

Universidade Federal de Santa Catarina
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

***Pelos caminhos de Yuve: conhecimento,
cura e poder no xamanismo yawanawa***

Dissertação de Mestrado

Laura Pérez Gil

Orientadora: E. Jean M. Langdon

Florianópolis

1999

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**“PELOS CAMINHOS DE YUVE: CONHECIMENTO, CURA E PODER
NO XAMANISMO YAWANAWA”**

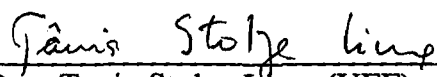
Laura Pérez Gil

Orientadora: Dra. Esther Jean Langdon

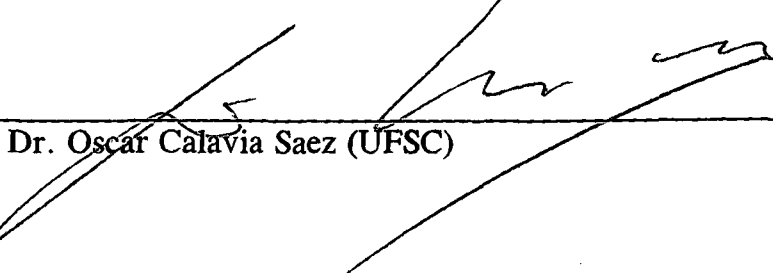
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social, aprovada pela Banca composta pelos seguintes professores:



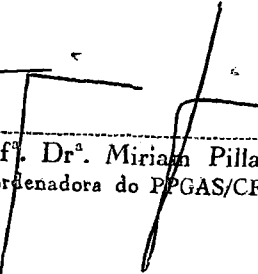
Dra. Esther Jean Langdon (UFSC-Orientadora)



Dra. Tania Stolze Lima (UFF)



Dr. Oscar Calavia Saez (UFSC)



Prof. Dr.ª Miriam Pillar Grossi
Coordenadora do PPGAS/CFH/UFSC

Florianópolis, 17 de novembro de 1999.

RESUMO

Este trabalho é um estudo sobre a doença e a cura no xamanismo praticado pelos Yawanawa, grupo da família lingüística pano que mora na Terra Indígena Rio Gregório, no estado do Acre, Brasil.

O xamanismo é abordado aqui como um marco conceitual e cosmológico no qual se enquadram práticas diversas, entre as quais se destacam a utilização de remédios vegetais e as cerimônias em que o especialista toma ayahuasca e entoa rezas ou para provocar uma doença ou para curá-la. A primeira destas técnicas está principalmente associada às doenças originadas pela quebra de tabus e resguardos, enquanto a segunda se insere num complexo triádico fundamental do xamanismo yawanawa formado pelo mito, a reza e o sonho, e que se relaciona especialmente com as práticas de feitiçaria. O trabalho destaca também a necessidade de se aprofundar nos conceitos énicos de pessoa e corpo para entendermos, por uma parte os processos de doença e cura, e por outra, a forma em que é concebido o poder xamânico.

Os dados yawanawa mostram a importância de abordar as práticas e conhecimentos xamânicos como um conjunto dinâmico cujos elementos são combinados por cada especialista de forma diferente em função de diversos fatores, mais do que enquadrados em tipologias rígidas e ahistóricas. Por último, o trabalho ressalta a especificidade do material etnográfico yawanawa no contexto do xamanismo pano e amazônico em geral.

ABSTRACT

This work is a study about sickness and health in the shamanic system practiced by the Yawanawa, a Panoan speaking group which resides in the Rio Gregório Indian Land (?), in the state of Acre, Brazil.

Shamanism is approached here as a conceptual and cosmological orientation in which diverse practices are found, among which are highlighted the use of plant remedies and the ceremonies in which the specialist drinks *ayahuasca* (*Banisteriopsis sp.*) and chants in order to send or cure an illness. The first of these techniques is associated principally with the illnesses originating from the breaking of taboos and diets, while the second is part of a complex fundamental to Yawanawa shamanism formed by the triad of myth, chant and dreams, and which is related particularly to the practices of sorcery. The dissertation highlights also the necessity for further exploration of the emic concepts of person and body in order for us to understand the processes of illness and health on the one hand, and on the other, the form in which shamanic power is conceived.

The Yawanawa data show the importance of viewing shamanic knowledge and practices as a dynamic set whose elements are combined by each specialist in different ways as a function of diverse factors, instead of fitting them in rigid and a-historical categories. Finally, the work points out the specificity of the Yawanawa ethnographic material in the context of Panoan and Amazonian shamanism in general.

AGRADECIMENTOS

A realização deste trabalho não teria sido possível sem a ajuda e o apoio de diversas pessoas e instituições.

O auxílio financeiro da CAPES e do PPGAS/UFSC foi fundamental para o desenvolvimento do trabalho durante o mestrado e o trabalho de campo.

A Manuel Gutiérrez Estévez devo agradecer a abertura de caminhos, teóricos no campo da antropologia, e vitais, já que o empreendimento da viagem ao Brasil para continuar os estudos em antropologia foi sugestão sua. Agradeço a Jean Langdon, minha orientadora, o apoio que recebi sempre dela, a confiança que demonstrou no meu trabalho, a hospitalidade, as dicas, as conversas, os conselhos e as sugestões. As disciplinas que ministrou no PPGAS e seus trabalhos foram inspirações teóricas fundamentais desta dissertação. Oscar Calavia, a quem devo entre outras muitas coisas a sugestão de trabalhar com um grupo pano, deu contribuições centrais para o início e o andamento da pesquisa assim como para a elaboração do trabalho escrito através de um diálogo sempre estimulante e de seu apoio contínuo.

Sou grata aos professores e colegas do PPGAS que na sala de aula e nas reuniões organizadas na UFSC discutiram e contribuíram ao desenvolvimento do trabalho, especialmente Elsje Lagrou, Rafael de Menezes Bastos, Maria Amélia Dickie, Sônia Maluf, Luciana, Mig e Acacio. A Edilene Coffaci agradeço pela hospitalidade e principalmente pelo diálogo estimulante e esclarecedor sobre os dados de campo. A Tânia Stolze Lima, que formou parte da banca, agradeço pelas sugestões valiosíssimas que me ajudarão a repensar o trabalho. Sylvania me ajudou pacientemente a corrigir o português.

Gostaria também de expressar minha gratidão aos membros do CPI/Acre em Rio Branco pela boa recepção, especialmente a Ingrid e a Joaquim Tashka Yawanawa que viabilizou e facilitou o contato com os Yawanawa desde Rio Branco. Igualmente, os membros do CIMI em Cruzeiro do Sul tiveram a gentileza de me ajudar na pesquisa documental.

Aos protagonistas deste trabalho, os Yawanawa, devo sem dúvida, a possibilidade de levá-lo a cabo. Agradeço de coração a Biraci e Julia, Nani e Fátima, o sr. Raimundo, Vicente, Gatão, Dona Nega, Elena, Darci, Mariezinha, Sales e Maria, Manel Pequeno e Juliana, Alderico e Lili, Alcida, Luiz, Cesáreo, Txitxi Panani, a todos eles pela hospitalidade generosa, pela disponibilidade para conversar e pela paciência para explicar, pelo conforto nos momentos difíceis e pelo bom-humor.

A Miguel devo tudo. Compartilhamos a viagem ao Brasil, os cursos no mestrado, o trabalho de campo, o processo de escrita da dissertação. Este trabalho é, em grande medida fruto do diálogo contínuo, das sugestões, dos comentários, das discussões sobre os materiais que os dois mantivemos desde que começamos a pesquisa juntos. Além de ser um interlocutor intelectualmente instigante, estimulante e iluminador, me deu também o apoio emocional necessário para realizar este trabalho.

A meus pais agradeço a compreensão, que não é fácil.

Índice

| | |
|---|------------|
| Introdução | 1 |
| Acerca dos Yawanawa | 2 |
| A saúde na aldeia Yawanawa | 6 |
| O campo médico na aldeia Yawanawa | 10 |
| A pesquisa sobre a medicina entre os Yawanawa | 11 |
| Algumas palavras sobre o trabalho de campo | 12 |
| | |
| Capítulo 1: Conhecimento e poder no xamanismo yawanawa | 13 |
| Antônio Luiz: “ <i>the big man</i> ” | 14 |
| Vicente, <i>Yawarani</i> | 16 |
| João Ferreira, <i>Gatão</i> | 19 |
| Raimundo, o sábio sem poder | 24 |
| Dona Nega, <i>niipuya</i> | 27 |
| Valdemar, o desacreditado | 28 |
| Manel Pequeno | 29 |
| Augusto Pereira, autodidata | 30 |
| João Grande, o mestre | 31 |
| Sobre a prática xamânica e os nomes dos especialistas entre os Yawanawa | 32 |
| Da aquisição do conhecimento à transformação da pessoa | 40 |
| | |
| Capítulo 2: <i>Rau</i> | 50 |
| Alguns aspectos da cosmologia yawanawa | 53 |
| Sobre as doenças tratadas com <i>rau</i> | 56 |
| A doença como vingança dos <i>yuxin</i> : o <i>kupia</i> | 58 |
| A doença como transformação em outro | 62 |
| As restrições alimentares como parte dos tratamentos de cura | 71 |
| Sobre as “relações de substância” | 74 |
| O uso dos <i>rau</i> como método de cura | 79 |
| <i>Rau</i> e cosmologia xamânica | 84 |
| Mecanicidade vs Intencionalidade | 88 |
| ‘Doença de índio’ / ‘Doença de branco’ | 90 |
| | |
| Capítulo 3: <i>Shuãnka</i> | 110 |
| O ritual de cura | 115 |
| Da ontologia yawanawa à doença | 124 |
| Sonhar | 130 |
| Sonhos e mitos | 139 |
| Sonhos vs visões | 147 |
| Mais uma técnica xamânica: o assopro | 150 |
| A atuação do <i>xinaya</i> na reza de cura | 152 |
| | |
| Algumas considerações finais | 161 |

| | |
|------------------------------------|------------|
| Mitos | 165 |
| <i>Puyahunihu</i> (M1) | 166 |
| <i>Kapi Yuve unini</i> (M2) | 171 |
| <i>Nuakapini</i> (M3) | 173 |
| <i>Putani</i> (M4) | 174 |
| <i>Iskuteweseneni</i> (M5) | 176 |
| <i>Kapa yuxinhu</i> (M6) | 183 |
| <i>Kumaishpara</i> (M7) | 186 |
| <i>Yumapeiyuxinhu</i> (M8) | 189 |
| <i>Ikashauma</i> (M9) | 192 |
| <i>Usheni</i> (M10) | 197 |
| <i>Uniruapupuhini</i> (M 11) | 202 |
| <i>Kanapā retani</i> (M12) | 205 |

| | |
|---------------------------|------------|
| Bibliografia | 210 |
|---------------------------|------------|

Índice de figuras

| | |
|--|-----|
| Figura 1: Técnicas conhecidas e praticadas por cada um dos especialistas em xamanismo..... | 1 |
| Figura 2: Provas realizadas por cada um durante o processo de iniciação | 46 |
| Figura 3: A transmissão dos conhecimentos relacionados com o xamanismo entre os <i>yawanawa</i> | 47 |
| Figura 4: Relações de parentesco entre o transmissor do conhecimento e o receptor:..... | 49 |
| Figura 5: ‘Doenças de índio’ / ‘Doenças de branco’ | 96 |
| Figura 6: Quadro 1: Doenças tratadas com remédios do mato..... | 97 |
| Figura 7: Quadro 2: Coisas que não se devem comer e fazer em geral | 105 |
| Figura 8: Quadro 3: Resguardos que deve fazer uma mulher grávida | 106 |
| Figura 9: Quadros 4: Resguardos que deve fazer a mãe depois de dar à luz | 107 |
| Figura 10: Quadro 5: Alimentos que não podem comer as crianças | 107 |
| Figura 11: Quadro 6: Resguardos que deve fazer uma mulher menstruada | 108 |
| Figura 12: Quadro 7: | 109 |

Introdução

Minha primeira idéia, quando elaborei o projeto de pesquisa antes de realizar o trabalho de campo entre os Yawanawa, foi pesquisar a relação entre a medicina tradicional, que supunha de caracter xamânico, e a bio-medicina. E se desisti de tal objetivo não foi porque perdeu para mim seu interesse, nem muito menos porque não houvesse material para trabalhar o tema proposto, mas porque era preciso fazer um recorte por algum lado: estudar um contexto de pluralismo médico, como aquele que se nos apresenta entre os Yawanawa, pressupõe conhecer primeiramente o xamanismo yawanawa, quando menos em sua face relacionada à doença e à cura. Esta tarefa já é por si ingente, e os pontos propostos num princípio como roteiro que guiasse a escrita da tese foram recortando-se. Assim, finalmente, esta tese versa sobre alguns aspectos do xamanismo yawanawa tal e como se pratica atualmente. Abordo o xamanismo apenas em seu aspecto terapêutico - mais um recorte -, mas o concebo de uma forma mais ampla, como sistema cosmológico que envolve a sociedade como um todo, permeando sua vida cotidiana, tal e como propõe Langdon (1996), e não apenas como um conjunto de práticas concretas. Comparo os dados obtidos sobre o xamanismo yawanawa com aqueles registrados entre outros grupos pano, explorando as particularidades que aquele apresenta e tentando contextualizá-las dentro do marco mais amplo do xamanismo pano. Apenas assim é como certas informações fragmentárias e isoladas, especialmente aquelas referidas ao passado, podem ser compreendidas e adquirem seu significado dentro do conjunto, porque os mesmos elementos que encontramos entre os Yawanawa aparecem sistematicamente em outros grupos pano, porém em situações diferentes, como variações sobre um mesmo tema. É por isso que a comparação se faz frutífera, que arroja luz sobre o elementos analisados.

Não pretendo, em qualquer caso, considerar este trabalho como fechado; muito pelo contrário, é apenas um início, uma primeira aproximação ao xamanismo yawanawa. Em primeiro lugar porque uma pesquisa de seis meses, num grupo sobre o qual não existe ainda nenhum trabalho antropológico, não é suficiente para aprofundar sobre um tema tão complexo. Em segundo, porque isto requereria um conhecimento da língua que não possuo. Certos tipos de informações e depoimentos, como os mitos e as conversas sobre cosmologia e xamanismo, eram realizadas na língua indígena porque várias das pessoas que podiam falar sobre o tema não conseguiam fazê-lo em português. Intérpretes e tradutores viraram pontos chaves da pesquisa. De qualquer forma, deu para perceber que

entender o significado e o uso que se faz de várias palavras indígenas é imprescindível para compreender as idéias que há por trás delas. O texto fornece alguns exemplos deste fato.

Mais uma esclarecimento. Esta tese explora especialmente as concepções sobre cura e doença que estão operando na prática xamânica. As conseqüências sociológicas ficam por enquanto a margem. A razão disto é que resulta extremamente difícil pesquisar o assunto, dado que diferentemente do que acontece entre uma grande parte dos grupos amazônicos as acusações de agressões por meios xamânicos e por envenenamento são fundamentalmente intratribais, de forma que os Yawanawa se mostram muito reticentes e cuidadosos no referente a este tema. Mas antes de começar a desenvolver a exposição e os resultados da pesquisa, é preciso oferecer alguns dados que contextualizem o grupo e a situação na qual se encontra na atualidade.

Acerca dos Yawanawa

Os Yawanawa ocupam parte da Área Indígena Rio Gregório que foi a primeira demarcada no Acre¹, e que conta com 92.859 ha. Esta área está dividida entre os Katukina, que moram na aldeia de Sete Estrelas, e os Yawanawa, que ocupam a cabeceira do rio. A população Yawanawa tem um modelo de habitat disperso, de forma que existem ao longo do rio Gregório várias colocações, formadas por entre uma e cinco casas, sendo que cada colocação é ocupada geralmente por uma família extensa. No entanto, há uma aldeia central, Nova Esperança, onde reside o atual líder da aldeia, e onde radicam o posto de saúde, a escola e o rádio. Nesta aldeia moram as famílias mais próximas ao líder e aquelas pessoas que possuem um papel importante na dinâmica política da aldeia. A distância entre uma colocação e outra varia, mas seu percorrido nunca ultrapassa mais de uma hora. No entanto, o tempo de deslocamento depende do meio utilizado e da época do ano. Durante a estação de seca, o rio está baixo e não é possível utilizar motor nas canoas, de forma que o deslocamento pelo rio, único viável quando é preciso trasladar cargas pesadas, é feito por canoa impulsada a varejão e acaba sendo custoso pelo esforço requerido e o tempo empregado. Nesta época, as trilhas entre as colocações ficam abertas e a forma mais rápida é a viagem a pé. No tempo das chuvas, quando o rio enche e as trilhas ficam intrasitáveis, o

¹A AI do rio Gregório, situada no município de Tarauacá foi demarcada fisicamente no ano 1984, mas a delimitação e identificação da área foi realizada em 1977, ano em que Yawanawa e Katukina mobilizaram-se para retirar os gerentes e administradores da empresa Paranacre, que naquele momento possuía as terras e para a qual trabalhavam os dois grupos na exploração dos seringais.

deslocamento entre uma colocação e outra é feita preferentemente de canoa a motor, sendo que o combustível converte-se num bem muito prezado e num problema constante.

A mobilidade da população é grande. Ainda que normalmente os casais novos mantenham uma regra de uxorilocalidade, freqüentemente transitam entre a casa dos pais do marido e a dos pais da mulher até que consigam construir uma casa própria, o que não é fácil. Não é estranho que pequenas famílias com laços de parentesco debilitados - especialmente mulheres abandonadas pelos maridos - mudem de colocação ou saiam da aldeia.

Durante nossa estadia entre os Yawanawa aconteceram importantes deslocções até Tarauacá, uma pequena cidade na beira do rio do mesmo nome, onde fica a sede da Organização dos Agricultores Extrativistas Yawanawa do Rio Gregório (OAEYRG). A principal delas teve como causa a celebração das eleições nacionais, ocasião na qual praticamente toda a aldeia foi para cidade, ficando apenas poucas mulheres para cuidar das crianças, das casas e das galinhas. Em outro momento, a aldeia ficou quase vazia de homens, pois estes foram a um encontro político-esportivo na aldeia Shanenawa de Feijó. Se o motivo estava relacionado principalmente com a campanha pré-eleitoral de alguns candidatos - entre eles o indígena Antônio Apurinã -, a motivação deles foi o campeonato futebolístico que enfrentou equipes de várias comunidades indígenas pano do Acre: Kaxinawa do Caucho, Kaxinawa do 27, Shanenawa de Feijó e Yawanawa do Gregório. Viagens mais pontuais e restringidas foram realizadas por professores e agentes de saúde para assistir a cursos de formação, tanto em Tarauacá como em Rio Branco, e a cada dois meses pelos aposentados para receber o salário. Também uma doença que não era possível tratar na aldeia, era a causa - às vezes a desculpa - para fazer uma viagem à cidade. Qualquer deslocção à Tarauacá é aproveitada para comprar mercadorias, tão prezadas na aldeia (roupas, sal, açúcar, sabão, café, tabaco, álcool...).

A viagem, no entanto, não deixa de ser custosa. O rio Gregório corta a BR364 - que une as cidades de Rio Branco, no extremo este do estado, e Cruzeiro do Sul, no extremo oeste - num ponto chamado São Vicente, que fica a quatro dias de canoa impulsada a varejão e a dia e meio a motor. A estrada apenas é transitável por carros durante a época de seca, entre junho e setembro; com as chuvas e o passo contínuo das boiadas vira um lodaçal, e não é possível utilizar nenhum tipo de veículo. O caminho a pé, quando viável, demora uns três ou quatro dias. Existe também a possibilidade de fazer uma viagem de oito dias por rio em batelão - os Yawanawa contam com um destes barcos, mas na época em que ficamos na aldeia estava inutilizado - até a cidade de Eirunepé. A única forma de

fazer mais curta a deslocação até uma cidade é o contrato de um pequeno avião que pode pousar na pista preparada pelos missionários de Sete Estrelas. No entanto, é extremamente oneroso e, em qualquer caso, os Yawanawa não possuem recursos para tal dispêndio. Assim, ainda que o percurso supõe um “sofrimento” para aqueles que o encaram, a atração que a maioria dos Yawanawa sentem pela cidade faz com que, sempre que têm oportunidade, empreendam a viagem.

Existe um total de 11 colocações Yawanawa dentro da área indígena, e outra ainda ocupada por uma família de brancos no antigo seringal Kaxinawa, onde os Yawanawa moraram durante o período que trabalharam para os patrões seringalistas. Cada colocação possui um roçado, no qual cultivam principalmente mandioca, banana, milho, mamão, e de forma mais restrita, arroz, ananás e alguns pequenos tubérculos. No final do verão, antes de começar as chuvas, cada família roça e queima o local para plantar a banana, o milho e a mandioca, principalmente. O tamanho do roçado depende da quantidade de pessoas que alguém consegue mobilizar para lhe ajudar no trabalho em virtude de suas relações de parentesco ou de seu poder político dentro da comunidade. Enquanto algumas pessoas têm que fazer o trabalho praticamente sozinhas, outras obtêm a ajuda de quase toda a aldeia.

As relações de parentesco se organizam segundo uma tendência de tipo dravidiano, sendo que o casamento preferencial é aquele entre os/as primos/as cruzados/as, que podem ser matrilineares, patrilineares ou bilaterais. Os termos utilizados pelo ego masculino para se referir a suas primas cruzadas - *awi* - e pelo ego feminino para falar de seus primos cruzados - *vënë* - são os mesmos usados para falar de *esposo* e *esposa*. Por outra parte, existia, e até agora não desapareceu completamente, o costume da poligamia, sendo que a união mais valorável é aquela em que um homem casava com várias irmãs, todas elas primas cruzadas dele.

Ainda que antigamente um homem apenas conseguia uma mulher para casar quando, já adulto, tinha demonstrado sua capacidade de trabalho para manter uma família, na atualidade o fazem muito mais novos. Esta razão, e o fato de que muitas mulheres não aceitam mais que o marido tenha outras esposas, faz com que os matrimônios da geração mais nova sejam extremamente instáveis, e que muitas mulheres sejam abandonadas com os filhos. É muito normal que uma mulher tenha filhos de diversos homens, existindo também um alto índice de mulheres novas solteiras com filhos o qual contrasta com o que os Yawanawa contam do passado. Atualmente existe entre as mulheres yawanawa uma tendência significativa a fazerem operação para não ter mais filhos. Em geral a meia de filhos que uma mulher tem é muito alta. A prática foi iniciada por mulheres que moraram

algum tempo na cidade, mas já foi adotada por várias outras. Na verdade parece uma verdadeira contradição, porque uma mulher que não pode ter filhos perde um importante atrativo para os homens. Existem alguns meios anticoncepcionais vegetais utilizados tradicionalmente, mas poucas mulheres recorrem a eles por causa das restrições alimentares tão rigorosas que precisam ser feitas para que o tratamento tenha o efeito desejado.

Desde o começo da década de 80 o panorama de vida na aldeia mudou notavelmente com a demarcação da área indígena e a expulsão da empresa Paranacre que, naquele momento possuía aquelas terras, e para a qual Yawanawa e Katukina trabalhavam como mão de obra semi-escrava na exploração dos seringais. Fechou-se, assim, o período da história yawanawa que se iniciou a partir do contato com o homem branco no começo deste século e que se definiu pela submissão e pelo trabalho forçado para os patrões seringalistas. Com o abandono do seringal Kaxinawa e com a tomada do poder por parte de novas lideranças, educadas fundamentalmente na cidade onde ficaram cientes dos direitos indígenas e das possibilidades que o mundo dos brancos pode oferecer para o progresso do grupo, os Yawanawa entraram numa nova etapa, caracterizada pela implementação de projetos de desenvolvimento em parceria com empresas privadas e pela reativação cultural, restringida até o momento por patrões e missionários. Hoje em dia, contam com dois projetos que visam fornecer uma alternativa econômica para o desenvolvimento sustentável da comunidade: um deles consiste num contrato com a empresa norte-americana Aveda corp. segundo o qual os Yawanawa produzem urucum, um tipo de corante tradicionalmente utilizado por eles, que a Aveda emprega na elaboração dos cosméticos que fabrica; o outro, consiste na produção de lâminas de couro vegetal - para o qual utilizam as técnicas de exploração de seringa e elaboração da borracha que aprenderam durante o tempo que trabalhavam para os patrões - para a Hermés, da França, e a Couro Vegetal da Amazônia S.A. Estes projetos fornecem à comunidade recursos econômicos que permitem a obtenção de mercadorias e outros elementos de valor na vida da aldeia: os motores, o batelão, remédios, possibilidade de fretar um avião em casos de extrema necessidade...O trabalho necessário para cumprir o compromisso com as empresas estrangeiras requer apenas algumas semanas ao ano, de forma que não constitui realmente a atividade principal da aldeia. A caça, a pesca e o trabalho na roça continuam sendo, como no passado, as atividades econômicas mais importantes na vida quotidiana da aldeia e a principal fonte de alimentos. Neste sentido, os projetos não deixam de ser um meio para obter recursos e mercadorias que de outra forma seriam muito difíceis de adquirir.

Outro aspecto da aldeia que tomou impulso nos últimos anos foi a escola. Formaram-se vários professores indígenas, tanto homens como mulheres, e na escola recebem aulas tanto as crianças como aqueles adultos que desejarem. Uma das maiores preocupações dos professores hoje em dia é o desenvolvimento de um alfabeto próprio para a realização de cartilhas e publicações escolares na língua indígena. Até o momento a maior parte das aulas são dadas em português, pois poucas pessoas sabem escrever na língua, mas existe uma inquietude grande por fomentar o uso da língua indígena especialmente entre as crianças.

Hoje, a maior parte da população é bilingüe, sendo o grau de conhecimento e do predomínio de uso da língua indígena e do português definidos pelas faixas etárias. Entre os mais velhos, é utilizada preferentemente a língua indígena, enquanto o domínio do português é muito pobre, e nulo em alguns casos. Existem algumas crianças que não falam nem entendem a língua indígena, e, ainda que muitas outras a entendam, utilizam preferencialmente o português. A população adulta domina ambas línguas, e o uso de uma ou outra depende do contexto ou das preferências de cada um.

A saúde na aldeia Yawanawa

Nos últimos anos, o crescimento vegetativo aumentou devido à queda da mortalidade, fundamentalmente infantil. As causas deste fenômeno podem ser referidas a uma melhora significativa do sistema de saúde. Segundo as informações dos Yawanawa, faz alguns anos², as doenças, especialmente aquelas trazidas pelos brancos como a malária, a coqueluche e o sarampo, açoitavam periodicamente a aldeia e o número de mortos durante as epidemias, sobretudo de crianças, era muito alto. Durante a época em que os Yawanawa trabalhavam para os patrões seringalistas, tinham acesso a medicamentos industrializados que eram vendidos nos barracões, mas não contavam com assistência médica adequada, pois ainda que o seringal fosse visitado em ocasiões por alguns médicos trazidos pelo patrão, estas visitas não forneciam o auxílio necessário. No começo da década de 70, uma missão das Novas Tribos estabeleceu-se na aldeia e os missionários adotaram a tarefa de tratar as doenças mais graves e vender medicamentos ocidentais.

²Os Yawanawa colocam a data limite entre a antiga situação de doença e a nova, em que a saúde melhorou notavelmente, na mudança de localidade da aldeia. Desde o contato com os brancos, os grupo estava estabelecido no seringal Kaxinawa, situado rio acima, perto do atual limite da Área Indígena. Em volta de 1992, abriram o local de Nova Esperança e o grupo todo deslocou-se rio abaixo, fundando cada família as colocações que habitam atualmente.

Como acontece hoje em dia na aldeia Katukina de Sete Estrelas, onde permanece uma missão das Novas Tribos, os missionários restringiam a formação de agentes de saúde indígenas com o fim de monopolizar a capacidade de fornecer assistência médica e, desta maneira, fazer os Yawanawa dependentes deles. Só depois que a missão foi expulsa da aldeia em meados dos anos 80, os Yawanawa começaram a se mobilizar para criar um posto de saúde indígena, dado que não contavam com nenhum tipo de assistência, neste aspecto, da Administração Regional ou da FUNAI. A partir de 1988, alguns jovens Yawanawa iniciaram sua formação como agentes de saúde nos treinamentos ministrados pela CPI/Acre. Atualmente existem na aldeia três agentes de saúde na ativa, sendo que um deles foi formado como microscopista para detectar o vírus da malária e para tratar esta doença. Desde o ano 1988 até o momento atual foram formados oito agentes de saúde. Dois deles, aqueles que aprenderam sobre medicina bucal, saíram da aldeia para se instalarem na cidade onde exercem a profissão apreendida. Outras três pessoas assistiram aos cursos mas não exercitam mais seu labor ou por falta de interesse, ou por falta de remuneração. A única pessoa que recebe um salário como agente de saúde é a primeira mulher a ser treinada. As outras pessoas que trabalham também no posto de saúde queixam-se por não ter nenhum tipo de compensação econômica por um serviço que requer esforço e tempo. Hoje, existe a idéia entre as pessoas que formam a cúpula política da aldeia de formar agentes de saúde nas colocações mais populosas e mais afastadas de Nova Esperança com o fim de evitar que as famílias tenham que se deslocar toda vez que aconteça qualquer doença. O fato de que cada vez estejam sendo treinados mais agentes de saúde na aldeia, ainda que posteriormente não exerçam como tais, implica que o conhecimento sobre as doenças e os tratamentos da bio-medicina se espalhe entre a população, particularmente a mais nova. Ainda que uma pessoa que foi formada não trabalhe no posto de saúde, fornecerá assistência - fazendo diagnoses das doenças, aconselhando tratamentos apropriados segundo o treinamento recebido, dando dicas preventivas ...- no nível familiar. A utilização e fármacos vai ganhando espaço no tratamento de doenças. No entanto, a forma em que doença e cura são entendidas ainda é muito complexa e, em nenhum caso, pode se reduzir a uma única tradição de conhecimento médico. O convívio entre bio-medicina e medicinas tradicionais - e falo de medicinas porque atualmente não encontramos apenas a medicina tradicional indígena mas também aquela popular introduzida pelos seringueiros, como veremos mais adiante - não é apenas o produto de um acoplamento entre dois campos paralelos - segundo pode supor o esquema simplificador de que a *doença de branco* é tratada e apenas pode ser curada com a

medicina da branco; e a *doença de índio* é sarada com a *medicina de índio* -, mas, pelo contrário, supõe um entrecruzamento contínuo entre as distintas concepções e tratamentos. As propostas da bio-medicina são interpretadas e adaptadas a um conhecimento prévio, que, por sua vez, vê-se modificado.

No que se refere à atuação do posto de saúde na aldeia Yawanawa, os agentes sentiam-se orgulhosos de ter controlado nos últimos anos a incidência da malária dentro do grupo. A vacinação que regularmente vem realizando a Fundação Nacional da Saúde (FNS) acabou, assim mesmo, com as epidemias de sarampo e coqueluche, que tantas vidas tinham segado nas décadas anteriores. Os maiores problemas de saúde que tem a comunidade atualmente estão relacionados fundamentalmente com a higiene: as diarreias de diversos tipos, especialmente entre as crianças pequenas, e os parasitas e vermes intestinais são os que mais prejudicam a população Yawanawa. Aliás, durante nossa estadia na aldeia aconteceu uma doença muito séria que teve como consequência a morte de um homem jovem. As autoridades sanitárias que visitaram a aldeia naquela ocasião e pegaram amostras para ser analisadas falaram de uma “infecção intestinal”, no entanto, os sintomas eram muito parecidos com os do cólera. De fato, os medicamentos recomendados por aquelas mesmas autoridades eram os utilizados para combater essa doença. Em poucos dias, sete pessoas adoeceram gravemente, apresentando uma diarreia forte e vômitos freqüentes e continuados, que se seguiam de câibras por todo o corpo. Depois que a primeira pessoa morreu - adoeceu e faleceu em apenas dez horas, completamente desidratada -, o pânico apoderou-se da aldeia. Não tinham naquele momento os medicamentos nem os conhecimentos adequados para combater a enfermidade, razão pela qual a maioria dos doentes foram deslocados até a missão da aldeia Katukina, onde foram socorridos pelos missionários. Estes, ressentidos por ter sido expulsos da aldeia Yawanawa, apenas lhes fornecem assistência médica quando se trata de casos de vida ou morte, e solicitam a devolução posterior dos medicamentos empregados. Os doentes mais graves, um pouco melhor depois do tratamento recebido em Sete Estrelas, foram trasladados à cidade de Tarauacá num avião fretado pela própria comunidade.

A aldeia Yawanawa não foi a única atingida pela doença. Membros de várias outras comunidades indígenas do Acre sofreram os mesmos sintomas, sendo que os Kaxinawa do Jordão, até onde chegam nossos dados, foram os mais prejudicados, pois morreram várias pessoas. Assim mesmo, também as cidades de Tarauacá e Feijó padeceram naquela mesma época de uma onda de “infecção intestinal” que encheu os hospitais de doentes com sintomas de diarreia e vômitos fortes. Entre os Yawanawa as medidas mais imediatas para

prevenir que a doença se espalhasse foram a construção de privadas - ainda que a aldeia contava com três, as pessoas mostravam-se receosas em utilizá-las, do qual queixavam-se os agentes de saúde - e a repartição de clorito de sódio para tratar a água, que é recolhida diretamente do rio. No entanto, estas medidas precisam ser acompanhadas de uma conscientização maior, pois se num primeiro momento, como consequência do pânico que trouxe a morte de Zaqueo, as pessoas seguiam as instruções dadas pelos agentes de saúde, não duvido, segundo o que percebi nas semanas seguintes quando tudo já tinha acalmado mais, que os bons propósitos se relaxem com o passar do tempo.

Por outra parte, as lideranças e os agentes de saúde pretendiam ampliar a formação destes últimos. De um lado, existia a proposta de treinar o microscopista na realização de análises de fezes para combater melhor as doenças intestinais; de outro, os agentes de saúde argumentavam a necessidade de aprender a curar as lesões ósseas, que até agora, tinham de ser encaminhadas à cidade. Contudo, um dos problemas de saúde que pode atingir a população Yawanawa no futuro é aquele relacionado com as doenças sexualmente transmissíveis. Dois dos agentes de saúde assistiram já a cursos de divulgação e prevenção deste tipo de enfermidades, um deles durante nossa estadia na aldeia, mas ele não realizou nenhum tipo de reunião informativa sobre o tema na aldeia. Eu tenho conhecimento da existência de casos que provavelmente sejam sífilis, e assisti a um caso grave de hepatite B - doença para a qual a FNS está fornecendo a vacina³. A grande liberalidade quanto ao comportamento e costumes sexuais se refere, - não apenas com as pessoas da comunidade mas também com outras que não são (ribeirinhos da região, pessoas da cidade...) -; a falta total de utilização de preservativos e a ausência de conhecimentos e consciência sobre as consequências destas enfermidades, convertem o grupo a ser extremamente vulnerável às doenças sexualmente transmissíveis.

³Se as vacinas não atingem a um alvo maior da população se deve ao fato de que as pessoas adultas levam as crianças para serem vacinadas, mas elas mesmas evitam sê-lo, e a desculpa que dão é a apreensão à dor que produz a injeção. Durante os seis meses do meu trabalho de campo, a equipe de vacinação da FNS visitou uma vez a aldeia dentro do programa de vacinação. Uma das causas de que poucas pessoas foram vacinadas foi que não avisaram o dia de chegada. A maior parte da população adulta masculina tinha viajado a Feijó com motivo do encontro político-esportivo. No entanto, embora a maioria das mulheres que ficaram não quiseram se vacinar, grande parte das crianças sofreram as espetadas dos enfermeiros.

O campo médico na aldeia Yawanawa

Além do posto de saúde, os Yawanawa contam com outras opções terapêuticas. Atualmente existem dois *xinaya* (rezadores) e vários especialistas em ervas medicinais. Mas sobre eles e sua atuação falaremos extensamente ao longo da tese. Pode-se dizer que existe também um opção terapêutica relacionada com a religião evangélica. No tempo em que estiveram na aldeia os missionários de Novas Tribos, toda a comunidade “se converteu”, segundo falaram algumas pessoas. Desde que saíram, a maior parte do grupo perdeu a prática e a fé. Apenas algumas pessoas que têm mais relação com a cidade continuam sendo crentes. No entanto, no ano 1997 aconteceu um fato muito grave para a vida do grupo que faz entender o evangelismo como opção terapêutica em alguns casos. Sem me estender muito em explicações sobre um evento que foi por demais complicado e constrangedor, algumas mulheres novas da aldeia ficaram possuídas por os espíritos de alguns parentes mortos. Houve várias explicações, na maioria dos casos implicavam acusações de feitiçaria contra outros grupos. De qualquer modo, a resolução tomada pelas lideranças foi chamar - e pagar - uns pastores evangélicos para visitarem a aldeia. Como isto não resolveu, levaram todas as meninas à cidade de Tarauacá numa viagem em batelão de oito dias, onde foi praticado um exorcismo geral na Igreja do Reino de Deus. Os resultados de tal tratamento são polêmicos. Algumas pessoas asseguram que todas as meninas sararam imediatamente; outras que o exorcismo não surtiu efeito e as meninas foram ficando calmas com o tempo. De qualquer maneira, a igreja evangélica funcionou neste caso, e também em outros menos espetaculares, como uma opção terapêutica, a respeito de um tipo de doença que nem os especialistas tradicionais nem os agentes de saúde pareciam ter a capacidade de tratar.

Ainda que não obtive muitos dados já que a questão surgiu no final do trabalho de campo, soube que os Yawanawa recorrem também, em algumas ocasiões, a certos brancos da região que praticam um tipo de medicina popular baseado em rezas que invocam ao Deus católico e aos santos.

Configura-se deste modo um campo no qual concorrem várias opções de cura. Contudo, isso não necessariamente implica que compitam entre si. Pelo contrário, parece que se complementam e se sobrepõem. Em qualquer caso não existe uma contradição na utilização simultânea de várias opções distintas para o tratamento de uma mesma doença.

A pesquisa sobre a medicina entre os Yawanawa

Ainda que muitas informações convergiam para temas relacionados com a cura e a doença, não foi fácil aceder a nenhum dos especialistas em medicina indígena. A respeito dos remédios vegetais, estava muito presente no grupo a questão da bio-pirataria, da que tanto se falava nessa época. De fato, poucos dias depois de chegarmos à aldeia, esta foi visitada por uma equipe da FUNAI, e durante sua estadia um dos temas mais discutidos foi aquele mesmo. Ainda que nem todos os índios eram muito conscientes do que aquilo significava, o certo é que os especialistas nos remédios da mata sempre ficaram receosos de seus saberes. O mesmo acontecia com os rezadores: tanto sofrimento tinha custado a aquisição do conhecimento, que não lhes resultava fácil traspassá-lo a um estranho. Apenas deixamos de ser estranhos e consentiam em nos falar de algumas coisas quando fomos introduzidos, Miguel e eu, por outras pessoa de sua confiança. Pouco a pouco a confiança fez-se maior e o receio menor.

Enquanto a pesquisa sobre a medicina tradicional consistiu mais nas informações e entrevistas com os especialistas, a pesquisa a respeito da bio-medicina baseou-se mais na observação das atitudes e comportamentos em relação a ela, assim como em algumas falas sobre esses comportamentos. Esta diferenciação na metodologia da pesquisa deve-se fundamentalmente a duas questões. Em primeiro lugar, as pessoas acudiam com mais frequência ao posto de saúde que aos outros especialistas e essas visitas eram muito mais visíveis, já que o posto de saúde ficava no meio da aldeia e os agentes de saúde apenas atendiam às pessoas a umas horas determinadas e já fixadas. Se alguém requeria os serviços de um especialista tradicional, a negociação não era tão explícita para os outros, já que não era feita num âmbito público - como podia ser o posto de saúde -, mas num espaço privado - com exceção de algumas poucas casas que formavam a colocação principal onde moramos a maior parte do tempo, quase todas as famílias habitavam colocações distantes e relativamente isoladas ao longo do rio. Inclusive, quando um rezador fazia uma sessão de cura, que consistia normalmente na ingestão de ayahuasca e a entoação de rezas sobre caiçuma de macaxera ou jenipapo, o fazia durante a noite, quando as pessoas dormiam. Se não éramos convidados a assistirmos e participarmos da sessão, o que não aconteceu muitas vezes, tínhamos que nos contentar em escutar a Vicente cantar, ao longe, durante a madrugada deitados em nossa rede. Por outra parte, muitas das práticas xamânicas - por exemplo aquelas referidas à bruxaria - formavam parte, segundo os Yawanawa, do passado, e já não estavam mais vigentes, de forma que a narração era a única forma de

obtermos esse tipo de informações. A pesquisa do xamanismo coloca, portanto, certas problemáticas que muitas vezes não foram fáceis de resolver, embora finalmente resultasse frutífera.

Algumas palavras sobre o trabalho de campo

O primeiro contato com um Yawanawa foi através do *e-mail*. Joaquim Tashka Yawanawa, que nos primeiros meses de 1998 ainda trabalhava no CPI/Acre em Rio Branco recebeu nossos projetos de pesquisa e nos colocou em contato com a liderança de seu grupo quando chegamos à capital acreana. De Rio Branco, Miguel e eu viajamos até Tarauacá, onde fica a sede da OAEYRG e onde moram algumas famílias yawanawa, e finalmente voamos até a aldeia katukina de Sete Estrelas que fica no extremo norte da AI Rio Gregório. Assim, o dia 18 de maio de 1998 chegamos a uma das colocações que formam a comunidade yawanawa, depois de remontar o rio de canoa. Nossa estadia entre os Yawanawa dividiu-se em duas etapas. Durante a primeira delas, desde o dia 17 de maio até o começo da viagem a Cruzeiro do Sul o dia 9 de agosto ficamos acomodados no chamado *armazém*, que naquela época era a moradia do líder da aldeia, Biraci Brasil. Chegamos à aldeia de novo o dia 30 de agosto, e fomos hospedados pela família de Nani, também em Nova Esperança, onde ficamos até nossa partida definitiva o 16 de novembro. A viagem a Cruzeiro do Sul teve como finalidade comprar mercadorias necessárias na aldeia, que constituíam uma forma de retribuição à hospitalidade yawanawa.

Certas circunstâncias fizeram com que nossas relações com os Yawanawa se estreitaram gradualmente ao longo da pesquisa. O fato de sermos um casal de pesquisadores nos forneceu vantagens estratégicas (aceder a um leque maior de informantes, cobrir eventos simultâneos...), mas foi também importante para inserirmos na cotidianeidade da aldeia. Por outra parte, foi essencial encontrarmos uma função que nos convertesse em seres úteis: assim, ajudar aos professores indígenas a preparar as provas, especialmente de inglês e matemáticas, que tinham que realizar na cidade e Tarauacá; encarregar-nos do rádio e do posto de saúde quando as pessoas que o faziam habitualmente viajavam... Estas circunstâncias, e outros acontecimentos que ocorreram durante nossa estadia na aldeia, fizeram possível o acesso a determinadas pessoas que desde o começo se mostraram receosas. Quando saímos finalmente em novembro, tínhamos a impressão que a pesquisa estava apenas no começo.

Capítulo 1: Conhecimento e poder no xamanismo *yawanawa*

L'altérité du chamane repose donc essentiellement sur une transformation profonde de sa personne, dont il est lui-même l'artisan actif (Chaumeil, 1983: 64).

Atualmente, existem várias pessoas entre os *Yawanawa* que possuem algum tipo de conhecimento esotérico relacionado com a cura, para cuja obtenção tiveram de seguir uma iniciação que implica geralmente quatro processos paralelos: a ingestão de substâncias alucinógenas, a memorização de uma boa quantidade de saberes (rezas, usos de plantas, cânticos), a realização de um resguardo rigoroso, e a superação de certas provas. Estes processos, conjuntamente, permitem a aquisição de conhecimento e de poder. As histórias sobre as iniciações particulares revelam que existe um conhecimento diferencial sobre as diversas técnicas de cura/provocação de doença entre os distintos especialistas, assim como uma certa heterogeneidade quanto às capacidades possuídas por eles. Em certos casos, algumas técnicas e capacidades xamânicas aparecem de forma pontual e restrita, pois se consideram apenas como a característica particular de um determinado especialista, mas de qualquer forma acham-se sempre ligadas a tradições de outros grupos pano. Como veremos, isto pode ser coerente com o fato dos *Yawanawa* nunca terem sido uma comunidade isolada, mas pelo contrário terem estado inseridos – no passado e no presente – numa complexa rede de relações com outros grupos, principalmente da mesma família lingüística (Carid, 1999; Townsley, 1988). De fato, a maior parte dos *Yawanawa* reconhecem uma ascendência forânea (Kamanawa, Sainawa, Shawanawa, Ushunawa, Rununawa, Iskunawa...). A conformação heterogênea da tribo não se explica exclusivamente pela junção de remanescentes de diversos grupos desestruturados durante a época de contato com o homem branco devido a uma grande mortandade – como acontece entre outros pano como os chamados *Yaminawa-Arara* do Bagé (Seeger & Vogel, 1978) ou os *Yaminawa* do Peru (Townsley, 1988: 22) – mas também por uma dinâmica de relações entre grupos próximos que oscilava entre a guerra e a aliança, e que implicava, em muitas ocasiões, o rapto de mulheres, a escravidão de inimigos, e casamentos intertribais⁴. A transmissão de conhecimentos, e entre eles os esotéricos, deve ser pensada e entendida, portanto, neste contexto de relações interétnicas constantes e fluidas.

⁴ Para uma análise da conformação do grupo *yawanawa* ver Carid (1999).

A variabilidade que existe entre os relatos sobre as iniciações dos diversos especialistas permite, por outra parte, salientar os pontos que parecem ser mais significativos, e descobrir os meios através dos quais se produz a aquisição de conhecimento e de poder. O grau de sabedoria e a eficácia que tem cada um dos especialistas depende em grande medida de suas capacidades, das circunstâncias e possibilidades que se apresentaram durante sua vida e da rigorosidade com que fizeram os resguardos durante sua iniciação. Esta variabilidade se expressa, de certa forma, na multiplicidade de termos utilizados para designar os diversos especialistas relacionados com o xamanismo, e de técnicas utilizadas para realizarem suas ações, que podem ter finalidades muito distintas. De qualquer forma, este aspecto está também intimamente relacionado com a taxinomia das doenças, como veremos nos capítulos seguintes⁵. Apesar desta multiplicidade, todos os termos e práticas se enquadram num marco cosmológico único, no qual adquire grande importância a figura do *yuxin*, tão característica dos grupos pano, que analisarei no capítulo seguinte.

Antônio Luiz: “the big man”

Um dos principais pontos de referência quando se fala sobre xamanismo com os Yawanawa é Antônio Luiz, pois teve um papel preponderante na formação dos outros especialistas que conhecemos na aldeia. Muitas coisas se contam sobre esta figura controvertida: filho póstumo de um escravo ushunawa e de uma mulher yawanawa, foi criado quando bebê por sua avó. Contam que quando nasceu sua mãe quis deixar ele morrer, pois não tinha nenhum homem para se encarregar dela e do filho. Apenas graças ao esforço da avó ele sobreviveu até que a mãe decidiu finalmente criá-lo depois de ter arranjado matrimônio. Seu pai de criação era irmão do líder do grupo naquela época.

Diz-se que foi em razão de sua coragem para se aproximar dos brancos e fazer o contato e a intermediação entre eles e seu grupo, junto com várias outras capacidades, que finalmente fez-se com a chefia entre os Yawanawa. Contam a história de que quando ainda era adolescente, na época em que seu grupo se escondia dos brancos nas cabeceiras dos rios, ele decidiu, junto com seu primo, ir ao encontro deles. Para estabelecer o contato caçaram um veado e o levaram ao acampamento daqueles *nawa*. Em troca estes deram

⁵ Assim, é possível, como veremos mais adiante, estabelecer uma correlação entre algumas doenças e algumas técnicas de cura.

para eles farinha de mandioca. Ficaram assim um tempo, caçando para os brancos, e finalmente ganharam uma faquinha de bainha

Quando eles fizeram isso não quiseram mais ficar, foi assim que meu pai chegou, chamou o povo dele, primeira confiança, não homem mas como criança, ele se apareceu, o branco conheceu também que não era menino malvado, eu não sei, e assim por causa de meu pai, o povo Yawanawa, outras tribos foi chegando, como responsável dele, [...] a liderança do meu pai começou assim, no trabalho dele, no conhecimento dele que entregou-se os brancos, e aquela humilhação também, os velhos tinham medo e ele não tinha medo, assim criança, ele não é porque tinha coragem, esse conhecimento chegou. (Raimundo)

Desta forma, converteu-se em “amansador de índios”, pois não fez apenas possível o contato entre seu próprio grupo e os brancos, mas também atuou como intermediário entre esses *nawa* recém chegados e outras tribos de índios ainda “bravos”. Personagem de forte caráter, liderou o grupo durante quase todo o período de trabalho para os patrões seringalistas. Amante da guerra – foi através do rapto que obteve várias de suas mulheres – e homem iniciado nos conhecimentos xamânicos, era temido e respeitado tanto por outros grupos como por seus próprios parentes. Seu caráter de homem polígamo – conheço sobre oito das mulheres que teve, mas não duvido de que o número possa ser ainda maior –, o converteu em pai ou avô de um importante número das pessoas que formam atualmente o grupo.

Era considerado um *homem completo*, ao mesmo tempo *shanaihu* (líder), *xinaya* (rezador), e conhecedor das ervas e seus diversos usos - que não se limitam exclusivamente ao terapêutico -, e constituiu-se num agente muito ativo na formação da maioria dos especialistas em saberes esotéricos que existem no grupo atualmente. Foi por causa de uma doença que pegou sua irmã que Antônio Luiz, segundo conta um de seus filhos, decidiu aprender os saberes sobre cura para não ter que acudir e pedir ajuda aos outros. No entanto, apesar de ter-se iniciado como *xinaya*, passou um tempo até que começou a rezar, tinha o poder e a sabedoria “presas” e não conseguia colocar em prática seus conhecimentos: a vergonha e medo de que os outros especialistas ficassem rindo dele, fazia com que o aprendiz demorasse a participar das sessões de cura, que em muitas ocasiões eram coletivas. Por ocasião da doença da mãe de uma de suas mulheres, seu sogro rezou caíçuma para liberar seu poder e assim poder começar a fazer aqueles trabalhos. Vários eram os tipos de conhecimentos relacionados com a cura – e com seu reverso que era produção de doenças – que possuía Antônio Luiz: as rezas (*shuãnka*); o canto (*mëka*); um

tipo de massagem (*shëyua*); o assopro (*kushu*); os remédios do mato (*niupu rau*). Foi João Grande, um poderoso *yuehu* que naquela época ensinou ele, e com cuja filha, Elsa, Antônio Luiz tinha casado.

Antônio Luiz morreu em volta de 1973, diz-se que um *kaxinawa*, por vingança, colocou veneno no seu rapé e sua garganta foi apodrecendo até o ponto de não poder ingerir nenhum alimento.

Vicente, *Yawarani*

*“Olha, tu não és mais criança para tu brincar; tu já tem mulher e eu sei que tu vai ter muitos filhos, e daqui mais um tempo você vai precisar de rezar, de curar e se você não aprender agora você vai recorrer a outras pessoas ou então procurar até mesmo os *cariú*⁶ com os remédios deles, que eles vão te sovinar, e você vai ficar chorando sem poder fazer nada, então você vai ter que aprender” (Vicente).*

Foram estas palavras de Antônio Luiz as que incentivaram o interesse de Vicente pelos saberes xamânicos, aos quais iniciou-se quando ainda era novo, por volta dos vinte anos. Este homem, trabalhador incansável e alegre, é considerado um dos poucos Yawanawa “verdadeiros” da aldeia, sem mistura com outros grupos. Conta com uma grande família que se formou a partir de três casamentos. Sua primeira mulher foi a viúva de seu irmão. Com ela não teve filhos, mas criou seus sobrinhos, que o consideram como pai. Mais tarde casou com Isaura, uma Kamanawa⁷ que tinha sido esposa de Antônio Luiz. Finalmente, lhe foi entregue em casamento Elena, neta de Antônio Luiz. Devido a sua relação com o líder da aldeia, Biraci, de quem é cunhado, estabeleceu sua casa na sede Nova Esperança⁸.

Diariamente se pode ouvir na aldeia o Vicente cantando, enquanto trabalha incansavelmente apesar de sua idade. Homem jovial, amável e carinhoso com as crianças a quem gosta de contar histórias, adota quase sempre um papel importante quando se

⁶ Na região se utiliza esta palavra para referir-se aos não indígenas.

⁷ Entre os Katukina-Pano estabelecidos na AI Rio Gregório – grupo do qual forma parte também os Katukina de Campinas – existem vários clãs (Coffaci de Lima, 1994: 19), um dos quais, o mais representativo segundo os Yawanawa são os Kamanawa.

⁸ O habitat dos Yawanawa é disperso. Existe uma sede chamada Nova Esperança onde mora o líder, Biraci, aquelas pessoas que têm um papel forte na organização das atividades da aldeia e aquelas que mantêm estreitos laços de parentesco com Biraci. Várias outras famílias encontram-se estabelecidas em colocações diversas ao longo da beira do rio Gregório, em geral aonde desembocam os igarapés. De qualquer forma, as colocações mantêm entre si e com a sede relações constantes.

celebram as festas tradicionais, dirigindo os cantos e as danças, repartindo o cipó, mantendo um espírito de alegria e brincadeira.

Foi seu cunhado Antônio Luiz quem o formou, apesar de seu próprio pai, João Grande, ser um grande e reputado *yuvehu*. A iniciação de Vicente começou com a ingestão do caldo de tabaco (*nawënë*) e o aprendizado de um tipo de canto terapêutico chamado *mëka*. Durante este processo é preciso fazer um forte resguardo: não podia comer porco, macaco prego, macaco preto, peixe de couro, nambu-galinha, banana grande. Apenas estava permitido comer algumas comidas leves, peixes do tipo do pacu e bodó, juritis... O resguardo completava-se com a abstinência sexual durante dois meses.

Durante o processo de iniciação o sonho e as visões induzidas por substâncias psicotrópicas têm uma grande importância. Assim, no tempo que tomava o *nawënë*, Vicente sonhou que seu mestre lhe entregava determinados elementos significativos: o *maiti* (um tipo de ornamento que se coloca na cabeça, feito de taboca e decorado com desenhos), uma lança.... Também em sonhos se encontrava com alguém que lhe convidava para rezar junto: *ai tu começa a ouvir aquele cântico, sabe também que a pessoa está sentindo lá...Convive com eles no sonho. Ai quando a pessoa acorda...porque no sonho está fazendo isso, quando acorda ele pratica*” (Vicente). Este aspecto de sua iniciação é significativa porque se relaciona com o que os Shipibo-Conibo chamam ‘arcano’, que constitui uma fase bem diferenciada da iniciação xamânica durante a qual o mestre entrega ao iniciando o *anö* ou *arcana*, *un conjunto de cualidades psíquicas representadas por símbolos invisibles de fuerza que son introduzidas en el cuerpo del aspirante* (Cárdenas Timoteo, 1989: 207). Arévalo (1986: 158-159) enumera os seguintes elementos que são entregues ao iniciando: *maiti* (coroa), *paoti* (colar), *boman* (uma pastilha para comer), *tari* (vestido), cada um dos quais representa um poder diferente. Os que Vicente dizia ter recebido eram o *maiti* - um ornamento para a cabeça - e uma lança. O primeiro se relaciona com a ornamentação que os *xinaya* utilizavam quando celebravam uma sessão de cura. Segundo alguns informantes, não faz muitos anos, se preparavam e pintavam seu corpo para apresentar-se ante os *yuxin* como seres poderosos, sendo que um dos elementos que vestiam era precisamente o *maiti*. O outro elemento, a lança, tem a ver fundamentalmente com o papel do *xinaya* como guerreiro, já que sua reza é uma luta contra as doenças (ver a este respeito o capítulo 3). Receber algum objeto significativo durante um sonho do mestre ou de um antigo *xinaya* já morto significa que o iniciando está sendo legitimado para continuar o processo empreendido. Se, pelo contrário, se encontra com alguém que não lhe entrega nada ou não conversa com ele, sua iniciação não chegará a finalizar.

Segundo os vários informantes que se iniciaram há um momento no final de todo o processo no qual se produz o que chamam a 'revelação', a partir desta o aprendiz incorpora o conhecimento que foi adquirindo no processo, de forma que já não pode mais esquecê-lo, nem mesmo querendo. A revelação significa o fim da iniciação.

No seu processo de iniciação aos saberes xamânicos, Vicente também tomou *rarë*⁹ para aprender a rezar. O *rarë* é uma folha do mato à qual os Yawanawa dão vários usos: pode-se tomar *umu rarë* ou *awa rarë*¹⁰ para virar bom caçador; ingere-se também para se converter no "rei do vômito" na festa *Uma iki*¹¹; por último, o *rarë kaya*, definido como verdadeiro frente àqueles utilizados para a caça, é usado na iniciação para aprender as rezas mas também para se instruir nos remédios do mato. Tomar o *rarë* implica o cumprimento de um rigoroso resguardo que consiste no retiro a um tapiri longe da aldeia, e na restrição sexual e alimentar - só pode comer um pouco cada dia, não pode beber água, apenas um pouco de caiçuma azeda de macaxeira ou de milho, não pode comer doce -. A duração deste resguardo depende das intenções de quem ingere o *rarë* e determina o poder que adquirirá o aspirante. Assim, segundo um dos informantes, o resguardo podia durar três meses, seis meses ou um ano. Quem faz o resguardo de um ano, já sabe tudo, é homem de poder, é chamado *xinaya*, 'aquele que tem pensamento'. Aquele que o faz apenas durante três ou seis meses recebe o nome de *shuintia*. No entanto, sobre a tipologia dos especialistas voltaremos mais adiante. O aprendiz, enquanto tem as visões produzidas por esta planta, deve pensar e desejar (*ruwa waki*) aquilo que quer aprender. Depois, durante os sonhos, xamãs já mortos, especialmente os parentes do iniciando, aparecem para lhe ensinar aquilo que pediu. Vicente tomou o *rarë* com o fim de adquirir conhecimento sobre as rezas, não conseguindo aprender sobre os remédios do mato. Parece como se fosse o

⁹ Planta não identificada. Um informante de origem Sainawa (Yaminawa-Arara do Bajé) o chamou também *muka*. Esta dupla denominação do *rarë* aparece também entre os Kashinawa (Lagrou, 1998: 146). No entanto, é preciso adiantar a este respeito que o termo *muka*, diferentemente de outras línguas pano (Erikson, 1996:195), em yawanawa não se utiliza habitualmente com o significado de "amargo", e apenas encontrei este vocábulo em dois contextos: como referência ao *rarë* e como parte da denominação de certas plantas utilizadas para tratar uma doença chamada *maina* (ver quadro 1, pag. 96).

¹⁰ *Rarë* do porco, *rarë* da anta. Carneiro (1974: 130-131) registra entre os Amahuaca o uso de uma planta que chamam *kumbra ra'o* - que o etnólogo identifica como uma *Rauwolfia* - e que utilizam para ter sorte. A descrição que Carneiro faz da forma em que é usada assemelhasse bastante à maneira em que os Yawanawa aplicam o *rarë*: com a batata da planta faz-se uma bebida que produz visões; depois e tê-la ingerido, os animais parecem não perceber o caçador e se aproximam dele. Desta maneira, faz sentido a tradução que aparece no dicionário Yaminawa segundo o qual *rarë* significa 'amansar gente' (Eakin, 1987: 63). No entanto, esta não é a única forma que os Yawanawa utilizam esta planta.

¹¹ Durante uma das etapas desta festa, na qual os *yawanawa* se juntam com outro grupo com o qual mantenham boas relações, os homens bebem uma grande quantidade de caiçuma de macaxera fermentado, oferecida pelas mulheres. Em linhas gerais, cada homem recebe caiçuma das mulheres do outro grupo e deve vomitar sobre elas. Se estabelece também uma competição para ver qual dentre eles é capaz de vomitar a mais distância. Para a análise destes rituais entre os *Yawanawa* ver Carid (1999).

yuxin da planta quem decide o que cada um vai aprender. Além das rezas – *shuānka* – e do canto *mēka*, Vicente aprendeu de Antônio Luiz outras técnicas de cura: o *sheyua* (massagem) e o *kushu* (assopro).

João Ferreira, Gatão

Mais conhecido como *Gatão*, João Ferreira é um homem pequeno e magro, sendo que ele relaciona sua aparência física com o fato de ter realizado os fortes resguardos que implica a iniciação aos saberes xamânicos. Conta com uma família reduzida, formada por sua primeira mulher, duas filhas – das quais uma é casada – e um neto, *Kaku*, a quem cria como se fosse seu filho. Sua segunda mulher, que o abandonou já faz alguns anos, é filha de Raimundo, quem a entregou como esposa a *Gatão* quando ainda era muito nova. Em função desta relação e do respeito que sente por Raimundo, *Gatão* mora na colocação dirigida por ele.

Diferentemente do que acontece com Vicente, *Gatão* não parece receoso em reconhecer que uma pessoa iniciada sabe tanto acerca da cura como sobre as formas de provocar uma doença ou a morte. Começou a tomar cipó quando ainda era criança, desobedecendo pai e parentes,

*Meu pai estava tomando cipó, aí eu disse “pai eu também quero tomar cipó”, meu pai respondeu, disse “para que que tu quer tomar cipó?” eu disse “eu quero tomar cipó”, meu pai respondeu “ah!, para que que tu quer tomar cipó?, pode você ficar, ficar maluco”, eu respondi para ele “mas assim mesmo eu quero tomar cipó, eu vou tomar”, falei “eu vou tomar”, [...] eles estavam tomando cipó [...] eu estava deitado com minha irmã mas aí eu levantei, eu peguei o vaso do cipó, aí eu tomei, quando eu peguei o vaso que eu tomei o cipó, o Pakashanë [...] ele era uma pessoa que não via assim para a cara de ninguém [...] aí ele falou assim “nós não vamos escapar em canto nenhum, onde é que nós vamos atar esse mundo, onde nós vamos atar esse mundo” (*Gatão*).*

No entanto, seu interesse pela cura chegou mais tarde, como consequência de várias doenças que sofreram tanto parentes próximos como ele mesmo. Conta que primeiramente sofreu uma ferida brava na mão e Antônio Luiz curou tratando-o com um remédio da mata, *aí comecei a pensar “pucha vida!, será eu vou ficar desse jeito sem aprender nada”, e aí que interessei mais, quando fiquei bom disse que ia aprender (*Gatão*).* Mas apenas

começou a iniciação realmente depois que seu pai foi sarado, também por Antônio Luiz, de um ‘tumor’ nas costas (*petxiki iruma*) considerado muito grave.

Foi o próprio Antônio Luiz quem o iniciou nas práticas e saberes xamânicos. A relação de parentesco entre eles era próxima: João chamava a Antônio Luiz de *kuka*¹² (MB). Junto com outras duas pessoas, José Galdino e Chico Aboco, *Gatão* tomou o *nawënë* para aprender o canto de *mëka* ao mesmo tempo que Vicente. No entanto, não cumpriu o resguardo rigorosamente e adoeceu; por ter comido dois tipos de peixe, *inuvawi*¹³ e *pashaiuma*¹⁴, pegando um tipo de doença chamada *maina*. Antônio Luiz o sarou cantando o *mëka* e dando-lhe uma batatinha chamada *turau*. *Gatão* teve que tomar de novo o *nawënë* e fazer o resguardo, mas ele esqueceu para sempre o canto *mëka*, e já não conseguiu mais aprendê-lo. Assim, a única pessoa que conhece o canto na atualidade é Vicente.

No relato que *Gatão* fez sobre sua iniciação, enfatizou fundamentalmente a dureza do resguardo, o sofrimento necessário para a aquisição dos conhecimentos esotéricos do *xinaya*:

“eu acho assim aprender ler e escrever é fácil, quando o professor ensina as palavras ou ensina que escreve para tu acompanhar tu faz, depois tu mesmo pode inventar, agora a reza é difícil porque é só mesmo na conversa e no pensamento. Aonde alguém deixa de te explicar, de te ensinar, aí tu não pode continuar porque não tem nada escrito, não tem ninguém que está te falando, então fica naquele mesmo lugar, então o que está dizendo só com o coração só pensa e no coração, quando você está escutando, quando a pessoa está rezando, no momento tu acha que dá para fazer, mas depois quando ele para, as coisas parece assim se tapa tudo, tu não lembra mais de nada [...] depois que ele para é difícil você acompanhar, só quem tem boa vontade, você endurece teu coração ou volta teu pensamento para aquele trabalho aí consegue, senão não consegue nada. Para isso não tem nada melhor o cipó, o tabaco, não é com a barriga cheia que vai aprender isso” (*Gatão*).

O conhecimento só pode ser adquirido através do sofrimento. A iniciação aos saberes xamânicos exige a realização de um resguardo rigoroso: apenas é permitido comer alguns alimentos e em pouca quantidade – carnes consideradas leves, banana verde ou macaxera assada, peixinhos pequenos do igapó...-; é proibido beber água¹⁵, sendo que

¹² Antônio Luiz era irmão da mãe de *Gatão*, mas apenas por parte de mãe.

¹³ Surubin-caparari

¹⁴ Tubarana

¹⁵ Da mesma forma que não podem beber água também não podem consumir alimentos cozidos já que estes devem ser imersos na água. É por isso que apenas comem alimentos assados.

somente podem ingerir caiçuma de milho ou de mandioca azeda; é interdito também comer doce, ter relações com mulher e comer alimentos frios; por último, se exige que o aprendiz fique isolado num tapiri no mato, tendo pouco contato com as pessoas da aldeia. Exclusivamente sob estas condições o iniciando estará na situação adequada para aprender os conhecimentos que lhe são passados pelo mestre, e para ter a revelação dos espíritos dos mortos através de sonhos e visões.

Durante o resguardo, o iniciando não é apenas impedido de comer uma grande quantidade de alimentos, mas deve outrossim ingerir determinadas substâncias consideradas como o paradigma do *tsimu* (amargo): *uni* (cipó), *yutxi* (pimenta), *nawë* (rapé de tabaco¹⁶), *nawënë* (caldo de tabaco), *rarë*, *xupa* (provavelmente datura¹⁷). Especial importância têm a pimenta e o cipó. A primeira era consumida convertida em pó, misturando-a devagar com a saliva; qualquer alimento que eles tomassem devia estar devidamente condimentado com ela¹⁸. A pimenta, como veremos mais adiante, era um elemento relacionado essencialmente com a malevolência, e seu uso se limitava a provocar doenças e morte. Enquanto que o cipó, quase todos os relatos sobre iniciações revelam que o primeiro passo para adquirir conhecimentos e poder era o acompanhamento das sessões de cipó¹⁹. Assim, Vicente contava que, primeiramente, Antônio Luiz o chamava para que lhe botasse o rapé nas narinas durante as sessões; depois começou a convidá-lo para tomar o cipó, e só mais tarde, o incentivou para se formar nos conhecimentos dos *xinaya*.

As referências ao conceito do amargo na bibliografia que trata o xamanismo pano são significativas. Uma das primeiras menções acerca deste papel do amargo foi a feita por

¹⁶ Ainda que na atualidade os *xinaya* costumam fumar tabaco durante as sessões de cura quando tomam o cipó, antes da chegada dos brancos, apenas consumiam tabaco na forma de rapé, ou botando ele na boca, ou aspirando-o através do nariz. Depois da morte de Antônio Luiz os Yawanawa perderam as sementes do tabaco (chamado *yura nawë*), que era diferente daquele que planta a população branca da região atualmente (*nawa nawë*).

¹⁷ Entre vários grupos pano está registrado o uso de datura: Shipibo-Conibo (Cárdenas Timoteo, 1989: 193), Amahuaca (Anônimo, 1998: 10). Montagner-Melatti (1985:510) registra um tipo de alucinógeno usado pelos Marúbo chamado *Waca Chõpa* - o segundo termo é o mesmo yawanawa - e ainda que a descrição de seus efeitos coincida em alguns detalhes com a feita pelos Yawanawa, a autora não identifica a planta, por isso não podemos assegurar que se trate da mesma.

¹⁸ A pimenta utilizada para condimentar a comida, chamada *yumahuru yutxi* ("pimenta de olho de peixe") e aquelas ingeridas em forma de pó pelo especialista são diferentes. Este utilizava quatro tipos de pimentas como substâncias de poder: *vakë yutxi* (pimenta do filho), *tumë yutxi* (pimenta da pedra), *shaë metsi yutxi* (pimenta de unha de tamanduá), e *kana yutxi* (pimenta do relâmpago).

¹⁹ Estas, geralmente públicas, não têm como única finalidade a realização de curas. Num aspecto mais coletivo, a *ayahuasca* é ingerida durante a festa do *mariri*, na qual participa toda a comunidade (a respeito do *mariri* entre os Yawanawa ver Carid (1999)); em outro mais restrito, é comum os *xinaya* organizarem reuniões noturnas para tomar cipó, contar histórias míticas, e cantar, nas quais participam pessoas que não estão iniciadas nos saberes xamânicos. Estas reuniões são bastante similares às descritas por Calavia entre os Yaminawa (Calavia, 1994: 109-110). Mas tratarei este aspecto mais extensamente no terceiro capítulo.

Kensinger (1974: 283-288) quando descreveu dois tipos de medicinas entre os *Kaxinawa*: o *dau bata* e *dau muka*, sendo que a primeira é traduzida como “medicina doce”, é praticada pelo *huni dauya*, e se refere principalmente aos remédios vegetais; e a segunda, a “medicina amarga”, constitui o domínio e o poder do *huni mukaya*. Neste contexto o *muka* é definido como uma qualidade, corporal e espiritual, que caracteriza o xamã e fundamenta seu poder, o qual apenas é adquirido através da ingestão de substâncias classificadas dentro desta categoria e do cumprimento de um rigoroso jejum que evita fundamentalmente o doce (Lagrou, 1998: 98-99).

Esta mesma diferenciação entre *bata* / *chimu* encontramos também entre os Matis, sendo que este par taxionômico está intimamente ligado ao conceito de *sho*, que faz referência a aspectos etiológicos e místicos. Se por um lado toda doença é atribuída ao *sho* - que pode ser contraído de diversas formas e cuja periculosidade depende do grau de *bata* ou *chimu* que implique -, por outro lado acontece uma procura voluntária do *sho* por parte dos homens, já que por sua qualidade de *chimu* confere poder, principalmente no âmbito xamânico e nas atividades de caça. É através da ingestão de várias substâncias consideradas amargas (preparações de folhas, injeções de *kapu*, curare, fricções com urtigas...) e evitando qualquer alimento doce, que os homens adquirem “amargura”. Erikson constata, inclusive, que as picadas de insetos são consideradas benéficas para este fim (Erikson, 1996: 200-204).

É neste mesmo contexto de busca de poder através da aquisição do *tsimu* que devemos entender as informações dadas por um Yawanawa de que antigamente os homens buscavam serem picados dos insetos para adquirir força e valentia, e assim acostumavam também as crianças. Existe, de fato, uma prova associada à iniciação xamânica e à obtenção de capacidade cinegética: consiste em subir numa árvore onde haja uma colmeia de abelhas, derrubá-la, e descer da árvore agüentando as picadas. Dizem que quando chega no pé da árvore o homem está com o corpo coberto pelas abelhas e deve esperar que os velhos que o acompanharam tirem um a um todos insetos. Um costume similar foi também registrado entre grupos Yaminawa do Peru (Townsend, 1988: 133) como uma prova que faz parte do processo de iniciação xamânica, junto com outras que consistem também em suportar as mordidas de dois tipos de formigas²⁰; entre o Yaminawa da AI Cabeceiras do

²⁰ Existem também entre os Yawanawa referências sobre uma prova que consiste em agüentar a mordida de um determinado tipo de formigas.

Rio Acre (Calavia, 1994: 108); e entre os Marúbo (Montagner Melatti, 1985: 290-291)²¹. Igualmente, Lagrou constata que entre os Kaxinawa *o homem absorve todos os tipos de substâncias amargas para assegurar sucesso em expedições de caça. Esta categoria de “amargura” ardente inclui mordidas de inseto, urtigas e eméticos como a injeção do veneno do sapo (aplicada a uma bolha de queimadura sobre o ombro) que induzem à resistência e ao endurecimento da carne* (Lagrou, 1998: 104).

A característica de amargura não é o único critério que define o conceito *chimu*, pois, entre os *Matis*, segundo considera Erikson à luz deste gosto pelas ferradas de insetos (Erikson, 1996:203), a dor é outra das particularidades que possui algo classificado dentro desta categoria. Por outro lado, em sua reflexão sobre o significado dos ornamentos faciais *Matis* cuja aplicação, da mesma forma que entre outros muitos grupos pano, requer necessariamente ferir a pele com objetos pungentes, este autor comenta que *tout ce qui a trait au poinçonnage est synonyme de transmission d’énergie, pour le meilleur ou pour le pire* (Erikson, 1996: 254) e associa este fato ao papel fundamental que tem no oeste amazônico o próprio gesto de lançar dardos, espinhos ou outros objetos de características similares como forma de manipulação xamanística.

A dor, o amargo, o sofrimento, associados fundamentalmente às diversas provas, resguardos alimentares e comportamento, se revelam portanto como elementos que constituem e definem a iniciação xamânica, e são peças *sine qua non* o poder não pode ser obtido.

Indo além, a eficácia das ações – de qualquer signo – é atribuída pelos Yawanawa à rigorosidade com que o *xinaya* cumpriu os preceitos dos resguardos durante sua iniciação. Assim, *Gatão* declarava que *quando você está fazendo esse resguardo, todo esse processo que é recomendado, para você a doença não vale nada. Às vezes as pessoas que sabem mesmo, que passa todo esse processo eles não cumprem rigorosamente no alimento, e aquilo tira a força deles, às vezes ele quer curar uma doença e não consegue, passa muito tempo, e a pessoa que está fazendo resguardo para curar, para ele é uma alegria, é de repente* (*Gatão*). Dessa forma, Antônio Luiz era considerado uma pessoa *quente*, qualquer tratamento que ele fizesse obtinha o resultado desejado logo; pelo contrário, as curas que realizava *Gatão*, por não ter respeitado adequadamente a dieta, demoravam, “custavam”, a

²¹ Diferentemente do registrado entre os Yaminawa por Townsley e Calavia respectivamente, onde o costume de derrubar a colmeia constitui fundamentalmente uma prova durante a iniciação xamânica, entre os Marúbo está associada unicamente à obtenção de capacidade cinegética. Entre os Yawanawa encontra-se relacionada com ambos os aspectos. *Xinaya* e caçador deviam se submeter a provas similares se queriam obter poder e capacidade em seus campos respectivos.

ter efeito. Ele comentava que ‘as mulheres tinham tirado sua força (*shatëki*)’, isto é, que por não ter cumprido rigorosamente a abstinência sexual requerida, seu poder era menor que aquele obtido por outros homens iniciados, como Antônio Luiz.

O uso das plantas *Gatão* o aprendeu acompanhando as ações terapêuticas dos velhos, especialmente de Antônio Luiz, quando alguém estava doente. Assim, os conhecimentos que possui sobre os remédios do mato são unicamente aqueles que ele viu colocar em prática em ocasião de algum tratamento. Neste processo ele preocupou-se principalmente de aprender aqueles remédios utilizados para tratar as doenças consideradas mais graves, como a picada de cobra, o *maina*, o *ninsu*; por isso, ele fala que não sabe curar aquelas *coisas mais pequeninhas*. Foi com a morte de Antônio Luiz, que seu aprendizado acabou.

Raimundo, o sábio sem poder

Filho primogênito de Antônio Luiz, Raimundo foi formado e educado por seu pai para se converter no líder do grupo. Durante vários anos após a morte de seu pai exerceu a liderança entre os Yawanawa, mas a partir da emancipação do grupo a respeito dos padrões seringalistas e dos missionários, e da demarcação da área indígena, foi substituído por Biraci, seu sobrinho. O novo contexto e o apoio das instituições indigenistas a Biraci²² não foram as únicas causas da destituição de Raimundo; uma excessiva preocupação pelos assuntos de sua própria família e uma certa negligência no que se referia ao grupo em geral, fizeram com que perdesse o apoio de muitas famílias, inclusive de seus próprios irmãos.

Durante sua mocidade interessou-se pelos saberes xamânicos, e começou sua iniciação. Foi também Antônio Luiz quem lhe formou nestes conhecimentos. Para isso tomou o *rarë* (*rarë ruwa waki*) e chupou o coração da cobra (*uinti aka*):

²² Biraci foi enviado à cidade pelos missionários para se formar como pastor, mas uma vez lá, em contato com várias instituições indigenistas, tomou consciência dos direitos indígenas e teve um papel preponderante na luta pela demarcação da área indígena do rio Gregório e na expulsão dos missionários das Novas Tribos. Estes fatos e sua capacidade para obter projetos de desenvolvimento sustentável a serem realizados entre os yawanawa, influíram para que finalmente assumisse a liderança.

Iam caminhando, em uma ocasião Antônio Luiz, Raimundo, Vicente e Chico Aboco, quando ao cruzar um igarapé encontraram uma *runua* (sucuri). Antônio Luiz perguntou se queriam chupar o coração da cobra. Raimundo e Chico Aboco aceitaram. Mataram a cobra e tiraram o coração dela. Antônio Luiz expremeu-o e saiu uma gota de uma substância branca. Lavou o coração e voltou a expremê-lo até que saiu outra gota. Foi aquela substância que deu para Raimundo e Chico Aboco chuparem. A partir de então tinham que fazer o resguardo, que consistia em não ter relações sexuais, retirar-se num tapiri no mato e não se relacionarem com o pessoal da aldeia; comer pouco, não beber água, apenas um pouco de caiçuma de macaxera, não comer nada doce. A duração do resguardo era de um ano. Antônio Luiz contava que depois de matar a cobra e chupar o leite do coração, o espírito da cobra viaja até o Juruá onde encontrava a grande cobra. Depois o espírito da cobra volta. A viagem dela dura o tempo do resguardo. O resguardo termina quando a cobra volta junto ao iniciando. Se este respeitou o espírito da cobra cumprindo o resguardo prescrito, a cobra vai lhe ensinar, e ficará do seu lado para lhe ajudar²³ (Vicente).

No entanto, Raimundo não cumpriu o resguardo totalmente, quando faltavam dois meses para terminar o quebrou. É por isso, diz-se, que ele vive doente. Contudo, o próprio Raimundo considera-se, e há quem concorda com ele, uma pessoa iniciada nos conhecimentos esotéricos do xamanismo, ele conhece os cantos e as rezas que utiliza o *xinaya* para lutar contra as doenças – e também para provocá-las -, assim como numerosas plantas medicinais, mas o poder está “preso” dentro dele por ter quebrado o resguardo.

De qualquer forma, Raimundo tem um relação muito especial e complexa com este aspecto de sua vida por conta de sua biografia. Fundamentalmente incitado por suas mulheres – Raimundo é casado com três irmãs de origem shawanawa – converteu-se a um igreja evangélica. Foi ele, de fato, quem convidou os missionários das Novas Tribos a se instalarem na aldeia na década de 70. Ainda que a influência destes religiosos diminuiu depois de que foram expulsos da AI pela nova liderança, Biraci, por volta de 1984, a vida e a consciência de Raimundo ficaram decididamente divididas entre a crença na fé

²³ Existe entre os Yawanawa outra versão desta prova, que consiste em chupar a língua da cobra. Um tipo de prova similar nos processos de iniciação xamânica é registrada entre os Yaminawa do Perú, que comem a língua e os excrementos da anaconda (Townshley, 1988: 133); os Yaminawa radicados na AI Cabeceiras do Rio Acre, que chupam a língua da *ronoa* (sucuri) (Calavia, 1994:107); entre os Sharanawa, que esfregam a língua da anaconda no corpo do iniciando, o qual deve também comer o coração (Siskind, 1973: 165-166); e entre os Kaxinawa, que consomem ritualmente o coração e a língua da jibóia para adquirir o poder mágico deste animal para caça e feitiçaria (Lagrou, 1998:76). Esta autora registra também que entre os Kaxinawa as mulheres comem os olhos destes animais com o fim de aprender a tecer (Lagrou, 1998:76). De forma semelhante, quando as mulheres yawanawa encontram com uma sucuri pedem para ela permitir o aprendizado dos desenhos, feito o qual devem guardar uma dieta rigorosa até sonhar com alguém, uma velha desenhista já morta, entregando-lhe (ou não) alguma coisa relacionada com o desenho. Esta iniciação não se registra para nenhuma das outras atividades femininas como a fabricação de cerâmica ou a tecelagem.

evangélica, que suas mulheres se encarregam de fomentar, e a lealdade aos ensinamentos recebidos pelo pai, especialmente aqueles relacionados com o xamanismo, que foram qualificados pelos missionários de diabólicos, reprovando-os e proibindo-os. Os desejos de recuperar seu poder “preso”, de pôr em prática aqueles saberes – revalorizados por antropólogos, indigenistas, e outros brancos – são sempre refreados pela negativa de suas mulheres e alguns de seus filhos a que retome tais ocupações. Este conflito interno, como ele mesmo assumia, foi a causa da grave crise de saúde que sofreu durante nossa estadia entre os Yawanawa. Durante um tempo ficou dizendo que ia pedir a Gatão e Vicente rezar caïçuma para ele virar finalmente *xinaya*, tal e como tinha-lhe predito seu pai Antônio Luiz fazia já muitos anos, intenções que se opuseram suas mulheres e filhos. Parece que o argumento principal de tal oposição era evitar que Raimundo realizasse ações consideradas malignas pela crença evangélica. Efetivamente, como o próprio Raimundo expunha, para experimentar o poder adquirido, não basta com que o *xinaya* cure alguém, tem também que provocar doenças, desgraças: a cura e o feitiço são as duas caras da mesma moeda, não existe a uma sem a outra. Neste contexto de conflito, Raimundo adoeceu, pegou febre, caiu inconsciente, teve visões, sonhou com a passagem de um mito – o mito chamado *Shuvini*, a Geração das tribos – na qual seu povo era devorado por um jacaré gigante quando tratava de cruzar um grande rio sobre as costas deste. Neste estado de semi-inconsciência, Raimundo sentiu-se transportado ao mundo de seu pai, de seus antepassados; sonhou que subia pelo precipício que levava ao mundo dos mortos, tal e como tinha feito Samirú na história²⁴. Apenas um momento lembrou de Deus e pediu a seus filhos que orassem por ele. Foi então, segundo o relato que ele fez sobre sua doença, que a febre desceu. Segundo a interpretação de Gatão, aquela doença era a sinal de que tinha chegado o momento de Raimundo se converter finalmente em *xinaya*, finalizar o caminho empreendido na sua mocidade e interrompido pela quebra dos resguardos durante a iniciação, pela adoção de uma crença estranha de seus ancestrais e o conseguinte abandono e rejeição das ensinanças recebidas da mão do seu pai sobre a cultura de seu povo. Contudo, e apesar da crise sofrida que o incitava a retomar o caminho do *xinaya*, Raimundo determinou finalmente não fazê-lo, pelo menos por enquanto.

²⁴ A história conta que Samirú foi assassinado com um golpe de borduna na cabeça por seus próprios irmãos. Foi então até o céu, mas considerou que o mundo dos mortos não era lugar para ele e decidiu voltar. Chegou até o barranco, escuro e cheio de fumaça, e saltou de costas. Então seu corpo, que não tinha sido tratado ritualmente, reviveu. Depois desta experiência, Samirú converteu-se num grande xamã. Este relato, que segundo os Yawanawa aconteceu antes da chegada dos brancos, conta como a experiência de morte de Samirú serviu como iniciação xamânica.

Saber, portanto, não implica necessariamente poder; ou dito de outra forma, o poder não tem sua origem e razão de ser, ao menos exclusivamente, no saber. Qualquer uma das técnicas xamanísticas – *shuãnka* (reza), *sheyua* (massagem), *niipu rau* (ervas), *mëka* (cântico) - não têm efeito se quem as coloca em prática não finalizou os resguardos prescritos.

Dona Nega, niipuya

É raro encontrar entre os Yawanawa o caso de uma mulher que tivera acesso aos conhecimentos esotéricos associados à prática xamânica. Em alguma ocasião Raimundo contou que ele soube de uma mulher yawanawa chamada Margarida que era formada como *xincaya*; falava-se também de outra mulher katukina que se dedicava a tais afazeres e era muito poderosa. Na atualidade, Dona Nega é considerada uma das principais especialistas em remédios vegetais, apesar de existirem outros homens na aldeia que possuem também tais saberes. Ela aprendeu de seus dois maridos: Antônio Luiz, com que casou quando era muito nova; e Antônio Luiz ‘novo’ – a quem chamaremos doravante com seu nome na língua *Kamã Shaka*, para não confundí-lo com seu pai -, filho deste último, com quem casou quando o anterior morreu. Entre suas outras mulheres, Antônio Luiz escolheu Dona Nega, a mais nova de todas, para acompanhá-lo quando ia na mata para caçar ou realizar outras atividades. Era lá na mata que lhe ensinava as folhas e explicava cada uso. Dona Nega não ingeriu o *rarë*, mas fez uma preze para que esta planta lhe permitisse aprender o uso dos remédios da mata. A preze à planta do *rarë*, e não apenas sua ingestão, era outra das maneiras em que se podiam obter benefícios dela. Antônio Luiz assoprava sobre sua mulher e pedia para ela poder aprender. Assim, ainda que ela não fez um resguardo como os outros iniciandos, o poder e o aprendizado chegaram da mão do marido: Antônio Luiz *levava ela para caçar, para todo tipo de trabalho, ela nunca teve tempo assim de ficar brincando no meio de outras mulher, namorando com outros homens, então ela sempre foi assim, ligada ao velho, e o velho era uma pessoa que ele era já preparado, então assoprava ela, pedia... fazia monte de coisas para ela aprender* (Nani).

Continuou o aprendizado com *Kamã Shaka*, acompanhando os processos de tratamento quando alguém adoecia, e aprofundando os conhecimentos que já tinha adquirido.

Valdemar, o desacreditado

Valdemar é irmão por parte de mãe de Dona Nega e se considera filho de Vicente por ter sido ele quem o criou quando morreram seus pais. Atualmente não mora permanentemente na aldeia yawanawa do Gregório, mas passa muito tempo na aldeia shanenawa²⁵ de Feijó, onde mora outro filho de Vicente. O caso de Valdemar resultou durante quase todo o trabalho de campo um mistério. Na primeira sessão de cura à qual assistimos, durante os dias iniciais de nossa estadia na aldeia, foram dois homens que rezaram sobre a caiçuma²⁶: Vicente e Valdemar. No entanto, nunca ninguém considerou a Valdemar como *xinaya* – exceto ele mesmo -. Ele tinha-se iniciado de fato, e inclusive tinha estudado com um katukina durante um tempo considerável. Casou com uma kamanawa de Sete Estrelas e lá se iniciou com Tobias, considerado entre os Yawanawa como muito poderoso. Tobias era um tipo de especialista distinto aos que se encontram entre os Yawanawa, era um *rumëya*, caracterizado por tirar do corpo do doente objetos patogênicos e possuir pedras em seu próprio corpo que podia tirar e colocar a vontade. O tipo de iniciação realizada por Valdemar, segundo o relato que ele fez, é em certos aspectos diferente das realizadas por Vicente e Gatão. Os resguardos, e a ingestão de substâncias que provocam visões como o cipó e o *rarë*, mantêm-se como pontos em comum. Mas entre os katukina o rumëya coloca no iniciando uma pedra especial para que possa se produzir o aprendizado. Uma vez que este conclui, o iniciando tem um sonho em que aparece uma mulher muito bonita e enfeitada, sendo que se ela aceita o homem, a formação se completa; a revelação dos conhecimentos se produz através deste meio e ficam gravados na mente.

O problema de Valdemar não derivava de não ter cumprido o resguardo de forma adequada, mas de ter mentido quando tomou o *rarë*. O *rarë* parece produzir mudanças nas pessoas que o ingerem: Vicente, que antes era uma pessoa inquieta, faladora, passou a se caracterizar pela sua calma e tranqüilidade; Raimundo virou muito falador também depois

²⁵ Segundo os depoimentos yawanawa o grupo indígena que ocupa a aldeia de Feijó são na realidade Iskunawa. Antigamente, antes de Antônio Luiz assumir a liderança, Iskunawa e Yawanawa moravam juntos no Gregório, mas por causa de uma briga – diz-se que o líder iskunawa envenenou a o yawanawa – os iskunawa fugiram instalando-se perto da cidade de Feijó. Ainda que oficialmente as relações entre os dois grupos não foram restabelecidas até tempos recentes, sempre existiu um constante vaivém de pessoas entre as duas aldeias. De fato, o pai do próprio Bira era iskunawa. Geralmente o grupo de Feijó é conhecido sob o etnônimo de katukina; o nome de shanenawa foi auto-imposto. Sobre a relação entre Yawanawa e Iskunawa ver Carid (1999).

²⁶ Tratava-se de uma sessão realizada para curar uma criança que estava com malária.

de ter tomado o *rarë*. Da mesma forma, Valdemar, quando tomou o *rarë* mentiu, e ficou sendo considerado como um mentiroso, por isso as pessoas não acreditam no que fala, suas rezas, portanto, não tem validade. O pensamento, a palavra, a intenção do rezador formam parte de seu poder.

No entanto, Valdemar é reconhecido como um grande caçador. Tal capacidade foi adquirida por ele quando realizou a prova das abelhas mencionada anteriormente a respeito da iniciação xamânica. Efetivamente, tanto a ingestão do *rarë* como o derrubamento da colmeia de abelhas, são também meios através dos quais um homem pode se converter num grande caçador.

Manel Pequeno

Manel Pequeno não é *xinaya* ou *shuintia*, mas um especialista em remédios do mato, *niipuya*. Procedente do grupo Shawanawa do Bagé, também conhecido como Yaminawa-Arara, se instalara quando era ainda novo entre os Yawanawa em virtude de uma certa relação de parentesco com Antônio Luiz²⁷, trazendo quase toda sua família e casando no Gregório com a Doca e com Juliana, filhas de Antônio Luiz. Por sua vez, três de suas irmãs casaram com Raimundo. Atualmente mora rodeado de uma numerosa família numa colocação conhecida com o nome de *Comarú* que fica a vinte minutos de Nova Esperança.

Manel Pequeno mostra-se receoso de falar sobre seus conhecimentos, mas sabemos que contou com três fontes de aprendizagem: Crispim, que foi líder dos Sainawa²⁸ do Bagé e que tinha algum tipo de relação de parentesco com a família de Manel; Cesáreo, um Kaxinawa instalado entre os Yawanawa, que foi acusado de ter envenenado Antônio Luiz; e o próprio Antônio Luiz. Foi este último quem deu-lhe o *rarë* para tomar durante o período de ensinamento. Quando tomou o *rarë* fez um resguardo durante dois meses similar ao descrito por *Gatão*, Vicente e Valdemar: apenas comia banana verde assada,

²⁷ Diz-se que sua mãe era irmã – classificatória provavelmente – de Antônio Luiz.

²⁸ Existem entre os Yawanawa alguns Sainawa. Parece que o grupo geralmente conhecido com o nome de Yaminawa-Arara são os remanescentes de dois grupos distintos que acabaram por se juntar, ou quando menos morar num espaço mais ou menos compartilhado (Seeger & Vogel, 1978). Crispim foi líder do grupo *sainawa* e teve algumas relações com Antônio Luiz. Até hoje os mais velhos dos Yawanawa lembram dele. Era considerado um xamã poderoso, e um bom conhecedor dos remédios do mato. Este é o mesmo Crispim ao qual se refere Manuela Carneiro da Cunha (1998:12) e que a autora caracteriza como o *mais reputado xamã do alto tanto junto aos índios como aos seringueiros* durante décadas até sua morte nos anos 80 (Carneiro da Cunha, 1998: 12).

caixuma de macaxera azeda...; não tinha relações sexuais, se afastava num tapiri na boca de um igarapé. Manel Pequeno, por sua vez, ensinou a seu irmão menor Alderico sobre os remédios de mato.

Augusto Pereira, autodidata

Pereira define-se como Sainawa, nascido no igarapé Valparaiso. Abandonou seu grupo quando ainda era adolescente e percorreu durante sua mocidade diversos seringais, passando um tempo entre os Shawanawa do Bagé, e estabelecendo-se finalmente no Gregório quando casou com sua atual mulher, Alcira, uma das poucas pessoas consideradas como yawanawa “puras”. Alcira e Pereira se conheceram quando um grupo de Yawanawa visitaram parentes Shawanawa por ocasião de uma festa.

Augusto Pereira é, como Manel Pequeno e Dona Nega, *niipuya*, mas conta que não foi fácil para ele aprender o que hoje sabe sobre remédios do mato, pois não tinha ninguém para lhe ensinar, não tinha nenhum parente próximo possuidor destes saberes. Na medida em que ele não tinha relações de parentesco estreitas nem entre os Yawanawa nem entre os Shawanawa, não obteve a ajuda de ninguém. Por isso só conseguiu aprender acompanhando de forma marginal, quase às escondidas, os velhos quando iam fazer algum tratamento ou quando estavam ensinando a outro homem com mais sorte do que ele mesmo. Como nenhum dos velhos queria iniciá-lo, realizou por sua própria conta os resguardos que estavam ao seu alcance: em vez de tomar a batatinha do *rarë*, utilizada também pelos Shawanawa para a iniciação xamânica, apenas utilizou a folha e fez um resguardo de dez dias. Esta variante se utilizava apenas para matar caça, mas ele a aproveitou para entrar em contato com os antepassados e adquirir os conhecimentos desejados.

Contudo, hoje em dia todo o mundo o respeita como um bom conhecedor de tais remédios, e de fato é consultado em ocasiões por outros especialistas Yawanawa a respeito de certas folhas. Segundo ele, os remédios que aprendeu com os Shawanawa são similares aos conhecidos pelos Yawanawa.

João Grande, o mestre

João Grande era o pai de Vicente. Falam que ele ainda foi um índio bravo, viveu o tempo anterior ao contato permanente com os brancos. Falam também que era um *tsimuya* poderoso, um *yuehu*, temido e respeitado pela ambivalência de seu caráter. Foi ele de quem Antônio Luiz aprendeu. Mas João Grande possuía uma característica única, parece, uma capacidade que nenhum outro Yawanawa herdou: ele sabia incorporar espíritos (*yuxin*). Raimundo contava que quando João Grande deitava na rede e dormia, sem necessidade de tomar nenhuma substância alucinógena, os espíritos falavam através de sua boca, às vezes vários ao mesmo tempo. Segundo Raimundo, que foi testemunha dos estados de possessão de João Grande, enquanto saíam as palavras de sua boca não mexia as queixadas. As pessoas consultavam-lhe para conhecer a origem dos males que os afligiam.

Assim descreve Raimundo a capacidade peculiar daquele *yuehu* ou *tsimuya*, pois ambas qualificações recebe, para incorporar os *yuxin* dos mortos, meio através do qual diagnosticava as doenças e recomendava tratamentos de cura, entre outras coisas. Não obstante, não parecia ser este um meio de cura, apenas uma forma de definir as doenças contraídas pelos enfermos que iam consultá-lo. Os Yawanawa não conhecem, na memória que lhes foi legada, outro *yuehu* igual, apenas o pai de Vicente. João Grande é também lembrado como um grande conhecedor dos remédios do mato.

Existe a história de outro *tsimuya*, um *tsimuya* distinto; diferentemente de João Grande, não se referem a ele como *yuehu*. Era tio de Antônio Luiz, irmão de sua mãe. Era um *tsimuya* poderoso; para se formar tomou o *rare* e chupou o coração da cobra, fazendo resguardos rigorosos e cumpridos em ambas ocasiões, de um ano em cada caso. Esse *tsimuya* tinha poderes “diferentes”: ele era o único que conhecia os “lotes” da mata, sabia que espírito morava em cada “lote”, quais deles eram sovinas e quais generosos, de forma que podia dizer aos homens aonde era melhor e mais produtivo ir caçar; conhecia umas canções que tinham o poder de engravidar as mulheres – contam o caso, inclusive, de uma velha que já fazia anos que não tinha mais filhos e ficou grávida graças ao poder deste *tsimuya*; era, também, capaz de atrair as queixadas para poderem ser caçadas com mais facilidade. Contam como uma de suas características mais peculiares, foi que viu em visões uma casa de metal, *tara peshe*, antes inclusive de dos Yawanawa conhecerem os brancos. Contudo, a particularidade que mais chama atenção deste personagem é o fato dele ter o que se conhece na literatura sobre xamanismo como “espíritos auxiliares”, cuja

notícia é ausente em relação aos outros especialistas em saberes esotéricos que conhecemos entre os Yawanawa. Assim o reflete o seguinte relato:

Esse homem tinha um poder diferente. Numa ocasião, uma cobra mordeu à mãe de Antônio Luiz, então foi na casa do homem que era seu tio. Quando Antônio Luiz chegou, aquele pajé estava rezando (*shuãnka*). Quando Antônio Luiz chegou seu tio o cumprimentou. Depois parou e disse “ainda estão aí brincando? não podem procurar algum rancho para o doente?” Depois de alguns minutos, parou e foi pelo caminho para ver se já tinham feito o que tinha mandado. Foi com as mãos vazias, não levava nada, e voltou com um enrolado de rãs. Antônio Luiz ficou com medo. Ele não tinha enviado nenhuma pessoa, era espírito mesmo (*Gatão*).

Falam que tinha três espíritos, possivelmente parentes já mortos, aos quais mandava e ordenava, e estes obedeciam o e auxiliavam ele nas curas – e provavelmente em outro tipo de atividades. Contam que quando ele adquiriu aquelas capacidades não tinha nenhum velho entre os Yawanawa que ensinasse aquilo, assim comenta Raimundo que *isso mostra para nós até hoje se alguém quer fazer assim, fazer esse mistério que ele fez, ele pode fazer também, mas só que é um ano, um ano que ele falou, a dieta de um ano, muito difícil* (Raimundo).

Sobre a prática xamânica e os nomes dos especialistas entre os Yawanawa

Feitos estes relatos, é preciso retomar alguns pontos que surgiram neles. Por uma parte, à primeira vista, pode resultar confusa a profusão de nomes com que se faz referência ao praticante do xamanismo entre os Yawanawa: até agora apareceram neste texto os termos de *xinaya*, *tsimuya*, *shuintia*, *rumëya*, *niipuya*, *yuvehu*, aos quais temos que acrescentar o de *kushuintia*. Às vezes, as diferenças entre uns termos e outros não ficam muito claras, ou fica difícil caracterizar algum dos nomes como se referindo a um tipo de especialista com particularidades concretas e bem definidas. A pluralidade de nomes referidos aos especialistas não é incomum entre os grupos pano. Já fizemos referência à distinção que existe entre *huni dauya* e *hinu mukaya* entre os *Kaxinawa* (Kensinger, 1974; Lagrou, 1991, 1998). Lagrou (Lagrou, 1998: 107) registra também a existência, neste grupo, dos *yuxian*, especialistas que atuam como mediadores entre o domínio do *yuxin* e aquele dos humanos, num momento em que não existem mais *mukaya*. Entre os Yaminawa da AI Cabeceiras do rio Acre, é possível distinguir dois termos que se referem a

especialistas do domínio xamânico: *ñiumuã* e *koshuitti*, sendo que do primeiro, considerado mais poderoso, não existem na atualidade mais expoentes (Calavia, 1994:106). Também entre os Marúbo encontramos dois especialistas em práticas de caráter xamânico: o *quechitxo* ou rezador, cuja prática consiste fundamentalmente na entoação de cânticos de cura; e o *romeyá*, ou xamã, que se caracteriza por sua capacidade de incorporar *yobe* num estado de transe induzido pela ingestão de ayahuasca; de extrair a doença do corpo do doente em forma de “bicho”, pêlo, etc...; assim como pela posse de dardos mágicos (*rome*, *paca*) (Montagner-Melatti, 1985). Montagner-Melatti menciona também a existência de especialistas em remédios do mato, mas que não recebem nenhum tipo de treinamento especial para adquirir tal conhecimento (Montagner, 1991: 464-465). A respeito da medicina tradicional dos Shipibo-Conibo, Tournon (Tournon, 1988) distingue dois aspectos: por uma parte, a prática dos *raomi*, que utilizam em seus tratamentos os remédios do mato, dos *tobiami*, e das *baquemi* (parteiras); por outro lado, existem os *onanya*, os *meraya*, ambos considerados como “curandeiros”, sendo o primeiro mais poderoso que os segundo, e o *yobe* - palavra que é traduzida como “feiticeiro” - que se caracteriza pela sua capacidade de enviar dardos mágicos (Tournon, 1991: 180-181 / Arévalo Valera, 1986: 153 / Cárdenas Timoteo, 1989: 175).

O termo *rumëya* (*rumë* = tabaco; *ya* = que possui), tal e como é utilizado pelos Yawanawa, é, na realidade *katukina*. Sobre as ações do *rumëya* não obtivemos muitos detalhes, embora os Yawanawa tivessem recorrido a ele em algumas ocasiões²⁹ e o considerassem muito poderoso. Estes não lembram da existência entre eles de algum tipo de especialista com a capacidade de sugar objetos patogênicos do corpo do paciente e de tirar e colocar pedras no seu próprio corpo a vontade, similar ao que encontramos entre os *katukina*. Três são as principais características diferenciais a respeito dos *rumëya* que são salientadas pelos Yawanawa: a posse de pedras que guardava no seu corpo, tanto para curar como para fazer o mal; a capacidade de extrair algum tipo de matéria (amassilho de folhas mastigadas, de pêlo...) do corpo do doente quando realizava uma cura; e a posse de espíritos ajudantes. A mesma palavra, *romeya*, é registrada também entre os *Marúbo* (Montagner Melatti, 1985), como foi mencionado acima.

²⁹ Tobias, o *rumëya* *katukina* que morava em Sete Estrelas, morreu já faz quatro ou cinco anos. Era o último de seu grupo em exercer tais práticas. Algumas pessoas comentaram que o filho de Tobias tinha aprendido de seu pai e estava praticando, mas nem todo o mundo entre os Yawanawa acreditava que realmente tivesse adquirido o poder de um *rumëya*. Segundo Cofacci de Lima (comunicação pessoal) tampouco entre os *Katukina* o consideram *rumëya*, mas apenas um rezador (*shuintia*).

Junto com o *rumëya*, o *yuvehu* e o *tsimuya* são os únicos termos agrupados pelos Yawanawa sob o rótulo de “pajé”. A razão deste fato fica onscura. Poderia-se pensar, pelos depoimentos dos próprios Yawanawa, que se deve exclusivamente a que estes eram considerados mais poderosos. Esta razão tem sentido se comparamos suas capacidades com as do *shuintia* ou o *niipuya*, mas não se o fazemos com as do *xinaya* ou do *kushuintia*. *Xinaya* significa “aquele que tem pensamento”. Encontramos também o termo *shinan* entre os Shipibo-Conibo num contexto similar, significando “pensamento” e “razão”, mas também o “poder físico e mental de um ser humano” (Illius, 1992: 64). A prática do *xinaya* entre os Yawanawa caracteriza-se principalmente pela reza sobre caiçuma de mandioca ou sobre jenipapo em sessões de cura durante as quais tomam ayahuasca. Este tipo de reza é chamado genericamente *shuãnka*, tomando nomes diferentes em função de seu objetivo concreto. A prática dos *shuintia* é similar à do *xinaya*, a única diferença que existe entre ambos é a de grau de poder, sendo que o *xinaya* é aquele que realizou o resguardo de iniciação durante um ano e o *shuintia* apenas durante três ou seis meses. De qualquer forma, *xinaya* é utilizado também como termo genérico, para referir-se aos especialistas que possuem uma formação completa e são poderosos. Em uma ocasião o *xinaya* foi definido como *uma pessoa que é completa em tudo, ele é tudo* (Nani). Esta distinção entre *xinaya* e *shuintia*, sendo que a diferença de ambos é mais de grau que de natureza, é provavelmente a mesma que opera entre os dois termos Yaminawa, *ñiumuã* e *koshuiti* (Calavia, 1994: 106) e aqueles usados entre os Shipibo-Conibo, *meraya* e *onanya* (Arévalo, 1986: 153 / Cárdenas Timoteo, 1989: 176-180).

O termo de *yuve* ou *yuvehu*, recorrente entre os pano ainda que tomando posições diferentes segundo o grupo tratado³⁰, se utiliza entre os Yawanawa em contextos específicos. Em primeiro lugar se reserva ao especialista quando está imerso no processo de ensinamento de um iniciando. Neste sentido, o especialista que se encontra em tal situação é assimilado ao personagem mítico de *Yuve*, que aparece no mito de *Kapiyuveunini*. Esta história relata o processo através do qual *Yuve* ensinou aos homens a

³⁰ Entre os Maríbo, *yobe* designa uma tipologia de espíritos considerada benéfica - contraposta àquela de *yuxin* - que ajudam os rezadores na cura e que são incorporados pelos xamãs (Montagner Melatti, 1985: 96); entre os Kaxinawa *Yube* é o *ibu* (criador, genitor, guardião, dono) do mundo aquático, e está associado à lua, à sucuri e ao cipó, e adquire um papel essencial na iniciação masculina ao xamanismo, e na iniciação feminina ao aprendizado de desenhos (Lagrou; 1996); diferentemente, entre os shipibo-conibo *yobe* é o nome com que se designa o feiticeiro, isto é, o xamã quando realiza ações que visam provocar doenças ou morte (Cárdenas Timoteo, 1989:180).

ingerir *kapi*³¹ e entoar cantos que tinham como finalidade tratar as doenças. É neste aspecto de benfeitor que *Yuve* é invocado nas rezas pelo *xinaya* para lutar contra os *yuxin* que provocam enfermidades (ver capítulo 3). Por outra parte, característico de *Yuve* é o canto *mëka*, de forma que quando o especialista o utiliza é também designado com o termo de *yuvehu*. Em qualquer caso, é uma palavra semanticamente relacionada, em yawanawa, com a sabedoria, e enfatiza fundamentalmente este aspecto como característico e definidor do personagem mítico. Por último, vimos como este termo é também aplicado a João Grande, cuja principal característica é a de incorporar *yuxin*. Cognatos deste termo yawanawa os encontramos em quase todos os grupos pano, e sempre relacionados com a prática xamânica. Em ocasiões tem conotações evidentemente maléficas. Tal é o caso do *Yube* entre os Shipibo-Conibo, que designa o “bruxo”, especializado em extrair e enviar dardos (Arévalo, 1986:153 / Cárdenas Timoteo, 1989: 212). Segundo Illius este termo refere-se também, precisamente, aos dardos ou ‘virotos’ que o ‘bruxo’ pode enviar (Illius, 1987: 251). Entre os Yaminawa da AI Cabeceiras do Rio Acre encontramos também este termo: *ñiumuã*, também cognato de *yuve* (Calavia, comunicação pessoal), designa o xamã em sua expressão mais alta, e, frente ao outro especialista considerado menos poderoso (*kushuiti*) possui conotações maléficas (Calavia, 1994: 106). Também *yowën* se refere entre os Yaminawa do Purus brasileiro ao especialista cuja prática mais representativa é a reza, mas Townsley não especifica se o termo contém um sentido malévolos, mas se trata em todo caso de um ser ambíguo (Townsley, 1988). Segundo a descrição que este autor faz da prática do *yowën*, este especialista pode assimilar-se em linhas gerais ao *xinaya* yawanawa. Já Eakin (1987: 84), em seu dicionário Yaminawa, traduz a palavra *yofe* como “brujo”.

Entre outros pano, no entanto, a palavra *yuve* tem, pelo contrário, conotações benévolas, como é o caso dos Yawanawa. Entre os Marúbo o *yobê* é descrito por Montagner como um espírito benévolo frente ao *yochi* que é considerado eminentemente malévolos. São os *yobê* os espíritos que incorpora o *romeya* durante os rituais xamânicos e os que o auxiliam em suas curas (Montagner, 1996). Por último, entre os Kaxinawa *Yube* designa à anaconda mítica, associada ao mundo aquático e especialmente à ayahuasca (Lagrou, 1998: 137), e portanto ao conhecimento xamânico, relação que está também expressa na prova realizada durante a iniciação na qual o iniciando deve comer o coração e a língua da jibóia. O *Yube* kaxinawa parece, portanto, estar associado ao conhecimento

³¹ O *kapi* é um tipo de bebida alucinógena do qual apenas encontramos referência no mito citado. Montanger-Mellati registra seu uso também entre os Marúbo, e o identifica como mata-pasto (*Cassia bicapsularis*) (Montagner, 1996: 86).

xamânico³². Neste aspecto, o significado da palavra yawanawa *yuve* está mais relacionado ao *Yube* kaxinawa que aos conceitos cognatos que aparecem entre outros grupos, já que em ambos os casos este termo remete ao conhecimento adquirido através da ayahuasca e que deriva, em última instância da cobra (*runua*). Entre os Yawanawa *Yuve*, é como expliquei, um personagem mítico ao qual se atribui a ensinança das rezas aos homens. O termo em si é traduzido como ‘conhecimento’; porém não se refere a qualquer conhecimento, mas especificamente ao xamânico. Se a relação com a cobra não é tão direta como entre os Kaxinawa, nos dois grupos a aquisição da ayahuasca é atribuído a este animal mítico. Entre os Kaxinawa, o mito de *Nixi pae* conta como um homem que casou com uma cobra e foi morar entre a família da sua mulher aprende o uso da ayahuasca e o transmite aos homens, que até então o desconheciam. A última passagem deste mito narra como quando morreu, aquele homem foi enterrado e dele nasceu a ayahuasca (Lagrou, 1996). O mito yawanawa de *Puyahuninhu* (Mito1) narra como aconteceu a primeira morte e do corpo do homem morto e enterrado nasceram as plantas com propriedades xamânicas utilizadas pelos Yawanawa, entre elas a ayahuasca. Ambas passagens são similares, apesar de serem mitos distintos³³, e referem como os homens obtiveram a ayahuasca da cobra. Ainda que este aspecto não é explícito no caso Yawanawa, Raimundo explicou que a morte daquele *rua* (que ele traduziu como ‘rei’) foi o meio que a cobra encontrou para transmitir o conhecimento da ayahuasca aos homens³⁴.

*

Se a reza está associada ao *xinaya* e ao *shuintia* e o *meka* (canto) e a possessão ao *yuehu*, o assopro (*kushuaka*) é a técnica própria do *kushuintia*. O mesmo termo é utilizado pelos Yaminawa da AI Cabeceiras do Rio Acre para designar um dos tipos de especialistas que possuem, em princípio o menos poderoso (Calavia, 1994: 106), e pelos Yaminawa peruanos para se referir à reza entoada pelo *yowën* (xamã) com o fim de tratar uma doença ou provocá-la (Townsend, 1988: 136). A palavra *quechitxo*, que designa o rezador entre os Marúbo, é possivelmente um cognato de *kushuintia*. O assopro era tanto um meio de

³² Lagrou explica que *Yube* está também estreitamente associado à iniciação das mulheres ao desenho e à tecelagem, que pode comparar-se à iniciação xamânica dos homens (Lagrou, 1996).

³³ Entre os Yawanawa existe também uma versão do mito Kaxinawa, chamado *Nane putani* (literalmente ‘jogou jenipapo’, título que se refere ao primeiro trecho do mito. Ver Carid (1999). Ainda que o mito seja praticamente o mesmo que o Kaxinawa, a principal diferença é o final, já que o convívio do homem com as cobras não derivou no aprendizado por parte dos humanos da ayahuasca.

³⁴ Obtivemos duas versões distintas deste mito entre os Yawanawa, sendo que apenas um deles faz referência à cobra. A versão Yaminawa registrada por Calavia (1994: M12) coincide com a Yawanawa em linhas gerais, sendo que é também a cobra a que provoca a morte, neste caso de um xamã, de cujo corpo enterrado nasce ayahuasca.

tratamento utilizado pelo *xinaya*, um meio para evitar uma chuva não desejada, e uma forma de provocar a morte de alguém (ver capítulo 3). Parece que o termo de *kushuintia* se refere especialmente a este último aspecto maléfico, mas pode denominar também a reza do *xinaya*.

A denominação de *tsimuya* é a mais ambígua. Com ela definem, como vimos, a João Grande e ao xamã que possuía os três espíritos auxiliares, mas é difícil estabelecer muitos pontos em comum entre ambos. Não deram mais exemplos sobre *tsimuya*. O significado literal da palavra, “aquele que possui o amargo”, é similar à do termo kaxinawa *mukaya* (Kensinger; 1974: 284, Lagrou; 1998: 107), mas, diferentemente deste, o *tsimuya* yawanawa não possuía a capacidade de extrair ou enviar a outrem a substância xamânica chamada *muka*. De qualquer modo, os Yawanawa assimilam o termo *tsimuya* ao de *rumëya* katukina, embora insistissem em que não lembravam de nenhum “pajé” entre eles que tirasse pedras da mesma forma que fazem os Katukina, os Kanamari ou os Kulina, considerados como muito poderosos e perigosos.

Por último, o termo *niipuya* (*niipu* se refere às folhas do mato) designa especificamente àqueles que sabem manipular os *rau*, conceito sob o qual se classificam as folhas do mato utilizadas para um amplo leque de usos, desde o tratamento de diversas doenças até o envenenamento. Este quadro mostra algumas das relações entre os termos utilizados para designar os distintos especialistas entre os Yawanawa e outros grupos, e as técnicas associadas a cada um deles:

| Termo yawanawa | Técnica associada | Substância associada | Provas associadas na iniciação | Termos associados de outros grupos ³⁵ |
|-----------------|--------------------------------------|---|--|---|
| <i>Xinaya</i> | <i>Shuãnka</i> (reza) | * <i>Uni</i> (Ayahuasca) * <i>rarë</i> | * Chupar o coração da cobra (<i>uinti aka</i>). * Tomar <i>rarë</i> (<i>rarë ruwa waki</i>) * Tomar <i>uni</i> | * <i>ñiumã</i> (Yami.) * <i>yowën</i> (Yami.) * <i>quechitxo</i> (Marúbo) * <i>shuintia</i> (katuk.) |
| <i>Shuintia</i> | <i>Shuãnka</i> (reza) | * <i>Uni</i> (Ayahuasca) * <i>rarë</i> | * Tomar <i>rarë</i> (<i>rarë ruwa waki</i>) * Tomar <i>uni</i> | * <i>koshuiti</i> (Yami.) * <i>onanya</i> (Ship.) |
| <i>Niipuya</i> | <i>rau</i> (remédios da mata) | | * Tomar <i>rarë</i> (<i>rarë ruwa waki</i>) | * <i>Raomi</i> (Ship.) |
| <i>Yuvehu</i> | * <i>Meka</i> (canto) * Possessão | * <i>Nawene</i> (caldo de tabaco) | * Tomar <i>nawene</i> | |
| <i>Tsimuya</i> | | | | |

O fato de existirem tal quantidade de nomes não implica que haja um tal número de personagens diferentes, já que uma mesma pessoa pode ser designada de diversas formas dependendo principalmente da ação que esteja colocando em prática ou da característica do especialista que queira destacar quem está falando. Assim, se Vicente, considerado genericamente como *xinaya*, adota o papel de mestre ou utiliza o *meka* para tratar uma doença, pode ser denominado como *yuvehu*; ou se alguém pretende menosprezar os conhecimentos ou o poder de um determinado especialista não se referirá a ele como *xinaya* mas como *shuintia*. De igual forma, se a intenção é destacar que um especialista conhece a forma de matar através do assopro, poderá utilizar o termo *kushuintia*. De qualquer maneira, alguns dos termos podem se relacionar com meios de cura específicos: o *xinaya* e o *shuintia* com o *shuanka* (reza); o *yuve* como *mëka* (canto); o *kushuintia* com o *kushuaka* (assopro); o *niipuya* com os *rau* (folhas do mato), mas não é estranho constatar que um especialista determinado conheça vários ou todos estes métodos e os utilize, de forma que adune em si quase todas as possibilidades de denominação existentes. Antônio Luiz ou João Grande eram exemplos disto: conheciam tanto a técnica das rezas, do canto ou do assopro como o uso das plantas. Diferentemente, Gatão não pode utilizar o canto do

³⁵ Não pretendo com isto estabelecer uma identidade entre os especialistas yawanawa e aqueles que se encontram em outros grupos pano, inclusive porque muitas vezes as etnografias não oferecem informações suficientes para realizar uma comparação, mas apenas indicar algumas possíveis relações.

mēka por ter quebrado o resguardo quando o estava aprendendo, nem foi instruído no *shēyua*; Vicente, por sua vez, não conseguiu aprender os segredos dos remédios do mato quando tomou o *rarē*. Pelo relato que ele fez, parece que a própria planta não lhe outorgou tal aprendizado. Portanto, os saberes e poderes que possui um especialista variam muito dentro de um mesmo grupo, e dependem em grande medida das circunstâncias biográficas de cada um deles e da capacidade de sofrimento e aprendizagem que desenvolveram durante o período de iniciação. Além disso, como comenta Chaumeil, a iniciação não deixa de ter um certo caráter idiossincrático: *l'expérience chamanique n'est pas entièrement contrôlée ou déterminée par la culture à l'intérieur de laquelle l'institution fonctionne, mais qu'il y a dans cette expérience une part individuelle idiosyncrasique, liée à la personnalité et à la sensibilité de chacun* (Chaumeil, 1983: 44).

Neste sentido, os Yawanawa se diferenciam dos Kaxinawa, que como vimos distinguem, sem possibilidade de conjunção, entre o *dauya* (especialista em ervas) e o *mukaya*. Distinguem-se, igualmente, na forma em que uma pessoa decide se iniciar na prática do xamanismo. Se entre os Kaxinawa se reserva uma papel importante aos *yuxin* – são eles que escolhem a pessoa que vai se iniciar, ainda que sempre exista a possibilidade de que uma pessoa que quer virar *mukaya* consiga meios de “ser pego” pelos *yuxin*, e uma que foi pega mas não quer exercer tal profissão, deixa de vê-los (Lagrou, 1991: 36) -, entre os Yawanawa a escolha parece ser fundamentalmente pessoal, sem que exista a necessidade de acontecer um sinal sobrenatural. Como são os casos de Vicente, Gatão, Antônio Luiz ou Raimundo. No entanto, foram feitos alguns depoimentos que indicam que certos encontros - com uma *rumua* (sucuri), com um tipo de *yuxin* chamado *shuma* – incentivam a iniciação xamanística de uma pessoa. Um dos acontecimentos que freqüentemente marcam a aparição do interesse em se converter em *xinaya*, em aprender as rezas e o uso dos remédios do mato, são precisamente as doenças, tanto próprias como de parentes próximos. Raimundo contava, inclusive, que para alguém que tivesse uma doença, especialmente se esta era crônica, era mais fácil se iniciar porque não precisava de tanto esforço para fazer os resguardos como uma pessoa sadia. Também Calavia destaca que entre os Yaminawa a decisão de se iniciar é voluntária, e não parece existir uma eleição feita pelos espíritos (Calavia, 1994: 107). De uma forma muito similar do que acontece entre os Yawanawa, a decisão de se iniciar nas práticas xamânicas entre os Katukina vem de um desejo de não depender dos outros nos momentos de doença de algum familiar e se ativa normalmente depois de alguma experiência próxima com a enfermidade (Coffaci de Lima, comunicação pessoal).

Da aquisição do conhecimento à transformação da pessoa

Como vimos entre os Yawanawa existem especialistas que se formaram em outros grupos mas que exercem seus saberes na aldeia do Gregório: Manel Pequeno é shawanawa do Bagé e recebeu ensinamentos de um sainawa (Crispim), um kaxinawa (Cesáreo) e um yawanawa (Antônio Luiz); Valdemar se formou principalmente com um *rumeya* katukina da aldeia de Sete estrelas, e passa muitas temporadas na aldeia shanenawa de Feijó; Pereira aprendeu o que sabe espreitando às ações dos velhos *shawanawa* no Bagé... Da mesma maneira que as relações de parentesco dos Yawanawa traspassam os limites do grupo em virtude principalmente de casamentos interétnicos, a transmissão de saberes esotéricos ultrapassa também as fronteiras tribais, sendo que está determinada fundamentalmente pelas redes de parentesco. Estes saberes constituem um bem prezado que não é dado com facilidade nem para qualquer pessoa. A desconfiança de que em algum momento os saberes transmitidos possam se voltar contra quem os ensinou é uma razão, ainda que provavelmente não a única, para isto. É preciso levar em conta que entre os Yawanawa, diferentemente do que acontece entre outros grupos, as acusações feitiçaria e envenenamento são fundamentalmente intratribais. Como vemos, quem não conta com algum parente próximo para lhe ensinar, encontra graves dificuldades para aprender, e aquele que sabe trata de incentivar os parentes em quem confia para instruírem-se nos saberes xamânicos.

Por outro lado, é neste contexto de relações interétnicas que provavelmente tenham que ser entendidas algumas das práticas xamânicas dos Yawanawa. Se alguns conhecimentos e capacidades aparecem de forma restrita e pontual entre eles, não estão desligadas, no entanto, de uma tradição pano mais ampla. Assim, a incorporação de espíritos que encontramos no caso de João Grande é similar à que possuem os *romeya* Marúbo (Montagner-Melatti, 1985) os Katukina (segundo depoimentos de Raimundo)³⁶ ou os Kaxinawa (Lagrou, 1998: 70)³⁷. Igualmente os cânticos para engravidar as mulheres que conhecia o *tsimuya* são também utilizados pelos Marúbo (Montagner-Melatti, 1985: 411). A reza (*shuãnka*), tanto sobre um pote com algum tipo de substância como sobre o corpo

³⁶ É preciso fazer notar que Edilene Coffaci de Lima (comunicação pessoal), que trabalhou entre os Katukina, não encontrou referência alguma sobre possessões. Portanto, o depoimento de Raimundo é o único dado ao respeito.

do doente, está amplamente documentada entre os pano (Townshley, 1988, cap. 8 / Montagner-Melatti, 1985: 276 / Siskind, 1976: 42 / Gebhart-Sayer, 1986); de igual forma, a figura do “espírito ajudante” não é estranha entre estes grupos, sendo que os próprios *rumeya* katukina que os Yawanawa conheciam e com os que tinham relações mais ou menos estreitas contavam com seu auxílio.

Podemos distinguir três meios paralelos através dos quais se adquirem conhecimentos e poder durante a iniciação. Por uma parte, é essencial o papel dos sonhos e das visões através dos quais se entra em contato com os parentes mortos, com os antepassados detentores da sabedoria, mas também com o mestre e as outras pessoas conhecedoras das práticas xamânicas. Este processo é desencadeado através da indução de estados alterados de consciência, nos quais têm um papel preponderante as substâncias alucinógenas, principalmente a ayahuasca (*uni*). Práticas similares são registradas entre outros grupos pano como os Amahuaca (Anônimo: 1998), ou os Marúbo, que recebem os ensinamentos dos espíritos (*yobé*) (Montagner-Melatti 1985: 257). A ingestão de *rarë*, a derrubada de uma colmeia de abelhas e a ingestão do coração da cobra constituem uma série de provas que o iniciando deve passar para fazer possível e sancionar a aquisição de poder e de conhecimento. A formação completa de um *xinaya* não requer a realização das três provas, não obstante quantas mais sejam executadas, maior será o poder obtido. O *rarë* permite ao aprendiz entrar em contato com aqueles *yuxin* que vão lhe transmitir o conhecimentos e vão gravá-los no coração. A diferença que podemos estabelecer entre os uso do cipó e da pimenta com respeito a outras substâncias alucinógenas é que estes são tomados regularmente durante todo o período iniciatório e sua ingestão faz parte das atividades habituais do especialista já formado, enquanto o *rarë*, por exemplo, é consumido de forma mais pontual, parece que quase exclusivamente durante a iniciação. Contudo ambos permitem entrar em contato com espíritos para receber conhecimentos xamânicos. A ligação que estabelece o iniciando durante o período de aprendizado com o mundo dos *yuxin* e dos antepassados através dos sonhos e das visões é de grande importância se consideramos que uma das fontes de poder do *xinaya* é sua capacidade para lidar com esse mundo.

Por outro lado, a memorização de rezas e cantos, o acompanhamento dos tratamentos a doentes representa uma parte fundamental da iniciação, como demonstra o

³⁷ Peter Gow comenta a respeito dos Piro que antes da época da borracha, a prática xamânica deste grupo arawak era muito diferente da atual, sendo que os xamãs incorporavam também espíritos de animais (Gow, 1994: 109).

depoimento de Gatão. Apenas é aprendido aquilo que foi presenciado. Este fato é refletido na linguagem utilizada para se referir ao conhecimento que uma pessoa possui e aos processos de aprendizagem que seguiu para obtê-los: quando alguém pretende significar que conhece as rezas, não o faz diretamente, apenas fala que os escutou (*e nikia*) ou também “eu pelejei de escutar” (*nika paiki rana*); da mesma forma, quando alguém quer se referir a seu conhecimento sobre os remédios do mato diz que os viu (*niipu uîya*). Assim, duas das ações consideradas essenciais no processo de aquisição de conhecimentos são “ver” e “escutar”. O iniciando está presente nas sessões de cura quando aqueles que já sabem estão entoando as rezas e tomando cipó, e batalha por memorizá-las. Da mesma forma, acompanha o especialista em ervas quando vai procurar algum remédio do mato e precisa aprender de cor o processo de tratamento. Portanto, ainda que os alucinógenos e os estados alterados de consciência tenham um papel fundamental na iniciação, esta não carece de um processo de aprendizado marcadamente consciente: o sofrimento não se refere apenas ao fato de ter que fazer resguardos ou de ter que ingerir substâncias alucinógenas que requerem muita resistência, mas também ao esforço de memorizar uma grande quantidade de informação, de lutar contra o sono e ficar muito concentrado nas ocasiões em que os conhecimentos estão sendo colocados em prática pelos mestres.

Por último, a aquisição de poder por meio dos resguardos, das provas descritas e o acúmulo de *tsimu* no corpo é essencial para que os conhecimentos adquiridos tenham a eficácia desejada.

Ainda que a ajuda do mestre seja primordial na iniciação, a aquisição de conhecimentos e poder dependem exclusivamente do esforço realizado pelo aprendiz. Neste sentido não parece existir entre os Yawanawa nenhum meio através do qual o mestre passe seu próprio poder ao iniciando – através de um escarro engolida pelo iniciando ou de pedras ou dardos mágicos colocados no seu corpo – como acontece entre outros grupos amazônicos como os Shipibo-Conibo (Illius, 1992: 65), os Yagua (Chaumeil, 1983: 64), os Achuar (Crépeau, 1988: 111), os Katukina ou os Marúbo (Montagner-Melatti, 1985: 445).

Dois mitos yawanawa, *Puyahunihu* (M1) e *Kapi Yuve unini* (M2), representam respectivamente as duas formas de aquisição de conhecimento por parte de quem se inicia no saber xamânico e mostram a importância dos resguardos alimentares e comportamentais durante a iniciação. *Puyahunihu* (M1) relata a aparição das substâncias utilizadas nas atividades xamânicas (ayahuasca, pimenta, *xupa*, tabaco) e a iniciação de todo um povo através da ingestão destes elementos e do jejum rigoroso e prolongado até o ponto de se produzir uma mudança tal no corpo deles que os leva até o mundo dos *yuxin*, até o céu. Em

virtude de tal transformação deixam de ser humanos, mas também não chegam a ser totalmente *yuxin*, porque, ainda que o corpo deles ficasse muito leve, não deixou de ser corpo. Da mesma forma, o *xinaya* transita entre o domínio humano e aquele dos *yuxin*, realizando a intermediação necessária entre um e outro, mas só chegará a se converter final e totalmente em *yuxin* através da morte. O mesmo caminho que percorreu o povo de *Puyahunihu* é aquele pelo qual transita o *xinaya* durante suas viagens depois de ter ingerido o cipó. Se estabelece, portanto, um paralelo marcado entre *Puyahunihu* e o *xinaya*, na medida em que os dois se vêem envolvidos num processo que os leva a mudar sua pessoa, através da ingestão de certas substâncias – cipó, pimenta, tabaco, *xupa* – e da abstinência de outras – qualquer tipo de alimento pesado ou doce, água -, e assim a aproximar sua natureza à dos *yuxin*: *le chamane est de façon permanente un “plus qu’humain” et un “moin qu’esprit”. Cet état se caractérise par sa permanence établie lors de l’initiation par une modification de son corp...* (Crépeau, 1988: 111).

Se na história de *Puyahunihu* o aprendizado realizou-se exclusivamente através da ingestão das substâncias recém adquiridas³⁸, na de *Kapi Yuve unini* (M2) a figura do mestre, *Yuve* possui uma grande importância. Se no caso de *Puyahunihu* os homens recebem as plantas de poder xamânico, naquele de *Kapi Yuve unini* recebem o conhecimento das rezas e cânticos, embora a ingestão de alucinógenos não esteja ausente³⁹.

Uma terceira história, a de *Nuakapini* (M3), considerada como a continuação de *Kapi Yuve unini*, mostra a importância do resguardo em todo processo de iniciação para a obtenção de poder. Mas a aquisição deste poder está sujeita à transformação do corpo. Só depois de terem feito um resguardo rigoroso – que implicava fundamentalmente não ingerir água nem doce - as pessoas que tomaram o *kapi* para se iniciar obtiveram o poder de matar a fazer o mal: o grau de poder alcançado depende da rigorosidade com que se realiza o resguardo; seu caráter depende das intenções e do pensamento do iniciando. A transformação no mito é radical: todas as pessoas que se pintaram e tomaram parte no rito de ingestão de *kapi* viraram animais.

Assim, a iniciação está ligada ao sofrimento (picadas de insetos, resguardos rigorosos), à ingestão de substâncias *tsimu* (amargas), à memória, e à familiarização com o

³⁸ Segundo uma exegese que fez Raimundo sobre o mito, a morte do rei seria o meio que os espíritos, especialmente aquele da cobra que aparece na versão de Gatão, utilizaram para enviar à terra as substâncias xamânicas. Portanto, de forma similar aos Kaxinawa (Lagrou, 1996), ainda que o fato se reflita em mitos diferentes, a aquisição do cipó por parte dos homens, está intimamente ligada à cobra grande da água, que por outra parte tem, como vimos, um papel essencial na iniciação xamânica.

³⁹ O *Kapi* que aparece no mito é provavelmente o chamado mata-pasto. Ainda que os *yawanawa* não lembrem que este tenha sido usado antigamente pelos xamãs, esta possibilidade não pode ser descartada.

mundo dos *yuxin*, com o qual se estabelecem contatos contínuos. Tudo isto desemboca na transformação do corpo de quem se inicia nas práticas xamânicas, pois este é fornecido com uma série de características físicas associadas ao poder, eliminando o doce e ingerindo substâncias amargas e azedas. Para Lagrou, esta mutação do corpo é possível precisamente se consideramos que as substâncias amargas são meios de ação do *yuxin* (Lagrou, 1998: 146). Da mesma forma Townsley considera que se converter em xamã *is a question of being transformed in a substantive way [...] The common feature of all the initiations procedures is the taking into the body of substances of other creatures or plants. With the substance, something of their essence, or yoshi, is ingested and it is this essences which becomes part of the initiate* (Townsley, 1988: 133). Portanto, o poder do xamã está intimamente ligado à sua capacidade de lidar com o mundo dos *yuxin*, capacidade adquirida por meio de um processo que visa a transformação de sua pessoa, adquirindo características que o aproximam a esse âmbito. Tal transformação implica a modificação da relação entre o corpo e a essência espiritual da pessoa⁴⁰, sendo que o corpo parece ser negligenciado – restrições alimentares e comportamentais (abstinência sexual e social) – em favor do espírito – ingestão constante de substâncias que colocam o *xinaya* em relação com o domínio dos *yuxin*. Montagner-Melatti relata a respeito dos *Marúbo* que em algumas ocasiões o corpo era tão desatendido e o chamado dos *yobe* era tão forte, que o xamã acabava morrendo por tal causa (Montagner-Melatti, 1985: 408).

Assim, esta transformação aumenta o grau de alteridade do *xinaya* a respeito dos homens não iniciados, e este mesmo grau diminui a respeito dos outros seres: *yuxin* e animais. Como mostra Viveiros de Castro com sua proposta perspectivista *os ameríndios postulam uma continuidade metafísica e uma descontinuidade física entre os seres do cosmos, a primeira resultando no animismo, a segunda, no perspectivismo: o espírito (que não é aqui substância imaterial, mas forma reflexiva) é o que integra; o corpo (que não é substância material, mas afecção ativa) o que diferencia* (Viveiros de Castro, 1996: 129). É precisamente esta acentuação de sua natureza *yuxin* através da transformação de seu *yura*⁴¹ (entendido aqui em sua acepção de “corpo”) o que permite ao *xinaya* transitar entre

⁴⁰ A pessoa *yawanawa* está formada por um corpo (*yura*), e várias essências de caráter espiritual. A principal é o *huru yuxin* (espírito dos olhos), cuja separação do corpo implica a morte da pessoa. Distinguem também o *nia vaka* (a sombra que nos acompanha) e o *isun yuxin* (espírito da urina). Ainda que corpo e essência espiritual estejam bem diferenciadas, sua relação é muito estreita, sendo que o que acontece com um sempre repercute no outro, como veremos mais adiante.

⁴¹ O conceito de *yura* entre os *Yawanawa*, igualmente que entre outros pano, é complexo: por uma parte se refere ao corpo de uma pessoa entendendo-o em contraste com seu *yuxin*; por outra designa os parentes considerados próximos, de forma que os assimila e os entende como o corpo próprio. Para uma análise do conceito *yura* entre os *Yawanawa* ver Carid (1999).

os diferentes domínios do cosmos: se o que têm em comum os diferentes seres que o habitam é precisamente a possessão de *yuxin* é lógico pensar que o que permite a aproximação do *xinaya* a estes outros seres seja esta transformação do corpo.

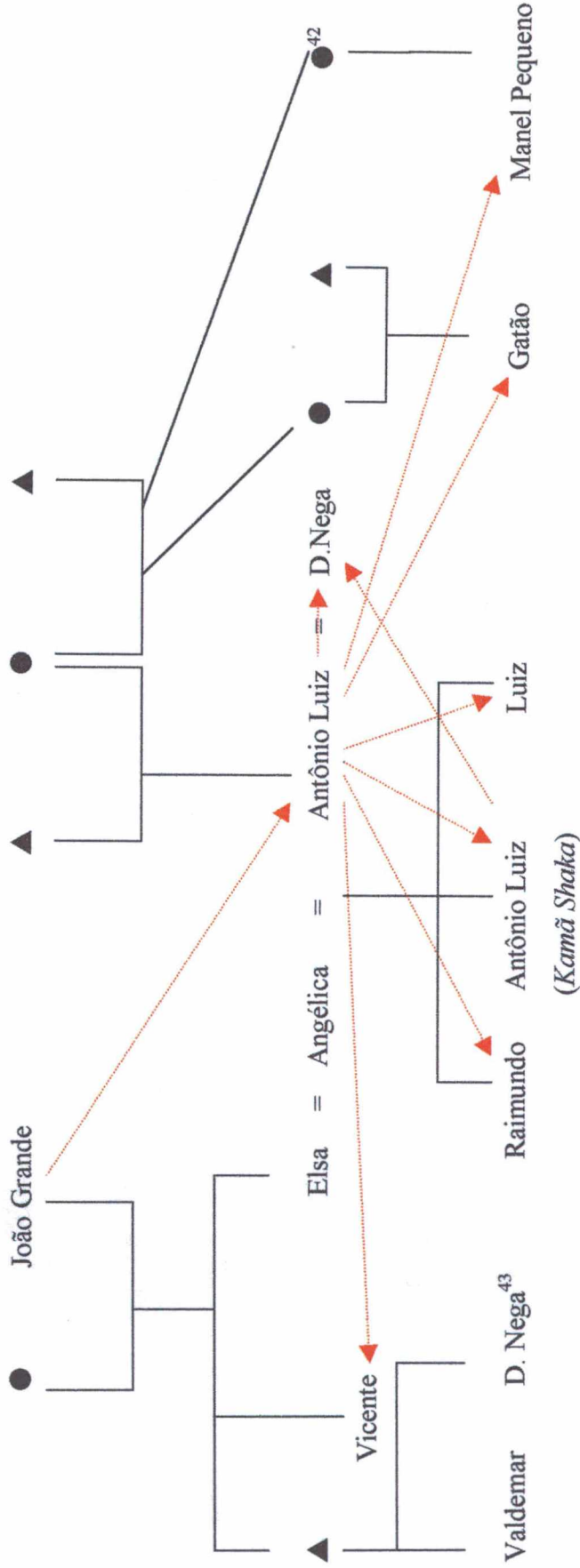
Figura 1: Técnicas conhecidas e praticadas por cada um dos especialistas em xamanismo

| | Antônio Luiz | Vicente | Gatao | Raimundo | Valdemar | D. Nega | Manel Pequeno | Pereira | João Grande | tsimuya |
|----------------|--------------|---------|-------|----------|----------|---------|---------------|---------|-------------|---------|
| <i>Shuãhka</i> | x | x | x | x | x | | | | x | x |
| <i>Rau</i> | x | | x | x | | x | x | x | x | |
| <i>Mêka</i> | x | x | | | | | | | | |
| <i>Sheyua</i> | x | x | | | | | | | | |
| <i>Kishu</i> | x | x | | | | | | | | |
| Possessão | | | | | | | | | x | |
| Outros | | | | | | | | | | x |

Figura 2: Provas realizadas por cada um durante o processo de iniciação

| | Antônio Luiz | Vicente | Gatao | Raimundo | Valdemar | D. Nega | Manel Pequeno | Pereira | João Grande | tsimuya |
|-----------------------|--------------|---------|-------|----------|----------|---------|---------------|---------|-------------|---------|
| <i>Rarê ruwa waki</i> | x | x | x | x | x | x | x | x | | x |
| <i>Uinti aka</i> | x | | | x | | | | | | x |
| <i>Xupa ruwa waki</i> | | | | | | | | | | x |
| Derrubada da colmeia | | | | | x | | | | | |

Figura 3: A transmissão dos conhecimentos relacionados com o xamanismo entre os yawanawa



— Indica as relações de parentesco

→ Indica as linhas de transmissão de conhecimentos esotérico

⁴² A relação entre Antônio Luiz e a mãe de Manel Pequeno, que nasceu no seio do grupo *Shawanawa* no Bagé não ficou muito clara. São considerados como irmãos, mas as linhas através das quais se estabelece esta relação não foram bem definidas.

⁴³ Trata-se da mesma Dona Nega que casou com Antônio Luiz e com *Kamã Shaka*.

Figura 4: Relações de parentesco entre o transmissor do conhecimento e o receptor:

| Transmissor | | Receptor | | Relação De parentesco |
|---------------------------------------|----------|---------------------------------------|------------------------|--|
| Nome | Origem | Nome | Origem | |
| João Grande | yawanawa | Antônio Luiz | yawanawa ⁴⁴ | WF / HD |
| Antônio Luiz | yawanawa | Vicente | yawanawa | HZ / WB |
| Antônio Luiz | yawanawa | Gatão | yawanawa | MB / ZS |
| Antônio Luiz | yawanawa | Dona Nega | yawanawa ⁴⁵ | H / W |
| Antônio Luiz (<i>Kamã Shaka</i>) | yawanawa | | | H / W |
| Antônio Luiz | yawanawa | Manel Pequeno | shawanawa (Bagé) | MB / ZS |
| Crispim | sainawa | | | Não ficou clara a relação entre Manel e Crispim ⁴⁶ , mas parece que este era pai de uma das irmãs de Manel. |
| Cesáreo | kaxinawa | | | ? |
| Antônio Luiz | yawanawa | Raimundo | yawanawa | F / S |
| Antônio Luiz | yawanawa | Antônio Luiz (<i>Kamã Shaka</i>) | yawanawa | F / S |
| ? | sainawa | Augusto Pereira | sainawa | ? |
| Antônio Luiz | yawanawa | Luiz | yawanawa | F / S |
| Tobias | katukina | Valdemar | yawanawa | ? ⁴⁷ |

⁴⁴ Ainda que o pai biológico de Antônio Luiz fosse Ushunawa, este morreu antes do filho nascer, de forma que este foi criado entre os Yawanawa.

⁴⁵ A mãe de D. Nega era de origem Sainawa. Foi raptada ainda pequena pelos Yawanawa e D. Nega se criou realmente entre eles. É filha do irmão de Vicente, e foi criada por este por causa da morte prematura do pai.

⁴⁶ Crispim era líder dos Sainawa, grupo vizinho dos Shawanawa no Bagé. Depois de se estabelecer no Bagé ambos grupos mantiveram relações muito estreitas.

⁴⁷ Não está clara a relação entre ambos, sabemos que na época em que decidiu se iniciar, Valdemar casou com uma mulher do grupo do xamã. Não seria estranho que esta tivesse alguma relação de parentesco com Tobias.

Capítulo 2: *Rau*

*Les indiens [pano] connaissent une foule de remèdes, tous extraits des végétaux de la forêt. Dans la traversée que je fis en leur compagnie de Transvaal à Revisao, je n'ai pu trouver une seule arbuste, une seule feuille, une seule liane dont ils ne connussent le nom et presque toujours les propriétés. Celles qui sont employées comme remèdes portent le nom de la maladie qu'ils guérissent. Signalons: le *dunu raou*, contre les morsures de serpents; l'*hi rau*, contre les blessures de raie; le *yuna ráu*, antifebrile; l'*uku rau* contre la toux; le *tchami ráu* antivénérien; le *dete rau*, contre les blessures de pointes; le *tuku rau*, contre les tumeurs; le *náne santo rau* et le *kari sitsa ráu*, contre les ulcères syphilitiques; le *súka ráu*, contre l'enflure de l'anémie; le *kewundau*, contre les aphtes; le *buska isi ndáu*, contre les maux de tête, etc. (Tastevin, 1926: 162)*

No capítulo anterior explorei, através dos processos de iniciação, os conceitos yawanawa sobre o poder e os conhecimentos xamânicos que, como já mostraram outros autores, são centrais para a compreensão dos sistemas xamânicos entre os grupos amazônicos (ver por exemplo Illius, 1992; Langdon, 1992; Chaumeil, 1983). A análise a partir dos dados obtidos entre os Yawanawa me leva a refletir, entre outros pontos, sobre a relação que existe entre o uso de remédios da mata, *rau*⁴⁸ e a prática do *xinaya*, que gira em torno da reza (*shuãka*). Mas antes de empreender esta tarefa, é necessário precisar alguns pontos acerca da perspectiva sobre a qual estou trabalhando. Uma das minhas propostas neste capítulo, como argumentarei mais tarde, é que a utilização dos *rau* entre os Yawanawa não deve ser separada do xamanismo, mas pelo contrário deve ser entendida dentro do contexto xamânico.

Obviamente esta idéia não pode ser mantida se nos atermos à definição clássica de Eliade de que o xamanismo é uma *técnica de êxtase*, isto é, o que caracterizaria o xamã é especificamente sua capacidade de entrar em transes durante os quais, se acredita, *sua alma deixa o corpo para realizar ascensões celestes ou descensões infernais* (Eliade, 1998:17). Considero que restringir a esta acepção o conceito de

⁴⁸ A tradução nativa do conceito de *rau* por “remédios da mata” não seja talvez a mais apropriada, já que a palavra ‘remédio’ faz referência explícita à cura, enquanto os *rau* não têm exclusivamente essa função. Na verdade, este conceito abrange numerosos tipos de plantas que crescem na mata – opondo-se neste sentido a *vana*, que designa os cultivos da roça – e que são utilizados para finalidades diversas além da cura, como reflete o quadro 7 (pag. 109).

xamanismo implica reduzir suas possibilidades como ferramenta analítica e comparativa, já que supõe excluir diversos fenômenos que, embora não possuam esta ou outras especificidades, estão sem dúvida ligados e relacionados ao xamanismo. Este é claramente o caso do “xamanismo sem xamãs”, fenômeno não raro entre os grupos indígenas⁴⁹. Como mostram as análises dos diversos autores citados, a desaparecimento dos xamãs – e portanto da prática xamânica – não implica em si a do xamanismo. Nesta perspectiva, o xamanismo não é entendido como um conjunto de atividades e práticas com determinadas particularidades realizadas por um especialista, mas como *um sistema cosmológico no qual, na sua expressão simbólica, o xamã é o mediador principal* (Langdon, 1996: 26). Esta proposta aborda o xamanismo como sendo um fenômeno coletivo, como um sistema simbólico partilhado por todos os membros de uma sociedade. A este respeito Brunelli afirma:

Enquanto os Zoró conceberem o universo como sendo constituído por uma interpenetração inextricável do mundo visível e do mundo invisível e por um trânsito contínuo entre seres e poderes de natureza e forma diferentes, não se poderá dizer que o xamanismo desapareceu para sempre (Brunelli, 1996: 234).

O xamanismo é entendido num sentido amplo, como um sistema de representações coletivas (Langdon, 1996: 26) sobre a realidade que se expressa e se atualiza não apenas nas ações específicas e próprias do xamã e nos rituais realizados por ele, mas também na forma em que os outros membros do grupo, os não especialistas, pensam e lidam com sua cotidianidade. Como comenta Calavia sobre os Yaminawa, *o xamanismo Yaminawa está em toda e em nenhuma parte; é possível passar meses na aldeia sem enxergá-lo, e depois percebê-lo associado a todos os aspectos da vida cotidiana* (Calavia, 1994: 105).

É desde este ponto de vista que pretendo sugerir e analisar a relação entre a utilização dos *rau* e a prática propriamente do xamã no conjunto da etnomedicina yawanawa. Não estou com isto considerando o *niipuya* (especialista em ervas) como um ‘xamã’ - ainda que como já foi exposto no capítulo anterior, um *xinaya* pode ser também especialista em *rau* -, mas simplesmente entendendo a prática médica

⁴⁹ Ver, por exemplo, a respeito dos grupos pano Calavia (1994) para os Yaminawa; Lagrou (1998) para os Kaxinawa; Erikson (1994: 78-79) para os Matis; e com referência a outros grupos amazônicos, Fausto (1998) para os Parakanã; Brunelli (1996) para os Zoró; Kracke (1992) para os Kagwahiv.

yawanawa como um todo, e as diversas técnicas que a compõem como integradas dentro de um mesmo marco conceitual.

Além disto é preciso também levar em conta que embora atualmente o aspecto mais destacável da prática dos *xinaya* yawanawa seja a cura, esta não é a atividade definidora do xamanismo, isto é, não deve ser visto como uma instituição terapêutica, mas como um meio do homem se relacionar com o outro lado da realidade, não perceptível a não ser através de estados alterados de consciência. Na medida em que nos sistemas xamânicos se considera, em geral, que existem dois lados que conformam a realidade e que estão em contínua interação, o xamã vira o intermediário necessário nesta relação. A doença constitui apenas uma das faces deste relacionamento, e o xamã, mais do que um curador em si, é aquele que tem a capacidade de reestabelecer a relação que foi quebrada e que teve como consequência o surgimento da enfermidade. Esta capacidade lhe permite utilizar sua relação privilegiada com os seres do outro lado em benefício próprio. Assim, curar doenças – isto é, reverter a ação sofrida pela ‘alma’ da pessoa que repercutiu no corpo provocando assim a desordem – é apenas um dos objetivos para os quais o xamã utiliza sua aptidão de entrar em contato com o outro lado, sendo que existem outros – que variam dependendo do grupo – como agredir aos outros -, sejam do mesmo grupo ou de outro -, promover o sucesso das atividades bélicas ou cinegéticas, prever o futuro, etc. No caso yawanawa encontramos referências, por exemplo, de que antigamente, a noite anterior a uma incursão guerreira contra outro grupo, realizavam rituais dirigidos pelo xamãs, nos quais os participantes ingeriam substâncias alucinógenas, que visavam assegurar a vitória sobre o grupo rival⁵⁰. A respeito da função do xamã como promotor do sucesso na atividade cinegética dos outros homens do grupo - através de sua mediação com seres considerados como os donos dos animais ou de ações, cantos por exemplo, que visam atrair as presas desejadas -, prática esta tão presente entre outros grupos amazônicos⁵¹, entre os Yawanawa este aspecto não parece muito saliente hoje em dia, mas existem indícios de que no passado este papel foi mais relevante do que na atualidade⁵². Existem algumas práticas realizadas pelos homens atualmente para obter sucesso na caça como a

⁵⁰ No capítulo terceiro menciono uma reza que era entoada sobre os refugos dos membros do grupo contrário na noite antes da batalha. Segundo os Yawanawa, esta reza fazia com que os adversários morressem no confronto.

⁵¹ A respeito deste assunto ver, por exemplo, Teixeira-Pinto (1997) para os Arara; Chaumeil (1983) para os Yagua; Langdon (1974) para os Siona; Crépeau (1988) para Jívaro; Fausto (1998) para os Parakanã; Erikson (1987); Deshayes (1992) para os Kaxinawa.

⁵² No capítulo anterior mencionamos a lembrança entre os Yawanawa de um especialista antigo que conhecia os ‘donos dos lotes da mata’ e dizia aos caçadores onde era melhor realizar suas atividades cinegéticas.

utilização de umas variedades de *rarë* ou as injeções de sapo (*kampu*), mas apenas numa ocasião um especialista atuou como mediador para atrair a caça: um dos *xinaya* queimou umas folhas especiais para atrair as queixadas que andavam por perto da aldeia⁵³. De qualquer modo, e ainda que o papel do especialista não esteja muito claro a este respeito, já mencionei no primeiro capítulo certas relações entre as provas realizadas durante a iniciação xamânica e outras destinadas a se converter num bom caçador.

Alguns aspectos da cosmologia yawanawa

Já que vamos considerar o xamanismo yawanawa como um *sistema cosmológico*, tal e como sugere Langdon, é preciso comentar alguns aspectos relevantes da cosmologia deste grupo pano. O conceito-chave a este respeito é aquele de *yuxin*. Não pretendo aqui e agora analisar em profundidade este conceito, por demais complexo e que já foi tratado por outros estudiosos dos grupos pano⁵⁴, mas apenas salientar alguns aspectos essenciais. Em primeiro lugar, é preciso levar em conta que sob esta denominação agrupam-se manifestações diversas e heterogêneas e que, portanto, o significado da palavra *yuxin* varia segundo o contexto em que é utilizada. Numa primeira acepção, *yuxin* parece entender-se como um princípio vital que permeia toda a realidade, e do qual participam todos os seres, animados e inanimados (pedras, água...) que povoam o universo.

...tudo aquilo que a gente está com eles, tem vida, não só nós que tem vida, é planta, é água, tudo que nós vemos a nosso redor tem vida, tem que saber viver com ela, tu não atacar ela nem ela te atacar, tem muita coisa boa, mas tem ruim também no meio (Nani).

Neste sentido, como aponta Lagrou a respeito da cosmologia Kaxinawa, trata-se de *uma visão que não considera o espiritual (yuxin) como algo sobrenatural e sobre-humano, localizado fora da natureza e fora do humano* (Lagrou, 1998: 28), e supõe que para os Yawanawa a realidade tem dois lados, não discretos mas implicados um no outro e mantendo entre si uma relação estreita. Existe um lado da realidade, associado ao corporal,

⁵³ Os Yawanawa (onde “*yawa*”, lembremos, significa queixada) consideram que as queixadas são seus parentes, e conhecem uma erva que ao ser queimada por um ‘yawanawa puro’ atrai estes animais que podem ser assim caçados e consumidos por aqueles que já não são ‘yawanawa puros’. No caso que presenciei, quem queimou as folhas e chamou as queixadas foi Vicente, um dos *xinaya*, que é considerado ‘yawanawa puro’. Se foi ele que realizou a ação por ser *xinaya*, por ser ‘yawanawa puro’ ou por reunir ambos os aspectos ao mesmo tempo, foi uma questão que não ficou clara para mim.

⁵⁴ Ver sobretudo Lagrou (1991, 1998) para os Kaxinawa; Townsley (1988, 1993) para os Yaminahua e Carneiro (1964) para os Amahuaca.

no qual transcorre a vida dos homens, mas através dos estados alterados de consciência induzidos por bebidas alucinógenas e das experiências oníricas, o homem pode perceber o outro lado, o domínio dos *yuxin*, que será seu destino após a morte, uma vez o corpo tenha desaparecido. De fato, esta é uma das particularidades que definem uma cosmologia de tipo xamânico: *a idéia de um universo de múltiplos níveis, onde a realidade visível supõe sempre outra invisível* (Langdon, 1996: 27). A transição de percepções de um lado a outro da realidade, acontece freqüentemente nas narrações míticas yawanawa e se efetua através do pingamento do suco de uma folha nos olhos da pessoa⁵⁵. O fato de conceber que qualquer fenômeno da realidade tem um outro lado e de que tudo aquilo que está vivo tem *yuxin* implica que estes seres convivem cotidianamente com os homens e compartilham com eles o mesmo espaço: *diz que a alma está o tempo todo se entrosando com a gente, mas você não vê ele* (Nani). Considerando que toda a realidade está permeada deste princípio vital - que em maior ou menor grau segundo a manifestação de que se trate define-se por ter uma caráter intencional - as pessoas vivem em contínua interação com aquilo que é *yuxin* - como veremos no terceiro capítulo as pessoas possuem *yuxin* - e resulta, portanto, necessário um especialista que medie esta relação. Eis aqui o xamã: ante tudo um *mediador entre os domínios humano e extra-humano* (Langdon, 1996: 29).

Esta acepção do conceito de *yuxin* enquanto princípio vital tem mais uma implicação a considerar: não é apenas a força que anima os seres vivos, mas também o que define suas características particulares (Townsend, 1988: 65).

O conceito de *yuxin*, recorrente entre os grupos pano, desdobra-se em múltiplos aspectos que derivam desta primeira acepção já tratada. Por uma parte, designa certos componentes da pessoa, como veremos no capítulo 3. Por outro lado, refere-se a diversos seres personificados que habitam o universo. Alguns deles são sempre nomeados como um povo: assim os *huru yuxinhu* ou os *nai yuxinhu*, que ocupam diferentes camadas do céu⁵⁶. Outros aparecem como seres personificados e se conhece principalmente como protagonistas de mitos ou histórias. Alguns deles estão associados a elementos - inanimados segundo uma classificação da ciência ocidental - da natureza: assim *nii*

⁵⁵ Ver por exemplo os mitos de *Iskuteweseneni* (M5), *Kapa yuxinhu* (M6).

⁵⁶ Como veremos mais adiante, o *huru yuxin* é um dos componentes da pessoa que, ao acontecer a morte desta, sobe ao céu. Formou-se assim o povo dos *huru yuxinhu* - neste caso, a terminação *-hu* é um coletivizador ou pluralizador -; mas antes de ocorrer a primeira morte, narrada no mito de *Puyahunihu* (M1), não existiam *huru yuxin* no céu, que era apenas habitado pelos *nai yuxinhu* (onde *nai* significa "céu"). Quando aqueles começaram a chegar ao céu os *nai yuxinhu* os receberam bem, mas depois fizeram-se numerosos demais e estes subiram à camada mais alta do céu. Os *nai yuxinhu* aparecem pouco nas narrativas yawanawa, e não parecem muito ligados à vida cotidiana na terra.

yuxinhu (onde *nii* significa ‘mata’), *waka yuxinhu* (onde *waka* significa ‘água’), *meshkiti yuxinhu* (onde *meshkiti* significa ‘pedra’). Outros parecem representar espécies animais - assim *kapa yuxinhu* (*kapa* é o quatipuru, ver M6), *tua yuxinhu* (*tua* é a jia) , *suya yuxinhu* (*suya* é o rato, ver M4), *yawixi yuxinhu* (*yawixi* é o tatu), etc - mas não são, na verdade , donos desses animais com os quais o xamã tenha que negociar para que os caçadores tenham sucesso em sua atividade cinegética, como acontece entre outros grupos amazônicos (Teixeira-Pinto, 1997: 97, para os Arara / Chaumeil, 1983: 236, para os Yagua / Langdon, 1974, para os Siona / Crépeau, 1988: 107, etc). O termo *yuxinhu* resulta difícil de definir. Em geral o sufixo *-hu* se utiliza para formar o plural de uma palavra, ou para significar uma coletividade, mas neste caso, o termo *yuxinhu* refere-se apenas a um ser. O que caracteriza os *yuxinhu* é seu poder de transformação, sendo que possuem uma identidade corporal humana e outra animal. Cada um destes parece representar de alguma forma o epítome maximizado de todos os membros de uma determinada espécie.

Ainda que alguns *yuxin* ou *yuxinhu* tenham caracteres decididamente benévolos - como *Shuma* o *Yuve*, que têm um papel significativo nas iniciações xamânicas e cuja ajuda é invocada pelos *xinaya* durante nas rezas de cura -, ou perigoso - como o *yuxin tsuika* (o *tsuika* é um tipo de lagarta), o *ene yuxinhu* ou os distintos *yuxin* das doenças -, se trata em geral de seres ambivalentes. Não encontramos uma distinção entre “espíritos bons” e “espíritos maus” similar àquela entre *yochi* (espíritos malevolentes), *yobê* (espíritos benevolentes) e *baca* (espíritos neutros) registrada por Montagner (1996:46-47) entre os Marúbo, nem podemos caracterizar tais seres como essencialmente malignos como acontece entre os Amahuaca (Carneiro, 1964: 7). A atitude de um determinado *yuxin* a respeito dos homens depende em grande medida da que tenham estes para com ele: se uma pessoa faz alguma coisa que implica um comportamento inadequado - realizar certas atividades durante a noite, momento dos *yuxin* por excelência; comer certos alimentos; não pedir permissão para realizar determinadas tarefas como queimar um roçado, tomar banho num rio ou pegar uma planta medicinal - ou uma falta de respeito para com algum *yuxin* - quebrar os resguardos durante uma iniciação, por exemplo -, este pode se vingar provocando uma doença ao infrator. As normas que regem as relações entre homens e *yuxin* devem ser respeitadas com o fim de evitar que este se sinta ofendido. Por outro lado, na medida em que o xamã trata com os *yuxin*, a ação deste estará determinada precisamente pelo objetivo do xamã ao invocá-lo.

Outros tipos de *yuxin* que encontramos são aqueles das doenças, isto é, muitos *yuxin* podem provocar doenças, mas várias enfermidades específicas (a fraqueza, o cansaço...) são em si *yuxin* que invadem o corpo dos homens ou se incrustam neles como se fossem carrapatos. No entanto este aspecto será abordado mais amplamente no decurso do terceiro capítulo.

Uma vez apontadas estas questões sobre o conceito de *yuxin*, que se torna central para entender os processos de doença e cura tal e como são entendidos pelos yawanawa, passemos a analisar as enfermidades que são curadas através dos *rau*.

Sobre as doenças tratadas com *rau*

O uso terapêutico de plantas entre os Yawanawa está geralmente associado a determinados tipos de doenças que não são definidos por se agruparem sob um mesmo término indígena, mas por partilharem determinadas características. Em primeiro lugar encontramos que a causa é normalmente a quebra de algum resguardo ou norma de comportamento. O outro conjunto significativo de distúrbios tratados com este tipo de terapia refere-se às feridas e picadas de animais e insetos (aranhas, cobras, araias...). Em segundo lugar, se trata de doenças que geralmente - ainda que não em todos os casos - apresentam apenas um sintoma: normalmente referem-se a dores em partes concretas do corpo (dor nas costas, dor de ouvidos, dor de cabeça...); a problemas que se mostram externamente em forma de feridas ou transtornos da pele (furúnculos, abscessos, leishmaniose, irritações cutâneas...); a feridas ou quebra de ossos. Os transtornos sexuais, como a impotência, são também tratados com *rau*. Em geral, estas doenças são bastante específicas enquanto a sua manifestação, e sua diagnose se efetua propriamente através da observação dos sintomas e dos depoimentos do enfermo e seus parentes sobre um possível comportamento inconveniente no passado, recente ou longínquo.

Contrariamente ao que acontece com as doenças tratadas através da reza (*shuãnka*), que são sempre pensadas como a consequência da malevolência de outrem, seja humano ou *yuxin*, aquelas cujo tratamento é realizado através de ervas parecem produzir-se de uma forma mecânica. Isto não quer dizer que não exista uma intencionalidade por trás delas - pois como veremos todas as explicações sobre as doenças remetem ao outro lado -, mas são desencadeadas por uma ato inadequado da vítima ou algum parente próximo: a quebra de algum resguardo acarreta sempre e irremediavelmente a doença que é associada a tal

infração. Talvez uma exceção a esta idéia sejam as mordeduras de animais e insetos, que não tem seu ato desencadeante, pelo menos em princípio, numa ação errada da vítima ⁵⁷.

Estas características são significativas quando comparadas com aquelas que possuem as doenças tratadas através da reza, que constitui, junto com os remédios vegetais, a outra terapia tradicional utilizada com mais frequência entre os Yawanawa atualmente. Embora o terceiro capítulo esteja dedicado precisamente à reza e às doenças curadas através deste meio, talvez seja interessante apresentar esquematicamente uma comparação entre ambos os conjuntos de enfermidades:

| | Doenças tratadas com rau | Doenças tratadas com <i>shuãnka</i> |
|--------------------|--|--|
| Causas | ⇒ Quebra de resguardos ou de normas de comportamento. ⇒ Mordidas de animais. | ⇒ Feitiçaria: doenças provocadas por um <i>xinaya</i> através do <i>muna shuãnka</i> (ver cap.3). ⇒ Ação malévola de uma <i>yuxin</i> |
| Diagnóstico | ⇒ Através dos sintomas ou pela declaração do doente ou seus pais de ter quebrado algum tabu. | ⇒ Através dos sonhos do doente. |
| Sintomas | ⇒ As doenças manifestam-se por sintomas característicos e bem definidos. Normalmente se trata apenas de um sintoma ⁵⁸ . | ⇒ As doenças apresentam normalmente um quadro sintomático complexo e a causa não é definível através dele.. |

Ainda que se possa distinguir conjuntos específicos de doenças que têm características muito similares, como os *nĩnsu*, os *iruma* ou os *sãñã* (ver quadro 1), não parecem existir categorias nosológicas mais abrangentes. No entanto, e embora tais distinções e associações não pertençam ao discurso yawanawa, é possível classificar as doenças em função de quatro critérios fundamentais: o tipo de tratamento que é eficaz na cura; a forma

⁵⁷ Quando os informantes explicaram-me a técnica do assopro utilizada pelo *kushuintia* (ver capítulo 3) para matar alguém, colocaram como exemplo que podia pensar em que a pessoa morresse por causa de uma picada de cobra. Neste caso, a picada de cobra seria apenas a 'causa instrumental' tal e como a define Buchillet (1991b) enquanto a 'causa última' seria a ação do *kushuintia*. No entanto, nem todas as mordeduras ou ferradas de animais são consideradas como consequência da ação malévola de alguém. Quando não acontecem maiores complicações não há grandes especulações. Os Yawanawa confiam muito nos remédios vegetais que eles conhecem para curar especialmente as mordeduras de cobra, e imagino que apenas se pensará que existe uma intencionalidade por trás deste tipo de acidente quando a pessoa morre.

⁵⁸ Ainda que este aspecto se verifique em quase todas as doenças tratadas com remédios da mata (ver quadro 1), encontramos algumas que apresentam um quadro de sintomas mais complexo, como o *maina*.

de diagnóstico, a etiologia e sua manifestação sintomática. Efetivamente, se percebe que, em geral, estes quatro critérios definem conjuntos de doenças que compartilham determinadas características, como reflete o quadro.

Não pretendo com isto construir um esquema fechado que dê conta de tudo - pois de fato existem ocorrências que dificilmente são enquadráveis nele, talvez pela falta de dados mais completos - mas apenas salientar algumas particularidades, tendências relevantes e aspectos gerais da medicina praticada entre os yawanawa que percebi e que considero significativos quanto ao que podem revelar sobre a concepção que este grupo pano têm da doença e da cura.

A doença como vingança dos *yuxin*: o *kupia*

As doenças provocadas pela quebra de tabus entre os Yawanawa, de forma similar ao que acontece entre outros grupos amazônicos (Kracke, 1981: 114; Gallois, 1988: 206), são a consequência de dois tipos de processos: a vingança dos *yuxin* e a aquisição de certas características do animal ingerido pela vítima ou por um parente próximo.

O primeiro destes processos deriva do fato dos homens compartilharem a realidade com outros seres - os *yuxin* no caso dos Yawanawa -, de forma que é necessária a existência de certas regras que possibilitem o convívio entre eles. Existem uma série de comportamentos considerados inadequados e desrespeitosos para com os *yuxin* que provocam a vingança automática deste. São as regras para manter uma relação adequada com os *yuxin* que sustentam várias das proibições alimentares e prescrições de comportamento dos Yawanawa, fato recorrente entre os grupos amazônicos: a conduta dos homens perante à alimentação está fundamentada nas regras - estabelecidas de forma quase contratual no caso dos Bororo, por exemplo (Crocker, 1985: 134-139) - que regem suas relações com os outros seres (Kensinger, 1981: 163). Manter uma atitude adequada e respeitosa frente aos *yuxin* é necessário para a prevenção de doenças e desgrças. Se pode estabelecer assim uma analogia entre as relações que uma pessoa deve manter com os membros de sua própria sociedade e as que deve estabelecer com os *yuxin*: a transgressão das regras de relacionamento consideradas convenientes implica a ruptura do equilíbrio que deve prevalecer nas relações e conseqüentemente a retaliação de quem foi ofendido. Na realidade estas considerações se correspondem com a proposta geral de alguns autores

sobre a ontologia no pensamento dos grupos ameríndios segundo a qual *natureza e cultura são parte de um mesmo campo sociocósmico* (Viveiros de Castro, 1996:124); todos os tipos de seres que formam parte da realidade – animais, espíritos e homens – participam de uma mesma cultura, de uma ordem integrada, e de um mesmo campo de interações sociais definidas em termos de predação e intercâmbio (Århem, 1996: 186)⁵⁹:

Humankind is thus seen as a particular form of life participating in a wider community of living beings regulated by a single and totalising set of rules of conduct (Århem, 1996:183)

Assim existem vários alimentos que não devem ser nunca ingeridos e várias ações que não devem ser realizadas pois têm como consequência a vingança dos *yuxin*. De fato, o nome de várias enfermidades contém a palavra *kupia* (vingança) (ver quadro 2): *maï pisi kupia* (a vingança do cará podre); *shãu kupia* (a vingança do manel besta); *yuxin kupia* (a vingança do *yuxin*); *isun yuxin kupia* (a vingança do *yuxin* da urina); *kape yuxinhu kupia* (a vingança do *yuxin* do jacaré)⁶⁰. Comer piranha, por exemplo, provoca o *make kupia* (a vingança da piranha) cuja manifestação sintomática é a dor de espinhaço:

Piranha, aí disse que ele vinga você. Na hora que tu está carregando muito peso, que tu está arriando, ele vai e corta o nervo de teu espinho, é chamado make kupia, o nome da doença. (Gatão)

⁵⁹ A este respeito ver Descola (1996). Este autor distingue três formas de relação entre seres humanos e não-humanos – reciprocidade, predação e proteção -, cada uma das quais é identificada como sendo a dominante num grupo determinado. Fica difícil enquadrar as relações que os Yawanawa mantêm com os *yuxin* dentro destas referências. A reciprocidade, pensada em função das atividades venatórias, se baseia no intercâmbio de energia entre humanos e não-humanos através dos processos de busca de comida, especialmente da caça, de forma que *energetic feedback is ensured, among other methods, by the retrocession of human souls to the Master of Animal and by their subsequent transformation into game animals* (Descola, 1996:89). Frente a esta reciprocidade equilibrada, a forma que outros grupos como os jívaro concebem suas relações com os espíritos segue um modelo bélico: mais do que um intercâmbio pactuado, se trata de um sistema de predação cujo motor são as retaliações mútuas. Neste tipo de relações poderia também se enquadrar na instituição do *Mori-xe bororo*, segundo o qual qualquer ofensa ou prejuízo que sofra um membro da comunidade por parte dos seres sobrenaturais ou naturais deve ser vingada (Crocker, 1985: 57-59). Por último, distingue um tipo de relação fundamentada na proteção dos homens por parte das divindades. Entre os Yawanawa vemos que o relacionamento com os seres do outro lado não é de um único signo. Ora aliados – quando invocados pelo xamã, por exemplo, para lhe ajudar numa determinada ação – ora inimigos – quando provocam doenças, quer por vontade própria, quer levando a efeito os desejos de um *xinaya* –, se considera que os *yuxin* atuam em função de interesses que não são os mesmos em todos eles nem em todas as situações. As relações que estabelecem com eles os Yawanawa são mais compreensíveis se comparadas com as que dirigem o relacionamento entre pessoas, sendo o respeito um elemento primordial. Desrespeitar alguém - seja o próprio sogro, um *xinaya* ou um *yuxin* – desencadeia uma ação punitiva por parte do ofendido que prejudica ao ofensor.

⁶⁰ Da mesma forma quando um iniciando no xamanismo chupa o coração da cobra e não cumpre o resguardo prescrito, o espírito da cobra morta se vinga virando-o em doente crônico. Assim era interpretado, por exemplo, o contínuo mal-estar de Raimundo

Da mesma forma, comer fubá de milho está associado à tosse forte que é entendida como uma vingança do mesmo (*sheke putu kupia*)⁶¹. É interessante perceber que comer fubá pode provocar facilmente engasgamento e portanto tosse, especialmente nas crianças. Assim, os Yawanawa constataam que é da natureza do fubá provocar tosse, de forma que quando aparece uma doença que se manifesta por uma tosse forte, esta é associada à ação ou agência do espírito do fubá de milho.

Vemos portanto que em ocasiões existe uma relação entre as características do alimento que é proibido ingerir e o tipo de ação que o *yuxin* daquele alimento realiza para se vingar (é da natureza da piranha, por exemplo, morder e assim atua seu *yuxin*). As particularidades que cada ser ou fenômeno da realidade possui dependem do *yuxin* que o habita. O *yuxin* não é apenas um princípio vital, mas de certa maneira, também dá forma à matéria que anima. Assim, entre os Yaminahua do Peru Townsley observa que *the particular characteristics of different classes of beings are thought ultimately to be caused, and thus explained, by these spiritual entities and their characteristics* (Townsley, 1988: 65).

Existem também toda uma série de comportamentos que ofendem e irritam aos *yuxin*. Comer ou fazer cerâmica durante a noite no escuro, por exemplo, é considerado uma invasão inadequada do espaço-tempo dos *yuxin*: a noite. Por isso, diz-se que quando alguém realiza alguma atividade deste tipo depois de ter anoitecido os *yuxin* se vingam dando bofetadas na cara do infrator e provocando assim uma doença chamada *yuxin kupia*, cujo principal sintoma é o “beijo torto”⁶²:

ele não consente você trabalhar o como é de noite igual a eles estão fazendo, porque a maior parte das coisas eles fazem a noite, os yuxin, então, como você é um ser vivo humano ainda, você pode fazer suas coisas de dia, bateu a noite você não pode mais fazer nada. Por acaso, tem um que diz que bate nas mulheres que é chamado tsave veska vereya. O txai⁶³ para homem e tsave para mulher (Gatão).

Outra grave infração consiste em urinar perto de uma casa. Esta ação desencadeia a ação do *yuxin* da urina, o *isun yuxin*, um dos constituintes da própria pessoa.

⁶¹ *Sheke* significa milho e *putu* significa fubá.

⁶² Num depoimento o caso de cegueira de uma pessoa, que aliás não era indígena, foi interpretado também como *yuxin kupia*.

⁶³ As palavras *txai* e *tsave* significam respectivamente primo e prima cruzado/a.

... para mijar perto de casa não podia porque o isun yuxinhu diz que ele vingava, fazia uma vingança se você mijava perto de casa então não é qualquer pessoa que curava essa doença, [...], quando ele passa onde tu faz xixi, quando ele vinga diz que abre uma dor aqui, uma dor muito forte e dentro diz que fica do tamanho de uma batata de macaxera grande atravessada aqui, e aquilo não é qualquer pessoa que curava, isso aí já significava morte (Manel Pequeno)

Entre os Shipibo-Conibo (Cárdenas Timoteo, 1989: 258-264 / Tournon & Reátegui, 1988) e entre os Amahuaca (Anônimo: 1998 23-25) aparece uma doença chamada também *cupia* - traduzida no espanhol local como 'cutipado'⁶⁴ - que consiste num *complejo sintomático atribuido al perjuicio que pueden causar los poderes mágicos que existen en las plantas y en la naturaleza y surgen cuando de alguna forma se los maltrata, igualmente el cutipado está relacionado a la observancia del ritual de la covada que son las prohibiciones que deben respetar el padre y la madre antes y después del nacimiento del hijo* (Cárdenas Timoteo, 1989: 258-259). Parece, portanto, que entre outros grupos pano este tipo de doenças deriva também de uma ação vingativa dos *yuxin* de distintos animais e plantas quando se sentem ofendidos por algum ato humano, entre os que destaca não ter cumprido os resguardos prescritos. É importante ressaltar algumas diferenças a respeito do *kupia* yawanawa. Por um lado, o *cutipado* entre estes outros grupos está geralmente relacionado com os resguardos que é necessário cumprir em certos momentos da vida de uma pessoa (couvade, gravidez...) ou no momento de realizar certas atividades (tomar cipó...), enquanto entre os Yawanawa estão associadas à transgressão de regras que não devem ser nunca descumpridas ou à ingestão de alimentos que não devem ser comidos jamais, por ninguém: não se deve comer piranha ou urinar perto de uma casa nunca. Por isso, diferentemente do que acontece entre os Shipibo-Conibo, o *kupia* afeta a qualquer membro de uma comunidade e não especialmente às crianças. De fato, os casos de *kupia* que me foram relatados afetaram em sua maioria a adultos.

Por outro lado, o *kupia* entre os Yawanawa só pode ser curado com plantas medicinais, sendo que as rezas não parecem ter eficácia no tratamento nestes casos,

⁶⁴ Gow (1991:180) registra também a existência de uma doença chamada *cutipa* entre os Piro, grupo de língua Arawak do Bajo Urubamba na Amazônia peruana. Esta doença afeta principalmente as crianças, tem como causa a quebra de algum resguardo por parte dos pais e é pensada como a vingança do ente ofendido. Entre os Piro, portanto, o *cutipa* apresenta as mesmas características que entre alguns grupos pano como os Shipibo-Conibo e os Amahuaca, que estão radicados também na região da Amazônia peruana.

enquanto entre os outros grupos este tipo de doenças está reservado à ação do *unaya* ou rezador.

O complexo etiológico yawanawa do *kupia* evoca a idéia de vingança, tão presente nas relações sociopolíticas dos grupos amazônicos⁶⁵. Neste caso a retaliação não se estabelece entre dois grupos humanos (guerra, bruxaria...) mas entre humanos e espíritos, sendo os primeiros as vítimas dos segundos. A vingança por parte dos *yuxin* é realizada para reparar uma ofensa cometida. A forma em que esta doença é concebida remete à idéia da desordem biológica como um fenômeno pensado segundo parâmetros sociais: *to think about illness is already to make reference to others* (Augé, 1995:24). No caso do *kupia*, esses outros não são humanos, mas *yuxin*.

A doença como transformação em outro

Tudo esse resguardo não é por acaso, não foi alguém que sonhou não, foi realidade, uma menina chamada Wakara yuxin quando estava morrendo, aí ela falou "eu só vou morrer porque meu pai comeu isso", aí falou no kujubim, meu pai também e minha mãe comeu também o jacaré branco, e aí foi dizendo quais eram as comidas que o pai tinham comido que provocava essa morte. Aí por isso que até hoje se faz esse resguardo... (Manel Pequeno).

O segundo processo que foi mencionado anteriormente se refere ao perigo de que a ingestão de certos animais provoque a aquisição por parte do consumidor ou de parentes próximos de algumas de suas características consideradas indesejáveis. Esta possibilidade é maior durante certos momentos da vida de uma pessoa ou em situações de fragilidade.

Entre os Yawanawa a transferência de características do ser ingerido ao consumidor ou seus parentes próximos se produz principalmente nos momentos da vida de uma mulher associados a sua fertilidade (menstruação, gravidez, amamentação), durante a infância, e nas situações de doença.

Vários dos tabus que uma mulher precisa respeitar estão intimamente relacionados com o parto: não pode comer tatu, tracajá, jabuti, jacaré, bodó-escoba nem porco da mata, porque estes animais produziram um parto dolorido e demorado. As razões que dão os Yawanawa referem-se às características destes animais: da mesma forma que resulta difícil

⁶⁵ Ver, por exemplo Albert (1985) a respeito dos Yanomami, Gallois (1988) sobre os Waiãpi, etc.

tirar o tracajá ou o jabuti de dentro de sua casca, será difícil conseguir tirar a criança do útero da mãe durante o parto; igualmente, do jeito que é custoso fazer sair o bodó-escoba de seu buraco porque abre as asas fazendo força contra as margens, será complicado fazer a criança sair...o mesmo tipo de lógica se aplica aos tabus de não comer tatu - animal que vive num buraco do qual é dificultoso tirá-lo -; porco da mata que foi morto num buraco - já que é difícil recuperá-lo de lá -; nem jacaré - pois uma vez caçado e amarrado é pesado de arrastar. Por sinal, todos estes animais são preguiçosos e não saem frequentemente de seus buracos. Diz-se que os espíritos destes animais *não deixa sair a criança porque elas são muito preguiçosas. Esse bodó que eu estou dizendo se ele te vê e entrar num buraco naquele dia ele não sai mais de jeito nenhum, jacaré passa mês e mês no mesmo buraco, não sai, tatu também do mesmo jeito, se estiver embora ele morre dentro mais não sai mais do buraco* (Nani). Assim, se estabelece a identidade simbólica entre o buraco onde moram ou se escondem estes animais e o útero da mãe, e, da mesma forma que eles são reticentes a sair, impedem a criança nascer. Encontramos o mesmo tipo de relações simbólicas que implicam a transmissão das características dos animais ao feto durante a gestação também entre outros grupos pano. McCallum (1989: 98, 369) explica, por exemplo, que embora os membros do grupo Kaxinawa com o qual trabalhou não falassem muito sobre as restrições alimentares como consequência da ação missionária, eles ainda mantêm tais tradições, e faz menção de uma passagem de Capistrano de Abreu na qual este expõe vários resguardos alimentares que deve fazer a mulher grávida assim como o casal com criança pequena. O tipo de razões dadas pelos Kaxinawa para explicar estes costumes são do mesmo tipo que as fornecidas pelos Yawanawa: trata-se de evitar que a criança adquira certas características desses animais. Assim não podem comer tatu porque é preguiçoso e faz buracos; nem anta porque é grande demais de forma que a criança cresceria muito dentro do útero da mãe e morreria, etc... Igualmente, entre os Marúbo Montagner registrou a preocupação dos pais por não ingerir animais que pudessem transmitir peculiaridades indesejáveis à criança em formação: *ficar com o pescoço longo e o aspecto magro do veado; como a cabeça miúda tal o macaco; sem as nádegas como a lagarta da pupunha, etc* (Montagner, 1991: 481). Segundo Townsley a lógica dos resguardos entre os Yaminahua reside precisamente no fato de que todos os corpos estão permeados de *yuxin* - enquanto força vital mas também enquanto carregador e definidor das peculiaridades do ser - que se transmite à pessoa do consumidor:

Thus pregnant women should not eat any fish that hides in palisades or any animal that lives in the ground, because these

characteristics and ways of behavior are contained in some essential form in their flesh, would be communicated to the woman by eating them, and make her childbirth a difficult one (Townesley, 1993: 452).

De forma inversa, uma vez que a criança nasceu, utilizam-se determinadas plantas com características peculiares para transmitir certas virtudes desejáveis de alguns animais. Assim várias folhas são passadas em partes diversas do corpo do bebê para promover determinados fms: aprender rápido a caminhar ou a falar, por exemplo. As folhas são escolhidas em função de alguma peculiaridade que as associe aos animais cuja característica queira ser transmitida à criança: a folha utilizada para que o neném aprenda rápido a caminhar parece com o pé do jabuti; ou o fruto da folha que se passa para que aprenda a falar é muito procurado por pássaros que se caracterizam por serem faladores (ver quadro 7), etc.

Outro conjunto importante de resguardos que a mulher deve respeitar durante a gravidez referem-se às doenças que pode adquirir a criança depois do nascimento. A lógica é similar àquela já explicada: se a mulher come durante este período qualquer tipo de ovo, a criança nascerá com um ‘tumor’⁶⁶; se a mulher come poraquê, poucos dias depois de ter nascido o neném sofre uma dor forte – similar àquela produzida pela descarga elétrica deste peixe -, começa a vomitar e morre; igualmente, se a mulher durante o período de gestação come bodó do igapó, a criança sofrerá *naxisma*, cujos sintomas são não querer tomar banho e uma fraqueza que leva finalmente à morte; ou se come mamão, depois de nascer o filho sofrerá um tipo de ‘ferida brava’ chamada *sipi*.

Em muitas ocasiões tais proibições devem ser cumpridas não apenas pela mãe mas também pelo pai – ou pais (ver *infra*). Uma das doenças infantis mais características como consequência da quebra dos resguardos alimentares por parte dos pais durante a gravidez é o *ninsu*. Esta enfermidade, traduzida pelos Yawanawa geralmente como “ataque”, se produz se algum dos pais comeu filhote de paca, de cutia, de porco, de nambu-galinha ou de anta. Cada um destes animais produz um “ataque” diferente que se não é tratado a tempo pode levar à morte da criança:

É proibido comer filhotes de paca e cutia, nem de macaco prego, porque quando a criança nascer sofre de ataque, é sinal de que a criança não vai criar. [...]

⁶⁶ Esta proibição se baseia na analogia formal entre o ovo e um abscesso.

Se a mulher gestante come filhote de nambu-galinha, a criança fica com o pescoço duro e virado para atrás. Se come filhote de paca, o nenê fica assoprando, escupindo e escumando. Se come filhote de cutia, vira a cabeça para acima e os olhos ficam piscando o tempo todo. (Gatão)

Os remédios vegetais que servem para curar estes ataques levam os mesmos nomes que as doenças, como acontece com a maior parte dos remédios da mata que utilizam os Yawanawa: *kuma vakea*, *unu vakea*, *awara vakea*, *mari vakea*, *anu vakea*⁶⁷. Esta doença, registrada também entre os Kaxinawa⁶⁸, é interpretada por Lagrou como um processo no qual, a partir da ingestão dos alimentos proibidos, *o corpo* [da vítima] *imita seu invasor de tal modo que a sua existência humana é posta em perigo*, isto é, se torna o outro que foi ingerido (Lagrou, 1998: 57-58). Adquirir as características de outros animais implica portanto virar outro e tem como consequência irremediável o adoecer.

Outro dos animais absolutamente proibidos para os pais de um recém-nascido é o macaco. Diz-se que o espírito deste animal incomoda a criança. Da mesma forma que o macaco fica coçando seu corpo o tempo todo com aqueles braços compridos, assim seu espírito faz com a criança, produzindo coceira, febre e muita quentura.

⁶⁷ O primeiro termo do nome das doenças refere-se nestes casos, e em geral, ao animal que foi ingerido (*kuma* é nambu-galinha; *unu* é porquinho da mata; *awa* é anta; *mari* é cutia; e *anu* é paca). O segundo termo, *vake* significa 'filho', 'filhote' neste caso. Mas é interessante o sufixo *-a* que lhe é acrescentado. Segundo a informação dada por um informante em outro contexto, esse sufixo faria referência a uma transformação consumada. Assim, se *kape* - o exemplo que me foi fornecido - significa 'jacaré', *kapea* foi glosado como 'virou jacaré'. Poderíamos traduzir, portanto, estas denominações das doenças como 'virou filhote de nambu-galinha', 'virou filhote de anta', 'virou filhote de cutia', etc. Se isto fosse certo, realmente se estaria fazendo claramente referência que a doença está se pensando como uma transformação da criança no filhote do animal que foi ingerido pelos pais durante o período de gravidez, tal é como é sugerido por Lagrou a respeito dos Kaxinawa.

⁶⁸ Existe no entanto uma diferença entre a doença analisada por esta autora entre os Kaxinawa e os dados registrados entre os Yawanawa. Segundo Lagrou (1998: 56-61) a doença é a vingança, enviada através dos sonhos, do animal proibido de ser ingerido pelos pais durante a gravidez. Nunca me foi referido *ninsu* como uma vingança, diferentemente do que acontece com aquelas doenças que especificamente levam em seu nome a palavra *kupia*. O *ninsu* parecia estar mais relacionado com os processos pelos quais o feto, estando no momento de ser formado pelos fluidos dos pais, está exposto ao perigo de incorporar características de outros animais se estes são ingeridos pelos pais. Esta lógica parece clara nas explicações a respeito de outros animais elaboradas tanto pelos Yawanawa como por outros grupos pano, como já foi referido. De qualquer forma, não se trata de realizar separações rígidas entre um processo e outro já que, afinal de contas, tanto a incorporação de características do alimento ingerido como a vingança por parte deste são construções através das quais se pensa a forma em que um elemento exógeno, uma alteridade, influi na pessoa provocando uma doença, e refletem determinadas concepções sobre a doença e, por extensão, sobre a ontologia yawanawa. Os dois tipos de processos compartilham os mesmos princípios subjacentes e sua distinção rígida pode não ser muito pertinente.

Contam a história de um guerreiro famoso chamado *Kushni Ashni* que tinha como amante uma mulher casada que estava grávida. Um dia, quando a menina daquela mulher já tinha nascido, o líder da aldeia convidou os homens para comer macaco, e *Kushni Ashni* não quis se privar daquele manjar. Quando a mulher, que tinha a menina com febre, viu aquilo, ficou furiosa. Foi até onde estava sentado *Kushni Ashni* comendo o macaco e na frente de todo o mundo amassou sua cara, inflamada pelos espinhos de pupunha que ele tinha-se cravado para poder colocar os enfeites faciais que exigia seu status de guerreiro⁶⁹, quebrando-os dentro dos buraquinhos, e increpou-lhe: “Você está vendo que minha filha está com febre e ainda assim come macaco! Você vai me respeitar e vai respeitar minha filha”. *Kushni Ashni* ficou calado, não protestou, nem proferiu sinal algum de dor. Foi assim como todo o mundo soube que eles eram amantes, mas a mulher se fez respeitar. (Raimundo)

O tratamento para esta enfermidade, que se classifica também entre os *ninsu*, consiste em dar banho de água morna e folhas na criança, e no cumprimento de resguardos por parte dos pais. O respeito dos resguardos pode ser evitado se os pais contam com algum familiar próximo que conheça os remédios necessários para curar a doença. Assim, quando a criança nasce aplicam-lhe o remédio necessário. O surpreendente dos depoimentos dos informantes é que para que o tratamento surta efeito é absolutamente necessário que os pais cumpram determinados resguardos que na realidade coincidem com os que descumpriram em seu momento. Colocada esta objeção aos Yawanawa, eles contestam que muitas vezes as pessoas o fazem para experimentar a capacidade e o poder do especialista.

De qualquer forma os adultos não estão salvos deste tipo de doença: a ingestão do coração de qualquer animal pode provocar o *uintita ninsu*, traduzido como “ataque de coração” e cujos sintomas são *uma pressão que dentro do coração que vem aquele, que vem forte, que fica batendo bem forte, e da aquilo vai...a pessoa fica desmaiando* (Gatão). O remédio da maça que se utiliza para seu tratamento leva o mesmo nome que a doença. A dor forte de cabeça é também associada ao *ninsu* pois se considera que pode derivar nesta enfermidade.

A dieta que uma mulher deve respeitar durante sua gravidez não se refere apenas ao que pode acontecer com a criança durante ou depois do parto, mas visa também proteger a saúde da mãe. Certos alimentos ingeridos durante o período de gestação pela mulher podem provocar *maina* na etapa posterior ao parto.

⁶⁹ Antigamente os guerreiros faziam buracos na cara com espinhos de pupunheira para depois poder colocar neles as pontas das caudas de arara. Eram enfeites próprios para realizar as incursões guerreiras.

Maina é pessoa que fica sem coragem, sem disposição, sente um pouco de febre, é um cansaço na perna que tem, então isso é maina [sente] uma cessão, uma febrezinha baixa no corpo, o corpo fica tudo adormecido, ele não tem disposição de nada, nem de levantar para ficar em pé, fica deitado, aí vem o cansaço, uma quentura no corpo. Quando vem a quentura vem a tosse também, uma tosse no pulmão, se ninguém cuidar você pode morrer, de repente (Gatão).

Geralmente os Yawanawa traduzem esta doença por anemia. Para evitar o *maina* a mulher não deve comer nenhum tipo de tatu nem ou nambu-preto. Sua cura se realiza com remédio da mata – *yawish muka* no caso de ter sido provocado por ter comido tatu, *sainki muka*⁷⁰, se for provocado por comer nambu-preto - e exige o cumprimento de um resguardo rigoroso que implica não apenas evitar vários alimentos (nambu-galinha, tatu, curimatã, bagre, piau, surubim...) mas também não beber água. Mas o *maina* não afeta apenas as mulheres transgressoras de tabus durante sua gravidez. A quebra de outro tipo de resguardos em momentos vitais diferentes pode ter o mesmo efeito, como por exemplo no caso de Gatão: como foi explicado no relato sobre sua iniciação, quando ele estava tomando *nawene* (caldo de tabaco) para aprender o canto de cura (*meka*) quebrou o resguardo prescrito comendo dois tipos de peixes proibidos. Esta transgressão dos resguardos durante sua iniciação provocou que pegasse *maina*. O tratamento consistiu em retomar o resguardo e consumir uma batatinha chamada *turau*. Além disso, Antônio Luiz entoou o *meka* (canto de cura) para tratar a doença de seu aprendiz. Este canto é também utilizado na cura do *maina* quando a doente é uma mulher que quebrou o resguardo durante sua gravidez. Vemos portanto que, ainda que o *maina* apareça em dois contextos diferentes – associado à gravidez e à iniciação xamânica -, as causas são similares – a quebra dos respectivos resguardos – assim como o tratamento – utilização de remédios da mata, ainda que as folhas difiram segundo o resguardo transgredido, a dieta e o *meka*. Fazemos aqui um pequeno inciso acerca do *meka*, que já foi mencionado em várias ocasiões. O *meka* ou canto de cura, tal e como o traduzem os Yawanawa, constitui outro tipo de tratamento tradicional, ainda que na atualidade seu uso é limitado, talvez porque

⁷⁰ *Yawish* significa tatu; *Sainki* significa nambu-preto. Neste caso, a utilização da palavra *muka* – que em muitos outros grupos pano significa ‘amargo’ – como parte do nome destes remédios permite associá-los a um conjunto de ervas medicinais que Montagner distinguiu no sistema marúbo e que leva o mesmo nome, *moca*. Este conjunto de remédios serve para tratar principalmente, segundo a autora, febre, fraqueza e magreza (Montagner, 1991: 479), sintomas que coincidem com aqueles definidos para o *maina* yawanawa. Parece, portanto, existir uma associação entre certos remédios vegetais classificados sob a denominação *muka* e estes sintomas.

parece ser utilizado para tratar um leque menor de doenças (apenas foi mencionado em relação a duas: o *maina* e o *isimaka*), talvez porque, segundo dizem os Yawanawa, hoje em dia as doenças que devem ser curadas com este canto já não aparecem com a mesma frequência. Este canto é um saber próprio do *yuehu* (ver capítulo 1), que se apresenta transformado em onça, e como tal efetua a cura do doente. Aparece aqui o motivo da associação entre xamã e onça, tão recorrente entre os grupos indígenas da Amazônia, mas não tenho dados suficientes para explorar este assunto no caso Yawanawa⁷¹. O *meka* é entoado pelo especialista, sentado em sua rede, e deve ser ouvido pelo doente para que seja efetivo. Neste aspecto e em outros, contrasta com a reza, e ainda que formalmente pareça mais associada a esta do que aos remédios vegetais - reza e canto de cura consistem na entoação melodiosa de textos -, na verdade ao analisarmos a utilização dos distintos métodos de cura achamos que o laço é mais estreito com os *rau*. O seguinte quadro comparativo mostra as diferenças e similaridades entre os três tipos de tratamentos:

⁷¹ A única referência que fizeram à onça como animal associado ao xamã foi o próprio *meka*, onde o *yuehu* se apresenta como uma onça que percorre um caminho através da mata até chegar onde fica o doente; o depoimento de um informante segundo o qual antigamente existia um especialista, que chamou *tsimuya*, um de cujos poderes consistia em transformar-se em onça se submergindo no rio; e, por último a informação de que, também em tempos antigos, existiam especialistas que tinham a capacidade de amansar onças, fazendo que ficassem deitadas onde eles queriam. Foram, em qualquer caso, informações muito fragmentárias e dispersas que não permitem, por enquanto, definir bem a relação entre os especialistas nas práticas xamânicas e este felino, embora certas informações sobre outros pano (Erikson, 1994: 78 acerca dos Matsés, por exemplo) onde esta relação está mais claramente estabelecida, permita supor que a figura da onça seja também significativa entre os Yawanawa.

| Rau (Remédios vegetais) | Mēka (Canto de cura) | Shuānka (Reza) |
|--|---|--|
| Cura fundamentalmente doenças provocadas pela quebra de tabus. | Cura doenças associadas à quebra de tabus (<i>maina</i> , <i>isimaka</i>) | Cura doenças provocadas pela malevolência de <i>yuxin</i> ou homens. |
| O tratamento não implica a ingestão de nenhuma substância psicotrópica por parte do especialista. | O tratamento não implica a ingestão de nenhuma substância psicotrópica por parte do especialista. | O tratamento requer a ingestão de ayahuasca por parte do rezador. |
| O diagnóstico se estabelece através dos sintomas. | O diagnóstico se estabelece através dos sintomas. | O diagnóstico se estabelece através dos sonhos. |
| Especialista: <i>niipuya</i> | Especialista: <i>yuehu</i> | Especialista: <i>xinaya</i> , <i>shuintia</i> |
| A iniciação do especialista para a aquisição deste saber se realiza através da ingestão de <i>rarë</i> . | A iniciação do especialista para a aquisição deste saber se realiza através da ingestão de <i>nawene</i> (caldo de tabaco). | A iniciação do especialista para a aquisição deste saber se realiza através da ingestão de uni (ayahuasca). |
| O tratamento se aplica no doente estando este presente e acordado (consciente). | O tratamento se aplica ao doente estando este presente e acordado. | O <i>xinaya</i> pode rezar sobre caçuma (o doente não está presente) ou sobre o corpo do paciente. Em ambos casos é preciso que este esteja dormindo para que seu huru yuxin acompanhe o <i>xinaya</i> no rezo (ver capítulo 3). |

O tratamento através do canto de cura parece ser sempre paralelo ao uso de ervas medicinais. Se trata mais de uma relação de complementaridade entre duas formas de cura do que duas opções diferentes e alternativas: para curar o *isimaka* ou o *maina*, as duas únicas doenças para as quais se utiliza o canto de cura, é necessária a aplicação de ambos métodos, de forma que a falta de um deles resulta no incremento das possibilidades de que o doente não se recupere satisfatoriamente.

*

Além dos resguardos associados à gravidez e à couvade, existem outros momentos da vida em que numerosos alimentos estão proibidos. A velhice é um período no qual as pessoas não estão já obrigadas a respeitar muitos resguardos, as crianças em geral são interdidas de comer vários alimentos para evitar certas doenças ou efeitos prejudiciais. Não podem comer os fígados da arraia, da paca, da anta e dos ‘bichos de casca’ porque

estragam os dentes (*mare peika*); nem ovos de peixe porque a cara fica cheia de espinhas (*rewi*); nem ovo de galinha porque quando velhos vão ficar com a vista ruim; nem abacaxi, as meninas, porque ficam logo grávidas quando começam a manter relações sexuais. Vemos que igualmente estabelecem-se relações simbólicas entre o alimento que deve ser evitado e o suposto dano que produz ao infrator. Sobre a proibição de comer os figados de tais animais diz-se que da mesma maneira que são moles, assim vão ficar os dentes da criança. É curioso, no entanto, constatar que uma das precauções que os Yawanawa tomam para impedir que os dentes das crianças estraguem é fazê-las morder o fígado do macaco preto ou do capelão bem quente. A outra prática preventiva para cuidar do bom estado da dentição é morder um tipo de planta chamada *nishpu* que deixa os dentes pretos e os protege⁷².

O mesmo tipo de associação existe na idéia de que se a criança come ovo de jacaré ou ovo de jabuti aparece um furúnculo ou um abscesso - ambos denominados no português regional como 'tumor' - (*kapeta vatxia* e *shawe vatxia*⁷³), sendo o 'ovo' e o 'tumor' equiparados em função de suas formas similares. Assim também as mulheres não devem comer bananas gêmeas nem pisar sobre a semente de algodão - por ter uma forma em que duas partes se entrelaçam -, porque riscam de ficar grávidas de gêmeos, fato considerado uma desgraça⁷⁴. Na verdade as crianças têm sua própria interpretação sobre tais interdições, considerando que na realidade não são mais do que manhas inventadas pelos pais para comer sozinhos os manjares a eles proibidos. Ante estas idéias os pais replicam contando o caso de algum avó que já muito velho tinha os dentes perfeitos porque cumpriu desde sempre estas regras, ou de alguma avô que apesar de ser bem velhinha conseguia enfiar a linha na agulha sem problema porque nunca comeu ovo de galinha. Os Yawanawa

⁷² A utilização desta planta parece estar expandida entre os pano. Já Tastevin reportava sua utilização entre os grupos desta família lingüística: *Tous nos Panos ont l'habitude de se noircir les dents pour les raffermir et les empêcher de pourrir. Ils se servent pour cela d'un arbuste sauvage à tige fine divisée par des nœuds comme le bambou. Il y en a de plusieurs espèces qui portent toutes le nom générique de nichpo* (Tastevin, 1926:161). Lagrou (1998: 284-286) analisa o significado desta planta na mitologia e no contexto do ritual de iniciação entre os Kaxinawa. Não verifiquei entre os Yawanawa um uso similar desta planta, limitando-se seu uso simplesmente ao cuidado dos dentes.

⁷³ O 'tumor' recebe o nome geral em yawanawa de *iruma*, mas existem muitas classes deles segundo a causa concreta e as particularidades com que se manifestam. O mesmo acontece com muitas outras doenças, como a "ferida brava", chamada genericamente *hunu* (ver quadro 1). No caso acima referido *Kape* significa 'jacaré'; *shawe* significa 'jabuti' e *vatxi* significa 'ovo'. Seguindo a proposta explicada na nota 21 deste mesmo capítulo sobre o significado do sufixo *-a*, acrescentado neste caso à palavra *vatxi*, poderia traduzir estes termos como 'virou ovo de jacaré' e 'virou ovo de jabuti'.

⁷⁴ Ainda que algumas pessoas dessem uma explicação bastante pragmática ao horror aos gêmeos - é muito difícil para uma mãe se encarregar de dois bebês ao mesmo tempo -, os mais velhos diziam que uma mulher que dá à luz gêmeos parece um animal e não uma pessoa. Na realidade, parece que o sentimento que se experimenta frente a uma mulher que pare gêmeos parece quase de desprezo ou lástima.

comentam que seus ancestrais eram mais fortes, não ficavam tão doentes nem passavam tanto frio como eles porque nunca comiam o que não era para comer.

As restrições alimentares como parte dos tratamentos de cura

As proibições alimentares não são apenas medidas profiláticas, mas constituem também uma parte essencial no tratamento de muitas doenças, e parecem estar especialmente relacionadas ao uso de ervas medicinais. Muitos alimentos são evitados porque podem prejudicar a cura da doença e muito provavelmente piorá-la. O tratamento de feridas – desde uma picada de cobra até os buraquinhos abertos nas orelhas para colocar brincos -, por exemplo, implica sempre em várias proibições alimentares que muitas vezes devem ser respeitadas não apenas pelo doente, mas também por seus parentes mais próximos. Em alguns casos aparece claramente a relação simbólica que se estabelece entre alguma das particularidades dos alimentos que são evitados e o suposto efeito sobre o corpo do doente. Assim, quando se trata de uma ferida por picada de cobra não é recomendável comer mamão porque a ferida vai apodrecer logo como esta fruta; nem macaxera, porque vai inchar e rachar, do mesmo modo que este tubérculo quando é fervido. Igualmente no caso de feridas em geral não é bom comer bodó, curimatã ou saburu, porque são peixes que apodrecem rapidamente. Considera-se também que a carne de veado faz qualquer ferida inchar mais. No caso da febre é também absolutamente necessário evitar comer melancia, açaí e manga. O não cumprimento de tais prescrições tem conseqüências verdadeiramente graves. A necessidade de cortar a perna do filho de um seringueiro que tinha sido picado por uma cobra foi interpretada pelos Yawanawa como resultado da ingestão por parte da vítima de mamão. Se não tivesse comido tal fruta, dizem, a ferida não teria infeccionado. Igualmente a transgressão dos resguardos que se devem cumprir quando alguém tem febre pode levar a morte: se comer melancia numa situação de saúde não tem conseqüência nenhuma, ingeri-la quando se tem febre pode levar, sem dúvida, à morte:

Numa ocasião o filho da Velha Joana tinha ficado doente com febre, mas parecia estar recuperado. Aquela manhã sua mãe tinha pego muita manga, pois era a época e os pés estavam cheios de frutos. O menino quis comer manga, mas sua mãe não lhe permitiu por causa da febre. No entanto, quando desceu no rio para lavar a roupa, ele aproveitou para comer cinco mangas. Foi por causa disso que sua febre piorou e acabou morrendo (Fátima).

Até a tia da Venisa morreu de tosse bravo. Quando a gente tosse, tosse, fica com falta de fôlego, pensa que vai bem acolá. Ai quando estava começando não sabia, ela estava com febre. Ai foi comer melancia e só deu a conta, é mulher grande (A velha Alcida).

Em geral, muitos alimentos possuem características que os fazem impróprios para serem consumidos por um doente e seus parentes mais próximos, porque pioram a doença virando ineficaz o tratamento que está sendo aplicado. Os Yawanawa adotaram o conceito de “reima”, que conheceram através do contato com os seringueiros estabelecidos na região. A idéia que implica a prática de proibir os alimentos reimosos se corresponde em grande parte com aquela existente tradicionalmente entre os Yawanawa de prescrever dietas que um enfermo e seus parentes devem cumprir como parte do tratamento de certas doenças (*maina* ou a picada de cobra, por exemplo). Consideram que os alimentos classificados como reimosos provocam a inflamação e o pioramento das feridas e doenças. Em geral, o conceito reima não é aplicado em geral a todas as prescrições alimentares que formam parte do tratamento de certas doenças. Em princípio este conceito é normalmente utilizado quando se trata de ‘doenças de branco’ cujo tratamento foi importado pelos Yawanawa geralmente da população de seringueiros⁷⁵ e incluía a evitação de alimentos reimosos (este é o caso, por exemplo, do coqueluche ou da catapora). Porém, evitam-se alimentos reimosos em geral quando se trata de curar feridas ou mordidas de animais: quando se pergunta a um yawanawa o que significa ‘reimoso’ responde que é aquilo que infecciona.

Podemos distinguir, portanto, dois processos diferentes de evitação de alimentos e comportamentos enquanto terapia: por uma parte, aqueles resguardos que são cumpridos para que a aplicação de ervas seja efetiva; por outra, aqueles que são respeitados para que a doença não piore, sendo que estes últimos coincidem, em linhas gerais, com a idéia de reima. Ainda que num princípio possa parecer um pouco forçada esta diferenciação, explica porque certos resguardos podem ser evitados recorrendo aos remédios da farmácia enquanto outros devem ser respeitados apesar de estarem sendo utilizados remédios da farmácia como tratamento. Efetivamente, uma das principais razões pelas quais os

⁷⁵ Desde o começo do primeiro quarto deste século da exploração do seringal Kaxinawa, radicado perto da cabeceira do Rio Gregório e no qual trabalhavam e moravam os Yawanawa, se relacionavam cotidianamente com as famílias de seringueiros contratados pelos patrões donos do seringal. Após a delimitação da área indígena e da expulsão dos brancos, muitas famílias de seringueiros se estabeleceram nas margens do rio Gregório, acima e abaixo da área indígena. Assim, realmente as relações com estas famílias não desapareceram, já que durante seus viagens pelo curso do rio uns e outros se visitam constantemente.

Yawanawa dizem utilizar remédios da farmácia quando sua própria medicina lhes fornece possibilidade de tratamento de certas doenças é a de que dessa forma não precisam cumprir as prescrições alimentares rigorosas que um tratamento com *rau* impõe normalmente. Assim por exemplo, as mulheres que não queriam ter filhos normalmente tomavam chás de determinadas ervas preparados pelos especialistas e deviam evitar, entre outras coisas, o doce e a água durante alguns meses. Atualmente, ainda que algumas mulheres continuem praticando este método, outras preferem passar pelas muitas dificuldades que colocam os hospitais da cidade para se operar, segundo elas para não ter que fazer os resguardos impostos pelo tratamento tradicional. Igualmente, uma jovem que sofria de *maina* por ter comido tatu durante a gravidez acudiu à farmácia da aldeia e depois à cidade para se tratar em vez de procurar os especialistas do grupo, e a razão que ela deu para explicar este comportamento é que não queria ter que ficar todo o tempo requerido para o tratamento sem beber água nem comer certos alimentos.

Pelo contrário, em outro caso em que uma menina sofreu uma ferrada de arraia, ela e sua família cumpriram rigorosamente os resguardos apesar de estarem utilizando os remédios da farmácia para tratar a ferida, porque senão esta teria infeccionado mesmo com o tratamento.

Há, além disso, certas diferenças entre 'reima', tal e como é percebida e praticada pelos Yawanawa, e *sama*. O segundo termo, que em yawanawa tem o significado geral de "resguardo", possui um sentido muito mais amplo, referindo-se a todos os contextos em que um resguardo é prescrito, que como vimos são vários: iniciações (xamânicas, aprendizado de desenhos), menstruação, gravidez, infância, período de couvade, ritual de purificação depois da morte de um inimigo, ingestão de certas substâncias (cipó, sapo, *xupa*)... Assim, a idéia de que certos alimentos devem ser evitados durante estados de doença se insere num marco maior que reporta em última instância à relação que existe entre a pessoa e as substâncias que são introduzidas no corpo através da ingestão, e conseqüentemente aos processos que se desencadeiam com este ato absolutamente cotidiano e necessário. Neste sentido, evitar das comidas reimosas entre os Yawanawa não constitui um sistema de classificação dos alimentos que funcione de modo geral, como o definido pelo casal Maués (1978) numa comunidade amazônica do Pará, senão que a aplicação deste conceito se limita apenas a certos contextos específicos de doença como já foi explicado. Assim, os Yawanawa parecem ter operado uma adaptação deste conceito forâneo às próprias necessidades.

Sobre as “relações de substância”

Pelo referido até o momento, percebe-se que existe uma ligação estreita entre pais e filhos de forma que certas ações dos primeiros repercutem irremediavelmente nos segundos. Tal encadeamento de reações, que implica que o que come ou faz uma pessoa repercute em seus familiares mais próximos, se baseia na idéia de que parentes consangüíneos compartilham certas substâncias que os ligam. De fato, a mesma idéia que implica o vocábulo “consangüinidade”- isto é, o parentesco de quem compartilha o mesmo sangue – subjaz ao conceito Yawanawa de *imiki*, sendo que *imi* significa “sangue”:

*Tem uma palavra que chama que é meu sangue. Ewe imiki.
Meu sangue. Que são parentes perto mesmo (Nani).*

O conjunto de pessoas *imiki*⁷⁶ a respeito de alguém define-se pelo compartilhamento dos fluídos vitais, o sangue da mãe e o sêmen do pai ou pais que formam o feto no útero da mãe. Se trata de um conceito egocentrado e que se desenvolve por meio de um esquema concêntrico, isto é, cada ego tem um conjunto de pessoas às quais considera *imiki*, sendo que existem diversos graus de *imiki* em função da proximidade de parentesco⁷⁷. Desta forma, os pais de uma pessoa que são quem lhe formaram com seus próprios fluídos assim como seus *sinblings* – aqueles irmãos e irmãs de ego, tanto por parte dos dois pais como por apenas de um deles – e seus filhos são os *imiki* mais próximos, enquanto irmãos dos pais, os filhos destes...etc pertencem também ao mesmo grupo de *imiki* mais num grau mais distante. Esta percepção das relações entre parentes próximos – para as quais se acunhou o termo de “relações de substância”⁷⁸ (Da Matta, 1976: 92) – se fundamenta no entendimento que os Yawanawa têm da concepção e formação dos filhos.

Entre os Yawanawa existe a idéia, geral entre outros grupos pano (McCallum, 1989: 94-95 / Townsley, 1988:54 / Lagrou, 1991: 100-101 / Abelove & Campos, 1981:

⁷⁶ Sobre o conceito de *imiki* entre os Yawanawa ver Carid (1999).

⁷⁷ O mesmo tipo de esquema encontramos, por exemplo, entre os Apinayé: ...essas relações não têm o mesmo peso. Assim, em vez de ser todo o grupo definido como possuindo o mesmo grau de substância, como é o caso de alguma sociedade de linhagens unilíneas, tem-se relações que vão ficando mais fracas e mais tênues, na medida em que se vai afastando da família nuclear (Da Matta, 1976: 93).

⁷⁸ A ênfase é menos num laço místico entre marido, mulher e filhos e mais numa relação por incorporação onde se acentuam laços de substância entre as pessoas. As precauções relacionadas ao processo biológico da formação de uma criança implicam, assim, em ações sociais racionalizadas por uma infra-estrutura biológica (Da Matta, 1976:85).

175)⁷⁹ e amazônicos, de que a criança se gera a partir da confluência do sangue menstrual da mãe (*imi*) e do sêmen (*uku*) do pai, sendo que é o pai quem tem o papel de gerador e a mãe o de receptora:

...diz que quando a mulher menstrua, quando um homem mantém relação com ela, ele gera o filho porque ainda tem um restinho de sangue, então a mulher pega o filho, é chamado imiesiama, que não parou o sangue ainda, imiesiama, [...] a mãe sempre é a pessoa principal que recebe só do homem, quem gera mesmo é o homem e a mulher é só para receber (Nani).

A criança se gera de uma só vez, mas sua formação dentro do útero da mãe é progressiva, e nela participam todos aqueles homens que tenham relações sexuais com ela durante a gravidez. Assim, os Yawanawa diferenciam entre o *shuvima apa* – aquele que foi o primeiro em ter relação sexual com a mulher depois de sua menstruação e que portanto gerou o filho (*shuvini* significa “gerar”, e *apa* “pai”) - e o *vawa apa* – aqueles homens que mantiveram relações com a mulher uma vez a criança já foi gerada e que contribuem com seu esperma na formação do feto. A criança é gerada e formada pelos fluídos corporais e vitais de seus pais, sendo que todos aqueles homens que copularam com a mulher grávida são considerados também pais da criança, e portanto seus *imiki*. Por esta razão, todos os homens que mantém relações com uma mulher gestante devem cumprir os resguardos prescritos para evitar que a criança na qual têm parte adoça⁸⁰.

Teve uma mulher que estava gestante e veio um rapaz de um outro grupo [...] veio e a mulher estava gestante ele pediu para namorar com ela e ela disse: “não, não vou aceitar porque eu já estou gestante e o maior medo de eu não transar com você é o resguardo se você não fazer resguardo eu não”..., aí ele prometeu

⁷⁹ Segundo Abelove & Campos (1981:175) a crença dos Shipibo-Conibo a este respeito é um pouco divergente no sentido de que consideram que o feto é formado apenas pelo sêmen dos homens que têm intercurso sexual com a mulher grávida, sendo que esta atua apenas como receptáculo. Os Yawanawa parecem pensar também que o papel principal como matéria formadora do feto pertence ao sêmen, mas consideram que a geração não é possível sem que este entre em contato com o sangue último da menstruação da mãe, como explica o depoimento citado acima. Vários autores (McCallum, 1989: 95 / Townsley, 1988: 54) constataam que entre outros grupos pano o sêmen do homem é equiparado ao sangue, mas não temos informações para verificar tal dado entre os Yawanawa.

⁸⁰ Este aspecto é tão significativo que Abelove & Campos interpretam que uma das funções sociais mais relevantes da couvade entre os Shipibo - especialmente daqueles que devem cumprir os homens depois do parto – é de fazer assumir as obrigações que implica a paternidade – isto é, ter contribuído na formação da criança durante sua gestação no útero da mãe - em termos sociais e econômicos. O descumprimento dos mesmos está sujeito a acusação de ter matado a criança se esta adoce e morre: *Thus, the ideology of conception is an attempt to bind men to specific infants – hence specific women, and keep them home. The food taboos surrounding infancy seem to be yet another aspect of this struggle to keep men home* (Abelove & Campos, 1981: 175).

que fazia resguardo. Então aí sim, e a mulher ganhou nené. O grupo onde ela morava conhecia todas as pessoas fazendo resguardo, de repente com três meses a criança morreu, aí ela ficou marcando e a mulher tinha dito para a mãe dela que fulano tinha parte de esse menino que tinha morrido, o cálculo foi logo para ele, então foi ele que pelo jeito da doença do menino sabia que era um tipo de alimento que o pai tinha comido para ele morrer, aí até que um dia ele chegou, a mulher já tinha combinado com seu marido que iam fazer um trabalho com ele e com sua irmã também, aí o marido estava fazendo flecha quando ele chegou, “ah! lá está chegando meu primo, oh mulher! baixa uma rede para ele deitar”, quando ele deitou o homem diz assim, “traz uma caiçuma aí para seu cunhado”, respeitosamente, quando chegou a mulher deitou-se com ele, “mas que é isso mulher!, você está mangando do pobre teu cunhado, chegou agorinha o pobre está cansado está mangando dele, ainda mais na minha frente”. Aí quando o marido disse isso ela agarrou, deitou encima dele e agarrou com duas mãos assim, e já tinham-se preparado, tinham feito um feixe de palha assim, bem seco, para fazer o fogo, aí acenderam junto com o irmão dela e o rapaz tinha o cabelo muito cumprido e enquanto ela estava agarrada a irmã dela chegou com o fogo, queimou o cabelo dele tudinho que deixou ele pelado, pelado, então por causa de que ele tinha feito isso, fizeram isso com ele, na hora em que saltou ele correu, diz que correu pelado, pelado já o cabelo tudo queimado. Então era feito assim. Então o perigo, eles namoravam com mulher casada mas também tinha esse perigo (Manel Pequeno)

Mas as implicações que têm estas relações de substância não se limitam ao cumprimento dos resguardos durante a infância dos filhos, mas pelo contrário, como já observaram Seeger a respeito dos Suya e Viveiros de Castro dos Yawalapiti, *pais, filhos e siblings plenos estão ligados para toda a vida por laços de identidade corporal* (Seeger, 1980: 129 / Viveiros de Castro, 1977:203). Da mesma forma que em certos momentos uma pessoa deve evitar transgredir determinados tabus para evitar que parentes próximos adoçam, deve também respeitar certos resguardos quando um parente considerado *imiki* próximo está recebendo determinado tipo de tratamento. A necessidade de que estes parentes realizem os resguardos prescritos durante o processo de cura de um *imiki* parece de especial importância em casos de mordeduras de cobras, ou de picadas de araias e aranhas. Estes tipos de casos são também tratados exclusivamente com remédios da mata acompanhados de certas prescrições (ver quadro 1). No caso das picadas de cobras estas prescrições devem ser cumpridas pela vítima, seus pais e seus irmãos. Este foi, por exemplo o caso de Gatão que faz alguns meses sofreu uma picada de cobra. Mandou

algumas pessoas próximas procurarem as folhas necessárias para realizar a cura, já que não era possível descer à cidade. Mas sua maior preocupação foi mandar ao conjunto de seus *imiki* mais próximos fazerem os resguardos necessários. Foi assim como os membros da comunidade souberam quais eram as pessoas nas quais Gatão ‘tinha parte’ por ter mantido relações sexuais com suas mães durante a gravidez, de forma que partilham substâncias corporais com ele.

Uma variação sobre o tema dos fluídos corporais encontramos na causa de outras doenças que não têm a ver diretamente com os resguardos. A *uramatea* é uma enfermidade que sofre alguém quando seu consorte teve relações sexuais com outra pessoa e não se lavou adequadamente depois deste ato, ocasionando o contato de um de seus parceiros com o fluido sexual do outro. O principal sintoma desta doença é uma dor forte no pulso e na mão. Outro caso acontece quando dois irmãos de sexo distinto realizam entre si jogos eróticos⁸¹. Esta doença, chamada *shemã*, e que podemos pensar causada pelo contato de fluídos corporais – sexuais no caso - de forma imprópria, consiste na aparição de uma ura na ponta do pênis no caso do homem ou na vulva no caso da mulher. A única forma de estourar o ‘tumor’ é que a *atxi*⁸² (tia cruzada desde o ponto de vista do ego masculino) no caso do homem pegue o pênis. Diz-se que é tanta a vergonha que o menino sente que a ferida desabrocha. No caso da mulher é o *kuka* (tio cruzado) quem se encarrega de fazer sair a ura com o mesmo procedimento. A periculosidade de entrar em contato com fluídos corporais dos outros de forma inadequada se percebe claramente nas precauções que um guerreiro deve tomar depois de ter matado alguém:

disse que quando a pessoa mata gente com uma semana ainda não esquece e fica vendo aquele sangue, sentindo aquele cheiro, por isso que eles iam no igarapé, pegavam aquelas folhas velhas do igarapé de dentro, se esfregava tudo e disse que aquilo tira o piche, aí pega esse barro que faz cerâmica, o mais escondido possível..., aí se saboa todo, toma banho [fica fazendo resguardo] um mês, é um mês, porque a pessoa não fazendo isso disse que o corpo daquela pessoa que mata ele passa para você, às vezes a pessoa já tem uma pessoa assim, a barriga cresce que você não pode mais correr. O corpo fica mais grande, ou então, caso contrário, você começa a secar até morrer. Aí porque sentiu o

⁸¹ A relação sexual entre irmãos – tanto *siblings* como primos paralelos - está proibida. A relação prescrita é aquela entre primos cruzados, sendo que seu casamento é o mais prezado.

⁸² A relação de um homem com a irmã de seu pai deve ser de absoluto respeito, e as relações sexuais entre ambos estão proibidas. Um relacionamento similar se estabelece entre uma mulher e o irmão da sua mãe. Para mais detalhes sobre os sistema de parentesco yawanawa ver Carid (1999).

*cheiro do sangue, e aí o espírito da pessoa não agüenta aquele cheiro daquele sangue que tu viu, da pessoa que morreu*⁸³ (Nani).

O sangue parece ser entre muitos grupos amazônicos o fluido corporal por excelência – o sêmen, ainda que tenha normalmente o papel primordial na concepção da doença, é pensado como sangue -, depositário da força vital de uma pessoa (Teixeira-Pinto, 1997:159 / Albert, 1985: 348), de forma que o contato de uma pessoa com uma substância corporal exógena comporta perigos para sua saúde, colocando-a em risco de morte. Ainda que não é possível desenvolver este tema agora, é interessante constatar os diversos aspectos sob os que se pode observar a idéia de “substância corporal” em relação ao conceito de doença. Se por um lado existe uma ligação entre parentes muito próximos (*imiki*) determinada pelas relações de substância, que sustenta, em grande medida, muitas das proibições alimentares e sexuais relacionadas especialmente com a gravidez e o nascimento, e que regula as dietas durante os processos de cura de muitas doenças, pode-se constatar todavia que precisamente pelo fato dos fluidos corporais, especialmente o sangue, serem portadores da força vital da pessoa – recordemos que a força vital se pensa entre os yawanawa em termos de *yuxin*⁸⁴ -, um contato impróprio com substâncias alheias – de um parente com quem não devem manter relações sexuais porque é próximo demais; de um inimigo, que é distante demais...- pode colocar a pessoa numa situação perigosa.

As substâncias corporais perigosas não são apenas as humanas, mas também as animais. Como acontece entre muitos outros grupos, os Yawanawa parecem ter uma total aversão à carne vermelha, que não foi muito cozida ou assada. Esta fobia pode bem ser interpretada como uma preocupação para evitar o *yuxin* que está presente em qualquer resto de sangue. A gordura é também percebida como uma substância perigosa, ainda que, contrariamente ao que acontece com o sangue, sua ingestão não é evitada⁸⁵. Não é de qualquer forma que a gordura dos animais vira perigosa, mas apenas quando é assada sobre as brasas e ao se derreter e cair sobre o fogo se converte em fumaça. A fumaça gerada da

⁸³ Erikson (1996: 103) constata um costume similar entre os Matis: *Le bain matinal se pratiquait également, dans le temps, dans le cadre du rituel de réclusion des meurtriers, rituel explicitement destiné à les débarrasser du sang (imi, même terme que pour le sang menstruel) supposément absorbé en abattant un ennemi...*

⁸⁴ A relação entre os sangue e a qualidade de *yuxin* é constatada entre outros grupos pano (Erikson, 1996: 242 / Lagrou, 1998: 99 / Montagner, 1996: 80-84). No entanto, qualquer elemento pertencente ao corpo de uma pessoa (qualquer secreção, cabelos, unhas...) é considerado portador do *yuxin* de tal pessoa. É neste princípio que se baseia a prática de realizar feitiços contra uma pessoa rezando sobre seus restos (ver cap. 3 sobre do *nuna shuãnka*).

⁸⁵ De fato, em geral os yawanawa, do mesmo modo que os outros pano (Erikson, 1996: 197) gostam bastante da gordura. De qualquer forma, como veremos mais adiante, a gordura parece estar associada à diarreia.

gordura assada provoca uma doença chamada *isimaka*⁸⁶ cujo tratamento consiste tanto na aplicação de remédios vegetais como na entoação do *meka* por parte do xamã.

O uso dos *rau* como método de cura

Em geral, a integração das diversas técnicas de cura (seja indígena, seja forânea, como a bio-medicina principalmente) que formam o contexto médico nas sociedades tradicionais é analisada por vários pesquisadores tomando como ponto de referência e meio de análise a teoria dos níveis de causalidade, isto é, a idéia de que existem vários tipos de causas ou fatores que são levados em conta quando é elaborada a explicação de uma determinada doença. Já em suas reflexões para resolver a complicada relação entre as crenças em bruxaria - pertencentes a um pensamento místico e de aparência ingênua para um cientista ocidental - e o sentido comum, Evans-Pritchard chegou à conclusão de que a bruxaria não era para os azande a única causa dos fenômenos, mas *lo que explicavam con la brujeria eran las circunstancias concretas de la cadena causal que ponen en relación a un individuo con los sucesos naturales de la forma que resulta dañado* (Evans-Pritchard, 1997:87). Assim este autor distingue na teoria azande as causas naturais, que provocam de forma direta o dano, e a bruxaria, que explica por que um determinado fenômeno natural atingiu de forma prejudicial a uma pessoa concreta num momento concreto, remetendo assim fundamentalmente as relações sociais e pessoais entre os membros da comunidade. São estas relações entre as pessoas que têm, em última instância, sentido e significação quando se trata de explicar uma determinada desgraça.

As conclusões de Evans-Pritchard estão na base da concepção geral que desenvolveu a antropologia médica segundo a qual a doença não é apenas um fenômeno biológico, como pretende a bio-medicina, mas pelo contrário remete fundamentalmente a questões sociais em vários aspectos. Por uma parte, as etiologias falam invariavelmente das relações sociais e políticas que o doente mantém com o contexto que o rodeia e no qual se

⁸⁶ As informações que obtive a respeito desta doença são um pouco confusas. Segundo os depoimentos de Gatão, Vicente e Nani o principal sintoma desta doença era a aparição de um vermelhão na pele que provoca uma febre muito forte e que vai mudando de lugar no corpo. Raimundo, no entanto, a definiu como 'pneumonia de índio', cujos sintomas principais eram uma febre muito alta, vômitos e diarreia. Por sua vez, Nani, concordando com a definição sintomatológica de Gatão e Vicente, a chamou de *kapeta kupia*. De qualquer forma, em todos estes casos a causa era a ingestão de gordura muito quente ou a fumaça provocada pela gordura quando está sendo assada, e o tratamento é a associação entre remédios da mata, *meka* (canto de cura) e *sheyua* (massagem).

desenvolve sua vida. As acusações de bruxaria ou feitiçaria – que têm como característica significativa a de aparecerem, com variações, num grande número de sociedades distintas – apontam sempre para desequilíbrios nas relações sociais: podem derivar do sentimento de inveja, como sustenta Taussig (1993); ser o motor da dinâmica de vinganças mútuas e recorrentes, que se convertem no motor das relações intertribais entre muitos grupos amazônicos⁸⁷; o desencadeante de crises políticas, como os ‘dramas sociais’ que Turner descreveu entre os *ndembu* (Turner, 1996); a expressão de conflitos psicológicos e emocionais⁸⁸, etc. Todo se passa como se para que a doença tenha sentido, possa ser pensada, compreendida e portanto tratada, deva se colocar sua origem num outro intencional⁸⁹. Essa alteridade intencional pode estar tanto deste lado da realidade – isto é, o agente ser um homem vivo – como do outro, já que o âmbito do espiritual é também pensado e concebido em termos de relacionamento social.

Além da desordem que acontece durante uma enfermidade não ser apenas de caráter biológico, já que não afeta apenas ao corpo, mas ter também implicações e fatores causais emocionais e psicológicos que remetem em última instância às relações sociais do doente e aos conflitos que estas podem envolver, um outro desdobramento da dimensão social da doença deriva das ações que devem ser realizadas pelo doente, e particularmente por sua família, para tratá-la. A procura de tratamento implica a ativação de relações sociais, a organização de eventos, a realização de atos... que apenas são colocados em prática no contexto de uma doença. Assim, por exemplo, entre alguns grupos ameríndios o tratamento passa pela organização de festas e cerimônias que envolvem toda ou uma parte considerável da comunidade⁹⁰. Em outros casos a procura de cura implica deslocamentos importantes com o objetivo de aceder a especialistas eficazes, tanto xamãs de outros

⁸⁷ Ver, por exemplo, o trabalho de Albert (1985) sobre os Yanomami a este respeito.

⁸⁸ Característico a este respeito é o trabalho do francês Tobie Nathan que estudou o fenômeno da bruxaria e da feitiçaria entre a população imigrante na França de origens muito diversas do ponto de vista da etnopsiquiatria (Nathan, 1988).

⁸⁹ A ciência ocidental parece ter percorrido o caminho inverso: para a doença ter sentido, para poder ser pensada, sua origem deve ser colocada numa natureza que carece por completo de intencionalidade e que se rege por leis. Para poder enfrentar a idéia de doença, a ciência precisou desapossá-la de todo o conteúdo subjetivo – percebido como irregular, contingente, inabordável, incontrolável – e transformá-la num objeto, mensurável e necessário. Assim, a doença, despossuída de seus aspectos sociais e culturais passa a ser entendida como um fenômeno apenas biológico.

⁹⁰ Este tipo de costume é registrado, por exemplo, entre os Guajiro de Venezuela (Perrin, 1992) e os Yawalapiti do Xingu (Viveiros de Castro, 1977: 176) sendo que em ambos os casos a família do doente deve tomar conta do gasto que implica a organização da festa como condição *sine qua non* da cura. Também entre os Marúbo (grupo pano) encontramos cerimônias de cura que são públicas e nas quais participa uma boa parte da comunidade, mas não se trata, como nos casos anteriores, de festas organizadas em honra aos

grupos como a assistência bio-médica das cidades, devendo então entrar em contato e lidar com a sociedade nacional⁹¹: o simples fato de viajar desde a aldeia à cidade, encontrar lá onde se hospedar e como sobreviver, acudir ao hospital, explicar o mal-estar aos doutores e enfermeiras e entender as interpretações que estes fazem da doença e o tratamento que indicam... são todas ações que têm implicações sociais – além de emocionais – diretas que repercutem não apenas na dinâmica de vida das comunidades indígenas.

A consideração de que cada cultura têm sua própria concepção da doença e da cura, e de que as medicinas distintas da científica ocidental constituíam também sistemas lógicos e coerentes em si mesmos – ainda que os princípios e premissas em que se baseavam não concordassem com aqueles propostos pela bio-medicina – como tinha percebido e sustentado Evans-Pritchard (1997: 493), foi desenvolvida por diversos pesquisadores dos sistemas médicos tradicionais. Vários autores, seguindo o caminho traçado por Zempléni (1994), distinguem entre a causa instrumental – o meio ou mecanismo através do qual se originou a doença -, a causa eficaz – o agente que ativou a causa instrumental -, e a causa última – as razões que levaram o agente a provocar a doença – a qual remete geralmente ao domínio socio-cultural, às *conjunturas intersubjetivas e sociais particulares* onde estão imersos vítima e agente (Buchillet, 1991a: 27). Este esquema pretende explicar a lógica subjacente as interpretações etiológicas sobre as desgraças e as doenças, lógica que é inevitavelmente pensada em contraposição àquela na qual se baseia a ciência ocidental, que apenas considera causas de tipo biológico em suas explanações sobre as enfermidades. A idéia de que o entendimento que certas sociedades têm sobre as doenças pode se descompor em diferentes níveis causais pretende, em última instância, decifrar a lógica que dirige o itinerário terapêutico de um doente e sua família para tratar uma determinada enfermidade. A prática - bastante usual aliás em muitas sociedades cuja cultura não está baseada nos princípios da ciência natural ocidental – de recorrer a opções terapêuticas muito diferentes durante o processo de busca de cura de uma doença, é explicada através da distinção entre a “esfera das causas” - que se refere principalmente ao que anteriormente se denominou “causa última” e cujo tratamento é necessariamente xamânico - e a “esfera dos efeitos”, que remete aos sintomas físicos – considerados naturais frente ao caráter

espíritos para obter a recuperação do enfermo, mas de sessões durante as quais o xamã incorpora espíritos e durante as quais o tratamento de um doente ocasional é uma parte a mais da cerimônia (Montagner, 1996).

⁹¹ Esta outra dimensão social da doença não se restringe a grupos etnicamente minoritários dentro da realidade nacional que devem acudir às medicinas que lhes são alheias, como o caso dos grupos amazônicos a respeito da bio-medicina, mas está também presente nas experiências que os membros das sociedades

sobrenatural das causas últimas -, sarados com os remédios da mata e da farmácia⁹² (Buchillet, 1991a / Gallois, 1991 / Langdon, 1994: 17-18; 94-97 / Pollock, 1994: 157 / Conklin, 1994: 176).

Desta forma, em geral as plantas medicinais parecem ocupar um lugar secundário nos sistemas medicinais das sociedades amazônicas, sendo utilizadas para curar exclusivamente doenças de origem natural, não consideradas portanto graves, e sobre cujas causas não há grande especulação (Pollock, 1994: 145 / Verani, 1991: 73 / Raffa & Warren, 1985 / Montagner, 1991 / Cárdenas Timoteo, 1989: 240 / Kensinger, 1974:284 / Perrin, 1992: 194-195); como meio para reforçar o tratamento xamânico (que adota a forma de reza, canto, sucção, etc), funcionando o uso de ervas medicinais de forma apenas complementar e paralela àquele (Langdon, 1974: 158 / Buchillet, 1988 / Chaumeil, 1983: 295 / Albert, 1985:182); ou para aliviar os sintomas físicos de doenças mais graves, sendo que, neste sentido, a utilização das plantas medicinais é assimilada e equiparada às dos fármacos (Buchillet, 1991a; Langdon, 1991:212). Assim, enquanto a prática considerada xamânica é associada à “esfera das causas”, a utilização de remédios vegetais é a “esfera dos efeitos”. A impressão de que a utilização das plantas é considerada secundária entre muitos grupos não deriva apenas de ser reservada para sarar doenças de uma gravidade menos importante ou de que a frequência de uso seja menor, mas também pelo fato de que constitui um saber exotérico, partilhado por uma boa parte da população, em geral pelas mulheres. Assim, neste aspecto contrasta também com o xamanismo, que se caracteriza por ser um conhecimento esotérico e segredo, possuído apenas por alguns poucos especialistas que devem superar uma iniciação duríssima para adquirir tanto o saber como as condições e capacidades para colocá-lo em prática⁹³.

ocidentais - que compartilham a idéia da doença como fato biológico - têm da enfermidade. Ver, por exemplo, Nathan (1998: 175-188) a respeito do AIDS.

⁹² Parece comum em várias sociedades indígenas que ambos os tipos de terapia, fármacos e remédios da mata, assumam o mesmo papel dentro do sistema médico global, sendo que os remédios da farmácia suplantam em ocasiões aos da mata. Assim, se a prática geralmente considerada xamânica (rezas, extração de elementos patogênicos através da sucção, etc) e a bio-medicina possuem campos de ação bastante diferenciados - precisamente pelo fato de se considerar que uma cura as ‘causas últimas’ e a outra os sintomas da doença -, remédios vegetais e da farmácia se sobrepõem já que ambas são destinadas a curar os sintomas.

⁹³ Existem referências de que em alguns grupos amazônicos - por exemplo os Siona (Langdon, 1974: 163) - a superação de certas provas e a aquisição de um certo grau de conhecimento xamânico é parte da formação de todos os homens adultos. Neste sentido é possível que o saber xamânico possua em alguns contextos uma certa ‘democracia’. Inclusive, vários pesquisadores dos grupos pano comentam que a desaparecimento - ou quase desaparecimento - dos especialistas mais poderosos não implica necessariamente a desaparecimento do xamanismo, já que é comum os homens terem completado quando menos uma parte do aprendizado (Calavia, 1994: 119) e que seu conhecimento esteja mais ou menos difundido entre a população masculina de um grupo (Erikson, 1994:78). De qualquer forma, o conhecimento parcial de seus conteúdos por parte de uma faixa mais ampla

Entre os Yawanawa encontramos um panorama particular, principalmente porque não parece existir uma relação direta entre a utilização de remédios da mata e o tratamento de doenças pouco graves ou dos sintomas de enfermidades cuja ‘causa última’ precisa ser curada por meio de rezas. De um lado, a reza não tem nenhuma eficácia para tratar várias doenças consideradas muito graves, incluso letais, como o *petxikiruma* (um tipo de “tumor” que sai nas costas), o *maina*, o *isun kupia* ou o *ninsu*, para cujo tratamento os únicos remédios efetivos são os da mata (*rau*). De outro, nem todas as doenças que devem ser tratadas através das rezas são reputadas perigosas e mortais, como por exemplo o *muka* (fraqueza). O que determina a utilização de uma ou outra técnica, parece-me, não é o grau de gravidade da doença nem o fato de uma curar os sintomas (o corpo) e outra a ‘causa última’ (o espírito) – inclusive porque ambos, corpo e *huru yuxin* mantêm uma relação de tal natureza que o que acontece com um repercute inevitavelmente no outro -, mas o tipo de causa que provocou a doença, de forma que cada uma das formas de cura tem seu próprio campo de ação.

Durante minha estadia na aldeia, uma menina de quatro anos, filha de Vicente, sofreu um ataque de *ninsu*. Sua mãe explicou-me que tanto a doença como o estrabismo da criança tinham sua origem no fato de que, durante a gravidez, ela tinha ingerido muitos medicamentos. O casal, apesar de reconhecer explicitamente a eficácia do tratamento tradicional com ervas para essa doença, tinham decidido acudir à cidade para não ter que cumprir os resguardos rigorosos que o tratamento com *rau* implicava. Vicente comentava, com resignação que as últimas noites tinha rezado caiçuma para sua filha, porém sem esperança alguma, porque a reza, segundo seu depoimento, não serve para curar o *ninsu*. Se ele rezava, era por sentir que estava fazendo algo por sua filha. O que ficou patente nesta ocasião foi, por uma parte, que cada tipo de método de cura serve para tratar determinadas doenças e não outras: a reza não possui nenhuma eficácia no tratamento de *ninsu*. Por outro lado, a escolha de recorrer à bio-medicina estava relacionada com a evitação de resguardos, mas não tanto, pelo menos neste caso, com uma avaliação da eficácia de ambas as opções. Por último, é muito interessante a utilização que a mãe da menina fez da categoria nativa de *ninsu* para traduzir e representar uma doença cuja causa era reconhecida como forânea: a mãe da menina equiparou a proibição de comer certos

da população não implica que existam maior número de pessoas capazes de colocá-lo em prática. Apenas aqueles que seguiram a iniciação até um ponto avançado podem realmente exercer o xamanismo com um alto grau de domínio dos conhecimentos e práticas.

animais durante a gravidez com a de ingerir determinados fármacos neste mesmo período, atribuindo a doença da filha à quebra desta norma que é determinada pelos brancos⁹⁴.

Rau e cosmologia xamânica

Várias são as razões que permitem conceber o uso dos remédios vegetais entre os Yawanawa não como uma prática separada do xamanismo, entendido enquanto cosmologia, mais incluída nele. Em primeiro lugar, como já foi exposto no primeiro capítulo, não existe uma divisão rígida entre aqueles especialistas denominados genericamente *xinaya* e os especialistas em remédios da mata, como acontece entre os Kaxinawa por exemplo, mas, pelo contrário, é comum um mesmo especialista conhecer tanto as técnicas de reza (*shuãnka*), massagem (*sheyua*), e canto de cura (*meke*), como os segredos das plantas curativas. De fato, para aprender ambos os tipos de saberes é preciso seguir uma iniciação similar, que não difere em natureza mas em grau: em ambos os casos o iniciando precisa ingerir substâncias psicotrópicas através das quais entra em contato com os parentes mortos para adquirir o conhecimento e ser sancionada sua pretensão de obter tais saberes; fazer resguardos de alimentação (que consistem, em linhas gerais, na evitação do doce, das carnes e alimentos considerados pesados, na ingestão de alimentos azedos e amargos...); manter um tipo de comportamento específico (se isolar, não manter relações sexuais...); e por último memorizar e aprender os conteúdos de cada tipo de saber, num caso fundamentalmente as rezas, no outro as propriedades de cada planta assim como suas possibilidades e formas de uso. As principais diferenças entre ambas as iniciações consistem no tempo que duram os resguardos, bem maior no caso do iniciando a *xinaya*; no uso de plantas psicotrópicas diferentes, já que no aprendizado das rezas o cipó e a pimenta adquirem um papel preponderante, enquanto no caso do estudo das plantas este papel corresponde mais especificamente ao *raré*; e no conteúdo específico de cada conjunto de saberes.

Toda doença entre os Yawanawa, inclusive as menos graves, está invariavelmente associada à cosmologia e à relação com esses seres, os *yuxin*, que compartilham imperceptivelmente o espaço com os homens. O princípio no qual se baseiam tanto as

⁹⁴ É muito possível que alguém lhe dissesse que o estrabismo da filha devia-se à ingestão inadequada de remédios da farmácia durante a gravidez.

rezas como a manipulação de remédios da mata é o mesmo: promover, desencadear e direcionar a ação dos *yuxin*.

Portanto, as rezas (*shuãka*), os cantos de cura (*meka*), a massagem (*sheyua*) e também a aplicação de remédios da mata no tratamento de uma doença são todos meios que o xamã possui para ativar a ação dos *yuxin* com objetivos determinados. O especialista em remédios da mata não é apenas um conhecedor das propriedades das plantas, mas se converte também num mediador entre os *niipu yuxinhu* e os leigos na matéria. As plantas utilizadas para efetuar uma cura não são efetivas em função de umas determinadas propriedades químicas, mas por serem o receptáculo dos *niipu*⁹⁵ *yuxinhu*:

quando vai tirar aí que realmente aí tu fala [à folha]: “olha, eu sou teu parente, eu sou tua família, eu sou teu parente, eu sou tu... cuida de nossos parentes, mata a doença que ele tem, para ele ficar bom, nós nunca vamos deixar de te clamar, sempre vamos precisar de você”, essa as prezes que elas faz...(Nani).

Considero, não obstante, que existe uma diferença entre os *niipu yuxin* e os *yuxin* que são invocados na reza, como veremos no capítulo terceiro. Quando se fala dos primeiros acho que está se fazendo referência a esse princípio vital já mencionado que permeia tudo e que dota a cada ser do universo de características específicas. No caso dos *yuxin* que ajudam aos *xinaya* nas curas mediante rezas, se trata de seres personificados e individualizados, com um nome próprio como *Yuve* ou *Shuma*, e que em ocasiões são protagonistas de histórias (ver M2, por exemplo).

A este respeito, Tournon & Reátegui (1984) fazem uma interessante reflexão sobre o uso dos *rao* entre os Shipibo. De forma similar aos Yawanawa, os Shipibo consideram que os *rao*, além de possuir *yoshin* como todo ser vivente, tem um poder que chamam *coshi*, o que as diferencia das plantas que não tem poder. Assim, o que caracteriza os *rao* é ter um “*yoshin coshi*”, um espírito com poder (Tournon & Reátegui, 1984: 92), e estes espíritos poderosos das plantas apenas podem ser controlados e manipulados pelos especialistas, os *onanya* ou os *raomis*. Estes autores diferenciam duas formas de utilização e conhecimento dos *rao*: um uso material da planta, por via externa ou interna, que coincide com um conhecimento exotérico já que é praticado pela maior parte da população e não requer iniciação alguma; e um uso que implica um conhecimento esotérico, apenas

⁹⁵ *Nii* significa mato, e por extensão se refere a todas as plantas da mata. Diante deste conceito encontramos o de *vanahu* que designa ao conjunto de plantas cultivadas.

praticado pelos especialistas iniciados, que consiste no controle e manipulação do *yoshin* da planta (Tournon & Reátegui, 1984: 94). Entre os Yawanawa o uso terapêutico dos *rau* está limitado aos especialistas. Em ocasiões, algumas pessoas não especialistas demonstraram conhecer os nomes de certas plantas usadas para curar, mas afirmavam não saber identificá-las. As únicas folhas que sei são utilizadas pelos leigos sem mediação do especialista são, por exemplo, aquelas que os caçadores se esfregam para ter sorte na caça, ou a que as mães aplicam nos bebês para promover que adquiram rápido certas capacidades como falar ou caminhar. Apenas nestes aspectos, o comentário de Tournon & Reátegui sobre o uso exotérico dos *rau* pode ser aplicado aos Yawanawa.

A capacidade que um determinado especialista tem para manipular as plantas e de que tal manipulação seja efetiva depende em grande medida do poder que ele tenha adquirido durante sua iniciação. Desta forma, a eficácia de um tratamento não depende apenas da planta utilizada, mas também da aptidão e poder do especialista que está realizando o tratamento. Quer isto dizer que embora a bio-medicina e os Yawanawa concordem que as plantas são meios eficientes no tratamento das doenças, as razões que ambos concebem para explicar tal fato são divergentes: se para a bio-medicina a virtude curativa das plantas reside fundamentalmente em suas propriedades físicas e químicas, para os Yawanawa subjaz no fato de possuírem *niipu yuxinhu*.

Neste sentido, a lógica que rege a escolha e utilização das plantas se baseia principalmente nas associações simbólicas que se estabelecem entre suas propriedades físicas e as particularidades da doença tratada. Assim, uma determinada folha se apresenta apropriada para tratar um “tumor com muitos olhos” porque ela mesma tem múltiplas pintas amarelas; outra (*shawe wuni rau*⁹⁶) é utilizada para passar no bebê com o fim de que comece a caminhar rápido, porque a folha nova da planta parece com o pé de um jabuti, e é sabido que os filhotes deste animal aprendem a andar pouco depois de seu nascimento; do mesmo modo, a folha que cura o “beijo torto” (*yuxin kupia*), causado pela vingança dos *yuxinhu* quando uma pessoa come na escuridão, tem como característica destacável o fato de ser ela mesma torta. Ainda que possuo apenas alguns exemplos deste tipo de relações entre as características físicas das plantas e as doenças para as quais são aplicadas, basta para perceber que o tipo de associações feitas para classificar e utilizar as plantas são principalmente de caráter simbólico. De uma forma similar agem os Desana do Vaupés no uso de plantas com fins terapêuticos. Estas são utilizadas como veículo para introduzir a

⁹⁶ *Shawe* = jabuti; *wanu* = caminhar; *rau* = remédio

incantação xamânica no corpo do paciente e os critérios pelos quais são elegidas referem-se a *uma propriedade (característica física) que evoca o(s) efeito(s) procurado(s)* (Buchillet, 1988: 37). Considerações similares faz Montagner a respeito da utilização que os Marúbo – pertencentes também à família lingüística pano - fazem dos remédios vegetais, cuja manipulação, descrita fundamentalmente como simbólica, a autora compara com aquela que o rezador faz das rezas:

Nas duas últimas partes dos cânticos de cura ocorre uma “transfusão cultural” de substâncias (frias, quentes, azedas, etc) para despoluir o organismo do doente e uma introjeção ou incorporação de qualidades de seres para restaurar as forças e equilibrar a corrente de energia que ficou abalada pela doença. O ervalista faz algo semelhante ao usar folhas e raspas de cascas, que são um antídoto do mal. Aplicam-se remédios quentes-frios, cozidos-crus, cheirosos-inodoros, bebidos ou em banhos, que, de alguma maneira, se opõem, ou se assemelham, aos alimentos consumidos: catingosos, doces, salgados, azedos, amargos, assados, defumados, etc. (Montagner, 1991:485).

Num sentido similar, Gallois explica que os remédios fitoterapêuticos usados pelos Waiãpi *consistem numa manipulação de princípios ativos que agem por associações simbólicas, sobre os princípios vitais da pessoa* (Gallois, 1988: 272).

Este aspecto não implica que os Yawanawa não sejam críticos e avaliem os resultados destes tratamentos. Pelo contrário, existe uma contínua reflexão e observação em relação à eficácia que tem todas as opções terapêuticas disponíveis na aldeia. Por exemplo, parece indiscutível que os remédios conhecidos tradicionalmente para tratar as mordidas de cobra são muito eficazes. Mas as mesmas pessoas que afirmam este fato, consideram que, pelo contrário, aquele utilizado para curar a ferrada de arraia não é. Se os agentes de saúde, por exemplo, muitas vezes questionam certos conhecimentos ou capacidades curativas dos especialistas tradicionais, em muitas outras as reconhecem sem problema e ponderam seu valor. A enfermeira da aldeia comentava, por exemplo, que numa ocasião em que os medicamentos da farmácia para tratar a diarreia tinham acabado, um dos especialistas preparou uma grande quantidade de um remédio a base de ervas para que ficasse na farmácia e a enfermeira o distribuisse quando fosse necessário. Da mesma forma que ela considerava que o tratamento dos *xinaya* para a malária não é eficaz, reconhecia que naquela ocasião o remédio para a diarreia foi realmente efetivo. A este

respeito é preciso não esquecer que entre os Yawanawa existe uma percepção diferencial do papel e eficácia de cada uma das opções médicas que operam na aldeia.

Mecanicidade vs Intencionalidade

Até este ponto estabeleceu-se a relação entre as doenças que têm como causa o descumprimento de resguardos alimentares e comportamentais e os tratamentos a base de remédios de mato e dietas. A terapia a base de remédios vegetais se aplica de formas diversas: quando se trata de um furúnculo ou um abscesso (*iruma*) se ferve a folha e se aplica bem quente sobre o abscesso; quando se trata o *ninsu* na criança se dá banho com água morna na qual se ferveram as folhas; vários remédios aplicam-se exprimendo o suco tirado da folha ou da raiz no olho da pessoa; em outras ocasiões se aspira o cheiro forte da folha; outros remédios se preparam triturando a folha na água e ingerindo esta beberagem; também o chá é, às vezes, utilizado como forma de administrar alguns remédios.

Geralmente o diagnóstico das doenças tratadas com remédios da mata é elaborado em primeira instância em função dos sintomas, sendo que o especialista pergunta aos pais, se o paciente é uma criança, ou ao doente os alimentos ingeridos e as atividades realizadas. Nestes casos considera-se, portanto, que a doença é consequência de uma ação inadequada realizada pela própria vítima ou algum parente. Um ato impróprio para com a 'sociedade não-humana' – essa natureza permeada pelo sobrenatural – ou o contato inadequado com substâncias perigosas para o corpo humano desencadeiam automaticamente um efeito prejudicial para o infrator ou sua família. No entanto, nem sempre os resultados destas imprudências têm uma intenção punitiva intencional por parte do agente que provoca a doença; às vezes parece tratar-se apenas de processos que se operam durante o relacionamento entre corpos e *yuxin*, sendo que certas formas deste relacionamento estão regidas por princípios que, a modo de leis naturais, parecem inevitáveis e mecânicas. Se diferenciam, neste sentido, daquelas doenças causadas pela intencionalidade malevolente de uma pessoa ou um *yuxin*. Enquanto as doenças derivadas da quebra de um resguardo são predizíveis, aquelas que tem como causa a malevolência de outrem não são. No primeiro caso, se trata mais da consequência mecânica, enquanto no segundo, a ênfase é colocada na intencionalidade consciente do agente do mal. Uma diferenciação similar é elaborada por Gow quando distingue as entidades que '*hacen daño*' - que são as que

provocam o *cutipa*, por exemplo: a sua natureza é tamanha que o contato provoca a doença - daquelas que '*saben hacer daño*', que se caracterizam por utilizarem um conhecimento adquirido voluntariamente para prejudicar os outros (Gow, 1991: 242). Num sentido parecido, Fausto explica que entre os Parakanã *a quebra de abstinência age diretamente sobre o corpo, de forma mecânica, sem necessidade de se postular um ente não-humano dotado de intenção ou volição* (Fausto, 1997: 305). No entanto, é necessário precisar que, embora tanto no caso Piro como entre os pano, se faça referência a um ente determinado quando se trata de doenças provocadas pela quebra de algum resguardo, a ênfase não está sendo colocada em sua intencionalidade - inclusive, apesar da utilização da idéia de 'vingança' para definir terminologicamente a enfermidade - mas na periculosidade de alguma característica.

Na medida em que as substâncias são portadoras de *yuxin* e o *yuxin* de um ser, como já argumentamos, define suas características, o contato entre substâncias de dois seres dados pode implicar, em certos momentos, a incorporação por parte de um deles das características do outro. É neste contexto de contato inadequado de substâncias que, considero, deve ser pensada a definição de Lagrou de certas doenças como "um tornar-se outro" (Lagrou, 1998: 58). Parece-me que adquirir as características de outro ser implica em qualquer caso um desequilíbrio: se as características de uma pessoa são dadas por seu próprio *yuxin*, como propõe Tonwsley a respeito dos Yaminahua (1988: 65), uma mudança em tal conjunto de particularidades definidoras do ser derivaria num descompasso entre seu corpo e seu *yuxin*. Poder-se-ia pensar, que remédios vegetais e dietas pretendem assim recompor o relacionamento desestruturado entre ambos os componentes da pessoa.

E preciso, por outro lado, destacar que as plantas da mata são utilizadas para fins muito diversos e não apenas como meio de cura, como se pode perceber no quadro 7. O reverso dos remédios vegetais são sem dúvida os venenos, cujo conhecimento está restrito apenas aos especialistas. As formas de uso dos venenos são também diversas: podem-se colocar nos alimentos ou na prenda de uma pessoa, por exemplo. Era também comum o envenenador guardar uma pouca de veneno embaixo da unha e arranhar à pessoa que se queria prejudicar⁹⁷. Ocasões especiais para realizar este tipo de malefícios eram os rituais públicos e de caráter festivo, durante os quais as pessoas bebiam e dançavam. O veneno assim aplicado à vítima provocava uma febre chamada *saki*. Substâncias tóxicas eram também utilizadas para acabar com aldeia completas. Para isso, botavam umas folhas nas

⁹⁷ Esta mesma prática está também documentada por Lagrou (1991: 44) entre os Kaxinawa.

fogueiras da maloca para que ao arder produzissem uma fumaça venenosa e que matasse todo ser vivo que estivesse perto.

Outro uso dos remédios muito significativo é aquele relacionado com a fertilidade das mulheres. Existem, por exemplo, umas ervas utilizadas para fazer com que o parto não seja demorado nem muito doído. Estas plantas levam o nome de partes do corpo do rato – *suya ina* (“rabo do rato”), *suya shama* (“placenta de rato”) – já que segundo o mito de *Putani* (M4) foi uma mulher-rato quem ensinou as mulheres a parir. Outras ervas são usadas como anticoncepcionais e sua ingestão deve ser sempre acompanhada de uma dieta rigorosa que exclui especialmente água e doce. Este resguardo, segundo muitas mulheres, é a razão de optarem pela operação de ligação de trompas quando decidem não ter mais filhos⁹⁸. A diminuição das dores e do sangramento menstrual são também obtidos a base de tratamento com remédios vegetais.

Outro conjunto importante de plantas é destinado a ter sorte na caça. Em geral, as mesmas ervas utilizadas para atrair as presas servem também para exercer atração sobre as pessoas⁹⁹, sendo que em geral são os homens os que tratam de seduzir, por estes meios, as mulheres. Os *rau* têm um amplo leque de usos que não se limitam exclusivamente ao terapêutico e que mostra a importância que possuem dentro da cultura yawanawa.

‘Doença de índio’ / ‘Doença de branco’

Seria dar uma idéia falsa da realidade se não fizesse referência a outras duas categorias classificatórias das doenças que operam no discurso yawanawa: se trata da diferenciação entre ‘doença de branco’ e ‘doença de índio’, tão conhecida na literatura antropológica dedicada à etnomedicina das populações ameríndias. Efetivamente é muito normal entre os yawanawa que, ao falar de uma determinada doença, a incluam dentro de uma destas categorias. No entanto, gostaria de ressaltar que não se trata de conjuntos discretos e excludentes e que na realidade sua utilização revela um sistema dinâmico, aberto e em diálogo com o forasteiro.

Como demonstra Gallois a utilização da categoria ‘doença de branco’ no discurso indígena não pressupõe, como parecem considerar vários autores, um abandono do próprio

⁹⁸ De poucos para cá várias mulheres da aldeia se operaram no hospital para deixarem de ter filhos.

⁹⁹ Em uma ocasião se referiram a este costume como “macumba”.

sistema etiológico e terapêutico por parte dos grupos indígenas nem *uma ruptura nos esquemas cognitivos tradicionais de interpretação das doenças* (Gallois, 1991: 177). Assim a autora considera que a dicotomização entre ‘doença de branco’ e ‘doença de índio’ é errônea, já que a primeira destas categorias, na verdade, passou a formar parte do sistema médico indígena. Tanto esta autora como outros investigadores¹⁰⁰ mostram como os grupos indígenas elaboraram explicações próprias acerca das doenças chegadas com o homem branco utilizando os marcos conceituais já existentes. Assim, as ‘doenças de branco’ não são, de qualquer modo, entendidas da mesma forma que faz a bio-medicina, mas é procurada uma interpretação etiológica conforme a própria teoria sobre a doença. Em muitas ocasiões a forma que estas doenças foram reinterpretadas está associada à *incorporação simbólica dos brancos e de seus bens como agentes e objetos potencialmente patogênicos e/ou terapêuticos e suscetíveis de serem utilizados, manipulados e controlados pelos curadores tradicionais* (Buchillet, 1991b: 165).

Entre os Yawanawa encontramos uma situação na qual, efetivamente, as ‘doenças de branco’ foram incorporadas ao sistema nosológico nativo, mas não todas da mesma forma e no mesmo grau. Podemos distinguir distintos processos de incorporação e de compreensão destas doenças que implicam uma reflexão por parte dos Yawanawa sobre o que é recebido do exterior. É possível, portanto, definir certos conjuntos diferenciados de doenças em função do tipo de adaptação que os Yawanawa fizeram delas depois do contato com o branco.

Algumas doenças trazidas pelos brancos eram completamente desconhecidas para os Yawanawa. Como é o caso principalmente do sarampo, da coqueluche e da catapora. Nestes casos as doenças recebem uma denominação que se refere a elas apenas descritivamente: sarampo e catapora são chamados genericamente *shamu pau txaka* (literalmente “pereba ruim”) e a coqueluche *uku txaka* (“tosse ruim”), o que significa que não existe uma denominação própria para eles, sendo que estes termos são apenas uma descrição da manifestação da doença. De fato, quando em geral se pergunta a um yawanawa como se fala catapora ou sarampo em sua língua, ou responde que não tem nome ou que é simplesmente *shamu pau txaka*. Não há grandes especulações sobre suas causas¹⁰¹; consideram-se incuráveis com os tratamentos da medicina tradicional de forma

¹⁰⁰ Ver Buchillet (1995) para os Desana e Albert (1992) para os Yanomami

¹⁰¹ Em ocasiões, é verdade, tentam certas explicações etiológicas em função dos sintomas – se associa, por exemplo, o coqueluche ao fubá de milho, que, como mencionei está relacionado com a tosse -, mas trata-se,

que a única forma de sará-las é através dos remédios conhecidos pelos próprios brancos. Estes não são apenas aqueles da farmácia, já que os Yawanawa também incorporaram as informações oferecidas pela população de seringueiros sobre estas doenças. Daí a prática de evitar alimentos reimosos quando se sofrem estas enfermidades.

Outras doenças consideradas como 'doenças de índio' acham, no entanto, um paralelo perfeito na percepção yawanawa entre aquelas conhecidas também pelos brancos. Este é o caso do *maina*, traduzido como 'anemia', o *iruma* como 'tumor' ou o *humu* como 'ferida brava'. Nestas ocasiões mantém-se as idéias sobre as causas e origem destas doenças assim como os tratamentos tradicionais para ela, ainda que em ocasiões, por diversas razões, as pessoas acudam à farmácia.

Existem algumas doenças trazidas pelos brancos, isto é, classificadas como 'doença de branco' que não são exatamente traduzíveis a um termo nativo – isto é, os Yawanawa as reconhecem e consideram como alheias - mas que, diferentemente do que acontece com outras como o sarampo e a coqueluche, são perfeitamente enquadráveis no sistema geral tradicional. Isto é possível porque contam com determinadas características que fazem factível sua classificação dentro da nosologia nativa. Assim por exemplo a malária foi denominada *saki*. O termo *saki* referia-se tradicionalmente a um tipo de febre fraca que se caracterizava por estar acompanhada por um mal-estar geral (*o corpo fica todo doído*). Ainda que os Yawanawa saibam que malária e *saki* (em sua acepção tradicional) são doenças diferentes, a malária pode ser conceituada sob este termo pelas similitudes que existem entre ambas¹⁰². A assimilação entre a gripe e o *reshu* é outro exemplo deste tipo de

parece-me, de reflexões individuais ante a pergunta do antropólogo mais do que concepções ativas na prática da comunidade.

¹⁰² De qualquer forma a associação entre *saki* e malária não deixa de ser ainda confusa para mim. Existe outra doença chamada *shanã* que é descrita como uma febre muito alta que geralmente vai acompanhada de outros sintomas fazendo parte de uma doença mais complexa. Em ocasiões, ainda que menos, a malária foi denominada *shanã*. Uma das diferenças entre *shanã* e *saki* é que tradicionalmente *shanã* era curada através da reza enquanto o *saki* era tratada com folhas. Uma informante comentou que o *saki* era produzido por um veneno que se passava no corpo das pessoas e que não tinha cura. Desconheço se existem outras causas que possam provocar o *saki*, mas imagino que assim seja, e que nesses outros casos era possível curar a doença, já que senão não teriam sentido as outras informações segundo as quais o tratamento de tal doença era através de remédios vegetais. Em qualquer caso encontramos duas doenças de sintomas parecidos – ainda que com certas diferenças – mas cada uma associada a um campo diferente: o *shanã* está associada à cura por reza e é causado provavelmente, como veremos no seguinte capítulo, por rezas malélicas, sendo que forma parte de doenças mais complexas; o *saki* constitui uma doença associada ao âmbito dos *rau* (remédios vegetais) tanto em suas causas como em seu tratamento, e parece tratar-se de um tipo de enfermidade menos complexa. A questão é a forma que a malária foi encaixada neste marco conceitual. Se por uma parte compartilha certas características do *saki* – sua manifestação no que se refere aos sintomas não é tão complexa como o *shanã* –; também compartilha outras com o *shanã* – é tratada através da caçuma rezada e sua causa está associada fundamentalmente aos sonhos, como veremos mais adiante. Ainda que tratemos a questão da malária mais adiante, é preciso ressaltar que, diferentemente do que acontece com o sarampo, a tosse brava ou a

processo. Nestes casos, as doenças contam com uma interpretação etiológica nativa e são tratadas tanto com métodos tradicionais como com os remédios oferecidos na farmácia: assim, considera-se que a malária é causada por sonhar com avião ou com boi, ambos elementos associados aos brancos. Em outras ocasiões utilizam certos termos da medicina ocidental para referir-se à doenças nativas: como a tuberculose ou a pneumonia¹⁰³, mas a forma que diferentes pessoas da comunidade utilizam estas denominações é idiossincrásica, e não parece existir um consenso a respeito deles.

Existem por último aquelas doenças consideradas de ‘índio’ e que não encontram nenhum paralelo entre o que os Yawanawa conhecem sobre as ‘doenças dos brancos’. Este conjunto de doenças são normalmente, mas não exclusivamente, aquelas provocadas pelo xamã, como veremos no capítulo seguinte.

Assim, a diferenciação entre ‘doença de índio’ e ‘doença de branco’ é uma distinção estabelecida pelos próprios Yawanawa. As doenças consideradas de ‘índio’ são aquelas conhecidas tradicionalmente, para as quais eles têm uma interpretação etiológica e um tratamento adequado. As ‘doenças de branco’ são aquelas que não eram conhecidas tradicionalmente pelo grupo e que eles associam à aparição do homem branco. Neste conjunto, distinguem-se aquelas absolutamente desconhecidas, e aquelas que os Yawanawa conseguiram incluir em seu sistema nosológico por possuírem certas características que as faziam familiares (malária, gripe). Introduzi-las no sistema nosológico implicava a possibilidade de fornecê-las de uma interpretação etiológica segundo os padrões próprios e, conseqüentemente, de acometer seu tratamento. De fato, durante os primeiros tempos do trabalho para os patrões seringalistas, quando não existia nenhum tipo de assistência médica de tipo ocidental nem para os índios nem para os cearenses que emigraram para trabalhar nos seringais acreanos, os patrões mandavam seus trabalhadores brancos doentes de malária – nessa época conhecida pelos índios como sezão – se tratarem com os índios. Naquela época, o tratamento para curar a malária que os índios realizavam era a aplicação de injeções de sapo, registradas entre vários grupos pano¹⁰⁴. Esta prática consiste em colocar a substância obtida de um tipo de sapo¹⁰⁵ sobre

coqueluche, existia um marco conceitual prévio adequado para inserir nele uma doença como a malária. Daí que receba o nome de uma doença já existente – e seja apenas denominada através de uma descrição sintomatológica - e de que seu tratamento seja possível dentro do sistema tradicional (apesar de que atualmente seja também tratada com os remédios da farmácia).

¹⁰³ Numa ocasião diferenciaram explicitamente a ‘pneumonia de índio’ e ‘pneumonia de branco’, que segundo o informante tinham características e sintomas distintos.

¹⁰⁴ Ver Erikson (1996: 203) para os Matis; Carneiro (1974:131) para os Amahuaca.

pequenas queimaduras feitas na pele em diversas partes do corpo, principalmente braços, peito e tornozelos¹⁰⁶. Antes de colocar esta substância tóxica a pessoa deve beber muita caiçuma de mandioca¹⁰⁷. O efeito imediato é um vômito intenso e o inchamento da cara. Após o vômito a pessoa deve tomar banho e limpar os restos do veneno. Os efeitos posteriores passam primeiro por cansaço e sono incontrolláveis e mais tarde pela experimentação de um estado de esperteza e vitalidade¹⁰⁸. A força que o veneno atua depende do número de aplicações que foram feitas, que variam em número grande. Se para crianças e mulheres apenas são feitas umas três queimaduras, nos homens podem chegar a fazer cinquenta ou sessenta aplicações de uma só vez.

O tratamento contra a malária que os Yawanawa aplicavam nos cearenses enviados pelo patrão durava quatro dias: no primeiro eram feitas dez queimaduras; no segundo, oito; no terceiro 6; e finalmente quatro. Aqueles que conseguiam passar o tratamento, segundo contam os Yawanawa, saravam. Parece que o maior problema que os seringueiros tinham para completar o tratamento indígena era a ingestão de caiçuma em grandes quantidades, pois tinham nojo dela por estar elaborada com a saliva das índias.

A malária foi um dos grandes problemas de saúde desde o começo da exploração do seringal no rio Gregório, mas os índios comentam que pelo menos eles tinham os xamãs para rezar e tratar os doentes, enquanto os brasileiros procedentes de outras regiões estabelecidos lá não tinham absolutamente nenhum meio para enfrentarem a doença. Neste caso, os Yawanawa incorporaram a malária a seu próprio sistema, resultando mais aptos em seu tratamento do que os brancos.

¹⁰⁵ Na verdade utilizam-se nesta prática o veneno de dois tipos de sapo. Normalmente é usado aquele chamado *kapu*, cujo leite é considerado mais forte e portanto apto para os homens. Outro tipo de sapo chamado *paxpa* é mais adequado quando se aplicam as injeções a crianças e mulheres por ser a substância que segrega mais fraca.

¹⁰⁶ Ainda que esta é a prática mais comum, os Yawanawa reportam outras formas em que o veneno do sapo é ingerido. Uma delas consistia em deixar secar a substância extraída dele para depois aspirá-la pela nariz misturado com rapé. Em outras ocasiões lavavam o sapo com água e depois bebiam a água misturada com caiçuma.

¹⁰⁷ A caiçuma de mandioca é uma bebida sumamente apreciada pelos Yawanawa e que por suas características possui um significado muito importante dentro desta cultura. É elaborada pelas mulheres mastigando a mandioca previamente cozida e deixando-a fermentar durante um tempo variável, em função do teor alcoólico que se queira obter.

¹⁰⁸ Utiliza-se o sapo também como meio de tirar a 'panema' de forma que esta prática é realizada freqüentemente pelos caçadores. Aplicam também injeções de sapo nas crianças e adolescentes para tirar a preguiça. Em ocasiões foi referida como técnica de caráter terapêutico, em relação especialmente ao tratamento da febre e estados de fraqueza e cansaço. É principalmente com estas finalidades que é praticada entre outros grupos pano, sendo que não encontramos referência sobre sua utilização como meio para tratar a malária.

Entre estes dois conjuntos – que no caso das ‘doenças de branco’ se divide em mais dois subconjuntos – deparamo-nos com um grupo de doenças que os Yawanawa já conheciam e para as quais encontram uma tradução perfeita dentro do sistema nosológico que eles aprenderam dos brancos. É preciso entender, por outro lado, que a percepção que os Yawanawa possuem deste sistema provém de fontes muito diversas: sua relação com a população seringalista desde o começo da exploração do seringal; a atividade médica realizada pelos missionários das Novas Tribos durante uma dezena de anos entre as décadas de 70 e 80; e nos tempos mais recentes as ações realizadas por instituições nacionais - como o FNS ou a FUNAI -, ONGs – principalmente o CPI/Acre -, a ajuda médica fornecida pelas empresas com as quais os Yawanawa estão realizando projetos de desenvolvimento sustentável. Assim mesmo, a formação de vários agentes de saúde indígenas – inclusive uma enfermeira – durante a década de 90, implica na introdução de novos conhecimentos e percepções a respeito da medicina praticada pelos brancos. A própria concepção sobre a doença que este conjunto de representantes diversos ‘dos brancos’ transmitiram aos Yawanawa é heterogênea e, em ocasiões, divergentes. Os seringueiros contam com uma medicina popular, similar àquela praticada entre outras populações brasileiras, na qual tem especial importância a reza que invoca o poder divino para curar a doença, recurso procurado em várias ocasiões pelos Yawanawa. Enquanto os representantes da bio-medicina, a teoria transmitida e a prática realizada são também muito diferentes. Da ação missionária os Yawanawa tiraram a idéia da onipotência dos antibióticos¹⁰⁹. Por sua vez, o pessoal da FUNAI que fez uma visita à aldeia durante nossa estadia insistia na necessidade de utilizar remédios vegetais como tipo fundamental de tratamento das doenças, de revitalizar o uso da terapia vegetal tradicional e de introduzir o uso de outros remédios por eles conhecidos. Já a ação do CPI nos últimos anos centrou-se especialmente na transmissão através dos agentes de saúde de noções sobre saneamento e higiene pública, cuja falta constitui realmente um dos principais problemas de saúde da aldeia Yawanawa. Não é possível pensar portanto que as idéias sobre doença e cura que distintos grupos de brancos transmitiram aos Yawanawa são homogêneas, mas pelo contrário, são muito distintas entre si. A pluralidade médica não é um fenômeno que surja apenas em contextos de contato.

¹⁰⁹ Em geral os Yawanawa pedem antibióticos para qualquer pequeno mal-estar, seja uma pequena ferida, as cólicas menstruais, uma leve febre na criança... os remédios da farmácia por excelência são, sem dúvida, os antibióticos. Intuo, pelas histórias referidas pelos Yawanawa, que tal paixão foi criada pela prática médica dos missionários das Novas Tribos.

Vemos, portanto, que os conceitos de 'doença de branco' e 'doença de índio' não são discretos, mas possuem um área de interseção que podemos representar da seguinte maneira:

Figura 5: 'Doenças de índio' / 'Doenças de branco'

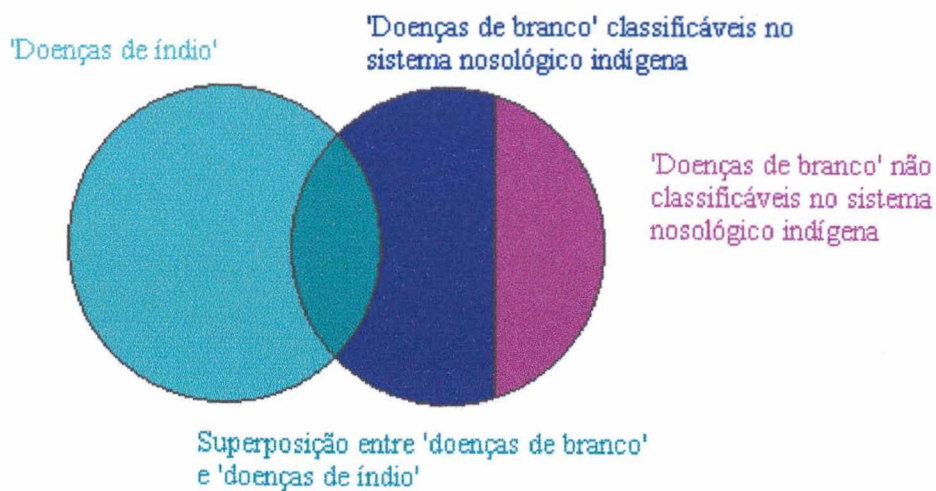


Figura 6: Quadro 1: Doenças tratadas com remédios do mato

| Nome Yawanawa | | Nome português | Sintomas | Causas | Tratamento |
|--------------------------------------|---------------|----------------------|--|---|--|
| Nome genérico | Nome concreto | | | | |
| Isima aka (DI) ¹¹⁰ | | “Pneumonia de índio” | Febre, diarreia, vômito | <ul style="list-style-type: none"> → A fumaça e o cheiro da gordura de um animal quando está sendo assada. → Comer gordura quente. | <ul style="list-style-type: none"> → Remédio da mata → <i>meka</i> → <i>sheyua</i> |
| <i>Maina</i> (DI) | | “anemia” | <ul style="list-style-type: none"> → Um pouco de febre. → Cansaço e fraqueza grande, a pessoa nem pensa em trabalhar nem come. → Dor de cabeça, roncária → Tira a força da alegria, de comer, de tomar banho. → Se não tratar, pode causar a morte. | <ul style="list-style-type: none"> → A mulher grávida: comer tatu. → O iniciando a xamanismo: quebrar o resguardo quando está tomando <i>nawene</i>. | <ul style="list-style-type: none"> → <i>meka</i> → Remédio da mata: depende do animal comido. Nome de animal + muka: <i>yawish</i>¹¹¹ <i>muka</i>, <i>seinka</i>¹¹² <i>muka</i> → batatinha chamada <i>turau</i> → Resguardo: não come nambu-galinha, tatu, curimatão, bagre, piau, surubim. |
| <i>Uramateda</i> ¹¹³ (DI) | | | Dor no pulso e na mão. | <ul style="list-style-type: none"> → Causado pelo líquido sexual da mulher ou do homem: Se o marido de uma mulher tem relações sexuais com outra mulher (e vice-versa) e depois não se lava, o contato com os fluido da amante provoca a dor à mulher. | <ul style="list-style-type: none"> → Remédio da mata |

¹¹⁰ Doença de índio

¹¹¹ *yawish* = tatu

¹¹² *seinka* = nambu preto

¹¹³ *matea* = golpe no punho

| Nome Yawanawa | | Nome português | Sintomas | Causas | Tratamento |
|-------------------------------|---------------------|--------------------------------------|--|---|--|
| Nome genérico | Nome concreto | | | | |
| Ninsu (DI) | <i>Kuma vakea</i> | “ataque de filhote de nambu-galinha” | A criança fica com o pescoço duro e virado para atrás. Fica azul. | ↳ Pela mulher grávida ou os homens que tiveram relação com ela durante a gestação ter comido filhote de: ↳ Por uma pessoa sonhar que está segurando uma pessoa que sofre <i>ninsu</i> . | ↳ Dar banho com a folha <i>kuma vakea</i> |
| | <i>Anu vakea</i> | “ataque de filhote de paca” | A criança fica assoprando, cuspidando e escumando pela boca | | ↳ Dar banho com a folha <i>anu vakea</i> |
| | <i>Mari vakea</i> | “ataque de filhote de cutia” | A criança vira a cabeça para acima e os olhos ficam piscando o tempo todo. | | ↳ Dar banho com a folha <i>mari vakea</i> |
| | <i>Awara vakea</i> | “ataque de filhote de anta” | A criança começa a tremer e cai no chão | | ↳ Dar banho com a folha <i>awara vakea</i> |
| | <i>Unu vakea</i> | “ataque de filhote de porco” | | | ↳ Dar banho com a folha <i>unu vakea</i> |
| | | | Dor de cabeça (adultos) | | |
| | <i>Uñtita ninsu</i> | “ataque no coração” | A pessoa sente uma pressão dentro do coração, que fica batendo bem forte, e a pessoa desmaia | Por comer o coração de qualquer animal | ↳ Folha da mata: <i>Uñtita ninsu</i> |
| <i>Naxisma</i> ¹¹⁴ | | | A criança não quer tomar banho, fica fraco e morre | Se a mulher grávida come bode do igapó | Folha da mata |

¹¹⁴ *Naxi* = tomar banho; *ma* = negação

| Nome Yawanawa | | Nome português | Sintomas | Causas | Tratamento |
|---------------|--|-----------------------------------|---|---|---|
| Nomege nérico | Nome concreto | | | | |
| | <i>Kapeta vatxia</i> | | Tumor que sae na cabeça. É comprido, com muitos olhos. Da na criança. | Pela criança comer ovo de jacaré. | Remédio da mata: ferve a folha <i>kapeta vatxia</i> e coloca quente sobre o tumor |
| <i>Iruma</i> | <i>Shawe vatxia</i> ¹¹⁵ | "Tumor" | Tumor que sae na cabeça e leva meses para espocar. Tem muitos olhos. Da na criança. | Pela criança comer ovo de jabuti. | Remédio da mata: <i>shawe vatxia</i> |
| | <i>Shaxumu</i> | | Íngua fria que sae no pubis | | Remédio da mata: <i>shaxumu</i> |
| | <i>Kuma vatxia</i> | | Tumor que fica azul | Por comer ovo de nambu galinha. | Remédio da mata: <i>kuma vatxia</i> |
| | <i>Awa uhua</i> ¹¹⁶ | | Tumor nos genitais | Por comer anta que foi caçada no mesmo dia e depois comer banana roxa | Remédio da mata: <i>awa uhua</i> |
| | <i>Tashûma</i> | | Tumor embaixo de orelha, muito perigoso. | Quando a criança faz burbulhas na água. | Remédio da mata: <i>tashumûa</i> |
| | <i>Maipisi kupia</i> ¹¹⁷ | | Tumor que sae na boca | Por comer cará que já não está bom para comer | Remédio da mata: <i>Maipisi kupia</i> |
| | <i>Shâû kupia</i> ¹¹⁸ | Tumor que sae na beira do olho | Sae por comer o peixe manel besta | Remédio da mata: <i>shâû kupia</i> | |
| | <i>Tanskeuntera</i> | Tumor entre os dedos dos pés | | Remédio da mata: <i>Tanskeuntera</i> | |
| | <i>Shumua</i> | Tumor no pênis | | Remédio da mata: <i>Shumua</i> | |
| | <i>Nûi nipia</i> | Tumor que tem vários olhos | | Remédio da mata: <i>Nûi nipia</i> | |
| | <i>Kuma vatxia</i> | Tumor | | Remédio da mata: <i>kuma vatxia</i> | |
| | <i>Iskutsatsakupia</i> | Tumor no dente | | Remédio da mata: <i>iskutsatsakupia</i> | |
| | <i>Shakanapia</i> ¹¹⁹ | Tumor muito perigoso | | Remédio da mata: <i>shakanapia</i> | |
| | <i>pexikiruma</i> ¹¹⁹ ; <i>shekupaunupia</i> | Tumor grande nas costas; entralha | | Remédio da mata: <i>shae shakeshua</i> | |

¹¹⁵ *Kape* = jacaré; *vatxia* = ovo; *shawe* = jabuti : uma doença é chamada "ovo de jacaré" e a outra "ovo de jabuti".

¹¹⁶ *Awa* = anta; *uhu* = genitais; genitais de anta

¹¹⁷ *pisi* = podre; *kupia* = vingança : a vingança do cará podre

¹¹⁸ *Shâû* = manel besta : a vingança do manel besta

¹¹⁹ *pexi* = costas; *iruma* = tumor

| Nome Yawanawa | | Nome português | Sintomas | Causas | Tratamento |
|-----------------------------------|---|-------------------------|---|--|--|
| Nome genérico | Nome concreto | | | | |
| <i>Yuxin kupia</i> ¹²⁰ | <i>Sheke putu kupia</i> ¹²¹ | <i>Tuberculose seca</i> | Tosse forte ⇒ Incha a cara e o beíço fica torto. ⇒ cegueira | ⇒ Por comer fubá de milho. ⇒ Por sonhar que se come fubá de milho. Causado pelo <i>yuxin</i> : quando uma pessoa faz coisas durante a noite que só são para fazer durante o dia: comer, fazer cerâmica.... O <i>yuxin</i> se vinga batendo na pessoa. O <i>yuxin</i> que bate nas mulheres é <i>tsave veska vereya</i> , e o que bate no homem é <i>txai veska vereya</i> . Por urinar perto de casa. | Remédio da mata: <i>sheke putu kupia</i> Remédio da mata: <i>yuxin kupia</i> |
| | <i>Tsave veska vereya</i> | | | | |
| | <i>Txai veska vereya</i> ¹²² | | | | |
| <i>Yuxin kupia</i> ¹²³ | <i>Isun yuxin kupia</i> ¹²³ | | Dor forte no ventre. | Por comer piranha. | Remédio da mata: <i>isun yuxin kupia</i> |
| | <i>Make kupia</i> ¹²⁴ | "Dor de espinhaço" | Dor forte nas costas | | <i>Make kupia</i> |
| | <i>Txiunsihãu kupia</i> | | Vermelhão na pele | | <i>Txiunsihãu kupia</i> |
| | | Picada de cobra | | Picada de jaracaca | ⇒ Remédio da mata: faz compressa. ⇒ Resguardo rigoroso que deve ser cumprido pelos parentes mais próximos: nos primeiros 2 dias não pode beber água; nos primeiros 5 dias não pode comer peixe; durante 40 dias não pode comer jacaré, porco, veado, doce, macaxera. Não pode ter relação sexual. |
| | | | | Picada de surucucu | Folha: <i>Inariusupayamatua</i> Folha: <i>Akapuyãma</i> |

¹²⁰ *yuxin* = espírito; *kupia* = vingança: "a vingança do *yuxin*"

¹²¹ *sheke* = milho; *putu* = fubá: "a vingança do fubá de milho"

¹²² *tsave* = prima cruzada; *txai* = primo cruzado

¹²³ *isun*: urina: "a vingança do *yuxin* sa urina"

¹²⁴ *make*: piranha: "a vingança da piranha"

| Nome Yawanawa | | Nome Português | Sintomas | Causas | Tratamento |
|-----------------|---|-------------------|--|---|--|
| Nome genérico | Nome concreto | | | | |
| <i>Hunu</i> | <i>Txepe sheta kupia</i> ¹²⁵ | | Ferida brava rasa, rouxa, que escorrega água sem parar | | Remédio da mata: <i>txepeseta kupia</i> |
| | <i>Manishatua</i> | | Ferida brava funda, com a beira cheia de cascão | | Remédio da mata: <i>manishatua</i> |
| | <i>Kumapuwin hunu</i> | | Funda, com o pico que sae por acina | | Remédio da mata: <i>Kumapuwin hunu</i> |
| | <i>Sipi</i> | Ferida brava | Ferida brava grande, cheia de verrugas por dentro, todo rachado, dentro tem pus e sangue | Aparece na criança quando os pais comem mamão durante a gravidez da mãe. | Remédio da mata: <i>Sipi</i> |
| | <i>Nena shea</i> | | Ferida nos pés, rouxa e com caroço | Aparece por comer caroços de pupunha | Remédio da mata: <i>Nena shea</i> . Precisa arrancar o caroço |
| <i>Hushka</i> | | Dor de cabeça | | | Remédio da mata: compressa. |
| | | Picada de arraia | | | ⇨ Remédio da mata: <i>txupe</i> ⇨ Resguardo: não come nambu-galinha, tatu, curimatão, bagre, piauí, surubim |
| | | Dor de dentes | | Por comer o bicho do cacão (<i>maku</i>): fura e estraga o dente causando a dor. | Remédio da mata |
| | | Dentes estragados | | Se a criança come figado de arraia, paca ou anta | |
| <i>Tatsita</i> | | | Manchas ou caroços no rosto | Se o rapaz come figado de jabuti | Remédio da mata |
| | | | A cara fica cheia de espinhas | Se o rapaz come ovos de peixe | Remédio da mata: <i>rewi</i> |
| <i>Isuntixa</i> | | | | Quando uma pessoa urina na água, os espiritos da cobra de água atacam o <i>isin yuxin</i> da pessoa dentro da água. | Remédio da mata |

¹²⁵ *Txepe* = mutuca; *sheta* = dente

| Nome | Nome Português | Sintomas | Causa | Tratamento |
|--|----------------------|--|---|---|
| Yawanawa | | | | |
| <i>Uniti</i> ¹²⁶ | “Ataque de coração” | A pessoa fica tremendo, com dor de cabeça, passa com um relâmpago pelos olhos. | ⇨ Porque a pessoa fuma demais. ⇨ Porque a pessoa tomou cipó e depois teve relações sexuais. | Remédio da mata. Pinga o suco no olho: <i>Kanapehuvetxetresi</i> , <i>Shishivenevetxeshketi</i> |
| <i>Isihãu aka</i> | | Aparece um vermelhão na pele que fica coçando e muito quente, e fica mudando de um lugar para outro. | Por causa da fumaça formada quando se assa gordura. | ⇨ <i>mêka</i> ⇨ <i>sheyua</i> |
| <i>Kape yuxinhu kupia</i> ¹²⁷ | | | | |
| <i>Ruhu</i> | Frieira | | | Remédio da mata: <i>nui vakeshu</i> |
| <i>Yake natikai</i> | | A mulher sofre uma hemorragia e tem um aborto natural. | Se a mulher come a moela de qualquer ave. | Remédio da mata |
| <i>Yutua</i> ¹²⁸ | | O bebe pega uma diarreia. | Quando a mãe que está dando de amamentar a uma criança come abacaxi. | Reza |
| | | O bebe pega muita tosse. | Quando a mãe que está dando de amamentar a uma criança come fubá de milho. | |
| <i>Saki</i> | Malária (DB) | Febre forte | Quando uma pessoa sonha com um avião a zoadá e a queadura do avião provoca a malária | ⇨ Reza ⇨ injeção de sapo |
| | Febre ¹²⁹ | Febre fraca | Quando alguém restregava um tipo de folha chamada <i>matsipei</i> sobre outra pessoa para provocar aquela doença. | Não tem cura |
| <i>Shana</i> | Febre | | Forma parte dos sintomas que configuram uma doença provocada por um feitiço. | Reza |
| <i>Shemã</i> | Ura | Sae uma ura na ponta do pênis (se se trata de homem) ou na vulva (se se trata de mulher) | Quando um irmão e uma irmã têm jogos sexuais entre si. | A <i>atxi</i> (tia cruzada) do menini tem que pegar o pênis, e da vergonha que o menino sente, o tumor espoca. O mesmo processo se refere à menina, ainda que é levado a cabo pelo <i>kuka</i> (tio cruzado). |
| <i>Tsãupapeaka</i> | | Dor de ouvidos | Causado pela zoadá da cigarra | Remédio da mata: <i>Tsãupapeaka</i> |

¹²⁶ *Uniti* = coração

¹²⁷ *kape* = jacaré; a vingança do *yuxin* do jacaré

¹²⁸ *yutua* = estranhou

¹²⁹ Antigamente apenas existia esta aceção de *saki*, apenas depois da chegada dos brancos e da aparição da malária começou a ter esta outra aceção.

| | | | |
|------------------------------------|---|--|---|
| <i>Numi shuānka</i> ¹³⁰ | Provoca cansaço, sede, soluço, <i>vesna</i> ¹³¹ | Provocado pela reza que utiliza a história de <i>iskutaweseneni</i> . Para rezar qualquer história com o fim de provocar doença pega cabelo, suor, urina...coloca num pote e reza sobre ela. | Reza: <i>Seya</i> |
| <i>Yamawa</i> ¹³² | A pessoa sente fraqueza no corpo, não pode levantar, sente tristeza, esquece deste mundo. | A través da ingestão de cipó e da reza o <i>xinaya</i> esconde o <i>huru yuxin</i> de uma pessoa. | Reza |
| <i>Yutxinka</i> ¹³³ | A pessoa sente que está pegando fogo no seu corpo, mas se alguém toca nela, quem toca não sente a queimadura. | Causado pela reza do <i>xinaya</i> sobre os refugos da pessoa. Para rezar, utiliza a pimenta. | Não tem cura. A pessoa não sonha nada. |
| <i>Sānā</i> | Dor no ventre muito forte | Causado pela reza, na qual utilizam vários elementos, entre os quais destaca a história de <i>Ikashauma</i> . | Reza |
| <i>Ia sānā</i> | Hemorragia, dor muito forte no ventre | | |
| <i>Kama ushupa</i> | Dor no ventre muito forte | | |
| <i>Shākā</i> | Cansaço | Reza | Reza |

¹³⁰ *Numi* = sede; *shuānka* = reza: reza da sede

¹³¹ *vesna*: "é um tipo de coisa que não deixa você dormir direito, toda hora você tem que se virar, se mexer, embora que não tem nada no teu corpo mas tu sente que alguma coisa está subindo então tem que passar a mão, se acordar, se virar para um canto e para outro."

¹³² *Yama* = morte; *wa* = fazer

¹³³ *yutxi* = pimenta

Figura 7: Coisas que não se devem comer e fazer em geral (Quadro 2)

| Transgressão | Conseqüência | Tratamento |
|--|---|--|
| Comer cará que esteja podre | Tumor na boca: <i>mai pisi kupia</i> | Remédio da mata: <i>Mai pisi kupia</i> |
| Comer Manel Besta (<i>shau</i>) | Tumor na beira dos olhos: <i>shau kupia</i> | Remédio da mata: <i>shau kupia</i> |
| Comer carne de anta morta no mesmo dia e depois banana rouxa | Tumor nos genitais: <i>awa uhua</i> | Remédio da mata: <i>awa uhua</i> |
| Comer caroços de pupunha | Ferida brava nos pés: <i>Nena shea</i> | Remédio da mata: <i>Nena shea</i> |
| Comer o bicho do cacao (<i>maku</i>) | Estraga os dentes | Remédio da mata |
| Comer fubá de milho | Tuberculose: <i>sheke putu kupia</i> | Remédio da mata: <i>sheke putu kupia</i> |
| Comer doce depois de ter tomado cipó. | Ataque da coração: <i>Uinti tanesuia</i> | Remédio da mata: <i>Uinti tanesuia</i> |
| Comer piranha | Dor de espinhaço: <i>Make kupia</i> | Remédio da mata: <i>Make kupia</i> |
| Comer no escuro, fazer cerâmica... a noite | “beijo torto”: <i>yuxini kupia</i> | Remédio da mata: <i>yuxini kupia</i> |
| Comer banana gêmea | A mulher tem gêmeos | |
| Urinar perto de casa | A pessoa sente uma dor muito grande no ventre: “é como uma macaxera grande atravessada nele”: <i>isun kupia</i> | Remédio da mata |

Figura 8: Resguardos que deve fazer uma mulher grávida (Quadro 3)

| Não pode comer | Conseqüência | Tratamento | |
|---------------------------------|---|---|--|
| Tatú | O tatú é um animal que quando fica dentro do buraco é difícil de tirá-lo. O espírito do tatú prende o feto e custa muito dar à luz. O parto é muito dolorido | Remédio da mata: <i>yawish muka</i> | |
| | Produz <i>maina</i> | ⇒ <i>Meka</i> ⇒ Remédio da mata: <i>yawish muka</i> | |
| Nambu preto | Produz <i>maina</i> | ⇒ <i>meka</i> ⇒ Remédio da mata: <i>sainki muka</i> | |
| Bode do igapó (<i>ipushi</i>) | Produz <i>naxisma</i> na criança: não quer tomar banho, fica fraco e morre. | Remédio da mata: <i>naxisma</i> | |
| Tracajá | É difícil tirar estes animais do seu buraco. Se a mulher come tais animais fica difícil durante o parto tirar o nene do útero, de forma que se faz demorado e dolorido. | ⇒ Remédio da mata ⇒ Reza: <i>vake pakepai</i> ¹³⁴ | |
| Jabuti | | | |
| Porco da mata (<i>unu</i>) | | | |
| Jacaré | | | |
| Bode escoba | | | |
| Filhote de paca* | Provoca ataque: <i>ninsu</i> | Remédio da mata: da banho | |
| Filhote de cutia* | | | <i>Anu vakea</i> |
| Filhote de porco* | | | <i>Mari vakea</i> |
| Filhote de anta* | | | <i>Unu vakea</i> <i>Awara vakea</i> |
| Qualquer tipo de ovo | A criança nasce com um tumor | Remédio da mata. | |
| Puraque | ⇒ Provoca uma dor como a do choque do peixe ⇒ Com poucos dias a criança começa a vomitar e morre | Remédio da mata | |
| Macaco* | A criança pega muita febre e pode morrer | Da banho com remédio da mata | |
| Moela de algum ave | A mulher sofre hemorragia e tem um aborto natural: <i>vake natikai</i> ¹³⁵ | Remédio da mata: <i>vake natikai</i> | |
| Mamão | A criança sofre um tipo de <i>iruma</i> chamado <i>sipi</i> | Remédio da mata: <i>Sipi</i> | |

¹³⁴ *vake* = filho; *pake* = caer; *pai* = partícula que indica desejo: o filho quer caer (no sentido de nascer).

* Estes animais também não podem ser ingeridos pelos homens que mantiveram relações com a mulher durante a gravidez, porque têm parte na criança e a quebra do resguardo produziria o mesmo efeito.

¹³⁵ *Vake* = filho

Figura 9: Resguardos que deve fazer a mãe depois de dar à luz (Quadro 4):

| Não pode comer: | Conseqüência: | Tratamento |
|-----------------------|--|------------------------------|
| Porco | A mãe sofre dor de cabeça | |
| Macaco ¹³⁶ | O espírito do macaco fica incomodando à criança e esta adocece, chora muito e morre rapidamente. | Remédio da mata e resguardo. |
| Jundiá | | |
| Abacaxi | No período em que a mãe estava dando de mamar à criança não pode comer abacaxi porque o nene pode pegar diarreia (<i>yutua</i>) | Reza |
| Fuba de milho | No período em que a mãe estava dando de mamar à criança não pode comer fubá de milho porque o nene pode pegar muita tosse (<i>yutua</i>) | Reza |
| Puraque | A criança adocece | |

Figura 10: Alimentos que não podem comer as crianças (Quadro 5):

| Não pode comer: | Conseqüência: | Tratamento |
|---------------------------|--|---|
| Fígado de arraia | Estraga os dentes: <i>Mare peika</i> | Não tem tratamento, apenas prevenção: ⇒ Segurar com os dentes fígado de macaco preto ou capelão bem quente. ⇒ Esfregar os dentes com um remédio da mata chamado <i>nishpu</i> . |
| Fígado de paca | | |
| Fígado de anta | | |
| Fígado de bichos de casca | | |
| Fígado de jabuti | Aparecem manchas e caroços no rosto: <i>Tatsitsa</i> | |
| Ovos de peixe | Fica a cara cheia de espinhas | Remédio da mata: <i>rewi</i> |
| Ovo de galinha | Quando seja velho terá uma vista ruim | |
| Ovo de jacaré | Aparece um tumor | Remédio da mata: <i>kapeta vatxia</i> |
| Ovo de jabuti | | Remédio da mata: <i>shawe vatxia</i> |
| Abacaxi ¹³⁷ | As meninas ficam grávidas rapidamente desde que començam a ter relações sexuais. | |

¹³⁶ Este resguardo deve ser também cumprido pelo pai da criança.

¹³⁷ Este resguardo apenas se aplica às meninas.

Figura 11: Resguardos que deve fazer uma mulher menstruada (Quadro 6)

| Transgressão | Conseqüência |
|--|---|
| Não pode comer alimentos azedos | Aumenta a mesntruação |
| Não pode pegar sol | Esquenta o sangue e da dor de cabeça |
| Não pode participar numa pescaria | O grupo não consegue pegar muito doce |
| Não pode fazer cerâmica | A cerâmica quebra |
| Não pode trabalhar no roçado | Morrem as plantas |
| Não pode acompanhar ao marido quando vai caçar | Os animais cheiram a mulher de longe e fogem. |

Figura 12: Outros usos dos *rau* (Quadro 7):

| Planta | Utilização | |
|--------------------------------------|--|---|
| <i>Shawe weni rau</i> ¹³⁸ | Se passa nos bebes para que comecem a caminhar rápido (igual que fazem os filhotes destes animais) | |
| <i>Nea weni rau</i> | | |
| <i>Nunu weni rau</i> | | |
| <i>Taku weni rau</i> | | |
| <i>Shuri weni rau</i> | | |
| <i>Txana ana</i> | Se passa no nene para que comece a falar rápido. Quando se passa se dizem todos os nomes dos pássaros que falam muito (periquitos, papagalho...) | |
| <i>Vawa ana</i> ¹³⁹ | | |
| <i>Tusmar au</i> | Para evitar a gravidez. A folha, preparada em forma de chá, deve ser tomada depois de ter ganhado nene e precisa fazer um resguardo rigoroso durante um mês: não beber água (apenas caiçuma de macaxera), não comer doce; não comer veado, porco, paca cutia, peixe (apenas peixes pequenos do igapó); não ter relações sexuais. | |
| <i>Vata pei</i> | | |
| <i>Txatxi pei</i> | | |
| <i>Yunu pei</i> | | |
| <i>Upi</i> ¹⁴⁰ <i>rau</i> | Para fazer que uma mulher se apaixone pelo homem que utiliza a erva. | |
| | Para atrair a caça. | |
| | Para ficar sempre contente, sem sentir raiva. | |
| <i>Vinirau</i> | Para solucionar a impotência dos homens e a frigidez das mulheres. | |
| <i>Matsipei</i> | Provocar febre (<i>saki</i>) em outra pessoa | |
| | Folha para dar à menina quando tem sua primeira menstruação com o fim de que não sofra cólicos e o sangramento seja leve. Durante a menstruação a menina tem que fazer resguardo. | |
| <i>Shuya Ina</i> ¹⁴¹ | Para que a mulher durante o parto não tenha muitas dores e seja rápido. | |
| <i>Shuya shama</i> ¹⁴² | | |
| <i>Unu muka</i> ou <i>unu rare</i> | Para ter sorte na caça. Passa pelo corpo e precisa fazer resguardo: não comer doce, não ficar com mulher, não tem que falar que você tomou a folha, não fica transitando com mulher | |
| <i>Nawara iwani</i> | Da sorte na caça. Amansa todo tipo de pessoas, inclusive outros povos. | |
| | Venenos para matar ¹⁴³ | |
| | | Coloca no alimento de uma pessoa para que esta o ingeria. |
| | | Coloca numa prenda da pessoa. |
| | Queima a folha no fogão de outro povo e a fumaça mata toda a aldeia | |
| <i>Kehu rare</i> | Se passa numa pessoa ela fica perturbada, vai embora, volta, fica namorando com todo o mundo sem sosego. | |
| <i>Shishi itsa</i> | Se passa nas pessoas que fazem batulho com os dentes quando dormem, pois isto é sinal se mal agouro. | |

¹³⁸ *Shawe* = jabuti; *wuni* = caminhar; *rau* = remédio

Nea = jacamim; *nunu* = pato; *taku* = saracura; *shuri* = nambu sorolinda

¹³⁹ *Vawa* = papagalho; *ana* = lingua

¹⁴⁰ *Upi* = algo que é macio; *rau* = remédio

¹⁴¹ *Shuya* = rato; *ina* = rabo: rabo de rato

¹⁴² *shama* = placenta; *shuya shama* = placenta de rato. A história conta como as mulheres não sabiam ganhar nene e uma mulher-rato lhes ensinou a parir e mostrou essas folhas que ajudam no parto.

¹⁴³ Tem como termo geral a palavra *rau*, que também se refere ao conjunto de remédios vegetais.

Capítulo 3: *Shuānka*

Estranha-se, sem dúvida, que uma prática xamânica tão presente na Amazônia, e concretamente entre os grupos pano, como aquela de sugar a doença do corpo do paciente extraindo o mal materializado num amassilho de folhas mastigadas ou de pêlos, num bicho... - e seu reverso, a capacidade de enviar dardos para provocar a doença - esteja ausente entre os Yawanawa. Estranha-se, especialmente, ao perceber que o ‘pajé’ - termo com o qual denominam ao especialista com estas capacidades - está muito presente no discurso Yawanawa como um personagem significativo. Por outro lado, a prática da sucção existe entre outros grupos pano. Esta ausência não parece ser produto da desaparecimento recente desta prática, como acontece entre outros grupos como os Kaxinawa (Lagrou, 1998: 107) ou os Katukina de Sete Estrelas¹⁴⁴, senão que, pelo contrário, os Yawanawa asseveram que nunca existiu entre eles um tipo de especialista com tais poderes, que conhecem pelo contato com outros grupos como os mesmos Katukina, os Kanamari e os Kulina, considerando-se que estes dois últimos são particularmente poderosos e versados neste tipo de prática. Apesar desta afirmação dos Yawanawa, certos dados poderiam levar a pensar que esta ausência não fosse total. Primeiramente, tal tipo de técnica xamânica é recorrente entre os grupos pano¹⁴⁵. Por outra parte, existe uma palavra yawanawa, *tsimuya*, que designa um tipo de xamã que eles não conseguiam definir com muito rigor, e que é semanticamente similar ao termo kaxinawa de *mukaya* (“aquele que possui o amargo”), que denomina precisamente o tipo de especialista referido. Além disto, deve-se perceber o xamanismo yawanawa, na minha opinião, não como uma instituição fixa, mas que conta com a possibilidade da variação, estando sujeita a mudanças, perdas e incorporações. Pensemos, por exemplo, no caso de Valdemar: ele instalou-se na aldeia katukina de Sete Estrelas, ali casou-se, e começou o processo de iniciação xamânica com o

¹⁴³ Tem como termo geral a palavra *rau*, que também se refere ao conjunto de remédios vegetais.

¹⁴⁴ A aldeia Katukina de Sete Estrela está localizada também na Área indígena do Rio Gregório e seus habitantes mantêm relações estreitas com os Yawanawa. Segundo referem estes, o último *rumeya* katukina, Tobias, morreu faz alguns anos. No entanto, um informante comentou que o filho deste Tobias estava começando a praticar também como *rumeya*, mas em geral ainda não conta com muito crédito entre os Yawanawa, que consideram em geral que já não existe mais este tipo de especialista entre seus vizinhos. A idéia de que já não existem mais *rumeya* foi registrada também por Coffaci de Lima (Comunicação pessoal) que trabalhou entre os Katukina da AI de Campinas, grupo que se originou a partir de uma cisão da comunidade de Sete Estrelas.

¹⁴⁵ Ver por exemplo Kensinger (1974) ou Lagrou (1998) para os Kaxinawa; Montagner (Montagner Melatti, 1985; Montagner 1996b) para os Marúbo; Cárdenas Timoteo (1989: 212) para os Shipibo-Conibo. Para os Katukina de Sete Estrelas me baseio nas informações oferecidas pelos próprios Yawanawa.

rumeya, Tobias. Caso tudo tivesse dado certo e ele tivesse se instalado de novo na aldeia yawanawa e começado a exercer a prática apreendida com Tobias, os yawanawa contariam com um *rumeya*, de sua própria tribo, entre eles. Tendo em conta que as fronteiras étnicas dos grupos em questão – refiro-me aos Yawanawa e ao conjunto de grupos com os quais mantiveram relações pelo menos durante o último século (Rununawa, Sainawa, Shawanawa, Iskunawa...) ¹⁴⁶ - não são fechadas mas permeáveis em função dos diversos processos por meio dos quais se efetua o trânsito de pessoas entre uns e outros (casamentos intertribais, rapto de mulheres em confrontações bélicas, etc), estabelecendo-se assim uma rede de relações de parentesco que ultrapassa os limites dos grupos, e que esta circulação de pessoas leva consigo também conhecimentos e práticas – entre outras coisas –, não deve estranhar que em certas circunstâncias este fenômeno afetasse também o xamanismo. Outros autores referem casos de introdução de práticas xamânicas importadas entre alguns grupos pano. Frank, por exemplo, comenta que em tempos recentes vários jovens Cashibo iniciaram-se com mestres Shipibo e introduziram assim a prática da ingestão da ayahuasca como parte integrante no ritual de cura em seu próprio grupo, que até então era inexistente entre os Cashibo (Frank: 1994: 202). Entre os Amahuaca o caso é diferente: vários xamãs Shipibo visitaram a comunidade amahuaca da Boca de Pariamanu no Peru e iniciaram alguns de seus membros na prática da ingestão da ayahuasca e do xamanismo no contexto de um projeto implantado pela FENAMAD (Federación Nativa del río Madre de Dios y Afluentes) que visava recuperar determinados sinais de indianidade perdidos durante o período de contato. Embora estes exemplos estejam enquadrados no contexto de inserção das comunidades nas distintas sociedades envolventes e as relações intertribais entre os pano mudaram durante desde o início deste processo, o exemplo Yawanawa fornece dados que não permitem descartar a possibilidade de que ao mesmo tempo que as pessoas, certos conhecimentos tenham circulado quando menos no seio de conjuntos relativamente pequenos de grupos.

Por último, aparecem referências de que em tempos passados certos especialistas yawanawa contavam com poderes que os *xinaya* atuais não possuem – capacidade de receber os *yuxin* no corpo, de comandar espíritos a vontade, de virar onça...- e que entre outros grupos estão associados à técnica de sugar a doença e de enviar os dardos. Uma revisão sobre os dados disponíveis quanto ao xamanismo entre os grupos pano, que por sinal não são muito abundantes na literatura etnológica, mostra que apesar da

¹⁴⁶ Sobre as relações interétnicas dos Yawanawa com outros grupos ver Carid (1999).

heterogeneidade podemos encontrar certos pontos que se repetem, ou melhor, variam sobre os mesmos temas. Igual ao que acontece quando se compara quase qualquer aspecto da cultura entre os pano, no referente ao xamanismo vemos que os mesmos elementos aparecem reiteradamente em diferentes grupos, porém em situações e posições diversas. Em linhas gerais, parece existir uma correlação mais ou menos reiterada entre a idéia da possessão de dardos ou pedras dentro do corpo que são adquiridos no processo de iniciação, a capacidade de extrair uma doença através da sucção de algum elemento patógeno do corpo do doente, e a prática de incorporar espíritos, elementos todos eles que caracterizam alguns xamãs entre os pano: os *rumeya*¹⁴⁷ marúbo e *katukina*¹⁴⁸, o *mukaya kaxinawa*¹⁴⁹, e, talvez, o *muraya shipibo*¹⁵⁰. Igualmente, encontramos a seguinte descrição da atividade do xamã isconahua:

The shaman first swallows tobacco juice to purge his stomach of all devils and to help him induce a state of trance. He then lies on his back in his hammock and the Yoshi arrives and sits on his stomach. The shaman trembles violently and cries out in a voice special to that spirit, and he cries loud so that all the tribe may hear. The Yoshi will not depart from the shaman until the spirit wishes to do so and the seance takes place only when the sun is not shining (Whiton, Greene & Momsen, 1964: 97-98)

Ainda que não conheço referências na literatura etnológica à possessão xamânica entre os Katukina, o velho Raimundo narrou numa ocasião uma sessão realizada por um *rumeya katukina* à qual ele assistiu quando novo numa aldeia na mesma cabeceira do rio Gregório. Tratava-se de uma sessão pública, durante a qual o xamã ingeriu vários copos de ayahuasca. Cada vez que ingeria um, contava Raimundo, incorporava um espírito distinto. A incorporação de um novo *yuxin* cada vez não se manifestava apenas pela mudança da

¹⁴⁷ *Rome*, tanto entre os *katukina*, segundo os dados que os Yawanawa me ofereceram, e os *Marúbo* (Montagner Melatti, 1985: 445-446), tem dois significados. Por um lado se refere ao tabaco e por outro às pedras ou pequenos bastões que os xamãs possuem dentro de seu corpo e que são adquiridos no processo de iniciação. Ambos são elementos essenciais na prática dos *rumeya*. A última partícula desta palavra, *-ya*, indica possessão.

¹⁴⁸ Refiro-me aqui aos *Katukina* da Área Indígena do Gregório, que são como já expliquei o mesmo grupo que AI de Campinas.

¹⁴⁹ O xamanismo *kaxinawa*, enquanto cosmologia e instituição sociológica, já foi tratado por alguns autores (ver Lagrou 1991, 1996, 1998; Deshayes, 1992). Enquanto prática médica não foi realizada ainda nenhuma pesquisa sistemática. No entanto, encontramos alguns trabalhos que tratam o tema (ver Kensinger, 1974 / Lagrou, 1998).

¹⁵⁰ Na verdade não existem evidências claras sobre casos de possessão xamânica entre os *shipibo*, no entanto, algumas descrições de certas práticas dos *muraya shipibo* são muito similares às descrições feitas pelos Yawanawa sobre a incorporação de espíritos por parte do *Yuvehu*, como foi relatado no primeiro capítulo. Illius, por exemplo, explica que o *meraya recibía, bajo su mosquitero, la visita de varios de estos espíritus, éstos [...] le pintaban los diseños deseados directamente en las tiras de corteza de árbol o de género* (Illius, 1991-1992: 25).

voz ou pelos cânticos específicos, mas também pela troca de vestimenta: segundo Raimundo, o xamã conseguia, inexplicavelmente mudar seu aspecto rapidamente e sem ajuda, sendo que cada uma das fantasias representava um animal distinto. Aquele xamã possuía a habilidade de dizer a doença que sofria uma pessoa apenas colocando sua mão sobre o ombro do paciente. Esta descrição lembra sem sombras de dúvidas às sessões xamânicas dos Marúbo descritas por Montagner-Mellatti (1985), durante as quais o *rumeya*, em sessão pública, bebe ayahuasca e vai incorporando sucessivamente distintos *yobé* – descritos pela autora como espíritos de caráter benévolo – e entoando os cânticos próprios de cada um deles. Em ambos os grupos, embora existam também rezadores que realizem rituais de cura – chamados entre os Katukina de *shuntia* (Coffaci de Lima, 1998), e *quechitxó* entre os Marúbo –, os *rumeya* – este tipo de especialista tem o mesmo nome nos dois grupos – são os únicos capazes de extrair um elemento patógeno do corpo através da sucção.

A respeito do *mukaya* kaxinawa encontramos poucas descrições sobre sua prática xamânica, mas parece que duas de suas capacidades eram sugar a doença do corpo do enfermo (Kensinger, 1974: 286) e incorporar *yuxin*: *um mukaya (xamã, “aquele com o amargo”)* totalmente iniciado pode, ao sentar-se em sua rede à noite, deixar esses donos masculinos das espécies, *yawa yuxibu, awa yuxibu etc., vir falar através de sua boca (ou, como dizem alguns, no seu pescoço)*. Cada uma destas entidades tem nome, canção e voz próprios (Lagrou, 1998:70).

É preciso notar que a reunião das duas práticas – possessão e sucção de elementos patógenos – como capacidades de um especialista é significativa enquanto existe outro tipo de especialista que carece delas. Efetivamente, entre os grupos mencionados acima encontramos uma dicotomia na prática médica, dicotomia estabelecida claramente por Kensinger entre os Kaxinawa quando diferenciou o *huni dauya* – definido como ervalista – e o *huni mukaya* (Kensinger, 19874). Divisões similares encontramos entre os Marúbo e os Katukina que contam por uma parte com os rezadores - *shuntia* e *quechitxó*, respectivamente, - e por outra com o *rumeya*, como já comentamos acima. Diferentemente do que acontece entre estes grupos onde as duas classes de especialistas estão bem diferenciadas e são discretas entre si, no xamanismo yawanawa os diversos tipos de especialistas não constituem categorias excludentes, mas possibilidades definidas pelas distintas técnicas que podem ser combinadas entre si de uma forma relativamente livre por cada indivíduo, sendo que o resultado de tal combinação depende fundamentalmente do interesse, capacidade e possibilidade de aprendizagem de cada um, assim como de certas

circunstâncias que inevitavelmente envolvem e influem no processo de iniciação – a disponibilidade e disposição de outros xamãs já iniciados, o contexto sóciopolítico, a rede de relações de parentesco do iniciando e sua possibilidade de aceder a outros especialistas, etc.

Em qualquer caso, se alguma vez existiu entre eles a técnica de sugar objetos do corpo do doente ou de enviá-los para provocar as doenças, a memória dos atuais Yawanawa não alcançou a registrar tal ocorrência. Porém, uma olhada mais geral no xamanismo dos grupos pano permite perceber que esta ausência não deve, na verdade, surpreender muito já que se a prática da sucção está presente entre muitos deles, outros tantos carecem da mesma e seus respectivos etnógrafos não registram sua ocorrência no passado: assim, por exemplo, entre os chamados genericamente Yaminawa estudados no alto Purus por Townsley (1988, 1993) e por Calavia na AI do Rio Acre (1994), os Sharanahua¹⁵¹ (Siskind, 1973) ou os Cashibo¹⁵².

Nestes grupos é a reza a prática que preenche o papel mais representativo da atividade xamânica relacionada com a cura e a geração de doenças. No entanto, a reza e a sucção de elementos patogênicos do corpo não são práticas alternativas ou excludentes, mas paralelas, sendo que ambas as técnicas convivem, como já vimos, em alguns casos: há grupos pano nos quais os xamãs não possuem a capacidade de introduzir e retirar elementos malignos do corpo das pessoas, mas não parece haver grupos – refiro-me àqueles nos quais a prática xamânica, e não apenas a cosmologia, está ainda ativa¹⁵³ - entre os quais a reza esteja completamente ausente¹⁵⁴. Nos casos em que existe a dicotomia entre os dois tipos de especialistas já mencionada, encontramos uma certa hierarquia entre ambos, cujo principal critério é o grau de poder que cada um deles possui, de forma que os *rumeya* katukina e marúbo, e o *mukaya* kaxinawa são considerados mais poderosos, parece-me, do que os rezadores e o *dauya* respectivamente. No discurso yawanawa esta

¹⁵¹ Siskind (1976: 43) especifica que raramente os xamãs sharanahua utilizam a técnica de extrair um objeto daninho do corpo do doente, e parece que em geral quando se realiza tal prática se trata de casos cujo diagnóstico é o *dori* enviado por algum feiticeiro kulina.

¹⁵² Frank destaca sobre o xamanismo Cashibo que se baseava principalmente no conhecimento de canções que tinham a capacidade de produzir resultados específicos no mundo real, entre eles sarar ou provocar uma doença. O conhecimento da tais canções constitui o corpo principal de uma sabedoria que o autor equiva ao xamanismo de outros grupos e que é compartilhada em geral pela população, sendo os velhos os mais entendidos no assunto (Frank, 1994: 201-202).

¹⁵³ Existem alguns grupos pano entre os quais a prática xamânica decaiu até quase desaparecer por diversas razões, geralmente associadas ao contato com o homem branco. Exemplo disto são os Matis (Erikson, 1994: 77- 79), ou os Amahuaca de Boca de Pariamanu no Peru, sendo que no caso destes últimos foi feito um projeto para recuperarem a prática do xamanismo (Anônimo, 1998).

hierarquia parece reproduzir-se quando alguns deles comentam que *xinaya* ou *shuintia* não são ‘pajés’, termo que reservam para o *tsimuya* e o *yuehu* – que incorpora espíritos – ou para os xamãs de outros grupos que ‘tiram e colocam pedras dentro do corpo’. No entanto, a impressão que dá é que este discurso induz a confusão, já que prestando mais atenção os Yawanawa outorgam tanto poder ao rezador capaz de entoar uma reza poderosa, de criar uma doença ou de acabar com ela, ou ao assopro com pimenta do *kushuitia*, que mata sem remédio a pessoa, como a esses outros tipos de xamãs: afinal de contas, todos possuem o poder de matar alguém. Acho, portanto, que longe de considerar a reza ou o assopro como técnicas com um poder menor, na concepção yawanawa estão colocadas no mesmo patamar que aquelas entendidas como próprias do ‘pajé’. O grau de poder não parece residir tanto no tipo de técnica que um determinado especialista domina, mas no desempenho realizado durante a iniciação, sua capacidade de sofrimento ao respeitar as dietas e de aprendizagem. Como vimos, toda técnica tem seu próprio campo de ação, sendo que cada uma se revela como mais apropriada que as outras para determinados fins.

O ritual de cura

A reza, portanto, constitui atualmente a principal das atividades curativas do *xinaya* yawanawa e está especialmente associada à ingestão de ayahuasca. Ainda que em cada grupo pano os rituais curativos baseados na reza adotem formas próprias, podemos encontrar alguns elementos recorrentes: a ingestão de ayahuasca, o uso de tabaco em formas diversas, a participação de vários rezadores no ritual.... Os rituais de cura yawanawa compartilham, pois, características com aqueles praticados entre outros grupos pano, porém, possuem assim mesmo algumas particularidades.

Geralmente, os *xinaya* yawanawa celebram os rituais de cura durante a noite, quando as já pessoas recolheram-se em suas casas, e os barulhos da vida noturna da mata substituíram às falas, gritos, risadas. O dia é o tempo dos homens ainda vivos, e a noite o dos *yuxin*, daí que esta seja considerado o momento propício para se comunicar com eles. No dia anterior, alguém, não necessariamente o especialista, vai procurar a folha, chamada no português regional de ‘chacrana’, que é misturada com o cipó¹⁵⁵ (*Banisteriosis caapi*).

¹⁵⁴ Entre os Kaxinawa tal prática não parece ter adquirido muita importância, ou quando menos não foi documentada detalhadamente pelos diversos pesquisadores, Lagrou (1998: 106) registra entre eles este tipo de técnica curativa.

¹⁵⁵ A palavra ‘cipó’ entre os Yawanawa é utilizada para designar tanto a planta trepadeira como a bebida alucinógena em si.

Enquanto este é cultivado pelos *xinaya* no roçado, pois consideram que aqueles que crescem selvagens no mato apenas produzem visões ruins e pretas por serem seus donos *yuxin* perigosos e de tendência maligna, a folha chacruna não pode ser cultivada, e sempre é preciso ir procurá-la na mata. No entanto, os Yawanawa conhecem os lugares onde estas crescem, que em geral distam várias horas de caminhada da aldeia, e normalmente os homens aproveitam deslocamentos na mata, fundamentalmente com ocasião das caçadas, para se prover quando as necessitam. Dizem que existem diversas classes de 'chacruna' e que cada uma possui características diferentes, sendo que umas são melhores do que outras no referente às visões que induzem. Segundo os Yawanawa, o cipó provoca o estado de embriaguez (o 'porre') e a folha 'chacruna' é a responsável pelas visões. O conhecimento sobre a preparação da ayahuasca não é domínio exclusivo dos especialistas, mas, pelo contrário, vários homens sabem fazer o *uni*. O cozinhamento da bebida alucinógena é similar àquele descrito entre outros grupos¹⁵⁶, sendo que não há notícia de que, como acontece entre outros pano, se misture com outras folhas além da chacruna¹⁵⁷.

É normal que vários especialistas realizem o rito conjuntamente, e tomem parte dele outras pessoas, geralmente homens, que tenham o desejo de consumir ayahuasca. Este aspecto é significativo porque implica a participação de homens que não foram iniciados nas atividades próprias do *xinaya*. O consumo generalizado de ayahuasca por parte dos homens parece uma prática comum entre os grupos pano. Em algumas ocasiões pode-se efetuar no contexto dos rituais de cura – assim por exemplo entre os Katukina de Sete Estrelas e os Yawanawa é normal que outras pessoas além dos rezadores participem deles e tomem *uni* -, mas em geral se registra também a organização de reuniões, masculinas e noturnas, cujo fim específico é a experimentação dos efeitos da bebida alucinógena¹⁵⁸. Entre os Yawanawa tais reuniões estão normalmente presididas pelos *xinaya*. Estes entoam diversos tipos de canções (de mariri, mitos cantados, canções de namorar, canções que invocam o poder da ayahuasca...) e contam narrações míticas que os outros participantes seguem através das visões. Diferentemente do que acontece nas sessões *kaxinawa* e *yaminawa* descritas por Kensinger (1976) e Calavia (1994) respectivamente, entre os Yawanawa os únicos que cantam ou contam mitos durante estas reuniões são as pessoas

¹⁵⁶ Para grupos pano ver Anônimo (1998) e Arévalo Valera (1986).

¹⁵⁷ Arévalo Valera (1986: 151) e Montagner Melatti (1985: 508-515) explicam que entre os Shipibo e os Marúbo, respectivamente, a ayahuasca é preparada misturando não apenas o cipó e a chacruna, mas também outras folhas, raízes e cascas de árvores.

¹⁵⁸ Ver Townsley para os Yaminahua de Peru (1988: 130); Calavia para os Yaminawa das Cabeceiras do Acre (1994: 109-110); Siskind para os Sharanahua (1973: 131-147); Kensinger para os *Kaxinawa* (1974). A respeito dos Katukina de Sete Estrelas me baseio nas informações dadas pelos Yawanawa.

iniciadas. É preciso ressaltar neste ponto que eles são realmente os maiores conhecedores de certos aspectos da cultura legada por seus ancestrais, especialmente os relacionados com a cosmologia. Ainda que em geral os membros do grupo saibam em maior ou menor grau contar em linhas gerais alguns mitos, os únicos que sabem fazê-lo com todos os detalhes, e por tanto da forma considerada certa e adequada, são os *xinaya*. Igualmente, se quase todas as pessoas sabem cantar mariri, eles são considerados os especialistas, únicos conhecedores também de muitas outras músicas – canções antigas de guerra, canções de namorar, mitos cantados –. Assim, o *xinaya*, durante as sessões de ayahuasca, dirige o que os outros vêem: a partir da narração que ele faz do mito, as pessoas que estão escutando passam a visualizar a história, a conhecer os personagens, os lugares, as ações. Alguns homens não iniciados comentaram também que, às vezes, tomavam cipó por sua própria conta, sozinhos.

Certos autores concordam que uma razão primordial pela qual os homens tomam ayahuasca é a necessidade e o desejo de conhecer acontecimentos relevantes que ocorrem no outro lado da realidade e que afetam de alguma forma sua vida. Assim, a ayahuasca atua como fonte de informação sobre os eventos que aconteceram ou que acontecerão; sobre outros mundos – o *uni* permite viajar ao domínio dos *yuxin* mas também ao dos brancos -; sobre aspectos que influem na vida das pessoas (caça, guerra) (Calavia, 1994: 109-111 / Kensinger, 1976). Mas existe também outro aspecto associado à ingestão da ayahuasca que entre os Yawanawa se expressa fundamentalmente durante o ritual do mariri, público e festivo, no qual participam quase todos os membros da comunidade e muitas pessoas, incluindo as mulheres, ingerem ayahuasca. Neste contexto, o *uni*, como o define também Calavia a respeito dos Yaminawa (1994:109) adquire o papel de entorpecente de caráter lúdico: experimentar os efeitos desta bebida parece ser, pelo menos em muitas ocasiões, uma vivência agradável e não sempre terrífica como descreve Kensinger entre os Kaxinawa (1976).

O xamanismo, portanto, é uma forma de conhecimento partilhada, enquanto ontologia e cosmologia, por toda a sociedade. Enquanto prática, certos aspectos, fundamentalmente a ingestão de ayahuasca, são professados por várias pessoas, sobretudo homens. Os Yawanawa contam, de fato, que antigamente quase todos os velhos conheciam determinadas técnicas xamânicas (assopro, uso de plantas, reza...): se atualmente apenas existem dois *xinaya*, contam que em tempos de Antônio Luiz, que morreu por volta de 1973, tinha oito homens iniciados na aldeia, o que pode ser considerado um número elevado. Também Coffaci de Lima comenta (comunicação pessoal) que na aldeia Katukina

de Campinas atualmente existem 13 rezadores, o que implica que uma boa proporção dos homens adultos iniciaram-se em algum grau ao saber xamânico. Mas é preciso notar que enquanto ingerir ayahuasca simplesmente não requer um processo de iniciação mas apenas o cumprimento de certos resguardos em cada ocasião, adquirir o poder para que essas outras técnicas sejam efetivas exige a realização e o completamento de diversas provas iniciatórias. Se a aquisição de certo grau de saber e poder xamânico parece estar ao alcance de uma boa parte da população masculina – sempre dependendo das relações de parentesco que cada um possui -, apenas uns poucos conseguem inteirar uma iniciação demorada e rigorosa e portanto alcançar o patamar mais alto de conhecimento e poder; de fato, nem todas as pessoas que se iniciam possuem a mesma reputação dentro da comunidade.

Em geral existem menos mulheres que tenham o costume de tomar *uni*. Muitas dizem terem medo de ver ‘a lagarta’. No entanto atualmente não é difícil ver algumas bebendo ayahuasca, principalmente no contexto do mariri (nunca vi nenhuma tomando numa sessão de cura ainda que não descarto que isto seja possível). Parece que se produziu recentemente uma democratização da ingestão de *uni*: contam que antigamente as mulheres, excetuando os poucos casos em que se iniciavam, eram interdidas de tomar ayahuasca, enquanto na atualidade até as moças novas o fazem. Intuo que a organização de rituais com ayahuasca para satisfazer os brancos que visitaram a aldeia procurando-o tenha influído fortemente neste processo, mas não é possível tratar o tema neste espaço.

O ritual de cura, portanto, não tem um caráter especialmente privado, mas, pelo contrário, aberto, e é comum outras pessoas assistirem e ingerirem o *uni*. Frente ao aspecto público do ritual de cura, a reza para provocar uma doença deve ser entoada num lugar recôndito da mata, embaixo das sapopemas de uma samaúma¹⁵⁹. Não descarto, por alguns casos concretos que me foram narrados¹⁶⁰, a possibilidade de que, em ocasiões, pudesse ser também realizada por dois ou mais especialistas conjuntamente, mas com certeza sempre era feito de maneira secreta, oculta e reservada.

Tendo caído a noite e as pessoas se retirado em suas casas, os participantes penduram suas redes na casa escolhida para a celebração da sessão, ou a do paciente, ou a do curador, ou outra que se considere adequada. Durante este tempo ainda tem uma pequena luz acesa. O paciente narra o sonho que teve antes de adoecer, os *xinaya* discutem

¹⁵⁹ A samaúma tem, entre alguns pano uma conotação maléfica (Calavia, 1994: 109).

¹⁶⁰ Em ocasiões, as acusações de ter enfeitado alguém não se dirigem apenas a uma pessoa, considerando-se que o malefício pode ser realizado por duas pessoas conjuntamente.

seu significado até chegar a um diagnóstico. Se o enfermo é uma criança pequena, é a mãe quem relata seu próprio sonho. Em qualquer caso, a narração do sonho é imprescindível para os *xinaya* poderem elaborar uma interpretação sobre a doença, como explicarei mais adiante. Após isto, o paciente se retira para dormir, pois geralmente não está presente durante o ritual.

Depois da retirada do paciente, um dos *xinaya* procede a repartição da beberagem entre os participantes do ritual, soprando sobre o copinho cheio cada vez que o oferece para alguém. Nas sessões às quais assisti, entre o momento em que se ingere a ayahuasca e aquele em que começa a fazer efeito, os participantes, especialmente os *xinaya*, comentam histórias divertidas, anedotas que aconteceram em outras ocasiões, geralmente associadas à ingestão de cipó¹⁶¹, criando-se um ambiente de jocosidade e alegria. Este comportamento pode surpreender se considerarmos que se trata de uma situação na qual alguém está doente. Na verdade, nos casos em que assisti ao ritual os enfermos não pareciam estar especialmente graves, de forma que não é possível avaliar se em ocasiões em que a gravidade da situação é maior e a pessoa está à beira da morte o comportamento dos participantes é distinto. Porém, é preciso contextualizar esta atitude: uma das coisas que caracteriza o *ethos* Yawanawa é a contínua predisposição à brincadeira, ao riso, à piada. Os Yawanawa são pessoas intrinsecamente alegres e riem com suma facilidade. Considera-se que as crianças devem estar pintadas o dia todo com os desenhos utilizados na festa, devem brincar e rir, porque se algum *yuxin* os vê tristes, decide levá-los: *é por isso que [yuxin] joga muita doença, se a criança está doente, ele sempre fica aí por perto para jogar alguma coisa para levar ele, criança tem que ficar pintada, tem que ficar nu, pulando com flecha, alguma coisa assim para eles não ficar perseguindo ele* (Nani). Segundo alguns depoimentos a pintura funcionava também como um meio de prevenção de doenças, como um protetor frente aos possíveis ataques por parte dos *yuxin*. Assim também, o *xinaya* canta canções de *mariri* durante a sessão de cura para animar o *huru yuxin* do doente. A alegria, representada pela pintura e pela brincadeira, está, no discurso dos Yawanawa, muito estreita e diretamente associada à saúde, enquanto a tristeza – manifestada através da despreocupação pela aparência física, isto é, da não utilização de pinturas e enfeites

¹⁶¹ Numa das ocasiões contaram casos de brancos que tinham tomado ayahuasca com eles, e o que aconteceu com cada um deles; em outra, narraram uma sessão de cipó entre os Katukina ressaltando atitudes e comportamentos que eles consideravam engraçados: por exemplo que um dos katukina quisesse dormir junto com sua mulher, ou que dissesse ver o que os outros descreviam de suas visões porque na realidade não sabia nada. Estas narrações foram faladas na língua indígena.

corporais e por uma atitude de introversão e decaimento anímico - está à doença¹⁶². Em ocasiões os Yawanawa mencionam o estado de tristeza como um sintoma que está indicando doença. Neste mesmo sentido, Gallois comenta que entre os Waiãpi a tristeza é considerada um estado mórbido (Gallois; 1988: 218). O ânimo festivo, que se expressa através de uma atitude divertida e brincalhona e se materializa no luzimento de pinturas e enfeites corporais, é signo e sintoma de saúde. Um comportamento alegre e risonho durante uma sessão de cura, o caráter lúdico que adquire a ingestão de ayahuasca, não implica despreocupação pelo doente, mas responde, parece-me, à manifestação de um entendimento do que deve ser a atitude perante a vida, e especialmente nos momentos de se relacionar com os *yuxin*. Ainda que atualmente os *xinaya* não utilizem nenhuma parafernália durante o ritual, em tempos não muito distantes pintava-se todo o corpo com urucum e uma tinta preta misturados com resina cheirosa, colocava-se os ornamentos faciais – principalmente as caudas de japu ou arara que atravessavam o septo nasal – e o *maite*, banda que rodeava a parte superior da cabeça, feita de taboca e completamente decorada com desenhos. O *xinaya* se apresentava assim ante os *yuxin* como um ser poderoso, para que o respeitassem.

Uma vez sob os efeitos do alucinógeno, a luz é apagada e os *xinaya* começam a rezar. Podem fazê-lo todos juntos, mas isto não acontece necessariamente. Outro tipo de canções podem se intercalar com as rezas, especialmente no início e no final da sessão quando os efeitos provocados pela ayahuasca não são muito fortes por estarem começando ou acabando; ou também pode acontecer que enquanto um dos *xinaya* reza o outro está entoando outros cânticos, para alegrar o *huru yuxin* do doente ou invocando a força do cipó... De qualquer forma, nenhum deles pára de cantar até as visões desaparecem, sendo que normalmente se unem diversas vozes cantando ao mesmo tempo músicas diferentes.

Os *xinaya* rezam sobre um pote, chamado *xumu*¹⁶³, contendo caiçuma de mandioca preparada pela mulher ou a mãe do doente e que este beberá posteriormente. Esta caiçuma

¹⁶² De forma similar, um bom aspecto físico é sinal de “saúde social”: os membros de um casal que mantêm boas relações entre si se preocupam constantemente pelo aparência física de seu parceiro, mantendo o cabelo do outro sempre limpo de piolhos, a pele livre de qualquer irregularidade, o corpo ou o rosto pintado. A mesma preocupação têm os pais para com seus filhos. A aparência descuidada de uma pessoa implica que seu companheiro não se preocupa por ele, e que portanto, o relacionamento não é satisfatório, tanto em termos emocionais como sociais.

¹⁶³ Entre os Yawanawa o *xumu* é um pote de cerâmica de uns vinte centímetros de altura. A forma típica destas vasilhas é similar aos *chomo* que fabricam os Shipibo-Conibo (Ver Gebhart-Sayer, 1985, 1986 / Illius, 1991-1992) – a parte inferior mais larga vai-se estreitando até a base do gargalo, comprido e estreito -, mas existem algumas diferenças entre as peças fabricadas por ambos os grupos. Em primeiro lugar o tamanho, pois os *chomo* dos Shipibo-Conibo podem alcançar 80 cm de altura e 1 m de diâmetro (Illius, 1991-1992: 25); em segundo sua função, já que enquanto entre os Shipibo-Conibo o *chomo* é utilizado como recipiente

rezada é chamada *txive*. Ainda que em todas as sessões às quais assisti os *xinaya* rezaram sobre a caiçuma, explicaram-me que também é possível rezar diretamente sobre o corpo do doente, ato denominado *yuramatxinsurana*, onde *yura* significa corpo e *rana* se refere à reza especificamente para curar. Não sei, no entanto, concretar em que casos se utiliza cada modalidade nem se uma é considerada mais eficaz do que outra, mas parece que se reza diretamente sobre o doente especialmente quando a doença é muito grave. O termo geral utilizado para referir-se à reza, tanto para curar como para provocar doenças, é *shuãñka*, o mesmo utilizado pelos Marúbo (*srõka*) (Montagner Melatti, 1985), mas existem termos específicos para designar as rezas que têm como objetivo realizar uma cura – *rana* –, e aquelas destinadas a gerar enfermidades – *nuna shuãñka*. *Rana* tem o sentido de ‘pelejar’, ‘batalhar’, acepção relacionada com a forma em que é concebida a ação do *xinaya* durante a cura: efetivamente ele se apresenta como um guerreiro que luta contra as doenças servindo-se de armas similares às utilizadas para combater os inimigos no contexto das guerras com outros grupos. A palavra *nuna*, por sua vez, quer dizer ‘resto’, ‘pedaço’, significado que se refere à forma em que este tipo de reza é realizada: o *xinaya* coloca refugos (cabelo, unhas, urina, fezes, suor...) ou roupas da pessoa à qual quer prejudicar no *xumu* e sobre a abertura da vasilha entoa a reza maléfica. Considera-se que esses restos corporais, ainda que já desligados materialmente da pessoa, continuem compartilhando ou portando sua essência vital, seu *yuxin*, e portanto são passíveis de ser utilizados para atingir seu dono original. Na medida em que o *yuxin* da vítima e aquele que ainda carrega consigo tais restos são o mesmo, o *xinaya* pode se servir do segundo para realizar uma ação que afete ao primeiro. Esta caracterização das secreções e restos corporais como portadores de *yuxin* está especialmente bem representada pelo *isun yuxin* (o *yuxin* da urina), considerado como um dos componentes da pessoa. Diz-se, por exemplo, que se alguém urina dentro do rio as cobras d’água podem atacar o *isun yuxin* da pessoa provocando-lhe uma doença chamada *isun titxa*.

da caiçuma da mandioca que é consumida diariamente ou durante certas festas, entre os Yawanawa é utilizado apenas durante o ritual de cura para conter a caiçuma de mandioca que é rezada pelo xamã e posteriormente ingerida pelo doente; por último, o *chomo* Shipibo-Conibo é decorado com pinturas muito elaboradas e serve como metáfora do universo (Illius, 1991-1992, Gebhart-Sayer, 1986: 192), informação que nunca foi comentada por nenhum yawanawa. Os *xumu* yawanawa que eu vi tinham sido fabricados faz já vários anos, e ainda que seus possuidores afirmassem que antigamente estavam pintados com urucum, não ficavam do antigo desenho mais do que umas sombras avermelhadas. Nas últimas décadas, com a introdução das panelas de alumínio, a fabricação de peças cerâmicas decaiu muito entre os Yawanawa, causa pela qual não existem *xumu* de elaboração recente. Várias mulheres lembram ter visto a suas mães e avôs fazer cerâmica e inclusive tê-las ajudado, de forma que recentemente, em certa medida pela revalorização da arte indígena por parte da sociedade nacional, parecia estar se produzindo um incipiente ‘renascimento’ da elaboração de vasilhas de barro entre as mulheres yawanawa.

Rana e *nuna shuãnka* são, portanto, termos gerais que se referem às ações realizadas pelo *xinaya* quando reza. No entanto, existe um grande número de rezas diferentes, cada uma das quais serve para curar ou para provocar doenças particulares, como veremos mais adiante, e todas elas possuem um nome distintivo. As rezas adotam a forma de cânticos, já que não são meramente faladas mas entoadas de forma melódica. A associação do termo português ‘reza’ e o nativo ‘*shuãnka*’ é propriamente yawanawa, e com ela não diferenciam apenas a *shuãnka* das canções não relacionadas com a cura – cantos de mariri, de guerra, de namoro...- mas também do próprio *mëka* (que traduzem como canto de cura), que, como já foi explicado, constitui uma técnica terapêutica diferente.

Em geral, nas descrições que outros autores fizeram dos rituais de cura entre os pano, o paciente está presente enquanto o curador entoa a reza¹⁶⁴, mas há referências também de rezadores que cantam sobre preparados que depois o doente utilizará. Montagner Melatti (1985: 276-289) registra entre os Marúbo a utilização de diversas substâncias sobre as quais os *quetxitxó* rezam – ayahuasca, pimenta, jenipapo, resina cheirosa, mingau de banana – sendo que cada uma tem uma finalidade diferente e própria. A caiçuma de mandioca (*ayati*) possui para os Yawanawa uma significação especial ligada a seu processo de elaboração: é fermentada com a saliva das mulheres. No contexto da festa chamada *umã*, a caiçuma joga um papel importante como metáfora das relações sexuais¹⁶⁵; no cotidiano, é considerada como um alimento energético e fortalecedor, o “café dos índios” o chamam, pois cada manhã o líder convoca a todos os homens para tomar caiçuma antes de começar o trabalho. No ritual xamânico a caiçuma de mandioca se apresenta como a substância adequada para atuar como recipiente da reza e transmiti-la ao corpo do doente quando ingerida: é fabricada através da ação fermentadora dos fluidos corporais – a saliva (*kemu*) de parentes próximos (a mulher ou a mãe) –; é considerada um alimento que fornece vigor e energia; por último, se trata de uma bebida considerada

¹⁶⁴ Ver por exemplo as descrições feitas por Townsley (1993) sobre os Yaminawa de Perú; Siskind (1973, 1976) sobre os Sharanahua; Gebhart-Sayer (1986) entre os Shipibo-Conibo; e Montagner Melatti (1985: 310-320) entre os Marúbo.

¹⁶⁵ As mulheres oferecem caiçuma aos homens com os quais podem, potencialmente, manter relações sexuais e estes a vomitam sobre elas. Em geral os homens gostam de pensar que com a caiçuma estão ingerindo a saliva da mulher da qual se agradam. Para uma análise do papel da caiçuma nas relações de gênero durante as festas yawanawa ver Carid (1999).

azedada, *katxa*, e assim associada ao *tsimu* (amargo), característica que se reconhece com valor terapêutico.

Como vimos nos capítulos anteriores, as substâncias classificadas como *tsimu* são elementos essenciais durante a iniciação xamânica que, junto com os resguardos rigorosos – isto é, o sofrimento –, possibilitavam a transformação do aprendiz e, portanto, a aquisição de poder. Além deste papel central como fonte de poder xamânico e de perícia na caça¹⁶⁶, aquilo que é classificado como *tsimu* é considerado como tendo propriedades medicinais. Injeções de sapo – que como vimos, eram utilizadas entre outras coisas, para tratar a malária –; determinadas plantas medicinais – algumas são denominadas inclusive de *muka*, que em outras línguas pano significa ‘amargo’ –; a evitação de doce e de água em várias dietas terapêuticas... são todos tratamentos que têm como eixo a introdução ou manutenção de *tsimu* no corpo. É portanto neste contexto geral que devemos entender o rol fundamental que joga a caiçuma no ritual de cura yawanawa. Considera-se também que a caiçuma incorpora, acumula, por assim dizer, os elementos de poder curativo que o *xinaya* vai evocando durante a reza, de forma que são passados ao corpo do doente quando este a bebe. De fato, quando ele reza, o faz com a boca pegada ao orifício aberto da vasilha que contém a caiçuma, como para se assegurar de que suas palavras não se percam e se introduzam na caiçuma.

Uma das características das rezas é que não têm apenas uma função curativa – ou maléfica – mas são utilizadas também como meios de prevenção. Nestes casos o receptor da reza do *xinaya* não costuma ser a caiçuma, mas sim um corante feito a base de jenipapo que depois é passado pelo corpo das pessoas que se pretende proteger de alguma ameaça que foi intuída ou pressagiada. A prevenção é possível precisamente pela forma em que é concebida a natureza das experiências oníricas: quando alguém tem um sonho cuja interpretação implica a possibilidade de acontecimento de uma doença, o *xinaya* pode rezar para evitar que esta chegue a suceder. As pessoas lembram que durante a época em que as epidemias afetavam de forma mais virulenta à comunidade, provocando uma mortandade infantil muito alta, as crianças viviam o tempo todo com o corpo pintado de jenipapo, numa tentativa por parte de seus pais de afastar deles as doenças letais. Outra possibilidade consiste em derramar o jenipapo na casa para evitar que os *yuxin* que provocam enfermidades fiquem ocupando o mesmo espaço que os homens. A desvantagem desta

¹⁶⁶ Para fomentar o sucesso na caça, são realizadas várias práticas que têm como objetivo a introdução no corpo de *tsimu*: assim a injeção de sapo, a ingestão de *rare*, a derrubada de colméias de abelhas para serem picadas por elas. Estas duas últimas formam parte também do processo de iniciação xamânica.

variante é que ao mesmo tempo que o jenipapo rezado espanta os *yuxin* afugenta também a caça, de forma que fica quase impossível aos habitantes da casa tratada por este meio obter qualquer sucesso cinegético. Igualmente, quando uma criança nasce, recobrem seu corpo com jenipapo para protegê-lo de doenças durante esse período da existência humana caracterizado pela extrema fragilidade do novo ser. Contam também que nas noites de lua nova o líder e outras pessoas iniciadas no xamanismo reuniam todas as crianças da aldeia e realizavam um ritual que tinha como finalidade evitar a aquisição de doenças, rezavam sobre o jenipapo e o passavam sobre o corpo de todos eles. Assim, podemos distinguir várias medidas de prevenção tomadas para distanciar as enfermidades, evitar que se aproximem dos homens, espantá-las: a reza sobre jenipapo, uma atitude correta perante aos alimentos ingeridos, a pintura corporal.

Se como vimos várias das doenças que são tratadas com remédios da mata estão associadas ao descumprimento de resguardos e normas sociais, ao contato inadequado de substâncias vitais, aquelas que são curadas através da caiçuma ou do jenipapo rezados são, em muitos casos, consideradas claramente como sendo *yuxin*: existem *yuxin* que são em si mesmos doenças procurando constantemente se encostar nas pessoas, e outros que, ainda que não o são propriamente, tentam provocá-las. Pensa-se que se agarram nas pessoas, se seguram sobre seu corpo e lhe transmitem a característica que lhes é própria.

Da ontologia yawanawa à doença

Como vemos, portanto, o funcionamento e a lógica da reza xamânica apenas pode ser entendida no contexto da cosmologia e da ontologia yawanawa. Como expliquei no capítulo anterior, para os Yawanawa a realidade tem dois lados, sendo que a vida dos homens transcorre num deles, aquele associado ao corporal, mas através dos estados alterados de consciência induzidos por bebidas alucinógenas e das experiências oníricas o homem pode perceber o outro lado. Na realidade, os homens estão em contínuo contato com esse outro lado, o domínio dos *yuxin*, e ainda que no cotidiano não seja percebido da mesma forma que através dos estados alterados de consciência ou dos sonhos, manifesta-se de diversas formas: quando alguém cai de uma forma absurda é porque foi empurrado por um *yuxin*; quando paus e ossos caem inexplicavelmente provocando barulho se trata do *nia vaka*, espectro de algum parente recentemente falecido que não se conforma com sua sorte; se alguém vê outra pessoa mas depois volta a mirar e sumiu, se trata do *vaka rapakei*

daquela pessoa que pensou ver; muitas enfermidades são, enfim, consideradas precisamente a manifestação de uma ação malévola de um *yuxin*.

Faz alguns anos, quando os Yawanawa viviam ainda no seringal Kaxinawa, Fátima ficou muito doente. Aconteceu da seguinte forma: um dia estava voltando do roçado com uma grande cesta de mandioca. De repente começou a sentir uma dor muito forte no fígado (*taka iki*), tão forte era a dor que não agüentou mais e caiu no chão. Ficou lá um tempo e depois, com grande esforço conseguiu se levantar e caminhar até sua casa. Deitou na rede e nela ficou durante o resto do dia, aquela noite e o dia seguinte, chorando por causa da dor. Como o padecimento não sumia, seu marido decidiu levá-la até a aldeia katukina de Sete Estrelas para pedir a assistência dos missionários. Fizeram a viagem de canoa e quando chegaram no porto da aldeia katukina uma tia de Fátima – pois a mãe de Fátima era katukina – a viu gritando de dor e pediu ao casal yawanawa visitarem seu próprio marido, um *rumeya* chamado Tobias, antes de pedir a ajuda dos missionários. Foram até sua casa e a tia de Fátima pediu a seu marido que a examinasse para saber qual era a doença que a afligia de tal forma. Fátima deitou. Tobias pediu rapé de tabaco ao marido de Fátima, o aspirou e tomou um copo de ayahuasca. Pediu então à Fátima que contasse o que tinha acontecido. Ela explicou que estava voltando do roçado onde tinha arrancado mandioca, de repente percebeu a presença de alguém atrás dela e então começou a sentir aquela dor terrível. Tobias a repreendeu por ter ido sozinha no roçado, algo que não devia fazer porque os *yuxin* malvados parecem sentir-se mais incitados a atacar as pessoas quando estas estão desacompanhadas. A dor tinha sido causada pelo *yuxin tsuika*¹⁶⁷ que tinha visto ela voltar sozinha do roçado, pegou uma folha de propriedades malignas, a esfregou e amassou entre as mãos, e a jogou contra o corpo de Fátima. Era aquela folha a que causou a dor. Durante o tempo que ela ficou caída no caminho, segundo explicou Tobias, tinha sido cercada pelos *yuxin* de vários bichos. Enquanto o *rumeya* contava isto, a tia de Fátima começou a chorar. Tobias tomou de novo cipó e mais rapé, passou suas mãos pela virilha e depois as meteu na boca. Sugou três vezes no lugar onde Fátima sentia a dor e depois tirou de sua boca um amassilho de ervas bem mastigadinhas, igual às que fazem as lagartas para construir seus habitáculos. Aquilo era, segundo Tobias, o que o *yuxin tsuika* tinha jogado contra Fátima. Uma vez extraído, a dor desapareceu. Para evitar que novos ataques a fizessem adoecer, Tobias introduziu no corpo de Fátima uma ‘pedra-espiritual’, *rumé*.

A saúde e o bem-estar das pessoas estão ameaçados pelos seres desse outro lado que têm a capacidade de interferir e intervir também neste lado. Ter presente a concepção yawanawa sobre a realidade é fundamental para entender seu conceito de doença. A contínua interação, aliás inevitável, com esse outro lado implica em um certo grau de risco

¹⁶⁷ A *tsuika* é um tipo de lagarta que foi descrita da seguinte forma: tem duas cabeças, uma em cada extremo de seu corpo, um peito e chifres nas cabeças. *Yuxin tsuika* é considerado muito perigoso e de natureza malévola. Segundo Fátima existe uma história sobre ele que as mulheres grávidas não podem escutar porque o bebê nasceria deformado.

que deve ser minimizado com as práticas preventivas já mencionadas e com o respeito das regras de comportamento adequadas que se referem muito especialmente à ingestão de alimentos.

A própria pessoa yawanawa está constituída por vários componentes, um deles material, e o outro imaterial, de forma que se encontra dividida entre os dois domínios. Seu corpo, *yura*, desenvolve suas ações cotidianas no lado de cá. A palavra *yura*, que aparece geralmente entre outros grupos pano significando “corpo” (Lagrou, 1991:48 para os Kaxinawa / Erikson, 1996:75 / Townsley, 1988:107 para os Yaminahua), reserva-se entre os Yawanawa mais concretamente para se referir à “pessoa” – não tanto num sentido ontológico, como a reunião de corpo e almas, mas num sentido social: aquele ser inserido numa rede de parentesco¹⁶⁸ -, utilizando-se *yura shaka* – “a casca da pessoa” – para significar o corpo quando totalmente desprovido de seus componentes espirituais: *nosso corpo chama ‘yura shaka’*. ‘*Yura shaka*’ quer dizer mesmo “a capa da gente” (Nani). Mas o corpo entre os grupos pano conta com uma particularidade interessante: um dos componentes espirituais da pessoa está especialmente unida a ele, até o ponto que entre os Kaxinawa recebe o nome de *yuda yuxin*, ‘espírito do corpo’ (Kensingler, 1995a: 233 / McCallum, 1996a: 54). Esta relação estreita entre esta alma e o corpo se expressa também pelo fato de considerar a sombra deste o reflexo ou manifestação daquela; assim acontece, por exemplo, entre os próprios Yawanawa, os Kaxinawa (McCallum, 1996a: 54 / Lagrou, 1998: 96¹⁶⁹) e os Yaminawa (Townsley, 1988: 107). Esta ‘alma do corpo’ – o *nia vaka* entre os Yawanawa, onde *nia* significa sombra - é a sede do pensamento intencional e a reflexão (Townsley, 1988: 107), das capacidades, conhecimentos e características sociais individuais adquiridos pelas pessoas durante sua vida (McCallum, 1996a / Kensingler, 1995a: 234), da memória, da audição e da fala (Lagrou: 1998: 113). O vocabulário referido ao campo semântico sobre o aprendizado utilizado pelos Yawanawa reflete também esta concepção dos sentidos, isto é, dos mecanismos que o corpo possui para a apreensão da realidade, como os canais primordiais para a aquisição de conhecimento¹⁷⁰. Existe um verbo, *tapi*, que significa ‘aprender’, mas para aludir ao processo de aprendizado de conhecimentos esotéricos, como as rezas ou as plantas medicinais, utilizam os verbos que

¹⁶⁸ O conceito de *yura* é muito complexo e sua significação não se limita ao de “corpo”. Para uma análise deste conceito ver Carid (1999).

¹⁶⁹ Lagrou especifica que o termo para esta ‘alma do corpo’ entre os Kaxinawa é *yuda baka yuxin*, ‘*yuxin* da sombra do corpo’.

¹⁷⁰ Ainda que os dados disponíveis sobre os Yawanawa não permitam afirmar com total segurança que o *nia vaka* seja a sede da consciência, do conhecimento, de pensamento reflexivo... a comparação com os dados de outros pano e o vocabulário yawanawa referido a este campo semântico permitem sugerir que assim seja.

se referem aos sentidos: *niki* (escutar) quando trata das rezas; *uy* (olhar, mirar) e *mehiunãi* (experimentar com a mão) no caso do aprendizado sobre as plantas. Isto parece indicar que é através dos sentidos que o conhecimento é assimilado pela pessoa, tal e como sustentam os caxinólogos especialmente (Kensinger, 1995b / McCallum, 1996b / Lagrou, 1998: 94-97). A partir destes dados podemos pensar que o corpo não parece ser percebido pelos pano apenas como um organismo fisiológico, mas como uma entidade insuflada de consciência e com diversas capacidades entre as quais destaca a aquisição e prática do conhecimento.

Além disso, é preciso não esquecer que o corpo humano, segundo a concepção dos pano em geral acerca da formação do feto no útero da mãe, é composto pelas substâncias vitais que são em si mesmas portadoras de *yuxin*: *sua origem [a do corpo] é yuxin feito matéria, liquido sem forma, endurecido e modelado na solidez do corpo humano. O sangue feminino coagula através da repetida mistura com o sêmen; assim, um tunku, bola, feto está sendo modelado* (Lagrou, 1998: 78). Isto quer dizer que, inclusive o componente material da pessoa, seu corpo, está insuflado de *yuxin*. De fato, qualquer refugo, substância ou secreção corporal, ainda que já separada materialmente da pessoa, continua ligada a ela em virtude do *yuxin* que ainda carrega.

O outro componente principal da pessoa é o *huru yuxin*, o espírito dos olhos. É este *huru yuxin* quem sai fora do corpo quando a pessoa dorme, e sua separação total do corpo implica a morte: *ai quando a gente estava para morrer o pessoal abria o olho para ver se ainda existe as coisas dentro, ai ninguém escapa, vai morrer, aquele já sumia porque o 'huru yuxin' foi embora* (Alcida).

Portanto, os diversos *yuxin* da pessoa (*huru yuxin*, *nia vaka*, *isun yuxin*) estão ligados ao lado de lá, e é graças a esta natureza dividida que o homem pode aceder em certos momentos e sob certas circunstâncias ao domínio dos *yuxin*, mas é por essa mesma condição que se encontra exposto a uma interação continua com outros *yuxin*, interação que em ocasiões é prejudicial para a pessoa. Neste sentido não existe, parece, uma identificação completa dos diferentes componentes que constituem a pessoa entre si, já que incluso as ações realizadas por um deles podem prejudicar o outro: assim, alguém pode contrair *isun yuxin kupia* porque seu próprio *isun yuxin* se vingou dele por urinar perto de casa; igualmente, o *huru yuxin* perambula pelo domínio dos *yuxin* quando o corpo está dormido, expondo-se desta forma ao ataque de outros *yuxin*. Aquele que parece mais estreitamente apegado ao corpo é o *nia vaka*, a sombra que sempre o acompanha e que quando a pessoa morre – diferentemente do *huru yuxin* que vai no céu morar com seus

consangüíneos, esquecendo a família que ficou na terra¹⁷¹ – é invadida por uma terrível tristeza e uma inconformidade com sua sorte que a incitam a ficar perto dos parentes, incomodando, se lamentando. Mais do que constituírem em sua reunião um ser unitário e essencial, compõem uma pessoa fracionada em vontades e intencionalidades diferentes, formando assim um ser que carrega em si mesmo um certo grau de alteridade. Esta natureza fragmentária manifesta-se claramente na ocasião da morte, quando cada um dos constituintes da pessoa segue seu próprio destino e a ligação entre eles se quebra completa e definitivamente: o corpo, *yura shaka*, desaparece; o *huru yuxin* ascende ao céu (*nai*) onde ficará morando com seus consangüíneos já mortos numa espécie de paraíso onde não precisam trabalhar e a atividade principal é fazer festa; o *nia vaka* converte-se numa alma errante e desconsolada que fica na terra (e que realmente parece desaparecer quando esquecida finalmente pelos vivos). Para completar o quadro ontológico, existe uma manifestação espiritual da pessoa, chamada *vaka rapakei* que é descrita como a imagem de alguém vivo que parece para alguém querido como sinal de que a pessoa a quem pertence o *vaka rapakei* vai morrer num curto período de tempo. Não é certo, no entanto, considerar o *vaka rapakei*, como um componente próprio da pessoa, mas parece ser uma manifestação da mesma numa determinada circunstância: a proximidade da morte.

A relativa independência que parecem ter os diversos componentes da pessoa entre si refere-se especialmente a seus procedimentos, atividades e intenções, mas, quanto aos constituintes de uma pessoa viva, estão ligados de tal forma que toda ação exterior que afeta a qualquer um deles repercute inevitavelmente nos outros. Quando analisamos um por um esses componentes da pessoa vemos que possuem intencionalidades diferentes e realizam atos independentemente uns de outros, refletindo então uma imagem fragmentária da pessoa por estar formada por alteridades, porém, ao centrar a atenção sobre as interações e relações que estes integrantes mantêm entre si enquanto a pessoa está viva, percebemos que existe unidade no referente a seus estados: nada pode acontecer com algum deles que não tenha repercussões nos outros.

É interessante ressaltar que geralmente, quando se trata de interpretar a doença, os componentes da pessoa que entram em jogo, como vítimas – já que o *isun yuxin* pode ser a causa – são o corpo e o *huru yuxin*. É precisamente o *huru yuxin* quem vaga pelo domínio dos *yuxin* quando a pessoa sonha. Considera-se que enquanto isto acontece, o *nia vaka* permanece no corpo. Esta forma de entender os comportamentos dos constituintes da

¹⁷¹ A história do caminho do céu yawanawa aparece em Carid (1999).

pessoa está no coração da etiologia yawanawa: é nesse mundo visitado pelo *huru yuxin* de uma pessoa durante o sonho onde a relação com outros *yuxin* se estabelece repercutindo de uma forma ou outra no corpo. Porque na realidade, segundo é concebido pelos Yawanawa, não é o *huru yuxin* quem sofre no contato com outros *yuxin*, já que afinal de contas são da mesma natureza, mas o corpo, que não está preparado para fazê-lo.

Como argumenta Perrin (1994) muitos discursos xamânicos associam as idéias de ‘alma’, sonho, doença e morte, e esta associação parece baseada precisamente no fato de que os sonhos são entendidos precisamente como as experiências da ‘alma’ que vaga pelo outro mundo quando a pessoa dorme. A forma que a pessoa é concebida entre os Yawanawa parece estar no coração de suas idéias sobre doença e cura; parece-me que não é possível explicar muitos aspectos das elaborações construídas sobre as diferentes enfermidades sem levar em conta e fazer referência contínua à forma que a pessoa é pensada e compreendida, já que, afinal de contas, a doença provém invariavelmente do exterior (é criada por um *yuxin* malévolo, enviada por um xamã, originada pela ingestão inadequada de certos alimentos ...). Se a doença é originária do exterior – ainda que, em alguns casos, o fator desencadeante seja um determinado comportamento da pessoa, como no caso da quebra de resguardos - é concebida como a consequência das relações que a pessoa, por meio de seus diferentes constituintes, mantém com os outros seres, de diferentes naturezas e condições, que habitam e conformam a realidade.

Precisamente, uma das questões mais peliagudas radica na relação que o corpo e os outros constituintes de caráter espiritual da pessoa mantêm entre si, já que, como sustentam alguns autores, em ocasiões tende-se a projetar o dualismo ocidental entre mente (ou alma) / corpo às concepções indígenas. Precisamente a distinção feita por alguns autores¹⁷² entre ‘causas últimas’ – referidas ao espiritual e curadas necessariamente através do xamanismo – e ‘causas naturais’ – referidas aos sintomas físicos que apresenta o corpo e que são tratados com remédios do mato ou da farmácia – tende a reproduzir esta dicotomia. Mas esta distinção não é produtiva no que diz respeito à doença e à cura no caso Yawanawa, já que, ainda que diferenciados enquanto a sua natureza e intencionalidade, *yura* – ao qual se encontra associado o *nia vaka* - e *huru yuxin*, estão ligados de tal forma que os estados de um e outro vêem-se sempre afetados pelos mesmo acontecimentos. Concordo neste ponto com a observação de Lagrou a respeito dos Kaxinawa:

Considerando que matéria e espírito são inseparáveis, uma distinção entre aflições do corpo e aflições da “alma” não está em

¹⁷² Ver especialmente Buchillet (1991a).

operação. Enfermidade manifesta-se dentro do corpo. Porém, um corpo é uma materialidade sustentada pela atividade do yuxin... (Lagrou, 1998: 106).

Vemos, portanto, que o conhecimento das concepções nativas sobre a pessoa são necessárias para se aproximar das idéias sobre doença e cura que estão operando em cada sociedade indígena. Vários pesquisadores dedicados ao estudo de populações amazônicas insistiram sobre este ponto (Albert, 1985: 139 / McCallum, 1996b / Pollock, 1996), argumentando que a forma que o corpo é tratado e entendido em geral pela literatura antropológica não dá conta das concepções indígenas sobre o tema. Entre os yawanawa o corpo não parece ser entendido apenas como matéria, mas como uma entidade possuidora em si de *yuxin*, já que existe um constituinte anímico, o *nia vaka*, estreitamente associado a ele, que se reflete como sua sombra, que em geral é concebido como sede do conhecimento, dos sentidos, da consciência, do pensamento e da intencionalidade, e que, diferentemente do que acontece com o *huru yuxin*, apenas se separa dele após a morte, pelo menos no caso yawanawa. Nem sequer quando chega a morte o corpo é pensado apenas como organismo físico, como expressam, por exemplo, os rituais realizados quando se dá morte a alguém. Estes rituais visam evitar que o *yuxin* do morto se introduza no corpo do assassino, cresça em sua barriga e acabe por matá-lo. O corpo humano, enfim, está formado por substâncias que, como vimos, são portadoras de *yuxin*. Não estou, com isto, tentando negar a materialidade do corpo, mas apenas apontar que este é concebido de forma diferente da definição feita pela ciência ocidental.

Se existe, portanto, uma dicotomia esta não se estabelece tanto, parece-me, entre o corpo, entendido exclusivamente como organismo físico, e o *huru yuxin*, mas sim entre duas entidades que representam aspectos diferentes da pessoa: o *huru yuxin* e o *nia vaka*.

Sonhar

A forma que a atividade onírica é entendida entre os Yawanawa decorre da teoria ontológica que permeia sua percepção do mundo e da pessoa, já que os sonhos não são outra coisa senão as experiências vivenciadas pelos *huru yuxin* que saem dos corpos e vagabundeiam pelo mundo afora enquanto as pessoas dormem. Durante estes passeios fora do corpo, o *huru yuxin* encontra com outros *yuxin* de diversas classes e condições que povoam a realidade, entre eles os de pessoas já falecidas ou os *huru yuxin* de outras pessoas vivas que estão também sonhando.

Como vimos o sonho possui um papel muito importante durante os processos de iniciação, sendo que se converte num meio através do qual o iniciando recebe o conhecimento e especialmente a legitimação para adquiri-lo de diversos personagens: o próprio mestre; um antepassado que possui tais conhecimentos; um *yuxin*... Vicente contava, como durante seu processo de iniciação, sonhava que assistia a rituais nos quais participavam seu mestre Antônio Luiz e outros especialistas da aldeia, pode ser que já falecidos, e aprendia as rezas e cantos que depois, já acordado, experimentava em solidão. Durante estes sonhos recebia também de Antônio Luiz certos objetos, como o *maiti* ou uma lança, que o legitimavam em seu aprendizado. Igualmente, quando uma mulher que deseja aprender a desenhar encontra com uma jibóia ou uma sucuri (*rumu*) ou se depara com seu rastro, realiza um pedido para que o espírito da cobra faça possível a aquisição de tal conhecimento. Após ter realizado a prece, deve cumprir um resguardo durante alguns dias – não comer alimentos pesados, não ter relações sexuais -, e assim, sonha finalmente com o resultado deste acontecimento: pode ver uma mulher velha já morta, que ela conheceu ou de que ouviu falar, conhecedora dos desenhos, e lhe entrega um caroço de urucum e o palito para aplicar o corante sobre a superfície a decorar, e lhe mostra algum desenho que ela aprenda. Mas pode acontecer também que encontre com alguém, uma velha sábia também, que não lhe dê ou fale nada, ou que quando está lhe ensinando como realizar um desenho, a mulher acorde. Nestes casos, a aspirante nunca chegará a ser uma boa desenhista. Algo similar acontece quando alguém que quer se iniciar no xamanismo toma o coração da cobra: receber alguma coisa durante o sonho de parte de alguém que possui os conhecimentos que o iniciando quer adquirir implica que o aprendizado continuará seu curso natural; encontrar-se durante a experiência onírica com alguém que não dá ou não conversa nada com a pessoa significa que esta não concluirá de forma satisfatória a iniciação ao saber pretendido. Durante os sonhos estes iniciandos podem reter certos conhecimentos – Vicente dizia aprender os cantos que os *xinaya* entoavam em seu sonho; as mulheres podem aprender algum desenho da pessoa que aparece -, mas a maior parte do corpus de conhecimento é adquirido não durante o sonho, mas acompanhando as atividades que querem ser aprendidas e por meio do ensinamento de algum parente próximo que tenha a vontade e desejo de transmitir sua sabedoria. Na verdade, a entrega de algum objeto significativo ao iniciando durante o sonho, depois deste ter realizado a prova ou a prece (*ruwa waki*), parece mais um ato de legitimação, de autorização por parte de algum antepassado para aprender e praticar o conhecimento que quer se obter do que um meio em si de transmissão de conhecimento. No entanto, esta autorização sobrenatural é

uma condição *sine qua non* para que a iniciação possa ser realizada e completada com sucesso. Neste aspecto da iniciação xamânica, o sonho joga um papel similar ao das substâncias alucinógenas. Nos casos em que o iniciando chupa o coração da cobra (*uinti aka*) o reconhecimento ou legitimação parece se efetuar especificamente através dos sonhos – talvez porque a prática em si não provoca um estado alterado de consciência -, enquanto no caso do *rarë* este fato se realiza através das visões produzidas pelo alucinógeno. De qualquer forma, em ambos os casos o fundamento da prova é o mesmo: trata-se de pedir, de desejar que aquilo que se quer aprender lhe seja concedido (*ruwa waki*).

O contexto da iniciação não é o único no qual uma pessoa pode se comunicar com os antepassados e obter algum conhecimento. Algumas vezes, certas pessoas comentaram ter tido sonhos através dos quais aprenderam alguma coisa ou receberam alguma mensagem de um parente morto. Por exemplo, um dia em que o senhor Raimundo estava com diarreia sonhou com uma planta, antes desconhecida por ele – não especificou se outra pessoa se a ensinava no sonho -, e que cujo uso ia curar seu mal-estar. Já acordado, devia procurar tal planta. Em outra ocasião, Nani narrou um sonho, que ele considerava muito significativo, no qual seu pai, já morto, lhe repreendia por sua atitude num momento em que a aldeia estava passando por um momento de crise e mudança, e lhe aconselhava o comportamento que deviam adotar, ele e os outros membros da aldeia, para acharem solução dos problemas que estavam se defrontando. Seu pai era na verdade o portador de uma mensagem, como foi interpretada por Nani, que visava reunir os membros da comunidade, que então tinham certas desavenças, através da recuperação de certos costumes yawanawa perdidos pela adoção de outros trazidos pelos brancos: os pontos ressaltados para alcançar este objetivo foram a necessidade de utilizar novamente a vasilha comum para os comensais de uma refeição em vez de comer em pratos separados; de recobrar o uso dos alimentos e condimentos próprios, a pimenta por exemplo, refutando a utilização produtos que tem-se convertido em imprescindíveis para a cozinha yawanawa como a sal e o óleo.

Neste sentido os sonhos e as visões induzidas pelas bebidas alucinógenas atuam de forma similar, constituindo-se, entre outras coisas, como meios privilegiados de comunicação com os antepassados, especialmente nos processos de transmissão de conhecimentos e de sanção de iniciações. Os aspectos da vida yawanawa em que os sonhos são relevantes e significativos são, portanto, vários: se o plano da realidade em que se desenvolve a vida dos homens – vivos e acordados - está, como falamos, permeada por

esse outro lado da realidade que constitui o domínio dos *yuxin*, o sonho se torna um dos modos principais, não apenas para se comunicar com os seres desse outro lado, mas também para tomar conhecimento dos eventos que nele acontecem e que afetam aos vivos. De fato, se a ingestão de bebidas alucinógenas, o outro meio de perceber esse outro lado, é prerrogativa dos homens – ainda que haja casos de mulheres que tomam ayahuasca, são minoria -, os sonhos estão, obviamente, ao alcance de todos.

Um dos papéis mais destacáveis dos sonhos é aquele relacionado com as doenças. Em primeiro lugar porque os sonhos dos pacientes são os meios através dos quais os *xinaya* conseguem diagnosticar as doenças quando se trata daquelas que devem ser curadas com a reza: não é possível para o *xinaya* saber que reza deve utilizar na cura se o paciente não conta o sonho que teve *para ficar doente*.

Raimundo contou a história de um branco, no tempo em que os Yawanawa trabalhavam para os patrões seringalistas, que era filho adotivo do patrão mas que, em vez de morar com os outros brancos, gostava de viver e andar sempre entre os índios. Numa ocasião, esse branco, que era ainda um adolescente, adoeceu. Quando isto aconteceu, seu pai de adoção não se preocupou com ele, negou-lhe qualquer assistência para curá-lo, e ordenou que ninguém o ajudasse porque reprovava completamente seu trato tão estreito com os índios: já que tanto gostava dos índios, que fossem eles que o curassem. Apesar da proibição do patrão, um dos irmãos do garoto foi às escondidas do pai para aplica-lhe uma injeção, mas não melhorava. Raimundo, que se relacionava bem com aquele branco, tentava convencer seu pai, Antônio Luiz, para rezar caïçuma para ele, mas este se mostrava reticente: “e se pergunto por seus sonhos e não fala nada?”. Finalmente, Raimundo o convenceu, e foi ele mesmo perguntar ao branco o que tinha sonhado antes de adoecer: ele estava numa fazenda, plana, sem árvores, os bois começaram a perseguí-lo, e o sol forte queimava ele. Depois que o sonho foi contado, Antônio Luiz mandou preparar caïçuma azeda e rezou sobre ela enquanto estava sobre os efeitos da ayahuasca. O branco tomou a caïçuma, estava com muita febre e não comia mais nada. À noite Raimundo o viu de quatro patas, mas depois de tomar a caïçuma rezada, o branco sarou.

Nestes casos, a doença é a consequência de alguma ação da qual a pessoa foi objeto durante o sonho. Dependendo da ação, que é considerada a causa da doença, o *xinaya* decide qual vai ser a reza adequada e eficaz para tratar o mal, isto é, que elementos de poder devem ser invocados na reza para rebater os efeitos da doença e lutar contra ela. Para elaborar o diagnóstico de uma doença através do sonho narrado pelo doente, o especialista se baseia, pelo menos em parte, na associação convencional de certos atos e elementos que aparecem nos sonhos com determinadas enfermidades. Alguns destes significantes oníricos

se referem diretamente a passagens dos mitos; em outras ocasiões esta associação entre mito e sonho não se produz. Neste último caso, a doença parece ser a consequência da ação malévola de algum *yuxin* que o *huru yuxin* da vítima topou durante seu vagar noturno, e normalmente se trata de enfermidades definidas apenas por um sintoma do que complexos sintomatológicos. Assim por exemplo, a diarreia (*txisu*) está fortemente associada à gordura (*sheni*) e ao amendoim (*tama*); o *reshu* – que é traduzido como gripe - relaciona-se com a preparação do tinguí ou a realização de uma pesca com qualquer veneno; os elementos que se referem à febre são o boi, o fogo, o sol, o avião.... Da mesma forma, sonhar que se está bebendo álcool, cachaça, significa que vai se sofrer febre e dor de cabeça; ou se uma pessoa deparar no sonho com alguém que sofre *ninsu* (ataque) e o segura para ajudá-lo, a doença passará para ele.

Fátima sonhou¹⁷³ que estava passeando num lugar que existe perto da aldeia chamado *Nawëshimati* onde as mulheres costumam pegar o barro colorido para decorar os potes de cerâmica. Tinha lá muita gente, pessoal desconhecido para ela que estava brocando roçado. Estavam todos pintados e levando *maiti*. Uma velha estava torrando as tripas de macaco preto, pareciam as tripas de macaco preto, mas Fátima percebeu que era gordura de gente. Num prato grande de barro, ela estava torrando a banha de gente. Quando Fátima vinha chegando alguém convidou: "vem, vamos embora comer", ela disse não: "não, não quero comer não", e alguém: "vamos vem, vem, vem, vamos comer", a mulher chegou, pegou no braço dela e disse: "isso aqui é comida boa, só que tu não conheces", aí alguém disse "da de comer ela, da, da, da", aí pegou no braço e levou para onde estavam torrando. A mulher estava usando uma colher de pau, como as que há nas cidades. Pegou um pouquinho e quis dar para ela, mas ela não aceitou. Então outra pessoa pegou no cabelo dela e puxou para atrás para obrigá-la a ingerir a comida, pegou um pedaço de mandioca, molhou na banha e deu para ela comer, ela disse que não queria, "pelo menos prova", então a mulher do sonho pediu para ela experimentar, e ela finalmente o provou. No sonho mesmo, com o cheiro daquela banha, ela já começou a se sentir mal, com vontade de vomitar, e quando acordou já estava vomitando e com diarreia.

Ainda que em alguns casos, como no sonho de Fátima acima referido, é fácil identificar a malevolência de certos seres, classificados como *yuxin*, como a causa da

¹⁷³ Fátima narrou este sonho durante o ritual de cura celebrado para tratar outro doente, no período em que as pessoas já tinham ingerido ayahuasca mas ainda não tinham sofrido seus efeitos. Teve o sonho durante os dias em que a aldeia padecia um surto de uma doença que bem poderia ser cólera – ainda que as autoridades sanitárias nunca chegaram a confirmar esta possibilidade -. Dois dias antes, o filho de sua irmã morreu por causa desta enfermidade e várias pessoas adoeceram gravemente. Fátima acordou deste sonho vomitando e com uma forte diarreia, vítima da doença que deixou a comunidade em pânico. Depois que amanheceu seu marido a levou a Sete Estrelas para ser assistida pelos missionários, de forma que felizmente se repôs. Seu

doença, em outros casos esta intencionalidade não fica tão clara. Assim, por exemplo, se alguém sonha que pega muito peixe numa pescaria ou que encontra com um avião cuja quentura e fumaça provocam a febre, não é fácil distinguir uma vontade alheia por trás destes fatos que tenha como objetivo provocar uma doença, parece, porém, que o perigo está na natureza de alguns desses elementos. Em geral parece existir umnexo causal relativamente claro entre o significante onírico e a doença que, segundo consideram os Yawanawa, provoca. Assim acontece na relação estabelecida entre, por exemplo, a ingestão de cachaça e a dor de cabeça, ou entre a diarreia e a gordura e o amendoim – os Yawanawa evitam dar amendoim e pamonha de amendoim às crianças porque normalmente provoca diarreia¹⁷⁴. A associação entre o *reshu* e os venenos utilizados nas pescarias não é tão óbvio, mas é preciso assinalar que estes são em si mesmos considerados perigosos, sendo que alguns informantes mencionaram que, inclusive, algumas das substâncias usadas para intoxicar os peixes durante as pescarias (como o leite de açacu) são também utilizadas para fabricar os venenos destinados a matar pessoas.

No caso da febre, é interessante constatar que aparece geralmente associada, por um lado, a elementos considerados quentes – o sol, o avião que desprende *fumaça, aquela quentura queimando*, o boi, associado às grandes fazendas desflorestadas, sem sombra alguma – o que se associa à sua própria natureza; e, por outro, a elementos dos brancos (o boi, o avião, a cachaça). Este aspecto remete ao fato de que, atualmente, a febre se vincula principalmente à malária – classificada claramente como ‘doença de branco’-, uma das enfermidades que teve mais incidência na saúde dos Yawanawa nas últimas décadas, e que se converteu numa das principais causas de mortalidade. Existe, portanto, uma identificação entre as causas das doenças chegadas com os brancos e os objetos e animais que estes possuem. O mesmo tipo de associações entre os objetos de branco e as doenças chegadas com eles se registra entre outros grupos amazônico, como demonstram, por exemplo, os trabalhos de Buchillet a respeito dos Desana (1995) e Albert entre os Yanomami (1992).

pai, Vicente, comentou sobre este sonho que se ela tivesse comido mais gordura, em vez de apenas experimentá-la, teria morrido com certeza.

¹⁷⁴ Atualmente, os Yawanawa não cultivam mais amendoim. Em geral, os cultivos que devem ser plantados nas praias formadas pelo rio na época de seca, como é o caso do amendoim e da melancia, tem-se visto muito prejudicados pela criação de gado que se introduz na época dos seringueiros. Segundo algumas informações várias famílias receberam algumas cabeças de gado dos antigos patrões. A questão é que este gado não fica apenas num lugar, senão que os jovens costumam deslocá-lo de uma colocação a outra utilizando as praias, de forma que os bois acabam com qualquer cultivo que tenha sido plantado nelas. De qualquer forma não faz muitos anos, o amendoim era ainda cultivado na aldeia yawanawa.

Albeci sonhou¹⁷⁵ que alguém mandou-lhe buscar a canoa que estava no outro lado do rio. Ele saiu, estava num lado do rio e saiu para ir buscar a canoa, porque estava chovendo e a canoa ia se molhar. Ele ia sair na canoa pequena alguém jogou uma bola de barro sobre suas costas, ele olhou para atrás e não viu ninguém. Ainda não tinha chegado ao outro lado quando a canoa começou a alagar, então ele pulou dentro do rio, o rio fundo. Quando ele levantou e saiu de lá, quando foi subir, já não era mais praia, era um barranco alto. Ele tentava subir, com aquele cansaço danado, até que conseguiu. Quando chegou em cima, o pessoal que tinha mandado ele buscar a canoa não estava mais lá, tinham ido embora. E ao redor dele só tinha muito cipó de fogo, muito "espinho-esperai", que tapava a frente dele, de forma que não conseguia sair para nenhum lugar. Ele estava preocupado em seguir o pessoal que tinha ido embora.

Neste caso, os *xinaya* interpretaram que Albeci estava sendo afligido por *nuka yuxin*, que provocou nele a fraqueza que sofria (*nuka* significa fraqueza). Dois são os elementos chave que ressaltaram os *xinaya* para interpretar este sonho: por uma parte, a bola de barro que um *yuxin* jogou contra o *huru yuxin* de Albeci implicava a intrusão de um objeto exógeno, lançado pelo ente que provocou a doença; por outro lado, aquela ascensão cansativa e a prisão entre os espinhos no meio do barranco davam a pista para supor que se tratava do *nuka yuxin*, o que coincidia com os sintomas que apresentava o paciente. O motivo do objeto jogado por um *yuxin* contra a vítima aparece também na explicação elaborada pelo *rumeya katukina* a respeito da doença sofrida por Fátima (pags. 124-125), sendo que naquele caso o ato não tinha sido realizado durante o sonho mas quando ela estava voltando do roçado. A explicação que Fátima deu do porquê não tinha acudido nessa ocasião aos *xinaya yawanawa*, um dos quais é por sinal seu pai, e desceu diretamente a Sete Estrelas – em princípio para consultar os missionários ainda que depois as circunstâncias a levaram à casa de sua tia, a mulher do *rumeya* Tobias que a tratou e sarou – foi que não é possível curar o *tākā inki* (que é traduzido como dor de estômago e também dor de fígado) nem com as rezas (*shuānka*) nem com os remédios da farmácia (e deu alguns casos de fracassos quando o tentaram, tanto na atualidade como no passado), mas apenas pelo ‘pajé’ que sabe sugar as doenças do corpo. Esta informação pode, talvez, ser relacionada com aquela outra fornecida por Lagrou (1991: 43): segundo esta autora, entre os *Kaxinawa* as doenças curadas através da sucção são aquelas provocadas pela intrusão no

¹⁷⁵ Este sonho foi registrado durante uma sessão de cura. O doente, Albeci, é um jovem que poucas semanas antes tinha acudido à cidade por padecer de hepatite B. Após o tratamento voltou à aldeia, mas continuava tendo alguns sintomas, febre baixa e fraqueza sobretudo, que sua mulher, a enfermeira do grupo, não conseguia fazer remeter com os remédios da farmácia. Finalmente o casal decidiu pedir aos *xinaya*, Vicente e Gatão, rezarem caíçuma para ele.

corpo de *muka* (o poder espiritual do xamã que ele teria enviado para provocar a doença), e se manifestam como dores fortes no fígado, no estômago ou no coração. Além de certas ‘doenças de branco’, como a coqueluche ou o sarampo, esta foi a única enfermidade não associada ao contato que os Yawanawa dizem não poderem tratar com os conhecimentos e técnicas curativas que possuem. Isto implica a necessidade de acudir aos xamãs de outros grupos, concretamente aqueles que dominam a técnica da sucção, para poder solucionar tais problemas de saúde, o qual nos permite inferir a existência, já percebida a partir de outros dados, de uma circulação intergrupar de práticas e conhecimentos referidos à cura.

Esta forma de realizar o diagnóstico das doenças através dos sonhos destoa com a maior parte dos sistemas xamânicos de outros grupos amazônicos que fazem uso de substâncias alucinógenas ou fortemente entorpecentes (*ayahuasca*, tabaco...), nos quais é o próprio xamã, sob os efeitos destas substâncias, quem ‘vê’ a causa da doença e o responsável por ela¹⁷⁶. Este mesmo é o caso de muitos grupos pano, entre os quais o xamã toma conhecimento da causa da doença do paciente através das visões induzidas pela ingestão de *ayahuasca*¹⁷⁷. A única referência que encontrei sobre a realização do diagnóstico através do sonho do doente muito similar à prática yawanawa foi sobre os rezadores (*shuintia*) katukina do Gregório e Campinas (Coffaci de Lima, comunicação pessoal). No caso dos Marúbo, os rezadores (*quechitxó*) não têm a capacidade de averiguar as causas das doenças que afligem seus pacientes, de forma que é o *rumeya* quem, durante as sessões xamanísticas, realiza o diagnóstico:

O yobe curador incorporado interroga o doente como se fosse um doutor, pergunta-lhe quanto tempo está com dor, o que sente, se tem febre, etc. O enfermo ou o auxiliar do xamã responde as indagações. O xamã olha como o sangue do doente está escuro [...] e passa raspa de pau cravo, rapé e ayahuasca sobre ele para tirar a sua catinga e iluminar o local, permitindo-lhe diagnosticar. O xamã enxerga o “bicho” (rome ichná), pega-o com a mão e joga-o fora (Montagner-Melatti, 1985: 570-571).

¹⁷⁶ Assim, por exemplo, entre os Siona (1974: 158), os Piro (Gow, 1991: 236), os Jívaro (Harner, 1976: 33), os Campa (Weiss, 1976: 54), os Guajiro (Perrin, 1992), etc...

¹⁷⁷ Ver Townsley (1988: 143) para os Yaminawa; Lagrou (1991: 42) para os Kaxinawa; Siskind (1973: 159) para os Sharanahua; Anônimo (1998) para os Amahuaca; Illius (1992: 65), Gebhart-Sayer (1986: 203) e Cárdenas Timoteo (1989: 238) para os Shipibo. A respeito dos Katukina ver o relato da doença de Fátima neste mesmo capítulo.

Encontramos também referências sobre diagnósticos realizados por meio do transe, em alguns depoimentos Yawanawa, sobre especialistas que existiam antigamente entre eles mesmos e entre os Katukina¹⁷⁸, mas na prática atual esta técnica desapareceu.

Antes de passar a tratar a relação que existe entre os sonhos e os mitos nos processos de diagnóstico e de cura, é preciso destacar o papel dos sonhos na prevenção de doenças. Se as experiências oníricas de uma pessoa fornecem ao *xinaya* a informação necessária para conhecer a causa de sua doença, são também indicadores prévios, em ocasiões, de doenças que estão por chegar. Assim, os sonhos podem prevenir uma pessoa que vai padecer uma determinada doença, a qual é definida pelos mesmos elementos que descrevemos anteriormente: se alguém sonhar que come gordura ou amendoim, vai ter diarreia; se é uma avião o que aparece em seus sonhos, será a malária que o aflijirá... Sonhar com o afogamento de alguém, normalmente um parente próximo, indica que o *huru yuxin* está enterrando, isto é, que alguém vai morrer, ainda que nestes casos o sonho engane, já que não é aquele quem se afoga quem vai morrer. Esta associação entre a morte e sonhar com o afogamento de alguém está talvez relacionada com as histórias que se contam normalmente sobre o *waka yuxin* ou *ene yuxin*, que mora nas águas dos rios e que costuma raptar crianças que estão tomando banho, dos quais não chega a saber mais nada¹⁷⁹. Quando este tipo de sonhos premonitórios acontecem, as pessoas os relatam ao *xinaya* que, então, prepara uma sessão de ayahuasca para rezar sobre um corante feito a base de jenipapo, que depois as pessoas que podem vir a ser afetadas pela doença deverão passar por seu corpo. Os Yawanawa comparam estas ações preventivas com as vacinas dos brancos; consideram que, em ocasiões, não é possível evitar completamente alguma manifestação da doença, mas em qualquer caso, não chega com a mesma virulência que se a medida não fosse tomada.

¹⁷⁸ Em suas descrições, já relatadas, sobre o *yuvehu* yawanawa que incorporava *yuxin* e o *rumeya* katukina que entrava em transe num ritual público durante o qual bebia ayahuasca e recebia dentro de seu corpo diferentes *yuxin*, Raimundo mencionou que, em ambos os casos, os especialistas tinham a capacidade de reconhecer as doenças dos pacientes que se apresentavam a eles para consultá-los. No caso do *yuvehu* yawanawa, Raimundo especificou que a cura era realizada pelo especialista possuído, mas pelo *xinaya*.

¹⁷⁹ *Papae dizia que carregou uma menina deste tamanho assim, carregou, waka yuxin carregou, estava tomando banho, naquele balseiro bem grande, bem grande, bem grande, os meninos deste tamanho pelejando para correr, mas waka yuxin pegou e diz que levou. Morreu mais não saiu não, waka yuxin que levou, diz que ninguém nunca mais viu* (Alcida).

Sonhos e mitos

Até agora vimos como a interação do *huru yuxin* com outros *yuxin* durante os sonhos pode causar doenças na pessoa. Mas quando no sonho que um paciente conta durante o ritual de cura aparecem determinadas passagens míticas, o *xinaya* interpreta normalmente que a pessoa é vítima do *nuna shuãnka* de outrem. Deparamo-nos aqui com uma relação triádica entre reza (*shuãnka*), sonho (*nami*) e mito que considero central para entender o ritual de cura Yawanawa. Esta relação de baseia na utilização que se faz precisamente dos mitos para provocar doenças. Efetivamente existem certos mitos, não todos, que contém alguns elementos considerados poderosos e que são utilizados pelo especialista em suas rezas, tanto para provocar doenças como para curá-las. Poderíamos resumir da seguinte forma este processo: um *xinaya* (que atua neste caso como feiticeiro) utiliza um determinado mito em sua reza (*nuna shuãnka*) para provocar uma doença na sua vítima; a vítima da agressão sonha com o mito utilizado pelo feiticeiro para provocar a doença; a partir do sonho do paciente, o *xinaya* – curador neste caso – sabe qual foi o mito utilizado pelo feiticeiro para provocar a doença e quais os elementos que ele mesmo deve invocar em sua reza de cura (*rana*) – que geralmente, mas não necessariamente, são também míticos – para rebater os efeitos da agressão.

Vejamus um exemplo: um dos mitos utilizados para provocar doenças considerados mais poderosos é *iskuteweseneni* (M5). Três são os tipos de doenças que podem se criar com este mito dependendo do excerto da narração utilizado. Este mito conta como um homem se vinga com a ajuda de certos objetos fornecido pelos urubus, das afrontas sofridas por parte de seus parentes. Os elementos que este homem recebe dos urubus são os *yutu* e o *shara teipi*. Os *yutu* são uns potes que contém comida elaborada pelos próprios urubus (um informante os comparou com a comida em conserva dos brancos), e cada um deles leva o nome do animal com cuja carne foi elaborado: *shae yutu* (*yutu* do tamanduá), *kama yutu* (*yutu* de cachorro), *awa yutu* (*yutu* de anta), *unu yutu* (*yutu* de porquinho), *shawe yutu* (*yutu* de jabuti)... Aqueles *yutu* fabricados com a carne de animais que normalmente as pessoas não comem possuem a propriedade de provocar doenças. Uma das enfermidades que o *xinaya* pode gerar evocando estes *yutu* é o *numi*, a sede. Trata-se na realidade de um complexo sintomático caracterizado não apenas por uma sede insuportável (*numi*), mas também pelo cansaço, o soluço (*tsiku*) e o que os Yawanawa chamam *vesna*, uma sensação *que não deixa você dormir direito, toda hora você tem que se virar, se mexer, embora que não tem nada no seu corpo mas tu sente que alguma coisa está*

subindo, então tem que passar a mão, se acordar, se virar para um canto e para outro, vesna. O *yutu* que produz estes efeitos é aquele de *shae yutu*, elaborado com carne de tamanduá: quando o protagonista do mito, para se vingar, dá de comer este *yutu* fornecido pelos urubus a seu tio e à mulher dele, estes começam a sentir uma sede insuportável mas todo aquele líquido que tentam beber desaparece, de forma que finalmente acabam virando tamanduá e mambira respectivamente. Esta reza para provocar o *mimi* evoca também outro trecho em que o protagonista é enganado por seu primo e fica no alto de um cumaru, sofrendo tanto por causa da sede que chega a beber sua própria urina. Para provocar *mimi* em sua vítima o feiticeiro realiza os mesmos atos através dos quais os personagens dos mitos sofrem a sede: coloca o *huru yuxin* dele no alto de um cumaru sob o sol; e também o leva à casa dos urubus onde o obriga a comer alguns *yutu*. É com estas ações realizadas pelo feiticeiro com as quais sonha a vítima. Através dos *yutu* o *xinaya* pode também provocar diarreias muito fortes, para isto faz o *huru yuxin* de sua vítima ingerir os *yutu* feitos com animais que normalmente as pessoas não comem: *kama yutu* (*yutu* de cachorro), *shae yutu*...

Existe, por último, um trecho do mito no qual o personagem, induzido pelo sentimento de vingança, acaba com toda sua aldeia usando o *shara teipi* que recebeu também dos urubus. Deste instrumento¹⁸⁰, descrito como uma larga vara oca, saiu um enxame de um tipo de abelhas chamadas *shara*, abelhas devoradoras - *se ele dá uma mordida, ele tira um pedaço* -, cujas características são potenciadas no mito já que acabam por devorar em pouco tempo a todos os habitantes do grupo. A invocação na reza do *shara teipi* se realiza quando se pretende acabar com toda uma aldeia, normalmente quando vai haver batalha com outro grupo: pegavam os refugos dos membros do grupo inimigo, os colocavam no *xumu* e o *xinaya* rezava sobre eles, para seus donos morrerem exterminados no confronto bélico.

Quando uma pessoa sonhava, por exemplo, que alguém o levava à casa dos urubus e lhe dava *yutu* para comer, o curador já sabia que esta era a reza utilizada pelo feiticeiro e podia assim rezar o *rana* adequado para rebater os efeitos fatais desencadeados pelo *muna shuãnka*. No caso em que o feiticeiro tivesse utilizado este mito de *iskuteweseneni*, o curador devia usar um tipo de reza chamada *seya*. Considera-se que a doença é um *yuxin*,

¹⁸⁰ Em outro mito, *Kapa yuxinhu* (M6), aparece também o *teipi* como objeto pertencente a um ser poderoso e com a ajuda do qual este consegue realizar atos milagrosos. No caso da história de *Kapa yuxinhu*, o *teipi* que este utiliza é descrito como uma zarabatana com a qual é possível assoprar pequenas flechas. É preciso fazer notar, no entanto, que os Yawanawa carecem, e careciam antigamente, desta arma, presente entre outros pano como os Matis (Erikson, 1996)

que se agarra à vítima; arrancá-lo, segundo os depoimentos dos informantes, poderia matar o paciente, de forma que a única maneira de se desfazer dele é obrigá-lo a fugir de medo invocando um espírito ainda mais forte e poderoso: *seya*. Neste caso, *seya*, cuja reza é considerada uma das mais poderosas na prática da cura, não aparece em mito nenhum.

Antes de passar a examinar outros exemplo, gostaria de fazer alguns apontamentos a respeito do *yutu*. Encontramos a mesma palavra entre outros grupos pano, sendo que, em vários casos, se refere a algum elemento da cultura associado ao poder de provocar doenças e morte: entre os Amahuaca designa os projetéis que o bruxo envia contra sua vítima para desencadear o processo de doença e morte (Carneiro, 1964: 11n5); igualmente, entre os Shipibo os *yoto* são os objetos que o bruxo pode enviar a suas vítimas (Cárdenas Timoteo, 1989: 209), sendo que a palavra *yotomis* refere-se aos xamãs que atuam como bruxos e *yoto-ti* é traduzido como “enfeitiçar alguém” (Illius, 1987: 252)¹⁸¹; entre os Yaminahua, a palavra *yotōi* é traduzida como “embruxar” (‘embrujear’ no espanhol regional) (Eakin, 1987: 86); finalmente, entre os Marúbo verificamos que a palavra *yoto* denomina um grupo de ervas medicinais destinadas a curar as desinterias e diarreias devido ao consumo incorreto de certos alimentos por parte dos pais ou da criança (Montagner, 1991: 478). Em geral, a palavra *yutu* em vários grupos pano, se excetuamos o caso dos Marúbo, parece pertencer a um campo semântico que se refere à capacidade das pessoas iniciadas no xamanismo de fazer mal a outrem: aos dardos mágicos nos grupos em que existe esta técnica xamânica associada à sucção; a outros meios de causar doenças naquelas, como a dos Yawanawa, onde tal prática não existe. Contudo, entre os Yawanawa, esses *yutu* míticos são considerados como um dos principais elementos utilizados pelo *xinaya* em suas rezas para provocar a morte. Mas encontramos outra acepção que não deixa de estar relacionada e que, de alguma forma, ilumina o sentido e as propriedades destas comidas ‘enlatadas’ dos urubus. A palavra *yutui* é utilizada para se referir a uma doença que sofrem as crianças de lactentes quando suas mães comem certos alimentos impróprios, e que tem manifestações sintomáticas diversas – tosse se o alimento

¹⁸¹ Parece existir entre os Shipibo e os Amahuaca uma relação entre as palavras *yoto* e *yobe* (sobre os significados que adquire a palavra *yobe* entre diversos grupos pano ver o capítulo 1): Cárdenas Timoteo utiliza a palavra *yube* para se referir ao xamã enquanto bruxo, uso que é também registrado para este mesmo grupo por Arévalo Valera (1986: 153) e Tournon & Reátegui (1984: 94). Por sua parte, Illius também registra esta palavra, traduzindo-a como ‘bruxo’, mas também como ‘virote’, isto é, o projétil que o bruxo envia às suas vítimas (Illius, 1987: 251). São dois, portanto, os termos aos quais Illius dá o sentido de ‘bruxo’: *yotomis* e *yobue*. Uma relação estreita entre estes dois termos aparece também entre os Amahuaca: segundo Carneiro, *yoto* se refere aos espinhos mágicos que o bruxo envia às suas vítimas, enquanto *yowii* reporta a outro tipo de poder pernicioso, *ill-defined, evil-working powers wich lack the attributes of personality but wich may be possessed by animate or inanimate objects and can be directed against a person* (Carneiro, 1964: 11n5).

ingerido foi fubá de milho; dor forte se foi poraquê...- sendo a diarreia a mais característica. Este termo foi glosado como “estranhar”, isto é, considera-se que através do leite materno a criança sente ou entra em contato, digamos assim, com aqueles alimentos que a mãe comeu, produzindo nele determinados efeitos negativos – lembremos que o fubá está especialmente associado à tosse, que o poraquê dá choque, que certos alimentos provocam diarreia -; da mesma forma, quando o *huru yuxin* da vítima do feiticeiro ingere os *yutu* elaborados pelos urubus – o *yutu* é comida de urubu, carniça – com a carne de certos animais que as pessoas normalmente não comem, seu corpo ‘estranha’ esta comida, de forma que se desencadeiam certas reações corporais, fundamentalmente *numi* (a doença da sede) e diarreia. Neste ponto, acho significativo que as plantas denominadas *yoto* pelos Marúbo sejam precisamente aquelas utilizadas para curar diarreia. Parece existir, em geral, a idéia de que a diarreia está associada à ingestão de certos alimentos, fundamentalmente gordura¹⁸².

Outra das histórias mais importantes utilizadas nos *nuna shuãnka* é aquela de *Kumaishpara* (M7). O elemento salientado deste mito usado na reza para provocar a doença é a pedra, aquelas pedras que o grupo inimigo joga contra *Kumaishpara* para acabar com ele, mas que este aproveita para subir até o céu e assim escapar. Considera-se que a pedra é quente, e passa esta quentura à pessoa como uma doença que se caracteriza por uma febre alta, cansaço, e pela sensação de um peso terrível dentro do corpo. Apesar de não possuir uma transcrição e tradução da reza, um informante explicou-me seu conteúdo, os elementos e atos invocados pelo feiticeiro para conseguir seu objetivo, da seguinte forma: o *xinaya* fala com a pedra de *Kumaishpara*, que chama de *tuve awa*, e passa sua quentura à vítima colocando sobre ela diversos elementos, como se estivesse vestindo: um chapéu, uma pulseira, uma saia, um colar. Leva o *huru yuxin* da vítima sobre o caminho do céu, por onde os mortos sobem até seu destino final; faz cair sobre ele uma chuva de fogo; lhe dá um copo que vai se enchendo com a chuva de fogo, e como a vítima está com sede e muito cansada bebe deste copo, ingerindo assim o fogo; atravessa seu

¹⁸² Apesar dos Yawanawa serem também lipófilos, como argumenta Erikson sobre os grupos pano (1996:197), não apenas por gostarem de comer as partes gordas das peças de caça, mas também por associarem a robustez do corpo à saúde e à beleza, enquanto a magreza remete, entre eles, à doença e à fealdade, existem certos contextos em que a gordura é causa de doença. Assim, como já foi mencionado, a fumaça criada pela gordura derretida que cai sobre as brasas quando se assa um animal provoca uma doença chamada *isimaka*, cujos sintomas eram segundo um informante disenteria, e segundo outro um vermelhão muito quente na pele que fica mudando de lugar no corpo. A associação entre substâncias lipídicas e doença se expressa também na associação que existe entre sonhar com gordura e a ocorrência de diarreia. A gordura, apesar de seus atributos positivos, não deixa de possuir para os Yawanawa um certo grau de perigo e risco, talvez pelo fato de ser uma substância corporal.

coração e seu estômago com um punhal também de fogo; como último elemento, coloca um peso enorme em suas costas, qualquer objeto que a vítima ame muito. Assim, o *huru yuxin* da vítima, com todos estes objetos sobre ela, vai andando no *yama vai*, o caminho dos mortos, numa dança de agonia, enquanto o corpo se consome por causa da febre, o cansaço e a sensação de peso que aqueles elementos colocados sobre seu *huru yuxin* lhe provocam. Se levarmos em conta as conotações que a pedra (*meshkiti*) tem entre os Yawanawa, percebemos que é considerado como um objeto perigoso - já que tem como propriedade a quentura, sendo que um dos *yuxin* mais perigosos é o *meshkiti yuxin*, que mora naqueles lugares onde existe um acúmulo de pedras, escassas em toda a região - mas também valioso, especialmente outrora quando não existiam as ferramentas dos brancos e a pedra era utilizada fundamentalmente para fabricar machados, tornando-se imprescindível para a sobrevivência do grupo. De qualquer forma, os lugares onde havia pedra eram considerados perigosos e evitados.

Assim, atuando sobre o *huru yuxin*, o *xinaya* consegue atingir a pessoa como um todo. Para tratar esta doença provocada utilizando o poder da pedra de *Kumaishpara*, o curador deve utilizar a história de *Yuma pei yuxinhu* (M8), fazendo alusão em sua reza àquela planta (*txuku rau*) que o protagonista usa para ressuscitar a sua mãe, morta muito tempo antes. Em seu *rana* o curador vai tirando pouco a pouco, devagar, cada um dos elementos que o feiticeiro colocou, e utiliza a planta miraculosa e ressuscitadora do mito *Yuma pei yuxinhu* para fazer o paciente se recuperar.

Existem algumas doenças determinadas que atingem e são próprias apenas das mulheres, principalmente *sãñã* - cujos sintomas são fundamentalmente a cólica forte e a hemorragia -, e aquelas relacionadas à menstruação (*imi*). As manifestações características destas doenças se referem precisamente aos aspectos, exclusivos das mulheres, associados à capacidade reprodutora: cólicas no ventre, hemorragias, menstruações irregulares, problemas no parto... As duas histórias mais características utilizadas pelo *xinaya* para provocar doenças deste tipo nas mulheres são *Ikashauma* (M9) e *Usheni* (M10), a história de Lua, tão conhecida entre os grupos pano.

A história *Usheni* está especificamente associada aos problemas derivados da menstruação (cólicas muito prolongadas, menstruações irregulares, falta de menstruação) - lembremos que o protagonista incestuoso, depois de ser morto por causa de sua irmã, vira lua e promete ficar ferindo as mulheres com sua lança, dando origem assim à menstruação - e ainda que normalmente é utilizada para criar distúrbios, é possível também empregá-la na cura. Precisamente, a reza utilizada pelo xamã no ritual de cura analisado por Townsley

entre os Yaminawa, celebrado com o objetivo de tratar uma mulher que sofria uma forte hemorragia ainda dois dias depois de ter dado a luz, referia-se à história de Lua, espírito ao qual se imputava a origem do distúrbio, e a um mito sobre o sol (Townsend, 1988, 1993).

Quando uma mulher sonha que está tendo relações sexuais com uma criança ou com algum parente – lembremos que a origem da desgraça de *Usheni* está nas relações sexuais ilícitas que mantinha com sua irmã às escondidas -, o *xinaya* interpreta que é vítima da malevolência de outrem que utilizou a história de Lua em sua reza para prejudicá-la. O elemento que é salientado nesta reza e usado para provocar este tipo de distúrbios é a lança de *Usheni*, *Imipaka* – onde *imi* significa ‘sangue’ e *paka* é ‘taboca’, e por extensão ‘arma’ -, a lança de taboca cuja ponta está manchada de sangue, utilizada por este ser para ferir as vaginas das mulheres causando assim o sangramento.

Nem todos os elementos que os *xinaya* evocam em suas rezas para provocar doenças ou curá-las pertencem a mitos. São muitos, por exemplo, os tipos de *sãñã* que existem, sendo que cada um deles faz de uma ação diferente do especialista na reza. O primeiro sentido da palavra *sãñã* é, na verdade, ‘choque de poraquê’, e por extensão se refere às dores que sentem as mulheres por causa de distúrbios na menstruação, associando-se também a elas as hemorragias e os problemas no parto. Por meio das rezas, diz-se que os *xinaya* colocam diversos objetos ou elementos – em sua versão espiritual - no útero das mulheres, elementos que em geral caracterizam-se por serem quentes, úmidos, ou por terem alguma particularidade adequada para produzir dor em tal contexto: assim, por exemplo, a lama quente e vermelha que se forma na beira do rio; a casa, *peshe*¹⁸³, por ser lugar onde há muita zoadá, barulho que enlouquece, que acumula dentro de si a quentura; o lago, *ia sãñã*, quente, moradia de animais considerados muito perigosos (jacarés, sucuris, poraquês...); o sol (*vari sãñã*); o inhame, que por ficar embaixo da terra esquenta muito (*kua sãñã*); a banana grande, que fica atravessada no útero produzindo uma forte dor; os cachorros (*kama sãñã*)... Na reza, estes elementos são grudados, segurados (*ikumaki*) dentro do útero da mulher. O *xinaya* pode também utilizar o urucum que é empregado pelo povo que mora no céu, *huru yuxinhu*, para se pintar com o fim de fazer gerar um filho dentro da mulher, mas um filho que não tem vida, apenas está composto por sangue, um *pashenti* (urucum) *vake* (filho) *yuxin* que cresce dentro do útero de forma que, quando a

¹⁸³ A palavra *peshe*, que foi a utilizada como nome da doença (*peshe sãñã*) refere-se às atuais casas que servem de moradia aos Yawanawa, casas que seguem o modelo daquelas dos seringueiros que se instalaram na região, muito distintas às dos antigos, chamadas *shuhu*. Antigamente, uma aldeia estava apenas constituída por um *shuhu*, que albergava várias famílias, enquanto atualmente a comunidade está formada por várias casas que podem estar ocupadas tanto por famílias extensas como por outras nucleares.

mulher vai dar à luz, apenas sai sangue, e sofre uma forte hemorragia que a leva à morte. Neste mesmo sentido, é utilizada a história de *Ikashauma* (M9) na reza: este ser, *Ikashauma* - descrito como um casal, que mora deitado numa rede dentro de um habitáculo fechado que parece um mosquito cheio de um líquido, e cujos corpos carecem de ossos – pode ser introduzido no útero da mulher fechando assim a saída do nenê que previamente o *xinaya* gerou nela através da reza, então provoca na mulher problemas e desordens internas letais. Apenas aqueles que sabem diagnosticar corretamente estas doenças e que tenham aprendido as rezas adequadas, são capazes de salvar a vida da mulher que foi agredida pelas rezas de algum *xinaya* maligno.

Parecem, portanto, existir diversos elementos na cotidianidade Yawanawa adequados para pensar e originar, usados nas rezas, as doenças. A conveniência e pertinência destes elementos se baseia em seus atributos intrínsecos, que são associados por analogia aos efeitos que se pretende causar. Assim, por exemplo, o uso do urucum para gerar um feto de sangue no útero da mãe se baseia, obviamente, em que ambos têm a mesma cor.

Até o momento relatamos exemplos em que a doença é causada pela introdução de um objeto ou um ser dentro do corpo que, embora em si mesmo não seja patógeno, possui alguma característica que o faz passível de sê-lo através de uma manipulação perniciosa. Mas também existe outra modalidade de doenças, que aparece também entre outros grupos amazônicos, que normalmente é entendida como o rapto ou a perda de alma e descrita como a separação prolongada entre a alma e o corpo, normalmente porque a primeira foi retida ou aprisionada por algum ser, seja o *xinaya* ou algum espírito. Efetivamente, existem algumas rezas que podem ser utilizadas pelo especialista para esconder a alma de sua vítima. Os Yawanawa comentam que existem três lugares no universo onde pode ocultar o *huru yuxin* da pessoa a quem quer agredir: entre as palhas que formam os telhados das casas; no *yuxin hutse* que se encontra no céu, que é geralmente traduzido como o “inferno”¹⁸⁴, e entre os emaranhados de embiras e cipós. Neste último caso o mito utilizado para aprisionar assim o *huru yuxin* de alguém é aquele de *Puyahunihu* (M1), do qual se evocam os cipós de ayahuasca que nascem do corpo do *rua* morto¹⁸⁵.

Os mitos constituem assim um dos principais meios de conhecimento sobre o mundo dos *yuxin*, marcos referenciais por excelência que fornecem aos *xinaya* os elementos de

¹⁸⁴ O *yuxin hutse* (foi glosado literalmente como o “chiqueiro dos *yuxin*”) é um lugar situado no lado do caminho do céu, descrito como um buraco escuro, de onde saem gritos terríveis, habitado por morcegos e outros animais horrendos (ninguém sabe detalhadamente o que há naquele lugar), e associado ao inferno cristão.

poder para atuar sobre a realidade circundante e modificá-la. Os mitos não são apenas histórias sobre um passado longínquo, mas representam formas de relacionamento e ação que estão sendo constantemente atualizadas. Neste sentido, as rezas xamânicas yawanawa – e as yaminawa também, segundo a análise de Townsley – têm certa similaridade com as incantações de cura e os conjuros maléficos praticados pelos Desana e estudados por Buchillet, fundamentalmente por sua estreita relação com os mitos e o uso que fazem dos elementos míticos para atuar sobre a realidade:

La hechicería y la terapéutica chamánicas consisten de hecho, en una manipulación simbólica, por medio de encantamientos apropiados, de las características y atributos intrínsecos de ciertos seres y objetos y, por su intermedio, de los procesos de su producción, de sus conexiones físicas y sociales y sus correspondencias mitológicas (Buchillet, 1990: 335).

Diferentemente do que acontece entre os Desana, os mitos yawanawa não narram a origem das doenças, mas neles aparecem elementos, objetos e seres que podem ser invocados e utilizados pelo especialista para atuarem da mesma forma que o fazem no mito, isto é, gerando as mesmas efeitos que na história mítica - o *yutu* provoca *numi* ou diarreia; a Lua causa hemorragias; a folha *txuku rau* que aparece no mito de *Yuma pei yuxinhu* ressuscita –, ou outros que, sem serem explicitados na narração, constituem atributos intrínsecos do elemento em questão – assim, a quentura e o peso da pedra de *Kumaispara*. Conhecer o papel que um determinado elemento joga na narração mítica implica saber sobre seus atributos e características mais salientes e portanto sobre suas possibilidades de uso da reza. Como comenta Townsley - e neste ponto assemelha-se à análise feita por Buchillet sobre os encantamentos e conjuros Desana, já que esta autora considera que conhecer a origem mítica da doença é indispensável para poder manipulá-la ou curá-la (Buchillet, 1990) -, *recounting an origin myth in the power idiom of koshuiti is the most powerful possible means of absolutely identifying the inner essence of a thing – its yoshi* (Townsley, 1988: 144).

Enfim, os mitos constituem uma parte essencial do saber esotérico e xamânico, e a utilização que deles se faz nas rezas representa um conhecimento essencial a ser aprendido durante o processo de iniciação. Assim, quando o mestre ensinava ou contava uma narração mítica a seus aprendizes, estes deviam fazer diversas perguntas sobre ela, e indagar especialmente sobre o uso que a história podia fazer-se, seu segredo.

¹⁸⁵ Ver também a este respeito M11 que relata o caso do rapto de uma pessoa por parte de *yuxin* e o processo de cura realizado pelo do *xinaya*.

Sonhos vs visões

A teoria Yawanawa sobre os sonhos tem outras implicações a respeito do ritual de cura, além de seu papel na elaboração do diagnóstico. Como vimos, considera-se que os objetos e personagens encontrados pelo *huru yuxin* durante seu vagar onírico afetam a pessoa em sua totalidade. Na realidade, diz-se que não é o *huru yuxin* quem pega a doença, como poder-se-ia pensar, já que ele não pode adoecer, mas seu contato com outros *yuxin* repercute no aspecto corporal da pessoa: [o *huru yuxin*] não pega doença, diz que pega doença o nosso corpo mesmo, não está preparado, se fosse *huru yuxin* só, a gente não morria, morre mesmo só o corpo (Nani). Nesta reflexão se expressa a ligação estreita que existe entre os diferentes componentes do corpo: tudo o que aconteça com qualquer um dos constituintes da pessoa afetará inevitavelmente os outros. Esta concepção de como o *huru yuxin* de uma pessoa pode ser objeto de uma ação exterior que repercute em seu ser como um todo – ação que pode ser realizada por um *yuxin* mas também por uma pessoa – tem sua tradução na forma em que é pensado o ato de cura.

Considera-se que quando o *xinaya* está rezando – tanto num ritual de cura como na entoação do *muna shuãnka* – está atuando sobre o *huru yuxin* de seu paciente (ou vítima). Para que esta atuação seja possível, o dono do *huru yuxin* sobre o qual se quer atuar deve estar dormindo, podemos deduzir então que é precisamente o sonho o contexto em que o *xinaya* pode realizar suas ações sobre uma pessoa. Ainda que este aspecto não foi esclarecido sobre o ritual secreto do feiticeiro, podemos pensar que se baseia no mesmo pressuposto, já que as mesmas ações que o *xinaya* efetua em sua reza para agredir são sonhadas, segundo a teoria indígena, pela vítima. Quando num ritual de cura, sempre celebrado á noite, o *xinaya* reza sobre a caiçuma, o doente nunca está presente, foi dormir. Assim, já embriagado de cipó, o curador convida ao *huru yuxin* do enfermo, que está dormindo, para lhe acompanhar aos lugares que visita em sua reza. Em outras ocasiões, quando a doença é mais grave, o *xinaya* reza diretamente sobre o corpo do paciente; ainda que não sei com certeza se nesses momentos o paciente deva estar dormindo, intuo que assim seja. De fato, Gerbhart-Sayer (1986: 203), descrevendo um ritual de cura entre os Shipibo no qual a doente estava presente e o curador estava rezando sobre ela, comenta que, durante o desenvolvimento da cerimônia, a paciente estava dormindo.

Em contraste com este estado do paciente durante o ritual, cujo *huru yuxin* abandonou o corpo e acompanha o curador em seu percorrido, expressado no conteúdo da

reza, pelo mundo dos *yuxin*, considera-se que este não atua através de seu *huru yuxin*, mas de seu pensamento, de seu sentimento, isto é, seu *huru yuxin* não vaga pelo outro lado da realidade, mostrado pelas visões da ayahuasca, e sim que durante o tempo em que o *xinaya* está sob os efeitos da ayahuasca, fica dentro de seu corpo. Não há entre os Yawanawa, portanto, uma identificação entre as experiências oníricas e aquelas vivenciadas através da ingestão de ayahuasca. Este fato destoa com o que acontece entre outros grupos pano, como os Kaxinawa (Lagrou, 1996: 208) ou os Yaminawa (Townesley, 1988: 107) onde as visões produzidas pelo consumo de ayahuasca, ou outras substâncias alucinógenas como o rapé, são entendidas, da mesma forma que as experiências oníricas, como as vivências do *huru yuxin* quando sai do corpo.

Em ambos os casos – os sonhos e os estados alterados de consciência induzidos pelo consumo de certas bebidas alucinógenas – são considerados meios através dos quais se estabelece contato com o domínio dos *yuxin*, mas entre os Yawanawa este não se realiza exclusivamente por meio do *huru yuxin*. Os Yawanawa dão muita muita ênfase no papel que o pensamento, o sentimento, a intencionalidade – a ação consciente, afinal de contas – jogam quando o *xinaya* está rezando. O *uni*, falam os Yawanawa, *é tomado para pensar [...] para pensar as coisas que está vendo, que só vê através do cipó [...] quando você toma já tem uma determinação do que vai fazer, dá um sentido, [...] você reza aquilo que quer fazer com aquele sentimento que você está vendo* (Gatão). Não é, portanto, o *huru yuxin* do *xinaya* quem atua no âmbito dos *yuxin*, mas, digamos assim, aquele aspecto da pessoa no qual reside seu conhecimento, seu pensamento, sua intencionalidade. Geralmente, como já foi comentado, entre os grupos pano estes atributos são associados ou imputados a essa ‘alma corporal’ (*yuda vaka yuxin* segundo os Kaxinawa, *diawaka* entre os Yaminawa, *nia vaka* entre os Yawanawa), mas atribuir ao *nia vaka* as ações realizadas pelo *xinaya*, isto é, sua atuação sobre a realidade efetuada através da reza, pode ser colocado aqui, por enquanto, apenas como hipótese. Mas, exploremos ainda esta idéia.

Parece como se, de certo modo, parte da capacidade do *xinaya* para atuar sobre a realidade residisse especificamente no poder de seu pensamento, que ele dirige durante as rezas com um objetivo determinado. Precisamente, sobre o conceito de *shinan* entre os Shipibo-Conibo, Illius explica que, se usado cotidianamente tem o sentido de pensamento, idéia ou vontade, mas designa também, no contexto do xamanismo, o poder mental e físico de um ser humano, poder que é acumulado pelo especialista durante sua iniciação e que lhe dota de efetividade em suas ações (Illius, 1992: 64, 75). Esta idéia de *shinan* poderia

coincidir, pelo menos em linhas gerais, com a idéia yawanawa a este respeito¹⁸⁶, especialmente se levarmos em conta que o termo geral para se referir ao especialista, especialmente àquele que tem os conhecimentos sobre rezas, é precisamente *xinaya*, glosado como “aquele que tem pensamento”. Neste sentido, considero que a definição elaborada por Townsley sobre o *yowen* yaminawa é perfeitamente aplicável ao *xinaya* yawanawa:

One could define a shaman precisely as: a person with the ability to so concentrate and control his thoughts and visions that they take on the status of events in the world (Townsley, 1988: 148).

Tudo parece indicar que existe a idéia entre os Yawanawa de que através de seus pensamentos o *xinaya* é capaz de desencadear certos efeitos sobre a realidade – curar ou matar -, cujo resultado concreto depende de sua intenção. Como explica Townsley, os pensamentos-imagens produzidos pelo *yowen* em sua reza quando está sob o efeito da ayahuasca constituem um evento no domínio dos *yuxin*, e como tais têm sua tradução e expressão naquele dos homens vivos (Townsley, 1988: 148). Parece-me, a este respeito, significativa uma das declarações do xamã Shipibo com o qual trabalhou Gerbhart-Sayer a respeito de sua capacidade de causar danos seus pacientes retirando os desenhos corporais com os quais os recobriu durante o ritual de cura: “*Tengo que controlarme para que estos pensamientos no entren en mi mente*” (Gerbhart-Sayer, 1986: 200). Os pensamentos parecem ter em si um certo poder e uma das capacidades do especialista é precisamente aprender a controlá-los em dois sentidos: conseguir atuar sobre a realidade através deles, mas também, na medida em que estão unidos a sentimentos e estados emocionais, contê-los para não deixar-se dominar por eles.

No entanto, encontramos, sim, uma substância alucinógena que depois de ser ingerida provoca a saída do *huru yuxin* do corpo de quem a tomou. Se trata do *xupa* (datura). Dizem os Yawanawa que já não existe mais entre eles, mas ainda nos tempos de Antônio Luiz os especialistas a consumiam. Segundo eles era ingerida para *fortificar o coração e também para acumular inteligência*. É considerada uma substância muito mais forte do que o *uni*; quando alguém a consumia, seu corpo ficava aqui enquanto seu *huru*

¹⁸⁶ Entre os Yawanawa *xina* é traduzido normalmente como pensamento, mas não possuo dados suficientes para afirmar se o pensamento e o sentimento dos quais falam ao se referirem à atuação do *xinaya* durante a reza são também designados com este termo, ainda que tudo pareça indicar que sim.

yuxin pulava até a camada mais alta do céu. De qualquer forma, poucos são os dados que possuo sobre os uso deste alucinógeno¹⁸⁷.

Mais uma técnica xamânica: o assopro

Existe entre os Yawanawa outro método utilizado para provocar dano, distinto das rezas, no qual se expressa também o poder do pensamento: se trata daquelas doenças provocadas através do assopro. Uma delas, *yutxinka* (onde *yutxi* significa pimenta), é realizada usando a pimenta, que como vimos tem um papel primordial na iniciação xamânica e que está geralmente associada ao aspecto malevolente do especialista. Quando esta doença acontece a pessoa não sonha nada, apenas começa a sentir alguns sintomas: *teu corpo tu sente assim que está pegando fogo, mas se alguém tocar em você, você está friinho* (Nani), por isso alguém que sofre desta doença pede para outro dar banho nele, pois seu corpo parece estar se consumindo por dentro no fogo. Curiosamente, já que o paciente não sonha nada antes de sofrer a doença, não existe reza que possa tratá-la, não há cura possível.

O outro tipo de doença é a chamada *veshenka*. Quando o *kushuintia* quer matar alguém, mastiga pó de pimenta ou rapé e assopra sobre a pegada de sua vítima, pensando naquele momento na forma de morte que quer provocar. Diz-se que a morte nestes casos acontece por causa de acidentes que em outros casos seriam insignificantes: pela mordida de uma cobra (que os Yawanawa insistem em que sabem curar sem problema); por uma pequena ferida que começa a inchar e infeccionar sem que possa se controlar e parar sua evolução; por uma pequena queda que em outro contexto seria insignificante; pela ferrada de um peixe, que normalmente não teria maiores complicações.... Consideram que o *kushuintia* consegue provocar estes efeitos através de seu pensamento, *xina xenaki*, pensa como deseja que a pessoa morra. Raimundo conta de seguinte maneira a forma que João Grande matou um branco que riu dele quando, depois de ter perdido sua mulher, rapou o cabelo, pintou-se todo de urucum e entoava dia e noite seu choro:

¹⁸⁷ A respeito do *xupa* ver (M11).

Aquele rapaz morreu de uma queda, mas caiu de uma altura pequena, em qualquer caso insuficiente para provocar o falecimento. Mas João Grande tinha assoprado sobre ele, tinha enviado para ele a morte. Em seu pensamento, ele fez ao *huru yuxin* do rapaz subir numa árvore, fabricou uma peconha de muçunes¹⁸⁸, a colocou nos tornozelos de sua vítima e seguidamente este escorregou. Foi o golpe sofrido nestas circunstâncias por seu *huru yuxin*, que se expressou na queda do corpo, o que causou a morte do rapaz.

Os Yawanawa insistem que, antigamente - nenhum dos atuais especialistas reconhece possuir tais capacidades¹⁸⁹ -, as pessoas iniciadas podiam matar as pessoas à distância, assoprando em direção a sua vítima: mastigavam pimenta ou rapé e depois esfregavam as mãos na frente e nas axilas para estas se impregnarem do suor provocado pela ingestão das substâncias; após estes movimentos, juntavam as mãos diante da boca e assopravam entre elas.

Mas o assopro não é em si uma técnica para produzir dano; seu efeito depende da intenção do *kushuintia*. De fato, considera-se que o assopro sobre o doente é uma medida terapêutica que ajuda a afugentar a doença: *mesmo que eu estivesse bebo de cipó, você está doente eu vou lá, te assopro e peço à doença para sair de aqui, aí peço a saúde, que tu vai ficar boa, que tu vai precisar ficar bom* (Nani). Quando se trata, por exemplo, de aliviar alguma dor que ainda não apresentou grandes complicações, o especialista utiliza também esta técnica: fricciona as mãos, tendo entre elas dois tipos de ervas, *nawani* (canela) e *rauniti* (alfavaca); põe as mãos sobre a parte dolorida do corpo de seu paciente, e depois as leva diante da boca, olhando para outro lado e assoprando entre elas ao mesmo tempo que com algumas palavras envia longe a doença - se o tratamento está sendo efetuado dentro

¹⁸⁸ O muçum é um peixe teleósteo, da família dos simbrânquios (*Symbranchus marmoratus* Bloch). Seu corpo é serpentiforme, carece de nadadeiras peitorais e ventrais e está desprovido de escamas e de bexiga natatória, o que faz dele extremamente escorregadio, característica ressaltada neste relato pois o faz muito apropriado para o objetivo perseguido pelo xamã.

¹⁸⁹ De fato, parece que o uso e o consumo da pimenta e do rapé perdeu-se faz alguns anos, depois da morte de Antônio Luiz. Apenas existem alguns pés daquela pimenta usada para cozinhar, mas atualmente os Yawanawa não gostam de usá-la, tendo-a substituído por outros condimentos dos brancos, fundamentalmente o sal e a pimenta do reino. Intuo que esta rejeição recente da pimenta tem a ver, não tanto com uma mudança do gosto na alimentação, mas com suas conotações negativas, já que de todas as substâncias ingeridas pelos especialistas, ela é a associada mais estreitamente às ações malevolentes. Para compreender este fato é necessário colocá-lo em relação com a conjuntura atual em que se encontra a comunidade yawanawa: numa ação comum, a antiga e a nova liderança organizaram uma reunião e o grupo chegou a um acordo para que ninguém realiza-se ações (feitiços, envenenamentos...) contra outras pessoas, já que em geral, as acusações deste tipo de atos são intra-tribais e não intertribais como acontece entre outros muitos grupos, como comentarei adiante.

de uma casa, procura alguma janela e efetua o assopro em direção ao exterior -. Esta técnica é também usada quando se quer evitar uma chuva que está chegando.

A atuação do *xinaya* na reza de cura

A reza, em suma, é um mito pragmatizado.

(Viveiros de Castro, 1977: 234)

Até o momento centrei-me no aspecto da reza como meio de causar doenças e morte. Vejamos agora a outra face do *xinaya*, seu papel como curador. Para isso, basear-me-ei em algumas rezas gravadas numa sessão xamânica¹⁹⁰. Existem várias condições que tornam difícil o trabalho de registro, tradução e análise das rezas: primeiramente uma dificuldade de entendimento da gravação, por um lado porque os *xinaya* costumam rezar com a boca junto ao recipiente que contém a caiçuma, e por outra porque normalmente rezam vários deles juntos, de forma que o canto de uns atrapalha a compressão do canto dos outros; em segundo lugar, porque, como bem explicou Townsley a respeito das rezas yaminawa (1988, cap.8), na linguagem utilizada nos *shuãnka* abundam as metáforas, sendo que muitos seres e objetos são referidos por um termo diferente daquele utilizado na forma de expressão cotidiana – por exemplo, o urubu é chamado *kusku* na linguagem cotidiana e *shete* na ritual -. Desta forma, a linguagem das rezas torna-se altamente esotérica e incompreensível para todo aquele que não tenha sido iniciado nos conhecimentos xamânicos. No caso Yawanawa, aqueles que dominam completamente a linguagem utilizada nas rezas – os *xinaya* – não possuem o suficiente conhecimento de português para traduzir as rezas e explicar seu significado nesta língua, de forma que este trabalho foi feito por um informante – sobrinho e genro de um dos *xinaya*, e aspirante a uma iniciação próxima - com uma certa formação nos saberes esotéricos mas que não os dominava por completo. De qualquer forma, e com todas estas dificuldades, a tradução e exegese sobre as rezas analisadas revela, esclarece e ilustra algumas informações obtidas em outros contextos sobre a reza de cura.

¹⁹⁰ Obviamente, esta análise é apenas preliminar e para chegar às conclusões mais aprofundadas e assentadas seria necessário uma quantidade maior de dados, um registro mais sistemático dos mesmos, que implica uma estadia maior em campo, e o conhecimento da língua. No entanto, considero que as informações registradas até o momento fornecem material suficiente para realizar algumas reflexões sobre cura xamânica, tornando-se especialmente sugestivo se comparado com aquele registrado entre outros grupos pano por outros antropólogos.

Em primeiro lugar, o significado da palavra *rana* – que num contexto cotidiano significa “batalhar”, “pelejar”, mas que designa também as rezas destinadas a curar doenças – encontra sua explicação no tipo de ações que o *xinaya* realiza durante sua reza. Efetivamente, neste contexto, ele se apresenta como um guerreiro, sua atuação é representada e descrita como uma luta contra as doenças que se apoderaram e invadiram o corpo do paciente agarrando-se nele, transmitindo-lhe seus perniciosos atributos. Segundo alguns depoimentos, existem o que normalmente chamam como “armas espirituais”, isto é, versões espirituais das armas utilizadas pelos guerreiros em sua luta contra outros grupos. O senhor Raimundo comentou em várias ocasiões sobre uma lança que os *xinaya* possuíam chamada *ashi*, que tem como propriedade gerar sobre sua ponta “o fogo da sabedoria”. Assim, aparecem nas rezas registradas abundantes referências às armas, de diversos tipos, que em muitas ocasiões são aquelas usadas por certos personagens míticos:

Yuve quando for vai levar o machado, vai levar aquele winu [borduna] que aquele homem levou para matar o Kana, ele vai levar a mashi [areia] debaixo da água, areia que queima, que fica debaixo da água, que esfria, ele vai levar caiçuma para beber, para encher a barriga, ele vai levar água para dar banho, o que tiver com muita quentura, ele vai levar um abano para abanar as pessoas, e quem...qualquer mal que tiver ele vai acabando.

Neste excerto aparecem já referências a certos elementos míticos, concretamente armas que estão dotadas de um poder excepcional e que, portanto, são adequadas para serem usadas na luta contra as doenças. Este é o caso por exemplo da borduna (*wimu*), uma das armas que o protagonista do mito de *Kanapa reteni* usou para matar Kana para, assim, vingar sua mãe (ver mito de *Kanapareteni*, M12). Encontramos também a menção a *Yuve*, personagem do qual já falei e que por sinal é o protagonista do mito *Kapi Yuve unini* (M2) que relata como ensinou aos homens as rezas. *Yuve* é a sabedoria, o representante do conhecimento xamânico.

Apresentar a ação do *xinaya* como uma luta está relacionado com o fato, também refletido na reza, de considerar as doenças como originárias do exterior, dos inimigos:

...esse paë [doença] tem rëshu [gripe], esse paë tem febre, esse paë tem tosse, e vem do nawa [estrangeiro], nawa traz todo esse tipo de doença, até na cabeceira do rio, na cabeceira do rio esse tipo de doença que traz, e o nosso remédio faz...nosso remédio, nossos espíritos, que já limpam todo isso, como se estivesse apagando, como se estivesse lavando, como se estivesse dando banho...

O termo *nawa* que aparece neste trecho da reza refere-se genericamente aos estrangeiros¹⁹¹, considerados como os causadores dos males e doenças que afligem o paciente. A doença não deriva nunca do próprio ser – como é vista pela bio-medicina a respeito de certas enfermidades como, por exemplo, o câncer – mas implica sempre uma alteridade, uma intencionalidade alheia e malevolente, ou ainda menos uma natureza incompatível com àquela dos homens – se pensamos, por exemplo, nas doenças causadas pelo contanto impróprio entre substâncias inconciliáveis -. No entanto, neste caso, o termo *nawa* pode não se referir necessariamente que a doença foi causada por outro grupo conhecido pelos Yawanawa, de fato o diagnóstico emitido não fez referência em nenhum caso à culpabilidade de um humano, mas se considera as doenças em si como seres carregados de alteridade, não apenas porque são do domínio dos *yuxin*, mas também porque se comportam como agressores dos homens. A doença se entende aqui como um ser personificado. No caso da reza analisada, a doença combatida era *nuka*, a fraqueza, que foi definida inclusive como uma mulher. Este ser, um *yuxin*, possui uma série de características e atributos que transmite a sua vítima.

Deparamo-nos aqui com a diferenciação entre dois tipos de *yuxin* nas rezas: por um lado, os *yuxin*-doença com os quais combatem os *xinaya*, neste caso *nuka yuxin*; por outra, aqueles seres cuja ajuda é invocada para ajudarem no combate à doença. Os seres-aliados neste caso são *Yuve* que aparece na reza como ‘o velho do machado de pedra’¹⁹² (*ruweya sheniki*), e *shuma*. A primeira acepção de *shuma* é peito de mulher, e por extensão se refere ao leite materno; mas designa também este *yuxin* de caráter essencialmente benigno. A este respeito é preciso especificar alguns pontos. O *Yuve* no caso Yawanawa é um ser individual e diferenciado, diferentemente do que acontece entre os Marúbo, onde o termo *yobe* designa uma categoria de espíritos, caracterizados por serem benignos, se incorporar e falar a través dos corpos dos xamãs (*romeya*) e serem invocados pelos curadores nas rezas de cura (Montagner-Melatti, 1985). O atributo que, no entanto, compartilham os *yobe* marúbo e o *Yuve* yawanawa é que ambos são invocados nas rezas de cura e atuam ajudando a lutar contra as doenças que afligem as pessoas, distanciando-se assim das

¹⁹¹ Atualmente, o termo *nawa* reserva-se em geral aos brancos, mas tradicionalmente designava o conjunto da humanidade mais exterior, com o qual não se compartilhava nenhum tipo de laço de parentesco. Neste contexto, não se refere aos brancos – o *nuka* não é considerado como uma ‘doença de branco’ – mas enfatiza o fato de que a doença provém do exterior.

¹⁹² Como já comentei, a pedra tem um significado importante na cultura yawanawa e é considerada um elemento de poder. A alusão ao machado de pedra é constante nesta reza e é utilizado como arma contra as doenças. A característica que é ressaltada não tanto sua dureza, mas sua quentura, sendo que também é chamado ‘machado de fogo’.

conotações negativas que este termo tem entre outros grupos pano¹⁹³. *Shuma*, por sua vez, não aparece em nenhum dos mitos recolhidos entre os Yawanawa, mas vários comentários foram feitos sobre ele

...tem um espírito que chama shuma, shumahu, ele pode se agradar de qualquer pessoa, ele se agrada de qualquer pessoa, se aparece, ensina ele, [se aparece] transformado nesse veshatau, ele é um espírito.[...]

...ainda hoje existe, que ele não sai as pessoas porque nós não andamos prontos como ele quer que andemos, nós já não andamos com os tratos dele, com cheiro que ele gosta, nós não andamos pintados, nós, comendo sem sal, queria que nós andássemos assim como antigamente para ele se agradar com qualquer tipo de pessoa, então ele sai e ensina, o shuma, ele ensina como cantar, ele ensina rezar, ele ensina qual tipo de espírito que você vai buscar para poder curar.

Tanto *Yuve* como *Shuma* são portanto dois personagens que têm um papel importante tanto no processo de iniciação xamânica – o primeiro como mestre mítico e primordial, o segundo como eventual eleitor de especialistas –, como na própria prática, já que atuam como adjuvantes dos *xinaya* no ato de cura¹⁹⁴. *Shuma* aparece com um papel bastante similar nas rezas Marúbo – recebendo o nome de *Sroma* –, onde é classificado entre os *yobe* curadores (Montagner-Melatti, 1985: 372).

É preciso especificar que entre os Yawanawa estes *yuxin* não são propriamente espíritos-auxiliares no sentido em que este termo é definido e utilizado para outros sistemas xamânicos, já que não são exclusivos de um especialista nem adquiridos individualmente durante o processo de iniciação, senão que se trata, em todo caso, de seres com uma tendência a prestar ajuda aos *xinaya* em geral.

A reza é, na verdade, uma contínua ameaça às doenças, avisando-as do que vai acontecer com elas se não desistirem de seu empenho, enaltecendo a força e o poder deles mesmos e de seus aliados:

...se teimar o velho que tem o machado corta o coração de vocês, a raiz do vosso coração, o nuka que tem o yutu guardado, esse nuka que tem seu caminho, esse nuka que tem o kënë [desenho], o velho tem um machado de tudo, não teiem, se teimar o velho que tem o machado corta vocês, ele corta vocês em duas bandas e não deixa vocês encostar nunca mais, então é melhor vocês escutarem, vocês obedecerem, e irem para essa

¹⁹³ Ver a este respeito a nota a rodapé deste mesmo capítulo. A palavra *yuve* aparece também com outros significados. Roe menciona que entre os Shipibo designa também a seiva da samaúma - utilizado também como alucinógeno – árvore que, como menciona Calavia (1994: 109n27) possui conotações malélicas entre os grupos pano.

¹⁹⁴ Não possuo dados para saber se os *xinaya* invocam também certos *yuxin* para o auxiliarem em sua ação quando se trata de provocar uma doença e se estes são os mesmos que aqueles que atuam nas rezas de cura.

casa sem fazer força, sem fazer qualquer tipo de desobediência, [...], Yuve vai pegar você e arrancar como arranca um shaku [broto de capim] [...]

...que nós vamos gritando, que o sheni [velho] vai gritando, o sheni vai gritando, o sheni vai avisando, o sheni vai cantando, o sheni com o machado e não tem medo de vocês, e vocês saem daqui, que nós não temos costume de viver com vocês, nós nem queremos viver com vocês, vão embora e vão deixando as vagas para a gente viver, se vocês estão aqui, se vocês estão na volta do rio vão embora...

Vários são os tipos de ações realizadas pelos *xinaya* através de seus ajudantes para se desfazerem das doenças: trancam dentro de uma casa (*machado de fogo, leva essas doenças, deixa tudo dentro de uma casa e deixa às pessoas que estão aqui, para que essas doenças voltem e fiquem dentro da casa sem mexer com ninguém aqui [...], põe ele numa casa, numa casa fechado de ruwe [ferro]*); aprisionam num buraco (*esse cansaço que sente, coloque dentro de um buraco e tampe vestêashu, tudo que se levanta, que levanta que anda, que esse yuxin provoca, que acumule dentro desse buraco, e tampa ele*); apagam seu fogo num lugar chamado *nati* (*o machado da mãe, ela é a dona do lugar que a gente chama nati, [nati é um lugar que você faz muito fogo se você quiser, senão você apaga o fogo e deixa só as brasas], que ela traga toda essas doenças aí, e põe encima e vai apagando seu fogo, porque só assim ela pode tirar o fogo*); fazem desaparecer na água (*ruwë maku yuxini, que ele desove dentro da água dele as doenças, o nînsu, a febre, a fraqueza, como desova qualquer coisa, dentro da água se mistura com a água, para se acabar, vai embora*); afogam (*leva eles, e chega num lugar aonde está a canoa de ruwe, nesta canoa de ruwe embarca ele porque senão, se ele ficar desse lado ele pode jogar pedra em alguém, e pode pegar doença, que leve até passar desse rio e de lá engana ele, e diga ele que tu vai atravessar ele para o outro lado para ele ir, mas no meio do rio, no fundo, tu alaga ele para ele se afogar, para ele morrer aí, é que ãnepa yuxin que pegue ele, ponha ele debaixo do barranco*).

A respeito das rezas *Shipibo*, Illius faz uma relação dos tipos de ações que realizam os xamãs para abater o *nihue* causador das doenças: varrê-las, espalhá-las, limpá-las, jogá-las para outro lugar, quebrá-las em pedaços, levá-las a outro lugar... (Illius, 1992: 67). Este tipo de medidas, em ambos os casos, visam afugentar, diminuir o poder das doenças, distanciá-las dos homens, mas não podem fazê-las desaparecer completamente, já que, afinal de contas, são *yuxin*.

Um tema freqüente na reza é o caminho: as doenças chegam pelos caminhos que unem os dois âmbitos que conformam a realidade – dos *yuxin* e aquele habitado pelos homens vivos -, e por eles os *xinaya* devem fazê-las voltar:

... *Yuvë está perto de ir, se ele for no caminho e encontrar esses mal que estão vindo no caminho, vai acaba com eles, então antes de que aconteça isso, antes de que o Yuvë vai é que limpe o caminho, e que tire toda a sujeira que estava vindo, como se fosse um caminho que está todo cerrado de ruindade, vocês [as doenças] tirem, antes de que o Yuvë vai pelo caminho.*

[...]

... *em nenhum caminho vocês podem passar fazendo esse tipo de coisas, soltando as doenças, a fraqueza, a tontura da cabeça, a febre muito quente, muito forte...*

[...]

... *lá onde ele mora no meio do caminho, aonde ele mora no meio do caminho, que tampe o lugar do caminho para essas doenças não passar para cá e que só fiquem para lá...*

Na verdade, embora os Yawanawa considerem que o céu tem três camadas, esta idéia não está tão desenvolvida como entre outros grupos amazônicos e pano (ver por exemplo Montagner-Melatti, 1985 sobre os Marúbo). A ênfase parece estar colocada no caminho. Muitos caminhos são significativos na mitologia yawanawa, constituindo, inclusive, o fio condutor da narração. Assim acontece, por exemplo em *Puyahunihu* (M1), *Yuma pei yuxinhu* (M8), *Kanapa reteni* (M12)...os diversos lugares que formam o universo estão ligados entre si por caminhos, da mesma forma que a aldeia está ligada a todos os lugares significativos (roçados, colocações, lagos onde fazer pescarias...) por trilhas e caminhos. Inclusive, na área completamente desmatada da aldeia, de cada casa saem pequenas trilhas, às vezes praticamente imperceptíveis mas não por isso inexistentes, que as unem àquelas casas com as quais mantêm laços mais estreitos. Durante a época de chuvas, quando os caminhos se fazem intransitáveis, a grande via é o rio, que não deixa de ter a estrutura de um caminho. Assim, o universo parece estar cortado por caminhos invisíveis que unem o domínio dos homens com aquele dos *yuxin*. Também Townsley, a respeito dos Yaminawa, realiza observações similares:

Perhaps the best image we can have of the way they view their knowledge of this world is the one the Yaminahua use themselves when they refer to both myths and shamanic songs as "paths" (wai) (Townsley, 1993:453-454). [...]

"A song is a path – you make it straight and clean then you walk along it" (Townsley, 1993: 457).

Em qualquer caso, os caminhos invisíveis que unem o domínio dos homens com o âmbito dos *yuxin*, constituem as vias de entrada de visitantes não desejados, como as doenças. Mas voltemos às ações dos *xinaya* na reza.

Além de lutar contra a doença, os *xinaya* e seus aliados tomam medidas para aliviar o mal-estar que sofre o paciente. Assim, realizam uma série de ações com este objetivo. O vento, a água e outros elementos caracterizados por sua frescura são invocados para acabar com a quentura da febre:

*...o fogo para ele começar a tocar o dedo e passar na língua, quando ele passa o dedo que passa no fogo e ele apaga com a língua, a partir daí ele vai esfriando, esfria, fazer esse espírito lembrar aqui, que ele está aqui, ele depois, se ele não estiver lembrando que traga, faz ele lembrar que ele está aqui, ... essa nuvem que de noite solta essa cerração para molhar, que é fresco, que da frio, que corta a febre, ...essa fraqueza que está tendo foi por causa dessa febre que ele teve, que esse frio, essa cerração traga o frio para refrescar essa alma que está assim, ...que faça ele mergulhar como se estivesse mergulhando na água, no *shuma*, ... que o peito vai soltando...que derrame, vai soltando com o pingo de bondade, e depois dá de comer comida, e essa comida vai aliviar como qualquer um de nós quando estamos com fome...*

[...]

... para trazer alegria, saúde, tirar toda essa fraqueza que tem no corpo como se fosse um vento que estivesse soprando, um vento bem frio que estivesse soprando no corpo dele e espalhando todas as doenças que tem no corpo dele para fora do corpo dele...

[...]

...o machado da mãe briga com ele, abaixa essas febres, abaixa essas fraquezas que tem, e dá um banho, dá um banho com esse vento frio que quando está com muita quentura, quando está com suor, quando esse vento vem que tu sente feliz, e teu coração se abre...

Esta forma de terapia que faz referência a oposição entre frio e quente manifesta-se também em alguns costumes dos Yawanawa e outros pano, como reflete esta narração de Castelo Branco:

O engenheiro Nunes de Oliveira observou que os Nauas das terras firmes entre o Liberdade e o Gregório, achavam-se na maioria atacados de febre catarral, atribuindo essa doença a repetidos resfriados, devido ao fato de todos eles dormirem em maqueras, suspensos sobre fogueiras que ardem dia e noite, e daí saírem com o corpo quente, cinco a seis vezes por dia, para se banharem nas águas correntes dos igarapés; devendo essas alternativas bruscas e frequentes, do calor da rêde e frio das águas, produzir o resfriamento e a pneumonia tão nociva ao seu organismo, mesmo porque pensam debelar a febre com o banho frio (Castelo Branco, 1950: 39)

Os Yawanawa consideram que esta série de ações curativas realizadas pelos *xinaya* na reza afetam diretamente ao *huru yuxin* do doente, que na verdade está acompanhando-os a todos estes lugares visitados na reza, mas também se acumulam na caiçuma sobre a qual

a entoam, de forma que ao ingeri-la posteriormente o paciente, passa a incorporar todos estes elementos. Assim a cura parece ter duas vias, visando tratar a pessoa como um todo.

Além daqueles aliados que já foram mencionados, o *xinaya* invoca o poder curativo e protetor de algumas plantas, mas enfatiza também seu próprio poder, o poder de sua palavra e de seu pensamento, que tem seu principal e mais poderoso meio de expressão a reza de *seya*, palavra que normalmente é traduzida por 'sagrado':

...eu vou rezar com essa palavra muito forte, seya, todas as doenças tem medo do seya, o pae vai se afundar, a doença vai se fundar, essa fraqueza vai se afundar, vou cortar a doença, o vômito vou cortar, vou gritar para ele, vão embora, minha palavra vai valer, eu vou dormir bem, meus filhos vão usar um tipo de folha de alegria, de saúde, que eles vão correr, se agarrar com outro, se agarrar com outro, cair, brincar de alegria, e vocês não vão mais vir porque eles vão estar com essas folha que é o seya, para eles não vir mais nesse corpo porque o seya vai estar no bolso deles, eles vão andar com o seya na mão...

Notamos aqui a relação estreita entre saúde e alegria, tratada anteriormente. A atitude alegre espanta a doença, virando assim também uma medida preventiva. Por sua vez, a doença é também retratada na reza:

...quando eles vêm se aproximando da gente o nosso corpo não agüenta, é um veneno, o nuka pae é um veneno também que toca no corpo da gente, ele vem pintado, ele vem dançando para enganar as pessoas, enganar o espírito, para provocar essa doença, nuka vem para perder as pessoas, quando ele começa a tocar no corpo da gente, a gente já começa a sentir a doença, deixa a gente na rede, a gente vai se acabando, como se fosse um roçado que você queima que ele vai queimando de pouco a pouco, manui, acabando de pouco a pouco, a doença, yura manui, o pae tem a maneira de deixar a pessoa, o pae ele tem o frio, não é um frio normal, é um frio que deixa a gente na rede depois deixa o corpo da gente com muita quentura, o nuka aproveita, o nuka aproveita para ele cobrir a gente, provoca: fraqueza no corpo, má vontade, porque ele já cobriu a gente com o nuka kene...a pintura, de como eles pintam, você começa a ver aquela pintura, a sentir aquela doença porque tu estás vendo todo dia, quando ele pinta, quando ele sai pintado na frente da gente, se você começa a prestar atenção você vai começando a enfraquecer, você já está com nuka, porque ele já cobriu você com a pintura que ele tem, com desenho que ele tem, o kene ele traz dor de cabeça, ele traz todo caminho que a pessoa anda, ele vai sentir fraco quando ele vai andar, ...ele cobre você de um jeito que todo o que você fizer é a fraqueza que tu vai sentir, e a tendência é ir se acabando, é ir se acabando de pouco a pouco, manui...

A doença, neste caso o *nuka*, recobre sua vítima com uma pintura, uma pintura distinta daquela utilizada pelos homens. Este tema remete diretamente ao trabalho sobre xamanismo shipibo de Gerbhart-Sayer (1986). Segundo esta autora, todas as pessoas estão

permeadas por desenhos espirituais que estão associados a sua identidade. A ação de agentes patógenos leva consigo a destruição do desenho pessoal da vítima, o que coloca em risco de sua vida. A terapia, estética como descreve a autora, visa recuperar tal desenho, ato que é realizado pelo xamã através de sua reza: “*el diseño curativo es el resultado de mi canción*” (Gerhart-Sayer, 1986: 196). Entre os Yawanawa parece acontecer o contrário: é o agente patógeno quem recobre o corpo de sua vítima com seu próprio desenho, passando-lhe assim sua própria identidade, seus atributos. O tratamento do *xinaya* consiste, neste caso, em retirar este desenho estranho e desagradável do corpo de seu paciente. Existem portanto determinados desenhos, considerados de caráter festivo, próprios dos homens, associados à alegria e à saúde, à vontade de viver, que atuam como medida preventiva ao ataque dos *yuxin*; e outros, distintos daqueles e próprios dos *yuxin* que estes utilizam para atacar os homens e provocar assim as doenças. O fato de ser coberto pelo desenho do *yuxin* implica a perda da identidade como ser humano, e a incorporação de uma alteridade com a qual o homem não pode conviver por não serem ambos da mesma natureza: o corpo dos homens não parece ser compatível senão com seus próprios *yuxin*. Portar o desenho de um *yuxin* implica adotar uma identidade alheia, e, conseqüentemente, a perda da própria, a aniquilação do ser.

Enfim, através da palavra e do pensamento expressados sob os efeitos da ayahuasca, o *xinaya* entoia uma reza que visa, por uma parte afugentar as doenças, chamadas genericamente *pae*¹⁹⁵, e por outra ajudar o doente a recuperar-se. Seu poder está, não apenas em seu pensamento, mas também em sua capacidade para invocar certos personagens e objetos míticos com poder que lhe permitam fazer frente às doenças, e desfazer, quando se trata de enfermidades provocadas por *muna shuãnka*, que outros fizeram.

Após o tratamento do *xinaya*, de ter bebido a caiçuma ou passado o jenipapo rezados, o paciente deve sonhar de novo, e segundo tal sonho, avaliar-se-á o resultado do ritual de cura. No caso que o tratamento tenha tido sucesso o enfermo verá no sonho ao rezador entregando-lhe alguma coisa, ou sonhará que passa em alguma prova ou por algum perigo com a maior facilidade. Fecha-se, assim, o ritual de cura por onde começou, pelo sonho. Já que o *xinaya* atua em sua reza sobre o *huru yuxin* do doente, este deve sonhar com esta ação.

¹⁹⁵ O termo de *pae* que designa o conjunto de doenças personificadas em determinados *yuxin* se distingue de outro termo traduzido também como doença, *isi*, que é utilizado para indicar que alguém está doente, sendo que neste caso a ênfase é colocada na doença como um estado da pessoa que como um ser em si mesmo.

Algumas considerações finais

Gostaria de retomar alguns pontos que apareceram ao longo desta tese e que considero relevantes para entender o xamanismo yawanawa. Quando comecei a perguntar sobre a prática xamânica e as idéias que a subjazem deparei-me com uma miríade de nomes atribuídos aos especialistas que é absolutamente confusa. Esta profusão de nomes constitui, a meu ver, uma característica essencial do xamanismo yawanawa, e tentar entendê-la levou-me a considerar, em primeiro lugar, a forma que conhecimento e poder são adquiridos durante o processo de iniciação xamânica. As histórias particulares de cada especialista mostram que, embora se percebam regularidades e processos *sine qua non* poder e conhecimento não podem ser adquiridos - a ingestão de substâncias alucinógenas, a abstenção de certos alimentos, a introdução no corpo de “amargura”, a realização de certas provas, o sofrimento, a memorização -, existe de fato uma certa diversidade quanto aos conhecimentos adquiridos, às técnicas xamânicas dominadas, e ao grau de poder alcançado. Este último parece estar diretamente relacionado com o cumprimento dos resguardos, que em última instância remete à capacidade de autocontrole: apenas pode se obter poder se é efetuada uma transformação do corpo por meio da abstinência do doce e das comidas pesadas, da incorporação de substâncias amargas (*tsimu*) e do sofrimento.

Estas histórias permitiram também perceber que o conhecimento não parece funcionar como um conjunto fechado de conteúdos que vai sendo transmitido como um todo, senão que o que cada qual apreende depende de seu interesse, de sua capacidade para realizar a iniciação, das possibilidades de ser ensinado por outra pessoa, das circunstâncias que envolvem sua vida. Além disso, há referências no discurso yawanawa sobre a possibilidade dos especialistas possuírem conhecimentos e poderes idiossincrásicos. Neste sentido, é muito sugestiva a proposta de Townsley (1993: 452) de considerar o xamanismo Yaminawa não como um sistema de conhecimento ou de fatos conhecidos claramente constituídos, mas como um conjunto de técnicas para conhecer, sendo que segundo este autor a reza constitui o principal meio de conhecimento xamânico yaminawa.

A reflexão sobre a profusão de denominações destinadas aos especialistas dedicados ao xamanismo levou-me a concluir que existe uma relação entre o nome ou nomes que cada um recebe e as técnicas que são capazes de colocar em prática. Dentro deste contexto é possível perceber que o conhecimento e a utilização de folhas da mata, diferentemente do que acontece entre outros grupos, não é separada entre os Yawanawa de

outras técnicas como a reza, o canto de cura ou a possessão. De fato, um mesmo especialista pode aunar ambas possibilidades. É por isso que para poder entender a utilização que dos *rau* fazem os Yawanawa, é necessário levar em conta que está inserida numa cosmologia de tipo xamânico. O uso das ervas como meio de cura entre os Yawanawa deriva de uma determinada concepção da realidade - composta por dois lados com uma estreita relação entre si - e do corpo. Este não é visto como um mero organismo biológico, mas como um ente dotado de um princípio espiritual - o *nia vaka* - já que está constituído de substâncias portadoras de *yuxin*, como a sede das capacidades e do conhecimento da pessoa; e, como propõe McCallum, *as locus of the construction of sociality* (McCallum, 1996b: 350). Uma das implicações que podemos tirar destas considerações é que entre os Yawanawa, da mesma forma que entre outros muitos grupos amazônicos, corpo material e espírito não são dois aspectos separados, já que toda matéria está permeada de *yuxin*. Esta visão holística implica que a doença afeta a pessoa em sua totalidade e que não há tratamentos diferenciados para tratar “sintomas físicos” e “aflições espirituais”: qualquer tratamento, seja o uso de remédios da mata, seja a reza, seja o canto de cura, visa atuar sobre a pessoa como um todo. Como vimos no caso Yawanawa a iniciação xamânica consiste numa transformação do corpo que visa em última instância causar uma mudança espiritual para fazer possível o relacionamento com os *yuxin*, qualquer aflição do corpo causada por uma doença implica também que o *huru yuxin* foi também afetado: *não há mudança “espiritual” que não passe por uma transformação do corpo* (Viveiros de Castro, 1996: 131. Neste sentido, vimos como qualquer tipo de agressão sofrida pelo *huru yuxin* de uma pessoa durante o sonho repercute invariavelmente no corpo. Entender como são pensados a pessoa e o corpo é necessário para se aproximar dos conceitos de cura de doenças entre os Yawanawa.

O trabalho a partir dos processos concretos de iniciação permite também evidenciar as vias através das quais o conhecimento xamânico é transmitido, e mostra que estes saberes transitam entre grupos próximos, ligados entre si por redes de parentesco. A circulação inter-grupal de saberes e práticas xamânicas é também observada por outros pesquisadores das sociedades amazônicas (Langdon, 1974: 168; Chaumeil, 1988) e sugere que o saber xamânico deve ser entendido dentro de um marco de contato inter-grupal e que, portanto, é um fenômeno sujeito às mudanças, incorporações e perdas. Considero, neste sentido, que o xamanismo de um grupo pano - da mesma forma que muitos outros aspectos da cultura - pode ser melhor compreendido se comparado com os dados disponíveis sobre outros grupos da mesma família lingüística.

Outro ponto que merece ser ressaltado é que a prática xamânica não se limita à cura de doenças, e sim que este é apenas um de seus aspectos, embora o mais importante atualmente. De fato, alguns trabalhos sugerem que a predominância que parece ter a cura nos sistemas xamânicos observáveis hoje em dia é o resultado de certas dinâmicas e circunstâncias relacionadas com o contato entre as sociedades indígenas na Amazônia e os brancos. Gow (1994) propõe a este respeito, por exemplo, que o ritual de cura centrado na ayahuasca, tão espalhado hoje no noroeste amazônico, é o resultado de um contexto histórico determinado associado à chegada dos brancos e à exploração da borracha, e não apenas o legado de antigas populações amazônicas, isto é, não se trata tanto de um objeto chegado do passado, mas de um fenômeno em elaboração no presente e que se projeta sobre o futuro.

Se esta teoria não pode ser verificada a respeito dos Yawanawa, nos incita a ver a prática xamânica como um fenômeno que não é imune à história. De fato, as informações dos Yawanawa sobre a prática xamânica remetem sempre a certos elementos do passado que já não estão presentes na atualidade. Por exemplo, os Yawanawa falam de numerosas substâncias alucinógenas relacionadas estreitamente com o xamanismo que hoje em dia não estão sendo mais utilizadas - o que não quer dizer que seu uso não possa ser recuperado - como o *xupa* (datura), o tabaco ou a pimenta. Igualmente, certas práticas também desapareceram, como a capacidade de incorporar espíritos. No entanto, considero que isto não implica necessariamente que a prática xamânica yawanawa esteja em vias de desaparecimento; provavelmente, ao mesmo tempo que certas técnicas sumiam, outras tomavam força. Este pode ser o caso, por exemplo, da reza. Atendendo aos depoimentos sobre o xamanismo no passado, poderíamos pensar que se produz uma ênfase e uma potencialização das capacidades e conhecimentos xamânicos relacionados com a cura. Fenômenos similares foram observados por alguns pesquisadores como Gallois (1996: 61) ou Gow (1994) a respeito de outros grupos amazônicos, sendo que ambos autores associam este processo à expansão das doenças chegadas junto com o homem branco.

Por último, neste trabalho tentei salientar alguns dos aspectos do conceito de doença e de cura entre os Yawanawa. Assim, parecem existir determinadas idéias centrais nele: a teoria sobre o comportamento das substâncias corporais; a forma que é entendido o relacionamento com os outros seres que fazem parte da realidade; a teoria sobre o sonho e seu papel na relação triádica entre sonho, mito e reza... Diferenciamos entre as doenças que são tratadas como remédios da mata e aquelas que devem ser curadas através da reza, e vimos que cada um destes conjuntos se associa a um tipo de causa diferente. Assim, em

linhas gerais, as doenças causadas pela quebra de resguardos (*samama*) são curadas com remédios vegetais, enquanto aquelas provocadas pela malevolência de alguém (homem ou *yuxin*) se tratam com reza. Quando se pensa em uma doença considera-se que o outro lado da realidade, o domínio dos *yuxin* está sempre implicado de alguma forma. Neste sentido não é possível, na minha opinião, diferenciar doenças naturais e doenças sobrenaturais, senão que a distinção entre os dois conjuntos definidos anteriormente parece estabelecer-se em função do grau de ação intencional dos agentes causais. Assim, as doenças provocadas pela quebra de resguardos parecem afetar de uma forma mecânica a vítima, sendo que a intencionalidade do agente causal é minimizada; a doença se produz pelo contato inadequado entre substâncias incompatíveis, sendo que uma parte da culpabilidade é da própria vítima ou de algum de seus parentes. Pelo contrário, as doenças que são curadas com a reza são provocadas pelo ato malevolente de uma pessoa iniciada no xamanismo - o próprio fato de se iniciar implica que vai adquirir o poder de fazer o mal - ou de um *yuxin* que tem como objetivo único prejudicar outrem. A ênfase, neste caso, é colocada na intencionalidade do agente causal que utiliza seus conhecimentos e capacidades para prejudicar as pessoas. Essa ênfase na intencionalidade se reflete na forma que a ação do *xinaya*, quando entoa uma reza, é concebida: o pensamento e o sentimento estão diferenciados, muitas vezes indiferenciados no discurso yawanawa, os meios através dos quais o *xinaya* atua sobre a realidade.

Mitos

*Puyahunihu*¹⁹⁶ (M1)

Informante: Vicente

Depois que foram geradas as pessoas, ninguém sabia o que era a morte. Nessa época, para caçar iam fazendo uma batida. Faziam um círculo, espantando os animais para fazê-los cair num lago e assim o chefe matá-los. O lago tinha duas partes e uma ilha no meio onde o *rua*¹⁹⁷, fazia uma tocaia para esperar os animais que iam chegando. Não tinha *shanaihu* nesse tempo, era rei, *rua*. Um dia, todo o mundo estava trabalhando, o rei reuniu a todas as pessoas e falou "enquanto vocês trabalham sua sogra passou o dia machucando macaxera e comendo só macaxera, passando necessidade. Amanhã tem que caçar". No dia seguinte todos saíram cedo. Depois que saíram o rei foi matar os animais. Ajeitou a tocaia (*ripa*), e levou lá a mulher que mais gostava. Quando já tinha ajeitado a tocaia viu um nambu vindo e o flechou. O nambu ficou batendo e ele pediu para a mulher terminar de matar. Aí, na ponta da ilha viu uns pequenos jabutis de cabeça branca, *kushāshawe*, e a água começou a balançar, todo cheio de jabuti e de outro bichinho chamado *shaya putxayuhu*. Esses dois bichos atraíram o rei à morte: *kushāshawe* e *shaya putxayuhu*¹⁹⁸. Quando viu isso começou a sentir mal. Botou o arco dele sobre a testa e começou a ficar triste, já estava começando a sentir a morte. A mulher estava depenando nambu. Ele estava em pé e a mulher ficava embaixo. O rei começou a emitir aquele gemido de quem está doente, de quem está se sentindo muito mal, "haumm", falou uma palavra "*kakatxunsi, kakatxunsi*", ele usou aquela palavra para dizer que estava sentindo a morte. Quando viu o marido cair, a mulher correu em direção à casa, avisou às outras mulheres dele: "vosso marido não sei o que está acontecendo com ele", ela contou o que tinha acontecido, que viu muitos jabutizinhos dentro do lago fazendo aquela festa e viu também *shaya putxayuhu*

¹⁹⁶ A palavra *huniu* quer dizer que foram; *puya* quer dizer bosta, isto é, "os que foram com a bosta", está dizendo que foram com tudo, foram até com a bosta. Esta versão do mito é a relatada por Vicente, mas recolhimos também a versão de Gatão, à qual farei referências para mostrar as diferenças entre ambas.

¹⁹⁷ Os *Yawanawa* traduzem a palavra *rua*, neste contexto como "rei", mas é um termo que tem uma implicação mais ampla sendo que designa aqueles representantes de uma espécie que tem qualidades excepcionais. A explicação que Townsley faz deste conceito entre os *Yaminahua* pode ser aplicada também ao uso que dele fazem os *Yawanawa*: *something wich is a splendid example amongst things of a particular domain and wich, by virtue of being the perfect embodiment of certain qualities of that domain, has a natural authority within it* (Townsley, 1988: 100).

¹⁹⁸ Segundo a versão que nos foi relatada por Gatão e traducida por Raimundo, o rei foi atraído por uma cobra de água e por tracajás de cabeça branca, detalhe que coincide com a versão dos *Yaminahua* (Calavia, 1994, M12)

que estava junto. Quando começou a ver aquilo o rei caiu, e na queda tinha rasgado a tocaia. As mulheres levaram ele para casa, e avisaram as pessoas que estavam participando da caçada, ao resto do povo. A notícia se espalhou rapidamente e as pessoas que estavam caçando voltaram. Então o rei deu um suspiro de novo e acordou. Ele perguntou: “que é o que tenho? que é o que estou sentindo? que foi que aconteceu comigo?” As mulheres responderam para ele: “não sei que é que tu tem, não”. Ele perguntou: “e cadê a nambu que eu flechei?”. A mulher respondeu: “nós estávamos com medo e nem cuidamos disso, não sabíamos o que tu tinha”, ele respondeu: “cuida, trata, faz logo a bóia que eu estou com fome”.

A mulher pegou então banana grande para fazer a sopa com o nambu. Mas depois que ele falou aquilo, morreu. Ninguém sabia o que era a morte, quem a inaugurou foi ele¹⁹⁹. Então foi juntando todo mundo, aquilo aconteceu de manhã, passou o dia todo, passaram mais um dia e uma noite, no outro dia já começou a inchar a barriga do rei morto. Começaram a pensar que iam a fazer com o corpo: “o que é que nós vamos fazer?, vamos jogar no mato?”, outro pensou: “não, não vamos jogar não, é muito ruim, vamos queimar essa casa grande dele?” Assim começaram a pensar e trocaram de idéia: “então vamos enterrar”. “É, vamos cavar a terra e vamos enterrar (*mainan*²⁰⁰)”. Cavaram então a sepultura no meio da casa tradicional. Aí começou a nascer o cipó, começou a nascer o *patxu uni*, nasceu *yuve uni*, nasceu o *pana uni*, são três²⁰¹, de cada parte do corpo saiu um tipo de cipó, do coração dele nasceu *xupa*, do fígado nasceu o *yutxi* que é a pimenta, do fígado nasceu também o tabaco. “Que é isso que nasceu sobre o nosso chefe?” pensaram, “será isso o que causou a morte de nosso rei? então vamos morrer, vamos tomar delas também e vamos morrer”, foi então que começaram a tomar o cipó.

Não comeram mais nada, começaram a tomar cipó e não comeram mais nada²⁰². Depois de estar tomando cipó durante dois meses começaram a jogar também o cipó no caminho, lá onde iam fazer cocô, no caminho do porto, em todo canto eles jogavam. Jogavam também na casa.

Tinha um homem que se chamava *Vâtatxamu*, esse homem disse: “eu não vou tomar junto com vocês, isso não vale nada, eu não vou me cansar bebendo essa coisa

¹⁹⁹ Segundo a versão contada por *Gatão* é traduzida por Raimundo, quando o rei morreu ele fez todas as formas, palavras, gestos, atitudes... de morrer

²⁰⁰ *mainan* significa literalmente “dar barro”.

²⁰¹ Na versão de *Gatão* aparece dois outros tipos de ayahuasca *iri uni* e *nishi uni*.

²⁰² Contava Raimundo que antigamente todo mundo cumpria os resguardos necessários e o cipó era mais forte, de forma que não era preciso misturar com a folha.

amarga”. Enquanto os outros tomavam e faziam resguardo, ele pescava, pegava muito peixe, chegava comia, e ele convidava a mulher, o filho, mas a mulher não queria. Ele chamava os filhos e falava: “Tu estás pegando o costume de tua mãe sem fazer nada, estás fazendo só besteira, venham comer, vocês estão com fome, venham comer como eu estou fazendo”. Mas a mãe não deixava “deixem teu pai lá, vocês não vão”.

Depois de um tempo ficar tomando cipó eles começaram a ficar muito leves, o que fez eles ficar ligeiro foi o *shaka uni* que eles tomaram. O que tinham na barriga era só cipó, começaram a sentir que já estavam prontos para ir²⁰³: “ há muito tempo que nós estamos tomando cipó, nossa comida é só cipó, já dá para nós viajar”. Próximo deles morava outra tribo, e o chefe pensou em chamá-los para que lhes dessem caiçuma quando fossem embora. *Vâtatxamu* se ofereceu para avisa-lhes. “Vai lá, mas não demora, não, porque nós já estamos indo”. Quando *Vâtatxamu* saiu para avisar a outra tribo, mas no caminho encontrou uma mulher no porto, e quis namorar com a mulher: “Agora é que foi que eu vim dar a primeira viagem, pode o meu marido desconfiar, você me espera aqui, que eu volto, você me aguarda aqui”, desta forma a mulher enganou ele, foi embora pegar água em outro porto. O povo de *Puyahunihu* já estava pronto para viajar, e começou a festa deles: buzinando com o rabo de tatu, as saias feitas, foram buzinando, fazendo festa, e as mulheres cantando a despedida, chorando, com aquela alegria. De repente *Vâtatxamu* percebeu o que acontecia, estavam começando a subir, eles foram subindo, e na festa as duas mulheres foram cantando, essas duas mulheres eram pajé, *xinaya*, cantavam na despedida. Subiram até a altura da casa, com o poder do cipó, e começaram a ver o caminho grande, bem largo, e o caminho ficou como se fosse uma corda balançando de forma que eles não podiam andar, como uma corda que estivesse no meio do vento que estava bandeando, e eles não conseguiam caminhar de jeito nenhum. Começaram a tomar rapé do tabaco, pimenta, para poder acalmar aquilo assoprando, eles já estavam concentrados com o cipó, e utilizaram esses outros tipos de armas que são bem poderosas, o tabaco, o *xupa*, o *yutxi* (pimenta), são armas para fazer o mal e para fazer o bem. Botavam pimenta na boca, rapé nas ventas, e assopravam (*kushuaka*), e assim iam subindo, com a casa e com tudo, com privada, com caminho e com tudo. Enquanto eles iam subindo, *Vâtatxamu* correu e foi avisar, “pessoal, pessoal, eles estão chamando para vocês dar caiçuma, que eles já vão embora”. E o chefe do outro grupo disse, “porque foi que você não veio logo avisar cedo, rapaz”. Só disse isso e correu para ir junto com eles, mas

²⁰³ Raimundo comentou que aquele cipó não lhes deu a morte, mas com ele ganharam a inteligência.

quando chegou não tinha mais ninguém. Desesperado *Vátatxamu* pulou no açai mais alto para ver se os alcançava, mas não o conseguiu, então começou gritar, a chamá-los com saudades da mulher e dos filhos que tinham ido sem ele. Assim ele virou pássaro, chamado *vátatxamu*, até hoje em dia no mato você escuta: Hu, hu, hu!...

Assim subiram na terra da morte, *Yama matxini*. No caminho da morte encontraram os marimbondos da morte (*yama vina*); as árvores que cresciam na beira do caminho iam derrubando, caindo. Ante estes perigos eles iam assoprando para acalmar. Assim subiram à terra dos mortos. Quando chegaram onde está o pé de *aku*, o chefe disse: “aqui nós vamos descansar”, e ficaram descansando do lado do *aku* (cerejeira), e enquanto ficaram lá as duas mulheres, *Hukenayume* e *Mawayuma* começaram a pintar com *shēpa*²⁰⁴ o pé de árvore, o pé de *aku*. Até agora, quando as pessoas morrem, quando passam por lá, pensam que foi pintado agora, que está novinho, não estragou nada está do mesmo jeito. Quando o caminho bandeava eles tomavam rapé e pimenta para acalmá-lo, assim aí subiram mais uma terra, até que eles conseguiram ver a casa dos mortos, viram muitas casas. Descendo lá foram entrar diretamente na casa onde o *rua* deles estava. Quando eles entraram pela porta o rei estava lá na cozinha, de costas para eles, com duas mulheres pintando seu corpo, ele estava com a lança na mão, segurando-a sobre o peito, esperando que mulheres dele terminassem o desenho. Quando entraram outras pessoas receberam eles: “oh! nossos primos estão entrando aqui, senta aqui”, levaram cadeiras, um assento para eles, mas quando iam sentar quebrava tudo, esfarelava tudo, então eles tomavam o rapé e tudo começava a acalmar. As mulheres chamavam as mulheres e os homens chamavam os homens. O rei do jeito que ele estava ele ficou, nem virou para olhar eles, nem para receber eles, quando ele viu todo aquele movimento acontecendo, quebrando tudo, então ele falou, nem olhou para eles, e começou falar assim: “O que foi que vocês vieram fazer aqui, mulheres de mau cheiro, vocês vieram para quebrar tudo, as coisas deste pessoal aqui, vão embora por onde vocês vieram”. Então o chefe que estava comandando a ida começou falar: “Por causa dele que nós viemos, agora o nosso rei desconsiderou a gente como se nós não fôssemos parentes dele, e que nós tivemos vindo aqui por causa dele”. Por isto decidiram voltar.

Desandaram o caminho feito, mas na metade da viagem começaram a pensar e o chefe começou dizer: “lá onde nós morávamos, lá na terra, tinha muitas doenças, tinha muitas dificuldades, eu acho que nós não vamos para lá mais não, vamos escolher um lugar

²⁰⁴ Tipo de resina que os *Yawanawa* utilizam para realizar algumas pinturas corporais.

melhor aqui”, assim voltaram novamente. Quando todos estavam sentados, escutaram para ver se ouviam alguma voz, e escutaram um pássaro cantando: Eri, eri, eri!... que é o sinal de doença. Foram para outro lugar, aí escutaram novamente: Eri, eri, eri!. A terceira vez, quando eles sentaram e escutaram, não ouviram a voz do pássaro, então decidiram ficar naquele lugar. Só atravessaram a terra, pegaram um galho de um lombo de terra e aí começaram a trabalhar, fizeram a casa encima. Eles moram lá. Os velhos não conseguem mais andar. Com o mesmo corpo com que eles foram daqui, a gente vê eles lá agora.

*Kapi Yuve unini*²⁰⁵ (M2)

No começo, as pessoas se interessavam em aprender alguma coisa, para rezar, para cantar, mas sem beber nada, não sabiam nada. Eles se reuniam todas as noites e imitavam todos os animais para saber, para ver se eles criavam algum pensamento, alguma idéia de reza, mas sem esperança, agiam assim porque não sabiam fazê-lo de outra forma. Alguns imitavam o macaco preto, outros imitavam o nambu-galinha, outros imitavam o bico de brasa, outros imitavam o macaco prego, outros imitavam o jacamim, outros imitavam o uru, e todos os tipos de animais. Faziam isso todas as noites, com a esperança de aprender a rezar, de crescer. Como não tomavam nada, tinham o sangue frio. Isso acontecia todos os dias, até que um certo dia o *Yuve* apareceu, ninguém sabe de onde ele veio, só viram ele quando estava já no terreiro, quando já estava chegando. Ele não procurou a casa de ninguém importante, foi na casa de um velho igual a ele. O velho o recebeu bem e mandou-o atar a rede. Todos os outros estavam reunidos, imitando os animais, para ver se viravam pessoas sabidas. *Yuve* chegou, atou a rede na casa do outro velho e ficou escutando. Então perguntou, “O que está acontecendo lá? O que estão fazendo?” “Eles estão tentando aprender alguma coisa, eles estão querendo aprender, mas não tem nada, é um esforço sem esperança porque não vem ninguém para ensinar eles, é todo dia assim, é por isso que não vou nem lá, vivo minha vida aqui”, o velho respondeu assim para o *Yuve* que tinha chegado. *Yuve* disse “Ah, bom”, ficou dessa forma, só fazendo perguntas, “E porque que eles não fazem o *kapi*? Tira um pedaço de *kapi* e raspa e ferve e toma, eles não querem aprender?”, o outro velho contestou “Ninguém sabe aqui, ninguém sabe tomar isso”, disse, “então amanhã se eles quiserem fazer isso eu ensino”, disse *Yuve*, “É então amanhã eu vou avisá-los”. Bem cedinho, antes de *Yuve* levantar ele foi avisar os outros homens “Rapaz, aquele velho que chegou ontem disse que tem um tipo de bebida, que vocês vão aprender, disse que vocês vão ter visões, e disse que vocês vão aprender”. Quando o velho deu o aviso para o pessoal, pensaram “Mas que coisa, vamos, vamos,

²⁰⁵ *Kapi Yuve unini*: “O *kapi* que gerou o conhecimento”

- *Kapi*: tipo de bebida alucinógena, e por extensão a árvore de onde se tira. Os Marúbo (Montagner Melatti, 1985) possuem o mesmo termo também designando uma bebida alucinógena e é traduzido como mata-pasto.
- *Yuve*: esta palavra se refere ao personagem mítico que aparece na história mas é também traduzido como “conhecimento”
- *Unini*: A palavra *uni*, como verbo significar “gerar”; mas é também a denominação em yawanawa para a ayahuasca. O sufixo *-ni* expressa uma ação que se completou num passado remoto.

vamos, vamos cuidar, vamos cuidar, ver como é que ele diz que é para fazer”. Chamaram o *Yuve* e ele ensinou “É, tu tira uma casca do *kapi*, raspa e depois ferve, aí deixa esfriar e toma”, disse “Ah! vamos já fazer”, todo o mundo se mobilizou e fizeram rapidamente, de tardezinha chamaram *Yuve*, “Vem para ensinar, vem para ensinar a gente tu que sabe”, disse “É, então faz a roda lá, deixa o *kapi* lá no meio, aí começa a tomar um por um, até fechar a roda”, assim fizeram, e ele começou a cantar. Foi a primeira vez que eles ouviram cantar dessa forma assim,

*Upi*²⁰⁶ era uma pessoa, ele também tomou *kapi*. Todo o mundo estava tomando, escutando todos numa boa, e esse *Upi* começou a passar mal por causa do *kapi*, a reza dele era “*kpiriri, kpiriri*”. Os outros reclamaram “rapaz, fecha tua boca rapaz, vamos escutar o *Yuve* cantar”, mas ele não conseguia parar porque ele estava bêbado. Eles pediam, mas *Upi* não se acalmava, então o chefe levantou, pegou sua borduna, e bateu sobre *Upi* que estava deitado, começou a bater desde a cabeça até os pés, depois pegou ele e mandou o pessoal que estava ali jogar ele no lago. Após terem jogado, passou uns dez minutos e começou a se escutar do lago “*upiriri, upiriri*”, ele estava ainda doido da cabeça. Assim foi que ele virou *Upi* e ficou no lago.

²⁰⁶ *Upi* é um tipo de sapo.

Nuakapini (M3)

Nessa época todos o animais eram gente, falavam. Todas as pessoas que foram tomar *kapi* se pintaram, de jenipapo, urucum. A piaba que mora no rio, quando foi tomar *kapi* passou urucum, por isso tem uma parte amarela no queixo, ele mesmo passou jenipapo no corpo; assim mesmo o surubim, o caparari, todos aqueles que tem uma pinta, a onça, as cobras que tem umas malhas grande. Então pegaram *kapi* e botaram nos dentes, e começaram a fazer o resguardo. Algumas pessoas não completaram o resguardo; a cava, por exemplo, pegou o esporão dela e molhou no *kapi*, mas não chegou a completar o resguardo. A única que chegou até final foi a cobra-papagaio. Durante o resguardo as pessoas não podiam tomar água e nem comer banana madura. Algumas, como as cobras ficaram com o corpo retorcido, com vontade de beber água. Antes elas eram esticadas, mas começaram a se enrolar por causa da sede, e muitas são venenosas mas não tanto como a cobra-papagaio, que é um risco de vida quando ela morde. A família do peixe foi embora para água; naquela época não existia peixe, só depois do *kapi* aqueles que não agüentaram a quentura e a sede foram para a água, e assim eles viraram peixe. O veneno da cobra não é outra coisa, é a reação, é o efeito dessa bebida que é o *kapi*, com ela conseguiram envenenar seus dentes, porque fizeram o resguardo com aquele pensamento de fazer o mal, então foi nesse tempo. Depois que as pessoas fizeram isto, todos se tornaram insetos, animais. Aqueles que agüentaram durante mais tempo o resguardo, são mais perigosos. Surucucu, surucu de barranco, jararaca, pica de jaca... todo tipo de cobra que tem veneno foi porque fez isso, todas elas ficaram no chão, sentadas, deitadas, agüentando, a única que estava tão perturbada de sentir sede e que não suportou mais lá embaixo e subiu foi a cobra-papagaio, ela subiu nos galhos de pau. O *txau*²⁰⁷ não conseguiu fazer o resguardo, comeu banana e tomou água, por isso hoje em dia morde as pessoas mas ninguém sente nada.

A cobra d'água, *rumua*, ela não conseguiu fazer o resguardo, ela não agüentou a sede, entrou na da água e foi se socar no fundo, embaixo da lama, ela fixou seu pensamento, ela não é venenosa, mas quando a pessoa sonha que a cobra está dando alguma coisa, aquilo que nós estamos fazendo vamos conseguir, porque ela tem um pensamento forte.

²⁰⁷ Tipo de cobra verde, não venenosa.

Putani (M4)

Informante: Nani

Antigamente as mulheres não sabiam dar à luz. A única forma para poder ganhar neném era avisar uma mulher chamada *Putani* que operava a parturiente para tirar o bebê da barriga, mas em troca sempre tirava também um pedaço do fígado, ou a placenta... e com isso e farinha de milho fazia mingau para comer. Então as mulheres tinham muito medo de engravidar. Certa vez, uma mulher ficou grávida por descuido e quando ia a dar à luz a sogra falou para o genro:

- “Agora tu vai procurar *Putani*, porque tua mulher está sofrendo, eu sei que é difícil, eu já tive muito filho e olha como ficou meu corpo, feio e cheio de cicatriz, mas não há outra solução”

O homem saiu e foi procurar *Putani*. Como ela era a única que sabia fazer aquilo, confiou-se e não se apressou. O homem teve que levar a carga dela e esperar a que prepara-se alguma coisa para comer. Assim o Sol estava já se escondendo e o homem ainda não tinha chegado com *Putani* porque ela ia muito devagar. Na manhã seguinte chegou uma mulher com o cabelo comprido e muitos filhos, *Suya yuxinhu*²⁰⁸.

- “Ô *tsave* (prima)”

A mulher olhou chorando, estava tecendo uma rede enquanto a filha sofria dentro do quarto.

- Que tu está fazendo *tsave*?
- “Eu estou tecendo uma rede aqui, estou tão preocupada porque minha filha vai ganhar neném, seu marido foi chamar *Putani*, e ainda não chegou”
- “Quem é *Putani*?”
- “*Putani* é a mulher que faz a operação para tirar o filho, às vezes a mulher sobrevive mas às vezes a mulher morre”.
- “iii! Ô *tsave*, eu já tenho tanto filho, tanta filha, eu nunca precisei de *Putani*”.
- Então ensina minha filha como você faz para ganhar nené.
- Então não se preocupa, se tiver alguma coisa para comer dá para minhas filhas que eu vou tirar folha na mata.

Suya yuxinhu foi tirar folha. Os nomes das folhas são *suya ina* (rabo de rato), *suya shama* (placenta de rato). Quando voltou com as folhas, as amassou-as e deu a beberagem

²⁰⁸ *Suya* é o rato, e *yuxinhu* é espírito.

à mulher. *Suya yuxinhu* sentou a mulher num banco e quando chegou a hora, a ajudou e ensinou a parir. De tarde, chegou *Putani*, mas antes dela entrar a mãe da mulher falou para o genro:

– *Putani* pode ir embora, não precisamos mais dela, tua mulher já ganhou nené, a *tsave* veio e ajudou a parir.

Então *Putani* teve que voltar com muita raiva. A partir de então, as mulheres aprenderam a dar à luz, e conheceram as folhas para facilitar o parto.

*Iskuteweseneni*²⁰⁹ (M5)

Informante: Vicente

Havia um homem que ficou famoso por ter criado numa ocasião um japu. Ele conseguiu pegar o filhote de japu que ficava no galho de um *niwã* da seguinte forma: subiu pelo açai que crescia do lado até o galho do *niwã*²¹⁰ e atou ambos com um cipó (*tewe*). Quando o japu ficou grande, foi embora. Depois disso, aquele homem casou-se com uma mulher nova e bonita. Um rapaz que era o primo dele, tinha muita vontade de tomar a mulher dele, mas não o conseguia porque ele não dava motivos para isso. Um certo dia o primo disse para ele:

- “Rapaz, outro dia fui caçar e eu vi muito ninho de japu lá, eu acho que tem filhote, eu escutei eles cantando, eu queria que tu fosse tirar para mim, naquele tempo que tu tirou o japu ficou tão bonito, eu queria também um deles, que você tirasse para mim, para eu criar”

Ele convidou uma tarde, e no outro dia cedinho foram pegar o japu os três, já que ele levou sua mulher. Quando chegou no local, foi tirar o cipó e o torceu bem, começou a subir pelo tronco de açai, e este, graças ao peso do homem, foi arriando até encostar no galho do *niwã*. Quando chegou lá, amarrou o açai e o galho do *niwã* com o cipó. Enquanto tentava puxar para si um ninho com um gancho que tinha levado, seu primo foi subindo atrás dele. Ele se estranhou perguntou-lhe:

- “Que tu vem fazer, rapaz?”
- “Não, é porque na hora que tu tirar eu vou pegar, eu vou receber, dai vamos descer”.

Mas quando subiu até o lugar onde estava amarrado o açai ao galho do *niwã*, ele cortou o nó, “chaz, chaz”, e deixou o outro homem no galho do *niwã*, sem poder descer. Desesperado, ficou gritando, assoprando; ele tinha muita família, mas ninguém se preocupou com ele. Seu primo, quando desceu, convidou a mulher do outro para ir embora, e ainda foi rindo, ele deu uma risada, “*he, he, he!*”.

Enquanto ele estava aprisionado naquele galho, sem poder descer, o sol começou a esquentar, chegou muita abelha; ele chegou até o ponto de ter tanta sede que urinou na mão

²⁰⁹ A palavra *Iskuteweseneni* não tem uma tradução clara, mas se refere a vários elementos que aparecem no primeiro episódio do mito: *isku* é o japu; *tewe* é o nó que o protagonista faz com o cipó para unir o açai com o galho do *niwã*; e por último *seneni* significa ‘cortar’.

²¹⁰ O informante não soube que nome recebe este *niwã* em português, mas a associou ao cumaru, caracterizando-o como uma árvore muito alta, de um diâmetro considerável, com uma copa frondosa

dele para ele poder beber a urina. Ele passou um grande sofrimento. O dia foi passando, e quando os japus chegavam e viam aquele homem sentado lá num galho, fugiam voando. Já na última hora da tarde começou a sentir aquela transformação; ele já não era uma pessoa, ele já tinha mudado, e quando o japu vinha voando “*to, to, to, to*”, ele já escutava que era gente que vinha andando. Então chegou um japu, mas ele já viu que não era japu, era uma velhinha. Chegou e disse admirada:

- “Eh!, rapaz, quem é você?”
- “Eh!, eu estou aqui sofrendo, meu primo me convidou para eu tirar filhote de japu, e depois ele subiu atrás de mim, cortou o *tewe* que eu tinha amarrado e me deixou sozinho aqui, aí eu estou sofrendo”
- “Ah, então está bom, você não me olha agora não”,

Ela abriu a saia dela e tirou uma folha, a amassou e pingou o suco nos olhos dele, para poder falar direito. Quando ele abriu os olhos as coisas iam se transformando, onde ele estava sentado não eram mais os galinhos do mato, era uma casa.

- “Espera aí, vou chamar meu filho”

O filho da velhinha era aquele japu que ele tinha criado fazia tempo.

- “Ah!, meu pai, que tu está fazendo aqui?, que tu veio fazer?, esse meu menino aqui eu coloquei seu nome, ah! meu pai chegou, procurem alguma coisa para ele comer”.

Trouxeram todo tipo de alimento: lagarta, lagarta que tem pelo, lagarta de sapota, *tua* (jia)... mas ele apenas comeu o que dava para os homens comer: a lagarta de sapota, as jias.

- “Pai, vem logo deitar, que daqui a mais um pouco vem o *shetxinku* e se você está aí pode ser que ele te mate com a arma dele, tu dorme nessa rede aqui”

Mas ele deitava e não conseguia dormir por causa dos piolhos de japu que tinha na rede e aos quais não estava acostumado. Levantou-se da rede e foi ficar em pé, então ele escutou o *shetxinku*²¹¹ cantar, “*shetxi, shetxi, atxiri*”, ele olhou no caminho e viu ele vindo de longe, com o cabelo arrastando no chão e a lança dele feita de osso. Chegou onde ele estava, olhou para ele. *Shetxinku* estava pintado como para ir na guerra, com os olhos de urucum. O *yuxin* perguntou-lhe:

- “Que tu está fazendo aqui?”

²¹¹ *Shetxinku* é um espírito.

- “Meu primo me trouxe para eu tirar filhote de japu para ele, mas no final o que ele queria era ficar com minha mulher, ele subiu atrás de mim e cortou o cipó que eu tinha amarrado no galho de *nivã*, ele me deixou aqui, eu passei o dia todo acima do galho, peguei tanto sol nas costas que eu não estou conseguindo dormir, e estou em pé aqui”

- “Coitado, coitado que tu estás aqui, tu quer descer?”

- “Eu quero, eu quero descer”

- “Então antes de tu encostar em meu corpo, vamos passar remedinho em teus olhos”

Puxou da bolsa dele o remédio e passou nos olhos do homem.

- “Você sente aqui e se segura nessas minhas duas assas”

E foi assim que ele desceu. Ele desceu diretamente no caminho pelo qual ele tinha vindo. O *shetxinku* disse para ele:

- “Ô, tu já desceu, daqui tu vai embora, mas lá no meio do caminho tem um *sheni* (velho) que está comendo *tamu* (lagarta), você não deve passar por lá, você vai pelo outro caminho, rodeia ele e vai embora para casa”.

Mas ele vinha andando e foi curioso. Quando ia caminhando escutou “to”, e foi olhar. Ele viu que era um *panu* (tatu-canastra) e quando foi se afastando para ir embora, quebrou um galho. Assim o *Panu* o descobriu e o chamou:

- “Vem aqui, quem é você? vem aqui, vem cá, para nós conversar aqui nós dois”

E mandou ele sentar encima do seu rabo.

- “Tu não se mexe não, eu estou trabalhando e conversando com você, você não mexe que está sentado sobre meu rabo”

Mas os carapanãs picavam ele, o homem não agüentou e bateu. Quando ele se mexeu, o *Pano* levantou o rabo com tal força e rapidez que o enviou a outro lugar: o jogou no mundo dos urubus, que ninguém sabe aonde fica, mas muita gente acha que é no meio do céu. Ele caiu no terreiro dos urubus, aonde ele jogam sempre o lixo. Quando a velhinha-urubu foi jogar os lixos lá, achou ele:

- “O que tu está fazendo aqui?, é difícil ver gente por aqui, de onde foi que tu veio?”

Então ele contou toda sua história. Depois que contou toda a história ela ficou triste e com muita vontade de ajudar ele. A velhinha-urubu pegou também a folhinha dela, machucou-a e botou-a nos olhos dele, e ela disse:

- “Tu espera aqui, que eu vou fazer alguma coisa para te ajudar, primeiramente eu vou pedir para os meus filhos, eu vou avisar para os meus filhos que tu estás aqui”.

Ela correu e contou a história para seus dois filhos, dois chefes chamados *Taikumuaka* e *Naikumuaka*.

- “Então está bom, não vamos matar ele porque você o está pedindo. Vamos buscar ele”

Quando chegou, receberam bem ele:

- “Êh!, tu pode chegar, senta aí”

Quando ele chegou começou a ver o armazenamento que eles tinham de comida, como se fosse conserva²¹²; era chamado *yutu*: tinha *yutu* de cachorro, tinha *yutu* de cobra, tinha *yutu* de porco, tinha *yutu* de anta, tinha *yutu* de veado, tinha *yutu* de todo tipo de comida. Mas deram só comida boa para ele. E o tempo foi passando, o tempo foi passando, e ficou perdido, sem saber por onde ficava o caminho para ir para na casa dele. Um dia escutou um urubu dizendo:

- “Ah! hoje eu vou visitar as pessoas”.

Quando chegou encima da terra, a mãe do rapaz viu o urubu e ficou esculhambando contra ele:

- “Aquele urubu sem vergonha, comeu meu filho, hoje está animado, repara como ele está brincando lá encima, voando, passeando, aquele comeu meu filho, Ah!, se estivesse aqui na terra, se estivesse bem aqui eu fazia bem assim com ele” e batia com o bastão dela no chão.

O urubu escutava lá acima e ficou com vergonha. Quando chegou na casa dele, ele convidou o homem para conversarem:

- “primo, embora, embora ali para um canto, vamos conversar, eu vou te perguntar as coisas. Você veio aqui sozinho, eu quero te perguntar algumas coisas, primo, tu tem mulher?”
- “Tenho, eu tinha mas foi para tomar minha mulher que meu primo me convidou e aconteceu o que aconteceu”
- “Primo, me diga uma coisa, tu tem mãe?”
- “Tenho também mãe”
- “Rapaz, será que foi tua mãe? eu disse que eu ia visitar eles e aí eu fui lá, estava voando pertinho, e escutei uma velhinha saindo assim, começou me xingar: ‘aquele urubu velho pelado, comeu meu filho e está passeando por aqui, se ele estivesse aqui eu fazia assim com ele, eu batia mesmo assim sobre a cabeça pelada dele’, aí a mulher ficou batendo com o bastão dela no chão, mas ela estava com raiva, eu escutei que ela estava com raiva, eu fiquei com vergonha aí eu vim, será que é a tua mãe?”

Quando ele ouviu aquela história, começou a chorar, escutando as notícias.

²¹² O informante comparou o *yutu* com as conservas de alimentos e o lugar onde os urubus os armazenavam com as lojas que se vêem nas cidades dos brancos.

- “Primo tu quer ir lá onde está tua mãe?”
- “Eu quero”
- “Então tá, amanhã eu vou te deixar”

Combinaram direitinho:

- “Ô, quando eu te convidar para tu vir passear comigo, tu diga ‘não vou não’, eu vou te dizer assim, ‘tu não vai não?, tu não pode passear ali comigo?’, tu diga ‘não vou não’, aí eu vou te pegar pela mão e eu vou te arrastar, e tu faz que tu faz força, tu faz que tu não está querendo ir, aí eu vou fazer força para te levar, para ninguém desconfiar que eu vou deixar você na terra”

Então estava bem combinado e assim fizeram no outro dia, um fingindo que resistia e o outro arrastando-o. Assim, até que chegaram no lugar onde eles iam voar. O urubu passou remédio nos olhos do homem e disse:

- “Olha, a viagem é longa, você não deve abrir seus olhos enquanto eu não te mandar”

Finalmente, chegaram no mesmo terreiro onde a velha tinha batido com o bastão.

- “Primo, é aqui mesmo onde eu vou te deixar, tu quer algum presente para tu acabar com essa tua família que quando tu estava lá não te procuraram, nem se preocuparam com você?,
- “Eu quero, que é o que tu vai me dar?”
- “Eu vou te dar meu *shara*²¹³ *tipi*, eu vou te dar *yutu*, esse aí tu come com a tua mãe, agora, esses aí tu não come, dá para teu tio, teus inimigos”

Quando ele chegou na casa, não tinha ninguém, estava todo o mundo na beira do lago, tinham pescado e eles tinham muito peixe. De longe acharam ele:

- “ii! Lá vem teu filho”.

A velhinha começou a chorar, a gritar.

- “Mas porque tu chora e grita? Você não está vendo que estou chegando? Você deveria estar alegre e está chorando, você está me agourando, não morri ainda, não. Vamos ver o que tu tem para comer? Vamos parar de chorar, vamos ver o que tu tem para comer”

Mas ela não tinha nada para comer porque, apesar de que os outros tinham pegado muito peixe, ninguém tinha dado nada para ela.

- “Não tem problema não, esquentar a nossa conserva que eu trouxe”

E deu para ela esquentar o *yutu*.

²¹³ *Shara* é um tipo de abelha que se caracteriza por ser muito agressiva, e cuja ferrada é muito dolorida.

- “Ô , este *yutu* que eu trouxe aqui você não mexe, este eu trouxe de presente para meu tio, para ele comer também, para ele se alimentar”

Então a mãe foi correndo avisar seu irmão:

- “Ah!, isso meu irmão, teu sobrinho disse que trouxe para você, é só esquentar”

Era uma coisa muito gostosa, que ninguém podia deixar de comer nem deixar sobrar nada. Quando terminaram de comer o *yutu* seu tio e a mulher de seu tio, começaram a sentir uma sede insuportável. Pediram água, mas quando foram pegar da moringa o *shetxinku* já tinha acabado toda ela.

- “Me dá a nossa caiçuma que está aí”

Mas também não tinha mais nada. Eles correram até um igarapé muito grande que eles tinham atravessado, mas *shetxinku* já tinha secado a água, só tinha mesmo a praia. Então, ele bateu no pé de *naiani* (taxi), meteu dentro a língua e começou a comer formigas: a sede fez ele virar tamanduá e sua mulher transformou-se em *viwi*, o mambira.

Depois o homem disse a sua mãe que ia visitar os tios dele que estavam no lago mariscando, para avisar que já tinha chegado. Quando foi chegando lá, escutou a voz de seu primo, burlando-se dele:

- “Naquele tempo em que eu convidei ele, quando ele amarrou o açaí no galho de *niwã*, ele me perguntou que eu ia fazer, aí eu disse que eu ia tomar o filhote de japu da mão dele para descer, mas eu ia cortar”, e ele lembrando daquilo, ele achava graça, “*hehehei*”.

Quando ouviu aquilo, sentiu tanta raiva que usou aquele *shara tipi* que seu amigo urubu tinha dado para ele. Tirou a tampa da boca do *tipi*, do *shara tipi*; ele correu, caiu na água e ficou só com a cabecinha fora, olhando o que ia acontecer. Viu como passavam os *shara*, as abelhas que não eram normais: eram como papagaios nus. Ele escutava a gente gritando pois esses *shara* estavam devorando todas as pessoas que estavam lá: comiam suas carnes, quebravam seus ossos, ficou tudo ensangüentado. Ele só tampou o *tipi* quando viu os *shara* vindo, cada qual mais gordo de sangue. Entraram todos dentro do *tipi* e então ele o fechou e foi olhar o que tinha acontecido. Viu só ossos, todos machucados como se alguém tivesse estado cortando pau-brasil, só sangue e ossos. O homem pegou um paneiro e colocou nele os peixes que as abelhas devoradoras tinham deixado sem comer. Feito isto, deixou o *shara tipi* encostado no tronco de uma árvore para que o urubu pegasse de volta como tinham combinado, e foi embora. Quando chegou na casa de sua mãe disse para ela:

- “Está aqui, mãe, trouxe uns peixinhos, mas meus tios disseram que era para a senhora ir lá comer peixe”

- “Ah!, então eu vou lá comer peixe com meus irmãos”.

E assim, saiu para o lugar onde estavam pescando, ele ficou em casa. Quando chegou lá viu a tragédia, e voltou tão assustada que escorregava o xixi por suas pernas.

- “Mas, que foi meu filho que você fez com teus tios?”.

- “Eu não fiz nada, não”

Então foi assim a história, *iskuteweseneni*, que foi lá acima no céu porque sentou-se no rabo do tatu-canastra.

Kapa yuxinhu (M6)

Antigamente todas as plantas cultivadas eram diferentes, davam apenas de um ano para outro, seu crescimento era muito demorado. Existia um povo que, já que as plantas demoravam muito em crescer, partiram para outro lugar longe, pois já tinham acabado com todo: o palmito, o cocão... e as roças já estavam esgotadas. Mas ficou um casal de idosos, muito pobres, que tinha duas filhas e um menino. Moravam sozinhos e passavam muita fome porque não tinham ninguém que trabalhasse e caçasse para eles. As duas filhas iam pescar, mas apenas conseguiam alguns peixinhos porque só contavam com suas mãos para pegá-los. Os pais tinham muita pena delas. Uma vez quando estavam indo pescar, ouviram o grito de um quatipuru (*kapa*). A mais nova, que era mais conversadeira, falou assim:

- “Tomara que esse quatipuru fosse um homem que pescasse para nós”, e sua irmã mais nova respondeu:
- “É mesmo”.

Chegaram no igarapé onde acostumavam mariscar; era um igarapé pequeno de água transparente. Uma delas ficou olhando para ver os peixes. Em frente delas, na outra beira do igarapé, levantava-se um barranco. O quatipuru, transformado num homem bonito e enfeitado, chegou sobre o barranco e sua imagem refletiu-se na água. A mulher que estava olhando para a água viu seu reflexo, estranhou ao perceber que tinha alguém sobre o barranco, e falou para sua irmã. Perguntou ao homem quem era, mas sem levantar o olhar para ele, guardando o respeito. Ele respondeu que era o quatipuru que elas tinham desejado que fosse um homem que trabalhasse para elas. Ele estava tranqüilamente amontoando os grãos que tinha coletado e quando já tinha acabado, caíram todos de novo, ele deu então uma risada e ouviu elas conversando e manifestando seu desejo. Ele desceu onde elas ficavam e pingou o suco de umas folhas que ele tinha amarradas na cintura para que pudessem olhar para ele. Então as convidou para ir pescar, não naquele igarapé, mas num rio maior. Elas advertiram-lhe que lá não iam conseguir pescar nada, mas ele insistiu e foram os três lá. Quando chegaram, *Kapa* pediu às duas mulheres para não olhar o que ele fazia. Então pegou seu *tipi*²¹⁴ e assoprou uma flechinha que se pregou num tronco que estava no meio do rio; imediatamente as águas do rio se abriram, ficando como duas paredes dos lados, deixando muitos peixes no meio pulando. *Kapa* chamou as duas mulheres para irem pegar os peixes. Conseguiram reunir três cargas de peixes. Quando

²¹⁴ O *tipi* é descrito como uma sarabatana.

terminaram, pegou de volta a flechinha e as águas fecharam-se de novo. Saíram de caminho entre brincadeiras e conversas para a casa delas, e durante o trajeto elas propuseram a *Kapa* que tivesse relações sexuais, mas ele não quis até que o pai delas as entregasse como esposas. Uma vez perto da casa, *Kapa* as mandou avisar antes aos outros membros da família que não deviam olhar para ele. Quando entraram na casa encontraram os pais tristes, pensando em todos os trabalhos que tinham que passar suas filhas para trazer apenas uns peixinhos, mas elas chegaram com as cargas de peixes e ficaram admirados. Perguntaram-lhes onde tinham conseguido tal abundância e elas narraram seu encontro com *Kapa*, e que o homem estava esperando para entrar mas que tinham que ficar com a cabeça baixa e não olhar diretamente para ele. *Kapa* chegou e pingou o suco da folha nos olhos dos pais e do irmão das mulheres. Os velhos ficaram muito contentes e deram as filhas para ele. Aquela noite, *Kapa* deitou com elas, mas não manteve relações sexuais, e enquanto elas estavam dormindo, foi fazer o roçado grande, cheio de bananeiras, macaxera e todo tipo de vegetais. Quando a família acordou, foram ver o roçado, mas *Kapa* advertiu-lhes para não se admirarem. No entanto, a mãe das meninas ficou tão assombrada que começou a gritar, de forma que se transformou num gavião. Todos ficaram assustados. *Kapa* falou que o roçado era da família e que não tinham que se admirar, pediu uma flecha para o pai e pegou um calango que ofereceu ao gavião; quando este o pegou, sua sogra recuperou sua forma humana. Com tanta fartura, mandou uma das moças e o rapaz avisarem o povo que tinha ido embora para voltar. Na realidade, esse pessoal estava já voltando e os encontraram perto. Quando iam chegando, *Kapa* pediu para ninguém olhar diretamente para ele, muitos obedeceram, mas teve quatro homens que tinham namorado anteriormente as meninas e não quiseram fechar os olhos, mas quando olharam diretamente para ele, caíram mortos. *Kapa* ficou preocupado, mas o líder, que recebeu ele muito bem, o tranqüilizou dizendo que aqueles homens eram muito desobedientes.

Em outra ocasião, ele foi ao roçado com seu cunhado. Quando chegaram pediu para o menino ficar com seu *tipi* enquanto ele marcava o roçado, e advertiu-lhe para não abri-lo. Mas quando o *tipi* começou a fazer barulho, o rapaz não agüentou a curiosidade e o abriu. Saiu dele um grande fogo que queimou uma grande porção do mato até onde estava *Kapa*. Ele, quando ouviu o estrondo, se protegeu embaixo de um cipó. Tudo, inclusive o rapaz, ficou convertido em carvão. *Kapa* pegou uma planta chamado *txuku rau* que pingou sobre as queimaduras e rachaduras que tinha sofrido o menino. Quando tinha passado o remédio por todo o corpo, virou as costas e esperou a ouvir a risada do rapaz, “cunhado, que aconteceu comigo?”, “foi que você foi desobediente”. Como o rapaz tinha o cabelo

comprido e agora tinha ficado curto, *Kapa* pediu para contar que estava com febre e ele cortou o cabelo para a febre cessar.

Um dia, *Kapa* pediu a uma de suas mulheres pintar ele com jenipapo, ela pegou o necessário para pintá-lo mas desculpou-se dizendo que precisava ir para o mato fazer suas necessidades. Na verdade, era uma desculpa para se encontrar com seu amante, e sabendo disso, *Kapa* a seguiu em espírito. O amante dela começou a falar mal de *Kapa* mas ela o defendeu, e brigaram por causa disso. Enquanto conversavam e brigavam, ela desenhava no que pensava ser uma sacupema, mas que na realidade era a perna de seu marido que a estava espiando. Depois de manter relações sexuais com seu amante, a mulher voltou. Quando chegou na aldeia, *Kapa* mostrou-lhe o desenho mal feito em sua perna recriminando-a:

- “Ah, porque você fez este desenho mal feito?”
- Mas não fui eu.
- Sim, foi você na mata.

Então ela teve de calar. Em outra ocasião, *Kapa* organizou uma caçada. Sua mulher mais velha desculpou-se para não ir e ficou na aldeia. Apenas a mais nova o acompanhou. Caçou muito macaco e sua mulher cuidou da carne. Durante a noite, ele, em espírito, foi vigiar a mulher que tinha ficado na aldeia e a viu em sua rede com o amante. Então ele cortou a corda e eles caíram.

- “Ah!, esse seu marido nem sabe atar rede direito. Você não tem nojo desse *Kapa*?, uma menina tão bonita como você se estragando com esse *Kapa*.

Ouvindo isso, *Kapa* cortou por mais duas vezes a rede. Pegou muito morcego, e enquanto eles estavam transando, um morcego cortou o pênis do amante de sua mulher. Ela notou que estava morto. O pessoal da aldeia foi avisar *Kapa* que o rapaz tinha morrido. Ele ficou ainda dois dias na mata, preparando o pênis arrancado do homem como se preparam as entranhas do macaco, tudo cortado miudinho e embrulhado numa folha. Quando voltou, encontrou sua mulher com dor de cabeça de tanto chorar. Acariciou ela, a consolou e a aconselhou que tomasse um banho antes de comer. Enquanto tomava banho pediu aos filhos para deixar aquela comida que tinha preparado para ela. Ela achou gostoso, mas quando terminou de comer aquilo, começou a vomitar sem parar, quando não tinha mais nada no estômago, foi beber água, se arrastando até o igarapé, mas continuava vomitando, transformando-se assim em *tua* (jia).

Kumaishpara (M7)

Informante: Gatão

Ninguém sabe como foi que aconteceu, mas *Kumaishpara* se gerou dentro do oco de um tronco. Ele não era filho de ninguém. Depois se casou com uma mulher e teve muitos filhos. Seus filhos eram diferentes das outras pessoas, eram muito grandes, muito fortes. Eles casaram. Ninguém sabe o que aconteceu com a mulher de *Kumaishpara*, mas quando seus filhos eram grandes e casaram, ele já vivia sem mulher. Um dia, os filhos de *Kumaishpara* foram convidados para participar na festa que organizava outro grupo:

- “Olha, nossos primos nos convidaram para tomar caiçuma, você fica com suas noras, cuide delas, abane elas quando estiverem dormindo para os mosquitos e os morcegos não molestarem elas”

Depois disso foram embora; saíram, e andaram o dia inteiro, mas não conseguiram chegar, assim fizeram um acampamento no meio da viagem.

- “Nossos primos vão nos dar rapé e vamos nos embriagar, então para a gente ir mais preparado, vamos tomar rapé”

Tiraram um pé de bacaba para fazer um assento e começaram a tomar rapé. Enquanto isso, *Kumaishpara* ficou com algumas das mulheres de seus filhos, aquelas que não tinham acompanhado aos maridos, e quando anoiteceu ele triscava na rede e falava: “*vavâ kaxinawa, rava rava, vavâ kaxinawa rava rava*”. As noras começaram a rir dele:

- “Velho, não foi para tu fazer isso que teus filhos te pediram para ficar, não foi para tu ficar vigiando que não viessem morcegos, foi para tu dormir com nós”.

Quando ele escutou isso, foi embora, afinal de contas, não era *yuxin* mesmo? Foi embora e chegou até onde os filhos estavam acampados, mas não falou nada para ninguém, ficou dormindo no lugar onde jogam o lixo. Durante a noite, um de seus filhos, os quais estavam bêbados por terem aspirado rapé, foi urinar, e uma mulher dele o acompanhou. Mas quando ela urinou, o xixi caiu encima do pé de *Kumaishpara*, que estava dormindo, e ele puxou o pé. A mulher assustou-se e gritou: “Ai! É o *yuxin* que está aqui, eu mijeí no pé dele, é muito frio, mijeí o *yuxin*”. Acenderam a luz e quando foram olhar viram *Kumaishpara*.

- “Que foi que tu veio fazer, não deixei você lá para você cuidar de tuas noras, para tu cuidar que o morcego não ficasse fazendo zoada onde estão dormindo? Que tu veio fazer?”

Mas *Kumaishpara* não ligou, ficou deitado no cantinho dele, com um olho fechado e outro aberto, que era como ele dormia: do lado onde o olho estava fechado, ele estava acordado; e do lado onde o olho estava aberto, ele dormia.

O dia amanheceu e seus filhos pediram para ele voltar com suas noras:

- “Você não vai mais com nós, volta para casa para cuidar de tuas noras, nós vamos no convite de nossos primos e você volta para casa”.

Mas ele não disse nada, ficou no acampamento deitado na rede, balançando, e quando era tardinha, foi lá para onde os filhos estavam.

Quando os filhos de *Kumaishpara* chegaram na aldeia do outro grupo onde ia se celebrar a festa, o chefe os recebeu e os convidou para tomar um banho antes de jantar, e assim fizeram. Depois disseram:

- “Ô, nós não viemos para passear, nós viemos para dançar, vamos começar”.

Então começaram a cantar e dançar. Já de madrugada, quando o galo cantou duas vezes, disseram:

- “Ô, nós não viemos só para dançar, nós viemos para tomar a caiçuma, para nos embriagar, agora acho que já está bom, as mulheres já podem ir começando a coar para nos darem a caiçuma”

As mulheres começaram a coar, e todos começaram a tomar caiçuma de madrugada: um dava para o outro, outro dava para o outro... Quando o dia amanheceu já estavam todos bêbados. Uma nora de *Kumaishpara*, vendo que seu marido estava embriagado, começou a provocar o velho:

- “Cadê esse *Kumaishpara* velho, o filho dele deixou ele lá na casa para cuidar das noras e não quis ficar, se ele veio porque não toma a caiçuma que os primos do meu marido estão dando para ele? Cadê esse desgraçado, esse *Kumaishpara*, que não aparece?, para que foi que ele veio?, ele não toma nem o vaso da caiçuma, pelo menos para derramar, cadê ele?”

Kumaishpara estava deitado ainda no lixo, com sua lança chamada *tashka paka*. Levantou-se de lá e veio dizendo: “*ishpiri, ishpiri, ishpiri*”. Quando chegou, feriu com sua lança um dos anfitriões de seus filhos, mas ninguém percebeu ainda.

Quando estava amanhecendo, antes do dia clarear, o chefe chamou o rapaz que tinha sido assassinado por *Kumaishpara*:

- “*Yuashî Unashisma, Yuashi, Unashisma*, vamos acabando logo a caiçuma”.

E a mesma mulher que tinha provocado o *Kumaishpara* respondeu:

- “ah!, cadê *Yuashinawa*, não é aquele que *Kumaishpara* matou esta noite?”.

- “*kasti, kasti, kasti*” disse o chefe “nós íamos fazer uma bonita festa, mas como *Kumaishpara* começou a briga, então vamos acabar”

E começaram a matar os filhos de *Kumaishpara*, mataram todos eles, mas também *Kumaishpara* matava muitas pessoas do outro grupo, e começaram a perceber que ia a acabar com todos eles. Então fugiram todos. *Kumaishpara* pegou um assento, botou-o no meio do terreiro, deitou-se e começou a gritar “*ështuuu*”, com pena de seus filhos. Os do outro grupo começaram a pensar como podiam matar ele:

- “Ô, nós estávamos dançando tão bem, fazendo uma festa tão bonita, e esse homem começou a guerra, vamos ver se o cercamos para matá-lo”.

Assim fizeram enquanto ele ainda chorava. Um homem foi por trás com uma borduna muito grande, mas quando foi bater em *Kumaishpara*, este pulou, e começava novamente a matança.

- “Rapaz, não conseguimos matá-lo, vamos jogar as pedras do céu, vamos quebrar as pedras do céu encima dele, só assim nós vamos matar ele”.

Eles começaram então a jogar as pedras do céu sobre ele, mas ele ia pulando sobre elas até que subiu ao céu.

*Yumapeiyuxinhu*²¹⁵ (M8)

Informante: Vicente

Certa vez, tinha uma mulher que estava grávida, mas ninguém a tinha engravidado. O neném que estava dentro de sua barriga já falava e pedia as coisas, e tudo o que ele pedia, a mãe fazia. Quando ele falava “*ewa*, mãe, eu estou com fome”, a mãe comia para ele se alimentar²¹⁶; “mãe, eu quero beber”, ela bebia para ele beber; “mãe, eu quero tomar banho”, ela ia tomar banho. Tudo o que ele pedia a mãe fazia para ele. Certo dia ele disse:

- “Mãe, amanhã a senhora vai e me leva para visitarmos meu tio”.
- “Sim, amanhã eu te levo”

No outro dia cedo ela ajeitou a rede e saiu com ele. No caminho, aqui e acolá ele pedia à mãe para tirar as flores que ele via, tirar alguma fruta: “mãe, tira aquilo”, e a mãe tirava; “mãe tira aquilo, aquela flor para mim”, a mãe tirava botava encima de sua barriga. Então a mãe perguntou

- “Onde que mora teu tio? Qual é o caminho?”
- “É lá na frente, lá na frente tem dois caminhos, depois eu te digo o caminho do tio”.

Mas antes de chegar lá ele viu uma fruta:

- “Mãe, tira essa fruta para mim”.

Quando a mãe foi tirá-la, uma abelha (*shavawe*) a ferrou e ela ficou com raiva.

- “Rapaz, se você estivesse fora, e não ficasse pedindo as coisas era bom... você está dentro de mim e fica pedindo as coisas, a abelha me ferrou, não faça mais isso não!”.

E bateu na barriga. Depois daquilo, o menino não falou mais, nem uma palavra. A mãe ia perguntado:

- “Onde fica a casa de teu tio?”

Mas o menino não falava nada. A mãe chegou na encruzilhada do caminho, e perguntou de novo:

- “Qual é o caminho que devo pegar para ir até a casa de teu tio?”

Mas o menino não respondeu nada.

- “Rapaz, fala que senão de repente, se a gente errar o caminho, *nawa* vai matar a gente”

²¹⁵ *Yumapeiyuxinhu* é o nome do menino protagonista da história. *Yumã* é uma árvore muito grande que os informantes não souberam identificar em português. *Pei* significa folha. A tradução poderia ser a seguinte: “o espírito da folha do *yumã*”.

²¹⁶ Raimundo, em sua versão específica que nunca faltava comida apesar de não ter nenhum homem trabalhando para eles.

Mas continuou sem responder. Então ela pegou o caminho da esquerda, mas era o caminho errado pois levava onde moravam os *nawa* (inimigos). Já de tardezinha chegou numa aldeia.

– “Ah!, lá vem *nawashahu*²¹⁷, eu vou ficar com ela”, disse o *nawa*.

E o *nawa* a tomou para que ficasse como sua mulher. Todos os dias ele lhe pedia para catar os piolhos. Esse homem já tinha outra mulher e esta a avisou:

– “Olha, quando você for tirar os piolhos dele, ele vai querer que você os coma, mas não faz isso porque senão você vai sofrer um ataque e vai morrer. Pega carvão, põe na cesta do lado, e quando você tirar um piolho jogue-o e coma um pouco de carvão fingindo que come o piolho”.

Todos os dias ela tinha que fazer aquele serviço para o homem, até que um certo dia acabou-se o carvão e ela comeu um piolho. Então ela sofreu um ataque e caiu. O homem ficou muito bravo.

– “Eu não te disse que era para catar piolho direito”

Levantou-se, pegou uma lança a e atravessou-a na mulher. Pediu às outras pessoas para jogar o corpo no lugar onde jogavam lixo. Aquilo aconteceu de tarde, quando já estava anoitecendo, ouviram uma criança chorando: tinha saído do buraco que tinha feito a lança na barriga de sua mãe.

– “Ah!, vai só pegar o menino para mim, matei sua mãe, vai pegar o menino para mim”.

Foram lá, deram banho no menino e o trouxeram. Aquele homem e sua mulher criaram o menino, que cresceu muito rápido. Um dia, quando ele já tinha o tamanho de um menino de dois anos, a mãe de criação estava muito atarefada fazendo muita caiçuma. Ela precisava fazer muitas viagens até o rio para pegar água, e toda vez que ela ia ele ficava chorando porque queria ir com ela.

– “Mamãe, quero ir, quero ir com você”

– “Olha, eu não sou a tua mãe, os ossos de tua mãe estão lá no canto de jogar lixo, meu marido a matou”.

Então ele parou de chorar e ficou lá. A mãe de criação continuou, foi buscar água e quando voltou ele não estava mais. Ele tinha saído correndo até onde estavam os ossos de sua mãe. Juntou-os e levou para um lugar distante. Limpou um lugar perto do igarapé, cortou umas folhas, fez uma cama, e lá colocou a cabeça da mãe, os ossos da perna., foi recompondo tudo. Os ossos que sobraram jogou num poço fundo do igarapé onde tinha

²¹⁷ Este termo se utiliza para referir-se às mulheres de um grupo distinto.

muita piaba As piabas se embriagaram com aqueles ossos e ele pegou as piabas e as enrolou numa folha. A mãe de criação estava muito preocupada com ele. As pessoas da aldeia foram procurá-lo mas não o encontraram. Ele pegou um remédio chamado *txukurau*, o amassou, e foi botando-o em cada junta do corpo, dos ossos. Quando era tardezinha, ele voltou para sua casa e chegou lá quando estava anoitecendo. Quando chegou entregou o enrolado de piabas a seus pais de criação.

– “Ah!, meu filho, esta é a primeira vez, daqui para a frente você sempre vai fazer isso”.

Colocavam ele no colo, mas ele não tinha mais aquela alegria.

– “Que foi que aconteceu com você?, você está tão triste?”

Mas ele não falava nada. No outro dia de manhã cedo ele saiu. Botou todo tipo de remédio sobre o corpo de sua mãe, rezou e assim deu-lhe a vida. Depois que ela ressuscitou, foram embora. Assim foi como aconteceu.

Ikashauma (M9)

Informante: Gatão

Havia um homem chamado *Kakataihu* que foi guerrear contra outro povo e depois que matou todo o pessoal pegou como prisioneiro um menino. Criou-o mas também o judiava muito: brigava com ele, mandava fazer as coisas...Assim o menino, que se chamava *Nikamanaiku*, cresceu. Quando ele se tornou homem, *Kakataihu* lhe deu uma mulher. O rapaz ficou muito esperto e valente, e *Kakataihu* o obrigava a guerrear contra seus próprios parentes. Depois daquilo, não tinha mais nada para atormentá-lo. Um dia *Kakataihu* mandou-o para limpar seu roçado.

– Ah! Vamos, vamos limpar teu roçado.

E foram limpar o roçado. Enquanto estava trabalhando *Kakataihu* procurava alguma coisa para judiar *Nikamanaiku*, assim, encontrou um lacrau e o pegou.

– *Nikamanaiku*, tua mulher não cuida bem de ti, tem um mucuim bem grande nas costas.

– Então tira logo, se está grande tira logo.

Kakataihu fingia que ia tirar um mucuim do corpo de *Nikamanaiku* e fazia o lacrau ferrar ele. Ficava segurando o escorpião para que continuasse ferrando até que começou a sair espuma pela boca de *Nikamanaiku*, ficou mole, sem força e caiu no chão. Então *Kakataihu* foi embora e deixou ele lá. Lá ficou horas até que conseguiu chegar em casa. Então *Nikamanaiku* começou a pensar como podia se vingar.

– *Kakataihu*, eu já limpei teu roçado naquele dia, agora tu vai me ajudar também a limpar o meu.

– Então vamos.

Quando estavam limpando o roçado, *Nikamanaiku* viu um tipo de lagarta que queima muito, *ashushi*; a pegou e a enrolou na folha.

– *Kakataihu*, você tem tanta mulher e elas não cuidam de você. Estou vendo um carrapato tão grande.

– Então tira logo.

Quando arribou o braço, *Nikamanaiku* colocou a lagarta e segurou ele por detrás. A lagarta estourou no braço e no corpo dele.

– Do mesmo jeito que eu senti tu estás sentindo também, desgraçado.

Jogou ele no chão e foi tomar banho. Depois ficou deitado na rede, esperando para ver quando vinha *Kakataihu*. Só de tardezinha, quando o sol estava se escondendo, viu vir *Kakataihu*, de quatro pés, chorando.

– Eu não sei o que tem *Nikamanaiku* que ninguém o mata, eu já pedi tantas vezes ao pessoal matá-lo mas têm medo dele.

– Ninguém tem o direito de me matar. Você me pegou quando eu era criança, então só você que tem direito de me matar.

Sempre que *Kakataihu* fazia alguma coisa para castigar *Nikamanaiku*, este se vingava.

– Que vou fazer para me vingar de *Nikamanaiku*? Ah!, eu sei, vou pegar uma batata da mata, vou ralá-la e vou botar na caiçuma para oferecê-la a *Nikamanaiku*.

Tratava-se de uma batata com a qual o homem fica excitado, como o pênis ereto durante meses, e não consegue se satisfazer transando com as mulheres.

– *Nikamanaiku*, aqui tem um pouquinho de caiçuma que as mulheres fizeram, mas eu não consigo beber tudo, você não quer um pouco?

Depois de beber a caiçuma, passou do normal, ficou transando com sua mulher todo o tempo durante um mês. Então ele decidiu se vingar. Foi até a casa de *Kakataihu*, fez ele dormir com um folha, e transou com a mulher mais querida de seu inimigo. Depois, foi até a mata para pegar um remédio que ele conhecia e voltou a normalidade. Então, para vingar-se, fez o mesmo com *Kakataihu*.

Kakataihu era um chefe. Então, mandou as pessoas que estavam a seu mando fazer um lago no meio da terra firme. Quando estava pronto, botou dentro muito poraquê, muito filhote de jacaré, muita cobra (*runua*). Passando um tempo, todos os animais cresceram. Um dia convidou *Nikamanaiku* tomar banho.

– *Nikamanaiku*, vamos tomar banho? Mas tu leva palhas e fogo para depois nos esquentar.

E eles foram. Na beira do lago ascenderam um fogo. A intenção de *Kakataihu* era jogá-lo no lago para que as cobras e os jacarés o engolissem. Quando estavam se esquentando no fogo, começou a cair um chuvinha fina. *Nikamanaiku* já estava suspeitando que *Kakataihu* queria fazer alguma coisa com ele. *Kakataihu*, com a desculpa de que ia ajeitar o fogo, colocou-se atrás de *Nikamanaiku* para empurrá-lo.

– Que tu está fazendo que não toma logo banho? Por que tu não toma banho?

E *Kakataihu* empurrou *Nikamanaiku* dando um grito de guerra, mas como *Nikamanaiku* já estava suspeitando suas intenções pulou para um lado e jogou *Kakataihu* dentro do lago, e ficou pisando-o para matá-lo. *Kakataihu* gritava embaixo da água, mas só saiam borbulhas. *Nikamanaiku* tomou um banho bem rápido, jogou o fogo no lago e foi na sua casa deitar na rede para ver como voltava *Kakataihu*. Este voltou com tanto frio que estava tremendo de gemendo.

- Eu não sei o que tem *Nikamanaiku* que ninguém o mata, eu já pedi tantas vezes ao pessoal para matá-lo mas têm medo dele. Só vive para me judiar.
- Ninguém tem o direito de me matar. Você me pegou quando eu era criança, então só você que tem direito de me matar.
- Escuta, escuta, ele é tão malcriado que me responde quando falo.

Passado um tempo, *Kakataihu* pegou uma cobra, uma surucucu grande ovada, amarrou-a no meio e ficou cutucando-a para que ficasse bem zangada. Fez uma tocaia para preparar uma armadilha a *Nikamanaiku*. Este estava deitado na rede comendo banana.

- *Nikamanaiku*, está comendo banana?
- Sim, estou comendo banana, não tem mais nada.
- Vem lá, eu preparei uma tocaia onde tem uns juritis. Eu acho que é bom você ir matá-los.
- Então vamos.

Nikamanaiku foi, mas suspeitava das intenções de *Kakataihu*. Quando chegaram no lugar, *Kakataihu* mandou a *Nikamanaiku* para onde estava a cobra dizendo que lá estavam os juritis. Quando foi empurrá-lo contra a cobra, *Nikamanaiku* virou o corpo e *Kakataihu* caiu sobre a cobra mas esta não conseguiu mordê-lo. *Nikamanaiku* o deixou lá, foi deitar na sua rede, esperando que voltasse e ficou tocando a flauta.

Era época de derrubar roçado. *Kakataihu* tinha brocado uma terra grande e alta, e pediu ajuda a *Nikamanaiku*. *Kakataihu* tinha *Ikashauma*, que para onde ele ia ele levava. Ele era chefe por causa de *Ikashauma*, *Ikashauma* lhe explicava como fazer as coisas, era como seu guia. *Ikashauma* era uma mulher bonita e um homem bonito²¹⁸ que viviam dentro de um mosquiteiro, deitados na rede. Dentro do mosquiteiro tinha um líquido, ninguém sabe como costuraram o mosquiteiro. Eles não comiam, nem saiam nunca de lá, mas diziam a *Kakataihu* como tinha que dirigir o povo. Quando foram derrubar o roçado, *Kakataihu* levou *Ikashauma*, preparou um tapiri e lá atou a rede. Quando todo mundo

²¹⁸ Segundo a versão de Vicente, não se sabia se era homem ou mulher.

desceu, *Nikamanaiku* ficou e começou a cortar um cocão que estava envergado sobre *Ikashauma*. Nesse momento *Kakataihu* chegou.

– *Nikamanaiku*, você está doido, está derrubando a árvore sobre *Ikashauma*.

Mas *Nikamanaiku* continuou. Quando a árvore já estava caindo, *Kakataihu* conseguiu pegar *Ikashauma* e arrastá-lo.

Passado um tempo, *Kakataihu* começou a pensar em guerrear contra o pessoal de *Nikamanaiku* para acabar com eles.

– *Nikamanaiku*, vem aqui para a reunião, vem soltar a tua flecha de taboca²¹⁹ também, porque tu está tão triste? Vamos a acabar com os que restam.

Quando ouviu isto, *Nikamanaiku*, com muita raiva dentro de seu coração, deu um grito de guerra, pulou da rede, pegou uma flecha das que utilizam para caçar aves (*kutxa*)²²⁰ e a atirou contra os genitais de *Kakataihu* que estava deitado na rede. Quando viu aquilo, *Kakataihu* deu um pulo e a flecha não conseguiu atingir seu objetivo.

– Mas você está doído?

– Você não me mandou soltar flecha?, pois eu soltei a flecha.

No dia seguinte, saíram para guerrear. Chegaram num lugar em que tinham que atravessar um rio grande.

– *Kakataihu*, manda o pessoal construir o acampamento aqui enquanto eu exploro a capoeira para ver quantas casas ainda tem.

Nikamanaiku saiu sozinho. Quando estava percorrendo a capoeira encontrou com duas moças e dois rapazes, parentes seus. Quando o viram começaram a correr, mas *Nikamanaiku* falou:

– Vocês não correm não, eu não sou *nawa*, eu sou parente de vocês.

Levaram-lhe a seu acampamento. *Nikamanaiku* explicou-lhes sua história e combinaram para enganar *Kakataihu* e fazer fracassar sua expedição. Formou-se então tempo de chuva. Quando *Nikamanaiku* chegou no acampamento falou:

– *Kakataihu*, não tem solução não, aquele pessoal já sabe que estamos aqui, já estão preparados para flechar-nos. O melhor é a gente escapar, atravessar esse rio e ir embora.

Quando falou isso, o próprio *Nikamanaiku* flechou suas flechas para o outro lado do rio para ir embora, mas *Kakataihu* pediu para ele levar o *Ikashauma*. Pegou *Ikashauma*,

²¹⁹ “Soltar a tua flecha de taboca” é uma expressão metafórica: *Kakataihu* está convidando *Nikamanaiku* para ele dar sua opinião sobre a próxima incursão guerreira.

²²⁰ *Kutxa* é um tipo de flecha de três pontas utilizada para matar aves, para não errar as flechas no pescoço.

começou a atravessar o rio, e quando estava no meio, soltou *Ikashauma* e foi correndo até sua casa. Quando o pessoal foi chegando todo o mundo dizia:

– Ô, agora tu não escapa não, *Kakataihu* vem te matar mesmo. Custou muito recuperar *Ikashauma*.

E ele dava risada. Quando chegou *Kakataihu* estava muito chateado.

– Que tu ia dizer se *Ikashauma* tivesse morrido? Agora eu vou te matar.

– É só você quem tem o direito de me matar.

Mas finalmente, *Kakataihu* mudou de opinião e não o matou.

Usheni (M10)

Informante: Vicente

Conta a história que havia uma mulher cujo irmão, enquanto dormia, todas as noites entrava em sua rede e mantinha relações sexuais com ela. Apenas percebia que algo estava acontecendo porque de manhã encontrava tudo molhado. Ela começou a desconfiar:

- “Será que é meu marido que está fazendo isto comigo? E perguntou ele: “é você quem está transando comigo enquanto durmo?”
- “Não, você é minha mulher, como é que vou fazer isso com você dormindo?”.

Então perguntou para seus namorados, mas todos negaram ter feito aquilo com ela. E pensou: “o que eu vou fazer para descobrir quem é esse homem”. Pediu para seu marido ir para a mata procurar jenipapo para ela. Ralou todo o jenipapo e botou num vaso: “hoje eu vou descobrir quem é esse rapaz”.

Quando deitou na rede aquela noite ficou com a mão dentro do vaso cheio de jenipapo e não dormiu, ficou preparada ali, fingindo que estava dormindo. Já de madrugada, sentiu alguém tocando sua rede. Quando o intruso deitou sobre ela como tinha feito até então, bateu em seu rosto com a mão cheia de jenipapo. Ele saiu correndo. Quando o dia amanheceu o irmão da mulher foi caçar. Ela ficou o dia todo espiando os homens da aldeia para descobrir qual deles tinha a cara manchada de jenipapo²²¹, mas todos tinham o rosto limpinho: seus primos, seus namorados...apenas faltava seu irmão. Então ela começou a chorar: “será que é meu irmão que está fazendo isto comigo?”. Contou a seu marido a preocupação que tinha. Já de tardezinha chegou seu irmão que tinha ido caçar, e enquanto comia o que sua mãe tinha preparado para ele, evitava virar o rosto para a luz. Então ela fingiu espantar os cachorros e quando virou viu o sinal preto da sua mão no rosto dele. Então começou a chorar mesmo. Passaram dois dias e no terceiro o rapaz chamou seu irmão mais velho:

- “*Utxi*, vamos matar, vamos matar outros *nawa* que moram longe daqui?”
- “Mas, tão de repente assim? que aconteceu? Você não se preparou, agora de repente você quer matar?”
- “É assim mesmo, vamos matar assim mesmo”
- “É, já que tu está com vontade de matar então eu vou te esperar”.

²²¹ O corante feito a base de jenipapo demora vários dias paradesaparecer uma vez aplicado sobre a pele.

No outro dia cedinho ele pegou as armas, desceu, e seu irmão foi atrás dele. Mas quando chegou na frente lembrou que tinha esquecido o dente de cutia que ele utilizava para amolar as pontas das flechas:

- “*Utxi*, tu me espera aqui que eu vou buscar meu dente de cutia”
- “Então vá”.

E quando ele estava descendo da escada depois de ter pegado o dente de cutia, escorregou e caiu. Então ele praguejou com raiva para sua irmã escutar:

- “*ichi!*, eu dei uma topada, será que eu vou matar?, será que é *nawa* que vai me matar, depois vai cortar meu pescoço, pegar nesse meu cabelo grande, me exhibir no meio do terreiro? Será que é isso que vai acontecer comigo?”

Quando os dois irmãos estavam já longe de casa, num lugar onde era possível encontrar inimigos, saiu gritando e assoprando para ver se alguém respondia. Mas o grupo que ele tinha ido matar era mais esperto e ninguém respondeu, ficaram só vigiando o que eles faziam, e quando ele ia passando mataram-no, rolaram seu pescoço, cortaram o cabelo no arco e levaram a cabeça à aldeia onde a pregaram numa estaca no meio do terreiro. Todas as mulheres começaram a esculhambar a cabeça:

- “Ah! você veio matar nosso grupo para pegar as mulheres mais bonitas daqui, leva logo as mulheres mais bonitas”, e pegavam um tição de fogo e queimavam no rosto dele, “leva as mulheres mais bonitas que tu veio buscar. Tu já matou nossos parentes, leva agora”, e o queimavam.

Seu irmão tinha acompanhado todo o processo, ficou por perto e quando anoiteceu pegou os vaga-lumes que voavam e os esfregou no corpo todinho, ficando todo iluminado. Depois que tinha se pintado todinho com aquelas luzes de vaga-lumes, saiu no meio do caminho de quatro pés. Então o pessoal da aldeia acharam que era o espírito do morto e fugiram. Ele aproveitou para recuperar a cabeça do irmão e voltar até o acampamento que eles tinham feito. Ele deixou a cabeça do irmão embaixo, e pulou encima do tapiri. Após um tempo, a cabeça começou engolir a saliva: “*txão, txão, txão*”. Depois começou a falar, chamando seu irmão. Chamou várias vezes mas o irmão não queria responder.

- “Como é que você está deitado aí encima rapaz? Não quer me responder?”
- “Sim, que foi?”
- “É que eu estou sentindo a sede da taboca, estou sentindo a sede da taboca com que o *nawa* me matou, eu queria beber água, eu quero que tu vai buscar água para mim”.

E o irmão foi buscar a água nos canos de taboca, mas quando dava para ele saia toda pela garganta. A água formou um pozinho, e a cabeça pulou sobre ele:

- “Ham!, agora eu matei minha sede, estou de barriga cheia. Êh!, meu irmão, hoje já é noite, vamos dormir, amanhã a gente viaja”.

Quando ainda não tinha amanhecido, o irmão pulou do tapiri e correu com muito medo. Correu, correu, mas pouco depois escutou aquele barulho, *toc, toc, toc*. Olhou para atrás e viu a cabeça correndo como se alguém tivesse chutado uma bola, assim atrás dele. Ele correu com medo, correu, correu, e quando deu mais ou menos o meio dia, olhou para atrás e não escutou mais barulho, então viu uma fruta, *shekushi*, (bacuri) e trepou na árvore para comê-la. Ficou lá acima um tempo e de repente escutou o barulho. Ficou caladinho lá encima, e a cabeça passou, mas depois esta percebeu que o irmão não tinha passado e voltou para atrás até o pé de bacuri.

- “Rapaz, tu me deixou, agora eu estou com fome igual a você, derruba uma fruta aí para mim”,

O irmão ficou com mais medo, ele pegou umas frutas, mas em vez de jogar perto, jogou-as longe, num lugar ruim de descer e de subir.

- “Que coisa é essa, rapaz? Por que está fazendo isso comigo?”.

Mas assim mesmo desceu para ir pegar as frutas, foi rolando a cabeça. O irmão aproveitou para descer da árvore e sair correndo de novo. Chegou num rio que ao atravessá-lo na ida estava seco, mas como tinha chovido muito na cabeceira desde então, agora estava muito cheio. Pegou suas flechas, as flechou para o outro lado, amarrou seu arco no corpo e atravessou o rio, mas ficou esperando para ver se a cabeça conseguia superar também essa prova. Demorou, mas finalmente chegou na beira do rio: “agora quero ver como é que ela vai vir”, pensou o irmão. Mas, contrariamente ao que esperava, a cabeça atravessou o rio com a mesma rapidez que um calango “*tsumu, tsumu, tsumu*”. O irmão correu de novo até chegar na sua casa. Quando chegou avisou à família do que tinha acontecido:

- “Ô mãe, seu filho, *nawa* já matou ele, cortou sua cabeça, mas a alma dele está vivinha ainda, a alma dele está normal e vem aí, só a cabeça, eu recomendo vocês taparem as portas, e fechar tudinho”.

Fizeram como ele disse, fecharam as portas da frente e de atrás, e pouco depois escutaram o barulho da cabeça que vinha correndo. Quando chegou bateu na palha:

- “Que isso? vocês estão com medo? fecharam a casa com medo de eu entrar?, que isso?”

Ele lamentou-se muito mas ficou do lado de fora, não conseguiu entrar, porque estava bem fechado. Começou então a chamar a sua mãe:

- “*ewa*, estou com sede, estou sentido muita sede, eu queria que a senhora viesse me dar caçuma, eu estou com sede”.

E sua mãe, que estava com medo, encheu um vaso de caçuma, abriu uma brecha na palha e jogou fora. A caçuma espalhou mas ficou um pozinho, então a cabeça sentou-se encima:

- “bom, agora eu matei minha sede, estou de barriga cheia, tomei caçuma”.

Então começou a pensar:

- “Eles não me deixaram entrar, minha mãe não me recebeu, eu vou ser alguma coisa. Será que eu vou ficar no meio do caminho, num galho de uma árvore, será que eu viro uma colmeia de cava grande?, não, porque muita gente tem raiva de cava e põe fogo; será que eu vou virar um buraco na beira do caminho?, não, na beira de caminho a jia gosta de fazer morada, e quando a jia faz morada o pessoal gosta de tocar fogo e fica abanando na boca da gente, então não vou ser isso não; será que é bom eu ficar na beira do caminho, um toco forte? não, eu não vou virar toco não, às vezes as pessoas passam e dão uma topada e cortam o toco, então não vou virar toco não; será que eu viro uma sumaúma na beira do caminho? não, não vou virar não, porque muitas vezes as pessoas passam com terçado e cortam, porque a sumaúma fica buchuda; será que eu viro raiz de um pau grande no meio do caminho? Não, muitas vezes as mulheres passam por cima e cortam com terçado”

Pensou em muita coisa mais nada o satisfazia, mas então decidiu:

- “Ah! rapaz, eu vou ser a lua, eu já devia ter sido a lua, eu estava perdendo tempo, eu vou ser a lua. Mãe, mãe, cadê a linha que você disse que ia fazer, aquela linha com que você disse que ia fazer uma rede para mim, me dá aquela linha”.

A mãe lhe deu a linha e ele a esticou e a jogou, mas não era suficiente

- “Mãe, cadê aquela linha?, aquele rolo de linha com que você falou que ia fazer minha saia?”.

A mãe deu para ele. Ele pediu ainda mais um novelo de linha:

- “Cadê aquela linha que você falou que ia fazer para mim, para eu amarrar minhas flechas?”

A mãe deu-lhe a linha, e quando a jogou, conseguiu enganchá-la no céu. Com os dentes segurou a corda e começou a subir como se tivesse alguém içando ele. Mas antes de subir fez uma advertência:

- “Eu vou virar lua, mas eu vou perseguir as mulheres porque foi por causa delas que aconteceu isso comigo, então eu vou sempre ferir as mulheres com a minha espada, com a minha arma, com a minha lança (*imi paka*)²²², eu vou virar lua, de aqui a três dias vocês vão me ver em pé, na direção do pôr do sol, e escutem bem o que eu estou dizendo, eu vou perseguir todas as mulheres com minha arma, e também eu vou ficar cutucando, quando chegar cada final de mês eu vou ficar cutucando com a minha arma e vai a aparecer sangue”.

É por isto que as mulheres menstruam.

²²² *Imi* significa sangue e *paka* quer dizer taboca, referindo-se por extensão às armas, que eram feitas geralmente deste material. Descreve-se o *imi paka* como uma lança de taboca com a ponta manchada de sangue.

Uniruapupuhini (M 11)

Tinha uma mulher com dois maridos. O segundo marido era um *xinaya* muito poderoso e sempre lhe dizia: “Mulher, não existe caminho neste mundo onde você vai que eu não possa encontrar você”. Pensando nela, o *xinaya* tinha plantado *xupa*²²³ diante de sua casa como se fossem flores. Um dia o *xinaya* saiu caçar e outro marido ficou na casa com a mulher. Ela estava tecendo *uxu*²²⁴ quando de repente caíram dois sabiá (*mavis*) brigando no terreiro onde ela estava. Ela pulou para pegar os pássaros, que eram muito bonitos, e então sumiu; os *mavisnawa* a pegaram e a levaram embaixo da terra. Seu marido estava aguardando e quando percebeu que tinha desaparecido começou a procurá-la, mas não conseguiu achá-la. Então foi procurar o *xinaya* que estava na mata caçando. Este tinha encontrado um buraco de tatu e fez uma cesta de folhas para carregar água. Quando terminou de ajeitar o buraco escutou uma voz que vinha assoprando pela mata: era o primeiro marido que estava procurando-o. Quando a voz se aproximou mais, ele respondeu e ficou preocupado, porque quando alguém sopra assim na mata se arriscando a espantar a caça é porque alguma coisa aconteceu. Quando o outro marido explicou o acontecido, o *xinaya* pegou suas flechas, tirou a corda do arco, a amarrou bem e voltou à aldeia pensando.

Quando chegou em sua casa pegou o *xupa* que tinha plantado e o ralou. Tinha dois tipos de *xupa*: *shawã xupa* (*xupa* de arara) e *yuve xupa* (*xupa* de conhecimento). Ralou o *xupa* numa cuia e bebeu completamente²²⁵. Depois disso caiu na rede, e saiu-lhe sangue pelos olhos, pelo nariz, pelas orelhas, pela boca. Mas seu espírito encontrou o caminho pelo qual tinha ido a mulher. O *yuxin xupa* ia acompanhando-o e mostrando os perigos do caminho.“

Aqui tem um buraco, aqui tem cobra, aqui tem escorpião”.

O *yuxin xupa* ia cuidando dele. Ele não ia pisando não chão, mas levitando. Era noite quando ele foi, mas tinha luar, de forma que o espírito ia iluminado pela lua clara. Quando chegou diante da primeira casa chamou à porta e perguntou por sua mulher.

“Tua mulher não está aqui, não, tua mulher passou por aqui”.

²²³ O *xupa* é uma bebida alucinógena utilizada antigamente pelos Yawanawa, provavelmente datura.

²²⁴ Um tipo de ornamento que colocavam no pulso e no tornozelo.

²²⁵ Normalmente se molha o dedo no *xupa* e se chupa. A quantidade que bebe o personagem na história é segundo os Yawanawa muita.

E ele continuou a viagem. Chegou em outra casa, mas também não encontrou a mulher, e assim foi andando, acompanhado do xupa yuxin.

“Tua mulher não está aqui, não, você deve passar mais dez casas e lá está tua mulher”.

E assim chegou na casa onde estava a mulher. O homem que a tinha raptado, tinha caçado um macaco preto e seu filhote. Quando o xinaya chegou a mulher estava fazendo caiçuma e chorando ao mesmo tempo. O homem tinha amarrado todas as portas e depois tinha deitado para dormir. Enquanto fazia a caiçuma, a mulher pensava no xinaya e no que ele sempre falava. Naquele momento, percebeu que ele tinha chegado. Levantou-se, balançou a rede onde estava dormindo o outro homem e olhou entre as palhas. Quase não podia reconhecer o xinaya porque seu espírito estava completamente enfeitado com as flores de xupa. Abriu a porta e queria abraçá-lo, mas ele não a deixou.

“Não, não me abraça, vim só te buscar, vamos correndo”.

“Eu tenho um filhote de macaco”.

“Então vai procurar para tu ir comendo, porque eu não quero comer, rápido”.

Entrou, pegou um pouco de caiçuma para o *xinaya* e o macaco. Então saíram os dois correndo, ela na frente e ele atrás. O *xupa yuxin* ia lhes ensinando os perigos do caminho. Quando já tinham passado três casas começaram a escutar o som do *aku txanina*²²⁶ avisando que estavam escapando “*txixintxintitiri*”.

– “A mulher está fugindo, mata ela”

Mas ninguém podia fazer nada contra o espírito do *xinaya*. No mesmo lugar onde a mulher tinha sumido, apareceu de novo, levando o macaco e a caiçuma. Quando seu marido a viu ficou muito alegre. As mulheres se reuniram em volta dela. Enquanto isso, o corpo do *xinaya* estava roxo; o lado sobre o qual ele deitou já estava começando a apodrecer. Continuava saindo sangue pelo nariz, pelos ouvidos, pela boca, pelos olhos.

Quando a mulher chegou, começou a fazer fogo para esquentar o corpo do *xinaya* com as brasas. Seu marido tentava reanimá-lo.

– “Olha meu amigo, nossa mulher já chegou, acorda, levanta”

Mas ele ainda não podia levantar. Passou um tempo, quando o sol estava descendo, a rede balançou: era o espírito que tinha chegado no corpo. Começou a fazer um som “mmmmm”, como se estivesse acordando. Tentou sentar na rede e, sem poder ainda falar, fez um sinal para lhe dessem rapé. O marido da mulher botou-lhe rapé nas narinas três

²²⁶ O *aku txanina* é um tipo de instrumento de percussão feito com madeira de cerejeira (*aku* significa cerejeira), e utilizado para enviar mensagens a uma certa distância.

vezes até que começou a cuspir. Assim, ele ficou bom, mas não podia abraçar a mulher porque devia fazer um resguardo muito forte.

*Kanapã retani*²²⁷ (M12)

Informante: Gatão

Havia uma gestante, não se sabe se a mulher tinha marido ou não, provavelmente tinha porque era gestante, e se era casada seu marido devia ter passado o dia todo trabalhando porque ela estava com fome. Então com sua cesta foi pegar bodes e camarão. Ela saiu, subiu o igarapé acima pegando bodes miudinhos e camarão, mas formou-se uma tempestade, começou a chover e a trovejar e de repente caiu um relâmpago muito forte que partiu a barriga dela, mas não feriu o menino, que nasceu vivo. Ela ficou morta e o menino desceu pelas águas do igarapé. O menino passou perto da moradia do *shaka*, um caranguejo de terra firme que mora num buraco e que sempre sai quando chove. O *shaka* viu aquele menino, o pegou, cortou o umbigo dele e o levou para sua casa embaixo da água. O caranguejo criou o menino dando-lhe piabinhas para comer. Ninguém sabe se a família foi procurá-lo, pois de qualquer maneira não conseguiram ver a criança.

Muito tempo depois um homem foi caçar, e de repente preparou-se tempo de chuva, começou a chover e a água a se balançar, e saiu um menino de uns quatro anos que começou a dançar: colocou a mão sobre seu rosto e dançou na praia. O homem se surpreendeu:

- “Mas menino, que é que aquilo? Que menino que está ali? Cadê o pai dele? Talvez foi mariscar”.

Mas quando foi se aproximando o menino correu, caiu na água e se escondeu no buraco. E o homem, como não conseguiu pegá-lo foi embora. Quando chegou na aldeia, falou para as outras pessoas:

- “Lá naquele canto onde *kana* matou aquela mulher eu vi um menino dançando assim, eu pensei que era alguém que tinha ido mariscar, mas não tinha ninguém, quando fui chegando perto dele, ele sumiu, ele entrou ali. Quem sabe se é filho daquela mulher que o relâmpago matou? Ela estava grávida, ninguém viu o filho naquela época. Se for eu acho bom a gente se preparar para pegá-lo; quando estiver se formando tempestade, a gente vai lá, alguém deita acima do barranco, e outros ficam mais longe para ver o que acontece, e na hora em que o menino sair quem ficou no barranco cai e tampa o buraco de onde ele saiu, e o resto corre para pegar ele”.

²²⁷ *Kanã* significa ‘relâmpago’; o sufixo *-pã* que o acompanha indica que é o objeto do verbo; *rete* quer dizer ‘matar’ especificamente com um arma, e a terminação *-ni* indica que a ação foi realizada e concluída num passado distante: é a história de como foi morto Relâmpago.

- “Está bom”, todos aceitaram sua proposta.

Assim, um dia começou a trovejar, a relampejar e cair chuva, foram juntos até o lugar onde o homem tinha visto o menino. Viram balançar a água e pouco depois saiu o menino que não percebeu a pessoa que estava sobre o barranco. Saiu na praia que estava perto do igarapezinho, botou a mão sobre a cara e começou a dançar. Então o homem aproveitou para cair e tampou o buraco de onde tinha saído, e os outros chegaram correndo e pegaram o menino. Ele não queria se deixar pegar, queria morder todo o mundo, mas aqueles homens conseguiram levá-lo à aldeia. O menino não sabia falar nada, só chorava, “*terã, terã, terã*”. Quem tinha pego ele oferecia-lhe sementes de jerimu, mas não queria; davam macaxeira e também não queria, não comia nada, até que depois de quatro dias, quando já estava com muita fome, começou a comer uma piabinha crua que o pessoal tinha trazido da pescaria.

- “Ah, ele come piabinha crua”.

Então todo o mundo trouxe piabas para ele, até que foi se acostumando a seus pais de criação. Um dia estavam preparando uma festa e sua mãe adotiva estava muito ocupada fazendo caçuma, a mulher ia correndo para acima e para baixo, trazendo água, e o menino queria ir para todo canto com ela, então finalmente ela se enjoou:

- “Ah, eu não sou tua mãe não para tu querer andar por onde eu estou, a tua mãe velha foi morta por *Kana*, hoje em dia estão só os ossos, eu estou te criando e tu quer andar todo o tempo atrás de mim”.

Depois de ouvir isto, ele calou, parou de chorar e ficou lá sentado pensando. Quando seu pai chegou e quis brincar com ele como de costume, ele estava triste.

- “Pai, hoje eu não estou me sentindo muito bem”

- “Mas por que?”

- “Porque hoje eu senti uma coisa muito ruim, minha mãe disse, quando estava chorando para ir com ela: ‘ô, eu não sou tua mãe, não, você está pensando que eu sou tua mãe, mas tua mãe quando ela foi pescar o relâmpago a matou, e seus ossos estão já brancos’ me disse isso”.

Seu pai chorou muito quando contou-lhe aquilo.

- “Eu queria saber se isso é verdade mesmo”.

Seu pai lamentou muito aquilo mas confirmou toda a história: como sua mãe tinha sido morta e ele foi criado por um caranguejo até que o pegaram. No dia seguinte o rapaz pegou um machado, saiu na mata, cortou uma pupunheira bem madura e, sem que ninguém tivesse nunca ensinado, fez uma borduna.

- “Pai, como é que a gente vai visitar o *kana*?”
- “Ah!, isso não sei”,
- “Eu vou visitar ele, eu vou matar ele, eu vou fazer como ele fez com minha mãe, e se minha mãe quiser vir eu vou trazê-la, e o senhor vai ser testemunha disso, o senhor vai ver o que vai acontecer”

No dia seguinte deu uma chuva forte, e o rio cresceu muito. Quando estava bem cheio, o rapaz pegou sua borduna e pulou sobre um pau que ia passando rio abaixo. Depois de três meses de viagem, ele chegou no pé do céu, onde as águas e o pé do céu estão ligados, e subiu ao céu. Quando ele subiu os dois *Kana*, que tinham matado sua mãe não estavam, eles tinham ido atacar um grupo chamado *Yamanawa*. Ele chegou na casa de *Kana*, que parecia um espelho de tão resplandecente, tudo o que era dele relampeava, brilhava: casa, bananeira... Quando chegou lá viu seus irmãos, os filhos de sua mãe com *Kana*: o cabelo deles parecia o cabelo do milho quando está nascendo, tudo branquinho, brilhante. Sua mãe estava fazendo caçuma de banana e varrendo. Ele chegou na porta e a chamou: “mãe, mãe”, mas a mãe não respondeu, ele insistiu “mãe, mãe”. Então ela olhou:

- “Quem é esse que está me chamando de mãe?”
- “Mãe, eu sou aquele menino que estava na sua barriga quando *Kana* a matou, *shaka* me pegou, cuidou de mim e me criou”.

Ela jogou a vassoura, correu, abraçou ele e começou a chorar. Depois deu caçuma de banana e mandou-o sentar.

- “Cadê os *Kana*, teus maridos?”
- “Ah!, eles foram para a guerra, foram matar os *Yamanawa*, mas se estivessem aqui você não teria chegado, eles teriam matado você, eu acho que você deve ir embora, porque deles ninguém não se esconde, eles adivinham desde longe se tem alguém”,
- “Será que se eu ficar atrás dessa porta, quando eles entrarem eu posso lhes bater com meu *winu*?”
- “Não, não dá não, é muito difícil”,
- “Então a senhora me esconde detrás de uma porta, quando eles se descuidarem eu bato neles”,
- “Não tem jeito, vai embora”,
- “Não, só vou quando eu os matar da mesma forma que eles fizeram com a senhora, então me põe embaixo de uma moringa, na hora que eles chegarem eu levanto a moringa e bato neles”,
- “Não dá de jeito nenhum”

- “Que eu devo fazer? Quando eles chegam onde se sentam?”
- “Aí, eles são muito agressivos, ainda que não veio ninguém aqui, antes de entrar, eles passam sempre batendo nas palhas, um passa batendo de um lado e o outro do outro, e quando entram se sentam aqui”
- “Será que se eu virar um *kana kaxi*²²⁸ lá acima, onde fica armazenada a comida, não dá para eu matar?”
- “Pode ser, assim pode ser, mas eu ainda não tenho certeza de que você vai matar”
- “E como é que eles ficam?”
- “Eu levo estas cadeiras, um deles senta lá, e o outro senta do lado, e eu levo a caçuma, deixo os dois copos de caçuma e eles tomam aqui, testa com testa”
- “Põe o copo lá para ver se é possível”

Ele transformou-se em *kaxi*, subiu ao armazém e jogou o *kana shatxi*²²⁹ que caiu justo no meio do copo. Assim ficou combinado entre mãe e filho. Ele subiu para acima e ficou lá esperando. Da forma em que a mãe tinha explicado, chegaram os *Kana*: vieram correndo e acabando aquelas bananeiras com seu *mastante* (bastão). De longe adivinharam que tinha alguém estranho na casa e ficaram trovejando, relampeando, mas quando inquiriram à mulher ela negou que tivesse alguém na casa.

Trouxe os dois assentos para um e para o outro, e entregou-lhes a caçuma. Um deles colocou sua lança sobre o peito, pegou o vaso, e quando o foi aproximando da boca para beber, o rapaz jogou o *shatxi* que caiu dentro da caçuma que o *kana* bebeu. Da mesma forma fez com o outro: quando um caiu, o outro estava bebendo, e ao terminar, caiu do mesmo jeito. Ao explodir o *shatxi* dentro deles cortou o coração de cada um meio a meio, e quando eles caíram, o rapaz pulou de seu esconderijo e com a borduna que ele tinha levado bateu nas cabeças dos dois esmagando-as.

- “Mãe, o que eu vim para fazer eu já fiz, já matei os *Kana*, agora você vem comigo”,
- “Eu não vou, não porque não queira ir, mas porque eu não posso, eu já sou espírito, a minha carne apodreceu já faz muito tempo, como é que eu vou me comportar? Tu vai embora, eu fico com teus irmãos”,
- “Ah!, faltam meus irmãos”.

E foi chamando-os um por um e matando-os com o *wimu*. Quando já tinha matado quase todos, só faltava o menor.

²²⁸ *Kaxi* significa ‘morcego’.

²²⁹ *Shatxi* era uma planta que, segundo contam, existia e que tinha um tipo de semente que explode, e que quando explode corta igual a lâmina de gilete.

- “Ô, tu já matou o pai dele, já matou o resto de meus filhos, não mata esse não, deixa esse para mim, que com ele é que eu vou me alegrar, ele que vai me fazer companhia”,
- “não, então eu não vou matá-lo mas não vou deixá-lo aqui, eu vou levá-lo comigo”.

E ele o trouxe à terra, do mesmo jeito que ele tinha ido ele voltou. Quando chegou seu irmão só chorava, e desde então a chuva não parava. Finalmente o rapaz cansou-se e jogou seu irmão-relâmpago no rio, mas era isso exatamente o que queria, segurou-se num pau que passava e assim voltou para o céu. É por isso que até hoje tem trovão e relâmpago.

Bibliografia

Abelove, Joan & Roberta Campos

- 1981 "Infancy related food taboos among the Shipibo" em *Food Taboos in Lowland South America*, K. M. Kensinger e W. H. Kracke (eds), Working Papers on South American Indians, Bennington College, Vermont

Albert, Bruce

- 1985 *Temps du sang, temps des cendres: représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est*. Tese de doutorado, Universidade de Paris

- 1992 "A fumaça do metal: História e representações do contato entre os Yanomami" em *Anuário Antropológico*, 89, Rio de Janeiro

Anônimo

- 1998 *Compte rendu d'un séjour à Boca Pariamanu: Communauté amahuaca (Pano) du madre de Dios, Perou*

Arévalo Valera, Guillermo

- 1986 "El ayahuasca y el curandero Shipibo-Conibo del Ucayali (Perú) em *América Indígena*, XLVI (1)

Arhem, Kaj

- 1996 "The cosmic food web: human-nature relatedness in the Northwest Amazon" em *Nature and society: Anthropological perspectives*, P. Descola & Gísli Pálsson (eds), London: Routledge

Augé, Marc

- 1995 "Biological order, social order: illness, an elemental form of event" em *The meaning of illness*, Marc Augé & Claudine Herzliche (orgs), Harwood Academic Publishers

Brunelli, Gilio

- 1996 "Do Xamanismo aos Xamãs: estratégias Tupi-Mondé frente à sociedade envolvente" em *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*, E. Jean Matteson Langdon (ed.), Florianópolis: Ed. da UFSC

Buchillet, Dominique

- 1988 "Interpretação da doença e simbolismo ecológico entre os índios Desana" *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi, Série Antropologia*, 4(1): 27-42

- 1990 "Los poderes del hablar: terapia y agresión chamánica entre los indios Desana del Vaupés brasileiro" em *Las culturas nativas latino-americanas através de su discurso*, Ellen Basso & Joel Sherzer (coord.), Quito/Roma: Abya Yala / MLAL

- 1991a "A antropologia da doença e os sistemas oficiais de saúde" em *Medicinas tradicionais e medicina Ocidental na Amazônia*, D. Buchillet (org), Belém: Ediciones Cejup

1991b "Introdução" (:161-173) em *Medicinas tradicionais e medicina Ocidental na Amazônia*, D. Buchillet (org), Belém: Ediciones Cejup

1995 "Contas de vidro, enfeites de branco e 'potes de malária': epidemiologia e representações de doenças infecciosas entre os Desana", *Série Antropológica*, 187, Departamento de Antropologia da UnB

Calavia Saez, Oscar

1994 *O nome e o tempo dos Yaminahua*, Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo

Cárdenas Timoteo, Clara

1989 *Los Unaya y su mundo: Aproximación as sistema médico de los Shipibo-Conibo del Rio Ucayali*, Lima: Instituto Indigenista Peruano / CAAAP

Carid, Miguel A.

1999 *Yawanawa: Da guerra à festa*, Dissertação de Mestrado, UFSC

Carneiro da Cunha, Manuela

1998 "Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução" em *Mana*, 4(1)

Carneiro, Robert L.

1964 "The Amahuaca and the Spirit World", *Ethnology*, III(1).

1974 "Hunting and hunting magic among the Amahuaca of the Peruvian Montaña" em *Native South Americans: Ethnology of the Least Known Continent*, Patricia J. Lyon (ed), Boston: Little, Brown & Company

Castelo Branco, J.M.

1950 "O Gêntio Acreano" em *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 207: 3-83

CEDI

1985/86 *Povos indígenas do Brasil*

Chaumeil, J-P.

1983 *Voir, savoir et pouvoir: le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*, Paris: EHESS

1984 "Réseaux chamaniques contemporaines et relations interethniques dans le haut Amazone (Pérou)" em *Outra América en construcción*, C.E. Pinzón et alii (eds.), 46 Congreso Internacional de Americanistas, Amsterdam

Coffaci de Lima, Edilene

1994 *Katukina: História e organização social de um grupo Pano do Alto Juruá*, Tese de Mestrado, Universidade de São Paulo

Conklin, Beth A.

1994 "O sistema médico Wari' (Pakaanóva)" em *Saúde & Povos Indígenas*, Ricardo V. Santos & Carlos Coimbra Jr. (orgs), Rio de Janeiro: Fiocruz

Crépeau, Robert R.

1988 "Le chaman achuar: thérapeutique et socio-politique", em *Recherches Amérindiennes au Québec*

Crocker, J. Cristopher

1985 *Vital Souls: Bororo Cosmology, Natural Symbolism, and Shamanism*, Tucson: The University of Arizona Press

Da Matta, Roberto

1976 *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé*, Petrópolis: Editora Vozes

Descola, Philippe

1996 "Constructing natures: symbolic ecology and social practice" em *Nature and society: Anthropological perspectives*, P. Descola & Gísli Pálsson (eds), London: Routledge

Deshayes, Patrick

1992 "Chamanisme et chefferie chez les Kashinawa" em *Journal de la Société des Américanistes*, LXXVIII-II

Eakin, Lucille

1987 *Yaminahua Dictionary*, Ms

Eliade, Mircea

1998 *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*, São Paulo: Martin Fontes (1ª edição em francês 1951)

Erikson, Philippe

1994 "Los Mayoruna" em *Guía etnográfica de la Alta Amazonía*, Fernando Santos & Frederica Barclay (eds), Quito: FLACSO / IFEA

1996 *La griffe des aïeux*, Paris: Éditions Peeters

Evans-Pritchard, E.E.

1997 *Brujería, magia y oráculos entre los azande* (2ª ed. em espanhol), Barcelona: Anagrama

Fausto, Carlos

1997 *A dialética da predação e familiarização entre os Parakanã da Amazônia Oriental: Por uma teoria da guerra ameríndia*, Tese de Doutorado, Museu Nacional, Rio de Janeiro

Frank, Erwin

1994 "Los Uni" em *Guía etnográfica de la Alta Amazonía*, Fernando Santos & Frederica Barclay (eds), Quito: FLACSO / IFEA

Gallois, Dominique

- 1988 *O movimento na cosmologia Waiãpi: Criação, expansão e transformação do universo*, Tese de Doutorado, USP, São Paulo.
- 1991 "A categoria 'doença de branco': ruptura ou adaptação de um modelo etiológico indígena?" em *Medicinas tradicionais e medicina Ocidental na Amazônia*, D. Buchillet (org), Belém: Ediciones Cejup
- 1996 "Xamanismo Waiãpi: nos caminhos invisíveis, a relação *i-paie*, em *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*, E.J. Langdon (org.), Florianópolis: Editora da UFSC

Gebhart-Sayer, A.

- 1985 "The Geometric Designs of the Shipibo-Conibo in Ritual Context", em *Journal of Latin American Lore*, 11:2
- 1986 "Una terapia estética. Los diseños visionarios del ayahuasca entre los Shipibo-Conibo", *América Indígena*, XLVI(1)

Gow, Peter

- 1991 *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*, New York: Oxford University Press
- 1994 "River People: Shamanism and History in Western Amazonia" em *Shamanism, History & the State*, N. Thomas & C. Humphrey (eds.), University of Michigan Press

Harner, M. J.

- 1974 "The Sound of Rushing Water" em *Native South Americans: Ethnology of the Least Known Continent* (:283-288), P. J. Lyon (ed.) Boston & Toronto: Little Brown and Co

Illius, Bruno

- 1987 *Ani Shinan: Schamanismus bei den Shipibo-Conibo (Ost-Peru)*, Tübingen: Verlag Science & Fiction
- 1991-1992 "La 'Gran Boa'. Arte y cosmología de los Shipibo-Conibo" em Bulletin de la Société Suisse des Américanistes, 55-56
- 1992 "The concept of *Nihue* among the Shipibo-Conibo of Eastern Peru" em *Portals of Power*, E. J. Langdon e G. Baer (eds), Albuquerque: University of New Mexico Press

Kensinger, K.

- 1974 "Cashinahua Medicine and Medicine Men", em *Native South Americans: Ethnology of the Least Known Continent* (:283-288), P. J. Lyon (ed.) Boston & Toronto: Little Brown and Co

- 1976 "El uso del 'Banisteriopsis' entre los cashinahua del Perú" em *Alucinógenos y chamanismo*, Michael Harner (ed), Madrid: Ed. Guadarrama
- 1981 "Food taboos as markers of age categories in Cashinahua" em *Food Taboos in Lowland South America* K. M. Kensinger e W. H. Kracke (eds) Working Papers on South American Indians, Bennington College, Vermont
- 1995a "Disposing of the Dead" em *How real people ought to live*, Illinois: Waveland Press
- 1995b "The Body Knows: Cashinahua Perspectives on Knowledge" em *How real people ought to live*, Illinois: Waveland Press.

Kracke, Waud H.

- 1981 "Don't let the piranha bite your liver: A psychoanalytic approach to Kagwahiv (tupi) food taboos" em *Food Taboos in Lowland South America*, K. M. Kensinger e W. H. Kracke (eds), Working Papers on South American Indians, Bennington College, Vermont
- 1992 "He who dreams: The Nocturnal Source of Transforming Power in Kagwahiv Shamanism" em *Portals of Power*, E. J. Langdon e G. Baer (eds), Albuquerque: University of New Mexico Press

Lagrou, Elsje M.

- 1991 *Uma etnografia da cultura Kaxinawa: entre a cobra e o inca*, Tese de Mestrado, Florianópolis
- 1996 "Xamanismo e representação entre os Kaxinawá" em *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*, E. Jean Matteson Langdon (org), Florianópolis: Editora da UFSC
- 1998 *Caminhos, Duplos e corpos: Uma abordagem perspectivista da identidade e alteridade entre os Kaxinawa*, Tese de Doutorado, São Paulo

Langdon, E. Jean Matteson

- 1974 *The Siona Medical System: Beliefs and Behavior*, Tese de Doutorado Tulane University
- 1991 "Percepção e utilização da medicina ocidental entre os índios Sibundoy e Siona no Sul da Colômbia" em *Medicinas tradicionais e medicina Ocidental na Amazônia*, Dominique Buchillet (org), Belém: Ediciones Cejup
- 1994 *A negociação do oculto: Xamanismo, Família e medicina entre os Siona no contexto pluri-étnico*, Ms, Trabalho apresentado para o Concurso de Professor Titular na Universidade Federal de Santa Catarina
- 1996 "Introdução: Xamanismo- velhas e novas perspectivas" em *Xamanismo no Brasil: Novas perspectivas*, E. Jean Matteson Langdon (org.), Florianópolis: Ed. da UFSC

Lyon, P. J. (ed.)

1974 *Native South Americans: Ethnology of Least Known Continent*, Boston & Toronto: Little Brown and Co.

Maués, Raymundo H. & M. Angélica Motta Maués

1978 "O modelo da "reima": representações alimentares em uma comunidade amazônica" em *Anuário Antropológico*, 77, Rio de Janeiro

McCallum, Cecilia

1985 *Gender, Personhood and social organization amongst the Cashinahua of Western Amazonia*, Tese de Doutorado, London School of Economics, University of London

1996a "Morte e pessoa entre os Kaxinawa", *Mana* 2(2):49-84

1996b "The Body That Knows: From Cashinahua Epistemology to a Medical Anthropology of Lowland South America", *Medical Anthropology Quarterly* 10(3):347-372

Montagner Melatti, Delvair

1985 *O mundo dos espíritos: Estudo etnográfico dos ritos de cura Marúbo*, Tese de Doutorado, Universidade de Brasília

Montagner, Delvair

1991 "Mani Pei Rao: Remédios do mato Marúbo", em *Medicinas tradicionais e medicina Ocidental na Amazônia*, Dominique Buchillet (org), Belém: Ediciones Cejup

1996a *A morada das almas: Representações das Doenças e das Terapêuticas entre os Marúbo*, Belém: Publicações do Museo Goeldi

1996b "Cânticos xamânicos dos Marúbo" em *Xamanismo no Brasil: Novas perspectivas*, E. Jean Langdon (org), Florianópolis: Ed. da UFSC.

Nathan, Tobie

1988 *Le sperme du diable*, Paris: Presses Universitaires de France

1998 *Soigner: Le virus et le Fétiche*, Paris: Ed. Odile Jacob

Perrin, Michel

1992 *Les praticiens du rêve: Un exemple de chamanisme*, Paris: Presses Universitaires de France

1994 "Quelques relations entre rêve et chamanisme" em *Anthropologie et Sociétés*, 18(2): 29-42

Pollock, Donald

1994 "Etnomedicina Kulina" em *Saúde e povos indígenas*, Ricardo V. Santos & Carlos E.A. Coimbra Jr. (orgs), Rio de Janeiro: Fiocruz

1996 "Personhood and illness among the Kulina" em *Medical Anthropology Quarterly* 10(3): 319-341

Raffa, Angela & Patrizio Warren

1985 "Medicina tradicional y moderna entre los Achuar del Rio Huasaga" em *Experiencias de desarrollo popular en el campo de la medicina tradicional y moderna*, L.M. Saravia & R. Sueiro Cabredo (eds.), Lima: CAAAP/DESCO

Seeger, A.

1980 "Corporação e corporalidade: Ideologias de concepção e descendência" em *Os índios e nós: Estudos sobre as sociedades tribais brasileiras* :127-132, Rio de Janeiro: Ed. Campus

Seeger, A. & Vogel, A.

1978 "Dados complementares para a delimitação da área indígena para os índios Jaminawa/Arara do Alto Juruá, Município de Cruzeiro do Sul, Acre", Ms.

Siskind, Janet

1973 *To hunt in the morning*, London & Oxford & New York: Oxford University Press

1976 "Visiones y curas entre los sharanahua" em *Alucinógenos y chamanismo*, Michael Harner (ed), Madrid: Ed. Guadarrama

Tastevin, Constant

1926 "Le Haut Tarauacá" em *La Géographie*, XLV(3-4), Paris

Taussig, Michael

1993 *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: Um estudo sobre o terror e a cura*, São Paulo: Ed. Paz e Terra

Teixeira-Pinto, Márnio

1997 *Sacrifício e vida social entre os índios Arara*, São Paulo: Ed. Hucitec /ANPOCS / Ed. UFPR

Tournon, Jacques

1991 "Medicina y visiones: canto de un curandero Shipibo-Conibo, texto y contexto" em *Amerindia*, 16

Tournon, J. & U. Reátegui

1984 "Investigaciones sobre las plantas medicinales de los Shipibo-Conibo de Ucayali" em *Amazonia peruana* V(10): 91-118

1988 "Enfermedad y medicina entre los Shipibo-Conibo del alto Ucayali", em *Amazonia Peruana* IX(15), Lima: CAAAP

Townsley, G. E.

- 1988 *Ideas of order and patterns of change in Yaminahua Society*, Tese de Doutorado, Cambridge University.
- 1993 "Song Paths: The Ways and Means of Yaminahua Shamanic Knowledge" em *L'Homme*, 126-128, XXXIII(2-4): 449-468

Turner, Victor W.

- 1996 *Schism and Continuity in as African Society: A Study of a Ndembu Village Life*, Oxford & Washington: Berg

Verani, Cibele B.

- 1991 "Representações tradicionais de doença entre os Kuikuru", em *Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia*, D. Buchillet (org), Belém: ed. CEJUP
- 1994 "A construção social da doença e seus determinantes culturais: a *doença da reclusão* do Alto Xingu" em *Saúde & Povos indígenas*, Ricardo V. Santos & Carlos E. A. Coimbra Jr (Org), Rio de Janeiro: Fiocruz

Viveiros de Castro, Eduardo

- 1977 *Indivíduo e sociedade no alto Xingu: os Yawalapiti*, Tese de Mestrado, Museu Nacional
- 1996 "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio" em *Mana*, 2(2)
- 1999 "Xamanismo e subjetividade", Palestra ministrada na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, 24-06-1999

Weiss, Gerald

- 1976 "Chamanismo y sacerdocio a la luz de la cerimonia del ayahuasca entre los *campa*", em *Alucinógenos y chamanismo*, Michael Harner (ed), Madrid: Ed. Guadarrama

Whiton, C. – B. Greene & R. Momsen

- 1964 "The Isconahua of the Remo" em *Journal de la Société des Americanistes*, LIII: 84-124

Zempléni, Andras

- 1994 "A 'doença' e suas 'causas'" em *Cadernos de Campo*, São Paulo, 4 (Tradução ao português do artigo original "La maladie et ses causas – Introduction", *L'Ethnografie*, 1985, vol. 2)