

Um objeto ou uma técnica? O caso do *kampô*¹

An object or a technique? The case of *kampo*

Edilene Coffaci de Lima²

Professora associada

Departamento de Antropologia, Universidade Federal do Paraná - UFPR

Doutorado em Antropologia Social

Universidade de São Paulo - USP

E-mail: edilene.c.lima@gmail.com

Resumo

A partir da apresentação do uso da secreção da perereca conhecida como *kampô* (*Phyllomedusa bicolor*) entre os Katukina (falantes de uma língua pano e moradores de duas terras indígenas no Acre) irei desenvolver a ideia de que o *kampô* é, ao mesmo tempo, um objeto e uma técnica, ou um objeto técnico nos termos maussianos. Ao mesmo tempo, apresentarei a conceituação katukina de que o *kampô* pode ser entendido como uma “coisa”, *hawe*, em sua própria língua. Uma conceituação que põe em operação modos de concebê-lo como um fazer aberto e prospectivo, permitindo assim abarcar as transformações de seus usos nos anos recentes.

Palavras-chave: *kampô*; Katukina; objeto.

Abstract

From the presentation of the use of the frog secretion known as *kampô* (*Phyllomedusa bicolor*) among the Katukina (speakers of a panoan language and residents of two indigenous lands in Acre) will develop the idea that *kampô* is at the same time, an object

¹ Comunicação apresentada na Mesa Redonda “Objetos e técnicas”, no III Seminário de Antropologia da UFSCar, em 27 de novembro de 2014, coordenada por Luiz Henrique de Toledo.

² PQ 2 - CNPq

and a technical or a technical object in Maussian terms. At the same time, introduce the concept *Katukina* that *kampô* can be understood as a “thing”, *hawe*, in their own language. A concept that puts into operation modes of conceiving it as something open, prospective, thereby encompass the transformations of its uses in recent years.

Keywords: *kampo*; *Katukina*; object.

Antes de iniciar é preciso esclarecer que a formulação do título a partir de uma pergunta é, como se pode imaginar, apenas parte de uma retórica, pois o argumento que aqui irei desenvolver é que o *kampô* pode, a um só tempo, ser compreendido como um objeto e uma técnica. Em seu famoso e pouco comentado texto sobre “Técnicas e Tecnologia”, escrito entre 1927 e 1928, Marcel Mauss (2012b grifo nosso) discorreu brevemente sobre o que chamava de *techniques pures ou techniques du corps* e, indicando que “a formação do corpo, *do ponto de vista social*, começa desde o nascimento...”. O autor deu sequência ao artigo agrupando tanto os cuidados obstétricos quanto os cuidados corporais na infância e na vida adulta. Perto do final desta sessão, mencionou a medicina, indicando sua classificação a partir dos “materiais e dos instrumentos”, e entre os primeiros arrola “etnobotânica, etnomedicina, venenos, antídotos, narcóticos e purgativos” Mauss (2012b: 323-324). Toda a parte das “técnicas corporais” seria desenvolvida mais tarde, no famoso “Técnicas corporais”, de 1935. Nele Mauss afirmou: “o corpo é o primeiro e o mais natural instrumento do homem. Ou, para ser mais preciso, [...] o primeiro e mais natural objeto técnico do homem é seu corpo”. Mauss (2012a: 375). Em sua formulação *objeto e técnica* se diz conjuntamente, marcando o segundo termo, não o primeiro, ou fazendo o primeiro termo uma derivação do segundo. O que tentarei fazer aqui é seguir as pistas indicadas por Marcel Mauss, a partir de um objeto - o *kampô*, palavra com a qual se nomeia tanto a perereca (*Phyllomedusa bicolor*) quanto a aplicação de sua secreção - que pode ser entendido, em seus termos, como um objeto técnico de segunda ordem. Explico.

Dado o arranjo classificatório proposto por Mauss, parece-me possível incluir, com bastante facilidade, o *kampô* entre os “materiais e instrumentos” da etnomedicina³: como um veneno que é, ao mesmo tempo, um purgativo, dado que se entende que os efeitos eméticos da aplicação da secreção servem justamente para “limpar” o organismo das impurezas que o enfraquecem ou mesmo o incapacitam para realizar as atividades que se espera de uma pessoa. Assim, arriscaria dizer que o *kampô*, a partir da leitura de Mauss, pode ser entendido como um “objeto técnico” de segunda ordem, que se acrescenta, que se adiciona, ao corpo, dado que o próprio corpo é, em suas palavras “o mais natural objeto técnico”, ocupando, portanto, a primeira ordem. Adianto que este é o primeiro sentido que dou ao “objeto técnico de segunda ordem”, pois aparecerão adiante três outros sentidos: dois antropológicos e um esotérico.

Antes de continuar, contudo, é preciso dizer do que se trata, i.e., é preciso fazer uma rápida apresentação do *kampô* e descrever sua aplicação cutânea, prática pela qual é mais conhecido.

³ Aqui indico que, a partir de um ponto de vista biológico, é prevacente entre os pesquisadores interessados na utilização de espécies animais como remédios, o entendimento de que conformam o que chamam de “zooterapia” (Alves & Alves 2011), permitindo a leitura de terapia enquanto “uma técnica vinculada a uma ciência”.

Conheço a aplicação da secreção do *kampô* a partir do trabalho de pesquisa que desenvolvo há mais de 20 anos entre os Katukina, povo de língua pano, morador de duas Terras Indígenas localizadas no estado do Acre⁴. Os Katukina reconhecem a existência de pelo menos quatro espécies de *kampô*, mas encontram com mais facilidade, e por isso mesmo fazem uso mais freqüente da maior, a perereca *Phyllomedusa bicolor*, que pode ser chamada de *kampô kuin*⁵ se instados a responder detalhadamente a classificação dos anfíbios. Coletar o *kampô* não envolve quase nenhuma dificuldade, pois a espécie é relativamente fácil de ser encontrada agarrada em galhos de árvores na beira dos igapós e desloca-se de modo suave e muito lentamente. Assim, na madrugada ou no amanhecer pode-se procurá-la pelas imediações, não muito longe das casas. Dada a facilidade de encontrar algum *kampô*, parece-me possível dizer que existem homens e mulheres que os “criam” nas proximidades, para estar sempre “abastecido” da secreção que os fazem mais vigorosos. Para recolhê-lo, os Katukina não o tocam diretamente, apenas quebram o galho de alguma ramagem na qual esteja agarrado – possivelmente fazem assim porque se o tocarem, ele deve começar a expelir sua secreção. Uma vez capturado o *kampô* é acondicionado em um paneiro. Segundo se diz comumente, após aproximadamente seis meses da última extração, o *kampô* está novamente “cheio” e pronto para ter sua secreção extraída.

Na sequência de sua captura, o *kampô* deve ser amarrado, para que se proceda à retirada da secreção de sua pele. Os Katukina esticam o animal e prendem-no em dois pedaços de madeira alinhados verticalmente, formando um “X”. Já amarrado, é preciso irritar o *kampô*, para que comece a expelir a sua secreção – claramente um recurso de defesa. Então, raspa-se a pele do animal com uma pequena espátula de madeira. Embora também não envolva qualquer dificuldade, a coleta da secreção, deve ser feita com delicadeza, para não ferir o animal. Encerrada a coleta da secreção, o espécime é desamarrado e solto nas proximidades ou no mesmo local do qual foi retirado.

A aplicação do *kampô* acontece discretamente e não está envolta em muitos segredos. São bem conhecidos tanto o *modo de usar* quanto os *efeitos colaterais* da “injeção de sapo”, como regionalmente é conhecido o uso do *kampô*:

[...] a aplicação é feita com um pedaço de cipó titica incandescente, com o qual são feitas pequenas queimaduras nos braços e peito, no caso dos homens, ou nas pernas, no caso das mulheres. Sobre as pequenas queimaduras, chamadas, em português, de “pontos” é colocada a secreção extraída da pele da perereca, do *kampô*. Os efeitos secundários sucedem-se de imediato, sendo os mais frequentes: calor, rubor, taquicardia e vômitos. Esses últimos, os vômitos em abundância, são compreendidos justamente como parte fundamental do processo de “limpeza” do organismo, a partir da qual o corpo restabelece seu pleno funcionamento, desfazendo-se da condição negativa que resulta em azar na caça ou preguiça. Lavando os ‘pontos’ em que foi colocada a secreção, os efeitos cessam quase imediatamente – o que depende, claro, da quantidade de “pontos” em que a secreção foi depositada. O mais frequente é que as pessoas

⁴ É preciso ter claro, todavia, que o uso do *kampô* com propósitos cinegéticos está registrado, ao longo de todo o século passado, em 16 etnias, a maior parte localizada no sudoeste amazônico (Lima 2014), exceção feita aos Waiãpi que estão localizados bem mais ao Norte (Lescure, Marty, Starege, Auber-Thomay & Letellier 1995). É difícil indicar prontamente quais grupos mantiveram ou abandonaram seu uso até os dias de hoje.

⁵ O *kuin* é livremente traduzido como “verdadeiro” na literatura pano, mas talvez seja mais adequado traduzi-lo como “prototípico” ou “modelar”, ao modo do *eté* (tupi) de que fala C. Fausto (2001: 262-263) a partir dos Parakanã.

recebam poucos ‘pontos’, menos de dez, embora seja possível aumentar em muito esse número, alcançando uma centena ou mais, uma alternativa menos frequente nos dias de hoje (Lima 2014:91)

Esclarecida a simplicidade da aplicação da secreção do *kampô* e retornando a abordagem de Mauss, podemos então alinhá-la entre os “materiais e instrumentos” agrupados na etnomedicina, com repercussão direta nas técnicas corporais dado que seu uso tradicional, entre os Katukina era, até pouco tempo atrás, feito primeiramente com propósitos cinegéticos - para combater o panema - e revigorantes - para combater a preguiça. Ambos comportamentos infelizes, para usar a bela expressão do português regional para designar os efeitos antissociais, os quais devem ser evitados ou combatidos, dadas suas características e efeitos negativos. Pessoas azaradas na caça, empanemadas, ou preguiçosas, não tomam parte ou se engajam pouco na vida social, irrisória ou nulamente contribuindo no seu desenrolar. Para superar tal situação, as aplicações da secreção do *kampô* vêm justamente para lubrificar a maquinaria sociológica, colocá-la em movimento novamente. Existentes em potência, os comportamentos esperados (a caça, o trabalho agrícola, o zelo na manutenção da casa) tornar-se-iam efetivos. Homens e mulheres, de acordo com suas respectivas capacidades, seriam capazes de realizar o que deles se espera: os serviços domésticos todos (manutenção da casa, especialmente da cozinha, idas ao roçado e cuidado das crianças), no caso das mulheres; e a oferta de carne e preparação dos roçados, no caso dos homens. Em tal leitura, necessariamente genderizada, o uso do *kampô* pode ser tido como um acréscimo (uma adição), um potencializador de capacidades pré-existentes (mas deterioradas ou enfraquecidas) nos corpos.

O *ponto de vista social*, mencionado anteriormente por Mauss, faz aqui sua aparição. A secreção do *kampô* é utilizada justamente como o antídoto à panema e à preguiça. E entendo-o então simultaneamente como um objeto e uma técnica justamente porque se faz uso de algo com um fim específico, no caso, incrementar a caça (tomando um ponto de vista masculino). Entendo aqui técnica como algo que, segundo nossa versão dicionarizada (Houaiss 2015), diz respeito a “um conjunto de procedimentos ligados a uma arte ou a uma ciência”. Ou, na definição de Mauss (2012b: 412-413), “chamamos técnica um grupo de movimentos, de atos, geralmente manuais, organizados e tradicionais, que concorrem com o fim de alcançar um objetivo comum, seja físico, químico ou orgânico”. O uso do *kampô* busca propiciar o pleno exercício de uma técnica, a cinegética, pois um velho caçador virtuoso (ou sem panema) é quem deverá ser o aplicador, transferindo as qualidades cinegéticas amadurecidas em seu corpo para o corpo do jovem infeliz, que assim buscará alcançar maior sucesso na caça. É sob o efeito do *kampô* aplicado por um caçador virtuoso que um jovem caçador apura, refina, todos os seus sentidos: consegue ouvir os menores ruídos, sentir todos os odores, enxergar todos os rastros e, assim, realizar com maior eficácia o que se espera dele. Em suma, *alcançar um objetivo comum*. A capacidade de deslocar-se nas trilhas de caça sem ser percebido e a pontaria certa dependem de suas capacidades técnicas, mas igualmente de uma certa “magia”. Como o mesmo Mauss (2012a: 374) anotou impacientemente no já mencionado Técnicas corporais: “as relações entre os procedimentos mágicos e as técnicas de caça são evidentes, bastante universais para insistirmos nelas”.

Podemos então nos perguntar, à la Malinowski, qual a magia do *kampô*? A magia é simples e direta: nas aplicações interessam mais os vínculos estabelecidos entre aplicador e aplicado que a secreção (o objeto, portanto) de que se faz uso. Não que a secreção seja desimportante, mas sozinha

não proporcionaria o efeito esperado dela. Do contrário, poderíamos imaginar a vigência apenas de auto-aplicações, mas não é isso o que se passa. Em meus períodos mais prolongados em campo, vi uma única vez uma auto-aplicação, mas era feita por uma mulher bastante velha - os velhos são os únicos autorizados para tanto, segundo pude então saber. Em tal enquadramento, a compreensão que vige é de que apenas os velhos são autorizados a fazer a aplicação, pois são justamente os anos de vivência de uma prática que permite que os conhecimentos se acumulem no corpo maduro, e que possibilitam sua transferência a outrem. Assim, com a difusão urbana do *kampô* (Lima & Labate 2008) foram criadas novas situações de desconforto e desconfiança intergeracionais, pois aplicadores jovens são tidos como imprudentes pelos mais velhos, pois estariam transferindo precocemente qualidades ainda não sedimentadas ou amadurecidas em seus próprios corpos, seja de uma perspectiva feminina seja masculina. E a precocidade da transferência faz com que tais qualidades sejam “perdidas”. Como me disse Txoki (Lima 2012: 159), “esses aí que viajam aplicando *kampô*, esses já perderam tudo [...]”⁶

O vínculo entre quem aplica e quem recebe a aplicação deve ser aqui destacado porque interessam as capacidades que estão contidas no corpo do primeiro (o aplicador, ex-caçador, de um ponto de vista masculino) e que são transmitidas ao segundo, permitindo assim evidenciar que o *kampô* é entendido como algo que veicula qualidades, não as contém. Não é por outro motivo que são requisitados como aplicadores apenas caçadores *felizes* na juventude, pessoas bem-sucedidas na realização das qualidades apreciadas e almejadas (se não impostas) no transcurso da vida. Jamais se requisita um azarado. O *kampô* deve então ser entendido como uma coisa⁷ (ou objeto, se preferirem) relacional. Interessam mais os vínculos e as relações estabelecidas que a secreção/substância (*pae*) em si mesma.

Talvez seja possível especular, a partir de Mauro Almeida (2013) - em diálogo com I. Hacking -, que o *kampô* seja (ou possa ser) entendido pelos Katukina como um *objeto interacional*, ou, em suas palavras, daqueles “que não existem sem uma interação”. Prolongando a especulação tudo pode ficar ainda mais interessante, visto que a definição de *panema*, como o mesmo M. Almeida apresenta a partir de sua extensa pesquisa entre os seringueiros do alto Juruá, designa “uma relação entre entes”. Assim, de uma relação negativa entre entes⁸, com o uso do *kampô* - e, portanto, a partir do que chamei como um *objeto relacional* -, buscar-se-ia estabelecer positivamente uma nova relação, que possibilitaria desfazer a anterior. Da condição *panema*, poderia se passar à condição *marupiara*, de alguém com sucesso na caça. Sem esquecer, no entanto, de que ambas condições são derivadas de relações entretidas com diferentes entes, mas marcadas com sinais inversos.

Além disso, tentando recuperar a ideia de um objeto técnico de segunda ordem, mencionada antes, quero destacar que o protocolo, se assim posso chamar, de receber aplicações de *kampô* das mãos de velhas pessoas virtuosas remete ainda à ideia, apresentada por Fernando Santos Granero

⁶ Em Lima (2012) faço uma abordagem mais detalhada sobre a ideia de “perda” de conhecimentos entre os Katukina.

⁷ Adiante detalharei porque prefiro lançar mão de “coisa” em lugar de “objeto”.

⁸ A beleza da definição de Mauro Almeida (2013) para *panema* deve ser enfatizada: “uma suspensão abrupta e terrível da potência predatória masculina, que age aqui como detector de mudanças. *Panema* é percebido porque o corpo deixa de ser visto, tiros deixam de matar, o corpo deixa de pressentir”. Não sendo excessivo lembrar que os seringueiros no alto Juruá lançam mão do *kampô* também para superarem tão condição adversa, prática que aprenderam com seus vizinhos indígenas (Souza, Cataiano, Aquino, Lima & Mendes 2002).

no livro *The occult life of things*, de que certos objetos “são objetos ‘subjativizados’”. Neste caso, seria o caçador virtuoso justamente o responsável pela subjativação do *kampô*. E continua o Santos-Granero, inspirado em Alfred Gell: “eles - alguns objetos - precisam da intervenção dos humanos para ativar sua agência e, neste sentido, eles podem ser descritos como ‘agentes secundários’” (Santos-Granero 2009: 09). Acho que assim, abusando um pouco, se esclarece então a ideia do *kampô* como um agente duplamente secundário: por um lado, porque o corpo é o objeto técnico primeiro, o *kampô* se adiciona ao corpo e é, assim, de segunda ordem; e, por outro lado, orientando-se pelas palavras de Santos Granero (2009), é um agente secundário porque sozinho, tendo em consideração apenas sua secreção, o *kampô* não teria agência, são as pessoas virtuosas, enquanto aplicadores, que o subjativizam.

O *kampô*, tal como acabo de apresentar, sofreu profundas transformações desde a passagem deste século, sagrando-se no meio urbano como uma terapia alternativa ou holística (Lima & Labate 2007; Lima 2014). Em sua biografia (Kopytoff 2008), de antídoto antipanema e antipreguiça, o *kampô* foi alçado, no meio urbano, no Brasil e no exterior, a um remédio para múltiplos usos - senão mesmo uma panaceia nos primeiros anos da difusão - capaz de promover “curas” de diversos males do corpo e da alma (Lima & Labate 2007). Hoje se pode fazer uso do *kampô* para curar tais males seja em São Paulo, Manaus, Rio Branco ou Curitiba, ou em Santiago do Chile, Amsterdã, Miami ou Bali - desenvolvi o tema da internacionalização do *kampô* em outro lugar (Lima 2014). Cabe aqui apenas lembrar que escrevo tendo em consideração as profundas alterações que se processaram nos anos recentes, o que amplia meu contexto então para um cenário translocalizado.

As transformações do uso do *kampô* que se iniciaram desde a passagem deste século são notáveis. As alterações corporais produzidas pelo *kampô* nos corpos alheios não deixaram de produzir alterações nele próprio, indicando um percurso cambiante no qual coisas e pessoas se afetam mutuamente. Mas devo esclarecer aqui que tomo a liberdade de fazer o *kampô* passar-se por um “objeto” porque os próprios Katukina assim o fazem, quando o incluem entre as ações e objetos que podem ser tidos como uma “coisa”, *hawe*, em sua própria língua. O uso da palavra “coisa” é que me permite a aproximação ao entendimento nativo que se pode ter da própria alteração.

A palavra *hawe* cotidianamente arrisca abranger praticamente tudo. O termo “coisa”, assim, pode designar ações e objetos imateriais ou materiais, pois *hawe* é comumente utilizado para descrever tanto cantos, danças e mitos, por exemplo, quanto artefatos (cerâmica, arco e flecha, espingarda) e *kampô*. Pode tratar-se então de qualquer objeto apresentado genericamente, sem especificação, sem que se postule a existência de um referente. Sua definição é bastante próxima daquela que podemos encontrar como primeiro sentido em dicionários: “tudo quanto existe ou possa existir, de natureza corpórea ou incorpórea” (Houaiss 2015). Ni’i e Kako disseram-me: “*hawe* pode ser qualquer coisa mesmo, um canto, um cesto... ou sua caneta e seu gravador” (Lima 2012: 151). Assim, por exemplo, um Katukina poderia entrar nesta sala e nos perguntar: *Hawera* (“coisa” + sufixo interrogativo). Neste contexto, traduzido livremente como “o que é isso?” ou “o que vocês fazem?”, ou, literalmente, “que coisa [é essa]?”. Esse uso chega ao ponto de quase substituir um cumprimento, servindo então para um início de conversa.

Em nosso próprio vocabulário, coloquialmente, há um entendimento de “coisa” como algo dado, pré-existente, como se estivesse encerrado em seus próprios limites; não como algo a ser feito, construído, um objeto ou ação indeterminado. De pronto é preciso dizer que tal concepção

fechada/compacta não vigora entre os Katukina. De todo modo, mesmo entre nós é preciso reconhecer também que tal definição fechada concorre com uma definição mais aberta a inovações e reformulações e, ao final, a segunda leva a melhor. Faço tal afirmação pois nossa definição dicionarizada de “coisa”, mencionada anteriormente, fala de “tudo quanto existe ou possa existir, de natureza corpórea ou incorpórea”. Tal definição é bastante próxima do sentido que dão os Katukina que, em verdade, alcançam com *hawe/* “coisa” toda a cultura, com e sem aspas. Não é por outro motivo, por exemplo, que há pouco tempo decidiram traduzir como *Noke Haweti* a palavra “cultura”, literalmente “nossas coisas” (Lima 2012). E tal decisão foi tomada por ocasião da finalização do filme que lançaram em 2005 e que leva o mesmo nome.

A conceituação katukina de “coisa” menos que indicar a alienação dos produtores em relação a seus produtos ou as situações “em que as pessoas parecem subordinadas às coisas”, nas palavras de M. Strathern (2014: 388) - como pode querer alguém que pensa a partir de uma ideia de “reificação” - faz saliente a rede dinâmica em que estão todos emaranhados. E que, por isso mesmo, dialoga bastante bem com a ideia de Tim Ingold de que falar em “coisa” é mais apropriado que falar em “objeto”, pois faz visível sua forma “aberta”, ou um fazer prospectivo. Nas palavras do próprio Ingold (2012: 29),

[...] a coisa tem o caráter não de uma entidade fechada para o exterior, que se situa no e contra o mundo, mas de um nó cujos fios constituintes, longe de estarem nele contidos, deixam rastros e são capturados por outros fios noutros nós. Numa palavra, as coisas *vazam*, sempre transbordando das superfícies que se formam temporariamente em torno delas.

Interessa-me aqui tal definição pelo diálogo que permite estabelecer com a concepção katukina de *hawe/* “coisa”, e pelas intensas transformações que é possível reconhecer a partir do *kampô* - os fios soltos e emaranhados, que conectam pessoas, criam relações.

Tal definição, aberta e prospectiva, é bastante adequada para tratar da recente translocalização do uso do *kampô* - ou o seu uso em diferentes partes do mundo. Este, como “coisa” que é, está em contínua transformação pelos lugares onde anda. Concordando com Mauss (2003 [1925]: 200) - agora como o autor do *Ensaio sobre o dom* - mas deslocando-o conceitual e contextualmente, “a coisa dada não é inerte” - o que, se quisermos insistir nas aproximações, novamente nos lembra Ingold (além dos Katukina). Assim, à diferença das concepções nativas que conceituam o *kampô* enquanto uma coisa relacional, pois põem em relevo as qualidades encorporadas nos aplicadores do *kampô* (ex-caçadores virtuosos ou mulheres desprovidas de preguiça, que trazem suas qualidades positivas armazenadas em seus corpos e que, por isso, quando bastante maduros, podem transmiti-las) e sua capacidade de transmitirem-nas àqueles que recebem de suas mãos a aplicação, pouco a pouco, em ambientes urbanos a secreção cutânea passou a despertar interesse em si mesma e a compor outras práticas. Como se pudéssemos dizer que fora do contexto nativo, especialmente em contextos urbanos ou metropolitanos, o *kampô* foi tornando-se uma coisa rígida, fixa,

endurecida⁹. Qualquer um pode, em um acesso de pessimismo sentimental (Sahlins 1997) em virtude das transformações vigentes, indicar um processo reificador¹⁰. De súbito pode-se não discordar de tal elaboração, mas para tomá-la seriamente, com vagar, seria preciso alterar seu sentido para alcançar aquele que lhe dão os próprios Katukina que, ingoldianamente, pretendem que as coisas estão em permanente fluxo, não se surpreendendo com o processo de “fechamento” dele - ao contrário, até participando ativamente dele.

Assim, para voltarmos ao nosso contexto, tendo em conta a atual translocalização do *kampô*, a existência de um “selo de origem indígena” (Lima & Labate 2008) na difusão urbana continua a ser valorizada, mas o que se percebe na divulgação das aplicações de *kampô*, nacional e internacionalmente, é que seu suposto potencial curativo passou a ocupar a cena principal, sendo que há um certo tempo, em meio à publicidade do *kampô*, algumas vezes encontram-se disponibilizados – com acesso às versões (pdf) eletrônicas – os artigos científicos sobre as espécies do gênero *Phyllomedusa*.¹¹ Não deve ser exagerado dizer que o “selo de origem indígena” (Lima & Labate 2007) vem agora acompanhado de um “selo científico”, indicando justamente o fluxo das coisas tal como entendem os katukina - a sua permanente transformação.

E as transformações não cessam. Recentemente, a partir da pesquisa de um orientando de Iniciação Científica, Filipe Ribeiro (2015), soube que o *kampô* passa também por um processo do que me parece possível chamar precariamente de “regulamentação” ou “certificação”, pois no exterior agora são ofertados cursos para aqueles que desejam se iniciar como aplicadores de *kampô* e foi criada uma associação, a *International Association of Kambo Practitioners*¹², que, se não estiver enganada, está sediada na Inglaterra. No site iakp.org consta: “A trained practitioner will know where, how much and how to treat you, if at all and they will have been trained in techniques that enable them to assess this” (International Association of Kambo Practitioners, 2015. grifo nosso). A associação à IAKP se faz a partir de três níveis: *Master*, *Practitioner* e *Associate*, hierarquicamente arranjados sendo que para chegar à primeira categoria é preciso ter experiência com *kambô* de quatro anos ou mais. Fora das aldeias a face *técnica* do *kambô* ganha força e, para regulá-la, seus próprios difusores criaram formas de “certificação”, não da secreção, mas dos próprios aplicadores que devem ser capazes de manipulá-la corretamente.

Navegando pelo *site* da Associação foi possível saber que há cursos de treinamento de aplicação de *kambô* agendados para 2016 em Portugal, Austrália, Polônia e Reino Unido. Aplicadores de *kampô* são indicados em mais de uma dezena de países: Alemanha, Austrália, Itália, Reino Unido, França, Holanda, Noruega, Polônia, Suíça e EUA, entre outros. Não sei ainda quais são os efeitos

⁹ De todo modo, é possível seguir mais lentamente e indicar que algumas pessoas, principalmente em contextos *new age*, podem estar buscando o *kampô* com propósitos relativamente próximos aos dos próprios Katukina. Explicando melhor, buscando as qualidades que reconhecem nos indígenas - enquanto “seres integrados à natureza” - para si mesmas, cf. Lima & Labate (2008: 334-5). A recepção da aplicação de *kampô* das mãos de indígenas poderia ser pensada como se a “harmonia” e o “equilíbrio” de um pudessem ser transferidos ou compartilhados com o outro.

¹⁰ É irresistível seguir com o autor com o qual iniciei o artigo, Marcel Mauss, que não esteve imune ao “pessimismo sentimental” no início do século passado. Em seu também famoso “A noção de pessoa”, de 1909 Mauss (2003: 374), lamentando brevemente o destino das máscaras haida: “tudo isso, que agora virou espetáculo para turista”. Mas é preciso segui-lo na formulação para vê-lo recuar: “... estava ainda em plena vida há menos de cinquenta anos, e *ainda continua vivo*” (grifo nosso).

¹¹ Neste sentido, ver Lattanzi (2013) e Terra Náuas (2013).

¹² Cf. International Association of Kambo Practitioners (2015).

práticos de tal “regulamentação” nem se foi acordada com os detentores dos conhecimentos sobre o *kampô*, sei apenas do que consta no *site*. É possível se perguntar, por exemplo: como se dá a certificação da própria secreção do *kampô*? Há caminhos autorizados para a secreção alcançar as mãos dos aplicadores “certificados” por essa nova organização (a IAKP)? A secreção do *kampô* deve provir das aldeias, onde habitam seus usuários tradicionais, ou pode ser obtida, digamos assim, por “atravessadores”? Como se estabeleceu o protocolo das aplicações do *kampô*, agora difundidas em tais cursos de treinamento, e qual a participação dos usuários tradicionais neste processo? Seriam muitas as questões, mas não é o caso de tratá-las aqui.

Voltando então ao próprio *kampô*, conforme afirmei antes, concentram-se nele pelo menos duas possibilidades de compreendê-lo como uma “medicina”: como um “remédio da ciência” e como um “remédio da alma” (Lima & Labate 2007). Possibilidades que não necessariamente se comunicam entre si, embora convivam contraditoriamente. De tal maneira que me parece perfeitamente possível falar em uma compreensão “ayahuascarizada” do *kampô*, que enfatiza seu potencial emético, que seria responsável para a eliminação das impurezas que se acumulam no corpo, debilitando-o. Com a expulsão de tais impurezas, restitui-se a plena saúde. Por seu turno, tal compreensão convive com a outra que aproxima o uso do *kampô* ao que se tem divulgado a partir de pesquisas científicas, que, até o momento, indicam um potencial uso farmacológico. Essa “dupla face” do uso terapêutico do *kampô* é característica da cultura *new age*, a qual é conhecida pela associação que promove entre um imaginário científico e um imaginário primitivista, conforme escreveu Julien Bonhomme (2010: 327) tratando da popularização da iboga na Europa¹³.

Ambas compreensões do *kampô* como uma “medicina” – a “ayahuascarizada” e a “cientificista” –, reforça sua transformação, ou, abusando de uma metáfora biológica, sua metamorfose sociológica¹⁴. Particularmente na primeira possibilidade, na compreensão “ayahuascarizada”, tal transformação se dá a partir de um conjunto que supõe uma aproximação genérica ao xamanismo, ou propriamente ao “xamanismo genérico”, no qual, de acordo com Conklin (2002: 1056), o xamanismo resta divorciado de qualquer imagem sugestiva de conflito – como é tradicionalmente o caso entre povos amazônicos, inclusive entre os Katukina (Lima 2000) – e a ênfase recai sobre os supostos conhecimentos e *expertise* no uso de plantas – o que nem sempre é o caso, restando muitas vezes os conhecimentos de plantas medicinais distribuídos entre muitas pessoas, especialmente entre mulheres. Destes vários arranjos e ajustes que fazem a aproximação entre ayahuasca e *kampô* sobressai igualmente um processo de “moralização” e “ecologização”, tal como registrado por Calávia (2011: 135), ao tratar da expansão da ayahuasca, a qual “não faz justiça nem à complexidade do xamanismo indígena nem ao uso da ayahuasca”. Parafraseando a elaboração de Calávia, pode-se igualmente dizer que tal “moralização” não alcança a complexidade do uso do *kampô*.

¹³ Não detalharei aqui os usos *new age* nem do *kampô* nem da iboga, mas noto que é possível encontrar anúncios de seu uso conjugado na Europa, como indicado pelo terapeuta italiano Giovanni Latanzzi, que postou uma matéria um site tcheco com o seguinte título: *Kambô e iboga como sinergia. Como essas medicinas sagradas trabalham juntas*. (<http://psiconautica.in/index.php/sostanze/30-telephorica/2484-kambo-e-iboga-come-queste-medicine-sacre-lavorano-in-sinergia>, consultado em 23 de fevereiro de 2016).

¹⁴ É inevitável mencionar como tal metamorfose aproxima-se da discussão de A. Appadurai (2008: 31), na qual apresenta os quatro tipos de mercadorias, conforme Jacques Maquet. Em tal discussão, o segundo tipo de mercadoria é definida como “mercadorias por *metamorfose*, coisas destinadas a outros usos que se colocam no estado de mercadoria”. Embora fosse possível, não tratarei aqui da mercantilização do *kampô*.

Os “mistérios” que rondam o uso do *kampô* no meio urbano está resumido em um texto apócrifo divulgado na *internet* a partir de uma clínica de terapias alternativas sediada em Curitiba¹⁵, o qual tem início com uma sessão intitulada “Kambô, a rã milagrosa” e que se encerra dizendo que:

[...] o Kambô é um objeto complexo e escorregadio, irreduzível aos diferentes discursos científicos (clínico alternativo, fármaco-químico, antropológico, etc) e dificilmente será regulamentado ou reduzido sem antes uma redefinição das perspectivas com as quais ele é descrito até o momento. Quando se fala de Kambô e de sua definição, alguns se preocupam com o manejo florestal do sapo, outros com a patente das substâncias químicas, outros ainda com as possibilidades terapêuticas da prática de sua aplicação, mas, para os índios, a explicação é mais simples: o Kambô é o espírito do Pajé Kampu cumprindo sua missão de defender a saúde dos defensores das florestas.

Pela terceira vez - e agora de uma perspectiva esotérica - resta ao sapo-verde cumprir com uma missão de segunda ordem. Neste caso, com uma missão ecológica: proteger aqueles que protegem as florestas. Feitas as contas, o *kampô* seria três vezes, ou triplamente, de segunda ordem!

Kampô reloaded

Nos dias atuais, permitindo destacar a via de mão dupla em que se trafega, o uso regular do *kampô* entre os Katukina acaba igualmente por se fazer muito mais pelo seu potencial terapêutico, em dosagens menores, mas ainda assim mantendo como fim garantir a boa disposição, a “coragem”. Se este artigo teve início com a indicação do fim cinegético das aplicações de pontos do *kampô* entre os Katukina e demais grupos descritos na literatura, tal fim está hoje longe de ser o principal. O motivo é de fácil compreensão e não diz respeito exclusivamente às transformações que tiveram início com a difusão urbana e acentuada esoterização do *kampô*. Concomitante a tais processos, a pavimentação da BR-364, concluída no início deste século, não apenas facilitou a aproximação dos terapeutas *new age*, mas afugentou os animais de caça. A tal ponto que podem se passar semanas ou meses sem que se coma carne de caça, apesar da perseverança de alguns caçadores que vão à mata à procura de algum bicho, mas voltam, na maior parte das vezes, frustrados, sem ter tido sucesso na iniciativa. Seus métodos e suas técnicas tornaram-se obsoletos diante da rarefação do estoque faunístico após a pavimentação da rodovia. Com o recebimento regular de recursos de alguns salários (de professores, merendeiras e agentes de saúde, entre outros), benefícios de aposentadoria, além de recursos dos programas sociais governamentais, o aporte de proteína animal se faz mais frequentemente, embora apenas eventualmente, comprando carne de boi, frango e peixes no mercado de Cruzeiro do Sul.

Assim, a transformação do ambiente e da paisagem a partir da pavimentação da rodovia que corta a Terra Indígena do Campinas acaba conjugando-se à transformação do uso do *kampô*, ambas são concomitantes. Agora, sem os animais na mata, qualquer pessoa admite, nem a retomada das super-aplicações de *kampô*, que chegavam a ultrapassar uma centena de “pontos”, seria capaz de tornar bem-sucedido um caçador. Nem a coisa em si mesma nem a apurada técnica seriam

¹⁵ Cf. <http://www.terapiasnativas.com.br/kambo.html>, Acesso em: 05 mar 2014.

capazes de ultrapassar os impactos negativos que se seguiram à transformação da paisagem que teve início desde a pavimentação da rodovia.

Para encerrar, lembro que em um artigo publicado recentemente (Lima 2012), mencionei o que fez Shere, um dos professores mais antigos entre os Katukina: ele decidiu aplicar *kampô* em seus jovens alunos, a fim de que obtivessem os conhecimentos escolares que estariam amadurecidos em seu corpo. Sem muitos mistérios, até mesmo com relativa facilidade, é possível compreender os préstimos do professor maduro aos seus jovens alunos, análogos àqueles dos velhos caçadores aos jovens infelizes. Nos dias de hoje, os saberes escolares são compreendidos enquanto técnicas que poderão futuramente habilitá-los a alcançar os cargos remunerados, cada vez mais cobiçados pelos rapazes justamente para proporcionar às suas famílias (mulheres e filhos, principalmente) o que antes conseguiam oferecer como caçadores virtuosos. A incessante transformação das coisas, impõe que sejam buscadas outras técnicas.

Referências

- ALMEIDA, Mauro. 2013. “Caipora e outros conflitos ontológicos”. *R@u, Revista de Antropologia da UFSCar*, 5(1):7-28.
- APPADURAI, Arjun (org.). 2008. “Introdução: mercadorias e a política de valor”. In: A. Appadurai. *A vida social das coisas. As mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: Editora da UFF. pp. 15-88.
- ALVES, Rômulo; ALVES, Alberto. 2011. “The faunal drugstore: animal-based remedies used in traditional medicines in Latin America”. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 7(9):243. PMID:21385357.
- BONHOMME, Julien. 2010. “Les ancêtres et le disque dur: visions d’iboga en noir et blanc”. In: S Baud & C. Ghasarian (eds.), *Des plantes psychotropes. Initiations, thérapies et quêtes de soi*. Paris: Imago. pp. 313-336.
- CALÁVIA, Oscar. 2011. “A vine network”. In: B. Labate & H. Jungaberle (eds.), *The internationalization of Ayahuasca*. Zürich: Lit Verlag. pp. 131-144.
- CONKLIN, Beth. 2002. “Shamans versus pirates in the Amazonian treasure chest”, *American Anthropologist*, 104(4):1050-1061. <http://dx.doi.org/10.1525/aa.2002.104.4.1050>
- FAUSTO, Carlos. 2001. *Inimigos fiéis. História, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.
- HOUAISS. 2015. “Grande Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa”. Disponível em: <<http://houaiss.uol.com.br/busca?palavra=coisa>>. Acesso em: 27 abr. 2015
- INGOLD, Tim. 2012. “Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais”. *Horizontes Antropológicos*, 37:25-44.
- INTERNATIONAL ASSOCIATION OF KAMBO PRACTITIONERS. 2015. Disponível em: <www.iakp.org>. Acesso em: 05 out. 2015.

KOPYTOFF, Igor. 2008. "A biografia social das coisas. A mercantilização como processo". In: A. Appadurai. *A vida social das coisas. As mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: Editora da UFF.

LATTANZI, Giovanni. 2013. "Kambô: scientific research and healing treatments". Disponível em: <<http://www.heartoftheinitiate.com/files/Kambo-Scientific-Research-Healing-Treatments.pdf>>. Acesso em: 11 jul. 2013.

LESCURE, Jean; MARTY, Victoire et Christian; STARACE, Fausto; AUBER-THOMAY, Michèle; LETELLIER, Michèle. 1995. "Contribution à l'étude des Amphibiens de Guyane française. X. Les *Phyllomedusa* (Anura, Hylidae)". *Revue Francaise D'Aquariologie et Herpetologie*, 22:35-50.

LIMA, Edilene C. 2000. *Com os olhos da serpente: homens, animais e espíritos nas concepções katukina sobre a natureza*. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.

_____. 2012. "A gente é que sabe ou sobre as coisas katukina (pano)". *Revista de Antropologia*, 55(1):139-169.

_____. 2014. "A internacionalização do kampo" (via ayahuasca): difusão global e efeitos locais. In: P. C. C. Cesarino e Carneiro da Cunha, Manuela (orgs.), *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Cultura Acadêmica Editora.

LIMA, Edilene C.; LABATE, Beatriz C. 2007. "'Remédio da ciência' e 'remédio da alma': os usos da secreção do kambô (*Phyllomedusa bicolor*) nas cidades". *Revista de Antropologia Social*. Campos, 8(1):71-90.

_____. 2008. "A expansão urbana do kampo: notas etnográficas". In: B. Labate, S. Goulart & M. Fiore (orgs.), *Drogas: perspectivas em ciências humanas*. Salvador: Editora da UFBA.

MAUSS, Marcel. 2003. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 183-314, 399-422.

_____. 2012a. "Les techniques du corps". In: N. Schlanger. *Techniques, technologie et civilisation*. Paris: PUF. pp. 365-394.

_____. 2012b. "Les techniques et la technologie". In: N. Schlanger. *Techniques, technologie et civilisation*. Paris: PUF. pp. 409-419.

RIBEIRO, Filipe S. 2015. *O kampo na rede: difusão de uma prática tradicional indígena na web. (Relatório final de IC)*. Curitiba: UFPR.

SAHLINS, Marshall. 1997. "O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em vias de extinção". *Mana*, 3(1):41-73. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131997000100002>

SANTOS-GRANERO, Fernando. 2009. "Introduction: amerindian constructional views of the world". In: _____. *The occult life of the things: native amazonian theories of materiality and personhood*. Tucson: The University of Arizona Press. pp. 1-29

SOUZA, Moisés; CATAIANO, Carlito; AQUINO, Terri V.; LIMA, Edilene C.; MENDES, Margarete K. 2002. "Anfíbios". In: M. C. Cunha & M. Almeida. *Enciclopédia da Floresta. O Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações*. São Paulo: Cia das Letras. pp. 601-614.

STRATHERN, Marilyn. 2014. *O efeito etnográfico*. São Paulo: Cosac Naify.

TERRA NÁUAS. 2013. Links de pesquisas científicas sobre o Kambô. Disponível em: <<http://terranauas.blogspot.com.br/2013/05/links-de-pesquisas-cientificas-sobre-o.html>>. Acesso em: 11 jul. 2013.

Recebido em Abril 27, 2015
Aceito em Dezembro 22, 2015