiro lugar são realizadas seções xamânicas com o corpo, que podem levar a noite toda, principalmente quando se trata de cerimônia para um pajé falecido. Em seguida, após anúncio feito também junto aos pajés da comunidade do falecido, o cacique seleciona um grupo composto por dez a doze homens para realizar a cremação (*matohi ahëa*). Trata-se de um procedimento de escolha extremamente meticuloso, uma vez que os homens desse grupo não podem ser consanguíneos do morto e, conforme me disseram os Yanonamî, na maioria das vezes teriam algo a retribuir para o(a) falecido(a): “tem que ser considerado tipo cunhado”, disse-me Armindo, um dos meus principais interlocutores de pesquisa.

A cremação é realizada no pátio da aldeia, em frente à casa do finado, e costuma levar cerca de dois dias. No decorrer do processo de cremação, durante o qual os homens têm de realizar jejum e utilizar uma pintura específica, com o rosto coberto de preto, para não serem reconhecidos pelo espírito do morto, o corpo é cremado lentamente em uma grande fogueira, constantemente alimentada com lenha. Após a queima completa da carne, os ossos carbonizados são recolhidos e separados, e o crânio é reservado. Este processo ritualizado transforma o corpo morto, que deixa de ser *noprewë* (cadáver) e transforma-se em *matohi* (instrumento de vida). Pelo que compreendi das conversas com Armindo, a morte, entre os Yanonamî, é a perda de algo, ou parte, da vida humana, destruída por *nowari*, “algo mau existente na natureza”; quer dizer, *noprewë* é um corpo que perdeu parte ou algo de seu componente de humanidade, seu princípio vital. Os ossos recolhidos são levados até a comunidade e macerados diante da presença do cacique, até se converterem em um pó de cinzas que é consumido com mingau de bananas-da-terra (*kurata*), sendo parte consumida ali mesmo, pelo grupo de cremadores, e o restante, mais tarde, por toda a comunidade. O crânio, por sua vez, também é pilado pelos cremadores até se tornar o *pó de cremação*, ou o *instrumento de vida* (*matohi*), nos termos dos

Yanonami, que é reservado e guardado, atualmente, em um pote de vidro ou em espécies de pequenas cabaças, chamadas *hixi*, para dar continuidade à cerimônia².

Na comunidade, o *matohi* do crânio é então entregue pelo grupo de cremadores aos pajés, que, por sua vez, o dão à *família* do falecido. Tais cinzas podem ser guardadas por uma única pessoa, usualmente um homem, pai, irmão ou filho do finado, ou divididas entre homens da *família* em potes iguais. O *pó de cremação* é, mais tarde, armazenado nas próprias casas familiares, podendo ser mantido por dias, meses ou anos, e pode render desde um até diversos *reahu*, sendo este caso o mais comum.

Conjuntamente com o processo de cremação, é realizado outro período de luto na comunidade, de dois dias, tal como ocorre quando há um sepultamento. Além disso, costuma-se queimar os bens da pessoa morta – roupas, adornos corporais e objetos pessoais (cadernos, relógios, calçados, entre outros) – e alguns bens, mais caros e difíceis de se obter, a exemplo das espingardas, barcos e motores, são mantidos. Disse-me Armindo que isso “é para diminuir o sentimento mais rápido possível, tem que mudar a característica, senão todo o tempo vai voltar o mesmo sentimento, a tristeza, faz lembrar muito da pessoa, por isso destrói, para não lembrar, não ficar muito triste”.

O *reahu* sempre tem como centro uma das duas grandes comunidades (Ariabú e Maturacá), e sua referência é o local onde morava o falecido. Para a cerimônia, os bairros (ou vilas) anexos são considerados componentes da comunidade maior. A cerimônia pode ser realizada em qualquer período do ano, e o restante do processo dura de um mês a quarenta dias. Quase que mensalmente, são realizadas reuniões coletivas nas casas rituais das comunidades tendo o *reahu* como pauta central. Nessas ocasiões, os pajés perguntam publicamente se há alguém preparado e disposto a se responsabilizar por uma cerimônia, em ser o *responsável*, o *festeiro*, ou o *dono da festa*, como se diz em Maturacá – quer dizer, em prover as cinzas de sua posse para um *reahu*.

Quando isso ocorre, todos são mobilizados, já que, como dizem os Yanonami, o *reahu* é da comunidade. Nos dias seguintes, colhem-se bananas, há períodos de danças e cantos coletivos, tanto de homens quanto de mulheres, e acontece a caçada coletiva, a moqueação. Vale mencionar que todo o desenrolar da cerimônia é coordenado pelos pajés das comunidades. Aos consanguíneos do falecido, sobretudo ao *festeiro*, cabe fornecer munição e gasolina para a caçada e reunir seus vizinhos homens (e afins do finado) para

² Vale destacar que a cremação, tal como a seção xamânica que a antecede, é uma prática estritamente reservada, e, portanto, todas as informações a seu respeito foram obtidas de maneira indireta, mediante conversas com diferentes interlocutores.

a colheita das bananas e a moqueação; às consanguíneas do morto, por sua vez, cabe reunir as outras mulheres (afins do morto) para produzir farinha e beiju, preparar as merendas nos dias de dança, colher cipós e trançar cestos. A caça será distribuída no último dia de cerimônia, nos cestos feitos pelas mulheres e junto do beiju, para os homens que realizaram, na ocasião, a cremação do falecido, e que, em seguida, podem compartilhá-la com seus vizinhos. O consumo do *matohi* é também o desfecho do *reahu*, em que o *festeiro* fornece parte ou todo o pó de cinzas de sua posse para ser consumido coletivamente com o mingau das bananas colhidas e já maduras.

Assim como a cremação, a concessão das bananas, o trabalho feminino e a moqueação, o consumo das cinzas também é considerado uma forma de prestação de serviço funerário para o falecido. Trata-se da retribuição de algo feito em vida, como enfatizam os consanguíneos do morto durante os recrutamentos para as atividades no *reahu*. Entre os Yanonamî, o consumo das cinzas, através da cerimônia, é dotado de um triplo propósito: recordar e absorver os ensinamentos da pessoa em vida, colocá-la em esquecimento, eliminando seus traços, e conduzir seu espírito para a comunidade dos mortos³.

Além disso, consumir o *matohi*, assim como as demais cinzas obtidas durante a cremação, não é um ato compreendido por eles como prática canibal, uma vez que foi transformado pela cremação⁴. Em primeiro lugar, não há consumo de carne; em segundo, seu processamento pelo fogo ritual durante a cremação e o *reahu* transformam-no em um dispositivo, isto é, não se consome o corpo da pessoa, mas outra coisa. O processo ritual de consumo das cinzas permite o deslocamento do componente espiritual da pessoa para o mundo *post-mortem*. Entre os Yanonamî, o *reahu* é qualificado, em seus termos, como uma prática de *comunhão*: ao fazer referência ao recebimento da Eucaristia no catolicismo, explicou-me Armindo que “comunhão é o momento do mingau, da distribuição das cinzas, oração para os outros *noporepi* receberem ele bem na aldeia do céu”.

Para complicar um pouco mais a questão, vale ainda lembrar que crianças e algumas pessoas são sepultadas, algo aparentemente inédito entre os Yanomami, sendo outras, ainda, exumadas para a realização do *reahu*. A escolha por esse processo,

³ Todo esse trabalho ritual opera na manutenção da disjunção entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos (Albert, 1985: 666), sendo estes também providos daquele estatuto de “alteridade máxima” notado há muito tempo por Carneiro da Cunha (1978: 3) entre os Krahô.

⁴ Sobre o tema do canibalismo funerário e comensalidade, ver a síntese proposta por Fausto (2002). A respeito dos Yanomami, ver Albert (1985: 498-503).

sobretudo se tratando das crianças, está ligada à apropriação do discurso missionário. Como me disseram os Yanonamĩ, os salesianos sempre afirmaram que quando a pessoa é sepultada, sua alma vai direto para o céu. No caso do *reahu*, o espectro só se dirige ao *xapono noporëpi*, à morada dos mortos, quando todas as suas cinzas forem consumidas, o que, vale lembrar, pode levar uma década ou mais: nas palavras de Armindo, “[se] enterra quando quer que o espírito da pessoa chegue mais rápido no céu”.

A princípio, essa distinção parece fazer sentido, uma vez que o consumo das cinzas também está relacionado à incorporação de força e do conhecimento do falecido, além da celebração de seus feitos em vida; aparentemente, o *matohi* de um pajé ou uma sábia anciã (como foi o caso do *reahu* organizado por Armindo para sua mãe) tem mais a contribuir para a comunidade do que o de uma criança – além da vontade expressa de que o espectro da criança não sofra, já que este permanece atrelado ao *matohi*, de algum modo. No entanto, diferentemente do *reahu*, que é *da comunidade*, os enterros são, após o luto coletivo, uma prática reservada aos consanguíneos do morto e os afins (geralmente dois ou três homens) que prestam o serviço funerário do sepultamento. Nesse sentido, hoje em dia o enterro foi apropriado aos moldes Yanonamĩ para algumas situações.

Além das transformações nos rituais funerários, há outras expressões do catolicismo praticado em Maturacá, isto é, de sua “versão local” (Vilaça & Wright, 2009), que são relevantes aqui e estão relacionadas às ideias de vida e morte, corpo, pessoa, alma e espírito e às relações com a alteridade. Refiro-me às transformações escatológicas, à apropriação de um código de conduta cristão e aos benzimentos que passaram a ser realizados ali. Sobre as transformações escatológicas, para ser breve, o cosmos para os Yanonamĩ de Maturacá é dividido em três níveis celestes. Há um nível superior, o “segundo céu”, habitado sobretudo pelos ancestrais míticos, cujos humanos, animais e vegetais atuais são suas imagens ou “simulacros”. É nesse nível em que habitam também os espectros dos defuntos, isto é, onde se encontra o *xapono noporëpi* e ainda a morada dos espectros dos brancos, porém em espaços separados, tal como no plano atual. Em seguida, abaixo, há o primeiro céu, que desabou, e constitui o nível atual em que habitam os humanos, animais, vegetais e *hekura* da natureza. Por baixo do plano atual, encontra-se o chamado *xotariwake*, que corresponde à morada dos ancestrais que habitavam o que era o nível terreno antes da queda do primeiro céu. Este nível é a morada de monstruosos seres canibais e entidades maléficas ou de feitiçaria, onde há grandes fogueiras e para onde os pajés jogam os males e substâncias retirados nos processos de cura xamânica.

Pelo que pude compreender, atualmente, além da habitual morada dos mortos no eixo superior, há a nova possibilidade de os espectros serem enviados para o nível inferior, dos seres canibais e entidades maléficas. Em minhas conversas com meus interlocutores, sempre que os provocava ao perguntar se essa história de “inferno” não era coisa dos missionários, eles eram também assertivos em dizer-me que não, que “os Yanonami também já tinham inferno”, como já verificado em outros contextos (Leite, 2016, p. 230-232). De fato, a ideia de *xotariwake*, para onde são enviados os espectros dos mortos considerados mesquinhos em vida, já havia sido verificada com outros grupos Yanomami antes mesmo do acentuado contato com missionários (Cocco, 1972); ainda assim, a novidade, em Maturacá, reside em sua realocação para o nível subterrâneo do cosmos. Entretanto, embora haja essa possibilidade de os espectros serem enviados ao *xotariwake*, tal cenário parece nunca se efetivar ali, uma vez que a pessoa deve atingir tamanho grau maléfico que esse destino só pode ser reservado aos brancos.

Então, em teoria, o que define o caminho seguido pelo espírito do falecido é sua conduta em vida, mais especificamente, se dedicou-se ou não por sua comunidade, se foi generoso ou mesquinho, se abusou da bebida, matou ou roubou. Vê-se, aqui, a apropriação de um código de conduta cristão, como já observado em muitos outros contextos ameríndios (Capiberibe, 2007; Leite, 2016; Pitarch, 2004; Vilaça, 1996)⁵. Sempre que conversava com os Yanonami sobre as idas à igreja e à missa, bem como sobre as práticas católicas ali, nunca se mencionou a ideia de crença e as práticas litúrgicas. Ao contrário, as respostas mais comuns a esses questionamentos eram “estar no caminho certo”, “não beber”, “não brigar” e “cuidar bem da família”. O código de conduta destacado pelos missionários haveria sido absorvido pelo discurso local a fim de se evitar conflitos entre parentes e de se manter uma boa convivência – quer dizer, incorpora-se sobretudo os aspectos moralizantes do cristianismo. Ora, as ideias de generosidade, de compartilhamento e de não ser mesquinho também coincidem com o discurso corrente dos padres nas missas em Maturacá.

⁵ Esse movimento remete também às ideias de “conversão do corpo” e de incorporação de uma perspectiva externa – expressão da “abertura para o outro” do pensamento ameríndio, já indicada por Lévi-Strauss (1993: 14). Na Amazônia indígena, como já se apontou (e.g.: Kelly, 2005; Lima, 1996, 2002; Viveiros de Castro, 1996, 2015, 2017; Vilaça 2000), qualquer transformação passa necessariamente pelo corpo, e não pelo espírito, como pretendiam os missionários. Nesses termos, a ideia de “tornar-se outro” – um cristão, por exemplo – implicaria uma mudança de ponto de vista, que, nas cosmologias ameríndias, incide sobre o corpo e não sobre a alma.

Sobre os benzimentos, há também um ponto interessante. Segundo os Yanonami, o trabalho dos pajés com os *hekura*, ou seja, as práticas diárias de xamanismo, que acontecem diariamente nas casas rituais de Maturacá, estão *separadas* das práticas católicas, como orações e benzimentos, sendo cada uma conduzida por seu respectivo especialista, os pajés e o padre da missão. Quer dizer, entidades, seres e outras figuras cristãs não são acionados pelos pajés durante os rituais. Há, todavia, uma pessoa ali que me parece ser a chave para entender essa relação e, sobretudo, indicar que algo do cristianismo é entendido através da ótica xamânica: o *benzedor* Valdir.

Liderança tradicional e pajé são termos usados em Maturacá para se referir às mesmas pessoas, ou seja, aos homens de idade avançada que realizam as atividades xamânicas a partir do consumo de *epena*⁶ e da comunicação com os espíritos, igualmente chamados *hekura*. Valdir, no entanto, é uma exceção, pois é reconhecido como *liderança* e não pratica o xamanismo, mas sim *benzimentos do napë* (branco) feitos com água benta obtida junto ao padre. Valdir me contou que passou a realizar esses benzimentos após ter contato, através de um sonho, com o divino espírito santo, que o aconselhou a seguir o caminho de seu pai, já falecido, que também realizava esse tipo de benzimentos. Essas práticas são direcionadas, como o xamanismo, para afastar maus espíritos, seja para curar uma pessoa já doente ou como forma de prevenção. Para Valdir, a diferença entre o *benzimento do napë* e o trabalho dos pajés é que o benzimento coloca um *espírito protetor* (o próprio divino espírito santo, por exemplo) ou *anjo da guarda* junto da pessoa à qual se direciona a prática, ao passo que o pajé cria uma proteção e esconde o espírito da própria pessoa, para que não possa ser atacado por *hekura* agressivos. O interessante, aqui, é a compreensão desses benzimentos a partir da ótica xamânica e o contato com personagens católicos através dos sonhos, tal como ocorre com os *xapiri* no xamanismo (Kopenawa & Albert, 2015; Limulja, 2022), e a evocação de figuras cristãs como auxiliares no *benzimento dos napë*, como visto em outros contextos (Pitarch, 2000, 2010).

Como vimos, a realização do *reahu* constitui uma certeza de que o espectro da pessoa seja conduzido ao caminho considerado apropriado e que algumas de suas qualidades sejam absorvidas pelos vivos através do consumo do *matohi*, principalmente ao se tratar de pajés, conhecedores anciãos e anciãs. No caso das crianças, o sepultamento também parece ser considerado adequado, para que seu espectro não sofra e se dirija

⁶ Equivalente local ao pó de *Yãkoana*, substância xamânica Yanomami amplamente descrita por Kopenawa e Albert (2015).

rapidamente à morada dos mortos. Tendo em mente que os pajés coordenam o *reahu* e são os principais conhecedores que, durante as viagens xamânicas, aprendem e retransmitem os conhecimentos sobre o cosmos e a escatologia aos demais, o xamanismo, ali, parece ser um lócus privilegiado de comunicação, compreensão e processamento das relações com o exterior⁷, e, conseqüentemente, o catolicismo se insere nesse movimento. O que proponho aqui é que a apropriação das práticas cristãs e do discurso missionário, no que diz respeito ao cuidado com os mortos e aos benzimentos, longe de ser algo já pronto e estabelecido, consiste em um contínuo de construção e transformação, revelando o aspecto processual do que se passa em Maturacá.

⁷ Cf.: Carneiro da Cunha (1998, 2017), Gallois (1996), Kopenawa e Albert (2015), Lima (2018), Overing (1994), Pitarch (2000, 2010, 2013), Smiljanic (1999), Sztutman (2012) Vilaça (2000), Viveiros de Castro (2015, 2017).

Referências

- ALBERT, Bruce. 1985. *Temps du sang, temps des cendres: representation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie bresilienne)*. Tese de doutorado. Paris: Université de Paris X.
- CAPIBERIBE, Artionka. 2007. *Batismo de fogo: Os Palikur e o cristianismo*. São Paulo: Annablume/Fapesp.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1978. *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: HUCITEC.
- _____. 1998. “Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução”. *Mana*, v.4, n.1.
- _____. 2017. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: UBU Editora.
- COCCO, Luís. 1972. *Iyëwei-teri: quinze años entre los yanomamos*. Caracas: Escuela Técnica Popular Don Bosco Boleíta.
- FAUSTO, Carlos. 2002. “Banquete de Gente: Comensalidade e Canibalismo na Amazônia”. *Mana*, v. 8, n. 2.
- GALLOIS, Dominique T. 1996. “Xamanismo Wajãpi: nos caminhos invisíveis, a relação i-paie”. In: Langdon, E. J. M. (ed.). *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*. Florianópolis: Editora UFSC.
- KELLY, Jose Antonio. 2005. “Notas para uma teoria do ‘virar branco’”. *Mana*, v. 11, n. 1.
- KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. 2015. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 2022. *O espírito da floresta*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LEITE, Tainah V. S. 2016. *Ninam (Yanomami) e missionários cristãos no Alto Mucajaí (RR): modos de alteração*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. 1993. *A História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LIMA, Tânia S. 1996. “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi”. *Mana*, 2 (2).
- _____. 2002. “O que é um corpo”. *Religião e Sociedade*, v. 22, n. 1.
- _____. 2018. “A planta redescoberta: um relato do encontro da ayahuasca com o povo Yudjá”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69.
- LIMULJA, Hanna. 2022. *O desejo dos outros: Uma etnografia dos sonhos Yanomami*. São Paulo: UBU.
- OVERING, Joanna. 1994. “O xamã como construtor de mundos: Nelson Goodman na Amazônia”. *Ideias*, v.1, n. 2.
- PITARCH Pedro. 2000. “Conjeturas sobre la identidad de los santos Tzeltales”. *Journal de la Societé des Americanistes*, 86: 129-148.
- _____. 2004. “La conversión de los cuerpos: singularidades de las identificaciones religiosas indígenas”. *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, 2(2): 6-17.
- _____. 2010. *The jaguar and the priest: an ethnography of Tzeltal souls*. Austin: University of Texas Press.

- _____. 2013. *La palabra fragante: cantos chamánicos tzeltales*. Cidade do México: Artes de México.
- RAMALHO, Moises. 2008. *Os Yanomami e a morte*. Tese de doutorado. São Paulo: USP.
- SMILJANIC, Maria I. 1999. *O corpo cósmico: o xamanismo entre os Yanomae do Alto Toototobi*. Tese de Doutorado. Brasília: Universidade de Brasília.
- SZTUTMAN, Renato. 2012. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Edusp.
- VILAÇA, Aparecida. 1996. “Cristãos sem fé: alguns aspectos da conversão dos Wari’ (Pakaa Nova)”. *Mana*, v. 2, n. 1.
- _____. 2000. “O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia”. *Revista brasileira de Ciências Sociais*, v. 15, n. 44.
- VILAÇA, Aparecida & WRIGHT, Robin (ed.). 2009. *Native Christians: modes and effects of Christianity among indigenous people of the Americas*. Burlington: Ashgate Publishing Company.
- VIVEIROS DE CASTRO, 1996. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana* v.2, n.2.
- _____. 2015. *Metafísicas canibais*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2017. *A Inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: UBU Editora