

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

Metamorfoses yaminawa.
Xamanismo e socialidade na Amazônia peruana.

Laura Pérez Gil

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina.

Orientadora: Prof^a Dr^a. Esther Jean M. Langdon

**Florianópolis/SC
2006**

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

Metamorfoses yaminawa.

Xamanismo e socialidade na Amazônia peruana.

Laura Pérez Gil

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina.

Banca Examinadora:

- **Prof.^a Dr.^a Esther Jean M. Langdon (Orientadora) – PPGAS/UFSC**
- **Prof.^a Dr.^a Edilene Coffaci de Lima – PPGAS/UFPR**
- **Prof. Dr. Carlos Fausto – Museu Nacional/PPGAS/UFRJ**
- **Prof. Dr. Oscar Calavia – PPGAS/UFSC**
- **Prof. Dr. Márnio Teixeira-Pinto – PPGAS/UFSC**

**Florianópolis/SC
2006**

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**“METAMORFOSES YAMINAWA. XAMANISMO E
SOCIALIDADE NA AMAZÔNIA PERUANA”**

LAURA PÉREZ GIL

Orientadora: Dr^a. Esther Jean Langdon

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



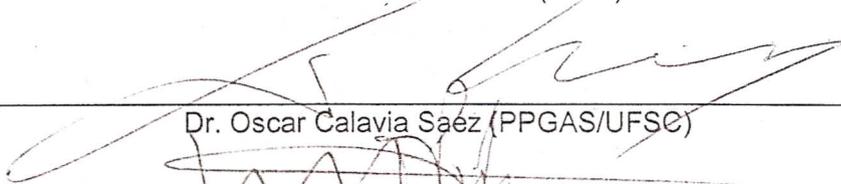
Dr^a. Esther Jean Langdon (UFSC-Orientadora)



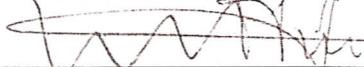
Dr. Carlos Fausto (UFRJ)



Dr^a Edilene Coffaci de Lima (UFPr)



Dr. Oscar Calavia Saéz (PPGAS/UFSC)



Dr^a. Marnio Teixeira Pinto (PPGAS/UFSC)

Florianópolis, 04 de julho de 2006.

Resumo

A partir do contato definitivo na década de 1960 com a sociedade regional, vários aspectos das condições de vida dos Yaminawa (pano) de Raya (Rio Mapuya, Alto Ucayali, Peru) sofreram transformações. Entre estas, os Yaminawa destacam a “decadência” das capacidades e conhecimentos xamânicos, cuja aquisição era, antigamente, generalizada entre os homens, e constituía um aspecto importante do processo de se tornar adulto. Este discurso contrasta, entretanto, com a presença e a relevância que o xamanismo tem na vida dos Yaminawa, entendido aqui não apenas como um conjunto de práticas, mas como uma visão de mundo. Esta tese é um estudo etnográfico de diversas faces, tanto conceituais quanto sociológicas, do sistema xamânico yaminawa, e se propõe entender as circunstâncias e a lógica da transformação em que ele se encontra envolvido. Embora essa transformação esteja ligada às condições históricas e socioeconômicas particulares do contexto regional ucayalino, não pode ser entendida como a mera consequência da força aculturativa externa, já que, de um lado, responde aos interesses e intenções dos próprios Yaminawa e, de outro, se produz seguindo as idéias nativas quanto à construção social de pessoas e quanto aos princípios éticos que devem reger as relações sociais.

Agradecimentos

Esta tese é o resultado de uma pesquisa que se iniciou no ano 1997, quando comecei o Mestrado, e durante esse tempo muitas pessoas e instituições têm contribuído de diversas formas para que, finalmente, tenha chegado a seu termo.

Sempre serei grata aos Yawanawa do Rio Gregório e aos Yaminawa do Mapuya e do Juruá por terem me acolhido nas suas aldeias, de forma alegre e generosa. Muitas são as boas lembranças que guardo dessas estadias e muitos os ensinamentos que obtive, não unicamente por conta da pesquisa, mas também de sua forma de entender a vida e as relações entre as pessoas. Espero que essa pesquisa contribua na construção de uma relação cada vez respeitosa com as populações indígenas. Embora meu agradecimento seja coletivo, há algumas pessoas com as quais a relação foi especialmente estreita. Entre os Yawanawa, Nani e Fátima nos ofereceram, não apenas sua casa, mas também sua amizade e carinho, mostrando uma permanente disposição para ajudar. O senhor Raimundo foi um grande anfitrião e seu gosto por conversar, perguntar e explicar constituiu um grande estímulo intelectual. Vicente e Elena, Tatá, Bira, Sales e Maria Aldete, Darci, o senhor Manel Pequeno e Juliana... a todos agradeço por sua hospitalidade, paciência e disposição para conversar. Entre os Yaminawa de Raya agradeço profundamente a don Tomás y dona Rosa, a Napo e Juana, a Xamoko e Baria, a Belsa e Roberto, Lucia, Maria e Mañuco, Romelia e Jorge, Elsa, Jarol, Juli... eles e as outras pessoas da aldeia não apenas contribuíram a nosso bem-estar durante nossa estadia lá com alimentos, visitas e convites para participar nas suas atividades, senão que também se dispuseram a responder pacientemente as nossas perguntas. Igualmente, durante nossa curta visita às comunidades do Juruá, muitas pessoas se mostraram dispostas a nos ajudar: Juan Pérez, Mozomite, Rómulo, Chino, Mañuco, Lucia e tantas outras. Sem todos eles esse trabalho não teria sido possível.

Minha orientadora Jean Langdon foi uma pessoa essencial desde que cheguei no Brasil. Agradeço profundamente a ela o apoio, a confiança no meu trabalho e a amizade. Também a Oscar Calavia sou grata por sua permanente ajuda e por sua amizade. O trabalho e exemplo de ambos foram fonte de inspiração durante todo esse processo de aprendizagem.

Minha gratidão aos professores do Departamento de Antropologia Social da UFSC por seus ensinamentos, e aos colegas Luciana, Mig, Acácio, Rita, Alan, Eugenia,

Miriam, Mônica, Matias pelo companheirismo, a amizade e as conversas instigantes, dentro e fora das aulas.

Agradeço ao CNPq que me concedeu a bolsa graças à qual pude realizar o curso de doutorado e a pesquisa de campo; ao projeto TSEMIM, no qual participei entre 2000 e 2001, o qual me possibilitou a realização da maior parte do trabalho de campo; e ao SHS do CNRS (França), que me concedeu uma ajuda financeira correspondente ao Legs. Lelong, para a realização da última etapa de trabalho de campo em 2003.

Ao Padre Carlo Iadiccido e ao Padre Ricardo Álvarez Lobo agradeço o apoio fornecido durante nossa estadia no Peru e a disponibilidade a conversar e nos proporcionar informações sobre suas experiências com os Yaminawa.

Ao longo desse trajeto, várias pessoas contribuíram, de forma mais ou menos direta, com seus comentários e reflexões sobre meu trabalho e seu desenvolvimento. Queiro deixar aqui constância da minha gratidão a Tânia Stolze Lima, Márnio Teixeira-Pinto, Edilene Coffaci de Lima, Rama Leclerc, Anne-Marie Colpron e Elsjé Lagrou.

Este trabalho deve todo a Miguel. Com ele partilhei a iniciação na etnologia, as diversas etapas de trabalho de campo e o processo de redação da tese. Muitas das idéias vertidas no texto são fruto de contínuos diálogos e debates que me iluminaram e instigaram. O resultado da tese não seria o mesmo sem sua paciência, compreensão, disposição a pensar juntos e, sobretudo, seu carinho.

Introdução	1
“Xamanismo”	4
Os Yaminawa do Rio Mapuya	11
Algumas pinceladas sobre a vida cotidiana entre os Yaminawa do Mapuya	17
Os Yaminawa e a extração madeireira	21
Algumas considerações sobre a pesquisa e o texto	24
Noções de corpo e pessoa: aspectos sociológicos e cosmológicos.....	27
Parentesco e corporalidade	29
Ética e corporalidade.....	36
Conhecimento-poder e corporalidade	47
Corpos em transformação	49
<i>Ibi saba</i>	62
<i>Diawaa</i> e <i>wëro yuxin</i>	76
Agressões de <i>diawaa</i> e de <i>wëro yuxin</i>	86
O aprendizado xamânico.....	95
As provas	99
Substâncias xamânicas	117
Transmissão do poder e do conhecimento xamânicos	134
As formas do xamanismo	151
O uso de plantas medicinais	151
A prática do <i>kuxuitia</i>	160
<i>Tsibuya</i>	174
<i>Ñuwë</i>	187
Os estilos do xamanismo yaminawa	199
Sociologia do xamanismo	211
O xamanismo generalizado	212
Um xamanismo feminino?	217
Agressões xamânicas nas relações intergrupais	232
Agressões xamânicas nas relações intragrúpicas	250
A condenação da “mesquinharia” na vida social	265
O tema da mesquinharia na mitologia.....	271
A ética da generosidade diante da lógica do sistema de avião	281
Xamanismo e interação com a sociedade regional: a resignificação de conceitos	285
De volta com a mesquinharia.....	295
Xamanismo e modernidade: corpo e sociologia	301
Histórias do contato	301
A caiçuma na vida social yaminawa	309
Do <i>wamitine</i> à <i>masateada</i>	316
A lógica das substâncias	320
Virando mestiço?	324
As transformações do xamanismo	334
Considerações finais	339
Glossário	346
Bibliografia	349

Mito 1: História do menino raptado pelo macaco-preto	42
Mito 2: Awiputawa	50
Mito 3: Kuushdawa (versão Yaminawa)	71
Mito 4: Kukusdawa (versão yawanawa)	74
Mito 5: História do homem devorado pela sucuri	95
Mito 6: O homem que casou com uma sucuri	105
Mito 7: As cobras (mito Shipibo)	108
Mito 8: Hudihu	110
Mito 9: História do boto	112
Mito 10: Xuba	176
Mito 11: A mulher que casou com uma onça	192
Mito 12: Isũ kēxa yuxahu	224
Mito 13: Mito de Txērē	272
Mito 14: Mito de Nēxētokoro	272
Mito 15: Mito de Xēe	273
Mito 16: A morte de Yuwaxibo	273
Mito 17: Os Incas	276
Mito 18: História do boto generoso	277



Narrativa 1: Txaiyabawade e o <i>diawaa</i> do seu pai	86
Narrativa 2: A morte da mãe de Txixēya	89
Narrativa 3: A doença de Xamoko	159
Narrativa 4: A doença de Pitsipini	167
Narrativa 5: De como o avô de Pitsipini realizou <i>numi widai</i>	169
Narrativa 6: A história de Xurirētē	172
Narrativa 7: O embruxamento de Piawai	174
Narrativa 8: A transformação do tsibuya (a)	180
Narrativa 9: A transformação em <i>tsibuya</i> (b)	181
Narrativa 10: História de Marciano	186
Narrativa 11: Sobre como o pai de Txaiyabawade se tornou <i>ñuwë</i>	189
Narrativa 12: Feitiços do <i>ñuwë</i> 1	191
Narrativa 13: Feitiços do <i>ñuwë</i> 2	191
Narrativa 14: História de Kaowēda	198
Narrativa 15: A doença de Napo	208
Narrativa 16: A morte de Isu kēxa yuxahu	225
Narrativa 17: Os Xaunawa	235
Narrativa 18: As agressões dos Xaras	246
Narrativa 19: O bruxo Yuraxidi	257
Narrativa 20: As conseqüências de mesquinhar cartuchos	258
Narrativa 21: Desavenças por medicamentos	259
Narrativa 22: A doença de Mañuco	263
Narrativa 23: A doença de Manate	287
Narrativa 24: A doença de Txaiyabawade	289
Narrativa 25: De como Txixēya foi curada por um curandeiro mestiço	291
Narrativa 26: A morte de Wado	295
Narrativa 27: A morte de Yuwaxi	297
Narrativa 28: História do contato	302



Tabela 1: Restrições alimentares que devem cumprir os pais com crianças pequenas	53
Tabela 2: Resguardos que as mulheres devem cumprir durante a gravidez e o período pós-parto	58
Tabela 3: <i>Ibi saba</i> , a dieta do homicida.	69
Tabela 4: Dieta da iniciação xamânica para aprender <i>kuxuai</i>	128
Tabela 5: Contexto de introdução no corpo de substâncias com <i>yuxin</i> e seus efeitos.	140
Tabela 6: Transmissão de conhecimentos	142
Tabela 7: Plantas medicinais usadas pelos Yaminawa	155
Tabela 8: <i>Disa</i>	157

INTRODUÇÃO

Seja por seu exotismo, seja por sua irredutibilidade às explicações científicas, aquilo que concordamos em chamar “xamanismo” sempre gerou fascinação e curiosidade no Ocidente. A curiosidade ante o fenômeno “primitivo” tornou-se atração especialmente desde a metade do século XX, quando certos movimentos voltaram seus olhos para outras culturas à procura de alternativas espirituais ou terapêuticas (Atkinson 1992; Hamayon 2001; J. Langdon 1996: 9-10). Hoje em dia, o processo de globalização fez com que a possibilidade de acesso das sociedades euro-americanas a práticas xamânicas ou neo-xamânicas, especialmente aquelas associadas à ingestão de substâncias alucinógenas, aumentasse consideravelmente. Não são poucos os exemplos de desenvolvimento de um turismo “esotérico” em lugares onde o xamanismo está presente, sendo os xamãs ou curandeiros, suas técnicas terapêuticas e as substâncias alucinógenas às quais suas práticas estão associadas os principais elementos de atração (Demagnet 2001; Leclerc 2002). Estes fenômenos evidenciam que, da perspectiva ocidental, o xamanismo é entendido principalmente como uma forma de “religião” ou como um sistema terapêutico, e sua existência está arraigada à do xamã. Esta leitura do xamanismo é, em certa medida, uma projeção das idéias ocidentais sobre outras sociedades. O entendimento do xamanismo como religião está associado à centralidade que na prática xamânica tem o contato com o que podemos chamar convencionalmente de “mundo espiritual”; de forma análoga, sua consideração como sistema médico deriva de ser a cura um dos aspectos relevantes, pelo menos aos olhos ocidentais, de muitos sistemas xamânicos. Esta projeção dos parâmetros ocidentais sobre um fenômeno cultural alheio não foi apenas uma tendência leiga ou popular; também na Antropologia, predominou a concepção do xamanismo como uma forma de religião ou como um sistema terapêutico. Porém, no caso do xamanismo nas sociedades amazônicas, várias etnografias produzidas nas últimas décadas têm afinado nossa compreensão deste fenômeno, mostrando outras dimensões e permitindo reformular sua abordagem.

Sabemos, assim, que o xamanismo presente em muitas sociedades amazônicas não é redutível a categorias como “religião” ou “sistema terapêutico”, sendo a espiritualidade e a cura apenas alguns dos seus aspectos. Por outro lado, apesar de a figura carismática e individualizada do xamã ser, em muitos casos, um pivô central e o elemento de mais visibilidade, o xamanismo não se reduz a ela. A este respeito, Hamayon diferenciou entre as atividades especializadas do xamã propriamente dito e o

que chamou de “*chamaniser*”, isto é, o uso de técnicas xamânicas por parte de pessoas não especializadas, mas que adquiram o grau de conhecimento suficiente para realizar certas práticas (Hamayon 1990: 36; 1982).

Não são poucos os exemplos etnográficos na Amazônia de sociedades nas quais a iniciação a certas práticas do xamanismo constitui um aspecto importante do processo de formação dos homens adultos. Este é o caso de vários grupos tukano, entre os quais, antigamente, a iniciação a certas práticas xamânicas constituía um elemento fundamental do processo de se tornar adulto, e os homens empreendiam este aprendizado ainda durante a adolescência (Belaúnde 2001: 71, 127; J. Langdon 1992: 52). Observações similares têm sido feitas a respeito de outros grupos, como os Candonshi (Surrallés 2003: 215, 218), os Arakmbut (Gray 1997: 47-52) ou os Kulina (Pollock 1992: 25). Igualmente, encontramos menções a este respeito relativas a grupos pano, embora, na hora de descrever os sistemas xamânicos, esta característica não seja muito explorada (Balzano 1986; Erikson 1994: 78; Keifenheim 2002; Lagrou 2004; Montagner Melatti 1985: 261; Tello Abanto 2000: 143; Townsley 1988: 130). Nesses e outros casos, mesmo que certas pessoas adquiram graus mais altos de poder e conhecimento, sendo reconhecidas pelo resto do grupo como tendo capacidades diferenciadas e seus serviços requeridos fora da família nuclear, a prática do xamanismo se encontra expandida entre a população, principal ou especificamente a masculina. Este é o caso dos Yaminawa.

O comentário de Calavia sobre os Yaminawa radicados no Acre pode muito bem servir como ponto de partida para abordar o xamanismo entre os Yaminawa do Mapuya: “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, no prelo: 114).

Pouco visível e nada chamativo, o xamanismo está, porém, presente tanto nas práticas quanto no discurso sobre os eventos que ocorrem e sobre o contexto de vida atual. Entre os Yaminawa, o xamanismo aparece em alguns lugares previstos (como técnica de cura, por exemplo) e em outros menos esperados. Assim, às vezes as práticas são realizadas por pessoas não reconhecidas geralmente como praticantes do xamanismo.

A falta de uma figura que centralize o fenômeno não implica a inexistência nem uma tendência à desapareção do xamanismo; na verdade, está apontando para uma de suas características centrais: sua difusão entre as pessoas e sua natureza “ordinária”, não “extraordinária”. É precisamente a tendência a procurar um especialista ou a centrar-

nos em sua figura o que pode ofuscar nosso entendimento do xamanismo yaminawa¹. Tirar do foco a figura do xamã permite perceber até que ponto o desenvolvimento das capacidades xamânicas faz parte de um conjunto mais abrangente de práticas centradas na construção de pessoas e não tanto na formação de indivíduos concretos. Neste sentido, a análise da noção de pessoa entre os Yaminawa se torna fundamental para entender tanto o papel do xamanismo nesta sociedade quanto os processos de mudança em que, hoje em dia, se encontra envolvido. A esse tema, está dedicado o primeiro capítulo da tese.

Estas são algumas das constatações que permeiam a descrição e a análise do xamanismo yaminawa que apresento aqui. Certo, a figura do especialista não está, de forma alguma, ausente no texto, mas minha pretensão é não me limitar a ela, senão atender para e entender a particularidade de um xamanismo caracterizado por seu caráter difuso, que pode parecer em certas ocasiões ausente, mas que está onipresente. Por outro lado, meu interesse é tratar sobre o xamanismo hoje em dia, tal como se me apresentou durante minha estadia em campo. As referências a aspectos que caracterizavam o xamanismo em um passado recente, bem presentes na memória dos Yaminawa, têm o intuito de entender conceitos que continuam atuantes e possuem um papel importante nos processos de reelaboração de elementos chegados do exterior. Mesmo que certos elementos ou práticas tenham desaparecido, segundo o próprio discurso yaminawa, os conceitos e princípios em que se baseiam continuam em boa medida permeando as práticas atuais e servem como base aos Yaminawa para interpretar numerosas ocorrências da vida cotidiana, assim como para manter um diálogo com o xamanismo regional.

Cabe destacar, a respeito deste último ponto, que não é possível abordar o estudo do sistema xamânico yaminawa na atualidade sem situá-lo no contexto das relações que atualmente os Yaminawa mantêm com a sociedade regional. De um lado, porque, como mostrarei no último capítulo, as formas de sociabilidade desenvolvidas nesse contexto de relação são fatores implicados no processo de mudança do próprio sistema xamânico; de outro, porque o xamanismo regional se tornou um ponto de referência e de interlocução constante. Embora eu não vá explorar este último ponto em profundidade, o tema está como pano de fundo, e várias considerações que realizo ao longo do texto remetem a ele.

¹ Cabe perguntar, inclusive, até que ponto em certos casos não foi a “absorção” do conceito ocidental de especialista, alimentada pela procura por parte dos representantes das sociedades envolventes de figuras que espelham as próprias, o que as acabou gerando entre alguns grupos indígenas (Pérez Gil 2004).

“Xamanismo”

Como é possível perceber a partir das considerações acima, estou usando o conceito “xamanismo” em uma acepção ampla. Este uso não deriva de uma definição específica, e sim de uma determinada abordagem sobre a qual gostaria de fazer algumas considerações para enquadrar este trabalho no conjunto da etnologia sobre as sociedades das Terras Baixas da América do Sul.

Desde seu início, o estudo dos sistemas xamânicos ameríndios esteve sujeito a discussões mais gerais sobre o mesmo tipo de fenômeno em outras partes do mundo. Um dos principais problemas com que se defrontam os estudiosos sobre xamanismo é a preocupação por encontrar uma definição, um marco teórico à luz do qual interpretar a diversidade de manifestações e que permita, especialmente, distinguir o que se pode considerar xamanismo e o que deve ser excluído de tal classificação. Essa reflexão parece especialmente imperativa no contexto atual, já que, de um lado, as práticas xamânicas dos grupos indígenas continuam envolvidas numa dinâmica de mudança iniciada com o contacto – do qual um dos motores é a própria vocação do xamanismo de se abrir ao Outro (Chaumeil 1988b; 2000); e de outro, a avidez de alternativas terapêuticas e místicas por parte de certos sectores das sociedades nacional e internacional está conduzindo à proliferação de novas formas de xamanismo. Ante essa situação, Hamayon apontou recentemente a necessidade de estabelecer certos critérios e limites que permitam manter sua operatividade como conceito (Hamayon 2001). No entanto, nenhuma das tentativas de definição empreendidas é consensualmente considerada como plenamente satisfatória. Deparamos-nos com uma velha problemática da antropologia: a de criar marcos teóricos gerais que não apaguem as particularidades dos casos concretos. Podemos diferenciar dois aspectos da discussão: a possibilidade de comparação e a própria pertinência do conceito analítico.

No primeiro caso, no nível da comparação intercultural, o grau de diversidade dos sistemas considerados xamânicos requer que a definição seja bastante abrangente para dar conta dessa multiplicidade heterogênea, mas, ao mesmo tempo, o suficientemente concreta para estabelecer os atributos próprios que diferenciam o xamanismo de outros tipos de sistemas como os de “bruxaria” ou os de “possessão” (Perrin 1995). Dado que foi primeiramente observado e estudado na Sibéria (Hamayon 2001: 4), os parâmetros que estruturavam a definição de xamanismo durante determinada época derivavam dos atributos do fenômeno nessa região, tornando-se assim o marco de referência para interpretar o xamanismo em outras partes do mundo.

Em certos casos, essa preeminência dos dados siberianos teve como consequência o estabelecimento da comparação em termos de puro/impuro – sendo os mais puros, é claro, os traços siberianos (Eliade 1998 [1951]: 16; Furst 1999 [1994]). Daí que, por exemplo, o transe orgânico típico dos xamãs siberianos fosse considerado mais puro do que o transe alcançado através da ingestão de alucinógenos, próprio de muitos povos ameríndios (Furst 1999 [1994]: 38; Hultkrantz 1989).

A própria generalização da palavra “xamã”, importada da língua siberiana tungue (J. Langdon 1996: 12), é resultado e índice do atrelamento dos estudos sobre xamanismo amazônico aos dados siberianos, especialmente se levarmos em conta que, tanto no Brasil quanto no Peru, existem outras palavras para se referir a esse tipo de especialistas mágico-religiosos². Não estou advogando pela supressão do conceito “xamã”, mas por um uso crítico dele, evitando projetar conteúdos alheios às realidades particulares. Assim, às vezes o termo “xamã” é usado para se referir exclusivamente a *certas* figuras dentro dos complexos xamânicos ameríndios – por exemplo, quando se distingue entre “xamã” e “curandeiro” ou “rezador” –, ou para estabelecer uma marca diacrítica entre uma figura mais proeminente e o resto, sem atentar para o fato de as práticas xamânicas não estarem monopolizadas apenas por uma pessoa, mas expandidas entre a população. Nessas circunstâncias, o termo “xamã” extrapola sua funcionalidade comparativa – isto é, como ferramenta que permite considerar dentro de um mesmo conjunto fenômenos que apresentam similaridades permitindo a comparação entre eles – para, e em minha opinião este é o perigo, projetar definições construídas com base em outras realidades que ofuscam as características particulares do caso analisado. Essa questão está diretamente relacionada com o outro assunto conflitante nas discussões sobre xamanismo: sua pertinência como ferramenta de análise.

Como explica Atkinson, algumas décadas atrás se desenvolveram várias críticas ao conceito de “xamanismo” que advogavam por sua desconstrução, já que se considerava um conceito ultrapassado com tendência a reificar, descaracterizar e exotizar práticas díspares (Atkinson 1992: 307-308). Para Geertz, por exemplo, se

² No Brasil, generalizou-se o uso do termo de origem tupi *pajé*, usando-se freqüentemente de forma similar à palavra *xamã*. Na Amazônia peruana, utiliza-se a palavra *brujo*, que adquire neste contexto um significado peculiar, não se referindo, conforme uma acepção mais comum, a um ser com poderes mágicos e de natureza maligna, mas ao especialista mágico-religioso com uma conotação moral não marcada *a priori*.

tratava de “insipid categories” – se referindo não apenas ao xamanismo, mas também a outras noções como “animismo” e “totemismo” – “by means of which ethnographers of religion devitalized their data” (Geertz 1973: 122).

Apesar de reconhecerem os problemas que lhe são imputados, outros antropólogos se mostram pouco favoráveis ao abandono da noção de xamanismo. Entretanto, houve, em geral, uma mudança significativa a respeito de seu uso. Recentemente, desenvolveram-se posturas críticas com aquelas perspectivas clássicas que se focalizaram excessivamente na figura carismática do xamã, como se a ela se restringisse toda a significação do fenômeno. Dessas teorias “individualistas” clássicas, as que tiveram mais repercussão e influência na discussão sobre o xamanismo foram a interpretação que podemos chamar de “psicologizante” e aquela proposta por Eliade. A primeira, em torno da qual se centrou durante um tempo a controvérsia sobre o xamanismo, entendia o xamã como um indivíduo de personalidade psicótica, sendo a única diferença entre psicóticos e xamãs a capacidade dos segundos para controlarem suas fases de histeria (Atkinson 1992; J. Langdon 1996: 15; Perrin 1995: 12). O xamanismo era, portanto, reduzido à manifestação de uma psicopatologia; constituía um marco institucionalizado para onde eram canalizadas as pessoas que apresentavam doenças mentais.

Já Eliade, um dos estudiosos do xamanismo mais relevantes por ter empreendido o trabalho de sistematizar numa obra comparativa os dados relativos a esse fenômeno em sociedades diferentes, considera que a pedra de toque do xamanismo é a técnica de êxtase, isto é, a capacidade dos xamãs para entrar em transe e viajar em espírito a outros âmbitos da realidade (Eliade 1998 [1951]: 17). Tanto a abordagem psicológica quanto a de Eliade foram criticadas por sustentarem uma visão do xamanismo enraizada na individualidade e entenderem a experiência pessoal do xamã como a fonte fundamental do fenômeno, negligenciando assim suas dimensões sociais e políticas (Greene 1998; Hamayon 1982: 17; J. Langdon 1996: 14; Thomas & Humphrey 1994). Além disso, Eliade é também criticado por desenvolver uma visão misticista do xamanismo, baseada na comparação de símbolos retirados de seus contextos culturais (Chaumeil 1983: 16).

As abordagens atuais enfatizam especialmente as dimensões sociais, políticas e culturais do xamanismo. Os autores franceses seguiram, em geral, uma linha de inspiração estruturalista e propõem analisar o xamanismo como um sistema, tentando identificar seus componentes e determinar seu lugar dentro da sociedade (Chaumeil 1983: 8; Hamayon 1990; Perrin 1997: 90). Trata-se, nesse sentido, de evitar a descrição do

xamanismo através de traços fragmentários e isolados do conjunto da organização social. Essa concepção holista se desdobra analiticamente em dois aspectos interligados: o xamanismo é visto como uma instituição social, com um papel central na constituição das sociedades em que opera – e não apenas como a atividade própria de determinados indivíduos –, e, em consequência, como um sistema de representações, uma visão de mundo (Chaumeil 1983: 8) que possui um caráter totalizador e estrutural, e que é compartilhado por todos os membros da sociedade.

Hamayon, a partir da análise dos dados siberianos, vê no xamanismo um sistema simbólico profundamente enraizado na caça, isto é, o tipo de relação com o mundo que caracteriza sociedades com ideologia xamânica é inerente à forma de vida caçadora, e essa ligação entre caça e xamanismo permanece, embora a atividade cinegética seja abandonada como prática de subsistência. O traço principal dessa ideologia xamânica é o fato de estar baseada numa lógica da aliança – no sentido lévi-straussiano –, ou seja, a relação do xamã com os seres sobrenaturais que lhe conferem poder é pensada em termos de afinidade e, portanto, de troca. A noção de intercâmbio se baseia no fato de a realidade estar dividida em dois âmbitos – o natural e o sobrenatural – que se predam mutuamente: os humanos se alimentam dos animais; os espíritos dos animais se alimentam dos humanos, sendo o xamã o encarregado de regular e mediar essa “troca”. Para isso, o xamã casa com uma mulher-espírito, e é precisamente a relação de afinidade que estabelece com seus parentes afins espirituais o que lhe permite realizar o papel de mediador. Essa ideologia de povos caçadores, caracterizada pela lógica da afinidade e da igualdade – traços que para a autora têm um papel estruturador na sociedade –, contrasta com a lógica de filiação e as relações hierárquicas próprias de um xamanismo, já não mais central, mas periférico ou marginal, praticado em sociedades com formas de subsistência e sistemas simbólicos baseados na agricultura e no pastoreio (Hamayon 1990; 1994). Esta associação entre caça e xamanismo, e a caracterização da relação entre os homens e os seres sobrenaturais em termos de troca e reciprocidade evocam de forma bastante direta o xamanismo entre certos grupos amazônicos, nos quais um dos papéis fundamentais do xamã é, precisamente, negociar com os “donos dos animais” para que liberem suas criações, que os homens poderão posteriormente caçar (Århem 1996; Crocker 1985a; Teixeira-Pinto 1997; Viveiros de Castro 1996)³.

³ Mesmo quando a relação entre os homens e o âmbito sobrenatural não se centra na questão da caça, é concebida em termos de afinidade. Na análise de Viveiros de Castro sobre os Araweté, por exemplo, o tema do casamento do xamã com uma mulher-espírito – uma das bases de Hamayon para caracterizar o xamanismo siberiano como um sistema de aliança, e que se encontra recorrentemente também entre

Apesar de se basear mais na tradição teórica da antropologia simbólica norte-americana do que no estruturalismo francês, a visão de Langdon sobre o xamanismo como um *sistema cosmológico* (J. Langdon 1996) se aproxima das perspectivas de Chaumeil e Hamayon. Estaríamos ante o que Chaumeil (1983) denomina definições *maximais* do xamanismo, em contraposição às definições *minimais* de autores como Eliade ou Van Gennep. Para Langdon, o xamanismo amazônico se define a partir de um número de traços, principalmente de caráter cosmológico, que podem ser identificados na maior parte das culturas das Terras Baixas da América do Sul. Ao caracterizar o xamanismo como um certo tipo de cosmologia, a autora está definindo-o como um sistema simbólico – tomando como referência a idéia de sistema cultural de Geertz – compartilhado pela sociedade como um todo, e não como um conjunto de práticas e conhecimentos monopolizados por um tipo concreto de indivíduo. Uma das principais diferenças entre a abordagem dos autores franceses e a de Langdon é que os primeiros enfatizam os aspectos sociológicos, enquanto a segunda está principalmente preocupada em desentranhar o significado de certos conceitos centrais do xamanismo indígena a partir da análise simbólica⁴.

A idéia do xamanismo como um sistema particular de pensamento viu-se reforçada com o desenvolvimento do conceito de “perspectivismo”. O xamanismo é colocado aqui em pé de igualdade com o naturalismo próprio da ciência ocidental, e o xamã com o cientista. Naturalismo e perspectivismo são considerados como formas diferenciadas de apreender e lidar com a realidade, e as sociedades ameríndias conhecem as coisas do mundo por meio do reconhecimento de sua subjetividade, enquanto a ciência ocidental o faz através de sua objetivação (Viveiros de Castro 2002b). Em um primeiro momento, o perspectivismo foi formulado como uma epistemologia particular das sociedades ameríndias, mas, posteriormente, Viveiros de Castro ampliou a abrangência do conceito, formulando-o como filosofia particular das sociedades ameríndias (Viveiros de Castro 2001a). Esta posição vai ao encontro da proposta de Overing, quem tem também a preocupação de dotar o pensamento ameríndio de um status similar ao que o pensamento ocidental desfruta, já que, para entender todas as dimensões do pensamento ameríndio e sua relação com as práticas

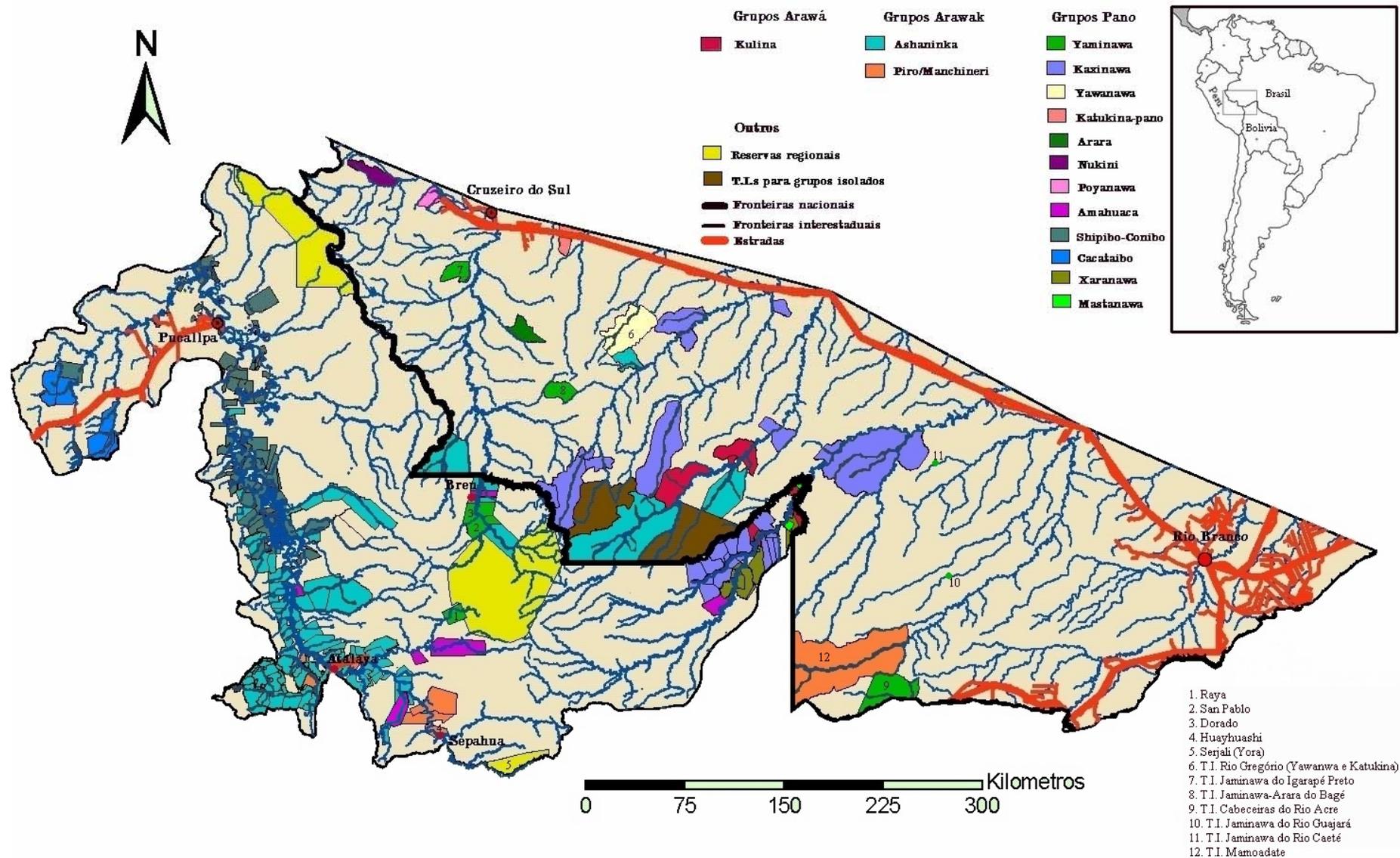
grupos ameríndios (Lima 2000) – se inverte: aqui são as humanas, excluídas da prática do xamanismo, o elo de afinidade entre homens e deuses (Viveiros de Castro 1986). De qualquer forma, é arriscado extrapolar uma relação estreita entre caça e xamanismo para todos os grupos amazônicos, já que em certos casos são as relações com as plantas, e não com os animais, as que dão o tom ao sistema (Chaumeil 1983).

⁴ Ver, por exemplo, Langdon (1992).

concretas, é necessário desfazer os preconceitos etnocêntricos que consideram o conhecimento científico como o único capaz de conhecer verdadeiramente a realidade (Overing 1990). Nestes casos, quando se define o pensamento ameríndio como sistema organizado que abrange conhecimentos, idéias e princípios ligados às práticas, assim como formas particulares de conhecer e agir no mundo, o ponto de referência é o xamanismo.

O entendimento do xamanismo como um marco conceitual que constitui um núcleo fundamental nos sistemas de conhecimento e pensamento em sociedades amazônicas teve um rendimento importante em algumas análises dos processos de contato com as sociedades envolvidas (Vilaça 1999). Esse tipo de interpretação se revelou especialmente rentável em trabalhos que demonstram como o marco xamânico funciona entre muitos grupos como matriz para interpretar as mensagens que missionários cristãos pregaram entre eles (Arnaud 1996; Goulard 2000; Hugh-Jones 1994; Wright 1999; Wright & Hill 1992). Mesmo nos casos em que o xamã, como indivíduo empírico, parece ter desaparecido, os estudos antropológicos verificam a permanência de uma concepção xamânica que continua a reger numerosas práticas e comportamentos (Brunelli 1996; Gray 1997). O xamanismo é concebido nestas abordagens como um fenômeno que não se pode entender se apenas são levadas em consideração as práticas de seus expoentes mais manifestos; se fundamenta em um sistema de pensamento que permeia muitos outros aspectos além dos que comumente são associados ao xamanismo, e que subsiste ainda quando suas manifestações mais características foram abandonadas ou transformadas.

É a partir destes princípios, destas acepções *maximas* preocupadas tanto pelo marco conceitual quanto pelos aspectos sociológicos, que abordei o xamanismo yaminawa tratando de elucidar os conceitos que o sustentam, sem, por outro lado, perder de vista a forma como é vivido e pensado atualmente pelos Yaminawa. Além do aspecto conceitual e cosmológico, outras preocupações guiaram minha análise. De um lado, o diálogo que o xamanismo yaminawa mantém com o regional através, principalmente, da consulta com xamãs de outros grupos indígenas ou mestiços. De outro, seu papel nos processos sociopolíticos característicos da dinâmica social yaminawa – especialmente a questão das agressões xamânicas – e os princípios éticos que aparecem no discurso yaminawa a este respeito. E, finalmente, seu papel no processo de transformação em que os Yaminawa, de forma ativa, se encontram envolvidos.



Mapa I: Terras indígenas nas regiões do Acre (Brasil) e Ucayali (Peru). Localização de comunidades Yaminawa

Fotes: Foi utilizado como mapa base o elaborado por Salisbury (2004), e as informações foram completadas com os mapas do Instituto del Bien Común (Ocorio 2002; Tapia & Soria 2002; Vara & Soria 2000; 2001; Vara & Soria 2003; 2003) e da FUNAI (FUNAI 2003), e com as bases de dados on-line SICNA (http://www.ibcperu.org/index.php?lg=ES&slt_rb=5) e de AIDESEP (http://www.aidesep.org.pe/sp/territorios/por_departamento.html).

Os Yaminawa do Rio Mapuya

De aparição tardia nas fontes etno-históricas – apenas são mencionados a partir do início do século XX à medida que os caucheiros peruanos atingem as isoladas regiões que ocupam (Calavia, no prelo: 181-186; Coutinho 2001), os Yaminawa pertencem ao conjunto de grupos pano inter-fluviais estabelecidos na região de confluência de cabeceiras dos sistemas Purus, Juruá e Alto Ucayali, por onde, sabemos, vêm transitando desde que se tem conhecimento de sua existência. O trabalho de campo em que se baseia esta tese foi realizado principalmente entre os Yaminawa radicados no rio Mapuya. Estes formam uma unidade sociológica com as comunidades yaminawa estabelecidas na parte peruana do Alto Juruá, e, apesar da distância, mantêm relações fluidas e estão ligados por estreitos laços de parentesco.

Além do conjunto do Juruá/Mapuya, existem vários grupos conhecidos sob o etnônimo yaminawa⁵, que se distribuem pela mesma região geográfica. Da mesma forma que outros muitos etnônimos indígenas daquela área (Frank 1991), o de “yaminawa” apenas surgiu com o contato e parece fazer referência à avidez que demonstravam em relação às ferramentas de metal, ou pelo menos essa é a versão nativa: segundo me explicaram, ganharam o nome de “yaminawa” – onde *yami* significa machado de metal, e *nawa* significa “gente”, como coletivizador, mas também “inimigo” – porque, quando se encontraram com os madeireiros, repetiam continuamente *yami*, solicitando os ensejados machados⁶. Essa denominação funciona simultaneamente como substitutivo e como categoria englobante de outros vários etnônimos, que, no caso dos yaminawa do Juruá/Mapuya, são principalmente baxunawa, amahuaca, nixinawa, xaunawa, txitonawa e txapunawa. Essa plêiade de etnônimos corresponde a um conjunto relativamente homogêneo, em termos lingüísticos e culturais, de grupos que integram um sistema sociopolítico no seio do qual as relações se caracterizam pela alternância entre o conflito⁷ e a aliança. Este sistema estava, em grande medida, sustentado pelos

⁵ Existem algumas variantes na grafia: Yaminahua, Jaminawa, Jaminawá...

⁶ Calavia oferece uma reflexão mais detalhada sobre os diferentes significados atribuídos ao termo *yami* como parte do etnônimo (no prelo: 202-206) e sobre o papel do sufixo *-nawa* neste (Calavia 2002). Por outro lado, no caso dos Yaminawa peruanos, não aconteceu o desligamento entre o etnônimo e sua etimologia, como aconteceu no Acre por causa do uso de uma grafia – *jaminawa* em vez de *yaminawa* – que implica diferenças fonéticas (Calavia, no prelo: 169).

⁷ O processo de contato tem minimizado, embora não completamente eliminado, a ocorrência de confrontos abertos, mas isso não implica a ausência de conflito. Embora o contato acarretasse certas

contínuos intercâmbios matrimoniais que criaram uma vasta e intrincada rede de parentesco entre os vários grupos incluídos. O fato de que, atualmente, as diferentes pessoas dentro do grupo se identifiquem com etnônimos distintos – o que não implica necessariamente que não se identifiquem também como yaminawa – reflete uma história comum de intercâmbios, fissões e fusões continuadas.

Como mencionei, o etnônimo “yaminawa” foi também atribuído a outros grupos pano, que certamente possuem similaridades culturais e lingüísticas significativas com os grupos do Mapuya e do Juruá. Porém, isso não significa que todos os grupos “yaminawa” reconheçam ou mantenham laços efetivos entre si. Alguns desses grupos se encontram nas regiões brasileiras do Acre e Sul de Amazonas⁸; outros em território peruano – principalmente no Purus e nas imediações de Sepahua⁹, numa comunidade chamada Huayhuashi (Townshley 1994); e um pequeno grupo na região de Pando, na Bolívia (Fernández Erquicia 2005; Rivero Pinto 2004). Apesar de se encontrarem repartidos em três territórios nacionais diferentes, estes diversos grupos yaminawa se distribuem em uma região geográfica contínua. De fato, alguns deles, como o do Acre radicado no rio Iaco e o da Bolívia, reconhecem entre si laços de parentesco – se separaram faz algum tempo por um conflito – e se fazem mutuas visitas. Embora não seja possível prová-lo, não é absurdo pensar que em algum momento do passado estes diversos grupos formassem parte do mesmo sistema social e que por diversas razões se fossem dispersando. De fato, ao se analisar em conjunto os dados coletados entre os diversos grupos yaminawa, principalmente do Acre e do Peru, os lugares de referência – Pinshiã, isto é, o Envira; os afluentes da cabeceira do Purus – e vários dos etnônimos dos subgrupos que formavam parte do sistema – Baxunawa, Xaunawa, Neanawa – são os mesmos¹⁰.

Raya é a principal aldeia yaminawa no Mapuya, afluente do Inuya, que, por sua vez, desemboca no baixo Urubamba, próximo ao local onde este se une ao Ucayali. Durante o primeiro período de trabalho de campo, entre 2000 e 2001, a maior parte das

mudanças, o sistema sociopolítico atual constitui claramente uma continuidade daquele que existia antes do contato e que os Yaminawa descrevem em seus relatos.

⁸ Existem no Acre e Sul de Amazonas várias Terras Indígenas homologadas, registradas ou ainda por demarcar, ocupadas por Yaminawa: TI Cabeceiras do Rio Acre, Jaminawa do Igarapé Preto, Jaminawa-Arara do Bajé, TI Mamoadate – que partilham com os Manchineri –, Guajará, Jaminawa do Rio Caeté, Seringal São Fructos, São Paulino, Seringal Lourdes, Caiapucá, estas três últimas no Estado do Amazonas (CIMI 2004) (Ver Mapa 1).

⁹ Entretanto, não existe nenhuma Terra Indígena (*Comunidade Nativa*) demarcada em favor dos Yaminawa nas regiões do Purús e de Sepahua. No Peru, apenas há 4 terras indígenas oficialmente demarcadas a nome dos Yaminawa: Raya (Mapuya), Dorado, San Pablo (Juruá) e Paititi (Huacapistea) (Ver Mapas 1 e 2).

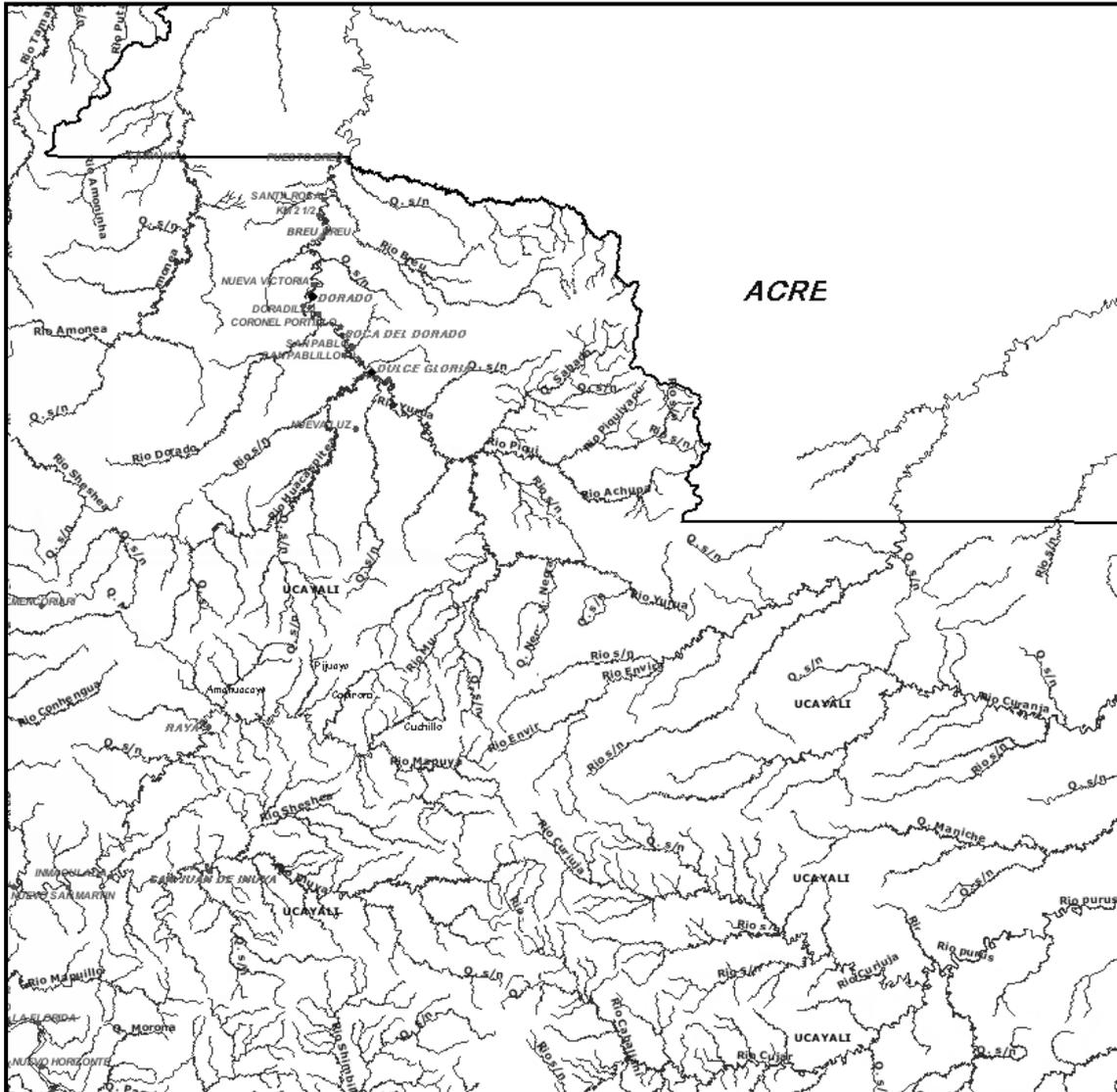
¹⁰ Ver, por exemplo, o relato de Zé Correia analisado por Calavia (no prelo: 158-169).

famílias se encontrava radicada em Raya, e apenas uma estava rio abaixo, em um lugar chamado Charapa. Entretanto, na nossa última visita, em 2003, o panorama tinha mudado, e, devido a diversas razões, às quais farei referência no texto, várias famílias tinham se deslocado e aberto novos lugares de habitação entre Raya e Charapa. Esta disposição dispersa é a mais habitual entre os Yaminawa. Embora atualmente existam certos fatores que os pressionem para formar aldeamentos (a titulação da terra, a escola, a radiofonia, etc.), persiste entre os Yaminawa uma tendência à dispersão das famílias. Melhor dizendo, o que parece persistir são os movimentos alternados de fissão e fusão. Assim, mesmo existindo um núcleo central no qual, por períodos, as famílias se juntam, é comum que, depois de um tempo de convivência, voltem a se espalhar em casarios ocupados por famílias extensas e dispersos ao longo do rio, distantes entre si por meia hora ou quarenta minutos de canoa.

O conjunto do Juruá/Mapuya mantém contato permanente com a sociedade nacional desde os primeiros anos da década de 1960, sendo seus primeiros interlocutores nessa primeira etapa os madeireiros que trabalhavam na região do Alto Mapuya e os missionários dominicanos da Missão de Rosário, estabelecida no rio Sepahua, que percorriam aqueles rios com o intuito de entrar em contato com os índios ainda arredios. Estabelecidos naquela época nos afluentes do Alto Juruá, foram contatados na região do Alto Mapuya onde, em um princípio, se estabeleceram para trabalhar na extração madeireira e assim obter as mercadorias que procuravam. Entretanto, alguns anos depois, provavelmente no final da década de 1960, algumas famílias que não queriam continuar trabalhando para os madeireiros decidiram voltar sobre seus passos e se estabeleceram no Huacapistea (afluente do Alto Juruá), formando uma aldeia chamada Paititi, que foi sucessivamente deslocada rio abaixo. No início da década de 1970, um casal pertencente à South American Mission, Jim e Renee Eifert, foi a Paititi com a idéia de trabalhar entre os Yaminawa, mas após umas poucas semanas de estadia, voltaram a Pucallpa. Porém, enviaram à aldeia yaminawa um professor Shipibo, que trabalhou com os Yaminawa durante três anos (Lord 1997). Segundo os Yaminawa, este professor os convenceu de que precisavam chamar seus parentes do Mapuya para estabelecer uma comunidade e os missionários do SIL para que os ajudassem a se organizar, a abandonar a forma de vida tão nociva que levavam (marcada pela bruxaria, as guerras, o consumo de ayahuasca...) e lhes ensinassem a palavra de Deus. Em 1975, com a chegada de Norma Faust e Margarethe Spearing, dá início o trabalho do SIL entre

os Yaminawa do Mapuya (Lord 1997), o qual continuou até hoje em dia, já que o SIL mantém uma missão na comunidade de San Pablo (Alto Juruá).

Posteriormente, as famílias de Paititi foram se deslocando sucessivamente rio abaixo, e finalmente, no início da década de 1990, criaram várias comunidades ao longo do Alto Juruá – já não em seus afluentes. A principal razão alegada para esta translação é estar mais perto de Breu. Breu é uma pequena vila de 1.461 habitantes, dos quais 98,29% são indígenas (Norgrove & ACONADIYSH 2004), situada no curso alto de Juruá, perto da fronteira com Brasil. A vila surgiu em torno do quartel do exército encarregado de cuidar da fronteira. Não é muito maior nem diferente de outras aldeias e comunidades que se encontram na Amazônia peruana ao longo dos rios, salvo pelo fato de possuir certa infra-estrutura, como um gerador de luz elétrica que funciona apenas no caso de haver combustível disponível; um posto de saúde; uma pequena igreja, algum pequeno comércio... A maioria da população, com exceção de parte do exército e alguns profissionais, são famílias indígenas das comunidades do Juruá que se instalaram lá. Existem várias comunidades yaminawa, amahuaca e ashaninka ao longo do rio entre sua cabeceira e a fronteira com Brasil (ver Mapas 1 e 2). Um dos aspectos que interessa ressaltar sobre o Breu é que a comunicação com as outras cidades peruanas é extremamente difícil: situada no meio da selva, não existe nenhuma estrada, e todos os rios fluem para o Brasil, de forma que tampouco existe comunicação fluvial com outros lugares do Peru. Dessa forma, o único meio de transporte viável é o aéreo que, dada a escassez de recursos, não é muito freqüente, a não ser pelos helicópteros que transportam os víveres do exército e que, no caso, servem para o transporte de pessoas e mercadorias. De outro lado, essa limitação dos meios de transporte fez com que a exploração madeireira não prosperasse na área por não ter meio de levar a madeira para os centros peruanos de distribuição, diferentemente do que acontece no Mapuya.



Mapa 2: Região de confluência das cabeceiras dos afluentes do Purus (Cujar, Curiujar, Curanja), do Alto Juruá, do Envira e do Mapuya. Localização das comunidades Yaminawa no Mapuya (Raya) e no Alto Juruá (San Pablillo, San Pablo, Boca del Dorado, Coronel Portillo, Doradillo e Dorado).
 Fonte: Instituto Nacional de Estadística e Informática (Peru).

Algum tempo após as primeiras comunidades yaminawa terem se estabelecido no Alto Juruá, um conjunto de famílias do Mapuya se trasladou para lá. Explicam que tomaram essa decisão, ao que parece, de forma repentina, porque estavam chegando notícias de que os “terrucos” – os guerrilheiros do Sendero Luminoso¹¹ – tinham intenção de penetrar no Mapuya e Inuya. Embora a presença do Sendero Luminoso não

¹¹ A selva central peruana, especialmente o território Ashaninka formado pelas bacias dos rios Ene, Apurímac e Tambo, que ficam à margem esquerda do Urubamba-Ucayali, foi ocupada pelo grupo guerrilheiro Sendero Luminoso entre, aproximadamente, 1985 e 1995 (Fernández & Brown 2001; Santos Granero 2004).

tenha atingido diretamente os Yaminawa, como aconteceu com os Ashaninka, as notícias sobre a terrível situação vivida por outros grupos indígenas sob o jugo dos revolucionários fez com que ante os rumores de sua vinda, a maior parte dos Yaminawa estabelecidos no Mapuya decidissem se deslocar até o Juruá¹².

Hoje em dia, existem quatro terras indígenas – chamadas “Comunidades Nativas” no Peru – concedidas aos Yaminawa na região do Jura/Mapuya. Raya, no Mapuya, conta com um total de 18.440 ha. (RDS 2003c); já no Alto Juruá, as seis comunidades existentes até o momento se distribuem em duas terras indígenas adjacentes: San Pablo, com 23.470 ha. (RDS 2003d), e Dorado, com 27.060 ha. (RDS 2003a). Existe também uma área, Paititi, de 4.275 ha. no Huacapistea, demarcada em nome dos Yaminawa (RDS 2003b), mas em seu deslocamento ao Alto Juruá, estes a abandonaram, e ela foi ocupada por um grupo ashaninka.

A separação entre os grupos do Mapuya e do Juruá não implicou de forma alguma o corte das relações. Existe uma permanente circulação entre as aldeias de ambas as regiões. Para se transladar ao Juruá, as pessoas saem de um dos afluentes esquerdos do Mapuya, atravessam a região inter-fluvial até Paititi – hoje ashaninka – e descem o Huacapistea até as comunidades do Juruá. Embora um homem adulto não deva levar mais de dois ou três dias para fazer este percurso, normalmente, quando as pessoas viajam entre o Juruá e o Mapuya, o fazem levando carga, e nos grupos costuma haver tanto crianças quanto pessoas mais idosas, de forma que o percurso pode levar vários dias, e as pessoas o descrevem como uma viagem penosa. Todo o mundo tem parentes próximos “do outro lado” (como em Raya se referem às comunidades do Juruá) – pais, irmãos, tios, avôs –, e, em função da tendência a realizar casamentos seguindo os princípios da exogamia local e a endogamia lingüístico-cultural¹³, se produzem freqüentemente casamentos entre pessoas do Juruá e do Mapuya.

¹² Atualmente, parece estar acontecendo um novo movimento de translação. Em fevereiro de 2006, um kaxinawa da TI Kaxinawa do Breu me explicou que existe um projeto para que várias comunidades indígenas da região peruana do Breu se instalem na margem peruana do rio Breu – que constitui o limite fronteiro entre Brasil e Peru –, e comunidades indígenas do lado brasileiro, na margem brasileira. Entre os grupos peruanos, algumas famílias yaminawa da aldeia de San Pablo, a maior aldeia yaminawa das que existem no Juruá, já começaram a fazer os roçados nesse local. Este projeto de ocupação da linha de fronteira foi um acordo entre as populações indígenas de ambos os lados, preocupadas pela invasão de madeiros peruanos em território brasileiro.

¹³ Como explicarei mais em detalhe, quando os Yaminawa se casam fora do grupo, o fazem, quase invariavelmente, com membros de outros grupos pano com os quais mantêm afinidades lingüísticas, culturais e históricas, principalmente os Amahuaca e os Txitonawa. A única exceção, a este respeito, são os mestiços.

Um novo elemento foi introduzido no conjunto social dos Yaminawa do Juruá/Mapuya com o contato com os Txitonawa, acontecido em 1995¹⁴. Este grupo, formado por algumas famílias – segundo os Yaminawa, eram em torno de 34 pessoas – refugiadas na região de cabeceiras, como antes tinha acontecido com os Yaminawa, entrou em contato com a sociedade envolvente a partir de um pequeno conflito com madeireiros que trabalhavam na área do alto Mapuya, ocorrido quando tratavam de roubar o acampamento destes. Yaminawa e Txitonawa já se conheciam, dado que antes do contato dos primeiros tinham mantido relações estreitas. Durante um tempo, foram aliados, produzindo-se casamentos entre pessoas de ambos os grupos. Posteriormente, um conflito, que explicarei com detalhe no capítulo 4, os separou; porém, vários Txitonawa já tinham sido incorporados pelos Yaminawa. Quando os Txitonawa saíram da floresta em 1995, os Yaminawa foram chamados pelos madeireiros para atuarem como mediadores e intérpretes. Yaminawa e Txitonawa se reconheceram como parentes em função dos laços criados décadas atrás. Após serem contatadas, as famílias Txitonawa se assentaram em Raya. A morte por gripe de vários deles impulsionou o resto a se deslocar às comunidades Yaminawa do Juruá, ficando apenas uma família txitonawa no Mapuya. Assim, várias informações apresentadas na tese se referem também a este grupo txitonawa e foram fornecidas pelos Yaminawa, a família txitonawa radicada no Mapuya¹⁵, e algumas pessoas instaladas no Juruá.

Algumas pinceladas sobre a vida cotidiana entre os Yaminawa do Mapuya

A maior parte dos recursos alimentícios consumidos pelos Yaminawa procede de suas atividades de subsistência. Cada família tem um roçado no qual cultiva fundamentalmente mandioca, banana e, na época de chuvas, milho. Durante os meses de seca, entre junho e setembro, os homens se dedicam a abrir os roçados, atividade muito facilitada pelo uso, primeiro, de ferramentas de metal e, atualmente, de alguma motosserra pertencente à comunidade ou emprestada dos madeireiros. Graças a estes instrumentos, os Yaminawa estão abrindo roçados cada vez maiores e podem cultivar as grandes quantidades de mandioca necessárias para fazer caiçuma fermentada, bebida

¹⁴ Esta é a data em que as fontes do ILV situam o contato dos Txitonawa (Lord 1997: 3). O padre Carlos Iadicicco, que teve uma interação ativa com o grupo desde a época do contato até a atualidade, situa o acontecimento em agosto de 1997 (Iadicicco 2001, comun. pess.).

¹⁵ Em novembro de 2000, após a nossa primeira etapa de trabalho de campo, aconteceu um conflito que resultou na morte de vários membros da família txitonawa estabelecida no Mapuya. O resto da família se trasladou ao Juruá. Foram dois Yaminawa os causantes destas mortes, e no triste evento confluíram diversos fatores e circunstâncias das quais não tratarei aqui. Uma análise detalhada deste evento pode se encontrar em Carid (em preparação).

que constitui atualmente o eixo dos eventos de sociabilidade no grupo. No início de setembro, antes do começo da época de chuvas, o roçado já deve estar pronto para a queima, isto é, já deve fazer vários dias que terminou o corte e os galhos e troncos estão amontoados, secando-se sob o sol abrasador do verão para que o processo de queima seja bom. Depois da queima, os homens e as mulheres colaboram para semear e plantar os cultivares. Uma vez concluídos os trabalhos de queima e plantio, cabe à mulher cuidar do roçado, mantê-lo limpo e coletar os vegetais necessários para o dia-a-dia. Por sua vez, o homem se dedica à pesca e à caça. Não costuma faltar carne ou peixe na aldeia; apenas quando as festas de caiçuma se estendem por vários dias, pode chegar a faltar alimento. O arco e a flecha, usados tradicionalmente para caçar, foram substituídos pela espingarda, mas quando faltam cartuchos, os homens lançam mão das armas de caça tradicionais. Igualmente, a pesca se realiza atualmente com tarrafa ou com linha e anzol. Antes do contato, a pesca não era uma atividade freqüente entre os Yaminawa, já que eles evitavam os rios navegáveis, ocupando preferentemente regiões interfluviais. Apenas pescavam com tinguí em igarapés ou igapós. De fato, o uso da canoa foi uma das novidades introduzidas a partir do contato.

O dia-a-dia na aldeia está marcado por estas atividades de subsistência e outros labores (as mulheres lavam a roupa e as panelas no rio, limpam os pátios das casas; os homens tecem os buracos de suas tarrafas, fabricam uma canoa ou fazem alguma reparação na casa, acompanham suas mulheres ao roçado para trazer lenha...), assim como pelas constantes visitas de uma casa a outra com a única finalidade de conversar, especialmente à tarde, quando as tarefas diárias foram concluídas. O momento de se conectar através da radiofonia, cedo, de manhã, e na última hora da tarde, com outras comunidades ou com Atalaya levanta normalmente expectativa, já que é um dos principais meios para a obtenção de notícias dos parentes que moram longe ou que estão viajando.

O centro urbano mais próximo de Raya é Atalaya, pequena vila situada na confluência entre o Tambo, o Ucayali e o Urubamba. Se não há nenhum contratempo na viagem e o rio está com água suficiente, são necessários dois dias e meio para subir o rio desde Atalaya a Raya, e um dia e meio ou dois para realizar o trajeto inverso com uma canoa impulsionada por um motor de popa, chamado *peque-peque* na região. Na época do verão, o acesso a Raya se vê dificultado pela falta de água, já que tanto no Inuya quanto no Mapuya o caudal chega a ser tão escasso que impossibilita as Canoas de navegar.

Nesses casos, a viagem se torna extremamente penosa, porque é necessário arrastar a canoa em numerosos lugares do rio.

No Mapuya, além dos Yaminawa e alguns acampamentos madeireiros, existem casarios amahuaca rio acima¹⁶. Já no Inuya, existem comunidades Amahuaca e Ashaninka, assim como casarios de mestiços; e no Urubamba, algumas comunidades Piro e Ashaninka, e algum casario amahuaca. Durante as viagens a Atalaya, não é incomum realizar paradas em estas comunidades e casarios para pernoitar, visitar alguém com quem se reconhecem laços de parentesco (principalmente no caso dos Amahuaca), solicitar combustível emprestado, esperar que a chuva aumente o caudal do rio ou participar de alguma *masateada* quando há um convite. Porém, alguns Yaminawa se mostram receosos de parar nas casas de outros grupos e, se podem, evitam fazê-lo. A possibilidade de algum tipo de agressão está sempre pairando.

Atalaya é uma vila pequena. Embora conte com vários comércios, carece de diversos serviços, como, por exemplo, bancos, e até 2002 não havia praticamente aparelhos de telefone. Apesar de existir faz algum tempo o projeto de construir uma estrada que ligue Atalaya com outros centros urbanos, até o momento as vias de comunicação são, exclusivamente, aérea e fluvial – descendo o rio Ucayali, se chega à capital do Departamento, Pucallpa; subindo o Urumbamba, se chega a Sepahua; e subindo o Tambo, a Santa Rosa de Ocopa, porta para a região andina. O exército, por outro lado, fornece um serviço de transporte aéreo relativamente barato, que permite à população se transladar a centros urbanos maiores.

Os Yaminawa, entretanto, não costumam viajar muito às cidades. O impedimento não é tanto a falta de recursos, mas, diferentemente do que observei entre os Yawanawa do rio Gregório (Acre) e do que acontece com os Yaminawa no Acre¹⁷, a pouca atração que parecem sentir pela cidade. A principal razão para se deslocar à cidade é a compra de mercadorias que foram incorporadas ao cotidiano e hoje em dia são consideradas necessárias, como roupa, lanternas, pilhas, cartuchos, implementos para a cozinha, terçados e machados. Normalmente, são os homens os que viajam a

¹⁶ São casarios ocupados por algumas poucas famílias que após um conflito se separaram dos grupos radicados no Inuya. Alguns Yaminawa reconhecem laços de parentesco próximos com os Amahuaca do Mapuya e do Inuya em virtude de casamentos passados entre ambos os grupos.

¹⁷ O caso dos Yaminawa no Peru não se corresponde, de qualquer forma, com o que acontece no Acre, onde esta etnia é conhecida pelo problema de mendicância em Rio Branco. Efetivamente, por diversas razões (cisões do grupo após algum conflito, curiosidade, necessidade de obter recursos econômicos ou alimentares, etc.), os Yaminawa do rio Iaco e do Caeté passam grandes temporadas na cidade de Rio Branco sem nenhum tipo de recurso para tanto, recorrendo à mendicância ou se estabelecendo lá em situação de absoluta penúria. Este fato tem chocado a sociedade acreana e gerado um problema que as instituições governamentais correspondentes têm dificuldades em resolver (Sales Souza 1999).

Atalaya, especialmente se conseguiram um patrão que os “habilite” e precisam adquirir mercadorias para iniciar o trabalho da madeira na seguinte temporada, ou quando esta já terminou e obtiveram com o trabalho algum recurso. Às vezes, algumas mulheres acompanham seus maridos, mas durante o tempo que fiquei em Raya, uma boa parte delas só saiu do Mapuya para visitar os parentes do Breu. Mesmo os homens, quando vão a Atalaya, passam exclusivamente o tempo necessário para resolver o assunto que os levou até lá. Outra razão para viajar à cidade, menos freqüente, mas que pode implicar estadias mais longas, é acudir a um *curandeiro* para tratar alguma doença, ou, no caso de um casal em particular, visitar à filha casada com um índio piro e radicada em Atalaya. Durante o tempo em que permanecem na cidade, os Yaminawa se alojam em hospedarias (é o caso dos homens que contam com recursos por terem sido “habilitados”) ou na casa de algum parente, onde têm assegurada a hospedagem e a alimentação. Em Atalaya, podem se alojar na casa da jovem yaminawa que mencionei, e em Pucallpa, aonde vão apenas ocasionalmente, na casa da chefe. A única exceção a esta rala relação com a cidade são algumas mulheres, entre elas, a atual chefe da aldeia, casadas com madeireiros e que contam com uma casa em Atalaya ou em Pucallpa, onde passam alguns meses ao ano, durante o inverno, época no qual o trabalho de extração de madeira se paralisa. Com a crescida do rio, se translada a madeira até a cidade de Pucallpa, onde será vendida.

A situação das comunidades do Alto Juruá é um pouco diferente da que encontramos no Mapuya. De um lado, é quase inexistente a exploração madeireira, pelo menos na época em que visitei a região¹⁸. A relativa ausência deste tipo de atividade econômica supõe uma menor incidência dos problemas acarretados pela presença dos madeireiros (conflitos por invasão de terras, devastação do meio, impacto de costumes alheios e ingerências na forma de vida yaminawa, exploração da mão-de-obra indígena, etc.), mas também, da ótica yaminawa, tem como efeito a falta de possibilidades de trabalho e fontes de recursos.

¹⁸ Porém, segundo notícias que me chegaram recentemente, a presença de madeireiros é cada vez maior nessa região (Iadicco 2006, comun. pess.).



Ilustração 1: Na foto superior, estrada aberta pelas empresas madeireiras no Mapuya. Mapuya, 2000. Na fotografia inferior, Acampamento madeireiro de onde sai a estrada. Na página seguinte, toras na beira do Inuya à espera da crecida do rio para serem transportadas até Pucallpa. Inuya, Janeiro 2003.

De outro lado, existe um maior assistencialismo por parte de algumas instituições – SIL, padres católicos radicados na área, exército –, embora isso não reverta necessariamente na obtenção sistemática de recursos ou em uma melhor assistência. Uma diferença significativa é que, dentro do conjunto da área, o peso político dos Yaminawa no Breu é mais significativo que aquele que os Yaminawa de Raya possuem no distrito de Atalaya, muito mais dominado por Ashaninka e Piro. De fato, ao longo da curta história do município do Breu, em duas ocasiões um yaminawa foi eleito como prefeito, a última vez em 2003. Outro contraste entre as duas regiões, frequentemente ressaltado pelos Yaminawa, são os recursos da mata: enquanto no Mapuya, apesar da forte

presença madeireira, há certa abundância de caça e dificilmente falta carne ou peixe na aldeia, no Juruá, onde a densidade da população indígena é muito maior, as pessoas reclamam da escassez destes recursos e dos problemas que isto implica.

Os Yaminawa e a extração madeireira

Como mencionei, uma das circunstâncias que diferencia as regiões do Alto Juruá e do Mapuya é a exploração florestal. Na região do Mapuya, há uma intensa atividade de extração madeireira, enquanto no Juruá esta é muito mais limitada pelas dificuldades de transporte mencionadas acima. A exploração no Mapuya é de caráter seletivo, já que apenas se procuram madeiras de grande valor no mercado, como o mogno, o cedro, a cerejeira e a copaíba, principalmente. Ainda assim, o impacto ambiental é enorme, já que, apesar de se tratar de um rio pequeno, algumas companhias conseguem introduzir tratores e outros tipos de maquinaria pesada. Apesar de estar sendo extraída madeira de áreas protegidas, não há uma fiscalização eficaz por parte do governo que o impeça.

Durante minha última estadia, se comentava que as “estradas” chegavam já até a fronteira com Brasil, e, de fato, sabemos que os Ashaninka que ocupam as áreas do Acre limítrofes com o Peru têm tido recentemente conflitos com madeireiros peruanos que estavam tratando de extrair madeira da região (ABDL 2004; Aquino & Piedrafita Iglesias 2006).

O trabalho mais pesado, que consiste em cortar as árvores, dividi-las em toras, abrir trilhas desde onde se encontra a madeira até o curso de água mais próximo e arrastar as toras até ele, é realizado durante os meses em que a chuva o permite, isto é, entre abril e novembro. Quando começa a época de chuvas, as toras devem estar prontas na beira do rio para que, quando aconteça uma crescida, esta as alcance e as arraste rio abaixo sob o cuidado dos madeireiros. Inicia-se, então, seu transporte, em certos casos apenas até Atalaya, e em outros, descendo o Ucayali, até Pucallpa. Em geral, os “habilitados”, sem grandes recursos, dependem de seus próprios músculos para arrastar as toras, mas as grandes empresas que usam tratores têm uma grande capacidade de exploração.

A exploração madeireira está intrinsecamente ligada à estrutura socioeconômica, típica da Amazônia peruana, marcada pelo sistema de aviamiento. Esta se baseia na criação de dívidas que tornam os indivíduos devedores permanentes, escravos cujo trabalho nunca poderá ser suficiente para saldar as mercadorias adiantadas pelo patrão para a realização do trabalho e cobradas a preços absurdamente abusivos (d'Ans 1982; Gow 1991). Existem algumas companhias com importantes recursos financeiros – os quais provêm de outros países – que contratam um número considerável de trabalhadores assalariados, mas muitos homens se “habilitam” (pedem recursos adiantados a um patrão) e se internam anualmente na floresta com alguns trabalhadores que contratam para conseguir alguns pés de madeira. Os trabalhadores cobram 10 *nuevos soles* diários (aprox. US\$ 2,80), dos quais são descontados às vezes certos gastos como o de alimentação. Além disso, não é incomum que o pagamento se efetue em mercadorias e não em dinheiro; porém, o preço calculado para aquelas é muito maior do que o pago pelo “habilitado” ou o “patrão”, segundo o caso, para adquiri-las. O sistema que prevalece na região tem outra característica perversa: os empregadores costumam adiantar as mercadorias, criando ao empregado, no momento, a ilusão de estar recebendo muitas coisas, de ser o destinatário de uma doação. Trata-se de um trabalho penoso, não apenas pelo esforço físico que exige, mas porque os homens devem

permanecer durante meses em acampamentos isolados que não possuem a menor infraestrutura.

Desde o contato, os Yaminawa têm se engajado na exploração madeireira, mas, durante o tempo da minha estadia, era fácil perceber a relutância da maior parte dos homens a trabalhar para os madeireiros. Isto se deve a que se sentem explorados e enganados e não confiam mais neles. Ocasionalmente, aceitam trabalhar como mateiros para localizar as árvores mais cotizadas, mas, em geral, tratam de não se engajar mais como trabalhadores para o corte e o arrasto das toras. Porém, algumas mulheres yaminawa casaram com madeireiros, e estes aproveitam as relações de parentesco criadas a partir desta união para conseguir o trabalho das pessoas da comunidade. Por isso, e porque precisam e desejam os objetos dos brancos, os Yaminawa continuam se deixando enredar no trabalho da madeira, apesar de conhecerem bem os enganos dos mestiços e condená-los continuamente.

De qualquer forma, atualmente prevalece entre os Yaminawa a tendência a “habilitar-se” eles mesmos, de forma a não estarem sujeitos às ordens de um patrão nem a um salário ínfimo. Outras pessoas preferem cortar por sua própria conta duas ou três árvores e vendê-las a algum madeireiro da área ou algum dos regatões que na época de chuva visitam a área à procura de madeira barata. Embora o preço que conseguem nestas transações seja muito menor que o do mercado, este sistema lhes permite obter uma quantidade mínima de mercadorias (sabão, sal, roupa, cartuchos, pilhas, panelas...) sem investir muito trabalho nem depender de um patrão. Mesmo obtendo uma “habilitação”, o ganho que obtêm não é grande e lhes permite, apenas, manter um mínimo acesso a mercadorias para sua família¹⁹. Mesmo obtendo mais ganhos do que o habitual, estes não revertem em mudanças substanciais, já que são consumidos rapidamente comprando nas lojas de Atalaya, convidando os amigos para cerveja, dando

¹⁹ Um exemplo eloqüente do funcionamento e do caráter exploratório do sistema de “habilitação” é descrito por d’Ans e se refere, precisamente, aos Yaminawa do Mapuya. Um dos protagonistas do seu relato continua morando no Mapuya e se nega a trabalhar com os madeireiros nem como “habilitado” nem como “assalariado”. Embora o exemplo se refira a 1975, a situação continua sendo basicamente a mesma (d’Ans 1982: 283-284, nota). O pagamento da madeira a preços muito abaixo do valor de mercado e a cobrança de preços abusivos pelas mercadorias, condimentados com o engano e a desonestidade, são os elementos nos quais se sustenta este sistema. O adiantamento de recursos que o “patrão” faz é para poder realizar o trabalho, já que é usado para comprar as ferramentas e os alimentos necessários para tanto. A madeira extraída é vendida ao patrão, quem diminui do pagamento o recurso que tinha adiantado. Com esse pagamento, supõe-se que o habilitado deva retribuir também aos trabalhadores que contratou. Frequentemente, acontece nestas situações que a soma paga pelo patrão ao habilitado no final do trabalho é menor que o adiantamento feito, criando-se, desta forma, uma dívida, característica fundamental do sistema.

presentes aos seres queridos. Certamente, a acumulação não parece muito compatível com o *étos* yaminawa, mas sobre isso voltaremos mais adiante.

O trabalho da extração da madeira tem, portanto, marcado a relação dos Yaminawa com a sociedade regional, na qual se inseriram após o contato. De fato, a atual chefe da aldeia, assim como duas de suas irmãs, casaram com madeireiros mestiços que trabalham na área e moram na aldeia yaminawa durante o período anual em que se realizam o corte e a extração. Assim, na aldeia se estabelece uma diferença clara entre um setor “indígena” e um setor “mestiço”. Esta divisão, explicitada por alguns Yaminawa, se reflete espacialmente, e ficou destacada durante minha última visita já que várias das famílias do setor “indígena” decidiram se deslocar rio abaixo. Uma das razões que alegaram foi a presença excessiva de mestiços na aldeia. A relação com os madeireiros e com os “mestiços”²⁰ em geral é ambígua. Se, de um lado, os Yaminawa anseiam os objetos dos que parecem ser donos e querem uma aproximação com esse mundo de fora para adquirir facilmente esses objetos, de outro, há diversos costumes dos mestiços que lhes desagradam. Mas sobre este ponto, me aprofundarei nos próximos capítulos.

Algumas considerações sobre a pesquisa e o texto

Tanto no que se refere ao tipo de grupo estudado quanto ao tema analisado, esta tese apresenta continuidades significativas com a pesquisa que realizei no mestrado. Naquela ocasião, o trabalho de campo foi desenvolvido entre os Yawanawa da TI Rio Gregório (Acre, Brasil). De início, minha intenção era prosseguir a pesquisa de doutorado entre os Yawanawa, mas a possibilidade de participar no projeto TSEMIM²¹ após a finalização do mestrado me levou a realizar uma pesquisa de campo entre os Yaminawa do Mapuya, que continuei posteriormente. Se, de um lado, dar continuidade à pesquisa entre os Yawanawa poderia ter-me proporcionado uma maior profundidade etnográfica, de outro lado, a experiência de pesquisar dois grupos pano com características muito similares radicados em territórios nacionais diferentes tornou manifesta uma dimensão comparativa que acabou sendo extremamente rentável. Isto

²⁰ Muito usada na região, a categoria de “mestiço” tem uma acepção ampla, não se referindo necessariamente ao descendente de um casamento interétnico entre índio e branco. Nela se inclui praticamente toda a população não indígena da região. Uma categoria específica dentro daquela são os “serranos”, pessoas procedentes da região andina. Já para se referir aos estrangeiros, claramente não mestiços, costuma-se usar a categoria “gringo”.

²¹ O projeto TSEMIM (Transmission et Transformation des Savoirs sur L'environnement en Milieu Indigène et Métis), financiado pela União Européia, teve um caráter interdisciplinar e contou com a participação de universidades e instituições brasileiras, peruanas, francesas e belgas.

me fez perceber a influência que a cultura e a história regionais, assim como o contexto nacional, têm nos grupos indígenas. Isto se evidencia em aspectos que podem parecer banais, mas também em outros de uma considerável importância. Que os Yawanawa durmam em rede e os Yaminawa sobre esteiras estendidas no chão de paxiúba das casas e cobertas por mosquiteiros, de acordo, em ambos os casos, com os modos regionais, pode não ser muito significativo, mas a influência diferencial do xamanismo ucayalino e da religião daimista no Acre, respectivamente, é certamente um fator significativo para meu tema de análise²². Este é um ponto que requer uma reflexão mais sistemática, e não é meu objetivo levá-la adiante com todas suas implicações, mas passou a ser um fator a levar em conta e que aparecerá a respeito de certos dados ao longo do texto. A possibilidade de fazer campo em grupos com realidades regionais e nacionais diferentes me permitiu avaliar e ressituar alguns dos dados resultantes da pesquisa entre os Yawanawa e levar isso em conta na hora de analisar as informações sobre os Yaminawa.

Realizei minha pesquisa de campo entre os Yaminawa em quatro etapas. As duas primeiras estadias foram as mais longas: de junho a outubro de 2000, e de dezembro a maio de 2001. Essa investigação se complementou com outra, mais extensiva e curta, durante o mês de julho de 2001. Durante esse tempo, visitei quatro das comunidades Yaminawa (San Pablo, Coronel Portillo, Doradillo e Dorado) espalhadas ao longo do Alto Juruá. Embora a visita fosse curta, o fato de já ter feito vários meses de pesquisa no Mapuya e de ter conhecido lá algumas das pessoas que habitam no Juruá permitiu um bom aproveitamento da estadia. Finalmente, realizei uma última etapa de pesquisa no Mapuya entre outubro de 2003 e janeiro de 2004²³. Nesta ocasião, realizei também uma visita aos Yawanawa no rio Gregório, entre os quais passei o mês de setembro de 2003²⁴.

Tanto a pesquisa entre os Yawanawa quanto a desenvolvida entre os Yaminawa foram realizadas juntamente com meu companheiro Miguel Alfredo Carid Naveira. Além de que o fato de ser um casal facilitou nossa inserção no cotidiano yaminawa e o

²² Existem vários exemplos de como os contextos nacionais e regionais deixam sua marca. Um dos que tem fortes repercussões se refere às fontes de recursos econômicos. Enquanto os Yaminawa estão rodeados pela exploração madeireira, os Yawanawa, depois de terem sido submetidos a um regime de semi-escravidão durante a época dos seringais, iniciaram uma nova etapa de sua história. Apoiados pelo indigenismo acreano e por uma política estadual atenta às necessidades da população indígena, hoje em dia obtêm uma quantidade nada desprezível de recursos econômicos através de vários projetos de desenvolvimento sustentável. Não é apenas a política oficial que faz a diferença; também as culturas regionais acreana e ucayalina constituem um fator importante para esta diferenciação de contextos.

²³ Esta última etapa de trabalho de campo foi possível graças à ajuda financeira do Legs. Lelong fornecida pelo SHS do CNRS (França), instituição à qual sou grata.

²⁴ Para a pesquisa de mestrado, passei um total de seis meses entre os Yawanawa, de maio a novembro de 1998.

acesso tanto ao universo feminino quanto ao masculino, o próprio processo de reflexão conjunta sobre os acontecimentos ocorridos em campo, e posteriormente sobre os dados, foi muito frutífero. Embora atentos a diferentes temas, os trabalhos resultantes se completam, complementam e dialogam entre si, e em numerosas ocasiões ao longo do texto remeto aos trabalhos desenvolvidos por Miguel, principalmente sua tese.

Ainda algumas considerações a respeito dos relatos reproduzidos no texto. Ao longo da tese, aparecem várias narrações e mitos. Meu intuito ao colocar os relatos no texto é, de um lado, ilustrar minha análise com alguns dos dados que utilizo, o qual permite também ao leitor avaliá-la; de outro, enriquecer a dimensão etnográfica do texto dando voz aos próprios Yaminawa. Alguns destes relatos foram narrados em espanhol; outros, em yaminawa, sendo traduzidos posteriormente por alguma pessoa fluente em espanhol. Infelizmente, meu conhecimento da língua yaminawa não me permitiu realizar eu mesma as traduções, sendo necessário recorrer à tradução de terceiros. Nesses casos, mantive a forma pessoal tal e como aparece na tradução, e não como deve aparecer no original yaminawa. Isto é, se a narração original é feita em 1ª pessoa, na tradução aparecerá freqüentemente em 3ª. Este fato, certamente, produz uma distorção e uma inevitável perda de certas informações. Optei, por outro lado, por apresentar estas narrações em português para facilitar sua leitura ao público brasileiro, mas no caso dos depoimentos mais curtos, o leitor encontrará o original em espanhol numa nota de rodapé. Quando necessário, certos termos e expressões idiossincrásicas da região, ou que eu considere especialmente significativos, serão esclarecidos. As narrações apenas foram modificadas para evitar expressões confusas ou repetições, mas mantive, na medida em que a tradução o permite, a forma como o texto foi produzido.

Quanto aos mitos, são vários os que aparecem ao longo dos textos. Não é meu intuito fazer uma análise profunda do seu conteúdo nem de seu aspecto formal. Sua aparição se deve a que, em minha opinião, aportam informações que completam alguns dados etnográficos e ajudam a esclarecê-los, ou, em algumas ocasiões, permitem ilustrar uma determinada questão. Por outro lado, eles mesmos constituem dados etnográficos sobre os Yaminawa. Tomo-os como o que são: versões relatadas em contextos determinados, na maior parte das vezes o de interação com o antropólogo.

NOÇÕES DE CORPO E PESSOA: ASPECTOS SOCIOLÓGICOS E COSMOLÓGICOS

[...] como los Cunivos cifran la verdadera hermosura en la robustez de los músculos y la dignidad del hombre está en relación directa con sus fuerzas físicas, se preocupan mucho por su desarrollo, sometiendo a sus hijos a diversos procedimientos a cual más extravagantes: una hierba debe enseñarles a andar, otra a hablar, otra preservará al niño de embrujamientos; y por último, cuando ya está joven, la corteza de un arbusto le dará fuerzas, la de otro le hará gordo, otra le dará buena vista y buen oído [...]. El uso de todos estos vegetales requiere una dieta rigurosa debiéndose alimentar el paciente durante meses y meses sólo con plátanos asados y carne asada también, solamente de ciertos animales [...]

(Díaz Castañeda 2002 [1923]: 349)

Desde já há alguns anos, as noções de pessoa e de corpo vêm recebendo uma atenção especial por parte dos pesquisadores das culturas indígenas amazônicas. Um ponto de inflexão fundamental foi o trabalho clássico de Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1987 [1979]) que, a modo de novo programa teórico para o estudo das sociedades indígenas das Terras Baixas da América do Sul, propôs abandonar a aplicação das teorias explicativas desenvolvidas a partir dos dados etnográficos referentes a sociedades de outras partes do mundo, para poder assim definir as sociedades amazônicas em seus próprios termos, ressaltando suas especificidades. Em contraste com a prevalência que os grupos corporados têm nas sociedades africanas, os autores destacam a importância dos idiomas simbólicos ligados à pessoa nas sociedades amazônicas, como já tinham apontado algumas etnografias. No argumento desse trabalho, inspirado nas abordagens teóricas de Mary Douglas, Victor Turner, Lévi-Strauss e Mauss, o corpo adquire uma proeminência destacada, já que, de um lado, é definido como “matriz de significados sociais” e fonte de reflexões privilegiada pelas sociedades amazônicas na elaboração de suas cosmologias; e de outro, é considerado a arena fundamental dos processos de fabricação social de pessoas. Além disso, o corpo é interpretado como o ponto de confluência entre indivíduo e sociedade ou coletivo – dualismo este que pode ser desdobrado em vários outros – em função de uma teoria nativa da partilha de substâncias.

Os princípios apontados nesse artigo tiveram grande influência na etnologia amazônica, e vários trabalhos posteriores mostraram a pertinência dessa nova via, já que a focalização nas noções de pessoa e de corpo permitiu redefinir e interpretar sob uma nova e frutífera óptica diversos aspectos das culturas amazônicas como o canibalismo (Vilaça 1998; Viveiros de Castro 1986), a guerra (Albert 1985; Conklin 2001; Fausto

2001; Teixeira-Pinto 1997), a vida doméstica (Gow 1991; McCallum 1989), os complexos rituais (Erikson 1996; Lagrou 1998; Turner 1995), e mesmo a forma como esses grupos se relacionam com a sociedade envolvente (Vilaça 1999).

A centralidade do corpo na reprodução das sociedades amazônicas se evidencia especialmente em dois aspectos. De um lado, o conhecimento das teorias nativas sobre a concepção e a reprodução é fundamental para entender as formas de organização social e os sistemas de parentesco ameríndios, já que o tipo de relação que as pessoas mantêm entre si está definido, em última instância, em termos de partilha, ou ausência dela, de substâncias corporais. Se as teorias sobre a concepção não dizem tudo sobre os sistemas de parentesco, seu conhecimento é importante na medida em que estão ligados de forma significativa aos princípios que regulam a descendência e o casamento, e que expressam aspectos essenciais sobre a produção da identidade social²⁵ (Godelier 2004: 261). De outro lado, os processos de fabricação de pessoas como entidades sociais se realizam principalmente através da modelagem do corpo, como diversos trabalhos têm demonstrado, ou através de mecanismos de incorporação de subjetividades exteriores, cuja domesticação se realiza por meio de práticas rituais que têm como objeto de operação o corpo.

Este último ponto referido à modelagem dos corpos como elemento central na construção de pessoas me interessa especialmente em relação ao tema de que trato na tese. O processo de aquisição de poder e conhecimento xamânicos entre os Yaminawa deve ser entendido precisamente dentro do marco da produção social de pessoas, e não como um mecanismo esotérico para a formação de indivíduos diferenciados. Nesse sentido, o que chamarei de “iniciação xamânica” faz parte de um conjunto mais amplo de práticas e processos que têm em comum o objetivo de produzir pessoas, seguindo os valores social e culturalmente definidos, e o fato de ter o corpo como arena fundamental de atuação. Ao longo do capítulo, descreverei esses processos e os princípios subjacentes a eles, no marco de uma etnografia mais ampla da noção de pessoa.

²⁵ Um exemplo interessante e especialmente bem analisado a esse respeito é o dos Arara, um grupo de língua caribe radicado entre os rios Iriri e Xingu. Márnio Teixeira-Pinto demonstra que a transformação do sistema terminológico horizontal que opera entre co-residentes em um sistema classificatório oblíquo de tipo Crow-Omaha, usado entre pessoas de grupos residenciais diferentes, só pode ser explicado através das teorias arara sobre a concepção e sobre a transmissão e aquisição de substâncias vitais: a equação que acontece entre FZ e FM se explica porque ambas são provedoras de substâncias vitais (bebida de macaxeira e leite materno, respectivamente) para o pai de Ego. A divisão nítida que se produz entre parentes maternos e paternos, em função dessa teoria da circulação de substâncias vitais, tem conseqüências fundamentais para as práticas matrimoniais (Teixeira-Pinto 1997).

Parentesco e corporalidade

Como numerosas etnografias revelam, em muitas sociedades indígenas das Terras Baixas da América do Sul existem teorias segundo as quais o processo da fabricação da pessoa se inicia durante a gravidez, período durante o qual o corpo do feto é fabricado a partir das substâncias corporais dos genitores, em certos casos pela mistura do sangue da mãe e o sêmen do pai ou pais, em outros apenas pelo sêmen paterno. A formação do corpo da criança no útero requer, na maioria dos casos, a acumulação de sêmen, e, portanto, o intercuro sexual continuado durante o período da gestação. Em função desse processo gerador do corpo, que resulta na partilha de fluidos corporais entre pais e filhos, se criam laços de identidade entre os membros da família nuclear baseados nas “relações de substância” (da Matta 1976; Viveiros de Castro 1977), os quais têm conseqüências sociológicas significativas que vão desde a definição da pertença a determinados segmentos sociais até a necessidade de cumprir restrições alimentares em certos contextos que afetam a pessoas com as quais se compartilha essa identidade corporal.

Os Yaminawa não se diferenciam a este respeito da maioria dos grupos amazônicos (Townsend 1988: 54-55). Embora não sejam muito dados à sua exposição em termos mais ou menos abstratos, esta teoria sobre o processo de formação do corpo da criança no útero materno a partir dos fluidos corporais da mãe e dos homens que tiveram intercuro sexual com ela durante a gravidez se manifesta em múltiplos contextos, na medida em que possui conseqüências sociológicas concretas. A maior parte das pessoas reconhece, por exemplo, que têm vários pais e em geral explicam isso dizendo que diversos homens “tiveram parte” nelas, isto é, mantiveram relações sexuais com suas mães durante o período da gravidez. Mesmo nas situações em que a relação com algum dos pais biológicos não se concretize na vida cotidiana, a ligação se mantém válida, de forma que a falta de relação social continuada não anula a existência de um laço fisiológico, embora este não tenha o mesmo peso que nos casos em que a relação social se consolida. Dessa maneira, os laços estabelecidos durante o processo de gestação pela participação na formação do corpo da criança, incluindo todos os homens que participaram nele²⁶, são indefectivelmente levados em conta para calcular a relação de parentesco entre as pessoas e considerar, por exemplo, possibilidades de casamento.

²⁶ Frequentemente, são os futuros pais classificatórios da criança os que têm relações com a mãe, devido a que um homem tem certa liberdade para ter relações extraconjugais tanto com a mulher do irmão quanto com as irmãs da mulher, que, além do mais, normalmente são suas *bibii*. O *bibii* é o primo/a cruzado de

Esta concepção da paternidade compartilhada tem também conseqüências em relação à determinação por parte dos Yaminawa de sua ligação “étnica”. Lembremos que o termo Yaminawa foi dado – segundo eles próprios – pelos mestiços durante o processo de contato, e abrange toda uma série de etnônimos prévios. Conforme os depoimentos das pessoas de Raya e das outras comunidades yaminawa do Juruá, o núcleo do grupo estava formado por Baxunawa e Nixinawa, cuja união parece não ter sido dissolvida por desavenças posteriores, como aconteceu em outros casos. A esse conjunto, foram se incorporando membros de outros grupos através de processos diversos, principalmente do rapto de mulheres e crianças, assim como de alianças que depois foram quebrantadas por conflitos e levaram à separação dessas unidades: Xaunawa, Txanênawa, Txitonawa, Amahuaca e Kununawa são os etnônimos mencionados com mais freqüência²⁷. Assim, por exemplo, Hustuma se dizia baxunawa, porque sua mãe o era; txitonawa, por parte de pai (o homem casado com sua mãe e que a criou); mas também ashaninka, porque sua mãe teve relações sexuais continuadas com um homem ashaninka quando estava grávida dela. Nesse sentido, ela reconhece relações de parentesco com pessoas da comunidade ashaninka de Dulce Glória (Alto Juruá), e em função delas é capaz de reivindicar ou esperar um tratamento, se não similar ao dado aos parentes, pelo menos mais amigável do que seria propiciado a um estranho. Ela se gaba, por exemplo, de que essa ligação de parentesco com alguns Ashaninka lhe tem proporcionado um acesso preferencial às plantas *piri-piri*²⁸, muito

sexo oposto e constitui a categoria preferencial tanto para casar quanto para ter relações sexuais extraconjugais. Efetivamente, boa parte deste tipo de relações de que tivemos conhecimento se deram com *bibii* ou com cunhados/as. Nos casos em que é o FB quem contribui à formação do feto, não se produzem alterações a respeito da classificação que Ego vai fazer do resto do grupo, já que tanto o F quanto o FB pertencem à mesma categoria classificatória (*épa*). Porém, em outros casos, o fato de Ego ter mais de um F implica uma classificação de certas pessoas diferente da que possam fazer seus irmãos, filhos apenas da mãe e um dos pais, normalmente o marido. O reconhecimento de “outros pais” diferentes do marido da mãe é aberto e não parece constituir nenhum problema. Muitas vezes, é motivo de brincadeiras, até por parte do marido “enganado”.

²⁷ Nem todos os etnônimos têm a mesma categoria dentro do conjunto. Alguns deles (baxunawa, nixinawa, txanênawa, xaunawa, kununawa) são englobados pelo termo Yaminawa, são “yaminawa legítimos”, enquanto outros (Amahuaca, Txitonawa) são excluídos dele. Cria-se, dessa forma, um sistema de categorias que, através de mecanismos de agrupação e exclusão, de continuidade e oposição, redefinem continuamente as linhas que separam o interior e o exterior em função de interesses ou contextos concretos. Para um tratamento mais aprofundado da questão em relação aos Yaminawa do Juruá e do Mapuya, ver Carid (em preparação).

²⁸ “*Piri-piri*” é um termo usado para designar um grupo de plantas da família *Cyperaceae* amplamente utilizadas por mestiços e grupos indígenas da Amazônia peruana e equatoriana para diversos usos de caráter terapêutico, preventivo, afrodisíaco e propiciatório de sorte, principalmente (Tournon, Caúper Pinedo & Urquíia Odicio 1998). Embora sejam usadas de forma generalizada tanto por grupos mestiços quanto indígenas, os Yaminawa associam os *piri-piri* principalmente aos Ashaninka, já que foram eles que lhes ensinaram seu uso. Assim, conforme contam os Yaminawa, foi graças aos Ashaninka que conheceram dois dos elementos mais significativos da etapa pós-contato: a caiçuma de mandioca e os *piri-piri*.

valorizadas entre os Yaminawa. É necessário especificar a esse respeito que, atualmente, os Yaminawa de Raya e do Juruá não aplicam um critério patrilinear no que se refere à adscrição social, como registraram outros autores²⁹. Reconhecem ligações com o grupo tanto da mãe quanto do pai, e se em certos momentos se enfatiza um ou outro, a tendência é a de se identificar com o grupo que implica exterioridade, isto é, um homem baxunawa – lembremos que baxunawa/nixinawa seria o núcleo mais interior – casado com uma mulher amahuaca dirá de seus filhos que são amahuaca; enquanto qualificará os filhos de uma mulher baxunawa e um homem txitonawa como txitonawa. Esta marcação da exterioridade se superpõe, de qualquer forma, à idéia de que as pessoas são uma mistura (*usĩ*): no exemplo anterior, a mulher é mistura entre baxunawa e txitonawa, mas precisamente por implicar exterioridade, sua parte txitonawa é a mais significativa sociologicamente e enfatizada, especialmente em determinados contextos.

Ainda em relação com as implicações da teoria nativa da concepção, devemos considerar o conceito de *yura*. De forma geral, *yura* significa “corpo”, referindo-se mais especificamente ao corpo das pessoas vivas, o corpo animado pelo *wěro yuxin* e o *diawaa*. Nesse sentido, é traduzido também por “pessoa”, “ser humano”. Assim, por exemplo, no mito sobre um grupo que matava antas achando que eram pessoas, um homem estrangeiro desfaz tal confusão explicando que não são pessoas (*yura*), mas antas. Da mesma forma, sobre seres que nos mitos aparecem em forma animal, mas são pessoas, e assim se manifestam posteriormente, diz-se que são *yura*. Usado com certos pronomes possessivos ou certos adjetivos, torna-se um conceito-chave na categorização dos indivíduos em função da relação de parentesco, de forma similar a como é usado em outros grupos pano como os Yawanawa (Carid 1999); os Sharanahua (Siskind 1973: 50); os Kaxinawa (Lagrou 2002); os Amahuaca, que, além do conceito “*yora*”, utilizam também num sentido similar o termo “*nokin namiwo*” (literalmente, “nossa carne”) para se referir ao conjunto de parentes cujas relações genealógicas são conhecidas (Dole 1998: 177-178; Russell 1962); ou os Yora, que usam o termo como autodenominação (Reynoso Viscayno 1986; Tello Abanto 2000).

²⁹ No caso, Lord (1997), cujos dados são relativos aos Yaminawa do Juruá, se refere aos diferentes grupos étnicos que mencionamos acima, e sustenta que as pessoas pertenceriam àquele do pai, embora os depoimentos dados por alguns de seus informantes contradigam esse princípio. Por sua parte, Townsley (1987; 1988) se refere às patrimetades através das quais, conforme seus dados, a sociedade Yaminawa se organizava no passado. Conforme esse autor, as pessoas pertencem à metade do pai em função da transmissão patrilinear da alma (*wěro yuxin*). No nosso trabalho de campo, não achamos nenhum dado referente a essa forma de organização nem a uma predominância da patrilinearidade.

“*Ēwě yura*”, literalmente, “meu corpo”, é traduzido em geral como “meu parente”. Não se trata de uma categoria absoluta ou fechada, ao contrário, tem um conteúdo contextual que depende da categoria à qual esteja se opondo. Frequentemente, se equipara ao termo “*Ēwě kaihu*”, traduzido livremente como “minha família” e que etimologicamente deriva do verbo “*kai*” (“crescer”, “amadurecer”) – ao que se acrescenta o pluralizador “*hu*”, resultando daí que a tradução literal de *kaihu* seria “aqueles que crescem juntos” (Torralba 1985; Townsley 1988: 88). Às vezes, “*Ēwě kaihu*” parece ser usado de uma forma mais ampla do que “*Ēwě yura*”, já que, enquanto o segundo termo se usa de forma restrita para designar os parentes com os quais Ego reconhece ter uma ligação fisiológica baseada precisamente na teoria da concepção que foi comentada anteriormente, o primeiro possui um sentido mais vago, designando um grupo de pessoas que são reconhecidas como parentes por parte de Ego, mas com os quais não pode traçar o laço genealógico direto. Assim, em geral os Yaminawa consideram o resto de pessoas que conformam o grupo como seus *kaihu*, da mesma forma que os grupos dos quais provêm seus genitores, nos casos em que estes não sejam yaminawa. Um homem cuja mãe é amahuaca dirá que os amahuaca são seus *kaihu*.

As categorias que se opõem a estas são “*shohu wětsa*”, “*yura wětsa*” e “*nawa*”, termo que na atualidade é usado unicamente para designar os não indígenas, mas que tradicionalmente tinha o sentido de “inimigo” em geral, conotando, em qualquer caso, o maior grau de exterioridade³⁰. “*Wětsa*”, nesse contexto concreto, significa “outro”, e “*shohu*” é traduzido para o espanhol pelos Yaminawa como *maspote*, um tipo de refúgio temporário ou esconderijo que os homens constroem quando vão caçar. Em outras línguas pano, como os Yawanawa e os Mayoruna (Erikson 1994: 56) “*shohu*” designa as malocas nas quais esses grupos moravam antes de adotar, a partir do contato, as casas unifamiliares típicas na região. Os Yaminawa utilizam o termo “*pěxěwa*” (literalmente, “casa grande”) para se referir à maloca, mas é possível pensar que o termo “*shohu*” fosse usado antigamente com esse sentido³¹ e, dessa forma, “*shohu wětsa*” designasse os grupos

³⁰ Para uma análise do termo *nawa* entre os pano, ver Erikson (1986) e Keifenheim (1990), e entre os Yaminawa, concretamente, ver Calavia (2002). Atualmente, os Yaminawa do Peru traduzem o termo por “mestiço”.

³¹ É interessante notar que a estrutura própria dos *maspotes* – oval e com o teto chegando ao chão – é similar à das antigas malocas, o qual é coerente com a idéia de que o termo *shohu* tenha sido deslocado de um para outro.

que moravam em outras malocas³². Várias vezes, esse termo foi usado por diferentes pessoas yaminawa para se referir, por exemplo, aos txitonawa que foram contatados em 1995 e se estabeleceram em Raya. Enquanto vários yaminawa reconheciam parentesco com eles, em certos casos muito direto, e os tratavam com os termos correspondentes, outros enfatizavam que “não eram nada deles” (“*ėwě awaba*”)³³ e acrescentavam que eram “*shohu wětsa*”, “outra tribo”. Da mesma forma, “*yurahu wětsa*” é traduzido como “inimigos”. Todas essas expressões marcam diversas fronteiras entre o de dentro e o de fora, desenhando um esquema egocentrado com graus diversos de inclusão, no qual “*ėwě yura*” parece ser o mais interior, agrupando Ego ao conjunto dos familiares mais próximos ligados a ele por laços de substâncias corporais. Todas estas questões mostram a importância das noções nativas sobre o corpo e sua conformação para entender o próprio sistema de parentesco³⁴.

Não é minha intenção desenvolver aqui o tema da relação entre alteridade e identidade que tanto incitou os panólogos a escrever (Calavia 2002; Deshayes & Keifenheim 1994; Erikson 1996; 1986; Keifenheim 1992), mas apenas indicar o uso sociológico do conceito de “*yura*” entre os Yaminawa. Longe de ser uma simples metáfora associando os corpos individual e social, a aplicação do mesmo termo a ambos os âmbitos implica uma conexão factual entre eles. A respeito do mesmo conceito entre os Kaxinawa, Lagrou comenta que o “eu” kaxinawa é constituído pelos laços que ligam uma pessoa a seus parentes (Lagrou 2002: 31). Afinal, várias das coisas que acontecem no corpo de uma pessoa podem afetar os corpos de seus parentes mais próximos. Isso ficou especialmente evidente entre os Yaminawa através de certos comentários que algumas pessoas realizaram em referência a contextos em que a saúde de parentes estava em jogo. Lembro especialmente de uma ocasião em que um jovem yaminawa que trabalhava para os madeireiros sofreu um acidente e se machucou enquanto cortavam madeira. Seu avô veio conversar conosco sobre o assunto e estava sumamente irritado. Relatou vários casos em que seus parentes sofreram acidentes durante o trabalho com os madeireiros e culpava estes de submeterem seus parentes a trabalhos excessivamente pesados, centrando todo seu discurso na idéia de que isso deteriorava seus corpos. Na

³² Segundo registra Siskind, entre os Sharanahua o termo *noko pushu* (“nossa casa”) pode alternar com *noko kaifo*, cognato de *nō kaihu* (“nossa família”) yaminawa (Siskind 1973: 49). Isto estaria indicando, da mesma forma que *shohu wětsa*, a identificação do conjunto de pessoas que ocupam uma estrutura habitacional como unidade sociológica.

³³ Onde *ėwě* é um possessivo de primeira pessoa; *awa* significa “algo, coisa”, e *-ba* é um sufixo que indica negação.

³⁴ Ver, a esse respeito, Godelier (2004).

sua fala, fazia uma superposição entre os corpos de seus parentes e o dele próprio; o que afetava um deles tinha conseqüências sobre o conjunto, de forma que “*ëwë yura*” parecia estar aludindo simultaneamente ao seu corpo e a seu grupo familiar mais próximo. O trabalho exagerado exigido pelos patrões madeireiros era entendido quase como uma agressão, e seus efeitos nocivos não se limitavam ao corpo do seu neto, mas da sua família em geral: o enfraquecimento de um corpo implicava o enfraquecimento do grupo.

Comentários similares foram feitos a respeito dos efeitos que tiveram as continuadas agressões xamânicas contra os Yaminawa atribuídas aos Txitonawa. Na época em que o pai de Txaiyabawade era o chefe do grupo, antes do contato definitivo, houve uma onda de mortes que os Yaminawa atribuíram aos Txitonawa, com os quais conviviam na época, havendo-se realizado vários casamentos entre membros de ambos os grupos. Várias mulheres morreram e, para Txaiyabawade, aquelas mortes tinham implicações mais profundas do que a perda de pessoas queridas, entre elas seus próprios pais: na medida em que vários adultos morreram, muitas crianças ficaram órfãs e não receberam os cuidados necessários durante seu crescimento. Como dizia Txaiyabawade, se criaram “comendo lixo”, e por isso cresceram fracos. Privando-o das pessoas-chave para o desenvolvimento adequado dos mais novos, o grupo como um todo se debilitou. O ressentimento de Txaiyabawade contra os Txitonawa não provinha exclusivamente da perda de seus pais, mas, sobretudo, do fato de as agressões terem desencadeado a decadência e o enfraquecimento que percebia atualmente no seu grupo. Como veremos, esses comentários adquirem uma maior dimensão ao se perceber que o enfraquecimento corporal não se refere simplesmente a uma questão de saúde, mas tem conseqüências diretas nos processos de constituição das pessoas como seres moldados conforme um determinado padrão ético estreitamente ligado ao desenvolvimento das capacidades produtivas e do poder-conhecimento.

Esta continuidade entre os corpos individuais e o corpo social parece se intensificar através da co-residência. Várias pesquisas recentes têm insistido na importância da troca alimentar cotidiana como meio de criar parentesco entre as pessoas (Gow 1991; McCallum 1989; Rival 1998), até o ponto de ser esse um dos argumentos que sustenta a hipótese de Viveiros de Castro de que na Amazônia a consangüinidade não é um fato dado e natural, derivado da conexão biológica estabelecida a partir do nascimento, mas uma relação que deve ser construída socialmente (Vilaça 2002; 2000; Viveiros de Castro 2001b). Entre os Yaminawa, a

partilha de alimentos e a co-residência geram também um efeito de aproximação entre as pessoas, especialmente no caso das crianças, isto é, o conjunto de pessoas que crescem juntos. A consequência mais evidente desse fato é a exogamia de aldeia. No caso dos Yaminawa do Juruá-Mapuya, há uma tendência muito marcada a casar e procurar parceiros sexuais fora da própria aldeia, o que parece estar associado precisamente ao fato de que os co-residentes que cresceram na mesma aldeia se tornam excessivamente próximos, e, portanto, o casamento entre eles não parece muito desejável. Daí que os adolescentes procurem sistematicamente parceiros fora da própria comunidade. Já os adultos casados que se criaram separadamente e vieram mais tarde a se agregar numa determinada aldeia não parecem ter restrições para encontrar parceiros para suas aventuras extraconjugais entre as pessoas que formam parte da mesma comunidade. Neste sentido, é interessante notar também que, em Raya, as crianças tendem a se chamar entre elas de irmãos/as, independentemente das categorias de parentesco que lhes correspondam. Poder-se-ia pensar que esse comportamento obedece a uma tendência, registrada em outros grupos indígenas, de evitar termos que conotem afinidade, substituindo-nos por outros de consangüinidade³⁵, mas ela não é verificável entre os Yaminawa. É mais provável que esta prática esteja relacionada com um sentimento de proximidade criado pela convivência, e a partilha de alimentos e atividades.

Entretanto, esses processos através dos quais os co-residentes parecem se tornar mais próximos têm seus limites, como se evidencia no caso das crianças que foram raptadas e incorporadas ao grupo. Estas nunca chegam a ser consideradas verdadeiros consangüíneos, apesar da convivência e da partilha cotidiana de alimentos: a marca de sua exterioridade sempre será lembrada e enfatizada. Afinal, é a garantia de que serão pessoas inequivocamente desposáveis. Inversamente, a separação de consangüíneos não invalida os laços criados entre si a partir do nascimento, os quais dificilmente serão esquecidos ou anulados, apesar de não acontecer sua ratificação social, ao contrário do que parece acontecer, por exemplo, entre os Kaxinawa, para os quais as pessoas que vão morar fora da aldeia se tornam não-parentes com o tempo³⁶ (Lagrou 2002: 32). Os

³⁵ Há certos casos em que os termos de afinidade são evitados, especificamente os referidos aos sogros ou genros. Porém, o intuito não é tanto eliminar o conteúdo de alteridade ou aproximar os afins ao pólo da consangüinidade, como parece acontecer nos grupos da Guiana (Rivière 2001 [1984]: 99-103), como evitar o sentimento de vergonha (*rāwi*) que provoca seu uso, já que a atitude do genro para com o sogro deve estar marcada pelo respeito. Em outros contextos, os termos de afinidade não são evitados.

³⁶ Uma mulher yawanawa explicou, numa ocasião, que tinha colocado em um dos seus filhos o nome de um irmão que, fazia anos, morava na cidade porque, por causa da separação continuada, sentia como se estivesse morto, mas em nenhum caso o considerava como não-parente.

Yaminawa lembram de crianças que foram raptadas muito tempo atrás, quando o grupo ainda não tinha estabelecido contato definitivo com a sociedade regional, e que agora fazem parte do grupo ashaninka ou do amahuaca pelo qual foram raptados. A descontinuidade criada pelo rapto e a falta de convivência não anularam de forma alguma a ligação existente, até o ponto dos Yaminawa terem procurado insistentemente e terem encontrado essas pessoas. Da mesma forma, conhecemos um homem yaminawa que foi adotado por um mestiço quando era criança e viveu quase toda a vida em Iquitos. Seu pai yaminawa o procurou e o encontrou já adulto na cidade, e apesar de ter-se criado como um mestiço, isso não implicou a dissolução do laço de parentesco. Mesmo que a relação com essas pessoas não tenha o mesmo peso que as mantidas com os co-residentes, ela não é anulada.

Ética e corporalidade

A construção da pessoa é um processo longo, e o nascimento não é seu ponto final, muito pelo contrário. O desenvolvimento da criança deve ser direcionado para potencializar as habilidades e características que lhe permitirão se adequar aos padrões de comportamento social. As ações sobre o corpo parecem ser um meio eficaz e privilegiado na Amazônia para a produção de pessoas sociais. Nesse sentido, o corpo na Amazônia não é o corpo individual e puramente material próprio da concepção ocidental de corte cartesiano, nem se limita a ser o lócus da experiência subjetiva, como têm proposto certas abordagens mais recentes baseadas na fenomenologia (Csordas 1990): é, antes de tudo, uma entidade eminentemente social (Turner 1995). Em primeiro lugar, porque, através da ornamentação e a pintura corporal, constitui o suporte privilegiado para a marcação e exibição da identidade social, tanto inter (Erikson 1996) como intra-étnica (Lopes da Silva & Farias 2000 [1992]), assim como do status e da situação dentro dos sistemas rituais associados ao ciclo vital (Vidal 2000 [1992]). A ornamentação corporal parece funcionar em vários grupos indígenas como mapas visuais que comunicam informações diversas sobre as relações sociais existentes entre os indivíduos e os posicionam dentro de um determinado conjunto (inter ou intragrupal).

Em segundo lugar, porque é através das ações sobre o corpo (ornamentação, dietas, uso de remédios vegetais, banhos, açoites com urtigas, ingestão de determinadas substâncias, etc.) que se desenvolvem as capacidades valorizadas pelo grupo. Assim, entre os Suyá, os ornamentos na boca e nos ouvidos marcam esses órgãos como aqueles

associados a habilidades valorizadas (a oratória, a disponibilidade a escutar e aprender), mas, além disso, contribuem ao desenvolvimento delas (Seeger 1981). As interpretações que Erikson (1996) e Lagrou (1998) oferecem sobre os rituais dos *Mariwin* entre os Matis e o Nixpupima entre os Kaxinawa, respectivamente, vão no mesmo sentido: em ambos os casos, as ações rituais estão centradas nos corpos das crianças com a finalidade de dotá-los das características físicas necessárias para um desenvolvimento adequado de sua sociabilidade. Nesse sentido, a ética social e a estética corporal estão estreitamente unidas na Amazônia.

Entre os Yaminawa, existe no discurso uma ligação explícita entre a feição corporal e o desenvolvimento das aptidões sociais associadas a valores éticos. Como em muitas outras sociedades amazônicas, a fortaleza e a robustez corporal são valorizadas (mas não a obesidade). O corpo deve ser *kērēsh*, duro³⁷; a fraqueza, a magreza e a preguiça são combatidas constantemente. A ingestão de infusões à base de plantas; o costume de tomar banhos cedo de manhã, quando a água é ainda fria; a evitação de certos alimentos; e o uso freqüente de eméticos são práticas cotidianas que têm como objetivo dotar o corpo das características que tornam possível o desempenho das atividades próprias de cada gênero.

O *anate* – palavra que, literalmente, significa “para vomitar”³⁸ – é um arbusto com cuja casca se faz uma bebida de caráter emético e gosto muito amargo – no espanhol regional, se chama *palo amargo* –, consumida amiúde por adultos e crianças para tirar a preguiça, eliminar o medo, abrir o apetite das pessoas excessivamente magras, fortalecer o corpo. Os mais velhos costumam bebê-lo quase diariamente, antes de tomar banho no rio bem cedo, de manhã.

Shepard (1999) registra também o uso do *anate* entre os Yora³⁹ como emético. É interessante notar que, a partir da análise do uso que os Yora fazem das plantas

³⁷ Townsley realiza esta mesma observação a respeito dos Yaminawa: “The good man is often said to be hard (*kērēsh*) and strong (*pakē*), a good hunter, a forceful speaker and conscientious in his responsibilities to his family and kin. The education of young boys is often referred to as a process of ‘hardening’ and ‘strengthening’ them so that can be good hunters and warriors” (Townsley 1988: 50).

³⁸ *Ana* significa “vomitar”, e *-te* é um sufixo nominalizador que implica instrumentalidade. Entre os Yora, Shepard (1999: 229) considera esse termo como uma categoria que descreve uma característica compartilhada por várias plantas. Entre os Yaminawa de Raya, embora em alguma ocasião o termo fosse usado para explicar que uma determinada planta provoca vômitos, na pesquisa etnobotânica realizada por Hamilton Beltrán e Eduardo Salas (2000), o termo *anate* foi usado repetida e exclusivamente para identificar uma planta concreta.

³⁹ Os Yora são outro grupo pano, muito próximo cultural e linguisticamente aos Yaminawa, que foram contados em torno de 1984 e se encontram radicados no rio Mishagua, dentro do Parque Nacional do Manu (Peru). São também conhecidos na literatura como Parquenahuas ou Nahuas (Reynoso Viscayno 1986; Zarzar 1987).

medicinais (*nisa*)⁴⁰ e sua comparação com o uso feito pelos Machiguenga, que habitam a mesma área, mas são da família arawak, o autor conclui que, diferentemente dos Matsiguenga, os quais atribuem grande poder curativo às plantas amargas e pungentes, os Yora usam critérios visuais e táteis para definir o uso medicinal das plantas e se mostram pouco inclinados ao sabor amargo nas *nisa*. Entretanto, o caráter amargo foi ressaltado pelos Yora em relação às plantas usadas no xamanismo e ao *anate*, utilizado também como emético e para engordar. Igualmente, Shepard menciona que usam as folhas do arbusto *strychnos*, sumamente amargo, para banhar as crianças pequenas e promover que cresçam fortes (Shepard 1999: 206). Embora o autor especifique que seus informantes diziam não saber do caráter amargo da casca desse arbusto, esse dado deve ser enquadrado na tendência que existe nesses grupos de atribuir ao amargor uma capacidade fortificante. O *anate* é, talvez, o exemplo mais saliente, especialmente porque é usado de forma generalizada por toda a população, mas esse princípio se aplica também a várias substâncias associadas à prática xamânica, que, como veremos, além dos efeitos alucinógenos que possam ter, considera-se que fortalecem o corpo.

Outras plantas são usadas especialmente pelos homens para incrementar sua capacidade cinegética. O *anate* pode também ter esse uso na medida em que, por seu caráter emético, limpa o corpo, o estômago concretamente, e expulsa a preguiça e o cansaço (*no xadi putatero, xaë xarawai*⁴¹). Um homem yawanawa explicava numa ocasião que eles consideram o cansaço e a preguiça como doenças; as comparou com carrapatos que se incrustam no estômago, sendo o melhor tratamento para eliminá-las o uso do sapo *kapu*. De fato, um dos casos de doença que acompanhamos na aldeia yawanawa foi o de um homem jovem que estava sendo afligido pelo *nuka yuxin*, ou “espírito da fraqueza”, para o qual foi tratado por meio de rezas (*shuänka*) pelos *xinaya* da aldeia (Pérez Gil 1999: 136).

As plantas utilizadas mais frequentemente para incrementar as capacidades cinegéticas são o *yunë*⁴² – usado também nas práticas curativas e nos processos de

⁴⁰ *Nisa* é cognato de *disa*, palavra que designa o conjunto de plantas medicinais entre os Yaminawa. O uso das plantas medicinais que descreve Shepard entre os Yora coincide com o uso que delas fazem os Yaminawa de Raya.

⁴¹ *No* = pron. poss. 1ª pl.; *xadi* = preguiça; *puta-* = expulsar, jogar; *-tero* = sf.v. aspecto potencial. *Xaë* = estômago; *xara* (bom) + *wai* (fazer) = sarar.

⁴² Os Yaminawa usam o termo do espanhol regional *sanango* para se referir a essa planta. Trata-se de um termo usado no Peru para se referir a diversas plantas com propriedades medicinais como os arbustos *Rauwolfia hirsuta* e *Rauwolfia tetraphylla*, ambos da família das Apopináceas (Ferreira 1999), a árvore *Abuta grandifolia*, da família *Menispermaceae*, mas sobretudo a apopinácea *Tabernaemontana sananho*, amplamente

aquisição de poder e conhecimento, como veremos adiante –, vários tipos de *piri-piri* e o *huwaita*, mas várias outras foram mencionadas por diferentes homens: *xautëpu*, *wëxai*, *rau rãwã*, *ëwa rau*. O *yunë* pode ser utilizado de duas formas: se queima, e o caçador deixa a fumaça impregnar e “penetrar” seu corpo, ou se ingere uma bebida feita à base da casca da raiz da planta misturada com água e fervida. Assim consumido, o *yunë* provoca um estado assimilável à embriaguez e fortes vômitos, mas não traz visões como a *ayahuasca*. A pessoa sente que o corpo se esfria e experimenta uma sensação pungente nas extremidades. O uso de *yunë* fará com que o caçador encontre presas mais facilmente, além de melhorar sua pontaria. Um uso similar dessa planta é registrado também entre os Amahuaca do Inuya (Carneiro 1970: 165; Dole 1998)⁴³, os Yora e os Machiguenga (Shepard 1999: 228-229).



Ilustração 2. Caçada frutífera. Coronel Portillo, julho de 2001.

Todas as plantas mencionadas devem ser procuradas e coletadas na mata. Em geral, o uso das outras listadas acima é muito similar ao do *yunë*, sendo algumas delas de aplicação externa, enquanto outras se preparam em infusão. O *wëshai* pode ser usado das duas

formas: ou se consome a bebida feita pela cocção da casca raspada ou se esfrega a casca no corpo. No caso de utilizar essa planta, o caçador não deve usar a espingarda, apenas o arco e a flecha. Da mesma forma que o *yunë*, o *wëshai* e o *shautëpu* têm a virtude de expulsar a preguiça fora de corpo graças a seu efeito emético.

usada para fins terapêuticos entre vários grupos indígenas do Noroeste amazônico (Estrella 1994: 238). Segundo os dados de Eduardo Salas (2000), que realizou uma pesquisa etnobotânica na aldeia de Raya no marco do projeto TSEMIM da EU, a planta que os Yaminawa chamam *yunë* é a solanácea *Brunfelsia grandiflora*, conhecida na região amazônica peruana como *chiric-sanango* e no Brasil como *manacá* (Taylor 2004), sendo usada como alucinógeno, planta medicinal ou propiciatória da caça por várias populações indígenas e mestiças (Carneiro da Cunha & Almeida eds. 2002; Luna 1986: 68).

⁴³ Considero que, provavelmente, o *kumba ra'ò*, mencionado por Carneiro e Dole, corresponde ao *yunë* dos Yaminawa. Primeiramente, porque, conforme a descrição desses autores, o uso que os Amahuaca fazem dessa planta é idêntico à utilização do *yunë* por parte dos Yaminawa; e em segundo lugar, porque mencionam que no espanhol regional a planta em questão é denominada *chiric-sanango*, que é a denominação que recebe a *Brunfelsia grandiflora* (Luna 1986; Taylor 2004: 68) (*yunë*), apesar de que eles a identificam como *Rauwolfia*.

O *huwaitsa*, chamado *ajo-sacha* na região, possui vários usos entre os Yaminawa. É utilizado para tratar a febre e como calmante para qualquer tipo de dor, assim como para recompor a fortaleza corporal, para “ajeitar” o corpo. Um homem da comunidade de Doradillo, no Juruá, explicava que, quando vão derrubar uma árvore considerada perigosa por ser a moradia de algum espírito agressivo, eles devem soprar antes sobre seu corpo com *huwaitsa*, e acrescentou que, quando uma pessoa assopra sobre seu corpo com essa planta, amanhece forte. De forma análoga, muitos dos remédios usados para melhorar o desempenho cinesgético se esfregam no corpo (o *rau rāwā*, o *wēshai*, o *huwaitsa*, o *piri-piri*). O *piri-piri* usado para a caça, chamado *bii* (“pontaria”) *sau*⁴⁴, tem a virtude de melhorar a pontaria, mas também de fazer com que o caçador ache facilmente todo tipo de animais, os atrai para ele. Existem várias classes de *piri-piri* e a maior parte deles têm a função de “amansar” outras pessoas e, assim, de proteger quem os utiliza. Existe o *yuxin sau*, para evitar que os *yuxin* ataquem às crianças; o *kati* (*ka-*, significa “ir”, e “-ti” é um instrumentalizador) *sau*, para que as pessoas indesejadas vão embora; *duwi* (“querer”, “sentir saudade, tristeza”) *waste* (significa “*piri-piri*” em outras línguas pano como shipibo e capanahua) é “*piri-piri* de companheiro”, para atrair outras pessoas do sexo contrário; *bara* (“espingarda”) *sau*, para fazer com que a espingarda da pessoa que vai atirar contra quem usou o *piri-piri* rebente, e sua versão para flechas, *piya sau*; *huaratia* (neologismo derivado do termo castelhano *guardia*, guarda) *sau*, usada para evitar que certas pessoas (notadamente policiais, soldados e qualquer representante oficial fardado) sejam agressivas com a pessoa que utiliza o *piri-piri*, de forma similar que o *rarē* (“amansar”) *sau*⁴⁵.

A outra técnica para melhorar a pontaria é a aplicação de injeções da substância exsudada pelo sapo chamado *kapu*, de amplo uso entre os grupos indígenas do oeste amazônico. O uso que os Yaminawa de Raya e do Juruá fazem do *kapu* difere em certos aspectos daquele registrado entre outros pano. Entre certos grupos, como os Katukina

⁴⁴ É interessante notar que, em sua língua, os Yaminawa denominam *sau* os *piri-piri*. Trata-se de um termo que já existia para designar outras plantas. Foi mencionado para se referir a uma palmeira de sementes cheirosas usadas para se enfeitar, e para designar a uma planta usada tradicionalmente para o tratamento da febre, e que, diferentemente do conjunto de *disa*, algumas pessoas plantavam nos pátios. Talvez esta dupla associação do *sau* como concomitante aos *pusta vête* e como planta cultivada seja a razão de que se tenha aplicado o termo *sau* aos *piri-piri*, os quais são comprados e plantados nos pátios das casas, e têm em geral uma função de atração e domesticação.

⁴⁵ Há outros *piri-piri* para tratar certas doenças como diarreia (*txisu sau*) e picada de cobra (*rodo sau*), assim como para facilitar o parto (*waë sau*), fazer a pessoa engordar (*shudu sau*), promover que queime bem a roça (*tarē sau*) ou que saia o Sol (*bari sau*), mas a maior parte deles têm por finalidade “amansar” os outros.

(Lima 2000: 74-76), os Kaxinawa (Carneiro da Cunha & Almeida eds. 2002: 608-609) ou os Yawanawa (Pérez Gil 1999: 93-94), o chamado “veneno” do *kapu* é considerado uma espécie de vigorizante, e sua aplicação é usada não apenas para aumentar as capacidades cinegéticas, mas também como remédio para curar certas doenças (febres, dores...), e combater a preguiça e o cansaço. Já entre os Amahuaca, seu efeito emético de limpeza se completa com visões que perduram durante os três dias seguintes à aplicação e colocam o caçador em contato com espíritos que consulta sobre a caça⁴⁶ (Carneiro 1970; Dole 1998: 116), o qual faz do veneno do *kambó* um tipo de substância adequada também para curar e realizar agressões (Dole 1998: 225). Uma ligação explícita do *kapu* com o xamanismo se pode verificar também entre os Matis e entre os Kaxinawa. Entre os Matis, as injeções do *kampo* são, sobretudo, uma forma de adquirir e acumular *sho*, princípio místico do qual dependem tanto o poder cinegético quanto o xamânico (Erikson 1996). Por sua vez, os Kaxinawa, segundo um depoimento registrado na *Enciclopédia da Floresta*, consideram o *kampu* como “o chefe do cipó⁴⁷ [...]”; o *kampu* chamava os companheiros dele, a cutia, a paca e esse sapo huê para tomar nixi pëi junto com ele. Cada qual tinha sua cantoria de cipó. E aí eles iam fazer as pajelanças deles” (Carneiro da Cunha & Almeida eds. 2002: 609).

Por sua vez, os Yaminawa o classificam junto com outras plantas na categoria *bii kuĩ* ou *biiwa* (literalmente, “muita/grande pontaria”), que se diferenciaria do conjunto de plantas consideradas como *nami widai* (“para encontrar/conseguir carne”). Cada uma dessas noções se refere a técnicas diferentes de caça, destinadas a conseguir tipos específicos de animais. A pontaria é especialmente importante, quando o que se quer caçar são aves ou animais arborícolas, especialmente os macacos; entretanto, voltar para casa com jabutis, tatus ou porquinhos requer persistência, saber rastejar e não ter medo.

Os Yaminawa aplicam o veneno do *kapu* no dedo índice, no pulso ou na palma da mão – o que faz alusão ao uso específico do *kapu* para melhorar a pontaria⁴⁸ –, e fazem apenas uma ou duas queimaduras em cada mão, o que contrasta com os Katukina e os

⁴⁶ Em sua descrição sobre o uso de sapos venenosos, Furst (1992 [1976]) menciona a respeito dos Amahuaca, seguindo informações proporcionadas por Gertrude Dole e Robert Carneiro, que, na fase na qual se produzem as visões, as pessoas tomam também ayahuasca, de forma que resulta difícil saber se as visões são produto do veneno do sapo ou da ayahuasca.

⁴⁷ *Cipó* é o termo que se usa no Acre para se referir à ayahuasca. Resulta interessante essa caracterização do *kampo* como “chefe da ayahuasca”, já que normalmente é a sucuri o ser mais estreitamente associado a essa substância xamânica, sendo considerado pelos Kaxinawa o dono da ayahuasca (Carneiro da Cunha & Almeida eds. 2002: 608-609) (a respeito da associação entre a sucuri e a ayahuasca, ver capítulo II).

⁴⁸ Em uma ocasião, mencionaram também que faziam aplicações de *kapu* antes de participar num conflito armado para evitar qualquer fraqueza e mal-estar corporal. Entretanto, esse dado deve ser confirmado.

Yawanawa, que fazem múltiplas queimaduras ao longo dos braços e do peito (Lima 2000: 74-76; Pérez Gil 1999: 93-94) . O veneno do sapo deve ser colocado nessas feridas por outro homem mais velho e de reconhecida pontaria para que essas qualidades sejam transmitidas ao caçador. A aplicação do veneno sobre as queimaduras provoca fortes vômitos e enjôo; a pessoa sente que o sangue corre pelo corpo todo. Passados esses efeitos, o homem deve descansar e, uma vez recuperado, vai caçar.

Diferentemente das plantas cuja aplicação é externa (*bii sau, huwaitsa, ěwa rau, rau rāwā*), tanto a aplicação do *kapu* quanto a ingestão de bebidas feitas à base de *yunẽ* ou *wěshai* requerem o cumprimento de uma dieta alimentar e sexual durante aproximadamente quinze dias, de forma que a carne obtida graças ao uso dessas técnicas não é desfrutada pelo caçador, mas por sua família. O alimento que deve ser evitado é a carne. Segundo algumas pessoas, não se deve comer nenhum tipo de carne; segundo outras, a carne que deve ser evitada é a dos animais machos, enquanto a de animais fêmeas não acarreta problemas. Essa contraposição entre a carne dos animais machos e a das fêmeas foi mencionada freqüentemente em relação a diversos tipos de dieta, como aparece nas Tabelas 3 e 4. A carne dos animais machos, principalmente a dos macacos, que antigamente estavam excluídos da dieta geral, é considerada especialmente nociva. A ingestão de macacos machos provoca dor forte de cabeça e tontura, e se explica, segundo os Yaminawa, porque os macacos são exímios praticantes do xamanismo e consumidores de tabaco e ayahuasca⁴⁹. Essa natureza dos macacos se explicita no mito de “O menino que foi raptado pelo macaco-preto”:

MITO I: HISTÓRIA DO MENINO RAPTADO PELO MACACO-PRETO

História do menino que foi raptado pelo macaco-preto.

Narrador: Antonio

Raya, 1-02-01

O macaco-preto (isō)⁵⁰ levou um menino.

- Pai, vamos.

O menino estava com fome. O pai e o filho tinham ido caçar.

- Amanhã, vamos matar algum animal, agora vamos procurar aricuri⁵¹ para comer.

⁴⁹ É interessante notar que os Matis também excluem o macaco-preto da dieta, precisamente porque tem um forte cheiro *chimu* (amargo) e, portanto, transmite *sho*, o qual pode provocar doenças a quem o ingerir (Erikson 1996: 203). Entre os Yaminawa, existe apenas um contexto em que macacos, especialmente o preto e o guariba, são prescritos: o momento de iniciação xamânica. Mas, mesmo assim, apenas são consumidas as fêmeas, e não os machos. Considera-se que, dado que os macacos têm uma voz potente, ao consumi-los os iniciandos adquirem também uma boa voz. Esta mesma explicação é feita pelos Yaminawa que participam no documentário sobre a iniciação xamânica yaminawa (Reid 1989).

⁵⁰ *Maquisapa* no espanhol regional, *Ateles paniscus*.

Fizeram uma fogueira.

- Você vai dormir aqui, e eu vou dormir lá.

- Tá bom, pai.

Quando tinha frio, o menino se encolhia. O pai atiçava seu fogo e depois o do filho, mas em volta das duas da madrugada o menino tinha desaparecido. O macaco-preto o tinha levado para cima⁵².

- Filho, filho – o pai o chamava.

- Pai – o filho contestava do topo da árvore, lá acima o pai o viu – o macaco-preto já me trouxe, já não posso descer.

O pai chorava.

- Me espera aí, filho, eu vou trazer um machado para derrubar a árvore e pegar você de volta.

O homem foi para a sua casa, mas quando voltou de manhã, o filho já não estava mais lá, os macacos-pretos o tinham levado para a casa deles, uma samaúma (xunua) enorme.

Anos depois, o menino tinha crescido e já tinha mulher. Seu pai-macaco diz para ele:

- Filho, vai trazer teu pai para que ele venha nos visitar.

O filho foi matar seu guariba, que era o jacu⁵³ (kēhu). O jacu que ele flechou caiu onde seu pai estava trabalhando no roçado. Foi pelo caminho.

- Pai.

- Quem está me chamando 'pai'?

- Eu, pai, eu sou quem foi levado pelos macacos-pretos.

O homem abraçou seu filho, chorou.

- Vamos, tua mãe fez caiçuma.

- Você não viu um guariba? Eu o flechei, e deve ter caído por aqui.

- Eu só vi passar um jacu.

- É esse aí, vamos trazer.

Levou um guariba enorme onde estava seu pai.

- Aí está, pai.

- Esse aí, eu tinha visto, caiu por aqui.

Sua mãe chorou. O rapaz dormiu uma noite na casa do seu pai.

- Pai, vamos ver teu amigo, o velho está te chamando.

- Vamos, então.

⁵¹ *Shēpa* em yaminawa, *chapaja* no espanhol regional, *Cocos coronata*.

⁵² Outra versão narrada por uma mulher txitonawa explica que o macaco levou o menino para se vingar do pai por tê-lo flechado.

⁵³ *Pucacunga* no espanhol regional, *Penelope jacquaru*.

Levou-o por um caminho até a grande samaúma.

- Esta é a casa do velho, eu vou tirar minha erva.

Esfregou a folha no seu pai. Lá moravam o macaco-prego (xido wiso), o macaco-cairara (xido usho), o guariba (ru), o soim (xipi), o macaco-de-cheiro (wasã), todo tipo de macaco.

- Meu pai está lá.

- Vamos, então.

Lá estava Xuba⁵⁴, que come pessoas. Quando comia alguém, pintava os beiços com o sangue da vítima.

- Vamos visitar esse amigo – dizia Xuba.

O cacique dos macacos-pretos o repreendeu:

- Por que você veio? Não volte mais, vai embora, vai, vai.

Xuba foi embora.

- Vem cá, amigo, teu filho mora aqui, já tem mulher, aqui estão teus netos – o cacique macaco dizia ao homem.

Ofereceu-lhe caiçuma, mingau de banana, tudo.

- Nós vamos morar aqui, vai trazer a tua mulher para morarmos todos aqui.

- Eu vou morar aqui, vou terminar minha roça de mandioca, e quando acabar a mandioca, eu vou vir.

- Tá bom, amigo.

- Vou caçar, pai.

- Tá.

O rapaz trazia porquinho, queixada. A nora cozinhava, e o homem comia. Assim, ficou uma semana visitando a casa dos macacos.

- Eu já estou indo embora, amigo.

- Tá, daqui a pouco a gente vai te visitar⁵⁵.

⁵⁴ Xuba é um personagem do imaginário yaminawa associado estreitamente ao xamanismo, como explicarei mais tarde (ver Mito 10). Em outra versão desse mesmo mito, se explica que é o *ihu* – traduzido como “dono” – dos macacos. Diferentemente de outros grupos amazônicos, a idéia de “dono dos animais” não está muito presente entre os Yaminawa. Apenas a respeito dos macacos, dos macacos-pretos mais concretamente, se diz que têm “dono”. Às vezes, como é este caso, o dono é Xuba; em outro mito, se diz que é uma cobra, *Isô rodo*. Em qualquer caso, não existe a prática de negociar como esse dono a caça dos animais. As únicas referências ao dono dos macacos são relativas ao risco de caçar macacos em determinados lugares por se considerar que lá mora também seu dono.

⁵⁴ A princípio, e isso seria uma das coisas que diferencia esses “demônios” dos *diawaa* dos mortos: os *diawaa* podem fazer adoecer as pessoas se as olharem ou tocarem, mas não as devoram.

⁵⁵ Em outra versão do mito contada por outro narrador yaminawa, se explica que, finalmente, o homem voltou para sua casa acompanhado do filho e as noras. Um dia, caçou um macaco-preto de um grupo diferente ao da família do filho, e como este estava com fome, comeu o fígado do macaco e morreu.

Outra versão do mesmo mito, coletada por Calavia (no prelo: M33) entre os Yaminawa do Acre, apresenta diferenças significativas: no caso, quem é caracterizado como pajé e mascador contumaz de tabaco é o pai do menino raptado. Após reencontrar o filho, o homem manda um feitiço contra a mulher macaca do filho. Este volta para a casa do pai e toma uma mulher humana por esposa.

Capelão, macaco-preto, macaco-barrigudo, todos os macacos estavam cozinhando tabaco (rubê txatxi) para colocá-lo na boca. O cacique capelão estava cozinhando ayahuasca; outro estava cozinhando tabaco, outro cozinhava pimenta.

O mito explica, portanto, que é da natureza dos macacos machos mascarem tabaco e beberem ayahuasca, e isso os torna não aptos como alimento em certos contextos. É possível pensar que a exclusão de outros animais machos em momentos de resguardo alimentar com a mesma explicação – que provocam fortes dores de cabeça – tenha uma explicação similar. Os macacos se sobressaem entre outros animais como consumidores de substâncias xamânicas, e sendo esta uma prática ligada estreitamente à masculinidade, não é de estranhar que a carne dos animais machos se considere impregnada dessas substâncias e seja especialmente perigosa tanto para mulheres grávidas e crianças pequenas – nesse caso, estaria operando uma lógica segundo a qual o contato com substâncias muito fortes pode afetar de forma fatal pessoas que não estão preparadas para isso – quanto para homens que ingeriram substâncias similares (durante os processos de iniciação xamânica e na utilização de técnicas para melhorar a caça) –, e nesse caso o perigo parece derivar de uma hiperconjunção.

Voltando aos resguardos necessários quando se ingere *yuně*, *wěshai* ou se aplica *kapu*, os alimentos permitidos são fundamentalmente vegetais – a mandioca e seus derivados, a banana –, devendo evitar-se o sal, assim como as relações sexuais. Passado o período de resguardo – entre uma e duas semanas –, o homem masca camarão cru, o assopra sobre seu corpo e pode começar a comer qualquer tipo de alimento⁵⁶. O descumprimento dessas regras alimentares tem como consequência uma morte súbita, geralmente por picada de cobra⁵⁷.

Os Yaminawa explicitam que o uso de estas técnicas para melhorar as capacidades cinegéticas tem dois objetivos concretos, como já mencionamos. Um deles é melhorar a pontaria, e o outro é eliminar o que no espanhol regional chamam “saladera”, conceito referente à falta de sorte na caça (panema, em português), mas que

⁵⁶ Como veremos repetidamente, no contexto das dietas alimentares, mascar camarão e assoprá-lo sobre o corpo é uma prática que marca o fim da maior parte das dietas; é o ponto a partir do qual se pode começar a ingerir carne.

⁵⁷ A morte rápida e repentina é a consequência dramática de quebrar os resguardos requeridos em diversas ocasiões, especialmente quando se introduzem no corpo certas substâncias (veneno de *kapu*, *yuně*, *yaba*) ou quando se mata alguém. A picada de cobra é a forma de morte súbita mencionada com mais frequência a esse respeito, mas não é a única possibilidade. Em relação concreta ao *kapu*, é interessante notar que, conforme os Katukina, as cobras peçonhentas obtêm seus venenos precisamente do *kapu*, daí que, quando alguém mata o sapo, é picado por alguma cobra (Carneiro da Cunha & Almeida eds. 2002: 609).

os Yaminawa, em vez de traduzi-lo pela palavra *yupai*, que tem aproximadamente esse significado, traduzem por *xadi* (preguiça), se referindo ao que deve ser eliminado através das bebidas preparadas com as plantas mencionadas acima e ter assim uma caçada proveitosa. Efetivamente, essas plantas são usadas para encontrar carne (*nami widai*), mas o sucesso na caça não depende de uma série de contingências favoráveis, e sim das habilidades, da preparação corporal, do conhecimento e da capacidade do caçador para se sobrepôr ao cansaço, à preguiça e ao medo. Do melhor caçador de Raya – homem já idoso, sem um dedo na mão e com diversos achaques que o faziam mancar –, se dizia, por exemplo, que sempre voltava à aldeia com alguma presa porque não tinha medo de meter a mão em qualquer buraco ou se introduzir entre a vegetação mais densa seguindo os rastros dos animais. O uso das plantas mencionadas parece ter dois efeitos: proporcionar ao caçador a resistência física e as habilidades necessárias para ter sucesso numa tarefa extremamente cansativa e sofrida como é a caça; e atrair os animais para o caçador, de forma que os encontra facilmente, e eles não fogem dele. Nesse sentido, essas plantas se aproximam dos *pusta vête*, denominação que designa o conjunto de vegetais usados como afrodisíacos para conquistar as pessoas do sexo contrário. Quando uma pessoa deseja conseguir o favor de outra, coloca as folhas de algum *pusta vête* em seu corpo – tradicionalmente, as seguravam nas fitas de algodão que amarravam nos braços ou na cintura, misturadas com plantas cheirosas que costumavam utilizar, como a baunilha (*kapi*), o *yodo* ou o *sau* – e ia conversar com a pessoa cobiçada. Os *pusta vête* fazem com que esta se sinta atraída irremediavelmente pelo portador. A aproximação conceitual entre a capacidade para atrair animais de caça e despertar o desejo das mulheres aparece também em relação ao *kapu*. Como comentou um homem yawanawa, o cheiro do *kapu* emanado do corpo de quem o utilizou atrai tanto os animais quanto as mulheres. Igualmente, entre os Yaminawa do Acre o tratamento do *kapu* é usado tanto para ter sucesso na caça quanto para obter mulheres (Calavia, no prelo: 51). Entre os Yaminawa de Raya e do Juruá, nunca nos foi mencionada tal possibilidade; entretanto, quem tem sucesso na caça tem sucesso com as mulheres ou acesso a elas, o qual se reflete no princípio de que, para agradar os pais da moça desejada como esposa, é necessário mostrar respeito e capacidade como bom caçador apresentando-lhes repetidamente com a carne.

Conhecimento-poder e corporalidade

Estas práticas nos levam a fazer algumas considerações a respeito de como os Yaminawa entendem o conhecimento. Diferentemente da idéia ocidental do conhecimento como um fato de natureza essencialmente intelectual, os grupos pano em geral parecem entender os processos de aquisição e a prática de diferentes saberes como algo estreitamente associado ao corpo. A capacidade para efetuar uma tarefa com sucesso – caçar, realizar uma ação xamânica, desenvolver as atividades cotidianas adequadamente – não depende exclusivamente de saber fazê-la ou estar treinado nela, mas tal habilidade deve ser atualizada e potencializada através de um tratamento específico do corpo.

Os dados etnográficos sobre os Kaxinawa a esse respeito enfatizam de forma clara a idéia de que o conhecimento radica no corpo. Eles consideram que os conhecimentos específicos das diversas atividades radicam nos órgãos do corpo com os quais se aprendem e praticam: assim, o conhecimento associado à manufatura de diversos objetos se encontra nas mãos (*meken uma*); àquele ligado ao discurso público e o bem fazer social reside nos ouvidos (*pabinki uma*), já que é adquirido através da escuta; seguindo a mesma lógica, o conhecimento sobre o mundo dos espíritos adquirido por meio da ingestão de alucinógenos é associado ao olho, já que provém das visões, e assim por diante. O saber, portanto, está intimamente ligado ao corpo e é adquirido através da ação (Kensinger 1995b; McCallum 1998b).

O ato de aprender concebido como um ato de caráter corporal mais do que intelectual, se reflete também em várias práticas e idéias dos Yaminawa e dos Yawanawa. O aprendizado de qualquer atividade – caçar, fazer uma rede, desenhar, utilizar plantas medicinais ou realizar uma agressão xamânica – acontece sempre na prática, acompanhando outra pessoa que esteja realizando a atividade em questão. Uma pessoa, por exemplo, conhecerá o uso das plantas que tenha visto usar, que tenha experimentado com sua mão (*mēhi unai*, “o saber da mão”, dizem os Yawanawa). No caso do xamanismo, o *xinaya* yawanawa apenas saberá tratar as doenças cuja cura tenha presenciado, ou melhor, se não escutou a reza destinada a curar uma determinada doença, não poderá conhecer quais são os elementos, muitos dos quais se encontram nos mitos, que devem ser acionados para efetuar a cura⁵⁸.

⁵⁸ Isto não quer dizer que o corpus de conhecimentos associados ao xamanismo seja fechado. Embora vários comentários fossem feitos, tanto pelos Yaminawa quanto pelos Yawanawa, a respeito dessa sensação de perda daquilo que não foi presenciado, é necessário lembrar que, simultaneamente, outros

De outro lado, em relação a certos âmbitos, o aprendizado deve ser fomentado através de certas substâncias ou ações. Um exemplo simples desse pensamento é a utilização de plantas que são aplicadas nas crianças pequenas para que aprendam rápido a caminhar ou falar, e nos cachorros⁵⁹ para que aprendam a latir ao encontrarem porquinhos durante as caçadas. Em outros casos, como a iniciação xamânica ou o aprendizado de atividades associadas aos desenhos, as técnicas são especialmente complexas, como veremos no próximo capítulo.

As ações sobre o corpo não se limitam ao período de aprendizagem, mas fazem parte dos cuidados cotidianos das pessoas, precisamente porque o bom desempenho de diversas atividades não depende exclusivamente do conhecimento adquirido sobre elas. O corpo deve ser apropriadamente ativado ou munido, para o qual se utilizam diversas técnicas, algumas das quais têm o objetivo de expulsar aquilo que impossibilita o desempenho adequado das atividades – panema, preguiça, medo... –, enquanto através de outras se introduzem no corpo substâncias que proporcionam as disposições e aptidões necessárias. Aquilo que deve ser expulso ou incorporado tem uma manifestação material – mas não devemos esquecer a esse respeito que tanto as substâncias ingeridas quanto aquelas corporais que são expulsas não são desprovidas de subjetividade e agência. Como já foi mencionado, a preguiça, que impede o desempenho bem-sucedido da caça, é entendida como um bicho, como sujeira que deve ser expulsa. Sobre os Yaminawa do Acre, Calavia menciona a utilização de plantas cujo suco é espremido nos olhos e que têm a propriedade fazer sair, junto com as lágrimas que produzem, a panema do caçador (Calavia, no prelo: 50). Esse aspecto substantivo da panema se evidencia também num mito kaxinawa coletado por D'Ans, no qual um homem absolutamente falido como caçador tenta um dia, em desespero de causa, apanhar um sapo. Suas intenções são absolutamente infrutíferas, e ele vai embora

conhecimentos são adquiridos. Townsley (1988: 152-153) menciona a incorporação de objetos dos homens brancos aos cantos xamânicos yaminawa, o que pude verificar também entre os Yaminawa do Mapuya. Na minha última visita à aldeia yawanawa, um homem comentava, durante uma conversa na qual me relatava as viagens que algumas pessoas da aldeia tinham realizado aos EUA graças a uma parceria com uma grande empresa de cosméticos, que um dos pajés da comunidade aproveitou a viagem para estudar coisas desconhecidas do mundo dos brancos (mencionou, por exemplo, a neve) para poder, assim, incorporá-las a suas rezas.

⁵⁹ O cachorro é um dos itens dos brancos mais ensejados pelos Yaminawa. Já antes do contato definitivo, roubavam cachorros dos acampamentos e casas dos mestiços. Ferramentas, roupa e cachorros pareciam constituir os elementos mais cobiçados nessas incursões. Atualmente, salvo quando a incidência de certas doenças fatais que aparecem periodicamente acaba com todos eles, costuma haver vários cachorros na aldeia. Diferentemente de outros animais de companhia, principalmente macacos, muito apreciados pelos Yaminawa, os cachorros não recebem grandes cuidados, e normalmente estão famintos e cheios de feridas. Entretanto, são muito apreciados para a caça, e há um conjunto de técnicas, especialmente aplicação de diversas plantas, para torná-los mais eficazes.

insultando o animal. Mas este toma forma humana e vai atrás do panema com um tição; pega-o pelos cabelos e coloca o tição fumegante sob o nariz, fazendo-o chorar abundantemente. Essas lágrimas eram toda panema acumulada no seu corpo, e, quando o homem consegue finalmente se safar e fugir, começa a esbarrar com todo tipo de animal. A partir de então, tornou-se um exímio caçador, e surpreendia seus parentes saindo à mata sem sequer seu arco e suas flechas, e voltando sempre com carne (d'Ans 1991: 207-108).

As práticas descritas mostram, portanto, que existe uma ação contínua e cotidiana sobre o corpo como requisito para o desempenho adequado das atividades centrais no desenvolvimento da vida social yaminawa. O afeiçoamento do corpo tem como objetivo poder realizar essas tarefas com eficácia e assim, em última instância, se aproximar o máximo possível do modelo de pessoa socialmente valorizado.

Corpos em transformação

Em vários dos contextos em que o tratamento corporal é central, podemos verificar sua estreita ligação com o modelo de pessoa, baseado em determinados princípios ético-sociais associados parcialmente às capacidades produtivas. Alguns dos tratamentos que foram já mencionados são usados também pelas mulheres que, da mesma forma que os homens, devem desenvolver um corpo forte e duro, eliminar a preguiça e potencializar a capacidade de trabalho. De fato, várias das tarefas cotidianas das mulheres são árduas, e requerem uma força considerável e boa disposição para realizar o trabalho, como carregar água, lenha ou os produtos da roça até a casa, limpar o roçado e o pátio ou lavar a roupa de toda a família no rio. Uma mulher preguiçosa é, em consequência, mesquinha, já que não terá alimentos e objetos que ela deve elaborar, como redes ou ornamentos, para oferecer a seu marido. Algumas histórias que contam os yaminawa ilustram essa associação entre preguiça e mesquinharia, assim como a importância da dádiva de alimentos preparados dentro do conjunto de papéis que configuram a identidade feminina:

MITO 2: AWIPUTAWA

*Awiputawa*⁶⁰

Narradora: Romelia

Raya, 8-10-00

Um homem tinha duas mulheres e as abandonou para se casar com outras. Mas suas novas mulheres eram muito preguiçosas. Um dia, sem nada para comer, porque suas mulheres nada tinham preparado para ele, o homem estava cortando uricuri e espetou-se o dedo. Suas antigas mulheres davam-lhe bem de comer, mas as novas sovinavam a comida.

Um dia, seu irmão o chamou: “Vem cá comer o que tua cunhada preparou”, e depois o repreendeu: “Por que você casou com essas duas mulheres tão preguiçosas? Vai, pega de volta teus filhos, essas tuas mulheres são muito preguiçosas”.

O homem abandonou suas novas mulheres e voltou com as antigas, que faziam tudo, levando com ele os filhos que teve com as preguiçosas. “Antes, você fazia assim, novamente você come todo tipo de comida.”

As mulheres preguiçosas mangavam das outras: “Prima, teu marido espetou-se a mão o outro dia comendo conta, ele já queria chorar!”

Certamente, a valorização de uma mulher dadivosa se enquadra dentro do princípio ético da generosidade que prima de forma geral no sistema moral e na sociabilidade yaminawas, mas se expressa em comportamentos concretos próprios de cada gênero. A mulher deve cumprir as tarefas necessárias, por pesadas que sejam, para poder proporcionar à sua família os cuidados apropriados, e nesse aspecto, o fornecimento de alimento preparado é fundamental. As bebidas à base de produtos da roça, principalmente de milho ou de mandioca, adquirem uma significação destacada a esse respeito. Sua fabricação exige uma boa parte do tempo de trabalho das mulheres, já que, além da manutenção do roçado em boas condições, requer diversas tarefas, como coletar e levar grandes quantidades de mandioca até a aldeia, carregar água e lenha suficiente, e finalmente cortar, cozinhar, amassar e mascar a mandioca. O oferecimento de uma cuia de caiçuma doce de mandioca ou de milho ao visitante é um comportamento representativo da generosidade de uma mulher, e, em geral, a dimensão moral de outras famílias ou mesmo de grupos indígenas próximos é julgada em termos de sua liberalidade com a comida quando recebem visitas.

Contudo, um dos aspectos fundamentais da feminilidade entre os Yaminawa é a capacidade reprodutiva das mulheres ou, melhor ainda, sua capacidade para criar filhos. De fato, a criação de filhos vai muito além da idade reprodutiva de uma mulher. Quando ela já não pode ter mais filhos, fará o possível para adotar crianças de outras pessoas, as

⁶⁰ “Aquele que abandonou sua mulher.”

quais criará e tratará delas como seus próprios filhos. Geralmente, elas adotam seus próprios netos, mas não é assim em todos os casos. É muito comum que os filhos primogênitos de uma mulher sejam criados pelas avós maternas das crianças. Isso está relacionado também com o fato de os primeiros filhos de uma mulher serem fruto de relações instáveis: ou de aventuras amorosas que não levaram ao casamento, ou de casamentos que tiveram uma curta duração, já que há um alto número de separações de casais jovens. Nesses casos, e diferentemente do que parece acontecer em outros grupos, o primeiro filho não é necessariamente um fator de estabilização do matrimônio.

Esse tipo de adoções de crianças por parte de mulheres que não são mais férteis é tão normal que deve ser considerado como um elemento do sistema de parentesco. Mas, além disso, está indicando um aspecto importante do papel e da identidade da mulher dentro da sociedade yaminawa. É muito difícil ver uma mulher com menos de 65 ou 70 anos sem uma criança pequena a seu cuidado. Apenas quando a velhice coloca impedimentos sérios para isso, as mulheres renunciam a adotar novas crianças. Mesmo quando devem empreender longas e penosas viagens (por exemplo, entre o Juruá e o Mapuya), o farão sempre acompanhadas de uma criança. A ênfase e a preocupação por ter uma criança sempre sob seu cuidado são indicativas da importância que isso tem na representação da feminilidade entre os Yaminawa.

É levando tudo isso em conta que se devem abordar os processos de transformação do corpo feminino ao longo da vida. Existem vários contextos, associados principalmente aos processos reprodutivos, que são concebidos como momentos de transformação e, como tais, estão sujeitos a diversas precauções alimentícias, cujo desrespeito, no caso especificamente da mulher grávida, tem conseqüências análogas às que pode sofrer o matador, como veremos posteriormente. Esses processos de transformação, da mesma forma que os que sofre o corpo masculino, parecem ser desencadeados pela intrusão no corpo de substâncias vindas de fora. Pode-se dizer, a modo de princípio geral, que a introdução no corpo de uma substância que carrega agência provoca transformações que devem ser controladas ou direcionadas para um determinado objetivo. No caso dos homens, as substâncias que produzem a transformação têm, em sua maioria, uma origem vegetal ou animal – se excetuamos a situação do matador. Já no caso das mulheres, a agência externa que provoca vários dos momentos de transformação, como a gravidez e a primeira menstruação, estaria representada pelo sêmen do parceiro sexual, fluido vital entendido como um tipo de sangue purificado e, portanto, carregado de *yuxin* (Townesley 1988: 54).



Ilustração 3: Yaixputa com seu filho Huite, no roçado, colhendo milho. Raya, 2003.

todos aqueles que tiveram relações com a mulher durante a gravidez e que, portanto, aportaram seu sêmen durante a fabricação do corpo da criança. Segundo alguns Yaminawa, antigamente essa dieta era também seguida pelos irmãos reais da criança recém-nascida, o que faz alusão à idéia de comunidade de substância. É especificamente este último conjunto de regras o que, na Amazônia, constitui a couvade (Menget 1989 [1979]; Rival 1998; Vilaça 2002). Estas restrições são respeitadas durante os primeiros anos de vida da criança, fundamentalmente até ela começar a caminhar, e vão acompanhadas de abstinência sexual por parte dos pais.

No caso da gravidez, o sêmen se mistura com o sangue da futura mãe e se acumula no seu útero para formar o corpo de um novo ser. Essa situação implica um processo duplo, já que, de um lado, afeta o corpo da mulher e, de outro, se refere ao corpo da criança que está se formando. Esta duplicidade do processo se reflete no complexo de resguardos alimentares associados à gravidez e ao período pós-parto, no qual se podem diferenciar dois tipos de restrições: um deles se refere aos alimentos que afetam de forma negativa a mulher, exclusivamente, e que, portanto, apenas ela deve evitar; o outro afeta a criança e está constituído por um conjunto de restrições alimentares e de comportamento que devem ser cumpridas tanto pela mãe quanto pelos pais –

Alimento/restrrição	Razão/consequência
<i>Xido usho</i> (macaco-cairara)	A criança chora durante a noite e fica muito inquieta.
<i>Mari</i> (cutia)	
<i>Ruawa</i> (paruacu)	
<i>witash wāwī</i> (caparari) ⁶¹	
<i>Kurio</i> (mandim) ⁶²	
<i>Payo</i> (arraia)	
<i>Kapa</i> (quatipuru)	
<i>Asapa</i> (pacu) ⁶³	
<i>Ado</i> (paca)	
<i>Xido wēdē</i> (macaco-prego macho)	
Rato	
<i>Shaa</i> (caranguejo)	
Porco doméstico	
Boi	Faz a criança adoecer e morrer. <i>Cutipado</i> . Os principais sintomas mencionados de forma geral são: a criança tem diarreia, chora à noite, ficando muito inquieta.
<i>Ro</i> (macaco-capelão, guariba).	
Filhote de jacaré	
Filhote de arraia	
<i>Rutxito</i> (preguiça)	
<i>Taya</i> (bacu)	
<i>Wakawā</i> (pirarara) ⁶⁴	
<i>Wawī</i> (jundiá) ⁶⁵	
O homem não pode usar a motosserra.	
O homem não pode pegar a criança.	
O homem não pode matar sucuri.	
O homem não pode cortar árvores	
	Fazem a criança vomitar.
	Com suas garras compridas, pode <i>cutipar</i> a criança e matá-la.
	A criança pode adoecer.
	Não vai encontrar animais quando for caçar.
	O <i>yuxin</i> da sucuri faz adoecer (<i>cutipa</i>) a criança.
	O <i>yuxin</i> da madeira faz adoecer (<i>cutipa</i>) a criança.

TABELA 1: RESTRIÇÕES ALIMENTARES QUE OS PAIS COM CRIANÇAS PEQUENAS DEVEM CUMPRIR⁶⁶.

⁶¹ *Puma-zúngaro* no espanhol regional, *Pseudoplatystoma tigrinum* (Família *Pimelodidae*).

⁶² *Cunshi* no espanhol regional, *Pimelodus sp.* Categoria que inclui bagres “ou peixes de couro” pequenos com esporão. Os Kaxinawa o consideram também “reimoso” e não recomendável para mulheres em resguardo (Carneiro da Cunha & Almeida eds. 2002: 562).

⁶³ *Paco* no espanhol regional, *Colossoma sp.* (família *Serrasalminidae*).

⁶⁴ *Pejetorre* no espanhol regional, *Phractocephalus hemiliopterus* (Família *Pimelodidae*).

⁶⁵ *Zúngaro* no espanhol regional, *Zungaro zungaro* (Família *Pimelodidae*).

⁶⁶ A tabela foi confeccionada a partir das informações dadas por várias pessoas, e as listas de animais que devem ser evitados mudavam de um informante para outro. Porém, certos animais, especialmente o macaco-cairara, o guariba, o paruacu e o caparari foram mencionados de forma sistemática por várias pessoas. A respeito do cairara, um informante kaxinawa comenta que, além de frutas, mel, etc., come sapo, cobra, jabuti: “é bicho carniceiro, por isso pouca gente o come” (Carneiro da Cunha & Almeida eds. 2002: 475). Em muitos casos, o critério que determina a evitação de animais em diferentes contextos por parte dos Yaminawa é o hábito alimentar do animal. É precisamente o hábito alimentar o critério que exclui a vários animais da dieta geral yaminawa: os animais carnívoros (onça, gatos selvagens, lontra, irara, cachorros do mato, etc.) e os que se alimentam de carniça, como o urubu, não são consumidos; também são excluídos animais domésticos como o boi e o porco, de cuja carne os Yaminawa sentem nojo porque comem capim – associado à sujeira e à persistência de diversos insetos hematófagos – e sangue, respectivamente. A repulsa que os Yaminawa sentem pela carne de capivara e de coelho é explicável também pelo fato de estes animais se alimentarem de capim e tiririca. Como contraparte, outros animais são considerados “limpos” porque se nutrem apenas de elementos inorgânicos, como o saburu, que se alimenta de lodo e lama (Carneiro da Cunha & Almeida eds. 2002), e a arraia, que, segundo os Yaminawa, se alimenta apenas dos grãos de areia do leito do rio. Esse hábito alimentar é o que faz do saburu, também aos olhos dos Kaxinawa, um alimento passível de ser consumido por qualquer um (Carneiro da Cunha & Almeida eds. 2002: 555).

A razão desses cuidados se baseia na idéia, também muito difundida na Amazônia, como já mencionamos, de que pais e filhos partilham as mesmas substâncias corporais, de forma que o que acontecer no corpo de uns pode afetar os corpos dos outros. A criança recém-nascida, com seu corpo ainda em formação, é especialmente vulnerável a qualquer influência. Os alimentos implicam a introdução de substâncias forâneas no corpo, substâncias que contêm *yuxin*. Apesar de sua capacidade de agência ser minimizada através de sua transformação culinária, sempre parece restar algo. A prática sistemática do uso de eméticos entre os homens tem como uma de suas finalidades precisamente expulsar restos de comida que vão se acumulando no corpo e são considerados como sujeira que afeta as capacidades da pessoa. É como se uma parte da alteridade dos alimentos não pudesse ser completamente digerida, o qual afeta especialmente as pessoas cujos corpos se encontram num processo de transformação, ou de formação, especificamente no caso das crianças. A maior parte das doenças que sofrem os bebês é atribuída a ataques dos *yuxin* dos alimentos consumidos de forma inapropriada pelos pais. Por isso, os pais devem ser especialmente cuidadosos durante os primeiros anos de vida dos filhos a respeito dos alimentos que ingerem, e ter a precaução de guardar os ossos dos animais que possam implicar um perigo, já que, no caso de a criança adoecer, um dos tratamentos adequados consiste em queimar os ossos do animal que provocou a enfermidade e defumar a criança com eles. Muitas mulheres possuem experiências com esse tipo de doenças. Hustuma, por exemplo, explicava a morte de uma de suas filhas de poucos meses pelo fato de ela e seu marido terem comido pacu: estavam viajando pelo rio, e seu marido pescou vários pacus. Quando ela os estava preparando, sua cunhada perguntou surpresa se ia comê-los e, como Hustuma não sabia do perigo, respondeu que sim e os comeu. Após isso, o nenê ficou muito doente, com tosse, sem querer mamar e, como não tinham guardado as espinhas do pacu para realizar o tratamento, morreu.

Uma das atividades que os pais, especialmente, devem evitar é cortar árvores grandes durante os primeiros dias após o nascimento da criança. Há certas árvores grandes consideradas perigosas, especialmente a samaúma (*xunuã*), a amburana (*aku*), o cumaru-de-ferro (*kuma*), o açacu (*ana*) e o mogno (*ishkanate*), que são considerados a moradia de seres agressivos, sendo o caso mais temível o da samaúma, onde, como vimos acima, mora *Xuba*. A periculosidade dessa árvore é enfatizada em vários grupos pano, já que se crê que ela possui um espírito forte e agressivo que pode causar doenças a quem passar por perto ou derrubá-la sem tomar as devidas precauções, e que resulta

especialmente perigosa para os pais com filhos recém-nascidos (Calavia, no prelo: 118; Cárdenas Timoteo 1989: 131-132; Lagrou 1998: 52). Os Yaminawa explicam que o espírito da árvore leva a alma do menino (*iwi awě yuxin ěwě waě yuxin wia*). Nesse sentido, as mulheres yaminawa casadas com mestiços e mães de crianças pequenas temem o trabalho de seus maridos na extração madeireira e, em geral, atribuem ao uso da motosserra vários dos problemas de saúde que sofrem as crianças desses casais. Com ocasião do nascimento de seu neto, Txaiyabawade foi conversar com seu genro mestiço para explicar-lhe os alimentos e atividades, entre elas o uso da motosserra, que devia evitar durante um tempo para preservar a saúde do filho, ante o qual o homem não pôde deixar de protestar alegando que ele era o motosserrista do seu grupo e não podia parar o trabalho durante tanto tempo. A motosserra parece ser especialmente perigosa por dois aspectos: de um lado, é usada para derrubar árvores grandes, precisamente aquelas mais perigosas; de outro, como acontece também entre outras populações da região (Cárdenas Timoteo 1989: 261; Regan 1993 [1983]), certos objetos do homem branco, principalmente aqueles que são barulhentos como os motores ou os aparelhos de rádio, colocam também em risco a saúde e a vida das crianças pequenas. Quando se considera que os choros incessantes de um neném são provocados pelo uso indevido da motosserra por parte do pai, o tratamento de cura consiste em banhá-lo com água usada previamente para lavar o aparelho.

As doenças resultantes da quebra destes resguardos são definidas com o conceito de “*cutipado*”⁶⁷, usado em toda a região da Amazônia peruana por diversas populações tanto indígenas quanto mestiças. Refere-se a um complexo sintomático que afeta principalmente as crianças pequenas e é causado pela quebra dos resguardos que os pais devem cumprir durante um tempo após o nascimento de uma criança (Cárdenas Timoteo 1989; Gow 1991; Regan 1993 [1983]; Shepard 1999; Wigdorovicz 2002). Os Yaminawa usam a palavra “*cutipar*” para traduzir vários sentidos do termo yaminawa “*kupiai*”, verbo que abrange um leque relativamente amplo de significados, embora estes formem um campo semântico homogêneo. De forma genérica, significa “vingar”, e nesse sentido se aplica tanto à retaliação pela morte de uma pessoa querida quanto ao desagravo por uma ofensa mais ou menos grave. Mas pode se referir simplesmente a uma ação que se executa como resposta de outra anterior sem que haja necessariamente

⁶⁷ *Cutipar* é uma palavra de origem quíchua que significa “entregar”, “devolver”, “intercambiar” (Cárdenas Timoteo 1989). Nesse sentido, é interessante notar que, enquanto *cutipado* tem um significado concreto, dado que se refere a uma doença específica, *cutipar* possui um sentido muito mais amplo.

um sentido agressivo. É a palavra que se utiliza, por exemplo, para referir-se ao ato de pagar alguma coisa que se compra. Além disso, “*kupiai*” é usado em ocasiões para se referir a certas doenças ou mal-estares que são concebidos como a “vingança” do animal ingerido – como no caso específico da piranha, que produz dor nas costas, e o sarapó – ou de algum outro elemento, como as cinzas (*txii mapa kupii*), que podem fazer as pernas do matador se tornarem brancas se ele passar por perto quando está realizando o período de dieta (ver Tabela 3).

É interessante notar, entretanto, que, apesar de os Yaminawa utilizarem de forma generalizada a palavra “*cutipado*”, e mesmo “*cutipar*”, quando estão se referindo aos problemas de saúde que podem sofrer as crianças pequenas quando seus pais comem alguma coisa indevida e que, quando perguntados sobre a tradução de “*cutipado*” em yaminawa, quase sempre mencionam “*kupiai*”, quando falam em yaminawa sobre a questão nunca os escutei usar esse termo. Usam outro tipo de expressões, mas que marcam igualmente a doença como resultado do ataque do animal: *xido osho no pitiruba nō waë rētētero / datero* (Não comemos macaco-cairara porque pode matar nosso filho/pode morrer nosso filho); *ru awě yuxin ěwě waë irabade iti* (o *yuxin* do guariba faz o nosso filho ficar bem magrinho).

Entre os Yawanawa, existe um conjunto de doenças consideradas como o efeito da vingança (*kupia*) dos *yuxin*, mas, da mesma forma que entre os Yaminawa, não se trata daquelas que afetam as crianças como consequência da imprudência de seus progenitores. São doenças que afetam pessoas adultas que desrespeitaram alguma norma de convivência – tomando como referência não a sociedade dos homens, mas, de forma mais ampla, aquela formada pelos seres capazes de interagir, entre eles os *yuxin*: fazer coisas à noite, o qual implica invadir o tempo-espaço dos *yuxin*; urinar inadequadamente perto das casas, pois a urina é portadora do *isun yuxin* (*yuxin* da urina); ou comer determinados alimentos (a piranha, o jacundá⁶⁸, o cará podre) são ações que podem acarretar as represálias dos *yuxin* (*isun yuxin kupia*, *maï pisi kupia*, *makě kupia*) (Pérez Gil 1999: 58-68).

De qualquer forma, apesar de a noção de “*cutipado*” não corresponder exatamente à de “*kupiai*” no que se refere às doenças resultantes da quebra da ética alimentar pós-

⁶⁸ Designação de vários peixes do gênero *Crenicichla* sp., da família *Cichlidae*. É interessante notar que os kaxinawa o consideram um feiticeiro (Carneiro da Cunha & Almeida eds. 2002: 548), e, embora os Yawanawa nunca fizessem tal consideração, provavelmente esse aspecto está ligado ao fato de ser evitado como alimento.

parto por parte dos pais, ela tem pontos em comum com as concepções dos Yaminawa a esse respeito, o que permite fazer essa aproximação. Afinal de contas, em ambos os casos, a enfermidade é entendida como resultado do ataque do espírito do animal indevidamente consumido, ou da árvore derrubada. Desse modo, o *cutipado* faz parte de uma linguagem conceitual que, por não ser distante das concepções yaminawa, permite a aproximação cultural dos Yaminawa com a sociedade regional, constituindo, assim, como veremos adiante, um importante elemento de integração.

Os cuidados alimentares que se referem à saúde da criança começam logo depois que ela nasce. A maior parte dos resguardos que a mulher deve cumprir durante a gravidez se refere aos cuidados com seu corpo, e não com a criança. Estes cuidados se estendem ao período pós-parto e pretendem evitar deformações corporais e eventuais doenças. Como se pode observar a partir da tabela apresentada abaixo, existem dois riscos principais para uma mulher nessas circunstâncias: ficar barriguda ou ficar muito magra. Em ambos os casos, tais características atentam contra o modelo estético Yaminawa, mas possuem também conotações éticas: uma barriga excessivamente volumosa, como fica explícito no caso do matador, está associada ao descontrole e ao excesso, ao descuido do corpo; da mesma forma, a magreza é signo de fraqueza, que facilmente deriva em preguiça e incapacidade para desempenhar as tarefas adequadamente, além de estar diretamente associada à doença.

Alimento/restricção	Razão / consequência
Período da gravidez	
Filhote de anta.	Pode produzir hemorragia (isto é, se produz um aborto natural).
<i>Yapa</i> (piaba) ⁶⁹	A piaba fica tonta sozinha na água, assim também a mulher pode ficar tonta.
<i>Yapawã</i> (matrinxã)	Faz a mulher emagrecer.
<i>Kaĩ</i> (arara)	Faz a mulher ficar tonta.
Macaco-preto macho	Provoca dor de cabeça e tontura (<i>sawĩ</i>).
Queixada	
Porquinho-do-mato	
Macaco-cairara	
<i>Kurio</i> (mandim) ⁷⁰	
<i>Wawĩ</i> (jundiá)	
<i>Payo</i> (arraia)	Pode dar cólica à mulher durante o parto.
Animais machos, em geral.	A criança pode morrer quando nasce, e a mulher pode sofrer ataque.
Água fria	A mulher vai ficar barriguda.
<i>Kari</i> (batata-doce)	A mulher fica com o rosto picado.
<i>Nuwi</i> (taioba)	
Milho assado	O corpo da mulher vai ficar preto
Período pós-parto	
<i>Kēhu</i> (jacu)	
<i>Dēa</i> (jacamim)	A mãe pode emagrecer, porque essas aves são muito magras.
<i>Taya</i> (bacu)	
<i>Wakawã</i> (pirarara)	A mãe pode ficar barriguda como esses peixes.
Beber ou tomar banho com água fria.	A mãe fica barriguda.
Batata-doce	A mãe pode ficar com a cara cheia de manchas pretas.
<i>Awa xĩo</i> (tipo de banana)	
<i>Yapawa</i> (matrinxã) ⁷¹	
<i>Watō</i> (piauí) – apenas o piauí grande, não se deve comer, a pequena, sim, pode.	A mãe pode ficar muito magra.
Sopa (<i>wētē</i>).	
Gordura (<i>xini</i>).	Provoca diarreia na mulher.
Anta.	A mãe pode ficar barriguda.
<i>Patxi kurio</i> (piramutaba) ⁷² .	O corpo da mãe fica cheio de bolas.
<i>Kaxta tetxukuru</i> (tipo de tatu pequeno).	A mulher fica magra.

TABELA 2: RESGUARDOS QUE AS MULHERES DEVEM CUMPRIR DURANTE A GRAVIDEZ E O PERÍODO PÓS-PARTO

Se no caso dos resguardos destinados a preservar a saúde da criança os efeitos do alimento inadequadamente ingerido são pensados como o ataque da agência implicada na substância consumida, os problemas sofridos pela mãe parecem ser entendidos, principalmente, como derivados de uma transmissão de características: pode ficar gorda

⁶⁹ *Mojarrita* no espanhol regional. Trata-se de uma categoria que inclui vários peixes pequenos de escamas pertencentes à família *Curimatidae*. Os kaxinawa a consideram “reimosa”, porque come de tudo. Uma das ocasiões em que os kaxinawa evitam especialmente a piaba é quando vão tomar cipó, porque produz tontura e cansaço (Carneiro da Cunha & Almeida eds. 2002: 552). A piaba, portanto, parece ser evitada em situações onde há perigo de enjôo e tontura, como a época de gravidez ou a ingestão de ayahuasca.

⁷⁰ Informações dadas por um homem txitonawa.

⁷¹ *Sábalo* no espanhol regional, *Brycon sp* (família *Characidae*).

⁷² *Manitoa* no espanhol regional, *Brachyplatystoma vaillantii* (Família *Pimelodidae*).

como a anta, ou magra como o tatu *kaxta tetxukuru*, se comer esses animais. Parece como se qualquer elemento introduzido no corpo nessa situação pudesse contaminá-lo. As restrições alimentares parecem estar, portanto, destinadas a controlar as mudanças que se produzem nesses contextos.

A menstruação, por outro lado, não é objeto de grandes elaborações rituais, reclusões ou proibições estritas entre os Yaminawa, diferentemente do que acontece em outros grupos⁷³. Apenas por ocasião da menarca, que marca o momento em que o corpo da menina se torna fértil, a moça deve cumprir resguardos alimentares. O conjunto principal de restrições se refere aos animais considerados muito sanguinolentos, como o jabuti, a anta, o porquinho ou a queixada, porque, se consumidos, farão com que a mulher, no futuro, tenha menstruações com hemorragias abundantes e cólicas estomacais. O mais seguro é comer peixes pequenos, como cascudos, com pouco sangue. Além disso, da mesma forma que a mulher grávida e que o matador, deve ser também evitada a comida assada porque pode enegrecer a cara. Igualmente, é recomendável usar certas *disa*, chamadas *ibi rau* (onde *ibi* significa “sangue”, e *rau* significa “remédio”), que têm como efeito menstruações mais curtas e menos doloridas no futuro. A menarca constitui, portanto, um momento em que o corpo da menina deve ser moldado através do uso dos vegetais adequados e mediante a restrição de alimentos que podem produzir efeitos indesejados no seu corpo. É como se, para certos efeitos, o corpo se tornasse um barro ao qual se pode dar a forma almejada. Daí que o controle sobre o feito e o ingerido seja especialmente rigoroso, porque por esse seu aspecto moldável o corpo está vulnerável a assumir características indesejadas.

A idéia de que o início das relações sexuais estimula, no caso das mulheres, o desenvolvimento corporal na puberdade e a aparição da menstruação não é incomum na Amazônia (Conklin 2001: 149; Lagrou 1998: 82; McCallum 1989: 96), e essa mudança parece ser desencadeada, também, da mesma forma que na gravidez, pelo contato com um fluido corporal masculino. Para os Yaminawa, o início das relações sexuais durante a adolescência constitui o fato que impulsiona o crescimento e o amadurecimento corporal das pessoas. Uma mulher pode expressar esse fato dizendo: “*əwə bibii ea xubaya wade*”, que foi traduzido como “meu *bibii*⁷⁴ me fez crescer”, mas uma tradução mais

⁷³ Ver, por exemplo, Gow (2001) a respeito dos rituais celebrados entre os Piro por ocasião da menarca da menina, ou Belaúnde (2001), a respeito da preocupação dos Airo Pai com a menstruação feminina que se expressa na reclusão das mulheres durante o período em que duram suas regras.

⁷⁴ O *bibii* é o primo cruzado (MBS/FZS) e constitui a categoria preferencial para o casamento, e isso se reflete, por exemplo, no fato de que funcione também como parceiro ideal nas primeiras relações sexuais e

literal poderia ser “meu *bibii* me fez ter peito”. *Xubaya* significa literalmente “que tem peito”, sendo o termo que designa as moças púberes ou adolescentes que ainda não tiveram filhos⁷⁵. É normal que, durante esse período da vida, as moças tenham diversas aventuras amorosas. Elas são, afinal, o paradigma da beleza feminina e, pelo menos como estereótipo, o principal objeto do desejo dos homens. Essas aventuras diminuem quando finalmente estabilizam sua situação com um casamento que dá certo e com os primeiros filhos, embora não necessariamente finalizam, já que são relativamente freqüentes os lances amorosos extraconjugais.

Como mostra a expressão citada acima, existe, efetivamente, a idéia de que, através das relações sexuais, o corpo da mulher cresce, se desenvolve, adquirindo as características que o definem como um corpo fértil e nutrício. O peito volumoso é considerado signo de uma vida sexual ativa durante a adolescência. Hustuma, uma mulher bastante corpulenta, explicava um dia que seu marido sempre reclamava dela por ter um peito grande, já que isso significava que tinha transado muito quando era nova. Assim, o desenvolvimento de um dos aspectos do corpo da mulher mais diretamente ligados à procriação, e cuja função é concretamente a alimentação da criança, está associado às relações sexuais, principalmente no início da vida sexual de uma pessoa, e, portanto, à introdução de sêmen no corpo da mulher⁷⁶. O princípio de que o início da atividade sexual é necessário para atualizar a capacidade reprodutiva da mulher, elemento essencial da identidade feminina, está também presente na idéia dos Kaxinawa de que a menina terá a primeira menstruação apenas depois que começou a ter relações sexuais (Lagrou 1998: 82).

Às relações sexuais se atribui também contribuir ao desenvolvimento corporal dos rapazes; entretanto, a expressão usada no caso indica que há certa diferença na forma como são concebidos os processos de crescimento masculino e feminino. Um

nas aventuras extraconjugais. Mesmo se posteriormente se casaram com homens que não são seus *bibii*, várias mulheres comentaram que suas primeiras aventuras amorosas foram com seus *bibii*.

⁷⁵ *Xubaya* é um termo composto pelo substantivo *xuba*, que significa peito, e *-ya*, que é um sufixo que indica posse. Como já mencionei, *Xuba* é também o nome de um espírito de grandes poderes xamânicos, habitante das samaúmas (ver Mito 10). Porém, não parece haver para os Yaminawa, a princípio, uma relação direta entre os dois sentidos do termo.

Os Yaminawa traduzem a palavra *xubaya* como “señorita”. Há, entretanto, uma diferença de significado entre ambos os termos, já que, enquanto “señorita” tem o significado de “mulher solteira”, *xubaya* se refere às mulheres, casadas ou não, sem filhos, as quais, salvo em casos de infertilidade, são jovens. *Xubaya* não faz referência apenas a um estado social, como no caso de “señorita” (uma mulher velha pode ser “señorita”), mas a um momento do ciclo vital marcado pela juventude e pela beleza.

⁷⁶ Não é possível dizer, entretanto, pelo menos com os dados existentes, que o leite materno seja uma transformação do sêmen, como acontece, por exemplo, entre os Baruya da Nova Guiné (Godelier 2004: 258-260).

homem dirá: “*ėwě bibii ea kadi wade*” (“minha prima me fez crescer”). No caso, o verbo *kadi* significa “crescer, amadurecer, engrossar”, mas não é específico do desenvolvimento do corpo masculino, já que é também usado em outros contextos como, por exemplo, para se referir ao amadurecimento das frutas e dos produtos da roça. É interessante notar que se trata de um amadurecimento que implica dureza. Em várias línguas pano, se diferencia o processo de maturação dos produtos que, quando maduros, ficam moles ou tenros – *johué* em capanahua (Loos & Loos 1998: 237), *juxin* em kaxinawa (Montag 1981: 163) – daqueles que, ao amadurecerem, ficam duros – *cani* ou *kani*, segundo a grafia usada, em cashibo-cacataibo (Shell 1987: 29), amahuaca (Hyde 1980: 18), kashinawa (Montag 1981: 168), capanahua (Loos & Loos 1998: 133) e yawanawa. O milho, talvez o exemplo paradigmático dos cultivos que se tornam *kadi*, passa primeiro por um estado em que fica tenro, e mais tarde endurece⁷⁷. A especificidade do significado dessa palavra parece indicar dois aspectos relevantes sobre a forma como é concebida a transformação do corpo masculino: de um lado, o amadurecimento do corpo – e parece que especialmente o masculino, mas não unicamente – se entende como um processo de endurecimento e aquisição de corpulência; de outro, parece ser concebido como o resultado de um processo interno. Enquanto o amadurecimento do corpo feminino parece estar diretamente relacionado com a introdução de sêmen nele, no caso dos rapazes não há introdução no corpo de fluidos vitais femininos. De fato, apesar de as relações terem um papel importante para o desenvolvimento corporal dos rapazes na adolescência, considera-se, por outro lado, que uma atividade sexual desmedida na idade adulta, especialmente se tem como resultado a participação na formação de novas crianças, leva a um envelhecimento prematuro do homem, já que implica um dispêndio exagerado de substância vital. No caso especialmente dos homens, a atividade sexual possui, portanto, um significado ambíguo e é objeto de restrições em muito mais ocasiões do que no caso das mulheres. O antigo costume yaminawa de excisar o clitóris das meninas púberes é explicado precisamente pelo perigo que representava para os homens ter relações sexuais com mulheres que não tivessem eliminado esse órgão, já que os fazia enfraquecer e podiam chegar a morrer. Assim, para os homens, o sexo

⁷⁷ A simbologia do milho e sua associação com o crescimento corporal e a dureza são notadas por alguns pesquisadores dos grupos pano. Para os Kaxinawá, o milho é o símbolo-chave da juventude no ritual iniciático do Nixpupima, por seu crescimento rápido – os ossos das crianças são feitos de sêmen, que não é senão a transformação da caiçuma de milho (Lagrou 1998: 79), e portanto crescem rápido da mesma forma que o faz o milho; e pela rapidez com que passa da maciez à dureza, qualidade que, se espera, passe, por sua semelhança formal com eles, aos dentes dos jovens iniciandos (Lagrou 1998: 281-286). Também entre os Matis a rapidez de seu crescimento e endurecimento torna o milho um símbolo apropriado como metáfora e modelo para o desenvolvimento corporal dos jovens (Erikson 1996: 298-300).

implica, na adolescência, um aspecto da vida necessário para o amadurecimento do seu corpo e, claro está, para a geração de uma família, mas posteriormente deve ser controlado através de diversos momentos e contextos de restrição, porque a saída excessiva de sêmen – fluido cuja potência vital é demonstrada pela capacidade de formar outros corpos – tem como consequência o enfraquecimento da pessoa.

Ibi saba

Se o sêmen parece possuir, entre outras, a função de desencadear um processo de transformação no corpo feminino e de atualização de suas capacidades reprodutivas, no caso das capacidades que definem a masculinidade esse papel é preenchido fundamentalmente por outro tipo de substâncias, principalmente de origem vegetal, como vimos a respeito das técnicas para melhorar as habilidades cinegéticas. Porém, há um caso, o do matador, em que é também um fluido corporal, o sangue do inimigo, o que gera o processo de transformação. Vários autores já notaram a analogia entre os processos corporais femininos associados à procriação e o processo que sofre o matador quando o sangue do inimigo se introduz no seu corpo (Albert 1985; Conklin 2001; Taylor 1985; Viveiros de Castro 2002a) e essa analogia parece estar associada ao caráter fundamentalmente produtivo atribuído à guerra, isto é, conforme vários autores vêm interpretando, a guerra entre os grupos ameríndios é fundamentalmente um sistema para capturar potência vital e/ou identidades do exterior que permitam a reprodução interna do grupo (Conklin 2001; Fausto 1999; Taylor 1985; Teixeira-Pinto 1997; Viveiros de Castro 2002a). A dieta do homicida é, em vários casos, da mesma forma que outros elementos culturais presentes em diversos grupos indígenas, como a apropriação de troféus (Menget 1993), o exocanibalismo (Viveiros de Castro 1986) ou certos rituais que giram em torno da cabeça do inimigo morto (Teixeira-Pinto 1997), um mecanismo através do qual se “familiariza”, em palavras de Fausto, o espírito do inimigo, incorporando-o como xerimbabo (Fausto 2001; 1999), como filho (Conklin 2001), ou como duplo social (Viveiros de Castro 2002a). Em vários casos, estes espíritos de inimigos incorporados ao matador através da dieta incrementam o poder espiritual do seu executor. Um dos exemplos mais evidentes a esse respeito é o dos Parakanã, entre os quais a função xamânica é preenchida, precisamente, pelos espíritos dos inimigos mortos e familiarizados através da dieta pós-homicídio (Fausto 2001). É interessante notar que, além de espíritos auxiliares, nomes, cantos rituais e outros bens simbólicos que o matador ganha através de sua ação guerreira, alguns autores têm enfatizado

também a importância da dieta do homicida no processo de maturação dos jovens, já que os torna mais resistentes, fortes, corajosos. Existe, além disso, uma associação entre o fato de matar e incorporar as potencialidades alheias, e a longevidade: a realização da dieta do homicida parece implicar certa transcendência da decadência corporal (Conklin 2001; Fausto 2001: 308)

Entre os Yaminawa, o termo *ibi saba* (onde *ibi* é “sangue”, e *saba* é “dieta”) se aplica tanto à dieta que deve cumprir o matador quanto à que deve seguir uma menina quando tem sua primeira menstruação. Com o homicídio, se inicia um processo, similar ao descrito em outras etnografias sobre as sociedades amazônicas: o sangue da vítima se introduz no corpo do matador através da boca e das unhas, e se acumula na barriga. O corpo do matador enche com o sangue do inimigo (*ibi huspia*), sangue que carrega *yuxin* (*awë yuxin ibi*, o “*yuxin* do seu sangue”). Como sempre que, por meio de alguma substância ou de algum fluido corporal, se introduz no corpo de um indivíduo uma agência exterior, se desencadeia nele um processo de transformação que deve ser direcionado e controlado para atingir determinados objetivos e para evitar consequências indesejadas. Efetivamente, após matar uma pessoa, o homem deve realizar um resguardo rigoroso que implica fundamentalmente uma dieta alimentar estrita, isolamento social, abstinência sexual, assim como a prescrição de certos comportamentos.

Normalmente, dado que em geral se trata de ações guerreiras coletivas, as dietas tinham também esse caráter. Os homens que voltavam da guerra se isolavam numa casa situada a certa distância da maloca e lá ficavam, sob a vigilância e os cuidados de algum homem mais velho, até o fim da dieta. Deviam dormir pouco, especialmente nos primeiros dias. Os Yaminawa enfatizam, em geral, que os matadores deviam dormir o menos possível durante essa época para não ficarem dorminhocos, mas mencionaram também que não deviam sonhar, assim que é possível pensar que a vigília tem como finalidade, também, evitar a atividade onírica. Enquanto dura a dieta, o homem deve passar as noites acordado, entoando cantos de guerra e fumando ou mascando tabaco. Nas primeiras noites, deviam ficar em pé, segurando suas armas, acordados. Durante esse período, deviam usar uma rede nova, que não tivesse sido usada com anterioridade. Ao iniciar a reclusão, os homens cortavam seu cabelo e pintavam o corpo todo com jenipapo. Vários homens explicaram que era uma forma de controlar o tempo de dieta, já que o desaparecimento da pintura aplicada sucessivas vezes marcaria o fim do resguardo, mas um deles explicou também que o jenipapo ajuda a expulsar o sangue.

Talvez isto não esteja desligado do costume de pintar o corpo das crianças recém-nascidas, prática habitual entre os pano, que tem a função de ajudar o endurecimento de seu corpo frágil e inacabado.

Durante esse período, o homem deve fumar e mascar constantemente tabaco e utilizar eméticos, especialmente ayahuasca, para vomitar o sangue exógeno que invadiu seu corpo. Diz-se que o sangue que se introduz no corpo do matador tem um cheiro ruim (*ibi huia*⁷⁸), como de animal em decomposição. Existe, certamente, uma ligação entre o processo de decomposição do cadáver do inimigo morto e o do sangue na barriga do matador. O cadáver é deixado à mercê dos urubus para que dêem conta dele e assim acelerar o desaparecimento da carne ligada com o sangue que entra no corpo do matador e, sobretudo, fazer com que, carregando a carne-*yuxin* nos seus estômagos, os urubus levem o *diawaa*⁷⁹ do morto longe. Neste caso, diferentemente dos Yanomami, os quais, antes do empreendimento guerreiro, incorporam imagens vitais dos urubus para que estes, posteriormente, devorem as substâncias corporais da vítima que se introduzem no corpo do homicida (Albert 1985: 361-363), a devoração se produz fora do corpo do matador. No caso dos Yaminawa, o processamento do sangue do inimigo não corresponde nem a um ato de canibalismo (Albert 1985) nem a um processo de gestação (Conklin 2001); o objetivo é expulsá-lo por meio de vômitos e através da pele. Para saber quando terminaram de eliminar o sangue, pintavam uma linha de urucum na parte interior do antebraço. Se o urucum ficava com sua cor normal, queria dizer que já não estavam mais expulsando sangue, mas se ficava com uma cor escura (produto da soma da cor do urucum e da cor do sangue), deviam ainda continuar a reclusão.

Um dos aspectos mais enfatizados é que, durante esse período, e diferentemente do que acontece em vários outros exemplos etnográficos, os homens não deviam ficar quietos, ao contrário, deviam se agilizar, passar os dias caminhando na mata, procurando presas para levar carne a sua família, mas sempre com o cuidado de não tocar no sangue dos animais abatidos, já que isso podia “estragar” sua mão. De fato, é interessante notar que as conexões entre a dieta do homicida e a atividade de caça são múltiplas. Em primeiro lugar, porque, como estamos comentando, a atividade cinegética se multiplica em função da necessidade de não ficar parado; em segundo lugar, porque

⁷⁸ *Huia* é um termo que se refere ao cheiro forte do sangue, à gordura, à carne e ao peixe crus, da mesma forma que seus cognatos em várias línguas pano. É interessante notar que alguns informantes Yora e Yaminawa com os quais trabalhou Shepard em sua pesquisa sobre cheiros mencionaram os *yuxin* e as almas dos mortos (*waka*, o *diawaa* dos Yaminawa de Raya) como melhores exemplos de cheiro *wiya* (cognato de *huia*) (Shepard 1999: 248).

⁷⁹ Como veremos mais adiante, o *diawaa* é um ente ligado ao corpo que surge quando a pessoa morre.

dois dos grandes perigos, em caso de descumprir as diferentes regras, são a possibilidade de se tornar uma presa fácil para os inimigos (ser objeto de vingança num período curto de tempo) ou se tornar mal caçador; finalmente, porque, segundo os Yaminawa, o espírito da vítima ajuda o matador a caçar. Diz-se que o matador adquire o “*bětsa*”, que os Yaminawa traduzem como “sorte na caça”, de sua vítima. Portanto, parece que se produz, mais do que uma eliminação completa do sangue inimigo, sua depuração.

Como acontece na maior parte dos casos etnográficos estudados até o momento, há alguma coisa da vítima que fica com o matador. No caso dos Yaminawa, não podemos determinar se essa assistência na caça é permanente ou apenas circunstancial, mas, além disso, o assassinato de um inimigo trazia outro tipo de ganhos para o homicida: depois de matar alguém, os homens se faziam dois furos ao redor da boca, chamados *rěbu*, um acima do lábio superior e outro abaixo do inferior, nas narinas, ou, também, nas orelhas, que, no caso, são chamados *papěsě*. Nos orifícios da boca e do nariz, colocavam, em ocasiões especiais, penas de arara, papagaio ou japu, e no cotidiano usavam pauzinhos pintados de urucum ou jenipapo. Cada orifício levava o nome da vítima correspondente. De qualquer forma, parece que abandonaram essa prática uma geração antes do contato⁸⁰.

Portanto, a realização do *ibi saba* é crucial para um homem: seu cumprimento adequado pode trazer benefícios importantes, dotando seu corpo de faculdades que lhe permitirão incrementar seu desempenho na caça; pelo contrário, seu descumprimento pode ter graves seqüelas. As conseqüências podem ser de dois tipos, dependendo da norma descumprida: ou o infrator é morto de forma súbita em pouco tempo ou “estraga seu corpo”. Em primeiro lugar, o matador pode ser, pouco depois de ter realizado o homicídio, objeto de vingança por parte dos familiares do inimigo que ele matou, ou será morto no próximo enfrentamento guerreiro. É possível também que ele morra por picada de cobra, o que acontece também quando se come carne depois de ter usado as substâncias para melhorar na caça. Quando, pouco depois de ter matado algumas pessoas, dois homens Yaminawa comeram carne de queixada, quebrando assim a dieta que tinham começado a fazer, todas as pessoas da aldeia vaticinaram que os familiares das vítimas iriam matá-los rapidamente⁸¹. Se, pelo contrário, o matador cumpre a dieta,

⁸⁰ Sobre o papel e significado dessa ornamentação dentro do complexo guerreiro yaminawa, ver Carid (em preparação).

⁸¹ Estou me referindo aqui ao assassinato de uma mulher e três crianças Txitonawa por parte de dois homens Yaminawa, que aconteceu em 2000. Os Txitonawa mortos pertenciam à única das famílias

não vai sofrer a vingança dos seus inimigos. Mas, além do perigo de morrer violenta e subitamente, o descumprimento da dieta traz como consequência a degeneração do corpo. Os Yaminawa dizem que o corpo “estraga” (*txaadai*). São vários os aspectos dessa deterioração corporal: se o homem dorme muito, fica dorminhoco; se come demais ou come carnes muito pesadas, fica comilão e barrigudo; se toca sangue, estraga sua mão (suas mãos vão ficar doloridas) e se torna mal caçador; se tem relações sexuais com uma mulher pode debilitar até morrer – já mencionamos acima que as relações sexuais excessivas ou em momentos inadequados podem tornar os homens fracos – ou também ficar panema. Txaiyabawade contava a esse respeito como ele não respeitou por muito tempo a abstinência sexual e sua mulher reclamava dele por ter ficado panema a causa disso, e ameaçava com abandoná-lo. Para recuperar sua habilidade na caça, teve que realizar um tratamento à base de banhos com plantas.

O consumo de determinados alimentos durante esse período de reclusão também provoca deformações corporais em função de uma transmissão de características do alimento para o corpo do matador: comer peixes de ventres volumosos torna o homem barrigudo; ao contrário, comer peixes de corpo fino como o piauí ou as piabas os torna magros demais, da mesma forma que comer gordura, estreitamente associada à diarreia e, portanto, considerada causa de debilitação⁸²; comer peixes de couro com pintas faz com que sua cara fique manchada; comer capivara vai torná-lo inativo, da mesma forma que esse animal, e assim por diante. Como vimos argumentando, a feição corporal tem uma íntima relação com as qualidades valoradas nas pessoas. Ser dorminhoco, fraco ou inativo define a pessoa como *xadi*, preguiçoso; a condição de panema interfere diretamente em um dos principais elementos definidores da masculinidade; uma barriga proeminente não se ajusta ao ideal de corpo forte, duro e corpulento dos Yaminawa, além de denotar um descontrole alimentar que é também repudiado.

Porém, é interessante notar que para o matador não há apenas animais proibidos, mas também alguns que são prescritos por possuírem características que são

contatadas em 1995 que se instalou em Raya. Os fatores que detonaram o homicídio são vários e se enquadram dentro da dinâmica sociopolítica desses grupos. Para uma análise detalhada desse acontecimento, ver Carid (em preparação).

⁸² Apesar de a gordura ser considerada gostosa, seu consumo implica riscos. Existe uma doença, reportada também entre os Yawanawa (Pérez Gil 1999: 78-79) e os Yora (Shepard 1999: 119), cujos sintomas são diarreia e vômitos, e que é provocada pelo cheiro da gordura de carne que está sendo assada ao cair sobre o fogo e se queimar (*dowě*). Uma das plantas mais usadas para o tratamento da diarreia é precisamente o *dowě rau*. O próprio conceito de *dowě*, que, como vemos, está associado à gordura, reflete sua ambivalência no pensamento yaminawa: ao mesmo tempo em que designa a doença provocada pelo cheiro de gordura queimada, *dowě xara* significa “gostoso, saboroso” (Eakin 1987).

interessantes para ele, como, por exemplo, o rabo de jacaré, os nambus e o coração do quati. A respeito dos dois primeiros, se diz que são bons, porque o matador fica manhoso como esses animais e não se deixa pegar por aqueles que vão tentar se vingar dele, isto é, os familiares da vítima. Podemos dizer que se torna uma presa difícil de apanhar. Pelo contrário, o coração de quati o torna um bom caçador, já que faz sua carne palpitar para avisar quando está pegando o caminho correto para encontrar uma presa. Esse aspecto enfatiza a idéia de que a dieta é um sistema de medidas para controlar e direcionar as modificações que se produzem nesse contexto.

1ª Etapa: 1º dia:	
Não come nada.	
A primeira noite, deve ficar acordado fumando tabaco.	Se dormir, vai ficar dorminhoco.
2ª Etapa: 2º a 6º dia:	
Não pode comer nada, exceto chupar cana.	
3ª Etapa: depois do 6º dia:	
Pode comer macaxeira.	
4ª Etapa: após 10 ou 15 dias de dieta:	
Come camarão e assopra na direção onde não mora ninguém.	
5ª Etapa: após ter comido o camarão:	
Pode comer dois tipos de peixes: bodós ⁸⁴ pequenos e <i>pustu huwê</i> ⁸³ em sopa.	

⁸³ Peixe pequeno de escamas, parecido com o saburu, mas menor.

6ª Etapa: após comer durante vários dias esses peixes:			
Alimentos e ações prescritos		Razão/Conseqüência	
<i>Ipo</i> (bodó, cascudo...) ⁸⁴ .			
Rabo de jacaré.		Porque é manhoso e duro.	
Mandioca assada.			
Caiçuma de mandioca espessa e quente.			
Água limpa, previamente fervida. Deve estar morna.			
<i>Yoto</i> ⁸⁵ .		Porque é manhoso e não se deixa pegar com facilidade, da mesma forma a pessoa vai ficar depois de comê-lo.	
<i>Kuba</i> (nambu-galinha).			
<i>Kurio</i> (mandim).			
<i>Huwē</i> (saburu) ⁸⁶ .			
Milho cozido.			
Caiçuma de banana.			
Cana.			
Banana assada.			
Coração de quati.		O coração de quati vai lhe proporcionar boa sorte na caça, a carne do caçador vai palpitar avisando quando estiver tomando o caminho certo para achar presas.	
<i>Kaxta</i> (tipo de tatu).	Apenas as patas.	Apenas fêmeas.	
<i>Kaxtāwa</i> (tipo de tatu) ⁸⁷			
<i>Shawē</i> (jabuti).	Apenas o corpo.		
Quando começa a comer carne, não deve pegá-la com a mão, mas cortá-la e levá-la à boca com uma faca. Deve fazer assim durante os três primeiros dias.		Pode ser picado por cobra.	
Tem que ficar o tempo todo na mata, caçando, não ficar parado na sua casa.			
Deve tomar banho com barro e uma planta chamada <i>disputxoo</i> .		Para não ficar panema.	
Fumar tabaco.			
Isolar-se na floresta.			
Morar numa casa diferente da sua mulher.			
Alimentos e ações proibidos		Razão/Conseqüência	
Carne de animais grandes (anta, porquinho, veado, macaco-preto, macaco-prego, guariba... O pior é a queixada).	Anta.	Anda por todo canto que nem anta. Não vai ficar parado em canto nenhum.	<ul style="list-style-type: none"> • Dá dor de barriga • Sente palpitações na própria carne. • É morto por vingança em pouco tempo. • Morre por picada de cobra. • Tem enjôo.
	Queixada macho.	Dá dor de cabeça.	
	Veado.	Vingam-se dele muito rápido.	
	Capivara.	Fica num mesmo lugar sempre, igualzinho à capivara, já não caminha mais por outros cantos, quer ficar sempre no mesmo lugar.	
Caiçuma fermentada.			

⁸⁴ *Carachama* no espanhol regional, categoria que inclui vários “peixes de casca” da família *Loricariidae*.

⁸⁵ O termo espanhol com o qual traduzem “*yoto*” é “perdiz”, por isso deve se tratar de algum tipo de nambu, mas não consegui identificar qual especificamente.

⁸⁶ *Boquichico* no espanhol regional, *Steindachnerina spp*, fam. *Curimatidae*.

⁸⁷ Possivelmente, o tatu-rabo-de-couro (*Cabassous unicinctus*).

Água fria.	
<i>Taya</i> (bacu) ⁸⁸ .	<ul style="list-style-type: none"> • Tem manchas na pele, assim pode ficar a cara do matador se comer esses peixes. • O matador pode ficar barrigudo, como esses peixes.
<i>Kãxo</i> (pintadinha) ⁸⁹ .	
<i>Wawĩ</i> (jundiá) ⁹⁰ .	
Milho assado.	<i>Cutipa</i> sua cara, que fica toda preta.
<i>Awa shĩo</i> (tipo de banana).	Os pés se racham da mesma forma que se racha a pele dessas bananas quando amadurecem.
<i>Pitxowe</i> (tipo de banana) ⁹¹ .	
<i>Kashpu</i> (tipo de banana) ⁹² .	
Jacaré branco.	Palpita todo seu corpo.
Gordura.	Fica extremamente magro e fraco.
Mamão.	
<i>Sani</i> (piabinha).	Pode ficar muito magro.
<i>Yapawa</i> (matrinxã).	
<i>Wãto</i> (piauí).	
<i>Panoa</i> (tatu-canastra).	Pode ser picado por cobra.
<i>Shěkërëko</i> (tipo de tatu) ⁹³ .	
<i>kaxta tetxokoro</i> (tipo de tatu).	
Comer muito.	<ul style="list-style-type: none"> • É picado por cobra. • Fica comilão.
Tocar em sangue.	<ul style="list-style-type: none"> • Estraga sua mão. • Vingam-se dele. • Fica sem sorte na caça.
Dormir muito.	Fica dorminhoco.
Ficar parado num canto sem fazer nada.	<ul style="list-style-type: none"> • Fica preguiçoso. • Já não vai conseguir matar mais ninguém.
Comer comida preparada por uma mulher menstruada.	A mulher está lhe dando sangue.
Ter relações sexuais com uma mulher.	<ul style="list-style-type: none"> • Fica magro e morre. • Fica panema.
Não pode caminhar do lado das cinzas.	A cinza “cutipa” (<i>txii mapa kupi</i>) e faz as pernas do matador ficarem brancas.

TABELA 3: *IBI SABA*, A DIETA DO HOMICIDA.

Como é possível perceber a partir da Tabela 3, trata-se de um processo gradual que se inicia com um período de alguns dias em que não é possível comer quase nada, sendo os alimentos incorporados pouco a pouco a partir do momento em que se come o camarão. Como vimos, o camarão aparece repetidamente como o elemento de transição (ver também Narrativa 4). Em certas dietas menos complexas, como aquelas realizadas quando se ingerem determinadas substâncias para incrementar as capacidades xamânicas ou cinegéticas, o camarão marca o fim da dieta. Na dieta do matador, funciona como dobradiça entre uma primeira etapa em que se não se pode comer nada, além de certos vegetais, e outra em que se pode começar a consumir certos tipos de

⁸⁸ *Cahuara* no espanhol regional, *Pseudodoras niger* (família *Doridae*).

⁸⁹ *Mota* no espanhol regional, *Callophysus macropterus*, (fam. *Pimelodidae*).

⁹⁰ *Zúngaro* no espanhol regional, *Zungaro zungaro* (família *Pimelodidae*).

⁹¹ Em outras fontes sobre vocabulário yaminawa, é traduzido como “murumuru” (Comissão Pró-Índio do Acre 1996a) ou “fruto do mato” (Eakin 1987), mas entre os Yaminawa de Raya nos foi traduzido como *bellaco*, um tipo de banana pequena.

⁹² *Capirona* no espanhol regional.

⁹³ Provavelmente se trata do tatu-verdadeiro (*Dasyptus septemcinctus*).

carne. De qualquer forma, realiza sempre a transição entre a impossibilidade de comer carne e o início de seu consumo. Não posso determinar com exatidão o porquê desse fato, mas sim podemos assinalar que para os Yaminawa, assim como para outros grupos pano (Lima 2000: 74), o camarão é uma espécie de infra-alimento. Junto com as piabas e os caramujos, os camarões são – como evidenciam especialmente os mitos – a comida das mulheres que, por não terem quem as ampare, devem procurar seu próprio sustento. Em certo sentido, estão na posição de animais coletados – por mulheres, aliás –, isto é, numa posição intermediária entre a série vegetal e a animal, daí que não seja, talvez, tão estranho que possuam esse papel mediador nas dietas.

Todos esses aspectos mostram que o homicídio de inimigos e, sobretudo, a reclusão posterior estão diretamente associados à consecução de capacidades próprias do gênero masculino, e, portanto, a guerra deve ser olhada, como propõe Fausto (Fausto 1999), a partir da preocupação ameríndia pela produção de pessoas. No caso dos Yaminawa, a necessidade de incorporar o exterior para tornar possível a reprodução social e gerar fertilidade se percebe em outros aspectos da dinâmica social, como os raptos ou a política etnonímica que, em vez de trabalhar para uma fagocitação do exterior por parte do interior, se preocupa, sobretudo, por ressaltar e manter a exterioridade diante da tendência consubstancializadora da co-residência⁹⁴. Se há indícios claros de que certos elementos do inimigo se incorporavam (o *bêtsa*, o nome associado ao orifício labial), não possuímos dados suficientes para determinar o significado desses ganhos em termos da reprodução social. Entretanto, o próprio processo de reclusão tinha, sim, conseqüências importantes a esse respeito, porque contribuía, de forma especial, para dotar os homens das capacidades para seu apropriado desempenho social. De fato, isso se reflete no comentário de um homem sobre a importância que as restrições para não ficar dorminhoco, panema, etc. tinham, especialmente para os jovens.

Há um mito Yaminawa que reflete essa significação da guerra não tanto em termos de reciprocidade (negativa ou positiva) com o outro, mas como um fenômeno que desencadeia um processo de transformação nas pessoas implicadas.

⁹⁴ Sobre a questão da organização sociopolítica yaminawa ver uma análise detalhada em Carid (em preparação).

MITO 3: KUUSHDAWA (VERSÃO YAMINAWA)

Mito de Kuushdawa

*Narradores: Txaiyabawade e Xamoko*⁹⁵

Raya, 15-11-03; 23-12-4

Pessoas de seu próprio grupo o enfeitiçaram (*yaba waa*), e morreu. Era um homem grandão. Enterraram-no, mas depois de cinco dias, uma pequena jibóia estava se formando na tumba. Como mostrava sua lingüinha! *Ksh, ksh, ksh*. A nora e o filho do homem que morreu deram tabaco para a cobrinha, deram o sarro do tabaco (*rubë sawa*), que fica no cachimbo. Depois de dez dias, já estava grande, e em vinte dias estava enorme. O filho ia se encontrar com a *sucuri* e lhe fazia carinhos. Choravam os dois juntos. A nora alimentava a *sucuri*.

O neto dele já estava grande. Flechava as bananeiras.

- Hue, hue, hue! Vou flechar meu vovozinho.

Todo dia, ia flechar a *sucuri*.

- Ehhh, você já me machucou. Se você quer matar, então vamos matar *Kuushdawa*.

- Eu posso matar pessoas.

- Vamos ver se você pode matar.

- Hu, hu, hu, hu, eu posso matar pessoa, vô.

- Vamos ver, você quer matar pessoas?

- Sim, sim, me leva, eu mato.

- Tá bom, vamos, você avisou seus pais?

- Não, vamos assim mesmo.

- Leva um pouco de milho moído, vamos comer um pouco por aí.

Levou-o pelo *igarapé*.

- Seus tios não vêm?

- Não, eles ficaram comendo banana madura.

Ao meio-dia, chegaram seus pais procurando-o.

- O nosso filho não veio por aqui? Seu avô já o matou e foi embora.

Por aí estavam procurando, mas tinham saído pelo *igarapé*.

- Pisa aí para teu pai ver tua pisada.

O pai do rapaz estava chorando.

- Seu avô levou o meu filho.

Eles foram matar *Kuushdawa*. O rapaz caminhou. Seu pai ia chorando, pensando nele. Seu pai e sua mãe choravam, a família toda chorava.

⁹⁵ Coletamos duas versões do mito entre os Yaminawa do Mapuya. Nesse caso, optei por oferecer uma síntese delas, porque, não apresentam divergências no conteúdo, mas cada uma desenvolve com mais riqueza de detalhes passagens diferentes.

- *Que índio é esse aí, vô?*

- *Nuinawa, esse não dá para matar, esse enxerga durante o dia e não tem nada. Vamos matar Kuushdawa, que não enxerga durante o dia e tem muita coisa.*

- *E esses aí, quem são? Eles estão rindo e se metendo entre as sapopemas.*

- *Esse aí é Iwitapudawa (o que mora embaixo de árvore).*

- *Está caminhando, que índio é esse aí?*

- *Kukadawa.*

- *Vai dar uma olhada ver qual índio é.*

- *Qual nativo será, vô? Parece que rebenta bala, toc, toc, toc.*

- *Esse aí é queixada, mata dois.*

O avô fez moquear as queixadas e comeram, depois o levou de madrugada matar Kuushdawa. Primeiro, comeram bem:

- *Pronto, agora vamos matá-los para levar as coisas deles.*

Enquanto os Kuushdawa dormiam nas suas redes, eles foram matá-los. O rapaz era solteiro e queria transar.

- *Olha, vô, já vai transar, vamos transar nós também.*

- *Deixa pra lá, podem nos matar, vamos comer para ir matá-los.*

De novo, o rapaz via alguém tocando no púbis da mulher.

- *Olha só, vô, como está tocando o púbis dela, vamos tocar nós também.*

- *Deixa pra lá. Vamos matar.*

A sucuri começou a matar. Por um lado, matava a sucuri, e pelo outro, o rapaz.

- *Esse, vamos matar, esse não acorda. Mata essa fileira, e eu mato essa aí.*

- *Hue, hue, hue, hue, hue.*

Flecharam-nos enquanto dormiam. Não matavam as mulheres para que depois aumentassem, apenas matavam os homens. Depois, eles pegaram as coisas dos Kuushdawa: tinha miçanga, terçado, rede, machado...

- *Já vamos, eles podem nos matar – disse o avô –, sobe na árvore, eles não vão me matar, eu vou brigar.*

Seu neto subiu numa árvore, e a sucuri deitou na sapopema, cuidando dele. O neto dormiu na árvore.

Estavam perseguindo-os. O rapaz os via passar de cima. Quando amanheceu, passavam menos. Desceu da árvore quando era de dia, e encontraram os Kuushdawa deitados no caminho, dormindo. Flecharam-nos de novo, enquanto dormiam. Assim fizeram durante vários dias, iam fugindo e os iam matando. De tarde, subiam numa árvore para se esconder. Quando os Kuushdawa os procuravam, não os encontravam. Kuushdawa era gente, mas enxergava à noite e dormia de dia.

A sucuri carregava o neto, que ia sentado sobre ela.

- *Você não pode dormir com seus pais durante um mês. Dá para tua mãe essas coisas.*

Quando chegaram, o neto ia gritando, flechando de novo seu avô. O menino carregava suas coisas. De longe, o escutaram flechando o avô.

- *Não chora – dizia a sucuri à sua nora, que chorava –, não toca em teu filho, você pode estragar o sangue dele.*

Assim fazia chorar a sua nora. Fez o neto dormir longe.

- *Você não deve tocar na sua mãe nem no seu pai. Você deve dormir lá. Não deve encontrar com eles – assim dizia. Vai dizer à tua mãe cozinhar para nós dois. Não come muito, come só um pouquinho, senão vai malograr teu sangue. Come pouco, com uma mão só, senão você vai ficar comilão.*

- *Eu apenas comi esse milho cozido.*

- *Apenas esse, você deve comer. Vai matar peixe para nós comermos. Mas não traz muito, só um pouquinho. Não come muito.*

O filho da sucuri morreu. A mulher chorava. Como seu pai tinha morrido, ele também morreu. A sucuri era pajé (ñuwê).

- *Traz tabaco – disse a seu neto.*

O rapaz trouxe tabaco picado, e a sucuri o colocou na boca. Onde seu filho estava enterrado, ele cantava kuxuiti. Todas as noites e todos os dias, cantava. Ele fez o filho reviver. Primeiro, era do tamanho de uma cobrinha pequena. O avô mandou o neto trazer mais tabaco para fazer seu pai crescer. Assim, o filho reviveu como uma sucuri igual a seu pai, e cresceu. Todo dia, mandava seu filho trazer tabaco. Esse sucuri queria matar a mulher dele.

- *Você não vai matar a minha nora, por que você vai matá-la? – lhe dizia o pai.*

E dizia para sua nora:

- *Você já não vai vir mais, senão teu marido vai te matar.*

- *Eu já estou indo – dizia a sucuri para a sua mulher.*

- *Por que você vai embora, vô? – perguntava o neto.*

- *Porque teu pai quer matar a tua mãe. Eu vou levá-lo. Vou onde nasce o rio grande.*

As duas sucuris foram embora juntas. O neto foi junto com o avô, e a mãe os seguiu. As duas sucuris tinham um peito grande.

- *Já estão indo as sucuris.*

- *Melhor, elas não são gente.*

Apesar de que os conflitos diretos com outros grupos se devem, em geral, a causas diversas – especialmente o desejo de vingança ou de roubar mulheres –, no mito de Kuushdawa o incentivo para empreender uma ação guerreira parece ser simplesmente o fato de matar pessoas, sem importar quais sejam. Isto é, não é uma relação previamente conflituosa com os Kuushdawa o que levou a sucuri a escolhê-los como vítimas, mas outro tipo de considerações, como a possibilidade de realizar a

agressão sem maiores impedimentos – já que os Kuushdawa dormem durante o dia –; a facilidade para escapar de sua reação; e o fato de que possuem coisas que podem ser roubadas – o que sempre é um aliciente, embora, nesse caso, não seja o estímulo principal. De fato, o objetivo da sucuri não é, de forma alguma, acabar com os Kuushdawa, já que apenas matam os homens, deixando viver as mulheres para que o grupo possa crescer de novo. A finalidade parece ser colocar o neto na situação de resguardo que se segue ao homicídio. Na versão yawanawa do mesmo mito, se exprime de forma interessante esse aspecto do resguardo. Depois de matar os Kuukusdawa, o avô e o neto voltam para casa, e durante o caminho o velho ensina ao rapaz como se deve fazer dieta depois de ter matado alguém.

MITO 4: KUKUSDAWA (VERSÃO YAWANAWA)

*Kukushdawa*⁹⁶
Narrador: Raimundo
Nova Esperança, 30-05-98

[...]

Quando os Kukusnawa não vinham mais por aquele lugar, começaram a dormir no chão. Começaram a passar pelos lugares onde tinham deixado a comida. Fazia muitos dias que não comiam nada. O neto tinha muito respeito pelo velho; embora tivesse relações com sua mulher, tinha muito respeito com ele. Primeiro, encontraram as bananas. O neto assou quatro bananas maduras. Quando alguém mata, tem que fazer dieta, mas ele não sabia. Perguntou para seu avô.

- Ô, avô, será que eu posso comer banana?

*- Ti, ti! Que é isso? Você comer banana (manã)? Se você comer banana, você vai querer ficar sempre num canto, não vai querer viajar mais, é um atraso na sua vida*⁹⁷.

- Puxa!, eu não quero, não, eu quero viajar, eu quero correr, não ficar mani.

Aí ele não comeu, e o velho comeu a banana todinha, bebeu, ficou com o bucho cheio. No dia seguinte, viajaram de novo até o anoitecer e chegaram aonde tinham escondido as batatas (kari). O neto assou muitas batatas e perguntou para seu avô:

- Ô, avô, posso comer kari?

*- Ti, você comer kari? O que é kari? Você não pára de viajar, kariai*⁹⁸, kariai, você quer parar, mas não pára, embora queira ficar num lugar, não fica, passa e vai embora. Se você comer esses kari, você vai ficar assim.

⁹⁶ Dado que o mito é similar à versão Yaminawa, apresento apenas um extrato.

⁹⁷ *Manã*, além de banana, significa amontoar, ou conjunto de coisas similares que estão agrupadas, amontoadas. Existe aqui uma analogia com as bananas que crescem em cachos.

⁹⁸ Tem a ver com a palavra *kai*, “ir”.

- Uah! Sem poder ficar na minha casa, vou embora sem saber para onde que eu vou, não quero comer, não, não quero comer nada, nada ainda.

Viajaram o dia todo, quando anoiteceu chegaram ao lugar onde tinham deixado o xiri, e o rapaz assou muitos.

- Ô, vô, eu posso comer xiri (tipo de batatinha)?

- Ti, tu vai comer xiri?

- Por que eu não como xiri?.

- Quando você for mijar, é xiri sem parar.

- Ah!, quando eu mijar é xiri sem parar? Não quero não.

Viajaram novamente o dia todo, e à noite chegaram aonde tinha o kua, e o neto assou muito.

- Avô, posso comer kua⁹⁹?

- Ti, você comer kua? Kua quer dizer fumaça, kuai está fumaçando, ah! se você comer kua, aonde você for você só vê fumaça diante de você.

- Ah! não quero não, aonde você for só vendo essas fumaças subindo, ah, não quero!

Assim, não comeu, e no dia seguinte continuaram viajando até o anoitecer. Chegaram ao lugar onde tinham deixado a macaxeira (atsa). Assou-as e pegou três para ele. Quando o avô estava comendo, perguntou para ele:

- Ô, avô! Eu posso comer atsa?

- Ti! Você comer atsa? Você vai comer atsa?

- Que acontece se eu comer atsa?

- Atsanai¹⁰⁰, você fica fraco.

- Ah!, não quero não.

Essa foi a prova que o neto teve que fazer para o avô entregar a mulher dele, ele teve que fazer aquela dieta porque era a primeira vez que ele matava alguém.

A versão yawanawa é similar à yaminawa. Apenas variam alguns aspectos: o avô (materno, nesse caso) não é uma sucuri, e a razão pela qual leva o neto para matar Kukushdawa é que o rapaz estava tendo relações sexuais com a jovem mulher do velho. Este parece considerar que, para o neto ter direito a uma mulher, deve ser adulto. A expedição guerreira que organiza não é um castigo, como possa parecer à primeira vista, nem é apenas um meio para lhe transmitir os conhecimentos associados à dieta pós-homicídio; é, sobretudo, um processo através do qual o rapaz se torna homem adulto de pleno direito.

⁹⁹ Parte interna do coco que fica doce.

¹⁰⁰ Atsanai significa estar cansado.

Não estou querendo dizer com isto que o significado da guerra se limite a esse aspecto; há vários outros associados à sociopolítica intertribal, à cosmologia, às emoções, dos quais não tenho como tratar agora. O que me interessa destacar, depois desse percurso por diferentes processos de transformação corporal, é que a todos eles subjaz a mesma lógica e um objetivo – entre vários – compartilhado, que tem a ver especificamente com a fabricação de pessoas em função de certos valores culturalmente determinados. Embora alguns dos processos descritos se correspondam com momentos concretos do ciclo vital, os cuidados para manter e incrementar capacidades, habilidades e virtudes não são abandonados nunca; não existe a idéia de que em algum momento da vida se chega ao cume, isto é, de que a pessoa chega a estar “acabada”. Precisamente porque as habilidades e qualidades se desenvolvem através de um tratamento adequado do corpo, determinadas circunstâncias como o descuido dessas práticas ou a introdução de substâncias que interfiram nelas podem levar à perda dessas qualidades. Existe sempre a possibilidade de reverter o estado de uma determinada pessoa, voluntária ou involuntariamente, assim como a de redirecionar seu devir para um objetivo diferente. A noção de transformação, portanto, está no cerne das noções de corporalidade e de pessoa entre os Yaminawa, e as redefinições referentes ao modelo de pessoa acontecidas em relação ao processo de contato podem ser interpretadas em função desse princípio, como mostrarei no capítulo V. Essa concepção se aproxima da definição proposta por Surrallés sobre a noção candoshi *vanótsi*, que remete a uma idéia de corpo não como um organismo autônomo, mas como substância em desenvolvimento (Surrallés 2003: 37).

As reclusões e dietas parecem, portanto, fazer parte de sistemas para cinzelar ou modelar a pessoa através do corpo. Nesse sentido, aquelas realizadas durante a iniciação xamânica não parecem ser muito diferentes do que as descritas até o momento. Caracterizam-se apenas por ser mais longas e, em certos casos, mais rigorosas. Mas, antes de começar a descrevê-las e analisá-las, atentemos a outros aspectos da pessoa yaminawa.

Diawaa e wéro yuxin

Não devemos esquecer que *yura* não é traduzido apenas como “corpo”, mas também como “pessoa”, e que a pessoa está também constituída por outros aspectos além do corpo. Como já foi ressaltado por vários autores, não é possível aplicar a distinção cartesiana entre corpo e alma ao pensamento ameríndio (Bertrand-Rousseau

1986; McCallum 1998b), já que essa divisão não dá conta da multiplicidade de componentes da pessoa nem da relação que existe entre eles.

Os Yaminawa distinguem, a princípio, três aspectos da pessoa: o *yura*, o *diawaa* e o *wëro yuxin*. Entre eles, o conceito de *diawaa* parece ser o mais complexo, ou pelo menos, aquele ao qual se atribuem mais significados. De fato, *diawaa* parece estar em processo de englobar o significado de outros conceitos como o de *wëro yuxin* ou o de *yuxin*. Os Yaminawa falam freqüentemente dos *diawaa*, termo que, dependendo do contexto, traduzem ao espanhol por “alma”, “tunchi”, “diablo” ou “demonio”. Quando alguém morre, seu *diawaa* se libera e vaga pelos lugares onde a pessoa morou e trabalhou durante a vida, podendo interagir com os vivos. Diferentemente, o *wëro yuxin* vai para o céu e lá passa a fazer parte dos *wëro mëxë dawa*. Os *diawaa*, portanto, na acepção mais usada cotidianamente, são as almas dos que morreram recentemente; porém, em muitas ocasiões se utiliza também o termo para se referir a seres, de natureza geralmente maligna, que habitam a floresta, ou a almas de pessoas que não se conheceram, mas que incomodam os vivos. A maior parte dos Yaminawa pode contar encontros pavorosos com *diawaa*, e diversos problemas de saúde são atribuídos a eles. Um tiro na escuridão da noite está, muito possivelmente, dirigido contra algum *diawaa* que está incomodando. Pedro explicava que já tinha prevenido todos seus convizinhos para avisarem de longe quando estiverem chegando à sua casa à noite, porque está sempre com a espingarda pronta para disparar em caso de escutar qualquer barulho interpretável como sendo feito por um *diawaa*. Esses temores e precauções se multiplicam, é claro, quando alguém morre na aldeia.

Quando a filha de Bëyupa, de apenas um ano, morreu em outubro de 2003, foi enterrada, como é atualmente costume, embaixo de sua casa. Durante várias semanas, um dos principais temas de conversa foram as experiências que cada pessoa teve com o *diawaa* da menina morta: algumas pessoas o viram; muitas o ouviram chorando; um homem, inclusive, sentiu que o agarrava pela calça quando passava diante da casa à noite. Quando as pessoas passavam diante da casa, que ficava à beira do caminho, tapavam o nariz reclamando do cheiro do corpo em decomposição. E mesmo sendo o *diawaa* de uma criança pequena, as pessoas falavam dele com certo temor, até o ponto de, finalmente, alguém decidir desmanchar a casa para evitar que continuasse incomodando.

Entretanto, é necessário considerar que os problemas causados pelos *diawaa* derivam em grande medida da forma como é tratado o cadáver. Atualmente, o mais comum é enterrar os mortos embaixo de sua casa, ou em caixões, prática aprendida dos mestiços, ou amarrados em posição fetal e envolvidos na sua rede e outras roupas. A tumba é cavada embaixo da casa. Quando moravam em malocas, o lugar escolhido para cavar a sepultura era onde a pessoa amarrava sua rede. Os parentes consangüíneos da pessoa falecida são os encarregados de tratar o corpo e cavar o buraco. No caso de o corpo ser enterrado envolvido na rede, se coloca uma esteira no fundo da cova, outra sobre o corpo, e ainda em cima umas tábuas para o chão não afundar. Com o corpo, são enterrados alguns dos pertences pessoais do morto, como seus adornos ou as armas. Queimam-se as roupas do morto; em caso de ser uma mulher, suas panelas de barro se quebram ou, atualmente, as de metal e plástico, jogam-se no rio ou se trocam com outras pessoas. Antigamente, quando moravam em malocas, estas eram abandonadas e queimadas no caso de o *xanëihu* morrer. Lembremos que *xanëihu* significa literalmente “dono do *xanë*”; o *xanëihu* era aquele capaz de mobilizar as pessoas para construir uma maloca e um roçado grande. Existem duas palavras para se referir à maloca: *pëxëwa*, literalmente, “casa grande”¹⁰¹, e *xanë*. Porém, existe uma diferença substancial entre elas, já que, enquanto *pëxëwa* se refere exclusivamente à estrutura habitacional, *xanë* é um conceito que inclui também o conjunto de pessoas que a habitam. Os Yaminawa traduzem *xanë* também como “*panteón*”, ou seja, cemitério, o qual faz referência ao costume de enterrar os mortos embaixo da casa. Mesmo depois que a estrutura habitacional (*pëxë*) desapareceu, um lugar onde foram enterradas pessoas é chamado de *xanë*, e algumas pessoas contam que, inclusive depois de ter sido abandonado, os parentes dos mortos voltam para chorar e limpar o lugar. O *xanë* é, portanto, a casa que alberga em seu interior um conjunto de pessoas, tanto vivos quanto mortos, ligadas entre si por laços de parentesco¹⁰², e *xanëihu* é quem guia e cuida desse conjunto de pessoas.

No caso das atuais casas unifamiliares, não é incomum seu abandono após o falecimento e enterramento de algum de seus ocupantes. De qualquer forma, as informações não são sempre coincidentes a este respeito. Algumas pessoas contam que as casas onde as pessoas são enterradas são posteriormente queimadas; segundo outras,

¹⁰¹ *Pëxë* = casa + *-wa* = aumentativo.

¹⁰² Para uma análise aprofundada do conceito de *xanë* entre os Yaminawa e seu uso em contextos relacionados com a lembrança de parentes ausentes ou mortos, ver Carid (em preparação).

isto nem sempre é assim. Txaiyabawade conta que, quando morre uma mulher, não apenas se queima a casa, mas também se destrói seu roçado. Se a mandioca estiver madura, se consome de vez; se estiver ainda pequena, se arranca toda, se acaba com as bananeiras. Se for um homem que faleceu, sua esposa irá ao roçado e queimará chorando todas as árvores que seu marido derrubou¹⁰³. A prática de destruir, descaracterizar e bater palmas nos lugares frequentados pelo defunto em vida parece ser comum entre outros grupos pano, como os Cashibo (Ritter 1997), e normalmente é interpretada como um mecanismo para afugentar a alma do morto. Os Yaminawa, entretanto, enfatizavam que o objetivo é mais o de eliminar qualquer coisa que lembre do ser querido, e minimizar assim a dor¹⁰⁴, do que evitar que volte seu *diawaa*.

No caso de morte de crianças, as casas não são abandonadas. De fato, quase todas as pessoas em Raya têm algum filho pequeno morto enterrado embaixo da casa. Um candeeiro que se apaga sem vento ou alguma coisa que cai sem razão são signos da atividade do *diawaa* da criança. Papito, por exemplo, era cutucado pelo *diawaa* de sua filha embaixo do assoalho, o que foi presenciado por várias pessoas durante uma festa. Hustuma contou que, depois que morreu sua filha pequena, durante as noites – o tempo dos *diawaa* e dos *yuxin* por excelência – seu *diawaa* se aproximava dela para mamar, e Hustuma conversava com ela: “Não, minha filhinha, você já não pode mais vir aqui, você já está morta, já não pode mais mamar”. Igualmente, quando vários membros da família txitonawa foram mortos, as pessoas podiam escutar à noite as crianças chorando porque queriam voltar, e decidiram desmanchar a casa onde tinham morado para que os *diawaa* desaparecessem. Porque os *diawaa* desaparecem; afinal, eles são um aspecto do corpo, e quando o corpo desaparece, o *diawaa* também o faz. O período em que o *diawaa* se manifesta é principalmente o das semanas posteriores à morte, embora sempre seja possível lançar mão do *diawaa* de uma pessoa morta vários anos antes para explicar uma doença. A princípio, a etapa mais perigosa é quando o cadáver ainda não se decompôs, quando há carne e substâncias, quando ainda desprende cheiro. Como vimos a respeito

¹⁰³ Talvez seja necessário especificar ao leitor que, quando se faz um roçado, se cortam as árvores e depois, se amontoam os galhos e troncos das árvores menores para servir de combustível ao fogo. Entretanto, as árvores mais grossas não são completamente consumidas pelo fogo, e servem posteriormente como lenha, que será transportada a casa à medida que houver necessidade. Para entender por que as mulheres queimam essas árvores chorando quando seu marido morre, é necessário levar em conta que estes troncos constituem a prova do grande esforço realizado por ele para que a mulher tivesse um roçado, isto é, para manter a família, já que o corte dessas grandes árvores é um trabalho sumamente árduo.

¹⁰⁴ Remeto ao trabalho de Miguel Carid (em preparação), no qual ele analisa em profundidade o sentimento de tristeza em relação à perda ou distância dos seres queridos. Limito-me aqui a levantar algumas questões sobre a noção da pessoa relevantes para entender os processos de construção da pessoa que estou tratando.

da dieta do matador, esta dura o tempo que demora em se completar a decomposição do cadáver da vítima. É interessante notar que, segundo Townsley, os parentes próximos de uma pessoa falecida – ele menciona os pais, no caso das crianças – também realizam uma dieta estrita durante o tempo que dura o processo de apodrecimento do cadáver (Townsley 1988: 114).

Diz-se que o *diawaa* é igual a como era a pessoa (*diawaa awë ihu kës kara*, “o *diawaa* parece com seu dono”): se a pessoa gostava de fazer brincadeiras, o *diawaa* as fará também, e por isso, quando morre uma pessoa brincalhona, as pessoas ficam com medo; se a pessoa costumava andar de um lado para outro, assim também o fará o *diawaa*; mas, pelo contrário, se a pessoa era quieta, assim também o será o *diawaa* e não incomodará ninguém.

As declarações e atitudes perante os *diawaa* podem parecer um pouco contraditórias. A princípio, as pessoas falam sempre com temor sobre eles, mas, de outro lado, os corpos são enterrados embaixo da casa, se expondo aos incômodos que conviver com um *diawaa* supõe. Várias pessoas comentaram que, se a pessoa for enterrada na casa, ela não incomoda; porém, se for enterrada longe, o *diawaa* fica bravo e se aborrece¹⁰⁵. Quando morreu a filha de Bëyupa, por exemplo, e as pessoas começaram a sentir seu *diawaa*, algumas pessoas de fora, como o professor shipibo e sua mulher, reclamavam continuamente das pessoas da comunidade por terem enterrado o corpo da menina na casa, no meio da aldeia, e argumentavam que, se a tivessem enterrado no cemitério¹⁰⁶, não estaria incomodando. Mas a interpretação dos Yaminawa sobre o comportamento do *diawaa* da menina foi diferente: ela estava incomodando e assustando porque seus pais abandonaram a casa deixando-a sozinha. O marido de Bëyupa, um madeireiro mestiço, insistiu em se mudar para a casa do sogro, situada rio abaixo, mas Bëyupa me confiou sua intenção de voltar a Raya e construir uma nova casa lá. Quando comentei essa decisão com outro jovem, que tinha perdido sua filha pequena um ano antes, ele a aprovou e explicou que enterrar os seres queridos longe era uma falta de respeito para com eles e provocava esses problemas que estavam acontecendo.

¹⁰⁵ Também os Yora temem os *waka* dos mortos que não foram devidamente enterrados no chão da que fora sua casa (Shepard 1999: 153).

¹⁰⁶ Os Yaminawa contam que há um “panteón” fora da aldeia onde foram enterradas duas pessoas que morreram vítimas de uma epidemia de cólera que assolou a região em 1998. Na verdade, aquelas pessoas foram enterradas embaixo de uma casa – não tenho certeza se era a casa de algum deles –, mas de alguma forma os Yaminawa mantiveram seu padrão de enterramento. Na medida em que não há muitas pessoas enterradas perto de Raya, que existe como comunidade há poucos anos, esse lugar virou “o panteón”, e os regionais o conceitualizam como um cemitério.

É necessário também notar que, antigamente, os corpos das pessoas mortas não eram enterrados, mas incinerados, de forma similar a como várias fontes antigas e modernas relatam a respeito de vários grupos pano, que, além de incinerarem os corpos, praticavam diferentes formas de endocanibalismo funerário, principalmente o consumo dos ossos pulverizados (Figueroa 1986 [1661]: 216; Izaguirre 1926: vol. XI:41, vol. XII:246-247; Kensinger 1995a; Maroni 1988 [1738]: 224, 283; McCallum 1996b; Ritter 1997: 248-249; Villanueva 1902: 427; Whiton, Greene & Momsen 1964: 114-116). Os Amahuaca são conhecidos na literatura por terem praticado até recentemente uma forma de endocanibalismo que consiste em queimar o corpo e reduzir os ossos restantes a pó, o qual era ingerido por certos parentes misturado com uma bebida de milho (Álvarez 1951; Dole 1998: 230-232; 1974). Segundo os Yaminawa, os Amahuaca queimam seus mortos, enterram as cinzas no chão embaixo da rede da pessoa morta e guardam o pó dos ossos numa pequena vasilha de barro muito bem decorada com desenhos, que fica custodiada por um irmão, preferentemente do sexo contrário (*puĩ*) ao morto. Pode ser também a mãe ou o pai, mas de jeito nenhum o esposo/a. Segundo as explicações dos Yaminawa sobre o costume de seus antepassados e dos Amahuaca de incinerar os corpos dos mortos, o intuito primário ao fazê-lo era matar o *diawaa* (*diawaa yaba*): queimar o corpo impedia que o *diawaa* surgisse. Mas, além disso, através da ingestão dos ossos, os Amahuaca evitam que os parentes dos mortos sonhem com eles (*wěro yuxin no uiba*¹⁰⁷). E note-se que aqui se menciona o *wěro yuxin*, e não o *diawaa*. Tanto o *diawaa* quando o *wěro yuxin* supõem perigo para os vivos: o *diawaa*, porque fica vagando pelos lugares onde a pessoa morou, e os encontros com ele são potencialmente perigosos; e o *wěro yuxin*, porque aparece aos vivos em sonhos, gerando saudades e tristeza, e podendo, eventualmente, arrastar o parente à morte. Queimar o corpo parece eliminar essas duas possibilidades: elimina a carne, último reduto do *diawaa*, e evita sonhar com o *wěro yuxin*. Os Yaminawa comentam que, graças ao ritual funerário que praticam, os Amahuaca não vêm os *wěro yuxin* dos mortos nem têm medo de seus *diawaa*; nem sequer desmancham as casas dos falecidos, como muitas vezes fazem os Yaminawa para tentar se livrar das almas que os incomodam. De qualquer forma, há um detalhe que aparece nas fontes etnográficas que descrevem os rituais funerários amahuaca que coincide com a idéia yaminawa de que se o morto for tratado adequadamente, não incomoda os parentes, concretamente os consangüíneos próximos. Efetivamente, estas fontes corroboram o

¹⁰⁷ *Wěro yuxin + no* = pron. pes. 1ª pl. + *ui* = ver + *ba* = suf. neg.: “não vemos os nossos mortos”.

dados fornecido também pelos Yaminawa de que as cinzas resultantes da cremação do corpo – não os ossos, que são pulverizados e ingeridos – são guardadas em uma pequena vasilha de barro, que depois é tratada com carinho, colocando-a numa rede, oferecendo-lhe comida, falando carinhosamente com ela (Álvarez 1951; Dole 1998: 231). Segundo os Yaminawa, se o morto é bem tratado, ele ajuda e protege seus parentes próximos, seus irmãos, mas não seus cônjuges.

Em geral, os Yaminawa com os quais falei sobre o assunto negam que antigamente ingerissem os ossos moídos misturados com bebida de milho, como fazem os Amahuaca; entretanto, nunca foram claros sobre o que faziam com esses restos. Alguém disse que os enterravam, mas as respostas eram vagas, e as referências sobre Yaminawa e Amahuaca a respeito pareciam se misturar nas conversas. Sempre tinha a sensação de que simplesmente não queriam admitir que, efetivamente, consumiam os ossos moídos dos parentes mortos. Afinal, é precisamente esse consumo, conforme eles mesmos explicavam, o que impede sonhar com os mortos. Enterrar os ossos significaria deixar o processo inacabado. De fato, Townsley menciona que os Yaminawa, embora se mostrassem relutantes a falar sobre o assunto, reconheceram ter praticado antigamente essa forma de endocanibalismo, que lhe descreveram sucintamente e que foi abandonada por causa da pressão dos brancos (Townsley 1988: 115). Podemos pensar, de fato, que a ingestão dos ossos moídos e misturados na bebida de milho é uma ação análoga e paralela à ingestão de bebida de abacaxi por parte do *wëro yuxin* no céu. Quando este chega lá, fica chorando, lembrando dos parentes que deixou na terra. Seus parentes do céu lhe oferecem uma bebida de abacaxi que lhe faz esquecer dos seus seres queridos. Tanto a bebida de abacaxi celestial quanto a bebida de milho com os ossos moídos têm como finalidade o esquecimento dos seres com os quais não é mais possível conviver, estabelecendo uma descontinuidade entre eles.

O costume de queimar os mortos foi abandonado, segundo os Yaminawa, porque eles conheceram como os mestiços enterravam seus mortos. Atualmente, existe igualmente uma pressão, como podemos observar, para que eles não continuem enterrando seus mortos embaixo das casas habitadas na aldeia, e sim num cemitério. A solução que parecem ter encontrado, pelo menos em Raya, é enterrar os mortos em casas abandonadas onde já foram enterrados antes outros mortos, com exceção das crianças que continuam sendo enterradas nas casas habitadas pelos pais.

O que gostaria de destacar do exposto até agora é a relação estreita entre o corpo e o *diawaa*; de fato, este não parece ser mais do que uma manifestação daquele, atrelado

completamente à materialidade corporal, de forma que, uma vez que o cadáver desaparece, o *diawaa* também o faz. Queimar o corpo acabava diretamente com o *diawaa*; deixar que os urubus comam o corpo dos inimigos é uma forma de fazer com que seu *diawaa* vá longe¹⁰⁸. Essa estreita relação entre *yura* e *diawaa* se expressou de forma especialmente esclarecedora na tradução feita por Roberto numa ocasião em que se esforçava por nos explicar a diferença entre *diawaa* e *wëro yuxin*: *diawaa*, dizia ele, é “nossa sombra”, é “nosso corpo”, enquanto o *wëro yuxin* é “nossa alma”. Podemos diferenciar na palavra *diawaa* dois componentes. *Dia* se pode interpretar como um cognato de *nia* em *yawanawa*, que significa “sombra”¹⁰⁹; enquanto *waa* – *waka*, *vaka* ou *baka*, em outras línguas pano – foi traduzido por algumas pessoas por uma palavra um pouco enigmática, “pantalha” (*pantalla* em espanhol), e que parece fazer referência àquilo que se projeta do corpo (imagem, reflexo, sombra...).

Townsley enfatiza também a estreita relação entre *diawaka* e o corpo. Ele define o *diawaka* como o lócus do pensamento intencional e a reflexão, diferente do *wëro yoshi*, que constitui a essência vital da pessoa, o que a anima, assim como o lócus da percepção. Essa caracterização é análoga à descrição feita por pesquisadores de outros grupos pano. Os Kaxinawa, por exemplo, reconhecem cinco tipos de almas, mas a distinção principal é entre o *bedu yushin* e o *yuda bake yushin*, sendo o primeiro a entidade através da qual se adquire o conhecimento relativo ao sobrenatural por meio das visões e dos estados de delírio durante as doenças, e o segundo, o responsável pelo conhecimento das tarefas associadas ao corpo (Kensinger 1995a; McCallum 1998b). No caso de vários grupos pano, as experiências oníricas e/ou as visões produzidas pela ayahuasca são o produto das vivências de alguma das “almas” – geralmente a chamada “alma dos olhos”¹¹⁰ – quando sai do corpo durante o sonho ou os estados alterados de consciência (Lagrou 1991: 51-52; Lima 2000; Townsley 1988: 107).

¹⁰⁸ É interessante lembrar a esse respeito que, segundo Townsley, os xamãs yaminawa costumavam enfeitizar suas vítimas fazendo com que um urubu levasse seu *wëro yuxin* a um lugar remoto, coisa que fazem agora colocando-o dentro de um avião, que é mais veloz e vai mais longe (Townsley 1988: 152-153).

¹⁰⁹ *Dia* se refere à sombra das pessoas, enquanto a sombra projetada por qualquer outro elemento é *uta*.

¹¹⁰ Entretanto, em outros casos se especifica que a saída da “alma do olho” apenas acontece em caso de morte, sendo outras entidades as que vagam pelo mundo afora durante o sonho. Por exemplo, os Shipibo, segundo Bertrand-Rousseau, consideram que a sombra (*bëi*) sai do corpo quando a pessoa está dormida, enquanto o *bero yoshin* (alma do olho) apenas o abandona no momento da morte (Bertrand-Rousseau 1986). Já Leclerc, também sobre os Shipibo, informa que o *bëro yuxin* abandona o corpo durante o sonho, enquanto o *shinan* (pensamento) é o sujeito das viagens desencadeadas pela ingestão de ayahuasca no caso do xamã (Leclerc 2003: 194, 212). Entre os Chacobo, é o *shinaná*, e não o *bëro kamáki*, quem sai do corpo durante o sonho (Balzano 1991).

Entretanto, não é fácil discernir em que consistem os sonhos e as visões produzidas por algumas substâncias xamânicas como estados específicos da pessoa para os Yaminawa. Algumas pessoas mencionaram que, durante o sonho ou os estados alterados de consciência que implicam visões, o *wëro yuxin* sai do corpo, mas outras o negaram, enfatizando que o *wëro yuxin* apenas sai quando a pessoa está morrendo. Nesse sentido, as informações que coletei entre os Yaminawa diferem em um aspecto importante das análises feitas pelos autores citados, já que *diawaa* e *wëro yuxin* eram apenas mencionados como referência a aspectos da pessoa depois de morta, ou melhor, no processo de morrer.

Os Yaminawa dizem que o *wëro yuxin* se localiza na cabeça da pessoa, concretamente no olho (*wëro* significa “olho”). Quando a pessoa morre, o *wëro yuxin* sobe ao céu (*wëro yuxin dai mëra kai*¹¹¹). Lá é recebido pelos seus parentes consangüíneos que morreram com antecedência. O céu yaminawa é um paraíso no qual as pessoas não precisam trabalhar, moram com seus consangüíneos e, sobretudo, não “pensam”, isto é, não se sentem tristes¹¹². Lá os *wëro yuxin* passam a integrar o povo dos *wëro mëxë dawa*, já não são mais *wëro yuxin*. O conceito de *wëro yuxin* apenas apareceu mencionado em contextos de doença ou de morte. Os *wëro mëxë dawa* são os espíritos dos mortos que moram no céu, enquanto os *wëro yuxin* são os espíritos das pessoas que acabaram de morrer e estão indo para o céu. O que marca a incorporação do *wëro yuxin* ao grupo de *wëro mëxë dawa* é o fato de comer o mingau de abacaxi que estes oferecem.

Em relação a isso, um homem explicava que, quando estamos vivos, não temos *wëro yuxin*, temos o “nosso corpo são”, *no yura pasha*, literalmente o “nosso corpo cru”. Isto parece contraditório com a afirmação de que o *wëro yuxin* se localiza na cabeça; porém, os Yaminawa parecem considerar que, quando a pessoa está viva, o *wëro yuxin* é uma potencialidade mais do que um ente individualizado. De fato, quando alguém fala que viu uma pessoa em sonhos ou através da ayahuasca, explica que viu o *yuxin* da pessoa, sendo o *yuxin* um conceito geral aplicado a todos os seres vivos, uma espécie de princípio vital dotado de intencionalidade, como tem sido descrito a respeito de outros pano (Lagrou 1998: 49; Leclerc 2003; Lima 2000; Pérez Gil 1999; Townsley 1988). Tenho a impressão de que essas informações, sem ser conclusivas, estão apontando para um

¹¹¹ *Dai* = céu; *mëra* = dentro; *kai* = vai.

¹¹² Ver Carid (em preparação) para a descrição e a análise detalhada do céu yaminawa. Em Carid (1999), se encontrará igualmente uma análise sobre o céu entre os Yawanawa, em muitos aspectos similar ao descrito pelos Yaminawa.

entendimento da pessoa em que é difícil discriminar cada um dos seus elementos, já que todos estão intimamente ligados. Certos aspectos da pessoa como o *diawaa* e o *wëro yuxin* se revelam apenas no processo de morte. Estou falando de processo, porque a morte não parece ser entendida como uma ocorrência pontual, mas como um evento que se estende no tempo, se iniciando no momento em que a pessoa adoece e finalizando quando a decomposição total do cadáver supõe a fixação do *wëro yuxin* no céu e a desapareção – quase total – do *diawaa*. Da mesma forma que acontece em outros grupos indígenas amazônicos, a doença é entendida como o início do processo de morte. Quando um yaminawa adoece, especialmente quando a doença é grave, se diz que ele já quer morrer (*ma dapai*). Existem várias causas pelas quais as pessoas adoecem, mas todas implicam a saída do *wëro yuxin* e sua ida para o céu. Se for uma doença que atinge o corpo, os Yaminawa dizem que o *wëro yuxin* já não está mais “conforme” e vai embora. No caso das agressões xamânicas, a ação de feitiçaria consiste precisamente em enviar o *wëro yuxin* da vítima para o céu. Qualquer que seja o caso, o processo de morte é desencadeado pela saída do *wëro yuxin* e seu encaminhamento para a terra dos mortos.

A morte não se completa quando o corpo fica sem vida, inerte, mas quando o *wëro yuxin* se transforma em *wëro mëxë dawa*, e a decomposição completa do cadáver indica a anulação do *diawaa*, acabando, ou quando menos minimizando, sua capacidade de ação. Já mencionamos que o *wëro yuxin* se transforma em *wëro mëxë dawa* quando consume o mingau celeste de abacaxi, mas os Yaminawa explicam também que o enterramento do corpo faz com que o *wëro yuxin* veja o caminho fechado e não consiga mais voltar. Hustuma me comentava numa ocasião que sempre insiste com seu marido para, quando ela morrer, esperarem três ou quatro dias antes de enterrá-la, porque, quem sabe, ela consegue reviver. Quando sua filha morreu, Hustuma ainda dormiu com ela aquela noite como se estivesse viva, porque cabia a possibilidade de ela voltar à vida. Da mesma forma, quando morreu a filha de Bëyupa, comprovaram seu pulso até várias horas depois que a criança deixou de respirar, para ver se ela revivia.

O *diawaa* e o *wëro yuxin* não parecem ser entendidos, portanto, como “almas” alojadas no corpo, semi-independentes dele, mas como aspectos que durante a vida formam parte integral da pessoa (*yura*) e que a partir da morte têm uma manifestação mais específica e individualizada. Sua existência como entes diferenciados decorre do processo de decomposição da pessoa durante a morte.

Agressões de *diawaa* e de *wéro yuxin*

Mas voltemos ainda a comentar alguns outros aspectos do *wéro yuxin* e do *diawaa*, seus aspectos monstruosos. Dos *diawaa* já comentamos que as pessoas os temem. Há certos *diawaa* que são identificáveis com mortos conhecidos; outros que são simplesmente definidos como entes malignos com os quais as pessoas podem se encontrar quase em qualquer parte, especialmente na floresta e durante a noite. Vejamos um exemplo.

Numa ocasião, Txaiyabawade e seu genro mestiço, Marcos, estavam falando sobre *tunchis* e sobre o perigo de se encontrar com eles na floresta, especialmente quando se deve passar lá a noite, o que acontece continuamente no caso daqueles que trabalham a madeira. Então, Txaiyabawade contou o que lhe aconteceu, sendo jovem, pouco depois da morte do seu pai.

NARRATIVA 1: TXAIYABAWADE E O *DIAWAA* DO SEU PAI

Narrador: Txaiyabawade
Raya, 1/01/01

Um dia, Txaiyabawade foi matar macaco-preto num lugar onde seu pai costumava caçar. Flechou um macaco e subiu numa árvore para matar outro. Estando na copa da árvore, sentiu de repente uma tontura, e sua vista se turvou. Caiu ao chão, onde permaneceu inconsciente por várias horas. Quando regressou à sua casa, seu avô e seus irmãos assopraram¹¹³ com tabaco sobre todo seu corpo. Eles mascavam grandes bolas de tabaco. Depois, o proibiram de comer carne, mingau de banana, caiçuma, pimenta...; apenas podia mascar tabaco. Deixaram um monte de tabaco do seu lado para que o acabasse.

Os *diawaa* podem, efetivamente, provocar doenças que, eventualmente, podem levar à morte. A tontura repentina é um dos elementos que aparecem normalmente nos relatos de encontros com *diawaa*. No caso de Txaiyabawade, o fato de ele explicitar que tudo aconteceu pouco depois da morte de seu pai e num lugar freqüentado por ele em vida está indicando que atribui ao *diawaa* do seu pai a doença que sofreu. Considera-se que, quando um *diawaa* olha ou toca alguém, a pessoa adoece. Os Yaminawa traduzem essa doença a um complexo etiológico presente nas regiões andina e amazônica do Peru:

¹¹³ Com toda certeza, está se referindo a que fizeram uma cura à base de *kuxuai*; de fato, não estão fumando o tabaco, o estão mascando, típica ação de quando se realiza *kuxuai*. Além do mais, se exige do paciente que cumpra uma dieta, o qual é feito apenas se foi realizada uma cura através de *kuxuai*. Muitas vezes, os Yaminawa traduzem ao espanhol o *kuxuai* como “assoprar”. Sobre a caracterização do *kuxuai* como assopro, trataremos mais adiante.

o *malo-aire*. Embora o *malo-aire*, na sociedade regional, pode dever-se a outras causas¹¹⁴, é freqüentemente atribuído às almas dos mortos que flutuam no ar (Regan 1993 [1983]: 247), daí que para os Yaminawa seja fácil aproximar as doenças provocadas pelos *diawaa* a essa categoria etiológica. Lembremos, por outro lado, que os Yaminawa consideram que os *diawaa* dos mortos se deslocam pelo ar. De qualquer forma, não há uma categoria na língua yaminawa como tal que possa ser diretamente traduzida por *malo-aire*. Em geral, os Yaminawa não possuem categorias etiológicas; quando estão falando sobre uma doença, fazem descrições sobre as causas ou os sintomas. No caso que estamos, tratando dirão: *diawaa uiyā* (um *diawaa* o mirou), ou *diawaa rētēa* (um *diawaa* o matou).

Quando a filha de Bëyupa adoeceu, a interpretação aceita num primeiro momento pela maioria sobre a causa da doença foi *malo-aire*. As pessoas comentavam que, no dia em que a menina adoeceu, levantou-se muito vento com chuva, e isso aconteceu precisamente quando passavam de canoa perto do lugar onde algumas pessoas foram enterradas anos antes. A mulher do professor assegurava ter escutado aquela noite os assobios dos *tunchis*, e uma menina comentava que provavelmente os *diawaa* do seu pai e da tia da criança – que morreram anos antes de cólera – levaram a alma da criança. Embora essa interpretação tenha sido substituída posteriormente pela idéia de que a menina foi vítima de bruxaria, os comentários naquele momento sobre o *malo-aire* foram um exemplo do diálogo que se estabelece entre os Yaminawa e pessoas da sociedade regional envolvente – no caso, os madeireiros presentes na aldeia, como o próprio pai da menina, assim como o professor e sua mulher, que, apesar de serem shipibo, moram na cidade e estão muito mais familiarizados com a cultura regional. Determinados aspectos comuns (no caso, considerar as almas dos mortos como causa das doenças, e o ar como elemento no qual se locomovem essas almas) tornam esse diálogo possível. Apesar de o conceito de *malo-aire* não corresponder exatamente às idéias yaminawa sobre os ataques dos *diawaa*, os elementos comuns permitem tal aproximação. De qualquer forma, existem diferenças entre o *malo-aire* e as doenças provocadas pelos *diawaa*: o *malo-aire* é uma doença própria de crianças, enquanto a maioria dos casos de doenças provocadas por *diawaa* que os Yaminawa me narraram aconteceu com adultos; além disso, o aparecimento dessas doenças não está necessariamente ligado ao vento, enquanto este tem um papel importante na idéia de

¹¹⁴ Os Shipibo, por exemplo, distinguem várias causas ou agentes aos quais se pode atribuir o *matsi nihue* ou *mal aire* (Cárdenas Timoteo 1989: 247-248).

malo-aire. Por último, os Yaminawa tratam os ataques de *diawaa* através de *kuxuai*, enquanto o *malo-aire* em crianças é tratado com banhos de plantas medicinais e com fumaça de chifre de vaca. É interessante notar que algumas mulheres yaminawa cujos filhos tinham sofrido *malo-aire*, em vez de tratá-los na aldeia, os levaram a curandeiros indígenas ou mestiços da região. O *malo-aire*, apesar de encontrar concomitâncias com doenças yaminawa, é, em certo sentido, percebido como uma etiologia forânea, e, portanto, deve ser tratada por pessoas de fora.

Mas nem sempre que falam de *diawaa* estão se referindo às almas dos mortos. Há uma extensa lista de seres que habitam a floresta e que podem matar e devorar as pessoas. Todos eles têm nomes concretos, que em certos casos funcionam como categorias, isto é, como designação não de um ser específico, mas uma classe de seres: *Xërehu*, *Shawa Kado*, *Dii Bëshu*, *Shuba*, *Xido Bawa*, *Sëya*, *Teña*, *Kuratsëwiya*. Muitas vezes, esses seres se confundem. *Xërehu* possui uma caracterização clara e não é confundido com outros seres: diz-se que é muito alto, sempre vai precedido de um enxame de mutucas, e existem muitos deles na cabeceira do Píxiã (rio Envira). Já *Shawa Kado*, *Dii Bëshu*, *Shuba* e *Xido Bawa* possuem características similares e às vezes são intercambiados, ou assimilados, dando a sensação de serem nomes ou avatares da mesma personagem. Todos eles são associados aos macacos, e de cada um se disse em algum momento que era a “madre” dos macacos.

Kuratsëwiya é um ser que vaga pela floresta, segurando seus intestinos que saem de sua barriga aberta. Mora na cabeceira do Huacapistea; lá, o encontraram, uma vez, a mãe e a avó de Hustuma, que se livraram de serem devoradas por pouco. A forma de atuar de todos eles é chamando a pessoa quando está sozinha na floresta, muitas vezes se fazendo passar por alguém conhecido. Dessa forma, a enganam, a levam e a devoram. Outro dos grupos de seres mais temidos é o dos *wëro mëxë dawa*, os espíritos dos mortos que moram no céu, já que podem descer à terra e devorar quem encontrar no caminho. Estes e outros seres povoam os mitos, mas também as florestas. Numa ocasião, contando vários casos de pessoas que quase foram devoradas por *Shawa Kado* quando tinham ido caçar macacos na cabeceira do Huacapistea, Waxapa comentou que se viram obrigados a deixar de caçar naquela região, porque tinha muitos “demônios”. Quando se referem a esses seres em espanhol, os Yaminawa utilizam as palavras “demônio”, “diabo” ou o vocábulo quéchua *tunchi*. Em yaminawa, se perguntados, poderão se referir a eles de forma genérica como *diawaa* ou como *yuxin* em menos

ocasiões. O conceito de *diawaa*, apesar de se referir de forma restrita a um dos aspectos que conformam a pessoa, está sendo usado atualmente pelos Yaminawa para designar em geral os seres que não são humanos nem animais, vagam pela floresta e são perigosos por sua voracidade ou agressividade, sentido que em outros grupos panos é assumido pelo conceito de *yuxin* (Carneiro 1964; Lagrou 1998; Montagner Melatti 1985: 94-96; Pérez Gil 1999).

Contudo, é necessário considerar que os *diawaa* das pessoas falecidas podem se transformar em “demônios” que devoram os vivos¹¹⁵. O relato abaixo feito por Txixëya sobre a morte da sua mãe reflete essa possibilidade de transformação.

NARRATIVA 2: A MORTE DA MÃE DE TXIXËYA

*Narradora: Txixëya
Raya, 12/12/03*

Minha mãe morreu nova ainda, era da idade da mulher amahuaca que está na casa de Rosa¹¹⁶. Ela não tinha cara de velha. Foi enfeitçada. Ela estava em Breu, e eu estava aqui. Eu soube porque falei pelo rádio com minha irmã. Minha cunhada Lucia lhe perguntou se tinha alguma coisa com ela, e disse que estava com diarreia. Minha cunhada foi lavar roupa, minha mãe estava deitada na rede. Às três da tarde, mais ou menos, disse à minha cunhada:

- Filha, estou com frio.

Esquentaram um pouco de “mentol”¹¹⁷ e a levaram para o posto de saúde em Breu. Minha mãe disse:

- Já chegou a minha hora, já vou morrer.

- Ah, tá, vou avisar teus filhos.

Meu irmão tinha ido pescar com a tarrafa num igapó com meus sobrinhos.

- Você está escutando, minha filha, a música que estão tocando com flauta? – Ela falava assim, como se estivesse sã.

- Não tia, não escuto nada.

- Sim, lá dentro escutei alguém tocando flauta.

- Você já vai morrer, tia?

- Sim, minha filha, já vou morrer. Você vai dizer a meus filhos que vou voltar.

- Tia, não volta mais, o que vou fazer?

¹¹⁵ A princípio, e isso seria uma das coisas que diferencia esses “demônios” dos *diawaa* dos mortos: os *diawaa* podem fazer adoecer as pessoas se as olharem ou tocarem, mas não as devoram.

¹¹⁶ 55 anos, aproximadamente.

¹¹⁷ Refere-se aos unguentos de menta usados como descongestionantes nasais e pulmonares. Os Yaminawa são extremamente afeiçoados a eles e os usam para tratar diversos mal-estares, especialmente para problemas respiratórios, que afetam, sobretudo, as crianças e que os Yaminawa temem sobremaneira, provavelmente como lembrança da gripe e outras doenças que sofreram durante o processo de contato.

- Você vai ver, eu vou voltar.

Minha sobrinha foi chamar meu irmão. Minha cunhada lhe disse:

- Vai com teu marido avisar teu pai que tua avó já vai morrer.

Minha sobrinha e seu marido foram numa canoa com motor avisar meu irmão.

- Pai, vovó já vai morrer, vovó já vai morrer.

Ele estava pescando com tarrafa. Quando chegou meu irmão, chegou para chorar. Minha mãe estava deitada na rede. Perguntou para ela, olhou para ela de frente:

- O que foi que aconteceu, mãe?

- Me enfeitiçaram, essas pessoas. Essas pessoas, quem serão? Eu não as conheço. Estão rindo, estão em pé. Eu não as conheço, meu filho.

- Me diga, quem foi que tirou alguma coisa? Eu vou denunciá-los, quem foi que pegou?¹¹⁸

- Eu não os conheço, meu filho. Depois disse:

- As coisas que eu comprei, tu e a tua mulher vão ficar com elas, não vão dar nada para ninguém, são, por acaso, essas panelas, essa roupa, o que me fez mal? Vocês vão guardar tudo, que eu vou voltar.

Meu irmão disse a ela:

- Não volta mais, mãe, você já vai descansar.

Pouco depois, morreu a minha mãe. Não fizeram kuxuai para sará-la, porque, quando alguém manda feitiço (“hacen daño”), já não pode mais sarar. Ela disse que deixassem suas coisas lá, que ela ia voltar por elas. Ela parecia estar sã quando falava: “eu vou voltar”, como se ela estivesse avisando que ia fazer uma visita. Assim foi tal e como me contaram minha cunhada e meu irmão pelo rádio.

Eles pegaram todas as coisas dela. Minha irmã e minha cunhada queimaram seu cobertor e seu mosquiteiro. Suas panelas e baldes, minha cunhada os trocou com outra pessoa. Foi enterrada no cemitério¹¹⁹ de Breu. Lá estão os soldados. Três ou quatro dias depois, viram um bebezinho deitado. Chamaram meu irmão:

- José, lá está tua mãe, vamos lá olhar. É parecido com tua mãe esse bebê, vamos olhar.

Meu sobrinho Máximo, que é novo, foi lá:

- Vou lá ver a vovó, mãe.

Foram no cemitério com os soldados.

- Mãe, lá está vovó.

- Vamos lá olhar.

¹¹⁸ Como analisaremos depois, esta é a típica cena de alguém que morre por causa de feitiçaria: a pessoa que morre vê quem fez agressão no momento em que o agressor tirou algum de seus restos corporais (cabelo, saliva, fezes, etc.). O que o filho da moribunda pergunta é quem foi que pegou algum desses restos dela, e que é, portanto, o culpado pela morte.

¹¹⁹ Utiliza a palavra “panteón” em espanhol.

Os militares avisaram um oficial.

- Oficial, vamos matar a mãe de José, está feita uma bebê deitada.

Queriam matar a alma da minha mãe, mas o oficial não os deixou.

- Deixa, não mata, não fica aborrecendo ela.

Quatro dias depois, já tinha crescido e gatinhava. Então, começou a devorar os soldados. Você não vê que soldado anda à noite? Ela comeu quatro soldados. Era a alma da minha mãe.

- Por que você não mandou matar ela, oficial?

Depois foi embora, rio abaixo, para Saguão (no Brasil). Por lá, ela matou pessoas. Felizmente, ela não veio por aqui. Assim me contou meu irmão José. Todo o mundo falava sobre isso. Parece vento, chega de repente, puxa nosso cabelo. Em pouco tempo, a pessoa some. Em Saguão, já morreu bastante gente.

Diawaa de uma pessoa morta pode comer gente. A mulher ciumenta (uinti biski) é assim. Minha mãe era bem ciumenta. Ela ia sozinha, sem companheiro ia sozinha dormir, por isso acontecem essas coisas. Às vezes, ia sozinha caçar. Trazia jabuti, matava jacaré. Assim fazia ela quando nós éramos pequenos. Meu pai estava trabalhando, e minha mãe dizia:

- Eu vou caçar, meus filhos.

Ela ia sozinha na noite, com os cachorros. Levava seu terçado, às vezes ia com suas flechas e matava paca. Assim andava minha mãe, parecia homem. Assim foi para Saguão. As pessoas reclamaram com o oficial:

- Por que você não a matou?

Podiam ter matado o diawaa quando era pequena. Agora, já não pode mais matar. Não é morto que nem gente. É vento. No Breu, morava junto com meu irmão José, lá foi enterrada, no cemitério.

A narrativa contém vários aspectos destacáveis sobre os que voltaremos mais tarde. Interessa-me, por enquanto, ressaltar o processo e as razões pelas quais o *diawaa* da mãe de Txixëya se transforma em outro tipo de ser que devora compulsivamente – o que não é da natureza dos *diawaa* das pessoas mortas em geral.

Há determinadas pessoas que são mais perigosas do que outras quando morrem. Em geral, em outras etnografias, são as almas dos grandes xamãs as mais temidas. Entre os Yaminawa, o perigo pode provir do *diawaa*, mas também do *wëro yuxin*. Já mencionamos que os *diawaa* das pessoas mortas são iguais a elas em vida, quanto a personalidade, preferências, desejos, etc. Txixëya atribui ao caráter *uïti biskii* de sua mãe a transformação do seu *diawaa*. Podemos pensar também que o fato de ter sido enterrada no cemitério público pode ter exacerbado o desgosto do *diawaa*, já que é necessário enterrar o morto na sua casa e fazer mostra de grande sofrimento e pena por parte dos

parentes para que ele não fique bravo. De qualquer forma, a qualificação do caráter da mãe de Txixëya como *uïti biski* é o que parece tornar seu *diawaa* potencialmente perigoso. Não deixa de estranhar a tradução que Txixëya faz de *uïti biski* como “ciumenta”, já que há outros termos para esse tipo de sentimento, e o comportamento descrito não é tanto o de um ciumento, mas o de uma pessoa associada e mesquinha. De uma mulher que não quer ter marido, se diz que é sovina (*wisko mitsai*) com sua vagina. Além disso, a especificação de seu gosto por caçar – especialmente à noite, o tempo por excelência de *diawaa* e *yuxin* –, tarefa eminentemente masculina, está salientando um gosto por matar que não corresponde a uma mulher, isto é, não está socialmente pautado, e que, portanto, estaria indicando um caráter *uïti biski*. Certamente, a mãe de Txixëya tinha um caráter difícil, que se distanciava dos padrões éticos dos Yaminawa. Numa ocasião, Hustuma, irmã de Txixëya, a descreveu como uma pessoa mesquinha com a comida, que não gostava de convidar outras pessoas. A capacidade do *diawaa* da mãe de Txixëya para voltar do jeito que conta a narrativa pode estar, por outro lado, relacionado com o fato de ter sido uma mulher com conhecimentos xamânicos. Apesar de não ter sido descrita por ninguém como ñuwë o kuxuitia, Romelia contou que sua mãe a ensinou determinadas práticas que em outros relatos aparecem como próprias dos ñuwë. De fato, a forma como o *diawaa* apareceu sobre o lugar onde tinha sido enterrada não deixa de lembrar a passagem do mito de Kuushdawa (Mito 3) no qual o homem morto aparece sobre sua tumba em forma de sucuri.

Uïti biskii é um termo que se refere à pessoa que sente raiva. *Uïti* significa “coração”, e *biskii*, como nos foi explicado por um yawanawa, significa “estar ansioso, desassossegado, perturbado”¹²⁰. Por trás dessa transformação do *diawaa* da mãe de

¹²⁰ Embora não tenhamos obtido essa tradução do termo *biskii* dos Yaminawa, se confirma pela existência de cognatos com um significado similar em outras línguas pano; *viski iki* em yawanawa, *bixki ik-* em kaxinawa (Montag 1981: 51). Um homem yawanawa, cuja língua possui a mesma expressão, deu uma tradução muito expressiva para essa noção: “coração aperreado”. Como explicou, quando alguém não pode deixar de pensar em alguma coisa que o incomoda, acaba se gerando um sentimento de raiva.

A relação do coração com o sentimento de raiva se reflete também no vocabulário de outros grupos pano: em capanahua, as expressões *jointi machexhti* e *jointi mocapayahpa*, onde *jointi* é “coração”, *machexhti* é “arder”, e *mocapayahpa* deriva, provavelmente, de *moca*, “amargo”, significam respectivamente “se desassossegado, estar preocupado” e “ser conflituoso” (Loos & Loos 1998: 238); em cashibo-cacataibo, *masá nuintuñu*, onde *nuitu* é “coração”, significa “turbado do coração” (Shell 1987: 44). O comentário de um velho yaminawa, por ocasião de uma festa em que as pessoas estavam bebendo o álcool trazido pelos mestiços, de que essa bebida estraga o coração e torna as pessoas agressivas, aponta também para a associação entre o coração e o sentimento de raiva. Lembremos ainda que, como indica um dos termos capanahua mencionados, há uma relação entre a qualidade da “quentura” e a raiva, o que se reflete também na polissemia do termo yawanawa *isi*, que, além de doença e dor, como em outras línguas pano,

Txixëya, transparece a mesma lógica que subjaz ao destino dos *wëro yuxin* das pessoas que sofreram uma morte violenta. Eles não passam a formar parte dos *Wëro mēxē dawa*, mas que são designados como *Rētēnawado*¹²¹ e moram numa maloca diferente. Diz-se que os *wëro yuxin* das pessoas que foram assassinadas são maus porque querem se vingar. Não deixava de me estranhar escutar continuamente que o *diawaa* de Wakesuya, a mulher txitonawa assassinada e que aos meus olhos era uma vítima, era malvado. Mas parece que a morte violenta coloca os desdobramentos pós-morte de uma pessoa numa situação especial e diferenciada – o que não acontece, por exemplo, a uma pessoa morta através de feitiçaria –, dominada pelo sentimento de ódio e vingança, o qual os faz especialmente perigosos para os vivos, não apenas para seus inimigos, mas para seus parentes também, porque voltará para tentar levá-los com ele.

Há certa confusão a esse respeito, até pela tendência de vários yaminawa na atualidade a usar o termo *diawaa* em contextos referidos ao *wëro yuxin*¹²², mas tudo parece indicar que, quando a pessoa é assassinada, seu *wëro yuxin*, caracterizado como maligno, pode voltar à terra e tentar levar com ele algum dos seus seres queridos. Txixëya contava o caso do seu tio (MB) Wariyama, que morreu flechado pelos txitonawa. Depois de morto, seu *wëro yuxin* apareceu em várias ocasiões no roçado a uma de suas mulheres, do qual foram também testemunhas os pais de Txixëya, que o viram com toda clareza. Pouco depois, na mesma noite em que sonhou que seu marido transava com ela, a mulher de Wariyama também morreu. Para explicar por que seu tio apareceu depois de morto, Txixëya fazia referência ao fato de ele ter morrido flechado.

O ritual funerário, portanto, tem o objetivo de estabelecer uma separação entre os vivos e os mortos através da eliminação – no caso da incineração – ou neutralização – no caso do enterramento – do *diawaa*, e através do esquecimento: o *wëro yuxin* esquece os vivos quando bebe o mingau de abacaxi, e os vivos deixam de ver em sonhos os *wëro yuxin* dos familiares mortos, evitando assim que os embargue uma saudade que pode ser letal¹²³. A necessidade de fazer desaparecer o corpo da pessoa morta não parece ter a ver

significa “quente” e “valente, agressivo”. Para uma análise detalhada da relação entre o “pensar” e a “raiva”, assim como sobre suas importantes conseqüências sociológicas, ver Carid (em preparação).

¹²¹ Que pode ser traduzido como “aqueles que foram mortos de forma violenta”.

¹²² Em diversas ocasiões, na nossa tentativa de especificar, várias pessoas disseram que *diawaa* e *wëro yuxin* eram a mesma coisa, mas, sabemos pelas outras etnografias pano e pelas explicações de outras pessoas, que não é assim, ou pelo menos não até agora.

¹²³ A saudade e a tristeza geram um estado anímico muito perigoso, já que pode levar a pessoa à morte. Sobre essa questão entre os Yaminawa, ver Carid (em preparação). Vários autores fazem considerações similares sobre a possibilidade de sucumbir à atração exercida por um ser querido morto recentemente ou

apenas com o *diawaa*, mas também com o *wëro yuxin*. Enquanto o corpo não for aniquilado, existe a possibilidade de o *wëro yuxin* voltar, já que ele pode não ter bebido o que os *Wëro mëxë dawa* lhe oferecem. Há, de fato, uma ligação estreita entre o *wëro yuxin* e o corpo, embora esta não seja da mesma natureza da existente entre corpo e *diawaa*. O *wëro yuxin* ficará ligado ao corpo e tentará voltar a ele até que seja colocado algum impedimento ou a ingestão da bebida celestial gere o esquecimento. Como mencionei, quando se enterra o corpo, o *wëro yuxin* vê o caminho do céu fechado, o qual evita seu retorno. Poderíamos pensar, inclusive, que os *wëro yuxin* das pessoas que foram mortas de forma violenta têm a capacidade para voltar à terra, porque parte do seu *yura* – o sangue especificamente – permanece fora, não foi enterrado, está dentro do corpo do matador.

O processo de desagregação da pessoa após a morte tem sido um tema de análise fundamental como via de acesso à noção de pessoa nas sociedades amazônicas. Entretanto, deve se considerar que a pessoa não é exatamente uma simples soma dessas partes que se evidenciam de forma clara após a morte, mas se define por um determinado conjunto de relações entre elas que não necessariamente é possível enxergar nesse processo de decomposição. No momento da morte, um aspecto marcante é a separação entre constituintes que podemos qualificar de “imateriais” e “materiais”; porém, essa separação tão nítida, e tão própria do pensamento ocidental, não define a pessoa viva. Os processos de construção da pessoa entre os Yaminawa constataam essa idéia. Qualidades éticas, habilidades e conhecimentos referentes a diversas áreas da vida são adquiridos através de um tratamento adequado do corpo. A iniciação ao xamanismo não é um evento de diferente natureza; pelo contrário, faz parte dos processos de se tornar adulto e se baseia em princípios similares aos descritos neste capítulo. Pode-se dizer, inclusive, que na iniciação essa ligação entre poderes que se referem ao âmbito dos *yuxin* e as substâncias materiais e corporais fica mais evidente ainda. Sobre isso, versará o próximo tópico.

à tristeza que se gera pela perda a respeito de outros grupos pano (Balzano 1991; Lima 2000: 90-91,95; McCallum 1996b).

O APRENDIZADO XAMÂNICO

MITO 5: HISTÓRIA DO HOMEM DEVORADO PELA SUCURI

História do homem devorado pela sucuri

Narrador: Waxapa

Tradutor: Xawaxta

Raya, 24-4-01

Antigamente, ninguém sabia fazer feitiço nem curar. Assim aprenderam os homens: um dia, um homem foi num igapó pescar. Lá, uma sucuri botou feitiço nele. O homem desmaiou e caiu de forma que suas pernas ficaram em ambos os lados de uma árvore caída. A sucuri começou a engoli-lo por uma perna, puxava dele, mas, como tinha a árvore entre as pernas, não conseguia devorá-lo por completo. O homem estava morto. Ao perceber que ele não voltava, seus irmãos foram procurá-lo e o encontraram lá, deitado. A sucuri tinha engolido sua perna.

- Nosso irmão já está morto, a sucuri o engoliu. – Queriam espancá-la.

- Não a espanquem, quiçá vão quebrar a perna do nosso irmão. Vamos cortá-la.

Cortaram a sucuri retalhando-a desde a boca e tiraram assim a perna do homem. Cortaram sua barriga até onde estava o pé. Depois, a cobra se submergiu de novo na água. Do meio da lagoa, começou a sair seu sangue. Levaram o homem já morto até sua casa.

- Vamos ver se ele revive.

Tinham levado ele para, pelo menos, enterrá-lo na sua casa. Quando já estavam na casa, o homem ressuscitou¹²⁴.

- Já estou embriagado – dizia o homem.

No seu ouvido, ele escutava alguém cantando. Era a sucuri. O homem disse a seu irmão:

- Irmão, kuxāwě (assopra).

O homem queria que o irmão repetisse o que a sucuri estava cantando, mas o irmão não sabia:

- Kush, kush, kush... – assim assoprava.

- Não é assim, meu irmão, alguém está cantando.

- Eu não estou escutando nada.

Apenas o homem podia escutar a sucuri.

- Não é assim, não, watawě, watawě.

E o irmão dizia:

- Wata, wata, wata¹²⁵ ... – ele não sabia.

¹²⁴ Outra versão do mesmo mito desenvolve mais esse episódio: “Avisaram os outros parentes do homem. Sua mulher chorava vendo seu marido morto. Seu irmão começou a esquentá-lo com a brasa e a soprar sobre ele com pimenta e tabaco, até que começou a respirar um pouco e finalmente ressuscitou. Assim o fizeram reviver”.

- É assim que eu estou escutando o que estão cantando no meu ouvido, eu vou cantar, cante você também. Assim é o *kuxuai*.

O homem que tinha sido engolido pela *sucuri* estava cantando, deitado; o irmão dele repetia. Assim, os dois aprenderam a jogar feitiço e a curar. Começaram a usar nos seus *kuxuai* a macaxeira, a banana, e todo tipo de planta para jogar feitiço: “quando você vai comer mamão, você vai morrer;¹²⁶ quando você come banana, você vai morrer¹²⁶.” Quando terminaram tudo, o homem disse a seu irmão:

- Você vai me trazer *isa apa* e uma planta que se chama *shishi bitsa*¹²⁷.

- Eu não sei nada.

- Vai, você vai me trazer todo tipo de folha numa cesta, e eu vou te dizer qual é.

- Ta bom.

- Assim, você vai aprender a curar com plantas medicinais. Vai, leva a cesta grande e traz ela cheia com todo tipo de folhas. Eu vou te dizer qual doença cura cada uma delas.

- Ta bom, irmão.

O homem trouxe todo tipo de plantas.

- Essa folha é para dor de cabeça: essa aí, para inchação; essa aí, para dor de olhos...

Desse jeito, foi ensinando todo tipo de remédio do mato para curar todo tipo de doença: doença de arco-íris, dor da vista... Assim, o homem que foi engolido pela *sucuri* ensinou tudo a seu irmão. Assim sabemos até agora. Pela *sucuri*, aprendemos a usar *disa*.

Em várias ocasiões, ao perguntar a alguém como tinha aprendido *kuxuai*, recebia como resposta a história do homem devorado pela *sucuri*. Se a princípio me surpreendia o fato de ter

¹²⁵ Nesta passagem, o irmão confunde a simples ação de assoprar (*xîwai*) com a ação de entoar um canto xamânico (*kuxuai*). Esta confusão não é sem sentido: efetivamente, o assopro é uma das ações centrais da prática xamânica yaminawa. A entoação dos *kuxuiti*, como indica o fato de ser uma palavra formada a partir do termo *xîwai*, é concebida pelos yaminawa como “assoprar”. De fato, em espanhol, traduzem o termo por “soplar” (assoprar) ou “icarar”, termo próprio do xamanismo mestiço da Amazônia peruana. Sobre esta questão, voltaremos mais adiantena frente. Por seu lado, “*watai*” é um termo menos comum e significativo que “*kuxuai*”, mas no contexto desse mito foi também traduzido como “assoprar”. No texto, ambos os termos aparecem em forma imperativa, com o sufixo *-wě*.

¹²⁶ Na outra versão mencionada, se especifica que, além dos *kuxuai*, a *sucuri* ensina o uso de certas substâncias como o tabaco:

“Quando o homem dormiu, sonhou com a *sucuri*:

‘Você tem que fumar esse tipo de tabaco...’ - assim explicava a *sucuri*.

‘Irmão, me faz uma bola de tabaco misturando as folhas com cinza de folha de *jarina* (*ëpë*) para mastigá-lo’ - o homem passava para o irmão as instruções da *sucuri*.”

Nessa versão, o narrador especifica no final que os homens já sabiam beber ayahuasca, mas não sabiam *kuxuai*.

¹²⁷ Trata-se de uma planta medicinal (*disa*) usada para o tratamento da gripe. Literalmente, significa “garra de quati”, em função da forma de sua folha, que se parece com essa parte do corpo do animal.

como resposta a narração de um mito em vez de uma experiência pessoal¹²⁸, ficou evidente, à medida que aprofundava no conhecimento do processo de iniciação, que existe uma clara analogia entre ambos. Efetivamente, esse mito exprime, de maneira condensada, a forma como os Yaminawa concebem a transmissão de poder e conhecimentos xamânicos: de um lado, a sucuri é definida como sua fonte primeira; de outro, nele aparecem os principais elementos de que consta a iniciação. A iniciação parece ser, nesse sentido, a reatualização do processo sofrido pela personagem mítica depois de ter sido enfeitiçada e devorada pela sucuri. A redução do mito a seus elementos mínimos evidencia claramente os paralelismos com o processo de iniciação:

Mito do homem devorado pela sucuri	Processo de iniciação xamânica
O homem é enfeitiçado e devorado pela sucuri.	O iniciando deve se submeter a uma prova: fazer-se ferrar por vespas ou formigas, ingerir o mel das vespas, chupar o coração da sucuri.
O homem morre. Seu irmão o faz ressuscitar. O homem fica doente.	Após cumprir a prova, o iniciando fica doente (vômito, febre, feridas no corpo...). Seu mestre sopra fumaça de tabaco sobre ele para curá-lo.
Embora não seja explicitado no mito, entre os Yaminawa uma pessoa doente, quando está sendo tratada com <i>kuxuai</i> e plantas medicinais, deve cumprir dietas alimentares similares às da iniciação (exceto a proibição de doce).	O iniciando se submete às dietas alimentares e sexuais ditadas pelo mestre.
O homem recebe em sonhos os conhecimentos da sucuri: escuta a cobra cantando, repete o que ela diz e faz seu irmão repetir.	O iniciando participa diariamente de sessões nas quais o mestre canta os <i>kuxuai</i> , e ele deve repetir. Além disso, ele tem sonhos através dos quais recebe conhecimentos ou a legitimação do seu aprendizado.
A sucuri manda o homem ingerir substâncias xamânicas, no caso, a bola de tabaco (<i>rubētō</i>).	O iniciando deve ingerir continuamente diversas substâncias xamânicas, conforme indica o mestre.

Como expressa o quadro acima, o primeiro passo para a aquisição de poder e conhecimentos relacionados ao *kuxuai* é se colocar em estado de doença, ou melhor dizendo, se atentamos para o mito, a primeira fase é a passagem pela morte, sendo a doença sua consequência, ou, no caso do processo iniciatório, seu análogo. Lembremos que a superação da morte ou o padecimento de uma doença são pré-requisitos para a obtenção de poderes em numerosos sistemas xamânicos, já que são meios privilegiados e idôneos para estabelecer relações com os seres sobrenaturais, dos quais, de um modo ou outro, deriva o poder almejado (Perrin

¹²⁸ É muito possível também, como me sinalou Jean Langdon, que o próprio mito se torne uma vivência individual, embora culturalmente pautada e partilhada, quando a pessoa se encontra sob os efeitos de psicoativos como a ayahuasca.

1995). A iniciação seria, nesse sentido, um artifício graças ao qual o iniciando é definido como doente e inserido num processo de cura no qual o mestre tem a função de realizar o tratamento (Wigdorowicz 2002). Entre os Yaminawa, a realização de certas provas coloca os iniciantes em posição de doentes, análoga à do personagem do mito.

Antes de realizar a descrição da iniciação, é necessário esclarecer desde já que se trata do processo de aprendizado de uma prática concreta do xamanismo yaminawa: o *kuxuai*. Existem e existiam outras práticas e capacidades para cuja aquisição é necessário cumprir processos diferentes. O caso mais claro é o do *tsibuya* ou *buaya*, que, segundo os Yaminawa, já não existe mais e que se diferencia claramente do *kuxuitia* e do *ñuwě*. Além disso, há determinadas práticas, como aprender a curar dores e inchações chupando o corpo do doente com pimenta, que normalmente são aprendidas em momentos distintos da iniciação ao *kuxuai*. Este fato remete a uma característica do xamanismo yaminawa: o poder e o conhecimento não se adquirem de uma só vez, mas ao longo de períodos sucessivos que se caracterizam pela ingestão de alguma substância e uma etapa mais ou menos comprida de dieta e resguardo social. O poder/conhecimento para os Yaminawa é algo que deve ser cultivado, aprimorado e cuidado, já que da, mesma forma que se pode aumentar, se pode perder. A “iniciação” que descrevo neste capítulo é o processo pelo qual passaram muitos homens yaminawa, geralmente durante a adolescência ou no início da juventude, para se iniciar no aprendizado da técnica denominada *kuxuai*. Atualmente, os jovens não estão mais seguindo estes processos de iniciação. Porém, as experiências descritas se referem a um passado recente, já que foram vividas por homens hoje adultos, em torno ainda dos 40 anos. Outros conceitos e práticas xamânicas, referidas a um passado um pouco mais distante, serão descritas no capítulo seguinte.

A razão de dar mais atenção ao processo de iniciação do *kuxuai* é, precisamente, porque constitui a experiência pela qual uma boa parte dos homens Yaminawa passou em algum momento de suas vidas. Nesse sentido, é a prática do xamanismo sobre a qual as informações são mais claras e mais completas, enquanto em outros casos, dado que a experiência nem sempre é de primeira mão, os dados são muito mais fragmentados. De qualquer forma, é necessário levar em conta desde já que a prática do xamanismo entre os Yaminawa não se limita ao *kuxuai*, mas este faz parte de um conjunto muito mais complexo.

As provas

Em geral, os processos de iniciação xamânica tinham um caráter coletivo, isto é, normalmente participavam nele vários iniciandos e mais de um mestre. Apenas em contextos de dispersão e atomização do grupo, faltando colegas à disposição para passar o processo, um adolescente podia ser iniciado sozinho pelo pai ou o avô. Mas isto não era o usual; a maior parte dos homens que descreveram sua experiência realizou o processo juntamente com outros, geralmente de idade parecida à deles. Uma vez definido, o grupo que vai empreender a iniciação se afasta da aldeia e constrói um acampamento na floresta, em algum lugar tranquilo e pouco transitado.

O aprendizado xamânico é progressivo e circunstancial, acontecendo em sucessivas etapas. A quantidade de períodos de aprendizagem e dieta nos quais uma pessoa se engaja depende de seu interesse por aprender e das oportunidades que se apresentem para isso. Embora muitos homens adultos Yaminawa tenham passado por um processo de aprendizado de *kuxuai*, nem todos eles continuaram pelo caminho do aprofundamento nesses saberes. Em geral, os adolescentes eram incentivados – e falo em passado, porque na atualidade essa situação mudou, como tratarei mais adiante – a passar pela iniciação. Alguns não completavam nem sequer o primeiro período. Falando sobre a questão atualmente, alegam que não puderam agüentar a fome ou que eram incapazes de refutar os convites para as festas, quebrando assim o necessário isolamento social. Se o mestre descobria o descumprimento das normas por parte de algum iniciando (a abstinência sexual, a proibição de certos alimentos, etc.), enfurecia-se e se negava a continuar ensinando o transgressor. Conforme narram tanto os Yaminawa quanto os Yawanawa, os mestres submetiam os aprendizes a uma estreita vigilância.

Vários Yawanawa que passaram recentemente por uma iniciação contavam, por exemplo, como seus mestres os acompanhavam na hora de tomar banho para evitar que ingerissem sequer uma gota de água, já que entre eles é absolutamente proibido beber esse líquido durante todo o processo de iniciação, e essa era a regra que mais lhes custava respeitar. Explicavam que não era possível enganar os mestres, porque antes ou depois o descumprimento de alguma norma ia ter conseqüências evidentes que os iam delatar. Esse foi o caso de um dos participantes na iniciação que foi seduzido por uma mulher e quebrou a abstinência sexual. A princípio, ele não confessou a falta, porém, quando o grupo foi tratar uma mulher doente, o enganador não conseguia proferir a reza, se engasgando o tempo todo. O mestre adivinhou imediatamente que isso era conseqüência

do quebranto de alguma norma por parte de algum aprendiz e indagou até descobrir o que tinha acontecido. O homem foi expulso do grupo de iniciação. O mesmo castigo sofre quem quebrar a dieta alimentar. Txaiyabawade, um velho yaminawa, conta que, quando se iniciou junto com seu irmão, este comia banana madura às escondidas. Txaiyabawade o acusou a seu pai, que era o mestre, e este ficou tão furioso que se recusou a continuar ensinando o trapaceiro.

Em geral, a duração que se dá para esse primeiro período de dieta é de dois meses, mas pode ser maior, dependendo do interesse dos iniciantes e de sua capacidade para agüentar a rigurosidade da situação. A maioria dos homens cumpria iniciações de poucos meses, mas algumas pessoas chegavam a passar processos que duravam dois, três anos ou mais, alcançando graus de poder e conhecimento muito maiores. De qualquer forma, após ter feito a primeira dieta, se podem realizar novamente períodos de aprendizado e provas para recuperar ou aumentar o poder. Por esse aspecto progressivo e acumulativo, Txaiyabawade compara o processo de aprendizado xamânico com a escola, na qual se vão superando etapas sucessivas. De fato, os homens considerados mais poderosos são sempre velhos, o que indica que a obtenção de um grau significativo de poder e conhecimento se realizava no curso de toda a vida, chegando ao cume durante a velhice.

É interessante notar que muitas vezes os períodos de dieta ou as provas não são necessariamente realizadas com o intuito exclusivo de ensinar alguém. Acontece, por exemplo, que, quando uma pessoa quer cometer uma agressão xamânica contra outrem¹²⁹, aumentar seu próprio poder ou realizar uma cura, convida ou incentiva outras pessoas que desejam aprender a acompanhá-lo. Tonoma explica, por exemplo, que aprendeu *kuxuai* sendo adolescente junto com outros jovens. Tinham dois mestres, com os quais andaram durante anos. Os mestres os chamavam para que os acompanhassem e aprendessem toda vez que eles queriam realizar uma agressão. Tomavam ayahuasca juntos, se faziam ferrar por vespas e cumpriam uma dieta de vários dias. Nas sessões, entoavam os *kuxuiti* com os mestres, aproveitando o momento para aumentar sua experiência. Igualmente, durante as sessões de cura, nas quais também participam em geral várias pessoas, não é incomum ver alguém com menos conhecimento repetindo palavra por palavra o *kuxuiti* entoado pela pessoa mais reputada de entre os presentes. Dessa forma, o que para o mestre é colocar em prática seus conhecimentos, para os que estão se instruindo constitui

¹²⁹ Como explicarei adiante, determinadas formas de agressão xamânica requerem a realização de alguma prática similar ao que estou chamando de provas de iniciação, assim como um período de dieta rigorosa e abstinência sexual por parte de agressor (Ver Narrativa 5).

uma etapa do aprendizado. Essa forma pragmática de transmissão do conhecimento é similar ao que acontece em outros âmbitos: uma menina aprende a tecer uma rede ou um abanador observando como o faz sua mãe ou sua avó; um menino aprende a caçar acompanhando seu pai; uma pessoa aprende a usar as plantas medicinais acompanhando alguém experiente quando vai curar um doente, etc. A forma como os Yaminawa dão a entender que sabem alguma coisa reflete esse sistema de aprendizado: as pessoas não dizem, por exemplo, “eu sei tal história ou tal reza”, mas “eu escutei” (*ẽ diapaudi*).

O processo de aprendizado e de aquisição de poder xamânico começa com a realização de uma prova. A dieta alimentar e sexual à qual, seguidamente, deve se submeter o iniciando é uma exigência da prova. Em referência ao que estou chamando de provas, os Yaminawa descrevem vários tipos de ações: se fazer picar pelas vespas *dai wida*; ingerir seu mel; subir na árvore *anĩ*; tragar uma substância da sucuri. Embora essas ações pareçam ser paradigmáticas da iniciação, não são exclusivas dela, e várias são também realizadas em contextos destinados a colocar em prática o poder ou aumentá-lo. A ingestão de certas plantas tem também essa finalidade, mas em geral não é mencionada em relação ao processo iniciatório. Mas, sobre isso, voltaremos mais adiante.

Vespas e formigas

Quando os homens envolvidos no processo de iniciação iam derrubar uma colméia de *dai wida*¹³⁰, se preparavam de manhã cedo com o intuito de abatê-la antes de as vespas saírem dela. Partiam adornados com seus ornamentos: colocavam seus cocares (*maiti*), usavam o *dadëshete*, um cordão vegetal com o qual amarravam o prepúcio à parte inferior do abdômen¹³¹, e usavam ervas cheirosas (*pushate*) nos braços. Levando em consideração que várias das descrições sobre a iniciação foram feitas por homens que as passaram depois do momento de contato, quando já trabalhavam para os madeireiros e usavam roupas, é interessante notar a ênfase no emprego de ornamentos tradicionais, já que isso está marcando o fato de que, quando realizavam essa

¹³⁰ Os Yaminawa a descrevem como uma vespa grande, branca, com o ferrão verde. Em yaminawa, *dai* significa “céu”, e *wida* é o termo genérico para “vespa”. No espanhol regional, é denominada *avispa-campana*. A referência ao céu na denominação da vespa está relacionada com o fato de essas vespas construírem suas colméias no topo de árvores altas.

¹³¹ Em espanhol, eles utilizam a expressão *amarrar el pincho* para expressar esse costume, estreitamente associado à época anterior ao contato, quando ainda não usavam roupas ocidentais corriqueiramente, já que apenas contavam com as que podiam roubar. Para amarrar o prepúcio, eles utilizam uma corda feita com a folha da palmeira *kuxiti* (*Carludovica palmata*).

atividade, evitavam o uso de roupas e outros implementos dos brancos, o que se conecta com a oposição existente entre a aquisição de poder xamânico e aspectos da sociabilidade própria do mundo dos brancos e mestiços, ponto sobre o qual tratarei no último capítulo. Durante a caminhada em procura da colméia, eles iam cantando. A pessoa que ia derrubar o ninho das vespas se despia de todos os ornamentos antes de trepar pelo tronco da árvore e só os colocava de novo quando voltava ao chão. Derrubada a colméia, o mestre fechava a saída com algodão ou uma folha para que as vespas ficassem dentro. Às vezes, se faziam picar no mesmo local. O mestre segurava a colméia, a colocava sucessivamente no tórax de cada um dos jovens e destapava a saída. As vespas, furiosas, os iam ferrando enquanto saíam. Outras vezes, levavam o ninho ao acampamento de iniciação e, chegado o momento, realizavam a operação. Um homem explicou que existe outra forma de realizar essa prova: o iniciando derruba a colméia e a pisoteia. Deve se tapar apenas a cara, deixando que as vespas o ferrem no resto do corpo. Depois, sai correndo.

Quase todos os homens que descreveram essa prova o fizeram de forma similar, variando apenas certos detalhes. Um jovem txitonawa, por exemplo, explicava que pegavam a colméia entre três homens: os três subiam na árvore, mas ficavam a diferentes alturas, de forma que quem chegava até a colméia a passava ao segundo, e este a quem ficava na parte inferior da árvore. Existem também variações a respeito de quantas vezes de faziam picar. Esse mesmo txitonawa explicou que se faziam picar três vezes ao dia durante um mês: de manhã cedo, ao meio-dia e na tarde. Segundo outros homens yaminawa, realizavam a operação durante três dias seguidos e a repetiam a cada certo tempo durante o período de aprendizagem. Às vezes, ainda, não se especifica um número de vezes concretas, e a procura de vespas ou formigas é, simplesmente, descrita como uma atividade cotidiana: todas as manhãs, saíam a caminhar na floresta onde procuravam esses insetos para se fazerem ferrar por eles.

Outra das provas consistia em subir pelo tronco do taxi (*anĩ*)¹³² para pegar um broto (*satxẽ bua*)¹³³ no topo e descer devagar sem matar as formigas que moram nessa árvore e que percorrem seu tronco – e que em yaminawa recebem a mesma denominação que a árvore: *anĩ*¹³⁴.

¹³² No espanhol regional, a árvore é chamada de *tangarana* (*Triplaris pavonii*). Os *vegetalistas* mestiços, xamãs que obtêm seu poder e conhecimento de diversas plantas, consideram a *tangarana* como planta-mestre. Segundo Luna, acrescentam brotos desta árvore à ayahuasca quando não contam com chacrona. A formiga que mora na árvore é considerada sua “mãe” (Luna 1986: 70).

¹³³ Onde *satxẽ* é um termo genérico que significa “erva, grama, capim”, e *bua* significa “amargo”.

¹³⁴ Trata-se, segundo as descrições dos Yaminawa, de uma formiga de tamanho médio, comprida, de corpo marrom, cabeça preta e antenas amarelas. Pertence, provavelmente, a alguma das espécies que formam os grupos *Pseudomyrmex viduus* (principalmente *P. dendroicus*, *P. triplaridis*, *P. triplarinus*) e *Pseudomyrmex scriceus*. Várias das espécies de formigas

O mestre, que acompanhou o iniciando (ou os iniciandos), o espera embaixo, e é ele o encarregado de tirar lentamente do seu corpo as formigas que o cobrem e mordem. Além disso, o aprendiz deve mascar as folhas que pegou, de sabor extremamente amargo, e que contêm formigas que o picam na boca.

Os Yaminawa e os Txitonawa enfatizam que as partes do corpo onde se concentram as picadas da *dai wida* e da *anĩ* são o tórax (na língua indígena, especificam que é o *uĩti*, “coração”) e a garganta, nunca os braços e pernas. Outros tipos de vespas e formigas, como a *hushki wida*¹³⁵, a *shawa wida*¹³⁶, a *ẽẽ*¹³⁷, e a *huẽwa*¹³⁸ são usadas para se fazer picar na boca, onde as introduzem. Uma vez que picam a pessoa na boca, as tiram cuidadosamente. Os lábios e a boca do iniciando ficam inchados, e o mestre sopra com tabaco para aliviá-lo. Quando as mulheres querem aprender, se fazem picar por estas vespas, e nunca pela *dai wida*.

Quando se faziam ferrar pelas *dai wida* ou as *anĩ*, os homens ficavam doentes: tinham febre, dores, e saíam perebas por todo o corpo. O mestre os cuidava e soprava fumaça de tabaco¹³⁹ sobre eles. Quando a colméia é levada ao acampamento, o mestre dá aos iniciantes o mel das vespas (*awẽ aya*)¹⁴⁰, misturado-o com os ovos (*awẽ too*) e com água, para eles ingerirem. A maior parte dos informantes experimentou o mel da *dai wida*, mas um deles mencionou também o uso nesse mesmo contexto de iniciação do mel da vespa *kuñu wida*, mais forte do que o da *dai wida* e que, se tomado em dose excessiva, pode provocar a morte. Os Yaminawa descrevem o sabor do mel como *huax kuĩ* ou *katxa uĩ* (azedo), e o efeito que causa, principalmente, é o vômito, apesar de que em

agrupadas sob estas categorias se caracterizam por ocupar os galhos e troncos vazios de árvores pertencentes ao gênero *Triplaris*. As formigas operárias destas espécies guardam a planta hospedeira, atacando agressivamente qualquer intruso. Suas picadas são muito dolorosas. No caso da *Pseudomyrmex triplarinus*, uma das espécies mais estreitamente associadas ao *Triplaris*, se constatou que seu veneno pode ser eficaz no tratamento de reumatismo e artrite (Ward 1999).

¹³⁵ A vespa *hushki wida* é descrita como sendo pequena e branca. Sua denominação no espanhol regional é “avispa xiro xiro”. A denominação que recebe em yaminawa – literalmente, “pênis-vespa” – se deve a que, conforme os yaminawa, sua colméia se assemelha aos genitais masculinos.

¹³⁶ A *shawa wida* é descrita como uma vespa pequena e branca, que normalmente se pode encontrar grudada numa folha. Sua colméia é menor do que a da *dai wida*.

¹³⁷ Essa formiga é denominada “pucacuro” no espanhol regional. É pequena e vermelha. Ela segrega um ácido que, ao contato com a pele, provoca uma dor intensa e, se penetrar nos olhos, como acontece com os cachorros usados nas caçarias, pode provocar lentamente a cegueira (Huaman Ramírez 1982).

¹³⁸ Formiga denominada pucar no espanhol regional.

¹³⁹ Como veremos mais adiante, soprar fumaça de tabaco sobre o doente é uma das técnicas de cura mais corriqueiras entre os Yaminawa.

¹⁴⁰ Referem-se ao mel das vespas como “*awẽ aya*”, onde *awẽ* é o possessivo de 3ª pessoa do singular, e *aya* é uma palavra genérica que significa “bebida”. Diferentemente, o mel de abelha recebe termos mais específicos, como *huda* ou *bado*, nomes estes que designam tanto tipos de abelhas como o mel que produzem.

alguma ocasião comentaram que pode provoca também enjôo. Através do vômito, limpam bem o estômago (*xai xarawai*) para depois tomar ayahuasca. Com a colméia (*awẽ shaa*, “sua casca”), fazem cocares (*maiti*) que se colocam na cabeça durante a sessão. Considera-se que, desse modo, o “dono” das vespas os faz aprender mais rápido (*awẽ yuxin tapimai*, seu *yuxin*¹⁴¹ faz aprender), mas para isso devem cumprir adequadamente as dietas. Além de cumprir as dietas alimentares e sexuais, durante essa noite, após tomarem o mel, vomitarem e ingerirem ayahuasca, não devem dormir, sob pena de sofrer a punição do “dono do mel”.

A sucuri

Outra das provas, a que se realiza em último lugar, é uma versão de uma prática recorrente entre outros grupos pano interfluviais. Consiste em agarrar entre vários homens uma sucuri e golpeá-la até que não possa mais se mexer. Uma vez nesse estado indefeso, espremem seu corpo para fazer sair primeiro as fezes e, depois de elas terem sido completamente retiradas, uma substância branca cujo cheiro e sabor são descritos pelos Yaminawa como extremamente desagradáveis. Os iniciantes devem chupar essa substância, que comparam pela textura e pela cor com a caiçuma de mandioca ou com o leite. Alguns informantes explicaram que esse “leite” da sucuri provoca enjôo. A cobra não é morta, como acontece em outros grupos, mas a deixam solta. Quando recupera forças, ela fica furiosa, se incorpora e começa a bramar, o que é considerado o seu *kuxuiti*. Já mais ninguém pode ficar perto dela, que, finalmente, vai embora. Ainda que esta seja a versão que me foi narrada mais frequentemente pelos homens que descreveram sua experiência, um informante do Juruá explicou que outra possibilidade era pegar a sucuri viva e meter a língua dentro da boca do réptil, o que concorda com as informações fornecidas por outros autores sobre grupos Yaminawa (Calavia, no prelo: 117; Townsley 1988: 135).

A presença da sucuri nos sistemas xamânicos de muitos grupos pano é notável e recursiva, e amiúde tem um papel destacado nos processos de iniciação. Encontramos provas similares à que foi descrita entre os Sharanahua, que esfregam a língua do réptil no corpo do iniciante e o fazem comer seu coração (Siskind 1973: 165-166), e os Yawanawa, entre os quais o aprendiz deve chupar a substância branca que aparece quando se exprime o coração da sucuri (Pérez Gil 1999: 25). Entre os Katukina, o papel da sucuri na iniciação também é notável, já que é a partir de um encontro com ela que os homens recebem os *rome*, objetos de propriedades

¹⁴¹ Embora em espanhol utilizem o termo *dueño* (dono), em yaminawa usam *yuxin*.

metafísicas que os habilitam a se introduzirem nas práticas xamânicas. De fato, nas narrações sobre os processos de iniciação dos rezadores (*shointi*), aparecem os elementos-chave do mito yaminawa, dado que, após o encontro com a cobra, o eleito começa a ter sonhos que o indicam como tal e, se aceitar o chamado da sucure, ele receberá seus conhecimentos através das experiências oníricas (Lima 2000: 132-142).

Além desse papel notório nos processos iniciatórios, a sucure aparece freqüentemente nas narrações míticas caracterizada como fonte do conhecimento xamânico e, em geral, associada à ayahuasca. Existem, de fato, vários mitos que têm a sucure como personagem principal e que foram registrados em vários grupos pano. Muitos dos grupos possuem vários destes mitos, mas normalmente apenas um deles em cada caso explica como os homens receberam os conhecimentos xamânicos da cobra (o uso de ayahuasca ou outras substâncias, as rezas xamânicas, o uso de plantas medicinais, etc.). Cada grupo possui suas próprias versões dos mitos, embora apresentem uma notável homogeneidade argumental. O que apresento a seguir são sínteses do argumento central de cada mito, ou, em alguns casos, uma versão yaminawa:

- “O homem que casou com a sucure”: trata-se de um mito registrado amplamente entre grupos pano. A versão Yaminawa que coletamos não é muito rica em detalhes, mas aparecem, em linhas gerais, os principais eventos da história comuns às versões registradas em outros grupos.

MITO 6: O HOMEM QUE CASOU COM UMA SUCURE

Tinha um anta que namorava uma sucure. Numa ocasião, um homem, estando escondido, os viu. A cobra era uma mulher muito bonita. A anta chegou ao igapó e jogou jenipapo na água. Então, saiu a mulher-cobra e transou com a anta.

O homem pensou:

– Puxa, tomara que aquela fosse minha mulher.

Então escutou que a mulher-cobra perguntava à anta:

– Quando você volta?

– Daqui a quatro dias.

No quarto dia, cedo de manhã o homem se antecipou à anta e foi no igapó. Levou dois jenipapos bem assados e os jogou no meio do igapó. Pouco depois, saiu uma mulher linda. Quando saiu, o homem a agarrou pelo cabelo. Ela achava que era seu amante:

– Não faça assim comigo – ela tentava virar a cabeça. Quando viu que não era seu amante, se transformou em sucure e se enroscou no corpo do homem. Quase o mata. O homem falou com a sucure:

– *Eu faço assim porque eu te vi transando com a anta, eu vejo isso, eu sou teu primo.*

A sucuri se transformou novamente em mulher.

– *Ele é meu primo, eu cresci com ele.*

O homem e a sucuri transaram.

– *Vamos à minha casa, onde moram meus pais, fazer uma visita.*

– *Eu não posso, eu posso me afogar.*

– *Não, eu tenho um remédio – a mulher tirou umas folhas chamadas rawārātsa, as esfregou entre as mãos e pingou o suco nos olhos. O homem viu uma casa enorme aonde a mulher o levou.*

O sogro do homem perguntou:

– *Quem você trouxe?*

– *É meu marido.*

– *Ah, tá bom.*

Um dia, as sucuris cozinham ayahuasca. Todos os cunhados do homem foram à mata e chegaram à tarde. As mulheres também tomavam ayahuasca. O homem também queria tomar ayahuasca, mas quando ele tomou, gritou.

Um dia, iski, o bodó, contou para o homem que tinha visto sua mulher e seus filhos pelados¹⁴², chorando.

– *Primo, eu vi teus filhos, coitados, como choram, como eles passam fome! Não tem ninguém para dar carne para eles.*

– *Puxa, primo, eu não sei como sair daqui, minha mulher me trouxe, como é que eu posso sair daqui?*

– *Tua casa é aqui perto, se você quiser eu te mostro.*

– *É melhor eu ir embora, eu tenho inimigos que podem me matar¹⁴³. Você pode me levar?*

– *Sim, eu posso te levar.*

A mulher do homem olhava desconfiada ele conversando com o bodó.

– *O que seu primo estará contando para ele?*

O bodó disse:

– *Me agarra pelos cabelos, eu vou te deixar em tua casa.*

O bodó o deixou onde era sua casa, mas, uma vez o homem estando lá, começou a pensar:

¹⁴² A especificação de que estavam pelados indica que se encontravam em situação de luto.

¹⁴³ É de supor, a partir das versões coletadas em outros grupos, que há inimizade entre as cobras contra ele desde o dia em que tomou ayahuasca. Em outras versões, se especifica que ele gritou porque viu seus parentes como cobras e dessa forma os ofendeu.

– *Puxa, agora eu não posso voltar – e começou a pensar nos dois filhos que ele tinha com a mulher-sucuri – como eu vou ver eles de novo? Eu vou ver por aí.*

Quando estava chegando à casa, sua mulher o viu.

– *Esse é seu pai que se perdeu – disse a seus filhos, que já estavam grandes. A mulher foi abraçá-lo chorando. O homem contou-lhe que tinha outra mulher:*

– *Eu deixei minha mulher.*

– *Eu tenho sofrido por tua causa, eu pensei que você tinha se perdido, mas você foi com outra mulher.*

– *Sim, eu tenho mulher, a sucuri me levou..*

O homem já não podia voltar com sua mulher sucuri, ele não podia mais entrar no igapó.

As diferentes versões coletadas em grupos pano têm desenlaces diferentes. Nas versões kaxinawa, o homem acaba sendo vítima da vingança da família da sua mulher-sucuri, a quem abandona (Camargo 1999; d'Ans 1991: 150; Lagrou 1996: 202-204; Tastevin 1926: 171-173); no caso das versões coletadas entre os Yaminawa do Acre, o protagonista se arrepende de ter abandonado sua família ofídica (Calavia, no prelo: M55); já no caso das versões yawanawa (Carid 1999: 188) e sharanawa (Déléage 2006: 156; Siskind 1973: 138), ele consegue voltar com sua antiga família sem maiores conseqüências. Entre os Shipibo, nenhum pesquisador parece ter registrado uma versão desse mito. Entretanto, Urteaga Cabrera (1991: 107) publicou uma narração em sua coletânea de mitologia Shipibo-Conibo que certamente está relacionada com as versões anteriores, mas na qual se produzem certas inversões ou transformações, como por exemplo, que a cobra que mora no lago é um homem e tem relações com uma mulher humana¹⁴⁴. O que interessa notar nessa versão é que a sucuri continua sendo retratada como fonte de conhecimento xamânico, embora nesse caso o que os homens aprendem dela não é o uso da ayahuasca, mas o de certas plantas de propriedades medicinais extraordinárias.

¹⁴⁴ Este mito se configura também como uma versão de outro mito pan-pano: o da mulher que tem relações com uma minhoca (neste caso, a minhoca se transformaria em sucuri), da qual fica grávida, dando à luz todos os tipos de cobras venenosas. Depois de a minhoca ter sido morta pela mãe da mulher, ela fica desesperada e vai procurar “a mãe dos tigres” para que a devore. Porém, ela encontra o filho do tigre e casa com ele. Versões yaminawa desse mito aparecem em Calavia (no prelo: M35); versões kaxinawa em Ans (1991: 61), versões marúbo em Melatti (1985). Essa versão shipibo parece uma transformação na qual se sintetizam esses dois mitos pan-pano.

MITO 7: AS COBRAS (MITO SHIPIBO)¹⁴⁵

Um homem adoeceu por causa de umas feridas sofridas durante uma caçada e ficou prostrado sem poder abastecer a sua família de alimentos. Vivia com sua mulher, seu irmão mais novo e sua mãe. A mulher cansou de cuidar do marido enfermo e de não ter alimentos, assim que um dia ela decidiu sair para procurar alguma coisa que comer. Voltou com a cesta cheia de peixes muito apreciados. Explicou para a família surpresa que uma lagoinha estava secando e tinha pegado os peixes lá. Estavam todos tão contentes, que ninguém suspeitou nada, mas como a cena se repetia dia após dia, o irmão menor decidiu segui-la. Como todos os dias, a mulher saiu, dessa vez seguida pelo cunhado. Chegou a uma lagoa e gritou umas palavras. Em seguida, emergiu uma grande sucure que começou a caçar peixes e os vomitou aos pés da mulher, quem se apressou a metê-los na cesta. Depois disso, a cobra saiu e teve relações com a mulher. Quando ela foi embora, o cunhado, furioso, decidiu se vingar. Escondeu-se perto da lagoa e gritou as mesmas palavras que tinha proferido a mulher. A sucure apareceu, pescou os peixes e depois saiu da lagoa procurando sua amante. O homem aproveitou para flechá-la e depois a cortou em vários pedaços, que jogou em diferentes lugares. De volta à casa, contou o que tinha acontecido, e a mulher, desesperada por ter sido descoberta e por saber sobre a morte do amante, correu à floresta seguida pelo cunhado. Lá, deu à luz todas as víboras, morrendo do parto. De repente, o homem escutou um bramido que provinha da lagoa. Aproximou-se e viu outra grande sucure que, ao sair, tomava aparência de mulher e começava a recolher os pedaços da cobra morta e a recompor seu corpo. Feito isso, procurou um junco e espremeu seu suco sobre as feridas do filho morto. Então, as feridas se fecharam instantaneamente, e o corpo da sucure ganhou vida de novo. O homem, que tinha espreitado toda a operação, pegou o resto do junco usado pela sucure e aplicou seu suco nas feridas do irmão doente, que sarou. Dessa forma, os homens aprenderam a utilizar essa planta¹⁴⁶.

- A narração que abre este capítulo é uma versão yaminawa do mito ao qual dei o título de “O homem que foi devorado pela sucure”¹⁴⁷. Em outras ocasiões, os Yaminawa do Mapuya explicaram o aprendizado dos *kuxuiti* e o das plantas medicinais (*disa*) em narrativas diferentes¹⁴⁸, e não fundidos em um só processo. Entre os Yaminawa do Iaco, Calavia (no prelo) registra duas versões (M30, M57): uma explica que após cortar a perna do homem, a sucure lhe ensina os remédios da mata, e a outra narra como a cobra engole parte do corpo do homem, que é salvo pelos parentes e a partir do episódio no qual aprendem a tomar ayahuasca. Entretanto, as versões kaxinawa fazem desse mito um episódio do mito sobre o homem que casou com a sucure: após voltar com seus parentes humanos, o homem é procurado por sua

¹⁴⁵ O resumo e a tradução ao português do original em espanhol são meus.

¹⁴⁶ Roe registra também uma versão deste mito. Entretanto, na versão coletada por ele, são dois irmãos da mulher que matam a sucure e dão sumiço em seu cadáver, fazendo com que seja devorado por certo tipo de vespa. Dessa forma, não existe a última passagem em que o corpo da sucure morta é ressuscitado graças ao uso das plantas mágicas (Roe 1982).

¹⁴⁷ Ver também a versão sharanahua coletada por Déléage (2006: 305).

¹⁴⁸ Em geral, as versões que nos foram narradas sobre como os homens aprenderam o uso de *disa* são iguais às versões de como aprenderam os *kuxuiti*. Apenas em uma ocasião, um informante introduziu uma variante na qual não seria a sucure (*runua*) quem ensina os homens, mas *iso rono* (“macaco-cobra”), uma cobra arborícola e venenosa.

família ofídica. Um dia que sai para caçar, um das cobras consegue engoli-lo. É recuperado quase morto por seus parentes, e quando volta, pede para trazerem todo tipo de plantas que encontrarem no mato, mas não para ensinar o uso de plantas medicinais, como no mito yaminawa, mas para mostrar-lhes o cipó e as folhas com os quais se prepara a ayahuasca (d'Ans 1991; Lagrou 1996). No caso do mito kaxinawa, ele não recebe os ensinamentos após ter sido engolido pela cobra, mas enquanto ele está morando com as sucuris no fundo do lago.

- O terceiro mito no qual aparecem estreitamente associados a sucuri, a aquisição dos conhecimentos xamânicos e o aprendizado do uso da ayahuasca é aquele que fala do “grupo que subiu ao céu”. Em linhas gerais, o mito conta a história de um chefe que foi caçar numa lagoa e lá foi enfeitiçado por uma multidão de tracajás, que formam o corpo de uma grande cobra. O chefe volta para sua casa, onde morre. Seu corpo é enterrado, e dele surgem várias plantas xamânicas, entre elas a ayahuasca. Seu povo começa a tomar ayahuasca continuamente, e, num momento dado, a terra onde está construída a casa se eleva levando todo o mundo para o céu. Na maior parte das versões kaxinawa de que dispomos, a presença da sucuri no mito não é evidente, já que não se especifica que o homem de cujo corpo nasceram as plantas xamânicas fosse morto pela sucuri (Comissão Pró-Índio do Acre 1996b; d'Ans 1991: 180; Tastevin 1926). Porém, nas versões recolhidas por Lagrou (1996) e Camargo (1999), o episódio constitui a última passagem do mito do homem que casou com a sucuri, de forma que essas versões reúnem os três mitos dos quais falamos até o momento, constituindo, não mitos independentes, mas episódios da mesma narração: depois que o homem morre por ter sido engolido pela cobra, seu corpo é enterrado, e dele nascem os diferentes tipos de cipó com que pode se preparar a ayahuasca. De qualquer forma, em todas as versões kaxinawa, a ayahuasca é o elemento que permite a elevação do grupo. Na versão Yawanawa (Pérez Gil 1999: M1) e na coletada entre os Yaminawa acreanos por Calavia (no prelo: M12) o papel da sucuri como fonte do conhecimento da ayahuasca é explícita, especialmente se interpretamos o mito à luz da exegese de um informante yawanawa, segundo o qual a sucuri teria enfeitiçado o chefe para, através dele, poder transmitir o conhecimento da ayahuasca aos homens (Pérez Gil 1999: 43). Na narrativa dos yaminawa peruanos, a ayahuasca desaparece como elemento que provoca a ascensão do grupo ao céu.

MITO 8: HUDIHU

Hudihu

Narrador: Waxapa

Tradutor: Napo

Raya, 24-4-01

Um homem foi mariscar num igapó. Quando estava lá, uma sucuri o enfeitiçou. O homem voltou para sua casa. Lá começou a ter febre. Aquele homem tinha duas mulheres e pediu para elas acenderem o fogo.

– Aviva o fogo, eu tenho muito frio.

– O quê terá acontecido com meu marido? Ele nunca foi assim.

Já ia morrer aquele homem.

– Já vai morrer, é necessário mandar alguém para avisar o outro grupo. É necessário avisar um pajé para que venha vê-lo. Sempre estão nos ameaçando, não sei o que vai acontecer quando ele morrer.

– Eu vou, eu vou.

O homem que tinha se oferecido para avisar os outros foi. Encontrou-se com seu cunhado.

– Oi, cunhado, senta.

Lá ficou, comendo o queixada que seu cunhado ofereceu, sem se preocupar em avisar as pessoas. Ninguém sabia que seu xanëihu tinha sido enfeitiçado pelo rua nësa. As mulheres do homem choravam.

– Já vai morrer meu marido.

Uma das pernas do homem se transformou em casca de ayahuasca, e a outra virou pata de queixada (di iri wishata kishi, di iri rabi tashudi). Estavam esperando o homem que tinha ido avisar os outros, mas ele estava comendo queixada. Todos estavam preocupados e choravam. O chefe deles disse:

– Vocês devem bater ao redor da maloca.

Bateram ao redor da casa e da roça, cortando. Assim, se elevou a casa com todas as pessoas dentro, dando voltas. A pessoa que tinha ido avisar os outros ficou em terra. Quando a casa já estava se elevando, ele lembrou da encomenda.

– Já está morrendo nosso xanëihu, ele disse para a gente ir lá.

As pessoas começaram a pegar suas coisas, suas redes, mas quando chegaram aonde antes estava a casa, já não tinha nada. O homem que tinha ido avisar os outros começou a gritar: “me esperem”, mas os que estavam dentro da casa foram embora, gritando, gritando, chegaram até as nuvens. Lá, a casa balançava muito, subindo e descendo.

– Devemos avançar, isso aí não é o vento da terra, mas o vento do céu, se não avançamos, vai nos deixar aqui.

Gritando, gritando, eles passaram. Continuaram caminhando e viram vários seres: as corujas do céu, um homem com o corpo cheio de feridas, um lugar grande e escuro. Viram montes, e finalmente as pegadas do homem que tinha morrido no dia anterior.

– *Por aqui foi nosso chefe.*

Chegaram a um rio com praias e viram as pegadas das pessoas que tinham brincado lá. A água era muito limpa. Continuaram o caminho e escutaram barulho. Havia muita roça de macaxeira, banana e abacaxi. O pessoal que morava lá os recebeu. Queriam convidá-los a que se deitassem nas redes, mas como iam com seus corpos, quebravam tudo. O homem que tinha morrido estava com duas mulheres. Quando viram as anteriores esposas do marido, saíram correndo.

- *“Lá vêm suas mulheres fedorentas”.*

O marido as repriminou:

- *“Por que vocês vieram?”.*

Nessa versão do mito, o único elemento mencionado em relação à elevação da casa são as vozes: sobem gritando e quando, já no céu, precisam avançar contra o vento, eles gritam também. Em outra ocasião em que nos foi contado sucintamente o mito, o narrador especificou que foi graças à voz do *ñuwě*¹⁴⁹ que a casa, com as pessoas dentro, se elevou. Nas versões de outros grupos¹⁵⁰, embora cantos e música sejam também elementos presentes no momento de ascensão, é a ingestão continuada de ayahuasca o que permite a elevação da maloca e seus habitantes até o céu. Essa ascensão é possível graças a uma transformação que implica se tornar leve¹⁵¹. Porém, na versão dos Yaminawa do Mapuya, a única referência à ayahuasca é a transformação do corpo do chefe morto: uma perna se transforma em pata de queixada, e a outra, no cipó da ayahuasca. Essa diferença a respeito das versões de outros grupos chama especialmente a atenção, porque, de resto, a narração é praticamente a mesma.

Dessa forma, vemos como nos mitos de vários grupos pano consumidores de ayahuasca a relação entre esta e a sucuri é sistemática, e aparece de forma relevante e destacada nos mitos.

Nas versões que contam os Yaminawa do Mapuya, o papel da ayahuasca parece ficar em segundo plano, exceto na história de “o homem devorado pela sucuri”, através da qual se explica a

¹⁴⁹ Em yaminawa, usam o termo *ñuwě* para se referirem a uma pessoa com um alto grau de poder xamânico. No capítulo seguinte, aprofundarei sobre este conceito. Na versão do mito acima reproduzida, o protagonista é caracterizado como *xaněihu*, chefe; em outras que me foram narradas, é descrito como *ñuwě*, que em espanhol regional traduzem por *brujo*. Como veremos, *xaněihu* e *ñuwě* não são categorias excludentes, mas frequentemente se superpõem.

¹⁵⁰ Entre os Shipibo, existe também um mito que fala sobre a ascensão ao céu de um grupo com sua casa. No caso, é por causa das folhas de uma árvore mágica que a maloca se eleva, não existindo também nenhuma referência à ayahuasca (Urteaga Cabrera 1991). Entretanto, no caso do mito shipibo, as divergências a respeito das outras versões pano mencionadas são mais numerosas, não existindo, por exemplo, menção alguma à sucuri.

¹⁵¹ Este aspecto de transformação corporal e tornar-se leve aparece especialmente evidente no mito Yawanawa, que representa em si uma síntese do processo de iniciação xamânica (Pérez Gil 1999: 42-43), da mesma forma que o mito do “homem devorado pela sucuri” para os Yaminawa do Mapuya.

transmissão de vários tipos de conhecimento da sucuri para os homens: não apenas os cantos xamânicos (*kuxuiti*), mas também o uso de todas as plantas associadas à prática xamânica (*ayahuasca*, tabaco, *toe...*) e das plantas medicinais (*disa*). Entretanto, se a relação sucuri/ayahuasca/transmissão de conhecimento xamânico não está completamente explicitada no conteúdo dessas outras narrações, se torna manifesta no seu contexto de enunciação: após terminar de traduzir o mito do “homem devorado pela sucuri” que tínhamos gravado anteriormente com outra pessoa, Xawaxta começou a relatar, espontânea e resumidamente, todos os mitos acima mencionados. Em nenhum deles, aparecia a ayahuasca ou qualquer menção aos conhecimentos e práticas xamânicas; entretanto, além de contá-los juntos, o que já indica que estão relacionados entre si, o narrador terminava todos eles dizendo: “todo ha salido de boa” (“tudo saiu da sucuri”), enfatizando o papel desse ser mítico como fonte de conhecimento xamânico e salientando a existência implícita desse aspecto nos mitos.

Entre o conjunto de mitos que Xawaxta nos contou sobre a sucuri naquele dia, narrou também uma história curta sobre o boto.

MITO 9: HISTÓRIA DO BOTO

História do boto

Narrador: Xawaxta

Raya, 24-9-00

Boto era pajé (ñuwê). Morava dentro da água. Ele bebia ayahuasca dentro da água. Saía à terra e convidava as pessoas para tomar ayahuasca para que fossem pajés que nem ele. Assim, ensinava os homens. Mas um dia, o boto foi para a sua terra, e quando os homens foram procurá-lo, já não o encontraram mais.

– Onde será que podemos encontrar esse pajé?

Havia um pajé que morava no céu, era Shëshëya. Tomando ayahuasca, chamaram Shëshëya.

– Quem está me chamando?

– Estamos procurando o boto.

– Ele já foi embora, pra terra dele, ele já não volta mais, o trabalho dele era ensinar vocês.

Embora de forma menos patente e notória que a sucuri, o boto (*ëdë dawa*) está também associado ao xamanismo entre os grupos pano¹⁵². Townsley menciona que os Yaminawa temem

¹⁵² Além de estar associado ao xamanismo, como indica a história narrada por Xawaxta, o boto é considerado como proprietário dos bens do “branco”, como mostra o mito 18. A esse respeito, é interessante notar que, segundo Illius, existe entre as populações amazônicas uma forte associação entre o boto e o homem branco, e que a atribuição ao boto do caráter de erotômato e grande sedutor deve-se a que, na primeira época do caucho, quando os homens

os botos como bruxos porque associam a respiração particular desses mamíferos, anômala entre os outros seres aquáticos, ao sopro do xamã (Townsend 1988: 138). A respeito dos Shipibo, Leclerc explica que o boto é um dos espíritos auxiliares do xamã e lhe são atribuídos poderes xamânicos e atitudes agressivas. Cita o caso de um xamã shipibo que realizou um de seus períodos de dieta para aquisição do poder xamânico depois que encontrou um boto morto ao qual abriu o estômago e os pulmões para respirar o ar (*wiya niwe*) que saiu destes (Leclerc 2003: 100).

Assim, parece existir uma associação entre as práticas xamânicas ligadas à ayahuasca e o mundo aquático ao qual pertencem tanto o boto quanto a sucuri. Essa associação parece se verificar também entre outros grupos pano. Segundo os Katukina, algumas pessoas têm como destino pós-morte o mundo aquático, e não o celeste, como é o usual. Embora a razão dessa diferenciação não tenha sido explicitada pelos Katukina, Lima considera que a vida aquática após a morte está destinada aos especialistas no xamanismo, isto é, àqueles que durante a vida se iniciaram, estabelecendo, assim, uma aliança com as sucuris (Lima 2000: 113). Este aspecto nos leva a outra especificação: entre os Yaminawa – e talvez se poderia aplicar também a outros pano –, parece existir uma continuidade entre o âmbito subaquático e o celestial. Em primeiro lugar, porque é seguindo o caminho das águas que se chega ao céu, como mostram várias narrativas míticas. Quando uma pessoa morre, seu *wëro yuxin* vai pelo rio até o mar e daí sobe até o céu; inversamente, quando os *wëro mëxë dawa* vão procurar o *wëro yuxin* de um parente que morreu, descem de canoa pelo rio. Os *wëro mëxë dawa* sempre vão de canoa. Segundo Townsend, a cosmologia yaminawa situa a terra dos mortos (*bai iri*) embaixo da dos vivos, representada como um disco de terra. Os rios fluem até as bordas de este disco e caem no mundo subterrâneo para depois subir por pressão até o céu e cair de novo sobre a terra em forma de chuva. Conforme esse esquema do cosmos, os *wëroyoshi* moram num mundo aquático situado embaixo da terra, a qual, para os *wëroyoshi*, é transparente, de forma que podem observar os homens (Townsend 1988: 109-110). Embora os Yaminawa nunca tenham me descrito assim a sua representação do cosmo – como já disse, segundo as informações que me deram, os *wëro yuxin* moram no céu (*dai*) –, se mantém a idéia do mundo dos mortos como um mundo aquático. De fato, há uma estreita ligação entre a chuva e os *wëro mëxë dawa* na área pano em geral. A ligação entre a terra e o céu se dá através das águas, o meio natural da dona da ayahuasca, a sucuri. Por outro lado, a conexão

brancos chegavam às aldeias, as mulheres eram seduzidas por eles (apud Leclerc 2003: 53). Ver também Luna (1986: 84).

céu/terra no mito de Hudihu (Mito 8) é possível também graças à sucuri, de quem os homens recebem a ayahuasca. No céu, dizem os Yaminawa, não existe floresta, está tudo pelado; também não há rios, a água se encontra represada em lugares que comparam com piscinas. Essa caracterização fundamenta ainda mais a oposição entre o âmbito aquático/celeste e a floresta, que está, por sua vez, ligada à oposição sucuri/onça, animais representativos de diferentes estilos de prática xamânica, como argumentarei no próximo capítulo.

Para entendermos as conexões que o xamanismo tem com outros aspectos da vida entre vários grupos pano, é necessário frisar que a sucuri não está apenas associada ao conhecimento xamânico. Como bem lembra Lima (2000), esse animal mítico é associado também à caça, ou melhor dizendo, à aquisição de habilidades cinegéticas. O encontro com a sucuri entre os Katukina pode significar o início de uma carreira xamânica, como já mencionamos, mas a pessoa também pode orientá-lo em outro sentido, pedindo à sucuri ter sorte na caça, capacidade para seduzir as mulheres ou mais vigor físico. De fato, entre os Katukina não achamos um mito que conte como os homens adquiriram os conhecimentos xamânicos da cobra, mas um relato que narra a história de um homem que se tornou grande caçador depois de trocar os olhos com a serpente (Lima 2000: 209).

Esta associação da sucuri com outros tipos de capacidades e habilidades se encontra também entre outros grupos pano. Entre as diversas práticas que os Amahuaca realizam para incrementar suas capacidades cinegéticas, Dole menciona que raspam as escamas da cauda da sucuri para ter sorte, e bebem seus excrementos para entrar em contato com seu *yuxin* e saber onde podem encontrar presas (Dole 1998: 223). Entre os Kaxinawa, quando um homem se depara na floresta com uma jibóia – considerada pelos kaxinawa e outros pano como uma etapa da vida da sucuri e, portanto, uma manifestação do xamã primordial (Lagrou 1998: 61-62) –, avisa outros homens e a matam com a finalidade de fazer uma petição a seu espírito para se tornarem bons caçadores. O mesmo ritual é realizado pelas mulheres, mas com o objetivo de serem boas tecelãs ou controlar a fertilidade. Em qualquer caso, tanto homens como mulheres devem se submeter a uma dieta e um resguardo social rigorosos, que, no caso dos caçadores, pode durar três meses. O resultado da petição é confirmado pelo encontro com o *yuxin* da sucuri em sonhos (Lagrou 1998: 244; Tastevin 1926: 167). Todas essas características do ritual – a aquisição de uma determinada habilidade ou conhecimento por meio da sucuri, a realização de dietas e isolamento para seu

cumprimento, o contato em sonhos com o espírito do animal – o aproximam, sem dúvida, do processo de iniciação xamânica.

Um costume similar existe também entre os Yawanawa: quando uma mulher encontrava com uma jibóia na floresta, podia realizar a petição para ser uma boa desenhista. Depois disso, devia realizar uma dieta rigorosa até sonhar com uma mulher, uma velha desenhista já morta, que lhe ensinava a desenhar ou que lhe dava os instrumentos próprios para isso, como o urucum. Esta prática se refere apenas ao aprendizado dos desenhos, e não a outras atividades femininas, como a fabricação de cerâmica ou a tecelagem.

A sucuri é, portanto, não apenas o xamã primordial e fornecedor de capacidades cinegéticas especiais, mas também a fonte de inspiração e conhecimento relacionados à arte entre vários grupos pano. Para os Shipibo-Conibo, que junto com os Kaxinawa se destacam entre os Pano pelo refinamento e desenvolvimento de suas artes gráficas, a sucuri mítica (*ronin*) constitui um complexo simbólico central da cosmologia e é considerada a fonte dos desenhos (Illius 1992b; Leclerc 2003). Todos os padrões e cores imagináveis e existentes se encontram prefigurados na sua pele; de fato, “*roninti*” – literalmente “fazer sucuri” – é a expressão usada para se referir ao ato de desenhar (Gebhart-Sayer 1986: 192). Simultaneamente, a ação curativa do xamã consiste precisamente em recompor ou compor um desenho corporal para o doente que se gera através dos cantos xamânicos entoados quando está sob os efeitos da ayahuasca e cuja fonte são os entes sobrenaturais (Gebhart-Sayer 1986). Mas este não é o único aspecto em que a arte gráfica está intimamente ligada ao xamanismo. Como vários autores demonstraram, existe uma estreita relação entre os desenhos, cuja realização é uma atividade fundamentalmente feminina, e as visões provocadas pela ingestão de ayahuasca (Illius 1992b; 1995; Lagrou 1998), prática essencialmente masculina. Se, de um lado, a própria natureza parece ser fonte dos padrões gráficos – a pele de vários animais, como a sucuri, a onça, as escamas de determinados peixes, as asas das mariposas, as nervuras das folhas são considerados modelos inspiradores dos desenhos –, de outro, os desenhos estão ligados intimamente ao mundo dos *yuxin* e têm uma presença conspícua nas visões provocadas pela ayahuasca. Além disso, os dados sobre os Shipibo evidenciam o papel fundamental do xamã, no passado, na transmissão às mulheres dos desenhos recebidos dos *yuxin*: os *meraya* realizavam um ritual durante o qual se ocultavam embaixo do seu mosquiteiro, fabricado com tecidos opacos, e lá entravam em comunicação com os espíritos, os quais pintavam os desenhos nos papéis e tecidos diversos que as mulheres tinham dado

previamente ao xamã. Dessa forma, por sua intermediação, as mulheres recebiam os desenhos fornecidos pelos espíritos (Illius 1992b: 25) ou que eles viam quando ingeriam ayahuasca (Roe 1989: 21). Quando se tratava de grandes xamãs, eles não se ocultavam embaixo dos mosquiteiros. Tinham um livro com desenhos recebidos dos espíritos e realizavam sessões, que podiam durar vários dias, nas quais ensinavam os desenhos às mulheres, as quais deviam, para isso, realizar resguardos e dietas (Gebhart-Sayer 1985: 159), que, por sinal, parecem análogas às da iniciação xamânica. Mas a relação entre o xamã e as mulheres – ou entre as visões de ayahuasca e os desenhos executados nas vasilhas, tecidos nas roupas ou pintados sobre os corpos – não é unívoca; mais do que estar uns na origem dos outros¹⁵³, as visões do xamã e os desenhos realizados pelas mulheres se retroalimentam entre si (Leclerc 2003: 247-249).

A esse conjunto de elementos associados à sucuri, poderíamos acrescentar outro, a guerra¹⁵⁴, como evidencia outro dos mitos pano, o chamado *Kuushnawa*, do qual contamos com as versões Yaminawa¹⁵⁵ (Mito 3), Yawanawa (Mito 4) e Kaxinawa (Comissão Pró-Índio do Acre 1996b: 162). De novo, a sucuri é aqui definida como um ser de poderes xamânicos e transmissor de conhecimentos; no caso, atua como mestre iniciador em outro tipo de transformação corporal, aquele desencadeado pelo ato homicida, que já descrevemos no capítulo anterior.

Antes de passar para outros aspectos da iniciação, quero destacar o ponto ao qual nos levou este percurso pelos dados etnográficos relativos à sucuri disponíveis sobre outros grupos pano. Efetivamente, trata-se de um ser mitológico central na cosmologia desses grupos; de um símbolo denso que concentra significados referidos a áreas variadas como o xamanismo, a caça, a guerra e a arte gráfica. Porém, o que me interessa aqui não é tanto analisar a sucuri como símbolo central e importante nas culturas pano, mas destacar sua existência como símbolo, associado a práticas concretas, que se refere de forma simultânea e análoga a aspectos diversos da vida cotidiana, evidenciando assim a existência de uma continuidade entre eles. Que entre caça e guerra existe uma continuidade, uma sobreposição quase, é algo de sobra provado por várias etnografias. Da mesma forma, as conexões entre arte gráfica e uso de plantas psicoativas entre os pano têm sido exploradas por vários autores (Gebhart-Sayer 1985; Gow 1988; Illius 1992b; 1995; Lagrou 1998; Leclerc 2003), assim como as que existem entre xamanismo e caça, descritas em

¹⁵³ Existe uma discussão entre alguns autores sobre a anterioridade ou não das visões do xamã aos desenhos das mulheres. Para uma síntese do tema, ver Lagrou (1995).

¹⁵⁴ Calavia e Déléage mencionam, em referência aos Yaminawa e os Sharanahua respectivamente, a importância da ayahuasca no ritual prévio aos confrontos bélicos (Calavia, no prelo: 125; Déléage 2006: 253-254).

¹⁵⁵ Uma versão dos Yaminawa do Acre aparece em Calavia (no prelo: M32).

várias etnografias sobre diversos grupos amazônicos e referidas especialmente à mediação que o xamã realiza para possibilitar a caça, solicitando aos donos dos animais que os liberem (Arhem 1996; Teixeira-Pinto 1997), ou para tornar comestível a carne das presas (Arhem 1996; Crocker 1985b; Vilaça 1992). De fato, essa relação entre caça e xamanismo tem sido considerada como fundante deste último (Hamayon 1990). Porém, os dados expostos não mostram apenas que em alguns casos o xamã tem um papel importante para que outros membros da sociedade possam exercer essas atividades ou como mediador para possibilitar a vida social, mas também que o xamanismo não é um aspecto diferenciado das outras áreas da vida social, já que se encontra dissolvido em todas elas, sendo similares os mecanismos de aquisição de saberes e capacidades relativos às diferentes atividades. A sucuri é fonte de conhecimentos e poder; a aplicação destes ou seu direcionamento para um determinado aspecto depende de outras questões (interesses, tendências e necessidades individuais; os papéis e atividades definidas pelo gênero, por exemplo).

Substâncias xamânicas

Além das provas descritas, um aspecto fundamental do processo de iniciação consiste na ingestão de diversas substâncias. Estas substâncias não são consumidas unicamente por sua propriedade de gerar estados alterados de consciência, mas seu consumo deve ser entendido também em função de uma lógica, que vemos descrevendo desde o primeiro capítulo, segundo a qual a introdução de determinadas substâncias no corpo provoca sua transformação, sendo esta fundamental para o desenvolvimento do poder. No capítulo anterior, mencionamos que infusões de diversas plantas são consumidas para purgar o corpo, fortalecê-lo e adquirir determinadas capacidades. Da mesma forma, se a ayahuasca é ingerida às vezes para descobrir coisas por meio das visões, ou o tabaco é fumado antes de dormir para sonhar – outra forma de adquirir conhecimento sobre o estado de coisas no mundo –, em muitas outras, como nos foi comentado, são consumidos com o objetivo de sarar o corpo e fortalecê-lo.

Um dos aspectos fundamentais da iniciação é o controle do que entra no corpo, já que é através dele que se direciona a transformação visada. A ayahuasca (*rabi*) é atualmente uma das substâncias xamânicas mais significativas, mas certamente não é a única. Pode-se mesmo aventurar que essa proeminência atual pode derivar, em parte, de sua importância dentro do xamanismo regional.

A ayahuasca, *rabi* em yaminawa, é preparada de forma similar a como se faz entre outros grupos indígenas e mestiços, misturando o cipó *Banisteriopsis sp.* com as folhas da chacrona

(*Psychotria Viridis*), que os Yaminawa chamam *rau*. São cozidos juntos durante várias horas, desde o início do dia até a metade da tarde. Nenhum desses componentes é cultivado, de forma que, cada vez que querem preparar a bebida, devem procurá-los na floresta. Uma das razões que os Yaminawa dão para explicar por que já não tomam ayahuasca tão costumeiramente como antes é que já não é fácil encontrar o cipó nas proximidades da aldeia. Segundo eles, o cipó se esgotou, devido a que o consumiram com muita frequência durante os 40 anos em que estão morando à beira do Mapuya¹⁵⁶. De qualquer forma, observamos, e nos comentaram que, nas comunidades do Juruá, excetuando San Pablo, onde as missionárias do SIL passam alguns meses ao ano, se consume ayahuasca com mais frequência do que no Mapuya. Além da chacrona, podem-se acrescentar outros ingredientes, dependendo do contexto. Durante a iniciação, por exemplo, é comum adicionar casca ou resina de cumaru¹⁵⁷ (*kuma*). Não tenho certeza se o comaru possui efeitos entorpecentes ou alucinógenos; os Yaminawa explicam que o acrescentam à ayahuasca para dotar os iniciantes da resistência e da dureza próprias dessa árvore: tomando ayahuasca preparada com cumaru, a pessoa não fica cansada, resiste às sessões e assim pode aprender bem. O *yunē*¹⁵⁸, o *yaba* e o *txai* podem ser também adicionados à ayahuasca ou consumidos independentemente dela.

Certamente, a ayahuasca é consumida em situações diferentes do contexto de iniciação. Às vezes, os *kuxuitia* preparam ayahuasca quando se considera necessário para tratar uma determinada doença, ou quando querem realizar uma agressão; em outras, se toma, como dizem os Yaminawa, *por gusto*, isto é, sem um objetivo muito definido, pelo simples fato de tomar. Porém, mesmo quando não existe uma finalidade concreta em um momento dado, a ingestão de ayahuasca responde a várias razões. De um lado, consideram que a ayahuasca sara e fortalece o corpo, *arregla el cuerpo* (recompõe o corpo), costumam dizer. Daí que em várias ocasiões alguns homens comentaram que estavam querendo preparar e tomar ayahuasca porque estavam com pequenos achaques, e essa substância os iria aliviar e fortalecer. Durante a dieta que segue o homicida, o consumo de ayahuasca tem este objetivo, ligado a seu caráter purgante. Em relação a esse aspecto, o consumo continuado de ayahuasca, da mesma forma que acontece com outras substâncias xamânicas, contribui para aumentar o poder xamânico através de um processo

¹⁵⁶ Outros fatores e interpretações sobre a mesma questão são tratados no último capítulo.

¹⁵⁷ *Dypterix* sp.

¹⁵⁸ Como já foi explicado no capítulo anterior, o *yunē*, que os Yaminawa traduzem como *sanango*, é provavelmente a solanácea *Brunfelsia grandiflora*, chamada *chiric-sanango* no Peru.

cumulativo que parece ser entendido como uma absorção paulatina de certas propriedades dos produtos ingeridos por parte das substâncias corporais de quem as consome. Além disso, a ayahuasca, da mesma forma que outras substâncias, permite atualizar e direcionar a potência xamânica de quem a ingere, daí a necessidade de bebê-la quando se quer realizar uma cura ou uma agressão. Leva, por outro lado, a um estado de concentração máxima, necessária para a execução dos *kuxuiti*, e imprescindível durante a iniciação, já que auxilia na memorização e no aprendizado dos conhecimentos nos quais o iniciando deve se instruir. Finalmente, a ayahuasca possibilita ver *clarito*, isto é, ver como as coisas são realmente, ver aquilo que não é possível enxergar sem sua ajuda ou de alguma outra substância xamânica, aquilo que fica oculto. Os Yaminawa dizem que vêem seus familiares, os que estão mortos e os que estão longe; vêem o próprio corpo, e assim podem saber se estão sãos ou existe alguma coisa ameaçando sua saúde; conhecem as causas das doenças que estão tratando de curar; vêem se algum familiar vai ficar doente ou vai morrer; o homem vê se sua mulher tem algum amante; vêem se alguém está chegando para visitá-los. A ayahuasca mostra como está o mundo em torno, os elementos e processos já ativados que podem afetar a vida.

Em uma primeira etapa, as visões provocadas pela ayahuasca são apavorantes, especialmente para os noviços, que vêem sucuris enroscadas em torno. Txaiyabawade contava num tom humorístico que, como antigamente usavam uma corda com o qual amarravam o pênis à cintura, quando estavam muito bêbados, achavam que se tratava de uma cobra e arrancavam a corda gritando: “a jibóia já me pegou”. A essas primeiras visões aterradoras, sucedem outras muito mais agradáveis, nas quais aparecem vários espíritos associados à ayahuasca, principalmente o gavião-cancão¹⁵⁹, chamado *wixatau*¹⁶⁰ em yaminawa e considerado como a “mãe” da ayahuasca, *awẽ yuxin*, *awẽ ihu*. Os *wixatau* aparecem como homens ou mulheres baixinhos, adornados com desenhos corporais e ornamentos. Também outro pássaro de grande porte, o urubu-rei (*Sarcorhamphus papa*), se mostra freqüentemente nas visões de ayahuasca. As canções de

¹⁵⁹ No espanhol regional, é denominado *atacao*, termo onomatopéico que deriva do grito característico desta ave. Pertence à família *Falconidae* e corresponde provavelmente ao *Daptrius americanus* (Acuña Delgado 1992). No Brasil, é conhecido como o gavião-dos-queixadas, porque seu canto indica em que direção o bando de queixadas se desloca. Há informações de que entre os Kaxinawá também está associado à prática do xamã, a quem informa de vários assuntos que concernem à vida da aldeia (Carneiro da Cunha & Almeida eds. 2002: 517).

¹⁶⁰ Às vezes o denominaram também *xãxã*, termo que provavelmente corresponde a *shie shien*, que Goussard registrou como categoria para designar as aves do gênero *Daptrius* também entre os Yaminawa do Mapuya. É interessante notar que este mesmo autor menciona que as canções de ayahuasca dos yaminawa se referem com freqüência a um pássaro mitológico, *daoa yura*, que teria ensinado o uso da ayahuasca aos homens. Entretanto, o autor não identifica esta ave (Goussard 1983: 171, 206).

ayahuasca invocam frequentemente o *wixatau*, e as pessoas dizem que “ele faz as pessoas verem bem”. Além da sucuri, apenas estas duas aves, sob suas manifestações antropomorfas, se apresentam nas visões de ayahuasca. Segundo os Yaminawa, estes são os únicos animais que aparecem¹⁶¹. Suspeito que a estreita relação entre estas aves e a ayahuasca se deve, por um lado, à agudeza de sua vista, já que o fato de voar alto proporciona uma percepção privilegiada das coisas que acontecem na terra, e é esse um dos objetivos da ingestão da ayahuasca; e, de outro, à sua capacidade de se elevar até o céu, de transitar entre a terra e o âmbito celeste, associado aos mortos. Deve-se levar em conta que o *wixatau* se caracteriza por ser uma ave que demonstra sua visão penetrante de tudo o que acontece na região da floresta, onde se encontra avisando através de seu grito característico cada vez que há um intruso, seja animal, seja pessoa (Acuña Delgado 1992: 90). Por sua parte, o urubu-rei é caracterizado na mitologia yaminawa como um ser de grandes poderes e que atua como mediador entre o céu e a terra¹⁶².

Os Yaminawa descrevem as sessões de ayahuasca do passado como eventos coletivos em que participavam várias pessoas, tanto homens quanto mulheres. Costumavam tomá-la nas noites de Lua clara, fora, no pátio limpo. Todos os participantes se sentavam em bancos chamados *këna*, formando um círculo. As mulheres se dispunham num lado do círculo, e os homens, em outro; também os jovens se sentavam separados dos mais velhos. Todos os participantes se adornavam com seus cocares, com penas de arara; desenhavam seus corpos e colocavam plantas cheirosas nos cocares ou amarradas nos braços com fitas tecidas de algodão. Às vezes, participavam pessoas que moravam em outros lugares, e trocavam arcos e flechas com os hospedeiros. O “dono” da ayahuasca, aquele que a tinha preparado, era o encarregado de distribuí-la entre os participantes. Todos tinham seus cachimbos, com os quais fumavam tabaco

¹⁶¹ A respeito dos Sharanahua, Déléage faz uma descrição do universo referencial dos xamãs, baseada principalmente na análise da cosmologia revelada por meio dos cantos entoados durante os rituais de ayahuasca. Neste universo, o conceito de *ifo* – cognato de *ihu* – é central. Cada *ifo*, termo que o autor traduz como “mestre”, tem uma relação especial com uma determinada espécie vegetal, animal ou com algum objeto. Esta relação é definida em função de três atributos: autoridade, gênese, e comensalidade. Os *ifo*, uma classe particular de *yuxin*, são os seres com os quais o xamã se relaciona quando ingere ayahuasca, chamando-os por meio dos cantos. Existe uma multidão de *ifo*, e eles se organizam conforme os mesmos princípios que regem a organização social sharanahua. Da mesma forma que os Yaminawa, os Sharanahua os descrevem como pessoas de pequena estatura cobertos de desenhos (Déléage 2006: 189-240). Embora eu não conte com informações tão ricas quanto as oferecidas por Déléage, vários dos aspectos de sua descrição e de sua análise se aproximam muito do que sabemos sobre os Yaminawa.

¹⁶² Ver, por exemplo, os mitos M10 – que conta a história de uma mulher que consegue subir ao céu para ver seu marido morto levada pelo urubu – e M47 – sobre um velho ao qual o urubu-rei devolve a juventude – da coleção de mitos em Calavia (Calavia, no prelo). Entre os Yaminawa do Mapuya, coletamos também versões desses mitos. Na história yawanawa de *Iskutewëséseni* (Pérez Gil 1999: 176:M5), também aparece o urubu como detentor e fonte de poderes xamânicos.

durante toda a sessão. Tomavam ayahuasca sentados nos banquinhos, segurando com ambas as mãos flechas e arcos, os quais apoiavam no chão, e usavam para se sustentar, especialmente quando precisavam se levantar para vomitar. Nesse aspecto, a sessão se assemelha à descrita por Deshayes entre os Kaxinawa, mas, diferentemente do que acontece entre estes, os Yaminawa nunca mencionaram a participação de um mestre de cerimônias, cujo papel seria o de cantar para guiar as visões dos outros participantes (Deshayes 2000). Segundo os Yaminawa, todos os homens cantavam e, em alguma ocasião, compararam os cantos, chamados também *rabi*, como a própria ayahuasca, com conversas nas quais expressam o que estão vendo. Depois de um tempo, incitavam os que estavam se instruindo para que cantassem e assim comprovar se estavam aprendendo os *kuxuiti*: “Vamos ver, canta”. O novato começa a cantar, mas às vezes se perde: “Tá, então eu vou cantar de novo. Segue o que eu estou cantando”. Dessa forma, aprendiam.

Dado que o vômito podia fazer adoecer as crianças, vomitavam todos no mesmo lugar para minimizar o risco. Também para evitar que a ayahuasca provocasse doenças nas crianças pequenas, a cozinhavam num lugar distante da aldeia. Era também considerado perigoso, pela mesma razão, que crianças pequenas estivessem presentes. Entretanto, a sessão era aberta; se tratava de um evento público e social, e mesmo as mulheres que não costumavam tomar assistiam à sessão e se encarregavam de dar ervas cheirosas a seus maridos quando estes estavam muito bêbados. A respeito dos Sharanawa do Purus, Torralba apresenta uma caracterização da sessão de ayahuasca como uma cerimônia coletiva, distendida e com poucos traços do esoterismo que se pode esperar em um ritual do tipo (Torralba 1986: 75). Huxley e Capa, que visitaram os Amahuaca do Inuya em 1961, pouco depois do contato, descrevem da seguinte forma as sessões de ayahuasca de que foram testemunhas:

“To the Amahuaca an ayahuasca evening is the most common social occasion with somewhat ceremonious overtones. While outwardly the ayahuasca binge has many of the earmarks of an endless cocktail party, its focus upon the supernatural world gives it somewhat different flavor” (Huxley & Capa 1964: 109).

Também Gertrude Dole e Robert Carneiro fazem considerações do mesmo tipo a respeito dos mesmos Amahuaca do Inuya, com os quais os Yaminawa do Mapuya mantêm relações desde antes do contato, mas para estes autores o aspecto social das sessões de ayahuasca não se limita a que são ocasiões em que as pessoas se reúnem para participar de um evento coletivo e distendido; se trata de acontecimentos sociais, também, porque recebem a visita dos *yoshi*, seres que em

outras circunstâncias mantêm uma atitude predominantemente hostil em relação aos humanos, e conversam com eles amigavelmente. Graças aos *yoshi*, os Amahuaca averiguam informações que estavam procurando (Carneiro 1964: 9; Dole 1998: 226).

Txaiyabawade conta que, antigamente, os velhos chamavam os *yuxin* quando tomavam ayahuasca. As pessoas presentes viam muitas pessoas chegando, e algumas mulheres se assustavam pensando que eram mestiços – Txaiyabawade especificou que, naquela época, viviam fugindo dos mestiços para explicar por que as pessoas se sentiam atemorizadas – e queriam correr levando seus filhos, mas eram simplesmente *yuxin* com os quais os homens conversavam. Para que as crianças não se assustassem por causa dos *yuxin*, acendiam as tochas.

Atualmente, são menos pessoas que participam das sessões de ayahuasca, mas, de qualquer forma, raramente se consome ayahuasca sozinho. Quando alguém a prepara – qualquer um dos homens que tenha passado por um período de iniciação e tenha mantido o interesse em continuar aprendendo paulatinamente pode fazê-lo –, chama as pessoas que costumam tomar para fazê-lo juntos, e a ingerem em alguma casa vazia ou tranquila, sentados¹⁶³. Começam nas primeiras horas da noite, quando os outros membros da comunidade se retiraram para dormir, e seus cantos entremeados se podem escutar até a madrugada.

Não é a ayahuasca a única substância associada ao xamanismo que os Yaminawa consomem. O tabaco (*rubē*) é uma das mais relevantes, sendo consumido de várias maneiras. De forma mais corriqueira, se fuma o tabaco em cachimbos, fabricados com alguma madeira dura e osso do braço do macaco-preto para a boquilha. Outra forma comum de consumir o tabaco é mascando-o. Às vezes, elaboram o *rubētōo*¹⁶⁴, uma bola feita com folhas frescas de tabaco misturadas com a cinza da folha da jarina¹⁶⁵ (*ēpē*). Uma das características mais significativas dos homens com poder é que sempre estão fumando no cachimbo ou estão mascando uma bola de tabaco. Em momentos mais concretos, como a iniciação ou rituais de cura, se ingere o *rubē txatxi*, que se prepara cozinhando as folhas de tabaco até conseguir um caldo escuro e espesso que, segundo algumas pessoas, se mistura com cinzas de folha da palmeira aricuri (*xēpa*)¹⁶⁶. O *rubē txatxi* pode ser guardado em tabocas para ser consumido posteriormente. É muito forte, de forma

¹⁶³ O que observei entre alguns grupos acreanos é que, freqüentemente, as pessoas tomam ayahuasca deitadas na rede. Isto parece impensável para os Yaminawa.

¹⁶⁴ *Rubē* = tabaco; *tōo* = bola.

¹⁶⁵ *Phytelephas macrocarpa*.

¹⁶⁶ *Attalea phalerata*.

que se ingere pouca quantidade de cada vez; apenas se pega um pouquinho com o dedo. É por isso que não é consumido de forma tão corriqueira como a ayahuasca ou o tabaco preparado de outras formas, e está associado fundamentalmente a pessoas que atingiram patamares mais elevados de poder. Finalmente, outra maneira de utilizar o tabaco é em forma de caldo (*rubē ëdë*), que se prepara espremendo as folhas frescas em água. Entretanto, contrastando com esta multiplicidade de modos em que o tabaco é consumido, é notável o fato de não ser consumido entre os Yaminawa em forma de rapé, prática bastante expandida entre outros grupos pano (Dole 1998: 210; Erikson 1994: 78; Linhares 1913; Pérez Gil 1999: 21; Tastevin 1926: 161).

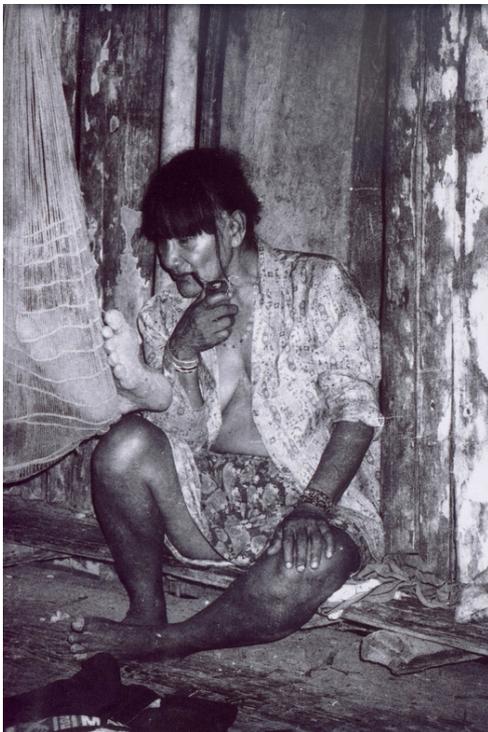


Ilustração 4: Matayama assoprando fumaça de tabaco para aliviar os doloridos pés de seu marido. Raya, 2001.

Antigamente, os Yaminawa cultivavam seu próprio tabaco, mas acabaram perdendo as sementes, dizem que, por ocasião de um conflito com outro grupo no qual saíram fugindo; desde então, dependem do tabaco dos mestiços. De qualquer forma, ninguém se preocupou de conseguir sementes para cultivar; hoje em dia, compram o tabaco típico da região, chamado *mapacho*, que se elabora enrolando e comprimindo as folhas de tabaco até formar um rolo de aproximadamente 60 cm de comprimento, 7 cm de diâmetro e 1 k de peso. Para compactar bem as folhas, o rolo é envolvido com um cipó. Para consumir o tabaco, este deve ser picado. Segundo os Yaminawa, antes eles elaboravam seu tabaco de forma similar, mas cada camada de folhas a ser enrolada era regada com um caldo resultante do cozimento de folhas de tabaco. O resultado era um tabaco muito mais forte que o dos mestiços.

Durante a iniciação, os homens consomem continuamente tabaco em várias de suas modalidades. Depois de se fazerem picar pelas vespas, ingerir mel ou a substância da sucuri bebiam, ayahuasca ou mascavam tabaco. Além disso, trocavam a bola de tabaco mascado com o mestre, como meio de transmissão de poder e conhecimento (ver Narrativa 14).

Outra das plantas associadas ao xamanismo que a maioria dos homens experimentou durante a iniciação é o *yunẽ*, sobre o qual já comentamos, que é usado para incrementar as capacidades cinegéticas. O *yunẽ* não produz visões como a ayahuasca ou o toé, mas, além do efeito emético, provoca uma sensação de frio, vento e formigamento no corpo. Também a pimenta (*dutxi*) era consumida durante a iniciação: se misturava com água e se espremia, ingerindo-se o caldo resultante. Os homens que o tomaram contam que o estômago lhes ardia.

Da mesma forma que o tabaco ou o comaru, a ingestão de *yunẽ* e de pimenta não tem como objetivo entrar em contato com a realidade dos *yuxin* através de visões, mas introduzir no corpo substâncias que coadjuvam na acumulação de poder e na transformação almejada.

Existem outras plantas associadas ao xamanismo, mas cuja ingestão durante o processo iniciatório é menos comum, a não ser que sejam adicionadas à ayahuasca. Ou, melhor dizendo, sua ingestão pode constituir em si um processo concreto de ampliação de poder ou aquisição de capacidades concretas. É o caso do toé¹⁶⁷ (*waa xupa*), uma árvore chamada *yaba* e uma planta chamada *txai*, estas duas últimas não identificadas.

A *yaba* é uma árvore considerada muito perigosa por parte dos Yaminawa. Quem toma *yaba* deve realizar uma dieta rigorosa e se manter distante das outras pessoas, porque o poder da planta pode acabar com elas. Txaiyabawade nos contou em várias ocasiões que ele passou um ano tomando *yaba* e que, numa ocasião em que voltou para sua casa, sua netinha correu até ele para recebê-lo sem que pudesse evitá-lo. Ele ficou preocupado por tê-la tocado, e seus temores se confirmaram quando a menina adoeceu e morreu aquela mesma noite. A ingestão continuada de *yaba* por um período longo de tempo resulta, segundo ele, que gostava muito de falar sobre essa planta, em uma transformação da pessoa: se transforma em *yuxin* e adquire a capacidade de se transladar flutuando no ar a grande velocidade, o que faz à noite; quando volta de madrugada para sua casa, vem carregando embiaras que caçou sob a forma de onça-pintada (*inawā*). Essa capacidade de o xamã se transformar em onça ou outro animal predador é um tema recorrente tanto no xamanismo das Terras Baixas (Baer 1994: 134, 269; Fausto 2001: 378-380; Gow 2001: 123) quanto, de forma mais geral, na América do Sul. Entre os Yaminawa, a pessoa que adquire a capacidade de se transformar em onça é denominada *tsibuya* ou *buaya*, categoria sobre a qual trataremos mais adiante.

¹⁶⁷ *Datura* sp.

A outra planta que permite obter poderes específicos é o *txai*. Diferentemente do *yaba*, é possível encontrar na bibliografia disponível algumas referências sobre seu uso em outros grupos pano. Tanto Gertrude Dole (1998: 214, 225) como Janet Siskind (1973: 146-147) e Pierre Déléage (2006: 209) registram o uso de um cacto chamado *cha'i* ou *chai* como alucinógeno entre os Amahuaca e os Sharanahua, respectivamente, e, pela similaridade da denominação, podemos assumir que se trata do mesmo usado pelos Yaminawa¹⁶⁸. Às vezes, como pode ser o processo de aprendizagem, se acrescenta à ayahuasca, mas se for consumido constantemente durante um período prolongado, a pessoa se transforma em *yuxin* ou adquire a possibilidade de se transmutar em algum animal, como a onça. Diz-se que com *txai* a pessoa aprende rapidamente e que pode fazê-lo sozinho; além disso, permite desenvolver significativamente o poder (*ñuwë*), adquirindo a capacidade de matar de longe. Da mesma forma que acontece com *yaba*, quando uma pessoa ingere *txai* deve permanecer longe de mulheres e crianças, porque a planta pode fazê-las adoecer.

O *toé* (*waa xupa*) se associa à ayahuasca na medida em que também provoca visões, mas considera-se muito mais forte do que esta. Pode ser consumido para incrementar o poder, mas também para curar ou realizar agressões. Em geral, parece que não é consumido durante os períodos de aprendizagem do *kuxuai*. O *toé* está, sobretudo, associado aos tipos de pessoa com um poder desenvolvido, como o *ñuwë* ou o *tsibuya*.

A ingestão dessas plantas com o objetivo de aumentar o poder requer um período de isolamento social, dieta alimentar e resguardo social, cujo descumprimento tinha conseqüências tanto para o próprio homem, já que podia perder o poder que já possuía, quanto para as pessoas que se relacionaram com ele, especialmente se eram mulheres e crianças, como vimos no caso da morte da neta de Txaiyabawade. Nesses casos, se tratava em geral de processos mais individualizados, dado que a pessoa, já mais experiente, não precisava necessariamente de um mestre. A vida de um homem, portanto, estava tradicionalmente pontuada por várias etapas de dieta através das quais o poder ia aumentando e se adquiriam novas capacidades. Nesse sentido, se trata de um sistema similar ao shipibo, que consiste em consumir diferentes plantas¹⁶⁹ com o intuito de entrar em contato com seus “donos”. A ingestão de cada planta exige um período de

¹⁶⁸ Déléage (2006: 209) o identifica como *Opuntia sp.*

¹⁶⁹ No caso dos Shipibo, existe uma variedade muito maior de plantas que são ingeridas em diferentes etapas de desenvolvimento do poder xamânico. Como exemplo de processo de aprendizagem, Leclerc menciona que um dos seus informantes fez a dieta de 15 árvores diferentes ao longo de sua vida, sendo a duração média de cada período de dieta de seis meses de meio (Leclerc 2003: 147-152). Ver também Colpron (2005).

dieta, e cada uma proporciona capacidades diferentes, algumas referidas à cura de doenças concretas, outras ao fortalecimento pessoal (Leclerc 2003). Mas é interessante notar que, se para os Shipibo as grandes árvores, como possuidoras de espíritos poderosos, são uma das principais fontes de poder, não são, entretanto, as únicas. Um xamã shipibo realizou uma dieta que foi principiada depois de ter cheirado o ar dos pulmões do boto para adquirir suas qualidades, e outra referente ao atum em conserva para que seus pacientes possam comer este alimento¹⁷⁰, cada vez mais presente na dieta daquelas populações shipibo que moram perto das cidades (Leclerc 2003: 157-158).

É necessário destacar tal aspecto porque, apesar de termos separado “provas” e “ingestão de substâncias” com a finalidade de dar mais clareza à exposição dos dados, se trata de processos similares e paralelos. Todas as provas implicam, da mesma forma que a ingestão das bebidas preparadas com as plantas mencionadas, a introdução no corpo de alguma substância que, se acredita, aumenta o poder. No caso de vespas e formigas, as próprias picadas são consideradas vetores de poder, da mesma forma que o amargor que caracteriza a maior parte das plantas mencionadas anteriormente. De fato, um dos princípios fundamentais do xamanismo yaminawa, de forma similar a como acontece entre outros grupos pano, é a oposição entre doce e amargo. Esta oposição se expressava de forma especialmente evidente nos comentários dos homens adultos sobre os prejuízos que os alimentos doces trazem para o poder xamânico: o doce, dizem, repele o *ñuwë* da pessoa. Essa oposição, de fato, constitui um dos eixos fundamentais das dietas que se devem cumprir durante os processos de aprendizado e aquisição de poder, o qual a diferencia de outras dietas, como a do matador (Tabela 3), aquelas associadas ao nascimento de uma criança (Tabelas 1 e 2) ou as que devem cumprir os pacientes que foram tratados com ayahuasca ou tabaco mascado, onde não há nenhuma interdição do doce, constituindo, de fato, certos alimentos doces, como a cana-de-açúcar e as bananas, os alimentos possíveis, já que o elemento excluído de forma absoluta em muitos desses casos é a carne.

A importância da oposição entre o doce e o amargo no pensamento dos grupos pano já foi comentada e registrada por vários autores (Erikson 1996; Kensinger 1981 [1970]; Lima 2000: 72), assim como a associação do amargo com o poder tanto xamânico e com o desenvolvimento de capacidades cinegéticas (Erikson 1996: 203; Lagrou 1991: 32-35; Leclerc 2003: 302; Lima 2000: 72-77, 129; Pérez Gil 1999). A identificação entre o poder xamânico e o amargo se reflete,

¹⁷⁰ Isso se explica, porque, como veremos, quando uma pessoa é tratada por um xamã, deve seguir uma dieta rigorosa, sendo essa dieta uma parte fundamental do processo de cura.

primeiramente, nas designações destinadas aos xamãs. Entre os Yaminawa, existiam certos especialistas denominados *buaya* ou *tsibuya*, onde *tsibo* e *bua* significam “amargo”, e *-ya* é um sufixo que indica posse. Esses termos podem ser traduzidos literalmente como “aquele que tem amargo”, da mesma forma que o *mukaya* kaxinawa (Kensinger 1981 [1970]: 284; Lagrou 1991: 32) ou o *tsimuya* yawanawa (Pérez Gil 1999: 37).

A dieta está constituída por um conjunto de restrições alimentares que têm por objetivo evitar que sejam introduzidos no corpo elementos que possam interferir no desenvolvimento do aprendizado e na acumulação de poder. As substâncias xamânicas que mencionamos acima, especialmente a ayahuasca e o tabaco, que são ingeridas cotidianamente durante esse processo, passam a constituir os alimentos do iniciando. A esse respeito, Xamoko comentava que, quando estava aprendendo junto com outros homens, a ayahuasca era “*nō mama, nō piti*” (nossa caçuma, nosso alimento), o caldo de pimenta era “*nō xño txatxi*” (nosso mingau de banana), o tabaco era “*nō dixpu*”¹⁷¹. Da mesma forma, Txaiyabawade aludia freqüentemente ao tabaco como sua comida, rejeitando a carne.

¹⁷¹ O *dixpu* é uma planta amplamente usada pelos grupos pano. Mastiga-se para enegrecer os dentes, o qual tem uma finalidade tanto estética quanto profilática. No ritual de passagem da infância para a adolescência kaxinawa, chamado *Nixpupima*, o *nixpu* tem um papel central. Trata-se, através desse ritual, de endurecer os corpos das crianças e de fixar seus nomes. A aplicação de *nixpu* nos dentes, lócus de força vital em muitas sociedades ameríndias, tem precisamente essa finalidade (Lagrou 1998: 263-285).

Alimentos que não podem ser consumidos		
Alimento	Razão/Conseqüência	
Alimentos doces.	Banana madura, mel de abelha, cana, mamão, mingau de banana...	O <i>ñuwē</i> vai embora, a pessoa não aprende.
Caiçuma mascado por mulheres.		A pessoa não aprende.
Alimentos do homem branco.	Açúcar, sal, arroz, massa, bebidas alcoólicas...	A pessoa não aprende.
Carne.	Os animais machos em geral.	Produzem dor de cabeça.
	Macacos pretos macho	Tira o <i>ñuwē</i> .
	Jabuti.	
	Tracajá.	
	Jacaré.	A pessoa não aprende.
Peixes com dentes.		
Vegetais cozidos.	Banana e macaxeira.	
Alimentos que podem ser consumidos		
Alimento	Razão/Conseqüência	
Vegetais assados.	Macaxeira, banana, milho.	
Macaco-preto fêmea.	Apenas um pedacinho do tórax	Esses animais têm voz potente, assim o <i>kuxuitia</i> adquire uma boa voz para cantar.
Guariba.		
Macaco-prego.		
Jacaré.	Apenas o rabo.	
Caiçuma rala, um pouco fermentada, mas não muita quantidade.		
Peixes pequenos e sem dentes (saburu, bodós pequenos).		
Aves.	Mutum, jacu, apenas as fêmeas.	
Água da taboca.		

TABELA 4: DIETA DA INICIAÇÃO XAMÂNICA PARA APRENDER *KUXUAI*

Além do doce, os alimentos dos brancos, a carne em geral e a caiçuma são absolutamente perniciosos neste processo de aquisição de poder e conhecimento. Os homens Yaminawa dizem que, se o iniciando come esses alimentos, não vai aprender nada. Cada um desses princípios possui conotações próprias. A exclusão dos alimentos dos brancos não indica necessariamente uma completa incompatibilidade entre a tradição xamânica indígena e o mundo dos brancos. De fato, como já mencionamos (cap.1, nota 34), os *kuxuiti* incorporam elementos do mundo dos brancos, como o óleo de motor ou o avião, aos que se atribui grande poder (Townsend 1988). Entretanto, os alimentos estão associados a certas práticas e formas de sociabilidade que não são possíveis com os requerimentos da iniciação e da manutenção do poder, mas sobre esta questão tratarei com mais detalhe no último capítulo. A eliminação dos alimentos dos brancos é coerente, por outro lado, com a prática, mencionada por vários dos homens que me descreveram

sua experiência, de utilizar durante a iniciação os ornamentos tradicionais que na vida cotidiana se foram relegando em favor das roupas ocidentais. A utilização da parafernália ornamental era própria de várias práticas xamânicas, como as sessões coletivas ou individuais de ayahuasca, e se pode entender como análoga a seu uso nas festas inter ou intragrupo como os *wamitine*. Na medida em que a ornamentação corporal se exhibe de forma especialmente profusa nos contextos de interação social, não é de estranhar que possua um papel importante nos momentos de relação com o âmbito dos poderosos *yuxin*.

Em relação à carne, apenas é possível comer certos animais e em quantidades frugais. De um lado, esse princípio parece estar relacionado com a idéia de que o aprendizado apenas é possível se a pessoa possui controle sobre seus apetites. Podem-se comer algumas coisas, me comentava uma vez um homem, mas sempre sem prazer. De fato, aqueles homens que não conseguiam dominar a fome e enfrentar o sofrimento das provas fracassavam em sua intenção inicial de adquirir poder e conhecimento. De outro lado, como expliquei no capítulo anterior, a ingestão de carne parece ser fonte de uma inevitável contaminação que deve ser expulsa periodicamente através de eméticos. Existem apenas alguns poucos alimentos, da mesma forma que acontece em outros contextos de dieta, que possuem características desejáveis e que, portanto, são consumidos para adquiri-las. No caso da dieta para aprender *kuxuiti*, os macacos, especialmente o preto, o guariba e o prego, são os animais preferencialmente consumidos por possuírem uma voz potente. A voz é o canal do poder do *kuxuitia*, já que é através da entoação das rezas (*kuxuiti*) que ele pode efetivá-lo e agir no mundo. Já vimos como no mito de *Hudihu* (Mito 8) é pela força da voz do pajé que as pessoas sobem até o céu. Seguindo a mesma lógica, alguns homens explicaram que, antigamente, os homens evitavam comer jacarés¹⁷² e tatus, porque esses animais não sabem gritar, e sua carne podia fazer com que esquecessem seus *kuxuiti*. De qualquer forma, como expliquei anteriormente, apenas podiam consumir as fêmeas dos macacos, já que os machos, por consumirem tabaco e ayahuasca, provocam fortes dores de cabeça.

O cumprimento da dieta durante a iniciação é um aspecto fundamental para obter o poder. O mínimo quebranto constitui uma ruptura do processo e cria fortes obstáculos mesmo para futuras tentativas. Vários homens Yaminawa e Yawanawa que interromperam seus

¹⁷² O status do jacaré nessas dietas é uma incógnita para mim. É um animal sempre mencionado, algumas vezes para especificar que pode ser comido, e outras para explicar que não. Considero que há certas características do jacaré que o fazem um alimento adequado durante o período de aprendizagem – por exemplo, não ter muito sangue – e outras que o tornam impróprio, como não emitir sons potentes. De qualquer forma, mesmo para aqueles que o incluem na pequena lista de animais passíveis de consumo durante a iniciação, apenas se deve comer o rabo.

processos iniciatórios reconhecem tê-lo feito por causa da fome¹⁷³. Os cuidados com a alimentação continuam depois de terminada a dieta, mas não implicam uma exclusão absoluta da carne como acontece, por exemplo, com os *mukaya kaxinawa*. Um homem que deseje manter o poder adquirido deve, sobretudo, evitar comer alimentos doces e certos animais que, como já mencionamos, podem ser especialmente perniciosos. De outro lado, o uso freqüente de eméticos e a ingestão cotidiana de tabaco e ayahuasca, especialmente no passado, contribuía para preservar o poder. A importância do hábito alimentar no desenvolvimento das capacidades xamânicas se vê refletida no atual discurso dos Yaminawa, que atribuem, em grande medida, a perda de conhecimentos e poder xamânicos do grupo em geral à transformação dos hábitos alimentares.

Além da dieta, era necessário evitar o contato com as mulheres. Evidentemente, não podiam manter relações sexuais, já que se considera que, em função da saída de esperma, debilitam o homem e, quando excessivas, aceleram seu envelhecimento. Mas não se tratava apenas de abstinência sexual. Segundo os Yaminawa, o cheiro corporal do homem e o da mulher são diferentes, sendo o da mulher prejudicial para o homem. O cheiro que se desprende do corpo feminino impossibilita o aprendizado – da mesma forma que o doce, a carne e os alimentos dos brancos – e essa é a principal razão pela qual os homens se isolam num lugar na floresta afastado da aldeia durante o aprendizado. Contudo, é necessário fazer algumas precisões a este respeito, já que o aspecto daninho do cheiro feminino está especialmente associado à gestação e ao parto – e não tanto à menstruação, como acontece alhures –, ou seja, esse cheiro não é próprio de qualquer corpo feminino, mas do corpo feminino fértil. De fato, durante os processos de aprendizado, o grupo era acompanhado por uma jovem que ainda não começara a ter sua vida sexual, sendo, portanto, seu corpo ainda infértil, ou de uma mulher já velha que não pudesse ter mais filhos. Os corpos de mulheres não férteis parecem ser inócuos, ou, pelo menos, muito menos nocivos. O perigo suscitado pelo cheiro de uma mulher grávida ou em período pós-parto não se limitava ao momento de aprendizado nem afetava apenas a potência xamânica em si. A capacidade cinegética do homem se vê seriamente prejudicada – inversamente ao que acontece quando o homem mata

¹⁷³ A respeito dos Yawanawa, na minha dissertação de mestrado relato dois casos que ilustram as conseqüências de quebrar o resguardo alimentar. O senhor Raimundo é um grande conhecedor dos saberes xamânicos, mas, por ter quebrado a dieta antes de terminar, ele tem o poder “preso”, não consegue colocar seus conhecimentos em prática. Além disso, seus achaques crônicos são atribuídos também à falta cometida durante a iniciação. Também Gatão desrespeitou o resguardo quando estava aprendendo um tipo de canto de cura chamado *mêka*. Em conseqüência, ele adoeceu. Foi sarado por seu mestre e continuou o aprendizado de outras técnicas; porém, já não foi possível para ele aprender o *mêka* (Pérez Gil 1999: 27-35).

um inimigo –, já que o cheiro de sangue de uma mulher que acabou de ter um filho impregna seu corpo, de forma que os animais podem senti-lo a distância e escapam. Txaiyabawade, por exemplo, lembra que, toda vez que sua mãe dava à luz, seu pai passava a se alojar em uma maloca menor, a certa distância da maloca maior, e ficava morando lá vários meses até que a criança era capaz de se sentar. Durante esse tempo, ele mesmo cozinhava sua comida; não queria comer os alimentos preparados por sua mulher, porque ela tinha tocado sangue. Se não tomasse tais cuidados, ia sofrer fortes dores de barriga, e os animais iam escapar dele quando fosse caçar.

A este respeito, várias pessoas comentaram que, antigamente, quando moravam em malocas, existia em cada núcleo habitacional uma maloca menor, um pouco distante da maior, onde os homens se alojavam em várias circunstâncias. Atualmente, não existindo mais as malocas, quando os homens precisam se isolar e realizar as dietas, o fazem em um acampamento um pouco distante da aldeia. Uma dessas circunstâncias era, como mencionei, quando a esposa se encontrava em uma situação contaminadora para o homem, principalmente após o parto. As iniciações coletivas, e provavelmente os resguardos pós-homicídio também, se realizavam nessa maloca, da mesma forma que os períodos de dieta que os homens deviam cumprir depois de ingerir os preparados de certas plantas xamânicas, como o *txai* ou o *yaba*. Entretanto, é necessário notar que não se trata unicamente de proteger os homens dos prejuízos que o contato com os cheiros e substâncias femininas poderiam implicar. Trata-se, antes, de uma separação entre corpos em situações e com características diferentes, já que o contato entre eles parece provocar interferências mútuas. Se a mulher em situação de pós-parto pode impregnar com seu cheiro seu marido, por meio do contato corporal, ou através do alimento que prepara, a potência que carrega o corpo do homem quando está tomando alguma substância xamânica especialmente forte pode afetar mulheres e crianças, provocando-lhe doenças. Apenas depois que a dieta foi concluída, o homem pode voltar à maloca principal junto com sua família. Nesse sentido, as dietas parecem funcionar como sistemas para controlar os processos de transformação corporal que se desencadeiam, como vimos, em vários momentos. Através da dieta, se domesticam – em termos de Fausto – ou assimilam os elementos externos, se depura o corpo restaurando-se seu equilíbrio. Entretanto, este processo não leva a uma situação similar à do início: potências foram incorporadas – poder xamânico, habilidade cinegética, fortaleza – ou geradas – crianças – que, se o processo ocorreu adequadamente, implicam um ganho social e individual.

Esses riscos que se despreendem das qualidades corporais não são inerentes a elas; apenas ocorrem problemas quando em determinados estados incompatíveis entram em contato. O odor

de sangue de uma mulher que pariu recentemente não é perigoso para todas as pessoas, já que outras mulheres ou as crianças não se vêm afetadas por ele; igualmente, a potência das plantas ingeridas por um homem não afeta outros homens que compartilham a maloca masculina e que desenvolveram, por sua vez, o poder xamânico. Parece existir, portanto, uma lógica de qualidades sensíveis excludentes entre si. Isto não afeta apenas os corpos das pessoas; podemos encontrar, por exemplo, nas dietas sérias ou qualidades incompatíveis entre si. Já mencionamos a oposição entre doce e amargo, mas também existe, em certos contextos, entre o animal e o vegetal. Assim, por exemplo, quando são usadas plantas medicinais *disa* (ver no capítulo 3), o paciente deve cumprir uma dieta que exclui qualquer alimento de origem animal, tanto carne quanto peixe, sendo possíveis apenas os vegetais. É uma das poucas situações em que os alimentos dos brancos, principalmente arroz e massa, são bem-vindos. Além disso, é necessário esquentar as folhas das plantas medicinais em vasilhas que sejam reservadas exclusivamente para esse propósito, para evitar que sejam contaminadas com os cheiros de carne e peixe que ficam nos recipientes usados para cozinhar, já que estes odores anulariam o poder curativo das plantas. Certamente, esta oposição animal/vegetal não deixa de evocar uma oposição entre o corpo do homem, marcado pelo uso continuado de substâncias de origem vegetal e a minimização do consumo de carne, e o da mulher (fértil), caracterizado como um corpo com cheiro de sangue, da mesma forma que a carne dos animais.

Por outro lado, antigamente, os Yaminawa realizavam a operação de excisão do clitóris nas adolescentes com a finalidade de eliminar o odor próprio, segundo eles, da urina da mulher, caracterizado como um cheiro podre¹⁷⁴. Depois que foi cortado o clitóris, este odor é eliminado. Não se trata exclusivamente de uma questão estética, já que, segundo os Yaminawa, o cheiro despreendido pelo clitóris da mulher debilita os homens. Embora, eu não conseguisse obter mais detalhes sobre em que consiste essa debilitação, não acho muito arriscado supor que se refere às capacidades e potências propriamente masculinas: o poder xamânico, as habilidades cinegéticas

¹⁷⁴ O mau cheiro atribuído ao clitóris é também registrado como a principal causa para sua excisão entre os grupos Shipibo-Conibo (Díaz Castañeda 2002 [1923]: 353-355; Leclerc 2003: 240; Morin 1998: 370-393). Existe, por outro lado, um mito kaxinawa que explica a origem do odor desagradável característico da vagina: antigamente, quando um casal fazia amor, da vagina da mulher emanava um aroma delicioso. Em uma ocasião, uma moça e um rapaz que não estavam casados transaram no roçado, e para evitar que as outras pessoas da aldeia o descobrissem pela fragrância da mulher, o rapaz untou os genitais de sua amante com o miolo já podre de um pé de mamão. A partir daquele momento, as emanações sexuais das mulheres deixaram de ser *inin* (fragrantes) para ser *hanë* (cheiro das feridas, da carne passada...) (d'Ans 1991: 161-162).

e guerreiras, a força corporal para a realização de várias tarefas (construir casas, abater árvores, realizar longas caminhadas na floresta em busca de caça, etc.).

Tratava-se de um ritual coletivo, chamado *maspi xëati* ou *txispi xëati*, no qual se juntavam duas aldeias, e a operação era realizada em várias mulheres. Elaborava-se uma grande quantidade de bebida fermentada, à base de milho ou banana, que atingia um alto teor alcoólico. Tudo discorria como numa festa comum: as pessoas se ornamentavam cuidadosa e luxuosamente; havia danças, cantos e brincadeiras; e oferecimento de alimentos entre afins, neste caso, da bebida fermentada¹⁷⁵. Entretanto, cuidava-se especialmente de que as moças quais se ia realizar a operação se embebedassem, enquanto seus maridos evitavam beber demais para poder depois atendê-las. Estas eram meninas pré-púberes, já casadas, mas sem ter iniciado ainda sua vida sexual nem ter passado ainda a menarca. Era habitual casar as meninas muito novas, mas, segundo os Yaminawa, seus maridos tinham medo de manter relações com elas enquanto não tivessem cortado seu clitóris. Além de eliminar o indesejável odor deste órgão, creditava-se a esta operação o desencadeamento da primeira menstruação, isto é, tornava o corpo da menina de um lado inócuo para seu marido na medida em que eliminava um cheiro pernicioso e, de outro, fértil. A operação era executada por uma anciã experiente, que usava para realizar o corte um pedaço de paca verde. Os clitóris cortados eram espetados em uma vara, e os homens que participavam na festa brincavam com eles. Apenas os pais e irmãos das moças não podiam ver os clitóris de suas filhas e irmãs, da mesma forma que não podiam cuidar delas durante o período de convalescença, tarefa da qual se encarregavam o marido e a mãe da moça. Limpavam a ferida apenas com água quente; não utilizavam nenhuma planta medicinal, mas deviam ficar atentos a que a ferida não apodrecesse e a vagina não se fechasse.

A potência por excelência própria do corpo feminino – sua capacidade de geração de vida – era, portanto, fonte de perigo para os homens, da mesma forma que a potência do corpo masculino – o poder xamânico fundamentalmente – o era para as mulheres. Dietas, isolamentos, medidas de separação de âmbitos e certos tratamentos do corpo tinham como objetivo minimizar e evitar esses riscos, e eram práticas ativadas especialmente em situações em que o corpo se

¹⁷⁵ Os Yaminawa realizavam antigamente uma festa chamada *wamitine* – termo que significa “roda” e que faz referência a uma das danças características em que as pessoas entrelaçavam os braços formando um círculo –, que geralmente reunia grupos locais próximos e estava associada aos momentos de abundância dos produtos da roça. Entretanto, como explicarei no próximo capítulo, antes do contato, os Yaminawa não consumiam bebidas fermentadas. Os rituais organizados para a excisão do clitóris eram as únicas situações em que se preparavam estas bebidas. Retomarei o tema do *wamitine* no último capítulo. Sobre este tipo de festa entre os Yaminawa, ver Carid (em preparação), e sobre o *saiti*, uma festa similar entre os Yawanawa, ver (Carid 1999).

encontrava em um estado de transformação – a iniciação xamânica, o período de gestação e pós-parto –, já que a possibilidade de ser afetado por outros seres se acentuava.

Transmissão do poder e do conhecimento xamânicos

Descrevi até agora os diferentes mecanismos através dos quais as pessoas adquirem poder e conhecimento xamânicos, cuja fonte mítica e paradigmática é a sucuri. A incorporação de diversas substâncias por meio das “provas” (substância da sucuri, mordidas das vespas e das formigas, mel...) ou de sua ingestão (tabaco, ayahuasca, comaru, *yunẽ*, etc.) tem como resultado a acumulação de poder, um poder associado estreitamente às qualidades físicas dessas substâncias, amargas e pungentes. Mas essa acumulação de poder é apenas um aspecto do processo desencadeado pela ingestão das substâncias; elas têm também a capacidade de colocar o iniciando em contato com o âmbito dos *yuxin*, e concretamente com o *yuxin* do ser ao qual pertence a substância. Algumas delas, a ayahuasca principalmente, permitem ver (*uĩ*) em estado de vigília; outras são consideradas como estimulantes da atividade onírica. Sonhos e visões constituem aspectos fundamentais do processo de iniciação e obtenção de conhecimento.

Sonhar

De forma análoga ao que acontece no mito do “Homem devorado pela sucuri” (Mito 5), depois de os iniciandos terem chupado o “leite” da sucuri, eles sonham com o animal mítico entoando os *kuxuiti*, sendo estas experiências oníricas momentos-chave do processo de aprendizagem. Igualmente, a ingestão do mel e as picadas colocam os iniciandos em contato com os *yuxin* das vespas. Embora sem muitos detalhes, os homens descrevem três tipos de sonhos típicos do período de aprendizagem. Num deles, veem a sucuri ou um grupo de homens já formados entoando os *kuxuiti*. Quando acordam, devem repetir o que escutaram para memorizá-lo.

Nós tomamos a merda da sucuri [...] Então, ela te ensina em teus sonhos, essa sucuri. Você pode sonhar com a sucuri. A sucuri em teus sonhos está rezando (*kuxuai*). Uma pessoa ou teu avô vem te acordar, você reza o que estava rezando, escutando a sucuri, com esse aí, você está rezando [...] Eu sonhava com os pajés, eu sonhava com os que estão fazendo *kuxuai*, com plantas medicinais. Você sonha tudo. Você sonha que está coletando plantas medicinais, você sonha que está rezando às pessoas, daí você acorda e reza. Meu avô me dizia: “reza”. Assim, você aprende, como se aprende a estudar com professor. É para fazer desse jeito. Você sonha com os que estão rezando. Chegam em nossos sonhos. Acordamos, com esse assim rezamos, o que nós escutamos, com esse

rezamos no nosso sonho. Se aprende dessa forma, sonhando; um rezador está te ensinando¹⁷⁶ (Xawaxta, Raya 30/10/03).

Em outro tipo de sonho, o iniciando se encontra com o mestre ou com um espírito – aquele associado ao mel ingerido previamente, por exemplo – que ratifica seu processo de aprendizado, dizendo que já sabe, mas aconselhando, ao mesmo tempo, que deve continuar cumprindo a dieta e evitando comer doce. Neste caso, as pessoas que Tonoma diz ter visto em sonhos eram seus mestres.

Quando se aprende, o professor pode nos encontrar no nosso sonho. “Puxa, você já aprendeu, você já não deve comer nada”, nos diz no nosso sonho. Assim fizemos lá em cima. Meu primo Carvajal me disse: “Puxa, primo, já está bom, você já está aprendendo tudo”, ele me disse. Nós tomamos ayahuasca, cantamos bem. Chino também me disse desse jeito¹⁷⁷. (Tonoma, Raya, 4/12/03).

O encontro com um homem que convida o iniciando a fumar do próprio cachimbo é sinal, também, de que vai aprender rápido. Pelo contrário, se o aprendiz se deparar no sonho com mulheres jovens, ele deve, sobretudo, evitar ter relações sexuais com elas, já que isso implicaria a invalidação do seu aprendizado.

Quando vamos dormir, muita gente vem, quando se faz picar por vespas. Vêm mulheres novas, vêm para nos abraçar, no nosso sonho, nos beijam. Quando nos beijam, já não dá mais para aprender, mas se você não a beijar, então vai aprender¹⁷⁸. (Waxapa; traductor Xamoko, Raya 30/9/00).

Portanto, no contexto da iniciação, o sonho funciona como um meio privilegiado de aquisição de conhecimentos, já que através dele a pessoa tem acesso ao âmbito e ao conhecimento dos *yuxin*; mas, além disso, constitui também um elemento de ratificação ou anulação do processo. O papel do sonho como fonte proeminente de saber e de acesso ao âmbito oculto da realidade

¹⁷⁶ “Hemos tomado su mierda de boa [...] Ahí ya te enseña en tus sueños este boa. Ahí tú le puedes soñar ese boa. Tu boa de tus sueños estaba icarando. Una persona o tu abuelo te viene despertando, tú le icaras lo que estaba icarando, escuchando este boa, con este ya estás icarando. [...] Yo soñaba [con] los brujos, yo soñaba lo que icara, los vegetales. Tú le sueñas todo. Tú sueñas que estás sacando vegetales, tú sueñas que estás icarando a la gente, de ahí te despiertas, ahí icaraba. Mi abuelito me decía “icara nomás”. Aprendes así, como aprendes a estudiar con profesor. Así se hace. Le sueñas lo que están icarando. Llegan en nuestros sueños. Despertamos, con ese icaramos, lo que escuchamos, con ese icaramos en nuestro sueño. Así se aprende, soñando, un icarador te está enseñado.”

¹⁷⁷ “Cuando aprendes, ese profesor mismo nos puede encontrar en nuestro sueño. ‘Putá, ya has aprendido tú, ya no vas a comer nada’, nos dice, pues, en nuestro sueño. Así hemos hecho arriba. Mi primo Carvajal me ha dicho ‘putá, primo, ya estás bueno, ya estás aprendiendo todo’, me ha dicho. Hemos tomado ayahuasca, hemos cantado bien. Chino también me ha dicho así.”

¹⁷⁸ “Cuando ya hemos dormido, cantidad de gente viene, cantidad, cantidad de gente, cuando le pica avispa, ahí viene señorita, viene a abrazarnos a nosotros, en nuestro sueño nomás, abrazando, nos besa, ahí sí, cuando nos besa ya no aprendes, si no le besas, ese es para aprender.”

constitui uma característica relevante do xamanismo em geral e tem sido destacado de forma particular por alguns pesquisadores a respeito de determinados grupos ameríndios. Os sonhos são um meio privilegiado tanto para adquirir poder e conhecimento (Gonçalves 2001; Lima 2000; Orobitg Canal 1998; Perrin 1994), quanto para canalizar esse poder para uma ação efetiva no mundo (Fausto 2001; Kracke 1992). Como fontes de conhecimento sobre o âmbito dos *yuxin* e momentos de relação com estes seres, o sonho e a visão produzida pelas substâncias xamânicas funcionam, no caso dos Yaminawa, de forma análoga.

Como mencionei, durante a iniciação dos homens yaminawa, as substâncias xamânicas funcionam também como indutores da atividade onírica. O tabaco, fumado em cachimbo no final do dia antes de dormir, tem esse mesmo efeito fora dos contextos de iniciação. Nessa situação, há certo controle sobre a produção dos sonhos, o qual diferencia a atividade onírica como prática xamânica dos sonhos espontâneos. Como ação induzida, a produção de sonhos seria similar à produção de visões através de substâncias como a ayahuasca, sendo o principal objetivo em ambos os casos o de obter informações sobre coisas que estão acontecendo. Por exemplo, numa ocasião, Txaiyabawade comentou que, no ano anterior, ele bebeu muita ayahuasca, porque sua filha tinha estado doente e tinha passado uma temporada no hospital de Atalaya. Através das visões, podia conhecer o estado de saúde da filha e acalmar as inquietações de sua mulher a esse respeito. Ele continuou explicando que outra possibilidade é fumar muito tabaco no final da tarde, dessa forma ele vai ter sonhos indicativos do estado de saúde dos seus filhos.

Nem todo o mundo possui essa capacidade, nem sempre os sonhos são controlados dessa forma, mas, por outro lado, não existe uma restrição da atividade onírica a certos segmentos da população, como acontece em outros grupos indígenas em que, por exemplo, as mulheres não devem sonhar (Fausto 2001; Orobitg Canal 1998). Todo o mundo sonha, e os sonhos fornecem informações sobre acontecimentos do futuro próximo e são habitualmente comentados. Como é descrito a respeito de outros pano (Leclerc 2003: 197-200; Pérez Gil 1999: 134-136), há determinados elementos oníricos aos quais se atribui um significado mais ou menos inequívoco, e, em geral, as pessoas podem dar uma lista daqueles mais comuns. Quando se sonha com um parente morto, com jacaré ou com madeira cortada, significa que vai chover. Lembro uma das ocasiões em que estávamos subindo o rio em direção a Raya, e o curso estava tão baixo, apesar de estarmos em outubro, época em que normalmente começam as chuvas e o rio cresce, que era quase impossível fazer avançar a canoa. À medida que avançávamos, a situação piorava, e chegou uma hora em que tivemos que desistir e ficar numa casa amahuaca para esperar a chuva e a

crescida do rio. Um dos dias, Txaiyabawade comentou que tinha sonhado com seu pai, morto anos atrás, o qual significava que ia chegar a tão esperada chuva, como efetivamente aconteceu pouco depois. Outro tipo de sonho ao qual fazem referência as pessoas freqüentemente é ver algum parente muito bem arrumado. Isso significa que essa pessoa vai adoecer. Há vários sonhos associados às doenças: sonhar com uma pessoa que observa um roçado ou uma casa ardendo significa que essa pessoa vai ter gripe; uma pessoa que está no meio de fumaça vai ter febre; sonhar que se perde um terçado ou documentos indica que os próprios filhos vão adoecer; sonhar que se come piaba, que um cachorro come junto ou que se fuma tabaco indica que o sonhador vai ter dor de cabeça. Há determinados sonhos que pressagiam morte, como sonhar com *huya* ou com *bado*, dois tipos de mel. Hustuma me contou, que numa ocasião, ela sonhou com *huya* e contou para seu pai: “pai, sonhei com *huya*, com certeza eu vou morrer”. Porém não foi ela, mas seu pai que faleceu pouco depois. Em outra ocasião, sonhou com *bado*: no sonho, ela estava com seu marido pegando *bado*, e seu marido dizia “pega o *bado*”, mas o *bado* desaparecia da mão de Hustuma, e ela chorava. Três dias após o sonho, sua filha pequena adoeceu e morreu. Outros sonhos aos quais se atribui um significado inequívoco são aqueles associados à caça e à guerra: sonhar que se matam pessoas indica que vão se matar animais, e, inversamente, sonhar que se matam animais indica que vão se matar pessoas. Algumas das associações entre sonho e significado aparecem também em outros contextos. Por exemplo, em certos momentos de dieta, se proíbe comer piaba, porque provoca tontura (ver Tabela 2). Da mesma forma, a associação entre o macaco e o tabaco (ver Mito 1), e a idéia de que a ingestão inapropriada de tabaco pode provocar dor de cabeça e enjôo está por trás da proibição de comer macaco em determinados contextos de resguardo (ver Tabelas 2 e 3), assim como da associação entre o fato de fumar tabaco no sonho e a dor de cabeça. Outro exemplo é a ligação entre a chuva e os parentes mortos (Townesley 1988: 117), a qual não se limita à simbologia dos sonhos nem se restringe aos Yaminawa, mas foi registrado entre outros grupos pano¹⁷⁹ (Erikson 1996: 286-290). Quando uma pessoa sonha com uma anta ou uma sucuri a seguindo, quer dizer que alguém vai querer namorá-la. A explicação dessa relação simbólica, a podemos encontrar nos mitos. A sucuri como mulher bela e como amante desejável aparece no mito do homem que casou com uma sucuri (Mito 6); a

¹⁷⁹ Entre os Shipibo, parece existir também esta relação. Durante a viagem a Raya que mencionei anteriormente, uma mulher shipibo que estava viajando conosco contou também que sonhou com um parente morto, o qual interpretou como sinal inequívoco de que ia chover proximamente. Explicou que, da mesma forma que entre os Yaminawa, entre os Shipibo sonhar com um parente morto indica chuva.

anta, por seu lado, é o amante paradigmático na mitologia amazônica em geral (Bidou 2001: 78-80; Lévi-Strauss 1971 [1966]: 246-254). Na mitologia yaminawa, a encontramos nesse papel tanto no mito do homem que casou com a sucure quanto em outro que conta o caso de uma mulher que abandonou seu marido para casar com uma anta¹⁸⁰.

Na medida em que determinados sonhos avisam de eventos que estão por acontecer, as pessoas podem redefinir seus planos. Quando uma pessoa sonha que se crava um espinho indica, isso que vai ser mordido por uma cobra. Tendo tido esse tipo de sonho, a pessoa não sai, fica em casa. Se alguém sonha que é devorado por um animal, quer dizer que os inimigos vão matá-lo, e deveria, portanto, desistir de suas intenções guerreiras. Nesse sentido, os sonhos parecem avisar de acontecimentos futuros, que ainda não aconteceram e que, portanto, podem ser evitados. Em outros casos, entretanto, aquilo que aparece no sonho acontece no presente do próprio sonho. Quando o iniciando escuta um canto, ou recebe uma ratificação, esse fato não se refere ao futuro. De igual forma, determinados sonhos são interpretados como agressões de outros seres. Se, por exemplo, fora de um contexto de iniciação, uma pessoa mata uma sucure – ou come carne de boto inadvertidamente, como aconteceu com Kubarête numa ocasião –, deve realizar duas semanas de dieta. Caso contrário, ele sofre uma doença que, se não for tratada, leva à morte: o espírito do animal apavora constantemente a pessoa, aparecendo nos seus sonhos, e a faz ingerir sua gordura. Após ingerir a gordura da cobra, a pessoa perde o apetite e enfraquece cada vez mais. Para reverter esse quadro, é necessário beber *anate*¹⁸¹, que permite recuperar o apetite e se fortalecer, assim como se banhar com uma planta chamada *dispotxoo*, graças à qual deixará de ver a sucure, ou o boto, no caso, em sonhos.

Da mesma forma que a pessoa recebe a agressão da sucure morta indevidamente ou do boto através dos sonhos, uma agressão xamânica se reflete nas experiências oníricas das pessoas¹⁸². Há determinados sonhos que são interpretados inequivocamente como consequência de atos de feitiçaria. Estas considerações indicam que, efetivamente, durante o sonho a pessoa não apenas entra em contato com o âmbito do *yuxin*, mas também é vulnerável às ações de outros seres.

¹⁸⁰ Existem numerosos mitos em que um humano/a casa com um animal, mas em geral se trata de casos em que o casamento com um animal soluciona uma situação indesejável e insustentável por mais tempo de solteirismo. Nos mitos aos quais faço referência, os humanos abandonam suas famílias já constituídas para casar com a sucure e a anta, respectivamente, aos quais se descreve como muito desejáveis como amantes.

¹⁸¹ Uma descrição do *anate* e seu uso como emético é realizada no capítulo I.

¹⁸² Para os Yawanawa, o sonho é precisamente o momento em que o feiticeiro aproveita para atacar o *huru yuxin* de sua vítima (Pérez Gil 1999).

Estes casos de agressão através dos sonhos se baseiam na mesma lógica que fundamenta o aprendizado onírico descrito acima. A incorporação de determinadas substâncias carregadas de *yuxin* desencadeia, por princípio, a atividade onírica: se sonha com o ser cujo *yuxin* foi incorporado. A assimilação desta agência forânea se dá de várias formas: por ingestão, como no caso do consumo das substâncias corporais da sucuri ou do boto, ou da ingestão do mel; por incorporação, como é o caso do sangue do inimigo; ou por partilha de substâncias, por exemplo, com um parente próximo morto. Estas situações são análogas no sentido de que a pessoa sonha com o ser cuja agência incorporou. Entretanto, no caso da ingestão de substâncias durante a iniciação xamânica, esta atividade onírica é procurada e controlada, enquanto em outros casos – dieta do homicida, morte de um parente próximo, ingestão da carne da sucuri ou do boto –, deve ser restringida para evitar uma agressão do *yuxin* incorporado. A vigília, o tratamento adequado do corpo da pessoa falecida e os banhos com plantas específicas são as técnicas utilizadas para efetuar o controle da atividade onírica, neste caso, sua restrição. Também nestes casos a dieta parece cumprir um papel regulador, não apenas para controlar os sonhos, mas também, como vimos no primeiro capítulo, para evitar que o corpo, nesse processo transformativo, sofra mudanças indesejadas. Efetivamente, já foi mencionado que, quando se mata uma cobra ou um ser humano, o matador deve realizar uma dieta. Igualmente, conforme os dados proporcionados por Townsley, antigamente os parentes próximos de uma pessoa falecida deviam fazer uma dieta rigorosa até o cheiro do cadáver ter desaparecido (Townsley 1988: 114), isto é, até que sua decomposição fosse completa, da mesma forma que deve fazer o homicida (ver capítulo 1). Em todas essas situações, o sonho é o meio através do qual o *yuxin* “invasor” pode efetuar uma ação agressiva contra a pessoa, e esta é a razão pela qual se trata de evitar a atividade onírica.

		Contexto	<i>Yuxin</i> exógeno	Efeito	Meio de Controle
Introdução no corpo de substâncias com <i>yuxin</i> .	Induzida e produtiva.	Iniciação xamânica.	<i>Yuxin</i> das substâncias xamânicas (mel das vespas, picadas de vespas e formigas, ayahuasca, leite da sucuri, etc.).	Obtenção de conhecimento e poder desses <i>yuxin</i> .	Induzido através do tabaco (análogo às visões produzidas por ayahuasca).
	Perniciosa.	Homicídio.	<i>Yuxin</i> do sangue da pessoa assassinada.		Evitado através de: <ul style="list-style-type: none"> • vigília. • uso de <i>disputxoo</i>. • dieta.
		Ingestão de carne de sucuri ou boto.	<i>Yuxin</i> da sucuri ou do boto.	Agressão do <i>yuxin</i>	<ul style="list-style-type: none"> • uso de <i>disputxoo</i>. • dieta.
		Morte de parente próximo.	<i>Yuxin</i> do parente morto.	O <i>yuxin</i> trata de levar com ele o parente.	<ul style="list-style-type: none"> • queima do cadáver. • dieta.

TABELA 5: CONTEXTO DE INTRODUÇÃO NO CORPO DE SUBSTÂNCIAS COM YUXIN E SEUS EFEITOS.

O mestre

A aquisição de conhecimento tem, portanto, duas fontes imediatas: os seres sobrenaturais associados às substâncias introduzidas no corpo, e com os quais se entra em contato através de sonhos e visões; e o mestre. O mestre, além de transmitir conhecimentos concretos, é, sobretudo, o encarregado de dirigir o processo de aquisição de poder. Em muitos casos, é ele quem incentiva os jovens a empreenderem a iniciação. O mestre é um elemento central no processo iniciatório entre os Yaminawa, e algumas das características que assume o aproximam da figura do *xanëihu*. De fato, esse termo foi às vezes usado para se referir ao mestre, e não necessariamente porque o *xanëihu* estivesse atuando nesse momento concreto como mestre, mas porque certos comportamentos próprios de ambos os papéis são análogos.

Devemos especificar aqui certos aspectos, alguns deles já mencionados, da iniciação yaminawa. Em primeiro lugar, se trata de um processo pelo qual a maior parte dos homens adultos yaminawa passou durante sua juventude, e, se dermos crédito aos seus depoimentos, se tratava de uma prática ainda mais generalizada no passado. Em segundo lugar, e em parte como consequência, essas iniciações raramente eram individuais, e normalmente envolviam vários homens.

A partir das narrações de vários homens sobre suas experiências de iniciação, podemos inferir que existem determinadas linhas de transmissão de conhecimento que são privilegiadas. Em geral, a maior parte dos homens recebeu conhecimentos de seu pai. Este papel pode ser preenchido por algum avô, especialmente quando, por causa da morte prematura do pai, ele assume a educação da criança, como aconteceu com Xawaxta, criado por seu MF, Piaxaraya. Entretanto, em momentos posteriores, os jovens podem também se engajar em processos de iniciação liderados por determinados homens que são geralmente considerados como pessoas de grande poder e conhecimento. Assim, a maior parte dos homens na faixa entre 40 e 55 anos que me descreveram suas experiências receberam ensinamentos de Yurashidi, Yabadawa ou/e Duxupiade. Estes, por sua vez, tiveram como grande mestre Samo, seu *ëpa* (F ou FB, segundo o caso). Portanto, o panorama refletido nas narrações de vários homens é o seguinte: um homem recebe, em primeira instância, ensinamentos de seu pai ou avô, e em segunda instância de algum dos homens que assumem o papel de mestre na iniciação coletiva de vários jovens. Este é o caso de Tonoma, de Mañuco e de Jaime, que aprenderam *kuxuai* com seus respectivos pais e posteriormente participaram nas iniciações realizadas por Yurashidi, Yabadawa ou Duxupiade.

Nessas iniciações de caráter coletivo, participavam prioritariamente os filhos, reais ou classificatórios, desses homens, e os jovens que estavam sob sua esfera de influência através de alianças efetivas, como, por exemplo, seus genros, reais ou potenciais. Algumas informações sobre as relações entre os mestres e os iniciandos aparecem na tabela abaixo. Embora não pretenda ser de forma alguma exaustiva, a tabela reflete certos aspectos relacionados com as linhas de transmissão de conhecimentos.

Informante	Mestre	Relação com mestre		Companheiros	Relação com os companheiros	
		Do informante	Dos companheiros			
Waxapa	Samo	F (<i>ëpa</i>)	F (<i>ëpa</i>)	Yabadawa	B	
			FB (<i>ëpa</i>)	Yuraxidi	B	
Jaime	Shawã	F (<i>ëpa</i>)				
	Yabadawa	FZH				
Tonoma	Txaiyabawade	F (<i>ëpa</i>)				
		ZH (<i>adia</i>)				
		MB (<i>kua</i>)				
	Yabadawa		MB (<i>kua</i>)	Juan Pérez		
	Dutxupiade		FB (<i>ëpa</i>)	Joaquín		
			FB (<i>ëpa</i>)	Teparo		
Juan Pérez	Yuraxidi	FFFBSS (<i>ëpa</i>)	WF (<i>rayus</i>)	Mañuco		
			MFB (<i>txata</i>)	Panduro	MBS (<i>txai</i>)	
			?	Roberto		
			FFFBSS (<i>ëpa</i>)	Carlos Pérez	B	
			?	José		
	F (<i>ëpa</i>)		Marcos	MZS (<i>utxi</i>)		
Xamoko	Yabadawa	FB (<i>ëpa</i>)	F (<i>ëpa</i>)	Panduro	FBS (<i>utxi</i>)	
			FB (<i>ëpa</i>)	Joaquín	FBS (<i>utxi</i>)	
Mañuco	Wëshko	F (<i>ëpa</i>)	Wëshko	Yabadawa	Tonoma	ZH (<i>adia</i>)
			WFB (<i>rayus</i>)			
	Yabadawa	(<i>kua</i>)		MB	Marco	WB (<i>adia</i>)
				FB (<i>ëpa</i>)	Joaquín	
Mozomite	Yabadawa	MH (<i>ëpa wëtsa</i>)				
Reteho	Piawã	F (<i>ëpa</i>)	WF (<i>rayus</i>)	Xipikaste		
Manate	Samo	F (<i>ëpa</i>)	F (<i>ëpa</i>)	Txaiyabawade	B	
			F (<i>ëpa</i>)	Yabadawa	B	
Xawaxta	Piaxaraya	MF (<i>txata</i>)				
Rosa	Yabadawa	H/W				
Shëro		M/D			Z	
		H/W				
Txaiyabawade	Samo	F (<i>ëpa</i>)			B	
		FF				
Jorge Txito		F			B	

TABELA 6: TRANSMISSÃO DE CONHECIMENTOS

Algumas considerações podem ser feitas a partir desses dados. Em primeiro lugar, o aprendizado dos *kuxuai* acontece num primeiro momento dentro da família, de forma similar a como se aprendem outras atividades. Como comentava um dia Txaiyabawade, os meninos começavam a aprender os *kuxuai* escutando seus pais e avôs, sendo ademais muitas vezes introduzidos por eles na ingestão de certas substâncias xamânicas como a ayahuasca, e mais tarde, durante a adolescência e a juventude, realizavam as provas e as dietas. Embora os jovens fossem introduzidos e ensinados por pais e avôs, o incentivo para se engajar num processo coletivo de aprendizado provinha de pessoas de grande conhecimento e interessadas em aumentar ou colocar em prática seu poder. Tomemos como exemplo o caso de Tonoma. Ele começou a tomar ayahuasca com seu pai, Nuiwate, com aproximadamente dez anos. Quando tinha cerca de dezesseis anos, fez uma viagem a Sepahua para visitar a família de sua mãe, que é amahuaca. Durante sua estadia lá, seu tio (MB) lhe ensinou *kuxuai*. Quando retornou à sua casa, fez uma dieta junto com outros três jovens que tinham aproximadamente sua idade. Yabadawa e Duxupiade foram seus mestres. Fizeram-se picar por vespas e formigas, e tomavam ayahuasca e tabaco continuamente. Durante sua juventude, observou sucessivas vezes dietas para aumentar seu poder. Quando Yabadawa e Duxupiade queriam fazer uma cura ou, sobretudo, uma agressão, chamavam os jovens interessados e que estavam sob sua órbita de influência. Ingeriam mel de vespas, ayahuasca e realizavam a dieta durante o tempo prescrito. Tonoma explica que esta situação se prolongou durante vários anos.

Da mesma forma que seus filhos, um homem podia também incentivar seus genros para aprenderem os *kuxuiti* ou as *disa* e assim serem capazes de curar os membros da família no caso de adoecerem. Um caso exemplar a esse respeito é o de um velho pajé yawanawa. Ele participou como mestre nos processos de iniciação em que se engajaram recentemente vários homens. Entretanto, estes reclamavam que ele nunca chegou a abrir mão completamente dos seus conhecimentos, e o explicavam fazendo alusão a que a relação de parentesco entre eles não era muito próxima. À falta de filhos, o velho pajé queria transmitir seus conhecimentos a seu genro para que este pudesse se encarregar da família quando ele morresse, mas o genro não estava interessado. Nesse mesmo sentido, outro homem nos confessou que uma das razões de ter casado com sua esposa era ter acesso aos conhecimentos sobre plantas medicinais de seu sogro. A transmissão

de sogro a genro entra na lógica que define em grande medida um dos incentivos principais para aprender as práticas xamânicas, o de cuidar da família.

Não devemos esquecer, a este respeito, que a afinidade efetiva é um tipo de relação privilegiada no referente tanto à transmissão de poder e conhecimento durante a iniciação, quanto à obtenção de ajuda dos espíritos. Fausto mostrou que a relação que se estabelece entre o xamã e os espíritos auxiliares é conceitualizada, no caso de vários grupos amazônicos, em termos de adoção, sendo análoga à relação entre senhor e xerimbabo ou pai e filho. Isto é, a aquisição de poderes xamânicos acontece através dos processos de familiarização dos entes extra-humanos que atuarão como auxiliares (Fausto 1999). Porém, em outros casos, o que permite ao futuro xamã ter acesso ao poder é o estabelecimento de uma relação de aliança, isto é, casar com uma mulher-espírito. A aliança é, por exemplo, o que define prioritariamente a relação entre o mundo dos espíritos e o mundo dos humanos no caso das sociedades siberianas, segundo Hamayon. Conforme esta autora, o xamanismo está profundamente enraizado na forma de vida caçadora. Na medida em que a caça é entendida como um sistema de intercâmbio, já que as ações predadoras dos homens têm como contrapartida ações predadoras por parte dos espíritos, donos dos animais – tendo a alma humana (alimento dos espíritos) e os animais (alimento dos humanos) igual status –, o xamã, cuja principal função nas sociedades arcaicas é a de assegurar a sorte na caça e, portanto, deve assumir a responsabilidade dessa troca, estabelece uma aliança com os seres do mundo sobrenatural através do matrimônio com uma mulher-espírito, filha do doador de subsistência (Hamayon 1990: 729-732). A idéia do casamento místico do xamã como requisito de sua condição aparece também em alguns grupos ameríndios e, concretamente, em grupos pano. Este é o caso dos *shuintia* e os *rumeya katukina*, que, após o primeiro encontro com a sucuri, recebem conhecimentos através dos sonhos. O futuro xamã sonha com um homem que o convida a tomar ayahuasca ou rapé e lhe oferece como esposa a *Rono* (sucuri) *Yushin*, que, a partir desse momento, o acompanha sempre, o instrui no reconhecimento das doenças e a o auxilia nas curas (Lima 2000: 139). Também a respeito dos Marúbo (Montagner Melatti 1985: 409) e dos Shipibo (Morin 1998: 380), encontramos referências ao casamento místico do xamã com uma mulher-espírito, embora nesses casos pareça constituir mais uma possibilidade do que um requisito *sine qua non* no processo de se tornar xamã. No caso dos Yawanawa, o casamento com mulheres-espírito constitui um aspecto importante da iniciação. A capacidade de elaborar os *shuānka* (rezas) depende da relação com uma mulher-espírito

chamada *Vanashanu*, literalmente, “a mulher-palavra”¹⁸³. Quando o iniciando casa com essa mulher, sua língua se solta, as palavras saem. Uma vez que o homem casou com *Vanashanu*, já não pode mais levar uma vida desordenada. Além disso, *Vanashanu* deve gostar também da esposa do homem. Ela gosta de mulheres magras e tranqüilas. O encontro e o desenvolvimento da relação com *Vanashanu* se produzem durante os sonhos.

Finalmente, a idéia da aliança matrimonial como meio de acesso aos conhecimentos xamânicos do exterior aparece perfeitamente refletida no mito “O homem casado com a sucuri”, anteriormente mencionado, especialmente na versão kaxinawa, na qual se especifica que os homens aprenderam a usar a ayahuasca graças àquele antepassado que casou com uma mulher-sucuri.

Embora eu não possua informações sobre a existência do casamento místico do *kuxuitia* ou *ñuwē* entre os Yaminawa, alguns dados esparsos nos fazem pensar que a relação com os seres que fornecem poder e conhecimento é concebida em termos de afinidade. Numa ocasião, por exemplo, Xamoko explicou que os iniciandos tratam as vespas e a sucuri com o termo de *rayus* (sogro), e as formigas *ani*, como *txai* (primo cruzado). Em outra ocasião, Waxapa comentava que, depois de se fazer picar pela formiga *ani*, tomavam ayahuasca. Se o iniciando não vomitava, era signo de que o espírito da ayahuasca o aceitava como genro (*rais*), e, portanto, ia aprender rapidamente; se ele vomitasse, significava que não tinha sido aceito como genro e não ia aprender. Não é difícil, apesar de não termos uma corroboração, ver nesses dados um indício de que a idéia do casamento com um *yuxin* está presente. O modelo de relação entre o espírito doador de conhecimento e o iniciando que parece prevalecer neste caso é o da afinidade efetiva. Entretanto, dado que a idéia do casamento com uma mulher *yuxin* como meio de adquirir conhecimento nunca foi mencionado por nenhum dos homens que narraram suas experiências iniciatórias, podemos pensar, talvez, que, neste caso, a relação sogro/genro tem prioridade sobre a relação marido/mulher. Ou, em outras palavras, o que importa na transmissão de conhecimentos é a relação com outro homem possuidor do conhecimento, e não com uma mulher, apesar de esta ser o meio para ter acesso ao mestre. Esta oposição homem/mulher no contexto da iniciação se percebe num comentário de Xamoko explicando que, quando está se aprendendo *kuxuai*, se deve sonhar apenas com homem, não com mulher. A ação própria do homem

¹⁸³ *Vana* = palavra, *shanu* = mulher.

será oferecer tabaco; a da mulher será querer ter relações sexuais. Sonhar com homem oferecendo tabaco implica que vai se aprender rápido; sonhar que se tem relações sexuais com uma mulher indica que não vai se aprender. A contínua ênfase dos Yaminawa a respeito de evitar ter relações sexuais com as mulheres que se aparecem nos sonhos após realizar as provas da iniciação contrasta com a necessidade do aprendiz Yawanawa de “casar” (num sentido que nos depoimentos implica claramente as relações sexuais) com *Vanashanhu*.

O pai (real ou classificatório) e o avô, assim como o *kua* (tio cruzado e sogro potencial em função da existência de matrimônio preferencial com a prima cruzada) e o sogro constituem os homens adultos sob cuja órbita de influência um homem passa diferentes etapas da infância, adolescência e juventude¹⁸⁴. Estas são as figuras das quais o jovem recebe os ensinamentos relativos ao *kuxuai*. Em todos os casos, prima a mesma lógica, já que o intuito é proporcionar à família imediata, por meio dos homens adultos, a possibilidade de usufruir as vantagens da prática xamânica, especialmente, conforme a maioria dos depoimentos, de poder contar com alguém de confiança em caso de doença. Da mesma forma que os Yawanawa (Pérez Gil 1999: 24) ou os Katukina (Lima 2000: 145-146), os Yaminawa valorizam a possibilidade de poder curar os filhos ou a mulher quando estão doentes sem a necessidade de se colocarem em mãos de outra pessoa. Quando se pergunta a um homem por que aprendeu *kuxuai*, a primeira resposta costuma ser “eu queria aprender para curar meus filhos”. Como comentava Waxapa, quando um homem aprende a usar *disa* e *kuxuai*, já pode morar sozinho com sua família. É essa mesma razão que leva alguns homens a ensinar suas mulheres.

Isso implica que o empreendimento do aprendizado não depende de uma determinação ou chamado dos espíritos, como acontece entre outros pano (Lagrou 1991: 32-39; Lima 2000: 139; Morin 1998: 379-380), mas de certas circunstâncias, como a disponibilidade de alguém próximo com a capacidade para atuar como mestre, assim como do interesse da pessoa. Este interesse está conectado ao modelo de homem adulto, na medida em que é desejável que um homem seja capaz de oferecer cuidados e tratamento à sua família em caso de doença. Este não é, entretanto, o único incentivo. O intuito de adquirir a capacidade de se vingar de agressões sofridas foi também

¹⁸⁴ Lembremos que opera a regra de um período de residência uxorilocal após o matrimônio e que existe uma tendência marcada de casar com pessoas que moram em aldeias diferentes, o que implica um deslocamento do jovem para a aldeia da esposa.

mencionado como uma das razões que leva a realizar a iniciação. Xamoko comentava a esse respeito o que o incentivou, junto ao outros jovens, a empreender a iniciação:

Entre os jovens decidimos: ‘Vamos dizer a nosso ñuwë, vamos dizer que nós queremos aprender também. Alguém pode nos mandar feitiço e vamos poder nos vingar, por isso vamos aprender’. Isso queríamos.¹⁸⁵ (Xamoko, Raya, 1/11/03).

Por outro lado, não devemos esquecer que o conhecimento xamânico proporciona poder, respeito e status dentro do grupo (Townsend 1988: 132); de fato, como veremos, o poder xamânico está estreitamente ligado à autoridade política.

De qualquer forma, o fato de quase todo o mundo ter realizado uma aproximação às práticas xamânicas não quer dizer que o acesso ao conhecimento xamânico esteja ao alcance da mão para todos por igual. Se muitos homens se submetem à iniciação, nem todos alcançam o mesmo grau de conhecimento e poder, e nem todos possuem posteriormente a capacidade de dirigir a iniciação de outras pessoas. Por exemplo, sabemos que Samo iniciou todos seus filhos. Entretanto, apenas dois deles, Yabadawa e Duxupiade, são reconhecidos de forma geral como pessoas de poder e atuaram repetidamente como mestres de outras pessoas. É necessário, portanto, contar com a disposição de alguém que aceite atuar como mestre, e é neste ponto onde contam as relações de parentesco e aliança. Devemos levar em conta que o conhecimento xamânico não se dá a qualquer um nem de qualquer forma. De um lado, ele não parece estar sujeito ao “dever de dar” que regula a circulação de objetos (Calavia, Carid & Pérez Gil 2003; Carid & Pérez Gil 2005). De outro, dado que o poder xamânico é por definição ambivalente, é necessário ter certeza de que aquele que o recebe não vai usá-lo no futuro contra quem o dá. Reteho, um homem txitonawa, explicava que seu pai Piawái, homem de grande poder, além de ensinar seus filhos, ensinou seus genros, membros de outro grupo ao qual sempre se referia como Xipikaste¹⁸⁶ e com o qual tinham estabelecido uma aliança através de várias uniões matrimoniais. Contudo, quando os Xipikaste aprenderam, começaram a realizar agressões contra os Txitonawa, o que desencadeou o conflito que acabou por separá-los.

¹⁸⁵ “Puro joven hemos acordado: ‘Vamos avisar a nuestro ñuwë, avisar para poder aprender también nosotros. Alguien nos ha hecho daño, también vamos a poder recuperar, por eso vamos a aprender’. Eso hemos querido.”

¹⁸⁶ Reteho sempre se referia a esse grupo como os Xipikaste (literalmente, “sagüi barbudo”). Posteriormente, soubemos que esse era o nome de uma pessoa, provavelmente o chefe do grupo. Os Txitonawa e os Xipikaste conviveram por um tempo e realizaram matrimônios. Porém, acabaram por surgir conflitos graves que os levaram à excisão vários anos antes que os Txitonawa foram finalmente contactados. Segundo os Txitonawa, os Xipikaste ainda moram na mata. Reteho lembra com pesar de sua irmã, casada com um deles, e que após o conflito ficou com a família do marido.

Para encerrar a questão da transmissão do conhecimento, antes de passar ao ponto seguinte, farei mais algumas considerações sobre a figura do mestre e sua ligação com o conceito de *xanëihu*. Para se referir à pessoa que atua como mestre durante a iniciação, os Yaminawa usam dois termos: *ñuwë* e *xanëihu*. *Ñuwë* é um conceito-chave no xamanismo yaminawa e pano em geral, com o qual se designa não apenas um tipo de pessoa que alcançou um alto grau de poder e conhecimento, mas também o próprio poder que ele detém. Sobre esse conceito voltaremos com mais detalhe adiante. *Xanëihu* é o termo que designa o chefe tradicional. Trata-se de uma palavra composta por dois termos: *xanë* é um dos termos com os quais se denomina, entre outras coisas, a maloca (ver capítulo 1); *ihu* é traduzido como “dono”. A denominação do *xanëihu* como “dono da maloca” faz referência à forma como ele se constitui como chefe. Juan Pérez, o atual chefe de San Pablo, no Juruá, o explica de seguinte forma:

Dois homens fazem um grande roçado, com todo tipo de cultivos: macaxeira, milho, mamão, cana, batata-doce... Quando chegam as pessoas e vêem esse roçado enorme que eles fizeram, decidem nomeá-los como chefes: “Vamos fazer deles os nossos chefes”. Vão visitá-los na casa deles e os cumprimentam como chefes:

- Oi chefe.
- Mas nós não somos chefes.
- Nós já conversamos com as pessoas, vocês têm um roçado enorme, vão ser os nossos chefes.

Então, chegavam todas as pessoas na casa deles e convidavam as mulheres para colher macaxeira e os homens para colher milho. Então, sob a liderança dos novos chefes, construíam uma nova maloca. Um deles ficava como chefe, e o outro, como ajudante”¹⁸⁷ (Juan Pérez, San Pablo, 4/6/01).

O *xanëihu* é caracterizado, em primeiro lugar, como um homem dadivoso e se define por contraposição ao mesquinho, o Yuwaxi. Em geral, quando os Yaminawa descrevem as ações características do *xanëihu*, explicam que ele organizava o trabalho diário, mandando os homens pescar ou caçar, e as mulheres colher os produtos do roçado e prepará-los, e, posteriormente, ele chamava todo o mundo no centro da maloca para comerem juntos, sendo este o evento mais relevante, a julgar pela ênfase e a

¹⁸⁷ “Entre dos hombres hacen una chacra grande, con todo tipo de cultivos: yuca, maíz, papaya, caña, camote... Cuando llega la gente y ve la tremenda chacra que han hecho, deciden nombrarles jefes: “Ya ven, vamos a ponerles como jefes”. Se van a su casa a visitarlos y les saludan como a jefes:

- Hola jefe.
- Pero nosotros no somos jefes.
- Ya hemos hablado con la gente, ustedes tienen chacra grande, van a ser nuestros jefes.

Entonces, llegaba todo el mundo a su casa e invitaban a las mujeres a sacar yuca y a los hombres a sacar maíz. Entonces, bajo el mando de los nuevos jefes, hacían una casa grande. Uno de ellos quedaba como jefe y el otro como su ayudante.

quantidade de vezes que nos foi descrito ao falar do *xanëihu*. Apesar de serem os homens e mulheres do grupo os que aportavam os alimentos, o chefe aparece como aquele que os doa. Após o contato, o comportamento generoso continuou funcionando como elemento que permitia a um homem agrupar as vontades alheias em torno dele. Txaiyabawade é descrito como um dos principais incentivadores do trabalho com os madeireiros. Como aparece refletido na narrativa 28, foi dele a iniciativa de se “civilizar” para assim poderem ter acesso aos desejados bens dos brancos. Após o contato, ele ficou no Mapuya, junto com um grupo de famílias, enquanto Yuraxidi, que não gostava de trabalhar para os madeireiros, decidiu voltar para uma região mais isolada na cabeceira do Huacapistea, seguido por outra parte do grupo. Durante vários anos, Txaiyabawade organizou o trabalho de seus primos e irmãos para os madeireiros, recebendo do patrão as mercadorias que posteriormente ele redistribuía entre seus parentes.

Entretanto, não é esta a única função do chefe. Ele assume também um papel protagonista nas atividades bélicas, já que é quem organiza e comanda os ataques contra outros grupos. Embora não seja exclusiva dele, outra das características do *xanëihu* era a poligamia, o qual lhe constituía como cabeça de uma família extensa, exercendo sua autoridade como pai ou sogro sobre uma quantidade importante de pessoas. Por último, como a maior parte dos homens, o *xanëihu* se iniciava na prática do *kuxuai*, e vários dos chefes do passado sobre os quais me falei eram pessoas de grande conhecimento e poder, como Samo e Yuraxidi. Diferentemente do que parece acontecer em outros grupos pano, não existe entre os Yaminawa uma oposição entre o exercício do poder político e a prática xamânica¹⁸⁸. A oposição entre chefe e xamã encontra sua definição mais clara em algumas etnografias referentes aos Kaxinawa. Em função de sua capacidade para enxergar os animais como pessoas e falar com eles, o xamã se veria impossibilitado de caçar e, portanto, de adquirir o prestígio necessário para assumir a posição de chefe, um chefe que, de qualquer forma, não tem nenhum poder efetivo, sendo apenas seu privilégio o de oficializar através da palavra decisões aceitas de

¹⁸⁸ A respeito dos Yaminawa, Townsley também postula uma oposição entre o chefe e o xamã, oposição decorrente do sistema de metades. Conforme esse modelo, chefe (*diyaiwo*) e xamã (*yowên*) pertencem a metades opostas, de igual maneira ao que acontece entre os kaxinawa. Nesse sentido, ambas as funções são teoricamente excludentes, não podendo ser reunidas por uma pessoa. Entretanto, esta separação não se produz na prática, e ele mesmo reconhece que todos os xamãs dos quais teve notícia eram também chefes. Ele interpreta este fato como produto de uma transformação desencadeada pelo processo de contato, a partir do qual o poder dos *diyaiwo* se viu minado, enquanto o do xamã floresceu no novo contexto. A valorização que o xamanismo tem na sociedade mestiça contribuiu para o sucesso do xamã como agente de diálogo, o que não destoa da capacidade que sempre lhe foi atribuída de lidar com o exterior. Esta situação permitiu ao xamã adquirir poder político (Townsley 1993; Townsley 1988: 132).

antemão (Deshayes 1992). A possibilidade de ser generoso do chefe kaxinawa deriva, portanto, de sua habilidade como caçador, que lhe permite contar com um excedente de carne que pode repartir entre a parentela. Diferentemente, a respeito do *xanëihu*, os Yaminawa não enfatizam uma especial capacidade cinegética, apesar da importância que esta atividade tem na forma de vida do grupo e como elemento central na definição da masculinidade. Certamente, um caçador com sucesso usufruirá de prestígio dentro do grupo e contará com a possibilidade de compor uma família grande através da poliginia, o que fornece chances para assumir um papel político preponderante. Entretanto, a habilidade na caça não aparece no discurso dos yaminawa como um elemento central da definição do *xanëihu*¹⁸⁹.

Certamente, a autoridade do *xanëihu* se baseava no seu carisma, e este, a julgar pela contraposição estrutural com a figura do Yuwaxi¹⁹⁰, se fundamenta em seu caráter dadivoso. Do *xanëihu*, se esperava cuidado e proteção, e nesse sentido, como demonstra McCallum a respeito do chefe kaxinawa, a relação entre o chefe e os habitantes de uma aldeia é análoga àquela entre o pai e o filho (McCallum 1996a; 1989: cap. 4). É nesse sentido que a palavra *xanëihu* é também adequada para se referir ao mestre de iniciação: ele dirige os jovens, os anima, os cuida durante todo o processo, curando-os quando adoecem por causa das duras provas, dando-lhes comida, e, sobretudo, se mostrando generoso com seu saber. Isto é, seu papel como mestre desse grupo de homens era similar em vários aspectos ao papel de *xanëihu* do grupo. Por outro lado, mesmo se nem todos os homens que atuaram como mestres de iniciação foram também líderes políticos do grupo, a coincidência entre os dois papéis não é incomum, como já mencionei. Certamente, o conhecimento das práticas xamânicas fornecia prestígio a quem as dominava. Mas, além disso, atuar como mestre de iniciação de um grupo de jovens implica, ademais, aproximá-los ou afiançá-los dentro da própria órbita de influência e aumentar a autoridade. O respeito, a gratidão e a admiração que o mestre inspira a seus discípulos só podem contribuir para o crescimento de seu prestígio.

¹⁸⁹ Por outro lado, não existe uma oposição entre atividade xamânica e caça, ao contrário, já que existem várias técnicas xamânicas para caçar, como veremos adiante. Os xamã se definiria, inclusive, como um hiper-caçador.

¹⁹⁰ Se o *xanëihu* é aquele que chama todo o mundo para comer no centro da maloca, o Yuwaxi é aquele que come sozinho. A figura do Yuwaxi e a mitologia referente a ela serão tratadas com mais detalhe no capítulo 4.

AS FORMAS DO XAMANISMO

No capítulo anterior descrevi, o processo de aquisição de poder através do qual passou uma boa parte dos homens Yaminawa, e que no passado constituía um dos elementos mais importantes do desenvolvimento das capacidades próprias do homem adulto, da mesma forma que o eram as técnicas de caça ou a formação de uma família. Os processos descritos se referem ao aprendizado da técnica do *kuxuai*, sendo esta a prática do xamanismo mais visível hoje em dia e a única que, no dizer dos Yaminawa, subsiste. Porém, o sistema xamânico yaminawa não se esgota nela; muito pelo contrário. O discurso dos yaminawa sobre o xamanismo e suas práticas em relação à cura e à doença na atualidade mostram que há um conjunto de conceitos que extravasam o âmbito do *kuxuai* e que, embora considerados pelos yaminawa como extintos, perpassam muitas de suas práticas e concepções, constituindo elementos-chave para compreender a articulação e o diálogo entre o xamanismo yaminawa e aquele ou aqueles praticados pela população regional. Neste capítulo, minha intenção é descrever tanto a prática do *kuxuitia* quanto outras figuras e técnicas que considero relevantes para entender o conjunto do sistema xamânico e aprofundar a compreensão das formas de atuação xamânica.

Dado que o *kuxuai* é uma prática relacionada de forma especial com a saúde, começarei oferecendo um panorama geral sobre as técnicas terapêuticas usadas hoje em dia pelos Yaminawa, para depois explorar as conexões e os contrastes com outras formas e aspectos da prática xamânica.

O uso de plantas medicinais

Diferentemente do que acontece em outros grupos similares, como os Yora (Shepard 1999: 167), o uso de plantas medicinais entre os Yaminawa do Mapuya continua sendo um dos recursos terapêuticos mais apreciados; a introdução de medicamentos farmacêuticos não parece ter influenciado significativamente para seu abandono. Durante o tempo de minha estadia na aldeia de Raya, praticamente todos os problemas de saúde que houve foram tratados, em combinação ou não com outros recursos, com *disa*. Poder-se-ia dizer que, se existe algum recurso com possibilidades de competir o espaço com as *disa*, seriam as plantas aprendidas junto a outros grupos indígenas ou à população regional, e não os remédios da biomedicina, embora estes sejam também apreciados e procurados pelos Yaminawa.



Ilustração 5

À esquerda, Nawawini aplica disa em seu marido Xamoko, que sofria dor no fígado.

Ilustração 6. À esquerda, Txaiyabawade, o trata assopando fumaça de tabaco. Raya, setembro de 2000.

A palavra *disa* designa um conjunto muito amplo de plantas, usadas fundamentalmente com fins terapêuticos. Seu uso tem algumas particularidades que as diferencia de outros conjuntos de plantas adquiridas a partir do contato. Em primeiro lugar, trata-se de plantas não cultivadas que devem ser procuradas na floresta cada vez que são necessárias. Embora quase todas as pessoas, mesmo as crianças, saibam distinguir várias delas e sejam capazes de consegui-las em caso de necessidade, existem certas pessoas chamadas *disaya* que possuem um conhecimento mais aprofundado sobre elas, sendo sua ajuda requerida nos casos mais complicados ou quando quem precisa não conhece a planta adequada para uma determinada afecção. Em geral, é possível obter várias das plantas no entorno da aldeia. As pessoas que transitam pelos caminhos que vão aos roçados ou pelas trilhas de caça memorizam onde se encontram as plantas que eventualmente podem ser de utilidade.

Em segundo lugar, são aplicadas de uma forma particular: são esquentadas em água e postas em forma de compressa na parte do corpo afetada. Não precisa ser o *disaya* quem aplica a planta; quando seus serviços são requisitados, ele apenas vai procurar as folhas e indica a forma como devem ser usadas, assim como a dieta que o paciente deve seguir. Normalmente, é a mãe ou a esposa quem se ocupa de fazer as sucessivas aplicações de folhas. Ela as introduz numa pequena panela com água quente, as molha bem, as escorre e as aplica na parte afetada pelo mal-estar. Normalmente, as famílias reservam uma pequena panela das que possuem para usar exclusivamente com as *disa* e, embora já não se usem panelas de barro para cozinhar,

em várias ocasiões vi panelinhas de barro, fabricadas pelas mulheres mais velhas, sendo usadas nessas ocasiões. Os Yaminawa explicam que nas panelas que usam para as *disa* não cozinham mais nada, especialmente carne e pescado, para evitar que cheiros e restos de alimentos possam prejudicar a eficácia das plantas. De fato, isso está relacionado com a terceira característica do uso das *disa*: a necessidade de cumprir resguardos alimentares durante um tempo. Em geral, estes resguardos se restringem ao paciente, mas em certos casos também seus parentes mais próximos devem respeitá-los, como em casos de picadas de cobra e arraia. Igualmente, se forem utilizadas *disa* para tratar uma criança pequena, seus pais devem obrigatoriamente respeitar restrições alimentares e sexuais. Estas consistem basicamente em evitar a carne e o peixe de qualquer tipo. Devem apenas comer produtos vegetais como mandioca, banana e milho. São muito apreciados, nestas situações, os alimentos dos brancos como o arroz, a massa e a farinha de mandioca. Neste caso, diferentemente de dietas que descrevemos com anterioridade, o eixo fundamental parece ser a distinção entre as séries animal e vegetal. Em geral, a dieta deve ser seguida entre três e cinco dias, mas pode ser um período mais prolongado de tempo, dependendo da gravidade da doença. Por outro lado, o mais comum é que as *disa* sejam aplicadas durante vários dias, e que vão se experimentando sucessivamente várias delas até que alguma surta o efeito desejado. Segundo os Yaminawa, a efetividade da *disa* depende em grande medida da dieta, já que seu descumprimento tem como conseqüência a piora do doente. Por exemplo, numa ocasião, Wëdëatxi explicou a enorme ferida que uma menina tinha na cara como conseqüência do descumprimento da dieta prescrita depois que fora tratada com *disa* para curar as perebas que tinha na cabeça. Igualmente, quando usara *disa* para tratar a inchaço no pescoço do seu filho de cinco anos, Yaixputa me explicava que, se ela e seu marido comessem nesses dias carne e pescado, o pescoço do filho ia inchar ainda mais.

Os Yaminawa conhecem e usam outros tipos de plantas que não são classificadas como *disa*, mas que, da mesma forma, são obtidas na floresta. Algumas delas têm também uma finalidade terapêutica ou preventiva: *anate*, do qual já falamos no capítulo anterior; *toosba rau*¹⁹¹ (para evitar a gravidez) e *too rau* (usada pela mulher para ficar grávida); *xuri widi rau*¹⁹² (para que a criança aprenda rápido a caminhar); *daxi*¹⁹³ *ate*, *sababa rau*¹⁹⁴ e *pëšë* (para prevenir que as crianças adoeçam); *hua rau* (para ajudar no parto); *hiri rau* (para abrir o apetite de

¹⁹¹ Provavelmente, *too* = ovo + *ba* = sufix. de negação.

¹⁹² *Xuri* = nambu-sorolinda (*Crypturellus soui*) + *widi* = levantar, fazer levantar.

¹⁹³ *Daxi* = banhar

¹⁹⁴ *Saba* = resguardo alimentar + *ba* = sufix. de negação.

alguém que não quer comer); *uu rau*¹⁹⁵ (para tratar a tosse); *ibi rau*¹⁹⁶ (para diminuir a hemorragia menstrual); *dowě rau*¹⁹⁷ (para tratar a diarreia), entre outras. Este conjunto de plantas é muito menor que o das *disa* e, a princípio, o que as distingue é a forma de aplicação (ver Tabela 6). Outro conjunto importante é o dos *pustavěte*, designação genérica para um conjunto de plantas usadas para atrair pessoas do sexo contrário. Caracterizam-se por seu cheiro agradável e, antes do contato, formavam parte da vestimenta cotidiana dos Yaminawa, já que costumavam amarrá-las nos braços com fitas tecidas de algodão. Finalmente, os Yaminawa usam com frequência plantas que obtiveram das populações mestiças e indígenas, principalmente amahuaca e ashaninka, da região através do intercâmbio ou da compra. Eles são, de fato, ávidos colecionadores de plantas medicinais, as quais são plantadas no pátio de quem as adquiriu e são consideradas propriedade privada, apesar do que circulam entre as pessoas da aldeia. Seu uso complementa o tratamento com *disa* e implica várias vantagens, principalmente o acesso mais fácil e rápido, e a desnecessidade, da mesma forma que os medicamentos farmacêuticos, de resguardos alimentares e sexuais. Entre essas plantas forâneas, se destaca o conjunto dos *piri-piri*, que já mencionamos anteriormente, mas utilizam várias outras amplamente usadas pelas populações da região amazônica (Estrella 1994), como o pinhão-de-purga (*piñón blanco* no espanhol regional, *Jatropha curcas*), o mastruço (*paico* no espanhol regional, *Chenopodium ambrosioides*), o manjerição (*albahaca* em espanhol, *Ocimum micranthum*), entre outras¹⁹⁸. No seguinte quadro, se resumem as principais peculiaridades de cada conjunto de plantas e os contrastes entre eles em relação ao uso dado pelos Yaminawa.

¹⁹⁵ *Uu* = tosse.

¹⁹⁶ *Ibi* = sangue.

¹⁹⁷ *Dowě* = cheiro da gordura se queimando. Os Yaminawa associam a gordura à diarreia e consideram o cheiro “*dowě*” muito prejudicial para a saúde.

¹⁹⁸ Para uma descrição detalhada do uso das plantas, entre elas as medicinais, entre os Yaminawa de Raya, ver Carid & Pérez Gil (2002).

Plantas usadas tradicionalmente		Plantas adquiridas a partir do contato	
<i>Disa</i>	Plantas que não são <i>disa</i>	<i>Piri-piri</i>	Plantas que não são <i>piri-piri</i>
Crescem espontaneamente na floresta.	Crescem espontaneamente na floresta.	São cultivadas no pátio.	São cultivadas no pátio.
Todas as <i>disa</i> são usadas para o tratamento de doenças, algumas leves e outras letais.	Usos diversos: muitas têm um uso medicinal, mas se destacam como recurso para prevenção de doenças.	Usos diversos: melhorar em atividades de caça e pesca, mudar o comportamento de pessoas em favor do usuário, tratar algumas doenças, etc.	Usadas para tratar problemas da saúde menores: feridas, diarreias não severas, problemas estomacais, etc.
São públicas: qualquer um pode coletá-las na floresta.	São públicas: qualquer um pode coletá-las na floresta.	São propriedade privada de quem as possui: são compradas e plantadas nos pátios particulares das casas.	São propriedade privada de quem as possui: são compradas e plantadas nos pátios particulares das casas.
Quase todas as pessoas conhecem algumas, mas são conhecidas em profundidade pelos <i>disaya</i> .	Quase todas as pessoas conhecem algumas, mas são conhecidas em profundidade pelos <i>disaya</i> .	São conhecidas em geral por toda a população. Não existem especialistas.	São conhecidas em geral por toda a população. Não existem especialistas.
São conhecidas e usadas tradicionalmente.		Foram adquiridas recentemente dos Amahuaca, Ashaninka e mestiços.	Foram adquiridas recentemente dos Amahuaca, Ashaninka e mestiços.
Exigem dieta.	Não exigem dieta.	Não exigem dieta.	Não exigem dieta.
Forma de preparação: <ul style="list-style-type: none"> são aplicadas as folhas quentes na região do corpo dolorida. 	Formas de preparação: <ul style="list-style-type: none"> banha-se a pessoa com água misturada com a planta. Raspa-se a raiz, se mastiga, se peneira e se mistura com caiçuma para ser ingerida. Mistura-se com água e se bebe. Massageia-se o corpo com a folha. 	Formas de preparação: <ul style="list-style-type: none"> mastiga-se a raiz e se assopra em direção àquilo sobre o que se quer atuar. Faz-se um colar com seu fruto. Banha-se a pessoa com água misturada com a planta. Mistura-se uma parte raspada com água e se ingere o caldo. 	Formas de preparação: <ul style="list-style-type: none"> infusão. Aplicação externa da resina. Banhos.

TABELA 7: PLANTAS MEDICINAIS USADAS PELOS YAMINAWA

Em geral, as *disa* têm a finalidade de tratar dores ou mal-estares em partes concretas do corpo, mas algumas delas são usadas para solucionar problemas de saúde mais sérios. Na tabela abaixo, aparecem alguns exemplos de *disa* – o número que os Yaminawa conhecem é muito maior –, mas é necessário especificar que cada um desses nomes é, por sua vez, uma categoria incluindo várias plantas que possuem a mesma finalidade. Um dos critérios para

definir sobre que tipo de doença uma determinada *disa* atua parece estar ligado às características físicas da própria planta. Uma planta destinada, por exemplo, a tratar as hemorragias de mulheres em situações anormais possui nervuras vermelhas, estabelecendo-se uma associação simbólica entre a cor vermelha presente na planta e a característica do sangue que pretende estancar. Shepard (1999) explica esta mesma tendência, verificada por ele entre os Yora, caracterizando a etnomedicina deste grupo como homeopática, já que estaria fundamentada no princípio de que o similar trata o similar, e a contrasta com a etnomedicina matsiguenga (arawak), baseada no princípio de que as propriedades fortes de uma planta (sabor, cheiro, etc.) expulsam a doença do corpo, funcionando, desse modo, por oposição. Este sistema de critérios tem como consequência, também, uma forma de aplicação diferenciada. Enquanto os Matsiguenga usam as plantas medicinais através de sua ingestão e valorizam fundamentalmente efeitos pungentes, dolorosos e os sabores amargos, os Yora não levam em conta elementos como o sabor, apenas particularidades de seu aspecto, e usam as plantas apenas através de aplicações externas, da mesma forma que os Yaminawa.

Nome da <i>disa</i>		Doença que trata
<i>kixi rau</i> = remédio para a perna.	<i>kixi</i> = perna, <i>rau</i> = remédio.	Aliviar dores na perna.
<i>Dëxa tēxkēya</i> = tem o pescoço torcido (como o) tracajá.	<i>Dëxa</i> = tracajá, <i>tē-</i> = prefixo indicando o pescoço + <i>(y)exke</i> = torcer + <i>-ya</i> = sufixo possessivo.	Aliviar o torcicolo.
<i>vitax waraxea ate</i> = para a perna inchada.	<i>Vitax</i> = parte da perna entre o joelho e o tornozelo, <i>waraxea</i> = inchado.	Aliviar inchaço na perna.
<i>uinti isi rau</i> = remédio para a dor de coração.	<i>Uinti</i> = coração, <i>isi</i> = dor, <i>rau</i> = remédio.	Aliviar as dores na parte central inferior do peito, onde os Yaminawa localizam o coração.
<i>Txisu rau</i> = remédio para diarreia.	<i>Txisu</i> = diarreia, <i>rau</i> = remédio.	Tratar a diarreia.
<i>xai rau</i> = remédio para estômago.	<i>Xai</i> = estômago, <i>rau</i> = remédio.	Aliviar cólicas e dores de estômago.
<i>xini ratxaxka ate</i> = para quando está queimado pelo sol.	<i>Xini</i> = sol, <i>ra-</i> = prefixo referido ao corpo + <i>txaxka</i> = urucum, cor do urucum (fig. cor de alguém queimado pelo sol).	Tratar uma doença provocada pelo sol forte.
<i>Paspa rau</i> = remédio para a dor de ouvidos.	<i>Paspa</i> = dor de ouvidos (<i>pa-</i> = prefixo referido aos ouvidos), <i>rau</i> = remédio.	Tratar a dor de ouvidos e a surdez.
<i>Txixana iruba ate</i> = para bexiga inchada.	<i>Txixana</i> = bexiga, <i>iruba</i> = feia.	Tratar problemas de bexiga, “quando a pessoa não pode urinar”.
<i>Xuxti rau</i> = remédio para dor no peito.	<i>Xuxti</i> = peito, <i>rau</i> = remédio.	Aliviar dores no peito.
<i>bapu rau</i> = remédio para a dor de cabeça.	<i>Bapu</i> = cabeça, <i>rau</i> = remédio.	Aliviar dores de cabeça.
<i>Tabui irubae ate</i> = para a bochecha inchada.	<i>Tabuĩ</i> = bochecha, <i>iruba</i> = feia.	Tratar a bochecha inchada.
<i>Isũ txiuma dawaa ate</i> .	<i>Isũ</i> = urina, <i>txiuma</i> = odor de urina; <i>na-</i> = morrer + <i>wa</i> = sufixo vb. ‘fazer’ + <i>-a</i> = sufixo que indica tempo completo ¹⁹⁹ .	Utiliza-se para tratar uma doença provocada pela vingança do <i>yuxin</i> da urina. Isto acontece quando a pessoa urina perto da casa. Ela adocece ficando com a barriga dura e inchada, sendo incapaz de urinar.
<i>Xidi date peave ate</i> .	<i>Xidi</i> = sol. Expressão que faz referência ao contexto em que sai o arco-íris, quando está com sol e chuva ao mesmo tempo.	Doença provocada pelo arco-íris.
<i>Taa rau</i> = remédio para o fígado.	<i>Taa</i> = fígado, <i>rau</i> = remédio.	Aliviar as dores no fígado.
<i>Iso datsa rau</i> = remédio do baço do macaco preto.	<i>Iso</i> = macaco-preto, <i>datsa</i> = baço, <i>rau</i> = remédio. O remédio possui esse nome porque a folha da planta tem a forma do baço do macaco-preto.	Tratamento da dor de dentes.
<i>Rudu rau</i> = remédio para cobra.	<i>Rudu</i> = cobra, <i>rau</i> = remédio.	Tratar as picadas de cobra.
<i>Txaa xea ate</i> = para quando se come sujeira.	<i>Txaa</i> = ruim, sujo, <i>xēa</i> = chupar, comer, ingerir.	Tratar a dor de garganta que impede de engolir. Diz-se que a pessoa sente como uma espinha atravessada na garganta e, por não poder engolir, a saliva vai se acumulando nesse ponto, podendo levar à pessoa à morte. Esta doença é provocada por ingerir “sujeira”.
<i>Bapuxa mēra wina dawaa</i> = para quando a vespa pica dentro da cabeça.	<i>Bapu</i> = cabeça = <i>-xa</i> = ?, <i>mēra</i> = dentro, <i>wina</i> = vespa, <i>dawaa</i> .	Doença provocada quando uma pessoa é agredida por uma vespa. Qualquer vespa pode provocar esta doença, mas se atribui geralmente a um tipo de vespa que vive em pequenos grupos chamada <i>wida arēs dēa</i> . A pessoa sente que como se a vespa a tivesse picado dentro da cabeça.
<i>Tapi wēmai</i> = para quando o vaga-lume toca no rosto.	<i>Tapi</i> = vaga-lume, <i>wē</i> = sufixo que indica cara, <i>mai</i> = toca?	Provocada quando o vaga-lume toca o rosto de uma pessoa. A pessoa vê luzes titilando e sente tontura.

TABELA 8: *DISA*

¹⁹⁹ Para realizar esta decomposição da palavra, me baseio na gramática de Faust (Faust & Loos 2002). Os Yaminawa me traduziam *dawaa* como *cutipar*, isto é, ‘se vingar’, ‘agredir’, fazendo referência à idéia de que é o *yuxin* da urina, neste caso, quem provoca a doença em resposta a uma ação inadequada do enfermo.

A tabela mostra alguns exemplos de doenças que são tratadas com *disa*. As plantas em geral recebem o nome das doenças que curam. Muitos nomes contêm a palavra *rau*, que em várias línguas pano designa o conjunto de plantas medicinais. Os Yaminawa traduzem *rau* como “medicina” em geral, ou “comprimido”, para se referir aos medicamentos da farmácia, mas também significa “veneno” e chacrona (*Psychotria viridis*), a planta que, misturada com o cipó *Banisteriopsis*, serve para elaborar a ayahuasca. Não devemos, pensar, entretanto, que os medicamentos da farmácia são conceitualmente iguais às *disa* ou que os âmbitos de atuação de ambos os tratamentos são idênticos. Em primeiro lugar, considera-se que as *disa* e outras plantas da floresta têm agência subjetiva, a que nunca foi mencionado a respeito dos medicamentos da farmácia. Os Yaminawa apreciam e usam determinados medicamentos, especialmente os antibióticos injetáveis e aqueles que tratam as doenças que afetam a garganta e os pulmões²⁰⁰, e não é infreqüente que, para tratar uma determinada enfermidade, usem sucessiva ou simultaneamente *disa* e medicamentos; porém, há várias doenças que apenas podem ser curadas com *disa*, e o uso de remédios da farmácia não adianta. É o caso de algumas das que aparecem na tabela, como *isũ txiuma dawaa*, *txaa xea* ou *tapi wěmai*, que implicam uma morte segura se não tiver alguma pessoa conhecedora das plantas que as saram. Uma das doenças mais perigosas, segundo os yaminawa, é a provocada pela vespa denominada *wida arës dëa*²⁰¹. Por sua virulência, pode parecer que se trata de feitiçaria.

É uma doença forte [...], pega no cérebro, e não dá para sarar com remédio da farmácia, é uma doença forte. Há um tipo de vespa que moram pouquinhos, pequenas, essa nos faz adoecer. Te pega, e em meia hora, sua cabeça fica muito grave, e você pode vomitar, você vomita, pode vomitar com sangue, em pouco tempo, quando você pega essa doença [...]. Se pergunta (a quem adoeceu):

- O que você acha? Alguém te mandou feitiço ou não? Você está vendo alguém?
- Não, eu não vejo ninguém, apenas sinto que eu vou morrer.
- Ah, tá.

²⁰⁰ Qualquer sintoma que lembre a gripe ou a doenças que atinjam os pulmões, especialmente quando os afetados são crianças pequenas, despertam grande angústia. Este temor parece ser uma seqüela ainda dos problemas de saúde que afetaram o grupo durante o período pós-contato, mas ainda hoje as doenças respiratórias, junto com as intestinais, constituem uma das principais causas de morte entre as crianças. Enquanto costumam tratar a diarreia com *disa* e soro para a reidratação oral, quando se trata de doenças respiratórias existe uma maior tendência a usar remédios da farmácia.

²⁰¹ *Wida* = vespa, *arës* = sozinha; *něi* + *-a* = se agarrar, se segurar (faz referência ao ninho que constrói pendurado, segurado em alguma folha, madeira, etc.) + sufix. de ação completa. Diferentemente das vespas sociais que constroem colméias, utilizadas nas provas de iniciação, se trata neste caso de vespas que formam grupos de poucos indivíduos.

Então, tem que usar uma planta, aí cura rápido²⁰² (Waxapa, Tradutor Napo, 24/04/01).

Várias das doenças que devem ser tratadas com *disa* são provocadas pelos *yuxin* de seres da floresta, como as próprias plantas ou os insetos como as vespas ou vaga-lumes:

NARRATIVA 3: A DOENÇA DE XAMOKO

Narrador: Xamoko
Raya, 12/04/01

Uma planta me fez mal. Como ele sabe [se referindo a seu tio Yuraxidi], me olhou, me tocou bem. “Ah, tá, foi uma planta que te fez mal. Eu vou te curar.” Ele foi procurar vegetal. Quando um curandeiro verdadeiro te cura, você sara rápido, em dois, três dias você fica são. Mas tem que fazer o resguardo. Se, por exemplo, ele te cura um dia, dos dias, três dias, e você no dia seguinte de manhã come alguma coisa, você não esfriou, seu corpo está ainda quente. Se você já come, em três dias, uma semana, um mês, volta de novo a doença, fica mais forte, aí pode te matar. Quando vegetal te faz mal, não dá para curar com ayahuasca, tem que ir procurar outro vegetal mais forte. Apenas com vegetal pode curar.

Em seu estudo sobre o uso de plantas medicinais entre os Yora, Shepard explica que várias plantas, classificadas como *wina nisa* ou *winana rao*, são consideradas os habitáculos dos donos de vários tipos de vespas. Costumam apresentar, como características físicas, espinhas e seiva vermelha, e suas folhas são usadas para tratar as doenças causadas por seus respectivos donos, sendo necessário usar como remédio a planta específica cujo dono provocou o problema de saúde (Shepard 1999: 222).

Outras doenças são atribuídas pelos Yaminawa a fenômenos meteorológicos: o arco-íris, a neblina, o orvalho, o Sol e a Lua provocam doenças graves. Sistemáticamente, quando aparecia o arco-íris no céu, as pessoas se refugiavam em suas casas. Diz-se que, quando a pessoa adocece por causa do arco-íris, a vista se nubla, tudo se vê escuro e opaco, e as pernas ficam adormecidas. Igualmente, as crianças da família txitonawa, especialmente, se protegiam do Sol, mesmo quando se tratava de fazer trajetos de apenas alguns metros. Além disso, o Sol e a Lua cheia são temidos porque podem provocar hemorragias fortes nas mulheres, e o orvalho, porque faz adoecerem as crianças, que, quando afetadas, sentem dores pelo corpo todo. Todas essas doenças apenas são curáveis com as *disa* específicas.

²⁰² “Esa es una enfermedad fuerte [...] lo que nos agarra por cerebro, y no se puede ni sanar con medicina, es una enfermedad fuerte. Hay avispa que vive unos cuantitos avispas, y chiquitos, ese nos cutipa, te agarra una media hora, bien grave tu cabeza y puedes vomitar, vomitas, puedes vomitar sangre, ese ratito, cuando te agarra esa enfermedad [...]. Le pregunta a uno: ‘¿Cómo te piensas? ¿O te han brujeado o no? ¿Cómo ves? ¿Tú ves?’ ‘No, yo no veo a nadie. Solamente siento que ya voy a morir’. ‘Ah ya’. Hay vegetal, se le puede curar con ese al toque.”

Como já mencionamos, muitas pessoas conhecem os nomes e usos de várias *disa* e, inclusive, sabem reconhecer e encontrar algumas delas na floresta. É habitual que alguém da família de uma pessoa doente acompanhe o *disaya*, quando este vai procurar as folhas que devem ser usadas no tratamento para depois poder pegar mais folhas quantas vezes precisar. Dessa forma, as pessoas vão memorizando lugares onde podem encontrar determinadas *disa*. Os *disaya* são pessoas geralmente mais velhas, tanto homens como mulheres. Caracterizam-se por terem aprendido a reconhecer uma enorme quantidade de plantas e a fazê-lo fora dos caminhos e lugares habitualmente transitados, assim como por conhecer as *disa* adequadas para tratar os problemas de saúde mais graves, como os mencionados acima. Adquirir esse conhecimento requer esforço e perseverança; é necessário, sobretudo, acompanhar continuamente aqueles que sabem para observar que plantas usam em cada caso, como realizam o diagnóstico, etc. Diferentemente do que acontece entre os Yawanawa (Pérez Gil 1999), a aquisição de um conhecimento aprofundado sobre as *disa* não exige a realização de dietas ou provas similares às necessárias para aprender os *kuxuai*, embora como evidencia o fato de ambos constituírem conhecimentos procedentes da sucuri (ver Mito 5), se trate de conhecimentos estreitamente relacionados.

A prática do *kuxuítia*

O processo de iniciação que descrevi no capítulo anterior corresponde àquele que os homens adultos yaminawa conhecem por tê-lo experimentado eles mesmos ou terem sido testemunhas de sua realização. O objetivo desse processo é o aprendizado da técnica denominada *kuxuai*, assim como o desenvolvimento do poder necessário para que seja efetivo quando colocado em prática. O *kuxuai* é uma prática muito similar à descrita em outros grupos pano, consistente em entoar certas “rezas” ou “encantamentos” cantados, os *kuxuiti*. Porém, o *kuxuiti* não é conceitualizado pelos Yaminawa como um canto, mas como “sopro”, e essa concepção se reflete lingüisticamente, tanto na etimologia do termo yaminawa quanto na tradução que fazem ao espanhol. Na maior parte das línguas pano, *xuai*, ou seus cognatos, significa “soprar”. Em várias delas, existem palavras que designam especificamente a técnica curativa de soprar sobre o corpo do doente e que têm como um dos seus componentes este termo. Assim, por exemplo, *rahxonhahnquin* em capanahua, *raxónhqui* em amahuaca ou *raxuncati*

em cashibo, onde *rah-* ou *ra-* é um prefixo referido ao corpo²⁰³, e *xonhahnquin*, *xónhqui* e *xunca* significam “soprar” (Hyde 1980: 74; Loos & Loos 1998: 397; Shell 1987: 51). Sobre a partícula *ko-* do termo *yaminawa*, é possível pensar que aluda à mandíbula, já que esse é o prefixo que se refere a essa parte do corpo (Faust & Loos 2002: 115); se pode aventurar que talvez esse prefixo que acrescenta um significado esteja relacionado com o fato de o *kuxuiti* ser uma ação que, embora concebida como sopro, envolve também a emissão de palavras²⁰⁴.

O *kuxuai* se diferencia, por outro lado, da ação também terapêutica de soprar com fumaça de tabaco sobre o corpo do doente, concretamente na parte dolorida, para eliminar essa dor (ver ilustrações 3 e 4). O ato de fumar e soprar fumaça de tabaco se designa com o termo *puwai*, que não é utilizado em relação à entoação dos *kuxuiti*. Os *Yaminawa* atribuem propriedades curativas à fumaça do tabaco, de forma que não é infreqüente observar esta prática sendo realizada por pessoas que não têm desenvolvido o poder xamânico, apesar de que o assopro de quem passou por esse processo é considerado mais efetivo. Diz-se que a fumaça penetra no corpo e o transpassa, arrastando para fora a doença.

Para traduzir o termo *kuxuai* ao espanhol, os *Yaminawa* utilizam, indistintamente, duas palavras: *soplar* (= soprar) e *icarar*. *Icarar* é o verbo que designa a ação de entoar *ícaros*, termo usado pela população da Amazônia peruana para se referir às rezas cantadas usadas pelos xamãs e curandeiros, de forma geral, para realizar curas ou agressões²⁰⁵. O termo deriva da palavra quichua “*ikaray*” que, num sentido similar ao *kuxuai*, significa “soprar tabaco” com a intenção de curar (Luna 1986: 100). A utilização da palavra “soprar” faz referência, como mencionei, à forma como é entendida essa técnica. Seu uso estabelece uma clara diferenciação, enfatizada pelos *Yaminawa* quando o antropólogo comete a confusão, com as diversas modalidades de canto. O conceito *wada* engloba várias formas de cantos associados a diferentes contextos e estados anímicos, como a caça, a guerra, as relações amorosas, a saudade, as sessões de *ayahuasca*²⁰⁶, mas os *kuxuiti* são absolutamente excluídos desse conjunto. Os *kuxuiti* não são confundidos, nesse sentido, com os cantos entoados durante as sessões de *ayahuasca*, chamados *rabi* – mesmo nome que recebem a bebida e o cipó, e cujos cognatos em outras línguas pano como o *yawanawa* e o *kaxinawa* significam “transformação”,

²⁰³ Nas línguas pano, existem prefixos que são partes encurtadas dos substantivos referidos a partes do corpo e detalham qual parte do corpo de vê afetada pela ação do verbo. O prefixo *-ra* deriva da palavra para corpo, *yora* (Faust & Loos 2002: 113-118; Loos & Loos 1998: 60-61; Lorient, Lauriault & Day 1993: 64).

²⁰⁴ Esta é apenas uma possibilidade. Déléage propõe uma outra interpretação para o cognato xaranawa do termo – *coshoiti* –, onde o prefixo *co-* derivaria de /*coi*/, “nuvem”, “bruma”, “fumaça” (Déléage 2006: 349).

²⁰⁵ Para uma análise dos *ícaros* usados pelos xamãs mestiços na Amazônia peruana, ver Luna (1986; 1992).

²⁰⁶ Para uma descrição detalhada sobre os gêneros musicais entre os *Yaminawa* e sua análise, ver Carid (em preparação).

fazendo referência, especificamente, à contínua mutação de formas característica das visões de ayahuasca. Esses cantos, considerados *wada*, descrevem as visões produzidas pela ayahuasca, afirmando o conhecimento e o poder de quem canta, fazendo alusão aos espíritos que aparecem nas visões, como o *wixatau*, ou a elementos e plantas de poder.

O sopro é, portanto, como em tantas outras sociedades amazônicas (Bidou 1988: 39; Farage 1997: 125, 225; Gallois 1996: 43; Lima 2000: 126; Surrallés 2003: 248), uma técnica para veicular o poder xamânico. Os *kuxuiti* podem ser usados para curar determinados tipos de doenças ou para realizar agressões contra alguém. É difícil definir quais são os traços que distinguem as doenças que devem ser tratadas com *kuxuai*, diferentemente do que acontece em relação às doenças que são tratadas com *disa*. Embora se utilize o *kuxuai* em casos em que uma doença se agrava, não é possível fazer a distinção entre doenças tratáveis com *disa* e *kuxuai* a partir do grau de gravidade como único critério, dado que, como já expliquei, há enfermidades letais apenas curáveis com *disa*.

Os problemas que são normalmente tratados com *kuxuai* correspondem aos quadros clínicos que apresentam febre associada a outros sintomas; com doenças provocadas por encontros com *diawaa* (ver, por exemplo, Narrativa 1) ou por agressões de seres poderosos como o boto; com problemas de saúde provocados por certas causas específicas, como o cheiro (*dowě*) da gordura animal ao ser queimada quando se assa a carne, ou pelo frio (*batsi*) que entra dentro do corpo; no caso específico das mulheres, com partos complicados ou hemorragias associadas à função reprodutiva; ou, enfim, com complicações de saúde provocadas pelo descumprimento das restrições alimentares impostas depois de ter sido tratado com *disa* ou com *kuxuiti*. Deve ficar claro, entretanto, que os diagnósticos não constituem categorias absolutas ou fechadas, e freqüentemente diferentes técnicas são usadas para tratar uma doença à medida que evolui, e os tratamentos aplicados se mostram, ou não, eficazes. O fracasso de um tratamento é normalmente interpretado como indicativo de que o diagnóstico foi errôneo. Além disso, é muito normal que o tratamento com *kuxuai* seja acompanhado de outras técnicas, fundamentalmente a aplicação de *disa*.

O proferimento dos *kuxuiti* se realiza normalmente sob os efeitos da ayahuasca ou enquanto se fuma ou masca tabaco, sendo o consumo de alguma destas substâncias um componente importante para sua eficácia, já que atualiza o poder acumulado no corpo do *kuxuitia*. Tanto quando se trata de realizar uma cura como quando o objetivo é uma agressão, as sessões podem ser integradas por apenas uma pessoa ou por várias. Nas sessões de cura, celebradas geralmente à noite, o *kuxuitia* entoa a reza sobre o doente, diferentemente da

prática, observada em outros grupos pano, de utilizar substâncias mediadoras sobre as quais o curador canta e que depois são aplicadas (jenipapo, por exemplo) ou ingeridas (principalmente caçuma) pelo doente (Montagner Melatti 1985: 276-288; Pérez Gil 1999: 121-122; Shepard 1999: 89; Siskind 1973: 159).



Ilustração 7

A velha Xaya (deitada na rede à direita) ficou doente. Seu filho Xawaxta e seu marido Waxapa (deitado na rede à esquerda) a trataram com *kuxuai*, mascando tabaco. No dia em que a foto foi feita, apenas dois ou três dias depois que realizaram a cura com *kuxuiti*, Xaya já estava melhor e me explicou que seu *wëro yuxin* acabava de voltar de cima. Observe-se que Xaya aparece com o cabelo curto. Tinha cortado precisamente nos dias em que foi feita a sessão de cura. Trata-se de uma prática habitual em vários contextos de dieta (dieta do matador, tratamento com *disa*). Charapa, 22/12/2003.

Devo fazer aqui um parêntese para especificar algumas características dos *kuxuiti*. Não obtive nenhuma tradução literal completa e satisfatória dos *kuxuiti*, e seria necessário conseguir várias para realizar um estudo aprofundado sobre a questão²⁰⁷. Entretanto, a partir das conversas com os homens Yaminawa e Yawanawa e de traduções livres, é possível fazer algumas considerações. Em primeiro lugar, se trata de textos cantados, proferidos com um tom repetitivo e sem muitas variações, em voz alta e clara. Ao longo do texto, se repetem continuamente determinadas fórmulas e expressões que dão uma unidade tanto a cada *kuxuiti* em si quanto ao conjunto deles. É característica dos *kuxuiti* a utilização de um vocabulário particular, dotando-se as palavras designificados diferentes dos que possuem na vida cotidiana e usando termos emprestados de outras línguas pano, particularidade que já foi notada tanto entre os Yaminawa (Townsend 1988: 139-140) quanto entre outros pano (Lima 2000: 169; Pérez Gil 1999: 152; Siskind 1973: 163) e que os torna esotéricos para aqueles que não realizaram a iniciação, como, de resto, acontece em geral com cantos e rezas nos sistemas xamânicos. Os leigos conhecem as palavras, mas não entendem seu significado nesse contexto. Música, expressões, fórmulas e vocabulário com conteúdo metafórico fixo constituem, portanto, os elementos que formam a estrutura do *kuxuiti*. Entretanto,

²⁰⁷ Para uma análise detalhada dos *coshoiti* sharanahua, cujas características são, plausivelmente, muito similares às dos *kuxuiti* yaminawa, ver Déléage (2006).

não se trata, parece-me, de textos fixos e inamovíveis, diferentemente do que acontece entre os katukina (Lima 2000: 164). À medida que é entoado, o *kuxuiti* vai sendo construído²⁰⁸; o *kuxuitia* vai selecionando os elementos que são os adequados para o objetivo perseguido. Estes elementos são escolhidos em função de suas propriedades, as quais se pretendem transmitir à pessoa para quem é dirigido o *kuxuiti*²⁰⁹. Odores, cores, temperatura, sujeira/limpeza, forma são as qualidades dos objetos ou elementos de todo tipo (animais, elementos geográficos, vegetais, fenômenos meteorológicos, objetos da cultura material tanto indígena quanto dos brancos, etc.) usadas nos *kuxuiti*: a frescura da água é usada para aliviar a quentura; evocar a imagem de uma pessoa deitada na rede (com as brasas embaixo para se esquentar, como costumam fazer os Yaminawa nas noites frias) é usado para gerar febre e fraqueza através do calor e da moleza associados a ela; a escuridão das noites de Lua cheia é usada para provocar cegueira; a acidez do limão provoca malária; as imagens do mogno caindo na água e tingindo-a de vermelho, ou do canto do igarapé onde a terra se torna avermelhada quando há um gotejar contínuo de água, aparecem nos *kuxuiti* usados para curar ou provocar hemorragias nas mulheres²¹⁰.

Um homem yawanawa, que passou vários meses se iniciando nos saberes dos *xinaya*, me explicou durante minha última visita à sua aldeia que todas as rezas têm uma estrutura comum: uma abertura, o corpo da reza e a invocação de espíritos como *Sëya*, que auxiliam na cura. Na abertura, são invocados os espíritos de certos elementos da natureza que ajudam a limpar e aliviar o corpo do paciente. O exemplo que me foi apresentado foi o do espírito do sereno, a quem se recorre para tratar os casos de febre, já que se trata de um frio suave e que carrega água limpa que ajuda a expurgar o corpo do paciente. No corpo da reza, se invoca o elemento causante da doença. Seguindo com o exemplo da febre, o instrumento da agressão pode ser o ferro que esquenta com o Sol, acumulando e conservando essa quentura. Como conclusão, se faz uma petição de ajuda a espíritos considerados especialmente poderosos pelos Yawanawa, como *Sëya* ou *Yuvë*, os quais apenas atenderão a petições relativas a doentes que cumpram posteriormente os resguardos alimentares de forma adequada. Em cada reza,

²⁰⁸ O mesmo é notado por Shepard a respeito de dos Yora (Shepard 1999: 89) e por Townsley entre os Yaminawa (Townsley 1993: 458).

²⁰⁹ Os mecanismos operantes na linguagem dos *kuxuiti* – “a metaphorical use of language (verbal substitution) whereby an attribute is transferred to the recipient via a material symbol which is used metonymically as a transformer” - são similares àqueles analisados por Tambiah a respeito dos encantamentos trobriandeses, nos que se baseou para elucidar o “poder mágico das palavras” (Tambiah 1985: 43)

²¹⁰ No *kuxuiti* transcrito e traduzido por Townsley, é evocada a imagem do Sol se ocultando no horizonte vespertino e as cores vermelhas que o acompanham se atenuando até desaparecer: da mesma forma que o vermelho celeste esvaece, assim se trata de fazer desaparecer a hemorragia da mulher, baseando-se na analogia de cor entre os dois elementos, cuja identidade é estabelecida pelo curador no *kuxuiti* (Townsley 1988: 145-146).

não se invoca apenas um elemento, mas vários, associados à doença que se trata de curar. Para tratar um doente, vários *xinaya* podem executar a cura juntos, e cada um deles entoará a reza adequada para combater a doença em questão, mas cada um lhe confere seu cunho. Meu interlocutor o comparou com um lugar ao qual várias pessoas querem chegar, mas cada uma escolhe seu próprio caminho²¹¹. O que se aprende durante a iniciação são os mecanismos para construir as rezas, o vocabulário e as metáforas específicas usadas nelas, a utilização que podem ter os diversos elementos invocados e o que os mitos revelam a esse respeito²¹². De qualquer forma, o processo de aprendizado é lento, e uma pessoa tem que se treinar durante um período de tempo longo para chegar a construir por si mesma uma reza completa.

O processo de elaboração dos *kuxuiti* por parte dos yaminawa parece ser muito similar, embora no discurso deles a esse respeito a referência aos espíritos como entidades auxiliares das quais depende a ação do *kuxuitia* esteja ausente. Da mesma forma que nos *shuāka* yawanawa, nos *kuxuiti* aparecem continuamente referências a mitos. Algumas qualidades das coisas do mundo são evidentes (que a água se torne vermelha quando o mogno cai nela, ou a queimadura do fogo), mas outras se conhecem porque são reveladas nas narrações míticas: a força e a potencial letalidade do tabaco, por exemplo, se refletem num mito que conta o caso de uma criança que, contrariando os conselhos de seu pai, o toma e morre; a Lua como causa da menstruação feminina²¹³ é também explicitada no mito. Como explica Townsley, cada ser existente no mundo recebe suas características de seu *yuxin*. O saber xamânico para os Yaminawa consiste, principalmente, em conhecer os *yuxin* das coisas, sendo os mitos uma fonte privilegiada a esse respeito. Nesse sentido, o xamanismo é definido, em primeira instância, como um conjunto de técnicas para conhecer (Townsley 1993; 1988), e o alvo epistemológico dos xamãs são as subjetividades (os *yuxin* neste caso), e não os seres ou elementos do mundo des-subjetivados que constituem o objeto da ciência ocidental (Viveiros de Castro 2002b: 357-358). Em várias sociedades amazônicas, a mitologia constitui a fonte de conhecimento por excelência sobre os seres que habitam o mundo, já que nos mitos se

²¹¹ A utilização da metáfora do “caminho” para explicar em que consiste o *kuxuiti* não é, certamente, gratuita. A importância do conceito de “caminho” no xamanismo e na cosmologia dos grupos pano tem sido ressaltada por vários autores. Esta é precisamente a metáfora que usam os xamãs Yaminawa para definir os *kuxuiti* e os mitos, como meios para conhecer a realidade na medida em que levam até os *yoshi* (Townsley 1993: 453-454). Para os Yawanawa e os Marúbo, existem inúmeros caminhos que ligam os diversos âmbitos, lugares e seres que povoam o cosmo, da mesma forma que, atravessando a frondosidade da floresta, existem numerosas trilhas, algumas que levam a outros lugares; outras que simplesmente existem para serem transitadas, como as de caça (Montagner Melatti 1985: 79; Pérez Gil 1999: 157-158).

²¹² Sobre as rezas usadas pelos Yawanawa e as relações entre a reza e o mito, ver Pérez Gil (1999).

²¹³ Ver a tese de Carid (em preparação) para uma análise do mito de Lua e sua associação com a capacidade reprodutiva feminina. Ver também Pérez Gil (1999: 144) para uma descrição de como os *xinaya* yawanawa usam o mito da Lua e outros nas suas rezas.

explicam suas origens e as razões pelas quais as coisas e os seres possuem os atributos e particularidades que os caracterizam. O conhecimento destas origens, no caso das doenças, por exemplo, é o que permite combatê-las, daí que em muitos casos os cantos xamânicos se nutram das informações contidas nos mitos (Århem 1996; Bidou 1988; Buchillet 1990; Overing 1990).

Em certa medida, o *kuxuiti* está constituído por uma enumeração de objetos e seres, suas qualidades e os efeitos que podem ter na pessoa a quem é dirigido. De fato, Txaiyabawade definia o que faz o *kuxuitia* através da reza como “poner nombre”, ou seja, “nomear”. Assim explicava, por exemplo, o que fazia seu irmão Yuraxidi quando o curou de uma doença enviada por um pajé mestiço que fez com que ele não gostasse mais de nenhum alimento. Yuraxidi foi enunciando no seu *kuxuiti* todos os alimentos para que Txaiyabawade pudesse ingeri-los e não morresse desnutrido (ver Narrativa 24). Seu filho, Napo, nos explicava que não cantava sobre os alimentos em si, mas sobre o corpo do próprio Txaiyabawade:

Ele (Yuraxidi) o benzeu com o nome de certos animais. Por exemplo, porquinho, queixada, todo tipo de carne, com seus nomes apenas o benzia. Sentados, dando seu poder. Ele (Txaiyabawade) não comia nada. O soprou durante três dias, e disse a ele: “vamos ver, primeiro toma”, para ver se cai bem, “toma caçuma, toma mingau de banana”. Benzeu tudo para ele, os animais. Cantava os nomes, *awẽ adẽ kuxuae*. (*Awẽ* = poss. 3ª pessoa; *adẽ* = nome)²¹⁴ (Napo, Raya, 26/12/03).

Os *kuxuiti* não parecem ser entendidos como a fala dos espíritos expressada através do xamã (Baer 1992: 90; Gow 2001: 148; Kracke 1992: 132), nem seu objetivo é o de estabelecer uma comunicação com espíritos auxiliares para que estes realizem a ação solicitada pelo xamã (Belaúnde 2001: 78-79; Chaumeil 1983: 132). Não apresentam fórmulas ou expressões suplicatórias, conjuratórias ou injuntivas. Os *kuxuiti* yaminawa se assemelham mais aos *anen* dos Aguaruna (Brown 1985: 164-169) ou aos cantos xamânicos elaborados pelos *kubu/kumu* tukanos (Bidou 1988; Buchillet 1987) e os *wamanoka'eri* Arakmbut (Gray 1997), cujo poder radica na palavra em si, em sua capacidade para alterar ou atuar sobre a realidade²¹⁵ sem a

²¹⁴ “Con ciertos nombres de animales él le ha icarado. Por ejemplo, sajino, huangana, todo lo de comer carne, por su nombre nomás le icaraba. Sentados, dando su poder de él. Él (Txaiyabawade) no comía nada. Tres días le ha soplado, le ha dicho “a ver, primero toma”, como a ver si te cae bien, “toma masato, toma chapo”. Él le ha icarado todito, los animales. Cantaba nombre, *awẽ adẽ kuxuae*.”

Note-se que está se usando o termo *icarar* de duas formas: Yuraxidi *icara* Txaiyabawade no sentido de que emite um *kuxuiti* que tem como objetivo afetar o paciente; Yuraxidi *icara* os alimentos no sentido de que os menciona e inclui em seu *kuxuiti* para controlar os efeitos que têm sobre Txaiyabawade.

²¹⁵ Como argumentou Austin (1975 [1962]), contrariamente ao que os filósofos tinham assumido até então, há enunciados cujo propósito não é meramente *dizer* alguma coisa sobre a realidade, senão que a própria enunciação

intermediação de seres sobrenaturais. Para explicar o efeito material dos *bayiri* (encantamentos xamânicos), eventualmente usados pelos *-kubu* desana com fins agressivos, Buchillet os compara com os dardos ou flechas amplamente descritos a respeito de outros sistemas xamânicos na literatura etnológica (Buchillet 1990: 327). Analogamente a como acontece nos encantamentos desana, o *kuxuitia* yaminawa é capaz de manipular e exacerbar os atributos de seres e objetos através do ato de nomeá-los, já que o próprio ato de nomear implica assumir determinado controle sobre o ser ou objeto nomeado.

Da mesma forma que acontece na aplicação de *disa*, em certos casos a utilização dos *kuxuai* requer que o paciente – não o curador – realize uma dieta rigorosa. Esta exigência deve ser respeitada quando o curador tomou ayahuasca ou mascou tabaco durante a sessão. Observei às vezes que os *kuxuiti* eram entoados sem o curador ter ingerido nenhuma substância ou apenas fumando tabaco. Nesses casos, o paciente se vê livre da obrigação da dieta, mas a eficácia da ação curativa é muito mais limitada. Os Yaminawa explicam que, hoje em dia, não utilizam com muita frequência o tabaco e a ayahuasca quando realizam *kuxuai*, porque é muito perigoso, já que, se o paciente descumprir o resguardo alimentar e sexual exigido, pode morrer. Na narrativa reproduzida abaixo, Pitsipini, um jovem de 18 anos, conta o que aconteceu com ele por não ter cumprido o resguardo alimentar depois de ter sido tratado com *kuxuai*. Em uma ocasião, ele sofreu uma doença nos pulmões, e seu tio Xawaxta (MB) e seu avô Waxapa (FFB) o trataram com *kuxuai*. Entre outros alimentos, eles indicaram que não comesse cuiú-cuiú²¹⁶, mas, antes de passar um mês, ele o comeu, e por isso, explica Xawaxta, quase morreu.

NARRATIVA 4: A DOENÇA DE PITSIPINI

Narrador: Pitsipini
Raya, 20/12/03

Pitsipini conta que, depois de comer cuiú-cuiú, já entrada a noite, ele começou a ter febre. Sentia muito frio e acendeu um pequeno fogo. Ele colocava as mãos em cima, mas não conseguia se esquentar. Passou a noite dessa forma, deitado no chão. De manhã, como o Sol já forte, deitou no chão do pátio, mas não conseguia sentir a quenteira do Sol. Chegou seu avô Waxapa e perguntou o que estava acontecendo com ele. Pitsipini explicou que estava com febre e tinha vomitado. Seu avô disse que estava muito doente e que ia procurar ayahuasca para fazer kuxuai. Seu tio Xawaxta, que também sabe um

implica uma ação. Austin chama estes enunciados *performative sentences*. Para que uma enunciação se torne ato, deve ser emitido nas circunstâncias apropriadas. No caso dos Yaminawa, as circunstâncias apropriadas não se referem apenas ao contexto ritual, mas a quem emite o *kuxuiti*: sua eficácia não depende exclusivamente da correção da enunciação, mas especialmente da potência xamânica de quem a profere.

²¹⁶ Peixe da família *Doridae*, *Pseudodoras niger*. No espanhol regional, *cahuara*. Os yaminawa o pescam muito habitualmente no inverno quando o rio cresce, e é apreciado porque, além de ser considerado gostoso, por seu tamanho proporciona bastante carne.

pouco, cozinhou bem a ayahuasca. Sopraram-no entre os dois. Enquanto o sopravam, Pitsipini teve um sonho e viu sua alma lá em cima no céu. Já no finalzinho da tarde, sentiu fome, queria comer peixe, mas não podia porque tinha que fazer o resguardo. Deram mandioca para ele. Chegou um regatão, e sua mãe vendeu as galinhas de sua avó para comprar arroz para ele. Comeu arroz, mas vomitou novamente. Ficaram quatro dias fazendo kuxuai. Pitsipini já estava aborrecido de ter que ficar na rede, queria levantar, mas não podia. Seu avô não deixava que sua mãe se aproximasse dele, porque ela não estava fazendo os resguardos, continuava comendo normal. Xawaxta e Waxapa também não deixaram de comer carne. Seu avô lhe disse que não poderia comer cuiú-cuiú no resto de sua vida, senão ia adoecer novamente.

Chegou um madeireiro, Jaime Curimatá, do acampamento de Gracia, que fica rio abaixo. Ele tinha muitas “ampolas” (remédios da farmácia), mas Pitsipini não quis que lhe dessem injeção. Jaime Curimatá lhe deu muitos comprimidos, para ele tomar. Quando alguém toma comprimidos não pode tomar caiçuma nem nada ácido, assim que ficou um tempo sem poder tomar caiçuma, até que, no final, seu avô disse que já podia tomar de novo. Sua tia Yaixputa lhe deu uma grande tigela cheia.

Como lhe tinham soprado, teve que fazer um resguardo. Não podia comer carne de nenhum animal nem peixe. Comia apenas mandioca, banana madura ou verde, mamão, caiçuma. Uma pessoa tratada com kuxuai apenas pode começar a comer outras coisas quando “seu dono” assim o indicar. Depois de um tempo sem comer carne, seu avô disse para ele comer camarão. Primeiro, o comeu cru, e depois o assava na folha de bananeira. Ele tinha que mastigar bem o camarão, e, depois, seu avô assoprou fumaça de tabaco sobre seu corpo. Após mascar o camarão, seu avô disse que podia comer macaco-prego, macaco-preto, guariba, porquinho-do-mato, veado, anta e jabuti; os animais da floresta. Aquele dia, Disaya tinha matado uma anta, e Pitsipini perguntou a seu avô se ele podia comer, o que lhe foi permitido. Tempo depois, seu avô disse que já podia comer peixe. Assoprou de novo tabaco sobre seu corpo. Se a pessoa não cumprir o resguardo direito, pode morrer. Assim lhe explicou seu avô. A mesma coisa acontece quando usam disa; não podem comer carne nem peixe, senão a doença vai piorar.

Não são raras as mortes ou doenças crônicas atribuídas ao descumprimento desses resguardos alimentares pós-cura (ver também Narrativa 24). O respeito a esses resguardos é entendido pelos Yaminawa como uma forma de cuidar do próprio corpo. Eles não têm apenas a virtude de tornar a cura efetiva, mas também de impedir que no futuro a pessoa sofra de novo a doença. Como ilustra a narrativa de Pitsipini, quando a pessoa está doente, considera-se que seu *wëro yuxin* saiu do corpo e se encaminhou para o céu. A função do *kuxuiti* é precisamente chamar o *wëro yuxin* de volta para o corpo. Considero que esse é um dos pontos que diferenciam doenças que são tratadas exclusivamente com *disa* e aquelas que o são com *kuxuiti*. Se em certos aspectos ambos os recursos terapêuticos são análogos (a necessidade de cumprir resguardos alimentares ou o fato de os dois terem como fonte a sucuri, por exemplo), há outros que os diferenciam. As doenças que são tratadas com *disa* não parecem ser concebidas como causadas pela saída do *wëro yuxin*.

Também quando o *kuxuitia* quer efetuar uma agressão, sua ação afeta diretamente o *wëro yuxin*. Através do seu *kuxuiti*, ele “mata” – é assim que os Yaminawa expressam a idéia – o

wëro yuxin da vítima. Para tanto, ele pega seus refugos, como saliva, cabelos ou unhas, os coloca dentro de uma vasilha chamada *xubu* e, num lugar afastado da floresta, preferencialmente entre as sapopemas de uma samaúma, entoa os *kuxuiti*, geralmente estando sob os efeitos da ayahuasca. Esta operação pode durar vários dias, durante os quais a pessoa ou pessoas que a realizam devem ficar isoladas, e realizar um resguardo alimentar e sexual para tornar efetiva a ação, de forma similar aos períodos de ensinamento. De fato, estas ações podem perfeitamente ser momentos de aprendizado e desenvolvimento do poder de jovens que são convidados a acompanharem seus mestres. O *xubu* é pendurado num galho baixo de uma árvore ou num pau fixado do chão. Os participantes se dispõem em torno dele enquanto entoam os *kuxuiti*. Considera-se que a ação está concluída, quando o *xubu* arrebenta e sai dele uma fumazinha ao mesmo tempo em que se pode escutar o grito agudo (“hiiiiiiii”) do wëro yuxin da vítima.

Para realizar esta ação de forma mais rápida e efetiva, os *kuxuitia* podem recorrer à ajuda de seres poderosos, como a sucuri e as vespas. Para isso, capturam uma cobra ou uma colméia de dai wida. Xaya lembra que seu pai, quando queria se vingar de alguém, agarrava uma sucuri para fazê-la “soprar” sobre os refugos, ou colocava uma colméia sobre o *xubu*. Pitsipini foi recentemente testemunha de como um dos seus avôs (FFB) mandava um feitiço contra um ashaninka. Sua descrição ilustra especialmente bem como é realizado o processo.

NARRATIVA 5: DE COMO O AVÔ DE PITSIPINI REALIZOU NUMI WIDAI

*Narrador: Pitsipini
Raya, 20/11/03*

*Em uma ocasião, o avô (FF) de Pitsipini brigou com um ashaninka durante uma festa, estando os dois bêbados. Durante a briga, o Ashaninka quis matá-lo. Após esse incidente, outro avô (FFB) de Macario mandou feitiço contra o Ashaninka por ter querido matar seu irmão. Pegou vários refugos de sua vítima – cabelos, vômito e urina –, os colocou num *xubu* e passou um mês isolado na floresta entoando os *kuxuiti* sobre o *xubu* e cumprindo um resguardo alimentar e sexual rigoroso. Amarrou o *xubu* pelo gargalo com uma corda e o pendurou no galho de um açacu²¹⁷. Aí, entoou os *kuxuiti* sobre ele. Depois de ter feito isso durante um tempo, foi procurar uma sucuri. Macario o viu voltar com uma enroscada no braço até o pescoço. Seu avô segurava a cabeça da cobra com a mão. Desenroscou-a e bateu nela. Depois, colocou sarro de tabaco na língua do animal e o deixou sozinho fazendo *kuxuai* no *xubu*. Depois que a cobra fez *kuxuai*, o *kuxuitia* não o faz mais. Quando a sucuri foi embora, ele simplesmente revolve o que há dentro do *xubu*, para que o *kuxuiti* penetre bem dentro dos refugos e, finalmente, faz o *xubu* girar até que arrebenta. Quando isso acontece, se escuta um pequeno grito saindo do *xubu*: se trata da alma da vítima que já morreu. Um ano depois, a pessoa morre. Pitsipini ouviu falar que aquele Ashaninka já morreu. Ele viu seu avô fazendo tudo isso a distância, porque não podia se aproximar.*

²¹⁷ *Hura crepitans*.

A substituição do *kuxuitia* pela sucuri não deve estranhar, se levarmos em conta a identidade que parece existir entre eles, identidade que se constrói ao longo do processo de iniciação e continua posteriormente, e que se reflete tanto nas práticas quanto na mitologia. A prática descrita na narrativa anterior indica que, em última instância, o *kuxuitia* e a sucuri são sujeitos permutáveis. Isto se veria confirmado também pelo fato de que, segundo conclui Déléage a partir de sua análise dos *coshoiti sharanahua*, o emissor desses cantos não é a pessoa do xamã, mas a sucuri (Déléage 2006: 350).

Em vez de entoar os *kuxuiti* sobre o corpo da pessoa diretamente, como nas sessões de cura, quando o *kuxuitia* quer realizar uma agressão os profere sobre os refugos de sua vítima, concebidos como uma extensão do seu corpo. Com o *kuxuiti*, se atinge a pessoa através do seu *wëro yuxin*: se na cura se chama o *wëro yuxin* para que volte, na agressão se mata a pessoa enviando seu *wëro yuxin* para o céu, o que impede que ela continue vivendo por muito tempo. Em geral, diz-se que a vítima não morre imediatamente, apenas depois de um ou dois anos. De qualquer forma, quando o faz, acontece de forma virulenta (ver Narrativas 2, 7, 12, 13, 18 e 19). A efetividade da ação depende em grande medida da rigorosidade com que o agressor cumpra o resguardo. Se o *kuxuitia* for uma pessoa que cuida do seu corpo, evitando em geral o doce, e seguiu adequadamente as restrições alimentícias e sexuais, a vítima morre de repente, demorando menos para isso. Se não for assim, levará mais tempo para morrer. Às vezes, me comentaram, o *kuxuitia* não faz bem as restrições de propósito para que a vítima demore a morrer e viva doente por um tempo, fazendo-a, desse modo, sofrer.

Para se referir às agressões xamânicas em geral, os Yaminawa usam o termo *yaba wai*. *Yaba*²¹⁸ é uma partícula associada à morte, que encontramos, por exemplo, na palavra *yabaxta* (*yaba* + *-xta* = sufix. diminutivo e carinhoso) com que se referem aos mortos e é traduzida como “finado”. *Wai* significa “fazer”, de forma que se poderia traduzir *yaba wai* como “fazer morrer”²¹⁹. Em espanhol, os Yaminawa, como o resto da população da Amazônia peruana, usa a palavra *brujear*, verbo derivado do termo *brujo* (bruxo). Quando se trata, concretamente, da prática de realizar a agressão colocando os refugos da vítima dentro do *xubu*, os Yaminawa

²¹⁸ *Yaba* funciona também como sufixo indicando carência. Trata-se da combinação do sufixo *-ya* que, acrescentado ao substantivo, indica posse, e o sufixo *-ma* que indica negação (Eakin 1991: 56).

²¹⁹ No dicionário kaxinawa, encontramos um cognato, *yama vaikiki*, que é traduzido por “exterminar”, “destruir”, embora não seja referido concretamente a um contexto xamânico. Nesse caso, *yama* significa “não haver” e *vaikiki*, “fazer” (Montag 1981: 415).

usam a expressão *numi widai*, onde *widai* significa “retirar, subtrair” e *numi* se refere, provavelmente, aos restos corporais subtraídos²²⁰.

O *kuxuiti* não possui uma orientação moral intrínseca, de forma que pode ser usado tanto para sarar uma pessoa quanto para agredi-la e matá-la. Já o conceito de *numi widai* faz referência a uma ação exclusivamente agressiva, realizada através dos refugos corporais da vítima. O *kuxuiti* é apenas o canto usado, enquanto o *numi widai* abarca o conjunto da ação. Uma vez que esta ação foi realizada, o paciente apenas pode sarar se a mesma pessoa que realizou a agressão a desfaz. Os Yaminawa insistem em que não há possibilidade alguma de que uma pessoa diferente do agressor consiga curar alguém vítima desse tipo de ação: *iwawẽ wiritu, wẽtsa wirituba*²²¹ (“seu dono pode trazê-lo, outro não pode trazê-lo”). Se outra pessoa realiza a cura, o paciente pode melhorar, mas a doença voltará no futuro e constituirá, finalmente, a causa de sua morte. Diz-se da pessoa que proferiu o *kuxuiti*, tanto de cura como de agressão, que é seu “dono” (*ihu*, traduzido como *dueño* em espanhol). É por isso que apenas ele pode desfazer seus efeitos trazendo de volta o *wẽro yuxin* do paciente, e também quem deve ditar os resguardos quando a cura é realizada (ver Narrativas 4 e 7). Tendo gerado o *kuxuiti* de agressão, é apenas o *ihu* que tem controle sobre ele porque é o único que conhece quais elementos foram usados para provocar a morte. Em alguma ocasião, em função de minha insistência em determinar se efetivamente não existia mais ninguém com a capacidade de curar alguém vítima do *kuxuai*, um homem concedeu que existia alguma possibilidade se o curador tivesse aprendido junto com o agressor e conhecesse suas rezas, isto é, se o curador conhecesse o suficiente sobre a forma de o agressor construir seus *kuxuiti*.

Há ainda outra peculiaridade que caracteriza esta forma de ataque xamânico: como se reflete na narrativa 2, a vítima, no momento de falecer, vê a pessoa responsável por sua morte. Nessa narrativa, há alguns detalhes que eu gostaria de ressaltar e que a tornam ilustrativa de como acontece, segundo os Yaminawa, a morte de alguém que foi vítima do bruxedo de outrem. Em primeiro lugar, Mine adoeceu de forma repentina, vindo a falecer em poucas horas, peculiaridade que, salvo algumas poucas exceções²²², se atribui à bruxaria. Na narrativa, a mãe de Txixëya escuta músicas que os outros não podem ouvir: trata-se, embora não seja aí especificado, das almas de seus parentes já falecidos que estão chegando para

²²⁰ Não consegui uma tradução de *numi* em yaminawa. Baseio-me, para esta interpretação, nos dados Yawanawa, entre os quais encontramos um cognato, *numi shuãnka*, onde *numi* foi traduzido por “resto corporal”, e *shuãnka* se refere às rezas (Pérez Gil 1999: 121).

²²¹ *Iwawẽ* = ergativo de *ihu*, “dono”, *wi-* = “trazer”+*tiru* = sufixo potencial, *wẽtsa* = outro, *wi-+tiru+ba* = sufixo de negação.

²²² Ver o comentário na página 162 sobre a doença provocada pelas vespas.

acompanhar seu *wéro yuxin* durante o caminho para o céu, índice claro de que a morte é iminente. Ela enxerga as pessoas que provocaram sua morte. Não se trata de um sonho; os Yaminawa dizem que se vê claramente. Em geral, as pessoas reconhecem de quem se trata, o que permite que os parentes da vítima a vinguem no futuro. Daí, a insistência do irmão de Romelia para saber quem sua mãe está vendo. O que a pessoa enxerga é seu assassino no preciso momento em que este estava coletando seus refugos para realizar a agressão. Por isso, se diz que os bruxos costumam pegar esses restos corporais de costas, para evitar serem identificados no momento da morte de sua vítima. Por fim, nota-se na narrativa que, uma vez identificada a doença como tendo sido causada através do *numi widai*, se considera que não existe possibilidade de salvação. Quando Txixëya me narrou esse acontecimento, perguntei o que eles tinham feito para tratar de sarar sua mãe, e ela me respondeu que não tinham feito nada precisamente, porque, quando a doença é causada por *kuxuai*, nada adianta.

Estas são as características através das quais os Yaminawa descrevem geralmente as conseqüências de uma ação agressiva utilizando o *kuxuai*. Entretanto, dependendo do conhecimento e do afinco com que o bruxotiver realizado a ação, esta tem um efeito mais ou menos contundente. Como mencionei anteriormente, pode acontecer que quem realizou a agressão não o tenha feito seguindo todos os requisitos, e por causa disso a morte não é repentina, permitindo realizar medidas paliativas. Um bom exemplo é o caso do pai de Txixëya, Xurirëtë, quem, segundo suas filhas, foi embruxado por seu tio Wamino (FB) sendo ainda criança. Porém, dado que o pai de Xurirëtë, Badoro, era uma pessoa de grande poder, quando o filho adoecia por causa dessa agressão, o curava. Não sendo ele o “dono” do *kuxuiti* que provocava a doença do filho, não era capaz de eliminá-lo completamente, mas conseguia atenuar seus efeitos para poupar a vida de Xurirëtë. Assim, este viveu muitos anos, casou e teve vários filhos, morrendo já adulto. Sua morte, de qualquer forma, foi causada por aquela agressão que seu tio fez contra ele quando era ainda criança.

NARRATIVA 6: A HISTÓRIA DE XURIRËTË

*Narradora: Txixëya
Raya, 12/12/2003*

Meu pai morreu em Raya “velho”. Ele era novo ainda, mais novo do que Peruano. A própria família dele fez feitiço. Entre parentes, brigavam. Quando ele era do tamanho de Isaco²²³, pegaram suas coisas e fizeram feitiço (kuxuai). Minha avó viu quando pegaram a cana que meu pai tinha chupado. Minha avó, Xubapëwë, o viu. Meu avô tinha ido caçar na mata, e quando voltou, sua mulher contou para ele o que tinha visto:

²²³ Seis ou sete anos, aproximadamente.

– *Marido, teu irmão Wamino mandou feitiço, eu vi, a nosso filho. A cana que ele estava chupando, a pegou e a levou embrulhada numa folha. Eu o vi.*

Meu avô se amargou e disse a seu irmão:

– *Você também tem filhos, teus filhos vão pagar o que você fez Por que você odeia meus filhos?*

Assim começou a briga. Dessa vez, seu irmão foi embora.

– *Cadê teu marido? – perguntou a sua cunhada.*

– *Meu marido foi pescar.*

– *Ele vem amanhã?*

– *Não, ele vai demorar três dias, ele foi procurar jabuti.*

– *Ah, tá. Assim que vocês estavam fazendo essas coisas com meus filhos. Você os odeia. Ele também tem bastante filho homem.*

Diante da mulher, Badoro cortou o cabelo dos meninos.

– *Você vai dizer para seu marido: o que ele fizer, do mesmo jeito vão morrer teus filhos.*

A mulher olhava para ele. No mesmo dia em que me avô fez kuxuai, o menino morreu. O que fizeram a meu pai demorou bastante. Naquele a quem meu avô mandou feitiço era da idade de Jarol²²⁴. Naquele mesmo dia, uma cobra o picou, e ele morreu. Meu pai durou bastante, morreu quando já tinha bastantes filhos.

Meu avô curou meu pai. Ele “tirava”, mas de novo acontecia aquela coisa com ele, para ele ficar doente. Quando já não estava mais seu pai para curá-lo, por isso ele morreu. Meu pai era txitonawa. Eles brigavam entre parentes. Txitonawa não perdoa, faz isso até com o próprio irmão, entre parentes. Meu pai me contava: “Filha, nossos parentes eram muito maus, entre parentes eles faziam feitiço.”

Conforme a versão de Hustuma, irmã de Txixëya, Wamino era mesquinho e não queria que ninguém tocasse em suas coisas. Quando era criança, Xurirëtê era travesso e andava “tocando” – isto é, pegando frutos, cortando folhas de bananeira, etc. – os cultivos do seu tio, por isso este se amargou. O motivo atribuído ao ato de feitiçaria é correlativo à gravidade da agressão. Esta correlação, como explicarei mais adiante, está baseada no sistema ético yaminawa, o qual se revela através desses atos. É interessante notar que, neste caso, Hustuma enfatizou que a intenção de Wamino não era matar seu sobrinho, pelo menos não imediatamente, mas fazer com que ele vivesse doente. Badoro, entretanto, depois de brigar com o irmão, quis se vingar matando um dos seus filhos. Retomarei o tema no próximo capítulo.

Quando a pessoa adocece e não morre imediatamente, é possível identificar o agressor através das visões de ayahuasca, e tratar, então, de convencê-la a desfazer a agressão, como mostra a seguinte narrativa de Roberto.

²²⁴ Dez anos, aproximadamente.

NARRATIVA 7: O EMBRUXAMENTO DE PIAWAI

*Narrador: Xawaxta
Raya, 28/12/03*

Eu lembro quando o padrasto dos meus primos foi embruxado. Ele se chamava Piawai. Ele estava quase para morrer, já estava há três dias mal. Chamaram um bruxo para curá-lo, mas não podia. Meu avô Pêi veio e fez kuxuai durante três dias, mas não podia curá-lo. Tomou ayahuasca para ver. Tomando toé, o viu: “Foi Bakawëttxo, vão procurá-lo antes de o Piawai morrer. Eu não posso te curar. Se eu tivesse feito, eu mesmo te curava.” Então, mandou chamar Bakawëttxo, e ele veio. Ele fez kuxuai por uma semana, e Piawai melhorou. Botou toé, sanango, jenipapo, tudo, no seu corpo. O dono disse a ele: “você não vai comer anta nem porquinho durante um ano. Se você comer, vai morrer. Eu já te curei, mas não come isso”. Assim disse. Ele comeu anta, adoeceu com uma grande febre, dor de cabeça, dor de estômago. Ele comeu anta e morreu, meu tio.

Bakawëttxo o embruxou, porque Piawai queria estar com a mulher dele: “Puxa, você quer viver com minha mulher! Como você é bruxo, vive com ela, então, caralho, para você aprender como você vai andar comigo”. Assim disse Bakawëttxo.

Bakawëttxo era Yaminawa. Os txitonawa o mataram. Bakawëttxo embruxou um txitonawa. Quando morreu esse txitonawa, viu esse Bakawëttxo. Amargou-se e foi matar o Bakawëttxo. “Putá, esse Bakawëttxo me mandou feitiço.” Matou-o com flecha. O Txinonawa morreu de picada de cobra.

Neste caso, a morte de Piawai decorre não diretamente da agressão xamânica, mas, uma vez que esta foi desfeita por “seu dono” (aquele que a tinha realizado), do descumprimento do resguardo alimentar imposto como parte do processo de cura. Além disso, as narrativas mostram que se pode provocar a morte fulminante de uma pessoa através de um acidente, como a picada de cobra ou a queda de uma árvore sobre a vítima, ou por meio de uma doença virulenta, ou se pode provocar uma doença menos exagerada, dando ocasião a que alguma medida possa ser tomada. Como é possível perceber através destes casos, as particularidades desse tipo de agressão por meios xamânicos possuem diversas implicações sociológicas. Sobre elas, tratarei no próximo capítulo. Antes de entrar nessa análise, terminarei de descrever outras práticas e conceitos importantes para assim fornecer um quadro mais completo do sistema xamânico yaminawa.

Tsibuya

Hoje em dia, apenas existem *kuxuitia*, mas os Yaminawa falam de outro tipo de praticante do xamanismo que existia antigamente: o *tsibuya* ou *buaya*. A prática xamânica que caracteriza o *tsibuya* se diferencia claramente daquela do *kuxuitia*, apresentando, inclusive, certas oposições. Trata-se de uma forma de xamanismo na qual encontramos similitudes entre outros grupos pano. Tanto *tsibu* quanto *bua* são traduzidos pelos Yaminawa como

“amargo”²²⁵; *tsibuya* e *buaya*, termos que são usados como sinônimos pelos yaminawa, significam, portanto, “aquele com o amargo”, o que os associa claramente ao *mukaya* kaxinawa (Kensinger 1981 [1970]; Lagrou 1991: 32-39) e ao *tsimuya* yawanawa (Pérez Gil 2001: 336), e, um pouco mais indiretamente, ao *romeya* katukina e marúbo.

Os Yaminawa descreveram duas formas de se transformar em *tsibuya*. Uma delas consiste em consumir sistematicamente alguma destas duas plantas: *yaba* e *txai*. Como mencionei no capítulo anterior, através da ingestão continuada e por um longo período de tempo dessas plantas, uma pessoa se transforma em “espírito”, *yuxin*. Isso significa que adquire capacidades que os outros homens não possuem.

Outra forma de se tornar *tsibuya* é adquirir os *tsibu* – objetos duros, do tamanho e da forma de um grão de milho –, que passam a estar alocados dentro do seu corpo, sendo o *tsibuya* capaz de tirá-los e colocá-los à vontade. A forma de adquirir estes *tsibu* é completamente diferente da forma como o *kuxuitia* desenvolve seu poder. Uma pessoa se torna *tsibuya* a partir de um encontro com Xuba. Não se trata de um encontro completamente casual nem dependente exclusivamente da vontade de Xuba. Esse encontro acontece normalmente quando a pessoa o procura insistentemente. Quem quer ser *tsibuya* vai todos os dias à mata, em jejum, com a esperança de encontrar Xuba. Nunca foram mencionadas pelos Yaminawa notícias sobre pessoas que tenham se tornado xamãs por vontade exclusiva dos espíritos, ou que tenham tido esse tipo de encontros sem eles mesmos procurá-los, diferentemente do que acontece em outros grupos pano²²⁶.

Xuba é um ser da floresta que aparece freqüentemente associado à samaúma (*Xunuã*, *Ceiba Pentandra*), como se reflete no mito I. A samaúma, a árvore da floresta amazônica que pode alcançar maior tamanho, é o lugar onde mora; se diz, usando uma expressão típica da cosmologia regional, que ele é a “madre” (mãe) da samaúma. É por isso que, como mencionei no capítulo anterior, esta é uma árvore considerada muito perigosa, especialmente para homens com filhos recém-nascidos. Mas é por essa mesma razão que se torna um lugar apropriado para entoar os *kuxuiti* de agressão. Os Yaminawa e os Yawanawa (Pérez Gil 1999:

²²⁵ Entretanto, vários autores têm registrado diferença entre estes dois termos em outras línguas pano. Shepard, a partir de um estudo detalhado sobre as categorias referentes a sabores e cheiros entre os Yora, explica que *moka* – cognato do *bu* yaminawa – significa “amargo”, enquanto *tsimo* significa “adstringente” (Shepard 1999: 207). Uma diferenciação similar entre *tsimu* e *muka* é mencionada a respeito dos katukina, mas, nesse caso, *muka* funciona como um conceito mais abrangente e que engloba o de *tsimu* (Lima 2000: 72-73).

²²⁶ São relatados casos entre os Katukina e os Kaxinawa de pessoas que receberam o chamado dos espíritos para se tornarem xamãs, e dado que não possuíam esta vocação xamânica, usaram técnicas, principalmente a aplicação de plantas, para neutralizar as ações desses seres nos seus corpos (Lagrou 1991: 33) ou simplesmente não realizaram o processo de iniciação que os levaria a se tornarem xamãs (Lima 2000: 141-142).

118) contam que, quando alguém quer realizar uma agressão xamânica através do *numi widai*, o faz entre as sapopemas desta árvore para obter a ajuda de Xuba. Igualmente, vários outros grupos pano associam a samaúma à feitiçaria (Calavia, no prelo: 118; Montagner Melatti 1985: 145) ou a consideram a moradia de seres poderosos e malignos que atacam as pessoas desprevenidas que passam perto (Cárdenas Timoteo 1989: 132; Lagrou 1998: 32; Leclerc 2003: 152). Entre os Shipibo, os feiticeiros usam o toé e a seiva da samaúma, diferentemente dos xamãs curandeiros, que usam a ayahuasca (Roe 1982: 125). Outro exemplo significativo é o dos homens Cashibo, que não usavam até recentemente nenhum tipo de substância alucinógena, e realizavam períodos intensivos e rigorosos de resguardo alimentar e sexual entre as sapopemas da samaúma quando queriam entrar em contato com os espíritos dos antepassados, a árvore fazendo as vezes de conexão entre o céu e a terra (Frank 1983: 66).

Por sua vez, cognatos do termo Xuba aparecem como nomes de seres que auxiliam os xamãs em suas ações curativas entre outros grupos pano. É o caso de Shoma entre os Yawanawa e Sroma entre os Marúbo. Em ambos os casos, trata-se de um espírito feminino, cujo nome se traduz como “peito”, e que possui um caráter fundamentalmente benigno. É invocado nas rezas para ajudar na cura do paciente (Montagner Melatti 1985: 272-273; Pérez Gil 1999: 154-155). Os Yawanawa também comentaram que, se uma pessoa topava com esse espírito na floresta, se tornava “pajé”, mas que atualmente Shuma já não gosta mais dos Yawanawa, porque usam e consomem roupas e alimentos dos brancos (Pérez Gil 1999: 155). Esta descrição de Shuma o aproxima certamente do Xuba yaminawa, mas enquanto os Yawanawa caracterizaram Shuma, em geral, como um espírito benévolo, para os Yaminawa Xuba possui um caráter mais ambíguo, já que, de um lado, adota uma atitude agressiva contra as pessoas e, de outro, fornece poder xamânico. Existe um mito yaminawa que fala sobre as primeiras pessoas que obtiveram estes poderes de Xuba, os quais, em última instância, consistiam precisamente em se tornar eles mesmos Xuba:

MITO 10: XUBA

Narrador: Waxapa

Tradutor: Napo

Raya, 24/04/01

Xuba é um espírito. As pessoas escutam sua voz, mas não podem vê-lo. Tinha um grupo de homens que queria ser desse jeito. Para encontrar Xuba, caminhavam pela floresta. “Vamos fazer Xuba, Xuba tem que nos receber.” Cinco homens andavam pela floresta querendo encontrar Xuba. Levavam já 15 dias caminhando sem comer nada, salvo jabuti cru²²⁷. Já estavam bem magrinhos. Um deles se arrependeu:

²²⁷ O detalhe de comer apenas jabutis crus é interessante porque evoca para os Yaminawa o processo de transformação em espírito, tal e como conta outro relato que descreve a transformação de um homem em Xêrêhu

– Eu estou indo para minha casa. Eu estou bem magrinho.

– Olha, vamos experimentar mais cinco dias. Daqui a cinco dias, a gente retorna.

– Eu já estou indo.

– Tá bom. Manda as nossas mulheres fazerem nossa caiçuma para nós tomarmos quando chegarmos.

As pessoas que viviam com esses homens os odiavam, por isso eles queriam se tornar Xuba, para se vingar deles. Os cinco homens que ficaram continuaram caminhando e encontraram uma palmeira muito alta (pana). Um deles disse:

– Oi, sobe, vamos ver se a gente consegue por fim. Mas não descansa até chegar ao broto lá em cima. Quando chegar lá, mexe os galhos e grita: ‘ah, ah, ah’. Vamos ver se desse modo ele te recebe. Mas não esquece de nós quando ele te receber.

– Tá, quando ele me receber, eu volto pegar vocês.

Ele subiu pela palmeira sem descansar. Quando chegou lá em cima, agitou os galhos e, então, desapareceu. Depois, caiu no chão.

– Você está me enxergando?

– Não, apenas escutamos tua voz.

– Mas eu estou aqui.

Ele agitou um pau.

– Você está me enxergando?

– Não, puxa, ele te recebeu.

Os outros subiram, e aconteceu a mesma coisa com eles. Por último, ficou uma irmãzinha deles que os tinha acompanhado. Ela ficou embaixo chorando.

– Sobe, se ele não te receber, a gente te recebe.

A mulher subiu também e da mesma forma ficou invisível.

– Agora já estamos bem, vamos trazer nossas mulheres, ele já nos recebeu.

Depois de se tornarem Xuba, os homens foram procurar suas mulheres. De tarde, os japus começaram a voar ao redor da casa. Aquele que tinha retornado compreendeu o que tinha acontecido.

– Já foram recebidos por Xuba.

Chegou, então, o cheiro de xudito²²⁸. No começo da noite, entraram nas suas casas, acordaram suas mulheres, que ficaram alegres, e sumiram com elas. De madrugada, já não tinha mais ninguém, apenas ficou o sogro dos homens. Seus genros disseram para ele:

(um tipo de ser monstruoso que mora na floresta, classificado como *diawaa*). Trata-se da história de um homem que vai à floresta caçar e lá encontra com uma mulher Xerêhu, com quem vai embora. Quando seus familiares vão procurá-lo, vão encontrando sucessivamente os diferentes restos de alimentos que ele consumiu, primeiro cozidos, e mais tarde crus, sendo o último uma casca de jabuti com restos de carne crua. A partir desse momento, vão encontrando seus objetos – rede, armas...– abandonados, indicando o abandono do status de humano, sua transformação em Xerêhu através da passagem da cultura a uma sobrenatureza selvagem.

²²⁸ Nome indígena de uma planta que se caracteriza por possuir um cheiro muito agradável, comparado pelos Yaminawa com o perfume.

– Depois a gente vem te pegar, primeiro vamos fazer um roçado.

Os que moravam com eles perguntaram para o velho:

– Cadê tuas filhas?

– Eu não sei, eu não as vi, durante a noite devem ter ido embora.

O velho não queria dizer a verdade. Seus genros tinham prometido a ele que, se os outros não o matassem, voltariam para levá-lo junto com eles. Um dia, o velho não tinha nada para comer e foi à mata. Seus inimigos moravam separados; não davam nada para ele.

– Eles não me dão nada. Melhor eu ia procurar aruá na mata.

Depois de caminhar um pouco na mata, encontrou um dos seus genros cortando um tronco.

– Quem será que veio cortar árvore aqui?

Era seu genro que estava pegando mel. Ele viu sua filha sentada.

– Ah! É minha filha. Oi, filha.

Quando ele gritou, a filha sumiu. O genro ficou com o braço preso dentro do buraco. Queria correr, mas não podia.

– Sou eu, genro, por que você quer correr?

Mas quando o genro conseguiu se liberar, correu. Então, o homem comeu o mel da colméia que já estava cortada. Outro dia, o velho foi à floresta e lá viu rastro de queixada.

– Puxa, que pena eu não ter estado aqui para matar queixada.

Começou a chover, mas estava também com Sol, assim que o velho fez um tapiri para se resguardar.

– Quando será que passa a chuva?

Então, ele escutou uma voz de alguém que parecia carregar alguma coisa pesada.

– Quem estará chegando?

Então, viu um dos seus genros.

– Ah! É meu genro, vou esperar até ele chegar perto. Outro dia, o irmão dele correu, talvez ele corra também.

Quando já estava perto, o chamou:

– Oi, genro, o que você faz aqui?

– Eu vim à mata e matei duas queixadas. Meu cunhado matou muitas queixadas. Espera um pouco aqui.

Ele esquartejou as queixadas.

– Eu vou levar queixada para tua casa, você não pode carregá-la.

Ele o ajudou levar a queixada. Pouco antes de chegar, o velho carregou a carne para os outros pensarem que ele tinha carregado sozinho os animais de longe. Seus vizinhos comentaram:

– Aquele velho matou algum animal.

– Ele não matou nada!

– *Sim, vamos ver se ele matou algum animal.*

– *O que você matou, vovô?*

– *Eu matei queixada.*

– *Puxa, você matou queixada, para onde foram as queixadas?*

– *Por aí, tinha muita queixada. Eu matei duas. Eu chamei vocês para virem matar.*

– *A gente não escutou.*

O velho os enganava. Seu genro tinha lhe dito:

– *Sogro, me espera, daqui a cinco dias eu vou te pegar, você já não vai ficar mais lá. Já fizemos tua casa e teu roçado. Espera-me daqui a cinco dias.*

Os inimigos do homem comentavam:

– *Não devemos pedir para ele nem um pedacinho de carne, ele nunca mais vai matar nada. Ele só matou as queixadas por sorte. Ele pode comer sozinho.*

Cinco dias depois, suas filhas e genros vieram procurá-lo ao cair da noite. Durante a noite, as pessoas que moravam perto dele acordaram. Já não viam a brasa do velho. Chamaram-no:

– *Vovô, atea teu fogo.*

Mas já não tinha mais ninguém lá. De manhã, já não tinha mais ninguém. Os outros começaram a fugir porque tinham medo daqueles que tinham virado demônios. Escondiam suas pegadas para não serem seguidos. Até então, ninguém sabia como virar buaya, Xuba. Eles aprenderam por eles mesmos. Outras pessoas escutaram como eles tinham feito e se transformaram também em buaya.

Há certa heterogeneidade aparente na forma como diferentes homens yaminawa descreveram a relação entre Xuba e o *tsibuya*. Em alguns casos, se explica que o Xuba mora no coração do *tsibuya*, e este o pode enviar para fazer o que ele quiser. Nesse sentido, se aproximaria mais da idéia de espírito auxiliar, tão central em diversos sistemas xamânicos. Em outros depoimentos, entretanto, se estabelece uma identidade entre Xuba e o *tsibuya*. Às vezes, por exemplo, o termo Xuba é usado para se referir ao *tsibuya*, como se não fossem duas entidades diferentes. Um dos últimos *tsibuya* yaminawa, do qual se lembram várias pessoas ainda não muito velhas, se chamava Xuba Xidi. Essa identidade é reafirmada através dos desenhos corporais de Xuba que recobrem o corpo da pessoa que, da mesma forma que o mito, conseguiu o encontro com ele para obter o poder (ver Narrativas 8 e 9). Como mostram outras etnografias sobre os pano ou as sociedades amazônicas em geral, os desenhos corporais estão intimamente ligados à identidade, sendo a troca de desenhos ou de roupas um meio privilegiado de assumir um ponto de vista ou uma identidade outra (Leclerc 2003: 232; Pérez Gil 1999: 160; Vilaça 1999; Viveiros de Castro 1996). Por outro lado, o próprio mito explica que o objetivo do processo é a transmutação da pessoa em Xuba. Tanto o encontro com Xuba quanto a ingestão de *yaba* e *txai* desembocam, em última instância, no mesmo resultado: a

transformação em algum tipo de espírito, o que implica, como veremos, uma transposição dos limites corporais. O mito apresentado acima descreve, portanto, a natureza do fato de se tornar *tsibuya*; algumas narrativas yaminawa esclarecem como isso acontece.

NARRATIVA 8: A TRANSFORMAÇÃO DO TSIBUYA (A)

Narrador: Waxapa

Tradutor: Napo

Raya, 24/04/01

O velho Waxapa viu também como um parente dele se tornava *tsibuya*. Primeiramente, ele pintava o corpo todo de desenhos com urucum e jenipapo. Ele colocava todos seus adornos, suas ervas cheirosas. “Esse aí já vai se tornar Xuba. Vamos olhar ver como é que ele faz, o que vai fazer, o que ele vai virar.” O velho Waxapa foi atrás dele para olhar. Na floresta, Xuba espancou o homem. Esse homem se chamava Innato. Os que olhavam escutaram um golpe, paummm! O homem caiu. “Já o matou”, pensavam os que estavam escondidos olhando. O homem estava deitado, não respirava, não se mexia. “Talvez ele respire por dentro”, pensava Waxapa. “Ele já não vai ressuscitar, esse demônio o matou.” Eles sentiram medo e não se aproximaram. O irmão do homem o chamava: “Innato, larga ele, já estamos indo”. Xuba respondia assobiando. O homem estava deitado e, de repente, levantou e queria correr. Seus primos e irmãos o seguiram e o seguraram. O homem começou a bater o pé:

– Me deixa.

– Vamos para tua casa.

– Não.

Todo seu corpo estava muito macio, como o de uma criança, estava tudo bem pintado – Xuba o tinha pintado. Esse *tsibuya* curava todo tipo de doença, ele tirava a doença do corpo. Ele curou uma vez o pai do velho Waxapa.

– Onde está doendo, meu sogro?

– Aqui está doendo. Todo meu corpo está doendo.

Ele tirou a doença de sua cabeça, de seu braço.

– Também duas cobras me picaram já faz tempo.

– Tá, vamos ver, com certeza estão seus dentes.

Ele sugava no lugar onde a cobra tinha mordido e tirava o dente, porque, quando a cobra morde, o dente fica dentro da carne. Também podia tirar bichos ou feitiços que tinham sido jogados por outra pessoa.

Nesta narrativa de Waxapa, são descritos alguns aspectos importantes do processo de se tornar *tsibuya*. O aspirante deve preparar seu corpo eliminando de sua dieta vários alimentos como o açúcar, a pimenta e a caiçuma. Nos dias imediatamente anteriores à sua expedição à floresta à procura de Xuba, ele não deve comer nada. Da mesma forma que os aspirantes a *kuxuitia*, quando a pessoa que quer se tornar *tsibuya*, sai à floresta, deve cobrir seu

corpo de desenhos e enfeitá-lo com ornamentos e plantas cheirosas. Deve, também, amarrar o prepúcio na cintura do jeito como faziam antes do contato. Quando encontra Xuba, diz-se que este o mata, mas depois revive e começa a pular, dançar, cantar e conversar “bonito”. Xuba gosta apenas de rapazes e homens jovens, porque eles são capazes de pular alto, não como os velhos.

As pessoas que na narrativa de Waxapa aparecem como simples curiosos querendo saber o que vai acontecer com o homem que vai atrás de Xuba são, na verdade, um elemento-chave do processo. O aspirante deve, de fato, ser acompanhado por familiares próximos, apenas homens, que devem cuidar dele durante todo o processo. Depois que o homem revive e começa a pular, seus parentes devem mandar Xuba embora, e segurar o homem para que Xuba não o leve e o devore. Além disso, ele está com todo seu corpo coberto por desenhos feitos por Xuba. De volta para a aldeia, ele deve ficar numa casa a certa distância da maloca e fumar constantemente tabaco para assoprar sobre seu próprio corpo. Durante certo tempo, deve restringir sua alimentação à mandioca assada e evitar as relações sexuais. Porém, há um aspecto fundamental desse processo que falta na narrativa de Waxapa: Xuba introduz no corpo do aspirante os *tsibu* ou *bua* que constituirão seu poder.

NARRATIVA 9: A TRANSFORMAÇÃO EM *TSIBUYA* (B)

*Narrador: Juan Pérez
San Pablo, 4/06/01*

Uma pessoa se torna buaya quando encontra com Xuba na floresta. A pessoa que quer ser buaya vai todos os dias à floresta, sem comer nada, tentando se encontrar com Xuba. Xuba parece homem, mais ninguém consegue vê-lo. Um homem estava procurando Xuba e o encontrou numa samaúma enorme. Lá, Xuba lhe deu bua:

– Oi, você está me procurando?

– Sim, eu te procuro para que você me dê bua.

– Tá, eu vou te dar.

Xuba pintou todo o corpo do homem e lhe deu bua. Quando o homem voltou para sua casa, enganou sua mulher:

– Eu estou com febre, apenas quero um pouco de mandioca assada.

Ele enganava sua mulher para não comer, para poder fazer o resguardo. Depois de três ou quatro dias, ele disse a verdade à sua mulher sobre seu encontro com Xuba. Para se tornar buaya, não precisa tomar ayahuasca, mas sair todos os dias em jejum para se encontrar com Xuba.

Entretanto, embora Xuba seja sistematicamente associado ao *tsibuya*, há outros seres que também lhe proporcionam *tsibu*, entre os quais se destaca a onça. Xiri, morador de Doradillo, na cabeceira do Juruá, explicava que, quando alguém quer se tornar *tsibuya*, deve ir

à floresta cantando, “hai, hai, hai”. Então, ele escuta a onça chegando, “hum, hum, hum”. A pessoa fica parada, não se mexe, escuta a onça chegar cantando. Ele fica apoiado numa árvore. A onça chega e se esfrega contra ele, mas o homem não deve se mexer. Ao se esfregar contra o homem, a onça lhe entrega seu *tsibu* (*Ino awẽ tsibu inae* = a onça lhe dá seu *tsibu*). O homem nem sequer abre os olhos para olhar. Depois, a onça vai embora, e quando já está um pouco longe, o homem sai correndo. Mais tarde, o homem tira do seu corpo o *tsibu* desenhado da onça e volta a introduzi-lo no corpo. Também Xuba, explica Xiri, dá flechas ao *tsibuya*, as quais ele introduz no corpo. Conforme os depoimentos de outros homens, a lista de animais que proporcionam *tsibu* é mais extensa e está constituída principalmente por macacos – lembremos que os macacos são caracterizados por consumir substâncias xamânicas e que estão associados a Xuba (ver Mito 1). O *tsibu* proporcionado pelo guariba (*Alouatta seniculus*) é de cor vermelha; o do caiarara (*Cebus albifrons*) é branco; o do parauacu (*Pithecia monachus*) e o de Xuba são pretos; o da onça tem desenho. Da mesma forma que o *kuxuitia* e o *ñuwẽ*, o *tsibuya* deve evitar determinados alimentos, especialmente o doce, a pimenta e a carne dos macacos, já que estes, por ter proporcionado a ele os *tsibu*, são considerados sua família. Entretanto, não parece haver qualquer restrição a respeito de outros animais como a queixada, a anta, o porquinho, etc.

A concepção do poder xamânico como um objeto – pedra, lança, bicho, etc – alojado no corpo do seu dono aparece em outros grupos pano. O poder dos xamãs matsés, por exemplo, deriva dos felinos chamados *matsescamom*, alojados no seu peito (Erikson 1994: 78). De forma similar, o processo de transformação em *mukaya* entre os kaxinawa apresenta várias similaridades como o descrito em referência ao *tsibuya*. Um kaxinawa se torna *mukaya* quando um *yuxin* introduz *muka* no seu coração. Embora a obtenção do *muka* dependa da vontade dos *yuxin*, uma pessoa que deseja se tornar *mukaya* pode favorecer o encontro com estes seres potencializando sua atividade onírica ou, da mesma forma que os Yaminawa, se enfeitando e saindo à mata à procura dos *yuxin*. Ele deita numa encruzilhada com braços e pernas abertos. Primeiramente, seu corpo é coberto com borboletas da noite, as quais atraem o *yuxin*. No momento em que o *yuxin* devora os insetos, o aspirante a *mukaya* deve abraçá-lo com força e agüentar sem soltá-lo²²⁹, apesar de suas transformações sucessivas em cobra, murumuru e onça. Uma vez vencida essa prova, o *yuxin* outorga o *muka* (Lagrou 1991: 34-36).

²²⁹ Suspeito que é isso exatamente o que acontece no caso dos Yaminawa. Na narrativa de Waxapa transcrita acima (Narrativa 8), chega um momento em que o irmão de Innato o exorta a soltá-lo, o que faz supor que Innato está segurando Xuba.

Entre os Marúbo, o aspirante a *romeya*²³⁰ recebe também vários objetos que são introduzidos em várias partes dentro do seu corpo, principalmente no coração. Ele deve, primeiramente, preparar seu corpo através da ingestão de substâncias como ayahuasca, rapé de tabaco e pimenta, e de restrições alimentares e sexuais. Posteriormente, ele recebe diversos objetos de poder. Através da inalação de rapé de tabaco, ele recebe *rome* de um espírito chamado *Onisrãco*. Também o mestre proporciona *rome* ao aprendiz, que este deve engolir. Por outro lado, quando o aprendiz ingere ayahuasca ou pimenta e incorpora diversos espíritos (*yobé*), estes vão depositando suas lanças (*paca*) no corpo do xamã, o qual é considerado a maloca dos espíritos. Quando estes *paca* penetram no corpo do aprendiz, produzem-lhe uma sensação de golpe de faca que o faz cair ao chão. Esta “morte” é necessária para o aprendiz se tornar *yobé* (Montagner Melatti 1985: 445-449).

Igualmente, o *romeya* katukina se caracteriza, principalmente, por possuir *rome* – palavra que é traduzida nesse contexto como “pedra” pelos Katukina, mas designa comumente o tabaco²³¹ – dentro do seu corpo, o qual lhe proporciona a capacidade de extrair objetos patogênicos dos corpos dos doentes assim como jogá-los no corpo de outrem quando querem agredi-lo. Os *rome* são introduzidos no corpo do xamã durante o encontro com a sucure, que marca a possibilidade de torná-lo *romeya*²³² (Lima 2000: 135-136). É interessante notar que, entre os Katukina e os Marúbo, existe uma diferenciação análoga entre especialistas à que existe entre o *kuxuitia* e o *buaya*. Assim, o *quêchîtxó* marúbo e o *shointia* katukina corresponderiam, em linhas gerais, ao *kuxuitia* yaminawa, enquanto os *romeya* correspondem ao *tsibuya*. Entretanto, existe uma diferença, entre outras, como mostrarei mais adiante, que me interessa ressaltar: enquanto o *quêchîtxó* e o *shointia* possuem também *rome* dentro de seu corpo, embora em menor quantidade que os *romeya* (Lima 2000: 136; Montagner Melatti 1985: 446), o *kuxuitia* não, e para os Yaminawa este é um aspecto que o diferencia radicalmente do *tsibuya*.

No que se refere às técnicas de cura e agressão, a forma de atuar do *tsibuya* também o distingue do *kuxuitia*. Já vimos que, através dos seus *kuxuiti*, o *kuxuitia* chama o *wéro yuxin* da pessoa doente para trazê-lo de volta e reintegrá-lo ao corpo. Inversamente, quando se trata de realizar uma agressão, “mata” o *wéro yuxin* da vítima, enviando-a para o céu. Diferentemente, a

²³⁰ Onde *rome* significa “tabaco”, mas, em um sentido mais amplo, designa os objetos de poder localizados no corpo do xamã, e *-ya* é um sufixo que indica posse (Lima 2000: 135; Montagner Melatti 1985: 401).

²³¹ Para uma reflexão sobre as implicações de esta sobreposição de significados – “pedra” e “tabaco” – e sua consequência em referência à concepção do poder xamânico ver Lima (2000: 135-136)

²³² Ver o tratado sobre a sucure no capítulo anterior.

técnica curativa característica do *tsibuya* é a extração de objetos patogênicos do corpo do doente. Quando alguém tinha alguma dor localizada, o *tsibuya* assoprava tabaco, chupava e sugava na parte dolorida removendo o que causava a doença²³³. Às vezes, simplesmente passando a mão (*tërai*) pelo lugar do corpo onde se concentrava a dor extraía a causa do mal, que eram normalmente bichos, espinhas de peixes, ossos ou olhos de diversos animais (macacos, arara, paca, piaba, etc.), estes últimos associados a sintomas como tontura ou dor de cabeça. Às vezes, não extraía nenhum objeto, mas apenas sangue, aliviando assim a dor. Um dos aspectos mais lembrados pelos Yaminawa sobre os *tsibuya* é o de que eram capazes de curar as picadas de cobras chupando no lugar da mordida, de onde extraíam o dente do réptil (ver Narrativa 8). Sabiam, igualmente, extrair, com a eficácia de um cirurgião, os chumbos do corpo de quem tinha recebido um tiro. Os elementos retirados, os introduziam no próprio corpo e, da mesma forma que as flechas outorgadas por Xuba, estes objetos podiam ser usados posteriormente para realizar agressões, para o qual os lançavam contra sua vítima. Diferentemente do que acontece com as agressões xamânicas provocadas através do *numi widai*, estes objetos patogênicos podiam ser extraídos por outro *tsibuya*, mas muitas vezes isso não era possível, porque, segundo os Yaminawa, o efeito dos ataques era fulminante. Essa técnica de lançar algum objeto daninho contra a vítima é chamada de *yotoai*, termo que, igualmente, possui cognatos nas diversas línguas pano, sempre associados à agressão xamânica. Entre os Amahuaca e os Shipibo, os dardos lançados pelos feiticeiros para provocar a morte de suas vítimas são chamados precisamente *yoto* (Carneiro 1964: 11; Leclerc 2003: 62-64).

Segundo os Yaminawa, já não existem entre eles pessoas capazes de provocar a morte lançando estes objetos. O conceito de *yotoai*, entretanto, é usado para definir e se referir à técnica de jogar dardos mágicos, muito expandida na região do oeste amazônico, tanto nos sistemas xamânicos indígenas quanto nos mestiços (Chaumeil 1995). Também não existem mais, dizem, pessoas capazes de tratar as picadas de cobras venenosas retirando os dentes ou removendo outros objetos patogênicos. O que é possível observar entre os Yaminawa é a prática de sugar e extrair sangue de lugares do corpo onde a pessoa sofre uma dor localizada e aguda. Na primeira vez que a presenciei, me surpreendeu, dado que, segundo o discurso dos Yaminawa, se tratava de uma técnica própria dos *tsibuya* do passado. Por outro lado, foi

²³³ Os Yaminawa usam várias palavras para se referir a esse tipo de prática: *isi tsëaki* = “extrair a doença” (*isi* = doença, *tsëaki* = tirar, extrair); *kuui* = chupar, *uyui tsëake* = “extrair chupando” (*uyui* = chupar); prefix. indicando parte do corpo + *soi* (= chupar). Estes termos não são específicos da prática xamânica, sendo usados em outros contextos.

executada por uma mulher. Aconteceu durante um momento de crise, em que vários adolescentes estavam sofrendo uma estranha doença. Iniciou-se com uma jovem mestiça que estava namorando um yaminawa com quem tinha chegado recentemente à aldeia depois de se terem conhecido na última viagem que ele tinha feito a Atalaya. Uma noite, ela começou a dar grandes e performáticas mostras de dor, alarmando toda a aldeia. Afirmava sentir fortes dores na barriga, fazendo convulsões e dando grandes alaridos ante os quais todo o mundo se mostrava surpreso, especialmente porque não se manifestou nenhum outro sintoma, e ninguém conseguia encontrar uma explicação. Atribuiu-se a dor ao fato de a menina ter comido demais e ter misturado alimentos que não devem ser comidos juntos. Entretanto, as



Ilustração 8: No dia seguinte à cura, Txixëya explica que fez a sucção para aliviar as dores que sua filha sentia no coração, órgão que os Yaminawa situam abaixo do esterno. Ela aprendeu essa técnica com seus pais. Tanto seu pai quanto sua mãe eram kuxuitia. Seu pai soprou tabaco sobre ela e lhe deu para fumar o cachimbo no qual ele estava fumando para que aprendesse a curar sugando com pimenta. Raya, novembro de 2003.

outras jovens yaminawa começaram a apresentar os mesmos sintomas inexplicáveis, e os alaridos e convulsões se multiplicaram. Foi nesse contexto que Txixëya, ante as mostras de dor de sua filha Patxuawĩ, que se queixava de dores insuportáveis no “coração”, realizou a sucção para eliminar a dor. Com o torso nu²³⁴, ela começou a fumar, assoprando a fumaça do tabaco na parte onde se localizava a dor. Feito isso, mascava pimenta e sugava repetidas vezes no local. Cada vez que sugava, expelia um escarro de saliva sobre o chão de madeira, que examinava cuidadosamente. Depois de ter repetido a operação várias vezes, determinou que já não havia mais sangue na saliva e deu por terminada a operação. Patxuawĩ já tinha se acalmado.

O uso de técnicas diferentes de cura e agressão é um dos aspectos que distingue o tsibuya e o *kuxuitia*, mas não é o único. Existem outras capacidades particulares do *tsibuya*, entre elas a de se transformar em onça. Esta transmutação do xamã em onça, seja como capacidade em vida, seja como seu destino pós-morte, é recorrente nos

²³⁴ Raramente, as mulheres yaminawa se mostram parcialmente nuas ante pessoas de fora, não tanto por pudor, que não parecem sentir, mas porque na relação com os mestiços tratam de exacerbar sua aparência de “mestiços”. Naquela ocasião, era estranho, porque estavam presentes vários madeireiros que estavam de passagem na aldeia e que tinham acudido para ver o que estava acontecendo e para oferecer diagnósticos e remédios.

sistemas xamânicos ameríndios (Erikson 1994: 78; Fausto 2001: 377-380; Gow 2001: 123; Leclerc 2003: 213; Montagner Melatti 1985: 404). Os Yaminawa contam algumas histórias, em geral com caráter jocoso, sobre as possíveis confusões que aconteciam com as pessoas que podiam se transformar em onça. Eis um exemplo sobre um xamã amahuaca relatado por Txaiyabawade numa das ocasiões em que nos contava sobre os *tsibuya*, que parece, um dos seus temas favoritos:

NARRATIVA 10: HISTÓRIA DE MARCIANO

Narrador: Txaiyabawade

Raya, 10/12/03

Tinha um Amahuaca chamado Marciano que morava na cabeceira do Inuya. Ele costumava tomar yaba e podia se transformar em onça. Numa ocasião, um Ashaninka passou pela casa de Marciano roubando mandioca, e matando várias galinhas e patos. A dona dos itens roubados foi reclamar com Marciano: “Já levaram mandioca e mataram galinhas e patos”. Marciano respondeu: “Deixa, deixa”. Quando o Ashaninka voltou, Marciano o esperava escondido, transformado em onça, e o viu desembarcar de sua canoa. Saltou sobre ele e o rasgou nas nádegas, no corpo todo, mas não o matou. O Ashaninka saiu correndo: “A onça quer me comer”. Outras pessoas o avisaram: “Você não viu que é Marciano? Ele toma yaba e pode virar onça. Você não deve tocar nas coisas dele”. Desde então, quando o Ashaninka queria alguma coisa, pedia para ele: “Oi, Seu Marciano, o que você quer para eu poder pegar um pouco de mandioca?” “Pode pegar, me dá apenas cartuchos.” Desde então, sempre pedia permissão e pagava o que levava.

Em geral, as histórias sobre estes xamãs que se transformam em onça não enfatizam seu aspecto predatório ou, pelo menos, não o caracterizam como um predador de pessoas, e sim como excelente caçador. De fato, a onça é caracterizada como um ser com poderes xamânicos direcionados à atividade da caça, ou melhor, são seus poderes xamânicos que fazem da onça um excepcional provedor de carne (ver Mito 11). Certamente, a possibilidade de predação de pessoas está sempre latente, e é isso o que a torna em um ser temível, como se reflete no mito e na narrativa. De fato, a predação de pessoas e a de animais de caça não são ações distintas na Amazônia. Esta caracterização yaminawa do avatar onça do *tsibuya* mais como bom caçador do que como devorador de pessoas pode estar relacionada com a ausência da imagem do “canibalismo” no xamanismo yaminawa, que prevalece na forma de conceber as ações de agressão xamânica em várias sociedades amazônicas (Crocker 1985a: 240-251; Farage 1997: 111-115; Fausto 2004; Overing 1986).

Há outras características do *tsibuya* que mostram a natureza de sua capacidade transformativa através da aniquilação das fronteiras que o corpo impõe. A invisibilidade, como aparece no mito 10, é uma delas. Mañuco conta que sua mãe conheceu um Xuba que

morava entre os Mastanawa e que tinha o poder de permanecer invisível, e assim acontecia com todos os objetos que ele tocava. Ao *tsibuya*, se atribui também a capacidade de percorrer grandes distâncias em pouco tempo, o que costuma fazer durante a noite, graças a que se locomove flutuando no ar. Diz-se, igualmente, que as balas e as flechas não o ferem, e que é capaz de ver coisas que acontecem a distância, tanto temporal quanto espacialmente. Assim, era capaz de ver quando estavam chegando inimigos para atacar ou parentes de visita; via quando algum parente que morava distante morria ou quando uma mulher enganava seu marido. Todas estas capacidades e habilidades o definem como um *yuxin*: a invisibilidade; a capacidade de assumir distintas formas corporais, alternando entre corpos humanos e corpos animais; a locomoção flutuante; os hábitos noturnos; a posse de um “corpo” imaterial que pode ser transpassado por objetos materiais (as flechas ou os *tsibu*); a visão não limitada pelas dimensões do tempo e do espaço. Trata-se, portanto, de um homem que alcançou a natureza do *yuxin*, mas que, diferentemente dos outros espíritos, continua inserido nas redes de parentesco, aspecto fundamental para que as pessoas possam usufruir dessas capacidades. O *tsibuya*, diferentemente de outros xamãs amazônicos, não se caracteriza por ter relações privilegiadas com os espíritos ou por ser mediador entre eles e os homens, mas por ser ele mesmo um espírito, um *xuba*.

Ñuwě

Até agora, descrevi as práticas e os processos de iniciação associados ao *kuxuitia* e ao *tsibuya*. Porém, o panorama sobre a prática xamânica yaminawa não ficaria completo sem tratar da noção de *ñuwě*, conceito-chave no xamanismo yaminawa e que tem correlatos em outros sistemas xamânicos pano, nos quais costuma possuir um lugar destacado, embora assumam significados diversos, tendo, em certos casos, conotações maléficas, e em outros, benéficas. Entre os Marúbo, por exemplo, *yobê* designa uma das categorias de espíritos caracterizados como essencialmente benignos. São eles os protagonistas do ritual xamânico durante o qual se introduzem no corpo do xamã (*romeya*) e se expressam através dele (Montagner 1996). Em outros casos, *Yube* é o nome de um personagem mítico que atua como transmissor de conhecimentos xamânicos. Na cosmologia kaxinawa, *Yube* é a anaconda primordial e também a Lua, estando associado a uma das metades em que se divide a sociedade kaxinawa. *Yube* é também o homem que, havendo casado com a mulher-cobra, aprendeu o uso da ayahuasca e passou esse conhecimento aos homens (ver Mito 6) (Lagrou 1998: 132-133). Já entre os Yawanawa, *Yuve* é um personagem mítico que ensinou os homens a

utilizar outra substância alucinógena, o *kapi*, assim como o uso dos cantos xamânicos. Por assimilação a esta personagem mítica, durante o processo de aprendizagem xamânica o mestre é denominado *Yuve*, estando este conceito intimamente ligado à idéia de sabedoria e tem uma conotação principalmente benigna (Pérez Gil 1999: 34-35). Pelo contrário, entre os Shipibo, *yobé* designa o xamã quando pratica a magia ofensiva por meio do uso de dardos que lança contra sua vítima (Cárdenas Timoteo 1989: 180-181; Morin 1998: 378), embora também haja informações que se referem ao *yoviu* como uma entidade demoníaca que o feiticeiro aloja na sua garganta e expulsa expectorando quando quer realizar uma agressão (Roe 1982: 124). Igualmente, entre os Amahuaca possui um sentido essencialmente maligno, já que designa o feiticeiro (Dole 1998: 223) ou o poder que este possui. Nesta última acepção, Robert Carneiro propõe uma definição de *yowii* que em certo sentido se aproxima bastante de um dos sentidos com que os Yaminawa usam este conceito: “[...] ill-defined, evil-working powers which lack the attributes of personality but which may be possessed by animate or inanimate objects and can be directed against person” (Carneiro 1964: 11).

Entre os Yaminawa, o conceito de *ñuwě* é complexo e de difícil apreensão. Em linhas gerais, podemos dizer que se utiliza, de um lado, como designação de determinado tipo de pessoas que adquiriram um alto grau de poder, e de outro, para se referir ao poder xamânico.

É no primeiro sentido que o encontramos registrado em outras etnografias dedicadas a grupos yaminawa, embora com outras grafias. Segundo Calavia, entre os Yaminawa radicados nas cabeceiras do rio Acre (Brasil) se reconhecem dois tipos de especialistas xamânicos: o *koshuitia* e o *ñiumuã*. A segunda destas categorias, da qual não existe mais nenhum representante, se caracteriza por possuir um grau de poder mais alto e pela letalidade de suas ações (Calavia, no prelo: 114-115). Encontramos essa mesma dicotomia entre os Yaminawa da Bolívia, que usam principalmente o termo *cushuwea* para designar o especialista xamânico, embora possa também ser denominado *yoeman*, palavra que se distingue por ter uma conotação maléfica (Fernández Erquicia 2005: 211). Por sua vez, Townsley (1988) também registra um cognato do termo em questão, *yowěn*, como denominação para o xamã entre os Yaminawa do Peru. Existe, portanto, uma considerável homogeneidade a este respeito entre os diversos grupos yaminawa: os cognatos de *ñuwě* se referem a um especialista que alcançou um grau de poder maior, enfatizando-se, principalmente, sua capacidade de agressão.

Nesta primeira acepção, os Yaminawa descrevem o *ñuwě* como uma pessoa que, em função de uma incessante busca de poder e conhecimento através da contínua ingestão de substâncias xamânicas ou de um processo iniciatório mais radical, atingiu um patamar que o

diferencia do resto dos *kuxuitia*. Sua capacidade de curar é certamente maior, mas é caracterizado, sobretudo, pela letalidade de suas ações agressivas. A forma de se tornar *ñuwě* não é substancialmente diferente do *kuxuitia*; se distingue apenas em grau. Em geral, os homens que se iniciam no *kuxuai* e que o praticam com certa regularidade costumam beber ayahuasca e mascar ou fumar tabaco. Igualmente, não é incomum os homens ingerirem *yuně*, seja nas iniciações, seja para aumentar a capacidade cinagética. O *ñuwě* se caracteriza por consumir estas mesmas substâncias preparadas de forma a ficarem muito mais concentradas, assim como várias outras cuja utilização é mais infreqüente, tais como o toé, o *txai*, o *rubě* *txatxi* e a pimenta. As técnicas para adquirir poder e conhecimento, enfim, são as mesmas que as usadas pelo *kuxuitia*, mas a repetição sistemática delas ao longo da vida leva à acumulação muito maior de potência xamânica. Também pode acontecer que uma pessoa empreenda um processo de aquisição de poder mais radical para se tornar *ñuwě*. Segundo Txaiyabawade, esse foi o caso do seu pai, que ingeriu juntamente ayahuasca e *yuně*. Outras pessoas deram outras combinações de substâncias xamânicas para essa finalidade, sendo mencionadas principalmente para este propósito a pimenta, o toé e o *rubě* *txatxi*.

NARRATIVA II: SOBRE COMO O PAI DE TXAIYABAWADE SE TORNOU ÑUWĒ

Narrador: Txaiyabawade

Raya, 4/11/03

Meu pai era assim (*ñuwě*). Quando ficava com raiva dos cachorros, fumava tabaco, assoprava, e de manhã os cachorros tinham morrido. Acabava com os cachorros. Para ser *ñuwě*, tomavam ayahuasca e *yuně*, misturado, junto. Alguém tem que cuidar, para agarrar e assoprar. Deve ter lá outro pajé (*brujo*).

Outro pajé o segura assim, o faz descer, já quer voar, tem que agüentar lá mesmo, o pajé assopra, outro assopra. Não pode ter mulheres, tem que ser homens da sua família. Os homens o seguram, tem que (fumar) assoprar um rolo de tabaco inteiro. Não deve tomar nada. De manhã, vai olhar, não tem nada de sangue, puro branco, sua mão, sua boca, parecem algodão. Fica numa casa afastada, não pode ver mulheres, aí vão assoprar nele, não pode comer. Ao meio-dia, vai olhar de novo, não sara. Sua mãe, seu irmão choram. Sua boca fica bem magrinha, parece algodão. Assopram mais. Não come mingau de banana, não vê mulheres, fica apenas com seus familiares, seu irmão, seu primo, apenas homens vão cuidar dele. Cozinham ayahuasca à parte, tomam um pouco, assopram, assopram nele. Depois de cinco dias, meu pai começou a sarar um pouco.

Outros pajés fazem *kuxuai* para que fique são. Não pode tomar banho onde as mulheres costumam se banhar. Deve tomar banho sozinho. Começa a comer. Passa as noites cantando. Depois, já começa a sair sangue, fraquinho. Depois disso, nenhum animal escapa dele.

A situação que essa narrativa apresenta não é a de um homem num contexto de aprendizagem, como o descrito no capítulo anterior, mas de desenvolvimento do seu poder. O

status de *ñuwě* se alcança através de um processo acumulativo. É por isso que são geralmente as pessoas mais velhas as consideradas *ñuwě*. Isso não deve, entretanto, nos fazer pensar que se tratava de uma capacidade exclusiva de alguns poucos. Várias vezes foi enfatizado pelos Yaminawa que, antes, todos os homens – homens adultos e já de certa idade, bem entendido – eram *ñuwě*. Além da adequação dessa afirmação com a realidade em termos numéricos, está expressando a idéia de que o poder atribuído ao *ñuwě*, diferentemente do que acontece a respeito do *tsibuya*, era perseguido pelos homens em geral, e supõe-se que, dado que em maior ou menor medida todos procuravam o desenvolvimento do poder, chegada uma determinada idade, todos contavam com experiência, conhecimento e capacidade de ação xamânica dignos de consideração.

O tipo de ação com a qual os Yaminawa caracterizam o *ñuwě* é o *hũwai*²³⁵ ou *xũwai*, palavras usadas, em geral, como sinônimas. Sobre o termo *xũwai*, já explicamos que significa “soprar” e que é um componente de *kuxuai*. Entretanto, o *xũwai* e o *kuxuai* são duas formas diferentes de sopro. O primeiro termo descreve o simples ato de soprar, no sentido de fazer sair o ar com força da boca, dirigindo-o para algo ou alguém; já *kuxuai* é concebido e traduzido como “soprar”, mas é um sopro acompanhado e auxiliado da emissão de palavras. O *xũwai*, entendido fundamentalmente como uma técnica de agressão, consiste basicamente em soprar sobre o rastro ou em direção ao ser que se quer atingir. A potência xamânica do *ñuwě* é, dessa forma, enviada contra ele. Normalmente, se fuma tabaco e se assopra a fumaça, mas quando se trata de realizar uma agressão que requer maior potência xamânica, o *ñuwě* mastiga tabaco e pimenta, passa as mãos pelas axilas, as junta frente à boca e assopra em direção à vítima. Também os Yawanawa me descreveram esta ação, que eles atribuem ao tipo de especialista xamânico denominado *kushuintia* (Pérez Gil 1999: 150-151). A ação de passar as mãos pelas axilas tem como objetivo impregná-las de uma substância corporal do *ñuwě*, o suor, no caso, portadora de sua potência xamânica. O sopro é, em si, uma emissão direcionada da potência xamânica acumulada no corpo do xamã. Não devemos esquecer, de fato, que o lócus dessa potência é o coração, localizado no peito (*xutxi*), sendo a ação de soprar uma função diretamente relacionada com os órgãos situados nessa parte do corpo. Alguns autores (Loriot, Lauriault & Day 1993: 400; Townsley 1988: 138) consideram o vocábulo *xo* ou *sho* como derivado de uma onomatopéia indicativa da ação de assoprar, o que também é sugerido no

²³⁵ Não tenho certeza sobre isso, mas é possível pensar que *hũwai*, termo que sempre foi usado para se referir à técnica de sopro usada pelo *ñuwě* e que descreverei a seguir, signifique literalmente “enviar”: *hui-* (levar) + *wai* (sufx. *fazer*). Essa etimologia seria coerente com o significado, porque na ação do *ñuwě* está embutida a idéia de que envia seu poder quando realiza o sopro.

Mito 5, que aparece no começo do segundo capítulo; porém, sem serem interpretações excludentes, pode-se pensar também que a palavra *xĩwai* esteja relacionada com o prefixo *xu-*, derivado de *xutxi* (peito), que em yaminawa (ver nota 125) se refere ao peito²³⁶.

Quando alguém é vítima da ação do *ñuwě*, diz-se que esta morre quase instantaneamente, estando sã. Que alguém morra de um dia para outro, de repente, sem ter passado por um período de doença, é signo inconfundível de que a morte foi causada por uma agressão xamânica. Em geral, sempre que se referem às ações agressivas dos *ñuwě*, os Yaminawa contam casos em que as vítimas são seres com pouco poder: crianças que ainda não começaram a desenvolver o poder xamânico, mulheres novas, animais. O poder do *ñuwě* se evidencia em sua capacidade de matar, quase instantaneamente, estas pessoas de menor poder, mas, fica implícito, não é tão fácil matar pessoas que tenham também desenvolvido sua potência xamânica. As seguintes narrativas me foram contadas pelos Yaminawa para explicar como atua o *ñuwě*:

NARRATIVA 12: FEITIÇOS DO *ÑUWĒ1*

Narrador: Waxapa
Tradutor: Xamoko
Raya, 1/02/01

Um ñuwě queria transar com uma jovem, mas ela o rejeitou. O ñuwě ficou com raiva dela. A mulher correu e entrou na sua casa. “Por que você entrou aqui?” “Eu vou te matar com feitiço, porque você não quis transar comigo.” Ele entrou na casa dela para fazer feitiço. “Eu não quero ficar com você.” O ñuwě queria assoprar nas pegadas dela, mas a jovem foi atrás de outras pessoas. Finalmente, o ñuwě não assoprou, porque senão ele teria matado todas as pessoas atrás das quais foi a moça. Quando o ñuwě assopra sobre a pegada de uma pessoa, a mata. É imediato: quando a pessoa chega à sua casa, morre. Estando com boa saúde, morre; enquanto dorme, ela morre.

Embora o assopro fosse a técnica mais frequentemente mencionada em relação ao *ñuwě*, ele também tinha a capacidade de matar a distância através do olhar. No caso seguinte, a mulher sucumbiu ao olhar dos *ñuwě*.

NARRATIVA 13: FEITIÇOS DO *ÑUWĒ2*

Narrador: Txaiyabawade
Tradutor: Napo
Raya, 16/03/01

Um homem, para experimentar seu poder, perguntou a uma mulher: “Oi, você não quer vir comigo?” “Não” “Tá bom.” O irmão do homem lhe disse: “Vamos, deixa-a ficar lá, vamos caminhar”. “Fica de olho, eu vou te fazer feitiço.” Apenas com seu olhar, fizeram feitiço contra aquela mulher. Ela

²³⁶ É tentador, também, analisar *xĩwai* como *xĩ-* = prefixo locativo indicativo de que a ação se realiza com o peito; *-wai* = sufixo que significa “fazer” (fazer *xĩ?*). Igualmente tentador é relacioná-lo com o conceito matis de “*sho*”, analisado em profundidade por Erikson, e que designa um princípio etiológico e místico fundamental e se refere a tudo aquilo que procede das forças ocultas. O *sho* amargo, tradicionalmente procurado pelos homens matis, era a fonte do poder xamânico (Erikson 1996: 200-209).

estava varrendo, todos se despediram dela. Uma hora depois que eles foram embora, a moça morreu. Os cinco homens a olharam para matá-la, todos os irmãos a tinham olhado.

Essa técnica, entretanto, não é apenas usada para agredir outras pessoas, mas também como sistema de caça. Esses homens, explicam os Yaminawa, saíam para caçar sem armas. Quando o *ñuwẽ* via o rasto de um animal, assoprava sobre ele com tabaco, e o animal vinha até ele e morria ou ficava paralisado, de forma que o homem podia matá-lo com facilidade. O assopro, como técnica de caça cuja peculiaridade é a de imobilizar ou produzir a morte do animal sem derramamento de sangue, remete sem dúvida ao uso da zarabatana, arma de ampla difusão entre os grupos indígenas das Terras Baixas da América do Sul, entre eles alguns grupos pano.

A técnica de assoprar tabaco, portanto, proporcionava-lhes uma capacidade cinegética excepcional que, sem dúvida, os aproximava conceitualmente do grande predador da floresta: a onça. Esta associação entre o tabaco e a onça, em sua função predadora, aparece explicitamente num mito que me foi narrado por Waxapa numa ocasião em que lhe tinha pedido que me explicasse em que consistia o *hĩwãĩ*:

MITO II: A MULHER QUE CASOU COM UMA ONÇA

Narrador: Waxapa

Tradutor: Xamoko

Raya, 1/02/01

Tinha uma menina de cinco ou seis anos que chorava muito. Por isso, sua mãe a empurrava para fora da maloca. A menina estava chorando porque queria comer carne, por isso estava raivosa. Um dia em que sua mãe a tinha empurrado para fora, a onça estava escutando o que acontecia. Ele queria uma esposa, mas não tinha. A menina estava chorando, mas, pouco depois, já não dava para escutá-la. A onça a tinha levado para sua casa.

– Você queria comer carne? Aqui você tem carne.

Tinha porquinho, queixada, anta, tudo moqueado. Tinha todo tipo de carne na casa da onça. Ele morava sozinho, não tinha mulher.

Quando a menina sumiu, seu pai a procurou com desespero. Encontrou o moquẽm e achou que a onça tinha devorado sua filha.

– Ah! A onça já comeu minha filha!

Mas, na verdade, a onça a tinha levado para sua casa para que fosse sua mulher. A mãe da menina chorava.

– A onça já comeu nossa filha – lhe disse o marido –, eu vou fazer feitiço para essa onça por ter matado minha filha.

A onça criou a menina, ela já era grande, já tinha filhos. A onça cozinhava tabaco, o macerava e o mastigava. Era dessa forma que matava animais para alimentar sua mulher, parecia seu pai.

Um dia, anos depois, o pai da menina foi caçar. Quando estava na mata, escutou um barulho estranho de pessoa.

– Quem mora por aqui? Talvez a onça vá comer as crianças.

Ele foi até o lugar de onde saía o barulho com suas flechas prontas. As crias da onça sentiram que o homem estava chegando e já queriam se jogar contra seu avô, mas a menina o viu.

– Oi, pai! Eu moro aqui com teu genro. Teu genro foi caçar, foi matar queixada.

– Ah, tá bom!

O pai e a filha choravam.

– Vem cá, pai.

Ela deu de comer a seu pai.

– Pai, pega minha mandioca, lá está um pé, tira para você comer, que eu vou preparar.

Era uma árvore.

– Onde está a mandioca?

– Está aqui.

Ele via uma árvore, não mandioca. Então, a filha esfregou seus olhos com um remédio, e ele já viu a mandioca.

– Teu genro foi caçar, matar queixada, ele vem mais tarde.

– Eu vou esperar para ver meu genro.

O homem se deitou, ele se balançava na rede com seu netinho. Pouco depois chegou uma onça enorme, e com ele um de seus filhos já jovem, na frente. Ele queria matar seu avô.

– Não faça isso – dizia sua mãe – este é teu avô.

– Ah, tá!

– Oi, sogro.

– Oi.

– Você veio nos visitar?

– Sim, eu vim visitar vocês, eu queria encontrar minha filha.

– Não tem nada, velho, aqui estamos tranqüilos.

Ele trazia queixada, a tirava de uma cesta pequena, mas dentro tinha carne como de quatro queixadas. A filha tirava a carne de lá e a moqueava durante a noite toda.

– Vou assustar meu sogro para ver se ele é homem mesmo.

O homem dormia na rede com a brasa embaixo. A onça aproximou seu rosto, com o bigode. O homem acordou e o viu, e começou a gritar.

– A onça quer me comer, a onça quer me comer.

A mulher repreendeu a onça.

– Por que você fica aborrecendo meu pai?

– Não, eu estou fazendo uma sacolinha com carne, teu pai grita sem razão.

De manhã, a mulher fez o jejum. A mulher e as onças moravam no buraco de uma árvore. A onça tinha umas flechas chamadas axĩ. Quando encontrava o rastro fresco de um animal, o picava com essas flechas, que retirava rapidamente. Os animais chegavam correndo e caíam do seu lado. Essa era a forma de caçar da onça. Por exemplo, ele picava sobre o rastro de uma anta, e quando esta chegava correndo, recuperava rapidamente essas flechas. Então, a anta caía morta.

O sogro da onça queria ir caçar e pediu as axĩ da onça emprestadas, mas a onça não queria emprestar para ele.

– Não, você vai estragá-las e, depois, com que você vai me pagar? Com rede, com cocar...

A onça era sovina com suas flechas, mas tanto insistiu o homem, que acabou por emprestá-las.

– Como é para fazer?

– Quando você vê as pegadas, as pica com as flechas, e quando você já vê o animal vindo, rápido você tira as flechas, e ele cai morto.

O homem foi caçar com as flechas e picou sobre o rastro de uma anta, quando viu a anta vindo, em vez de retirar as flechas, as enfiou mais no chão, de forma que a anta as quebrou.

A onça ficou muito brava pensando nas flechas.

– Como é que vou caçar agora?

Ele chorava, tentava recompô-las amarrando os pedaços, mas não funcionavam mais.

O sogro levou sua filha e a onça para morarem com ele. Quando a onça ia caçar, gritava:

– De novo, está saindo a onça.

As pessoas tinham medo.

– Esse aí é meu genro, ele foi caçar. Está me chamando para eu ir pegar a carne, eu vou de tarde.

Os dois filhos iam com o pai. De novo, a meio caminho, ele vinha gritando: “Já vou, já”. A onça matava muita carne.

Como as outras pessoas tinham medo, fizeram suas casas longe. O filho da onça era mau, ele queria comer as crianças, por isso acabaram por matá-los com feitiço. Assopraram com tabaco sobre suas pegadas e morreram, eles morreram em sua casa. A onça chegou à sua casa e deitou na rede. Quando sua mulher o chamou para comer, viu que ele já estava morto na rede. Mataram a onça e seus filhos. Nós saberíamos caçar como a onça se esses homens não a tivessem matado.

A onça, o grande predador da mata, aparece caracterizada como exímio caçador, e essa habilidade, dificilmente igualável, aparece associada ao consumo do tabaco. A onça não é um grande caçador por suas particularidades físicas, mas porque domina uma técnica xamânica. Além das flechas mágicas sobre as quais fala o mito, se diz também que ele ingeria tabaco, e que graças a isso ele podia caçar e satisfazer a avidez pela carne de sua mulher. Da mesma forma que a sucuri está associada à ayahuasca, a onça, a outra grande figura xamânica do mundo ameríndio, parece estar ligada ao tabaco no pensamento yaminawa. Não é difícil

perceber uma estrutura análoga, e invertida em certos pontos, entre o mito de “O homem casado com a sucuri” (ver Mito 6) e este mito de “A mulher casada com a onça”.

Os Yaminawa usam o conceito de *ñuwë* não apenas para se referir a um tipo de pessoa, mas para se referir ao poder xamânico. O *ñuwë* é algo que se faz, se acumula, se envia contra outros, se perde. Entretanto, não parece corresponder exatamente à idéia de espírito auxiliar que constitui um aspecto importante da noção de poder xamânico em muitas sociedades amazônicas (Chaumeil 1983: 119-122; Fausto 2001: 413-415; Illius 1992a; Kensinger 1981 [1970]; Kracke 1992; Perrin 1992: 151-156). O *ñuwë*, no sentido de poder, não tem uma vontade independente da pessoa que o possui, nem esta tem que pedir ou mandar para o *ñuwë* realizar qualquer ação. Apesar de falar constantemente dos *diawaa*, de almas e de demônios, nunca, em minha tentativa de destrinchar o conceito, traduziram *ñuwë* por alguma destas palavras. Tampouco se trata de um poder recebido de outra pessoa ou de um espírito, de uma só vez e materializado em algum objeto, como é o caso do *tsibu* anteriormente descrito, do *dori* entre os Kulina (Pollock 1992), o *quenyon* entre os Shipibo (Illius 1992a), os *rome* entre Marúbo e Katukina (Lima 2000; Montagner Melatti 1985), os *isere'pito* entre os Matsiguenga (Baer 1994: 122-123) e tantos outros exemplos na Amazônia. Como potência acumulada no corpo e que pode ser manipulada à vontade por parte de quem a possui, a noção de *ñuwë* se aproxima mais de conceitos como o *sho* entre os Matis (Erikson 1996: 200-209), do *dau* entre os Siona (Langdon 1992) ou do *pajé* entre os Wayãpi (Campbell 1989: 104-113). A reflexão deste último autor a respeito do conceito tupi é especialmente adequada para pensar a noção yaminawa de *ñuwë*. Segundo ele, nossas arraigadas distinções gramaticais nos predispõem a abordar o conceito de *pajé* como a designação de um determinado papel ou ofício que define os indivíduos com determinados conhecimentos e poderes que outros não têm e que lhe permitem realizar ações que têm efeitos nos outros indivíduos. Como alternativa a esta abordagem, propõe pensar o conceito de *pajé* como uma qualidade ou um atributo – que admite diversos graus, que se pode ganhar e perder, que descreve a capacidade para fazer alguma coisa –, e não como um ofício. Esta aproximação permite entender melhor os casos etnográficos – como o Yaminawa – em que a maior parte dos homens adultos têm capacidades xamânicas. A questão, continua o autor, não é negar a existência de especialistas, mas apagar as fronteiras entre o papel (xamã), a qualidade (xamanismo), o atributo (xamânico) e o ato (“xamanizar”):

Breaking up these distinctions suggest approaching *pajé*:
as a quality;

which inheres in living things (there being no distinction between animate and inanimate);
in varying degrees.

Amongst human beings, different people can have a lot of it or a little of it, can have for a time and lose it again, can have none of it at all, or be renowned as a specialist in its practice (Campbell 1989: 113).

Mais um aspecto das considerações do autor a respeito do conceito de *pajé* parece adequar-se ao de *ñuwë*: esta qualidade, e sua relação com o “ofício”, se nos torna mais compreensível se a pensarmos como um “constituente material”. Em vez de entender o xamã como uma categoria de pessoa particular, passamos a entender o *pajé* – e o *ñuwë* – como uma qualidade ou um atributo que possui uma realidade física e que permite às pessoas passarem de um estado a outro em função do grau em que este atributo esteja presente no seu corpo: “The problem is not difference but alteration, not categories of people, but changes people undergo” (Campbell 1989: 112).

A aquisição de *ñuwë* é um processo acumulativo que requer um tratamento específico do corpo. A ingestão sistemática, e controlada através dos resguardos, de substâncias às quais se atribui poder tem como resultado uma progressiva transmissão de qualidades destas para as substâncias corporais de quem as consome. O corpo do *ñuwë* adquiriu as qualidades das substâncias xamânicas que ingere de forma sistemática. É por isso que seu suor possui a capacidade de matar; é por isso também que os txitonawa comentavam do seu chefe e reputado *ñuwë* Piawāi, morto logo após o contato por causa da gripe, que seu corpo desprendia cheiro de pimenta e tabaco (*dutxi itsa, rubë itsa*), o qual as pessoas sentiam ao passar do seu lado.

Há outro termo que eles utilizam para fazer referência ao poder xamânico, especialmente quando se fala do *kuxuitia*: *wida ãya*. Lembremos que *wida* significa vespa; *ãya*, podemos descompor entre *uĩ-*, que significa “muito”, e o sufixo *-ya*, que indica posse. Segundo Juan Pérez, morador de San Pablo, esse termo faz referência a que, por meio das picadas das vespas, eles acumulam poder no seu corpo. Ele comparou a vespa, que pica e vai embora rapidamente, com a ação do *kuxuitia*: ele é como uma vespa. Isto é, as ferradas continuadas das vespas que formam parte da iniciação permitem ao iniciando não apenas adquirir conhecimentos do *yuxin* das vespas, mas também adquirir qualidades destes insetos. Mas a utilização da palavra *wida* para se referir ao poder possui outras conotações. Lembremos que, junto com o amargor, a pungência é vetor de poder. Durante as provas xamânicas, os

Yaminawa se fazem picar por vespas e formigas na garganta, na boca e no tórax, onde eles localizam o coração *uĩti*. Fazer-se picar na garganta e na boca está diretamente relacionado com o fato de a voz e a emissão de palavras através dos *kuxuiti* serem as ferramentas com as quais o *kuxuitia* atua no mundo. Eles sempre me explicavam que se faziam picar para dar “valor” a suas palavras. Por outro lado, é necessário considerar que o coração parece ser entendido como a sede do *xinai*, termo traduzido normalmente como “pensamento”, ou pelo menos ambos estão estreitamente ligados. Essa relação transparece na expressão *uĩti biski*, traduzida como “estar com raiva” e que, como expliquei no capítulo anterior, significa literalmente “coração aperreado”. Além disso, sabemos que a palavra *xinai*, que na linguagem normal significa “pensamento”, na linguagem esotérica dos *kuxuiti* significa “coração”. A idéia de que o coração é a sede do pensamento é reportada também a respeito de outros grupos pano (Erikson 1996: 242) como os Shipibo (Bertrand-Rousseau 1986) e os Cashibo (Ritter 1997). A relação entre o *xinai* e a prática xamânica se evidencia no termo *xinaya* – onde *xinai* é “pensamento”, e *-ya* é um sufixo que indica posse – com o qual os Yaminawa designavam antigamente o *kuxuitia*, e que encontramos em uso atualmente entre os Yawanawa (Pérez Gil 1999). O coração, sede do pensamento, assim como a garganta e a boca, através da emissão de palavras, são as partes do corpo envolvidas na prática do *kuxuai*. É para dotar de poder essas partes do corpo que os homens se fazem picar aí por vespas e formigas. O uso de picadas de vespas e formigas para melhorar o desempenho das pessoas em certas atividades é registrado em outros grupos pano, mas, dependendo da prática cujo exercício queira se aprimorar, as ferradas se concentram numa parte ou outra do corpo. Os Marúbo, por exemplo, realizam uma cerimônia que constitui o encerramento do rito de iniciação do curador, cujo momento culminante consiste em colocar formigas tocandiras na boca, na língua, na garganta e na região do diafragma dos rapazes que estão se iniciando – a cerimônia não se realiza, a menos que haja pelo menos quatro ou cinco jovens para participar nela. Os Marúbo explicam, de forma análoga aos Yaminawa, que se trata de um “remédio para saber cantar e seu cântico ficar forte”. Por sua parte, o intuito dos Katukina quando se fazem ferrar pelas formigas *hanin* – plausivelmente são aquelas que os Yaminawa chamam *ani* – é melhorar suas capacidades cinegéticas, daí que a parte do corpo onde concentram as picadas sejam os braços, com os quais manejam as armas de caça²³⁷. A potência que os Yaminawa atribuem às vespas,

²³⁷ Robert Carneiro registra também entre os Amahuaca a prática de se fazer picar por vespas e formigas para melhorar na caça, mas não especifica se alguma parte do corpo é o alvo específico das picadas (Carneiro 1970: 131, n.15).

especialmente, se reflete também no fato de serem consideradas as causadoras de certas doenças, como já mencionei anteriormente.

As picadas de vespas e formigas, consideradas especialmente potentes e fortes (*paë*), maximizam, portanto, o funcionamento dos órgãos nos quais são aplicadas, e seu emprego na iniciação xamânica segue a mesma lógica que quando se trata de melhorar outras capacidades. A noção de *wida ñya* se refere precisamente ao fato de a pessoa ter desenvolvido e potencializado, através da dor, a pungência e o “veneno” das vespas, os órgãos associados à prática do *kuxuai*, e assim fazer efetivos os *kuxuíti* que ele entoar.

Wida ñya e *ñuwë* são conceitos análogos. Se existe alguma diferença entre eles, é basicamente de grau. Trata-se de um poder fabricado pela aplicação de picadas de certos insetos e pela acumulação sistemática de certas substâncias que se caracterizam por seu sabor amargo e sua capacidade de provocar estados alterados de consciência. Tonoma o explicava assim:

Ñuwë, quando a gente consome *rubë txatxi*, com esse aí faz *ñuwë* [...] com *yunë*, também tem que tomar para fazer *ñuwë*, mistura *yunë* com água, o bebe, e depois disso, *rubë txatxi*, aí sim, já *ñuwë*, já está *ñuwë*. Bebe ayahuasca, vespa também, *añ* também se faz ferrar, por aqui, formiga também, *pucacura*, também tem que se picar com esse, é para fazer *ñuwë*, para ser pajé²³⁸ (Tonoma, Raya 9/04/01).

Encontramos, portanto, que, embora já não existam mais *ñuwë*, como determinado tipo de pessoas, a idéia de *ñuwë*, como conceito que designa o poder xamânico de alguém, continua operando. Esse duplo sentido de *ñuwë* transparece também quando o traduzem ao espanhol. Para se referir tanto ao praticante do xamanismo quanto ao poder que este detém, usam geralmente a palavra *brujo*, às vezes *brujería*, no segundo caso. Assim, se pode dizer de alguém tem, ganha ou perde *brujo* ou *brujería*, como se reflete na seguinte história.

NARRATIVA 14: HISTÓRIA DE KAOWĒDA

Narrador: Mañuco
San Pablo, 1/6/01

*Foi um parente chamado Kaowëda para visitá-los. Pediu que dessem a ele rubë txatxi, mas ele não tinha costume, e lhe advertiram que era muito forte. Porém, ele insistiu, até que aceitaram e deram um pouco para ele. Ele caiu morto. Curaram-no e depois ele foi embora com o que tinha aprendido e o pouquinho de “bruxaria” que tinha ganhado tomando rubë txatxi para ensinar os seus. “Ele já pegou nossa ‘bruxaria’, que a leve, então”.*²³⁹

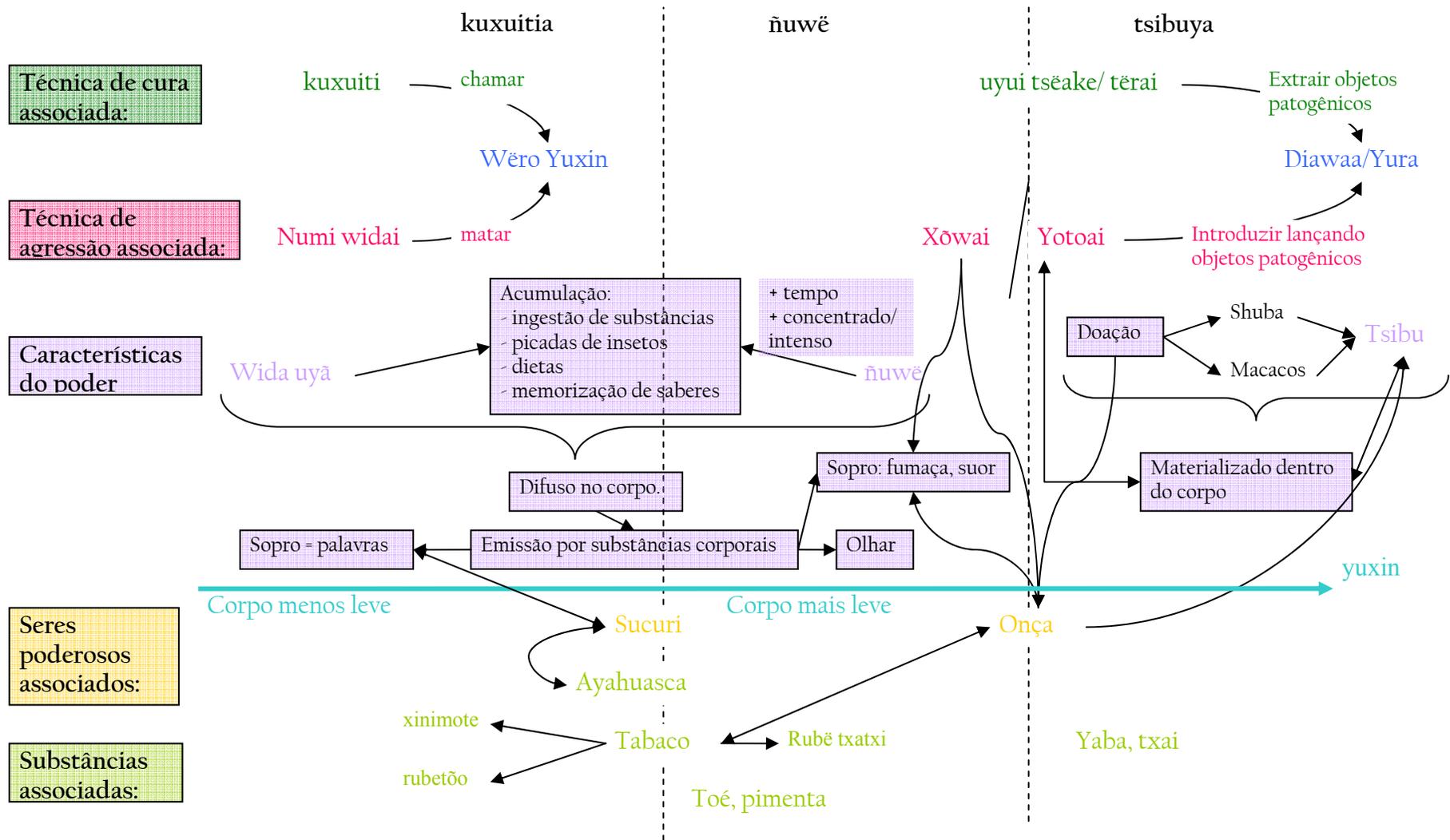
²³⁸ “Ñuwë, cuando toma ese *rubë txatxi*, ese se hace brujo. [...] *yunë*, ese le toma también para hacer brujo, chapea *yunë*, toma, encima ese *rubë txatxi*, ahí sí ya *ñuwë*, ya está brujo, toma ayahuasca, avispa también, tangarana también les hace picar todo aquí, hormiga también pocacora, ese también le pica, con ese para hacer *ñuwë*, para ser brujo.”

²³⁹ “Fue un paisano a visitarlos, llamado Kaowëda. Les pidió que le diesen *rubë txatxi*, pero él no estaba acostumbrado y le advirtieron que era muy fuerte. Insistió hasta que accedieron y le dieron un poco. Cayó como

Os estilos do xamanismo yaminawa

A descrição deste conjunto de conceitos importantes no xamanismo yaminawa me levou a estabelecer fronteiras entre uns e outros; porém, estas devem ser entendidas como meros efeitos do esforço analítico e descritivo, já que não encontram uma correspondência tão clara no discurso yaminawa. De fato, nas descrições e explicações em que me baseio, aparecem muitas vezes sobreposições entre noções que em outras circunstâncias são diferenciadas de forma nítida, de forma que resultaria enganoso tratar de encaixá-las num esquema com divisões excessivamente marcadas ou rígidas. Caracterizam-se, entre outras coisas, pela labilidade dos seus limites, assim como por sua adaptabilidade e capacidade de traduzir novas referências. Mas sobre isso tratarei mais adiante. É mais interessante, portanto, considerar os diferentes conceitos como formando parte de três conjuntos que se situam em um continuum e que compartilham áreas de intersecção.

muerto. Lo sanaron, y luego él se fue con lo que había aprendido y el poco de brujería que había adquirido al tomar *rubë txatxi* a enseñar a los suyos. ‘Ya nos ha quitado nuestra brujería. Que se la lleve, pues’”.



Enquanto o conjunto simbólico associado ao *kuxuitia* parece se opor claramente àquele associado ao *tsibuya*, o *ñuwě* se situa entre ambos, participando de certas características de um e de outro. Efetivamente, existem algumas oposições claras entre o *kuxuitia* e o *tsibuya* em relação a vários aspectos, tanto no que diz respeito às técnicas usadas por cada um deles quanto em relação às associações cosmológicas e míticas que cada um possui.

Vejam os de início a questão das técnicas usadas. Diferenciam-se, em primeiro lugar, pelo aspecto da pessoa sobre o qual atuam. O *kuxuitia* atua fundamentalmente sobre o *wěro yuxin* da pessoa. A cura realizada pelo *kuxuitia* consiste, como várias vezes me insistiram os Yaminawa, em chamar o *wěro yuxin* do doente de volta. Certamente, como expliquei no capítulo inicial, não é possível falar dos diferentes componentes da pessoa como se fossem independentes. Se o *wěro yuxin* saiu do corpo, é porque, em palavras de Xawaxta, “ele já não está mais conforme lá”, isto é, quando a pessoa se vê atingida por uma doença, seja qual for sua origem, o *wěro yuxin* tem tendência a se esgalhar e se encaminhar para o céu. Através do *kuxuiti*, o homem yaminawa, de um lado, manipula os atributos de seres e objetos para, se servindo deles, criar as condições necessárias para a volta do *wěro yuxin* ao corpo – “limpa-o” da doença – e, de outro, chama de volta o *wěro yuxin*. De forma inversa, quando se pretende provocar a morte de alguém, diz-se que “se mata” seu *wěro yuxin*, isto é, é enviado fora do corpo²⁴⁰.

Diferentemente, a capacidade que caracteriza o *tsibuya* é a de tirar e introduzir objetos nos corpos. Não é, portanto, através do *wěro yuxin*, que atua sobre as pessoas, mas através do *yura/diawaa*. Em outras palavras, as práticas de cura e agressão do *kuxuitia* e o *tsibuya* correspondem respectivamente às duas grandes categorias nosológicas encontradas no mundo ameríndio: as doenças causadas pela “perda de alma” e as provocadas pela “penetração” no corpo de elementos patogênicos (Chaumeil 1983: 267-268; 1995: 22; Perrin 1995: 69-70). Já o *ñuwě* parece participar de ambos os sistemas: de um lado, se reconhece que é capaz de realizar agressões usando o *xubu* da mesma forma

²⁴⁰ Embora não fosse possível obter mais detalhes entre os Yaminawa sobre como isto é realizado, as informações sobre os Yawanawa podem servir para ilustrar este ponto, já que se trata, plausivelmente, de processos similares. Segundo me explicou um homem yawanawa, nos *nuni shuanka* (análogos aos *numi widai*), o feiticeiro atua sobre a vítima transmitindo-lhe características de certos elementos nocivos. Para tanto, coloca sobre seu *wěro yuxin* ornamentos, ou lhe faz ingerir determinados alimentos que funcionam como transmissores desses atributos perniciosos. Ao mesmo tempo, coloca o *wěro yuxin* da vítima no caminho dos mortos que leva ao céu. Este processo aparece mais detalhado em Pérez Gil (1999: 139-145).

que o *kuxuitia*, mas, de outro, sua técnica particular é o *xĩwai*. Os conceitos de *xĩwai* e *yotoai* são, em ocasiões, assimilados por algumas pessoas, resultando em certa confusão, o que é coerente com o fato de que, em ambos os casos, a ação consiste em enviar um poder maligno contra a vítima. A diferença parece radicar em que a potência do *tsibuya* está materializada em um objeto, enquanto a do *ñuwě*, não. Em relação às capacidades curativas, o *ñuwě* é considerado também capaz tanto de realizar *kuxuai* quanto de extrair objetos patogênicos, embora estes sejam aspectos que caracterizam de forma mais consistente o *kuxuitia* e o *tsibuya*, respectivamente. De fato, diferentemente do que acontece em relação a estes, quando se pergunta sobre o *ñuwě*, a resposta espontânea dos Yaminawa se refere sempre à letalidade de suas ações agressivas e à sua peculiar técnica de caça, embora reconheçam, se indagados sobre a questão, que possui também habilidades terapêuticas.

Estas considerações já apontam também algumas das diferenças no que diz respeito ao poder característico de cada um desses estilos xamânicos. As capacidades e habilidades de cada um de seus representantes já foram descritas nas páginas precedentes. Permitam-me apenas frisar as diferenças relativas às formas de aquisição de poder. Neste ponto, o *ñuwě* se aproxima do *kuxuitia*, e não do *tsibuya*. Efetivamente, o *ñuwě* e o *kuxuitia* obtêm poder ao longo de sofridos processos caracterizados pela ingestão continuada de substâncias xamânicas, pelas restrições alimentares, sexuais e sociais rigorosas, pela memorização de saberes e o aprendizado de técnicas de ação. Trata-se de um processo acumulativo, e é precisamente o grau de acumulação de poder o que parece constituir o salto qualitativo de uma categoria para outra. Enquanto o *kuxuitia* precisa do apoio de substâncias xamânicas para que suas ações sejam efetivas, o *ñuwě* apenas precisa ativar suas substâncias corporais, já suficientemente carregadas de potência por terem adquirido atributos daquelas ingeridas repetidamente. O objetivo dos processos de aquisição de poder é uma transformação do corpo, e as plantas consumidas nesse contexto têm a propriedade de operar essa mutação, tornando os corpos amargos e leves, isto é, potentes. Na narrativa II, se reflete precisamente como a aquisição de um grau de poder maior passa precisamente por tornar o corpo mais leve, e remete, por outro lado, ao mito dos homens que subiram ao céu tornando leves seus corpos (ver Mito 8). A leveza corporal aproxima as pessoas dos entes espirituais, carentes de corpo. É precisamente porque o poder requer a eliminação dos limites corporais, que a potência xamânica é procurada por meio da atuação sobre o corpo.

Como mostram inúmeras etnografias, o xamanismo se caracteriza pelo desenvolvimento da relação com o mundo dos espíritos, porque é na natureza dos espíritos que radica o poder procurado: o poder de assumir outros corpos, de ver e conhecer sem estar sujeito a limites temporais e espaciais, de manipular os estados das pessoas. Em muitos casos, a obtenção desse poder radica no estabelecimento de alianças (Hamayon 1990: 729-732; Lima 2000: 140-141), de relações de filiação com os espíritos (Chaumeil 1983: 120) ou na sua domesticação (Fausto 1999). Em outros, e este é, a meu ver, o caso dos Yaminawa, o objetivo é se aproximar, através da transformação da pessoa, o máximo possível da natureza desses espíritos. A transformação total em *yuxin* constitui um horizonte, que parece ser atingido pelo *tsibuya*, através da assunção de uma identidade outra. O poder que ele possui é adquirido por meio de apenas um encontro e, embora deva ter certos cuidados com os alimentos que ingere e não deva abusar do sexo para não perder seus *tsibu*, não é submetido aos longos processos de acumulação de potência xamânica. Seu poder, por outro lado, não está baseado em conhecimentos que deva aprender. Diferentemente do *kuxuitia* e do *ñuwě*, que devem operar uma transformação paulatina e acumulativa dos seus corpos, sendo o seu poder dependente de suas ações e sua força de caráter, o *tsibuya* recebe o poder de outros seres durante um evento pontual; diante do poder difuso no corpo, já que derivado da transformação das substâncias corporais operada pela absorção ou transmissão de propriedades dos elementos exógenos introduzidos nele (picadas, bebidas xamânicas...), próprio do *ñuwě* e do *kuxuitia*, o *tsibuya* tem um poder materializado, concretizado nos *tsibu*.

Também em relação às associações simbólicas e cosmológicas que definem cada uma destas figuras, podemos perceber alguns contrastes significativos. Em primeiro lugar, o complexo relativo ao *kuxuitia* tem como figura mítica e cosmológica central a sucuri, fonte do conhecimento relativo às *disa*, ao *kuxuai* e ao uso da ayahuasca, ser do mundo aquático/celestial, enquanto o *ñuwě* e o *tsibuya* possuem ligações simbólicas fundamentalmente com a onça, ser da floresta, cujo poder se associa ao tabaco, elo verificado também em outras sociedades amazônicas (Perrin 1992: 111; Wilbert 1987: 151), e à capacidade cinegética. A onça e a sucuri constituem os animais xamânicos por excelência no mundo ameríndio; mas, além disso, sua oposição tem ressonâncias sociológicas no mundo pano, já que, por exemplo, são os respectivos representantes das duas metades em que se divide a sociedade kaxinawa (Lagrou 1998: 130-131). De qualquer forma, não me parece produtivo, a princípio, analisá-los como representantes

de uma estrutura de tipo dualista, no caso do xamanismo yaminawa. A relação entre os estilos a que esses animais estão associados é mais gradativa ou diacrônica do que contrastiva: gradativa em função do diferencial de poder que os Yaminawa parecem outorgar a cada um desses praticantes do xamanismo; diacrônica pela transformação que parece ter sofrido o xamanismo yaminawa, marcada pela aparente desaparecimento de alguns dos estilos que o conformavam. As causas desta desaparecimento são obscuras. Não há evidências para imputá-la diretamente ao contato ou a pressões externas.

A existência desses diferentes estilos evoca situações descritas a respeito de outras sociedades amazônicas em que convivem duas formas de xamanismo. Hugh-Jones apontou para o fato de que este “xamanismo dual”, como se refere a esse fenômeno, não está circunscrito a certos grupos, mas se encontra expandido de forma mais geral em diversas sociedades amazônicas, embora em vários casos algum dos estilos tenha desaparecido ou se transformado (Hugh-Jones 1994). Certamente, o panorama descrito a respeito do xamanismo yaminawa possui vários paralelismos com essa situação: encontramos com um estilo mais difuso, no sentido de que é aberto à prática, quase diria prescrito, de todos, e outro ao qual tem acesso poucas pessoas²⁴¹; a prática de um se caracteriza pelo conhecimento de cantos que implicam o domínio de um corpus considerável de saberes míticos, assim como das técnicas necessárias para aplicá-los, enquanto o outro age por meio de ações físicas mais ou menos diretas sobre o corpo. Porém, também existem determinadas diferenças notáveis que o distancia do modelo elaborado por Hugh-Jones. O que considero mais significativo é que, apesar das diferenças entre eles, *kuxuitia/ñuwë* e *tsibuya* não parecem cumprir funções distintas e específicas, nem estar voltados para âmbitos distintos da prática e da vida social – nível local/nível global, relações exteriores/relações interiores, proveito individual/proveito coletivo, atividades de caça e guerra/rituais de reprodução social, ambigüidade moral/preservação da ordem moral (Chaumeil 2000; Hugh-Jones 1994).

No caso dos Yaminawa, sabemos que deixou de haver *tsibuya*, antes do contato definitivo, de forma que o declínio dessa forma de xamanismo não pode ser atribuído, pelo menos de forma direta, à pressão dos agentes do contato. Nem sequer na época posterior ao contato, a pressão ou influência dos missionários parece ter incidido

²⁴¹ É interessante notar que essa limitação no acesso não se dá nem por aspectos hereditários nem porque a iniciação dependa da vontade alheia, espiritual ou humana. Podemos talvez pensar que uma transformação tão radical de identidade como a que sofre o *tsibuya* não era algo que seduzisse a muitos. Tornam-se *yuxin* não fazia parte do modelo de pessoa; adquirir as capacidades do *kuxuitia* ou o *ñuwë*, sim.

grandemente no comportamento dos Yaminawa de Raya²⁴². Em contraste com o declínio do *tsibuya*, a prática do *kuxuitia* se manteve até o momento. Certamente, o xamanismo praticado pelo *kuxuitia* também sofreu mudanças que, à primeira vista, parecem indicar sua decadência, já que, enquanto até aproximadamente finais da década de 1980 (25 anos depois de o grupo ter sido contatado), era uma prática à qual continuavam se iniciando muitos homens, nos anos recentes os jovens deixaram de se interessar por ela. Mas sobre este fenômeno e suas especificidades, tratarei em profundidade no último capítulo.

É interessante mencionar, por outro lado, que existem certos indícios de que o uso da ayahuasca é, entre os Yaminawa, mais recente do que a princípio possa parecer. Certa feita, em uma conversa sobre a ayahuasca, Xawaxta me disse que antigamente, em uma época que se remonta ao tempo anterior a seus avôs, os Yaminawa não conheciam a ayahuasca e aprenderam seu uso através de outro grupo indígena que encontraram em alguma de suas migrações. Agora, disse ele, todo o mundo toma ayahuasca, inclusive na cidade as pessoas tomam. Antes disso, os Yaminawa usavam apenas o tabaco, em suas diversas formas de consumo. Seguidamente, quando tentei aprofundar nessa questão, ele remeteu ao mito do homem devorado pela sucuri (ver Mito 5) e insistiu que foi através desse animal que os homens aprenderam sobre a ayahuasca. Informações parecidas são mencionadas a respeito, por exemplo, dos Ashéninka²⁴³. Além disso, existem notícias sobre grupos pano da região, alguns contatados recentemente, e outros que já têm várias décadas de relação estável com a sociedade peruana, que apenas começaram a usar a ayahuasca depois do contato, como os Yora e os Uni. Quando foram contatados, os Yora não usavam ayahuasca, mas uma bebida à base de um cipó amargo do gênero *Paullinia* chamado *tsimo*, que provocava náuseas, visão nublada e alucinações, e que era consumida em freqüentes cerimônias coletivas e de cura. Este grupo aprendeu o uso da ayahuasca através do chefe yaminawa, que atuou de mediador no contato e que,

²⁴² Nas comunidades do Juruá, as missionárias do SIL exerceram pressão tanto para que os Yaminawa abandonassem as práticas xamânicas quanto para limitar o consumo da caíçuma fermentada que adquiriram com entusiasmo dos Ashaninka. Entretanto, esta influência parece ter tido alguma efetividade apenas na comunidade de San Pablo, que elas constituíram como sua sede na área Yaminawa, e se limitou àqueles homens que se engajaram de forma mais efetiva na formação do professorado indígena fornecida pelo SIL. Efetivamente, alguns deles reconheceram ter abandonado a prática do xamanismo por causa da pressão das missionárias. Outros, entretanto, explicaram que, quando querem tomar ayahuasca, simplesmente vão às comunidades próximas, onde continua sendo consumida de forma habitual, como podemos comprovar durante nossa curta estadia lá.

²⁴³ Sobre os Ashéninka do Juruá, Lenaerts menciona que, embora a ayahuasca esteja atualmente no coração da prática xamânica, faz não muito tempo esta substância não era usada, sendo o tabaco o elemento que tinha o papel mais destacado (Lenaerts 2002).

posteriormente, se instalou na aldeia yora. Além do *tsimo*, os homens Yora costumavam mascar grandes bolas de tabaco, de forma similar aos Yaminawa (Shepard 1999: 38, 82; Tello Abanto 2000: 143). Os Uni, por sua parte, não usavam a ayahuasca antes do contato e parece que nenhuma outra substância xamânica. A prática xamânica dos Cashibo consistia principalmente em cantos usados para diversos objetivos, sendo os principais curar e realizar agressões (Frank 1994: 201-202). O poder xamânico era desenvolvido através de resguardos alimentares e sexuais, especialmente rigorosos quando, por ocasião de uma morte por bruxaria, um parente do falecido queria entrar em contato com os espíritos dos mortos para conhecer a identidade do agressor (Frank 1983). Segundo Tessmann, da mesma forma que aconteceu posteriormente com a ayahuasca, o tabaco acabava de ser introduzido entre os Cashibo por parte dos Shipibo, quando ele realizou sua pesquisa na década de 1920 (Tessmann 1999 [1930]: 77).

Por sua vez, grupos pano e arawak, especialmente os Shipibo, parecem ter sido os principais propagadores do uso da ayahuasca na região mais meridional da Amazônia peruana, de forma que grupos como os da família linguística Harakmbut (Gray 1997: 74-75) e os Ese'Eja (Alexiades 2000) incorporaram essa substância a suas práticas xamânicas em diferentes momentos da segunda metade do século XX.

Não estou com isso querendo dizer que, como no caso dos Piro e Campa do baixo Urubamba, segundo argumentou Gow (1994), o xamanismo com ayahuasca dos Yaminawa provenha da população mestiça que habita as cidades da região. Certamente, os Yaminawa usavam a ayahuasca antes que o contato com a sociedade regional peruana se tornasse permanente, e a continuam usando de uma forma particular e completamente diferente da forma como é utilizada pelos mestiços da região. Fontes de começo de século a registram entre grupos pano, com pouco tempo de contato, situados nas regiões de cabeceiras do Juruá. Tastevin, por exemplo, testemunha seu uso entre os Kaxinawa (Tastevin 1926: 161) e os Katukina-pano (Tastevin 1924), e Linhares, referindo-se a grupos pano habitantes do Alto Juruá – concretamente Jaminauas, Araras e Caxinauas –, registra a utilização de um “cipó do que preparam uma fortíssima bebida de que fazem uso quando vão a uma empresa arriscada, como seja a conquista de uma aldeia bravia ou inimiga. O índio, quando a toma, fica como allucinado; vê cobras, lagartos, sangue, cães, água e muitas outras coisas²⁴⁴” (Linhares 1913).

²⁴⁴ É interessante notar que o nome que os índios dão a esse cipó, segundo Linhares, é *ronô*, palavra que nas línguas pano significa “cobra”.

Certamente, embora alguns dados apontem nesse sentido, não há provas para afirmar que a ayahuasca fosse introduzida entre os Yaminawa há poucas gerações, e menos ainda para supor que esse fato tenha influenciado de alguma forma na decadência do xamanismo associado ao *tsibuya*. Fica no campo da especulação. Minha intenção é apenas propor uma via de interpretação que não se feche na “aculturação” como motor das mudanças acontecidas no sistema xamânico, mas que revele as qualidades altamente transformativas do xamanismo.

O xamanismo, como vários autores ressaltam e evidenciam através dos seus trabalhos etnográficos, tem demonstrado uma grande capacidade de adaptação a novos contextos, assim como de absorção de técnicas e elementos vindos de fora. Esta característica pode ter se tornado mais manifesta no contexto do contato, no qual o mundo indígena tem enfrentado processos de mudança radicais, mas é inerente ao xamanismo. Não é por acaso que vários autores dedicados à análise dos sistemas xamânicos na Amazônia têm ressaltado a atribuição de maior poder à alteridade (Carneiro da Cunha 1998; Chaumeil 2000), o que cria, em muitos casos, um jogo de espelhos no qual um projeta sobre o outro uma imagem de poder similar à que ele mesmo gera (Chaumeil 1988b). Assim, como foi notado por alguns autores (Gow 1994), se os habitantes da floresta atribuem aos curandeiros mestiços grandes poderes, simultaneamente o prestígio dos grandes curadores na cidade passa pela reivindicação de uma fonte indígena de seu poder, seja por ter tido como mestre algum nativo, seja por contar com a ajuda de espíritos auxiliares marcados pela alteridade. Isto se verifica, ademais, pela atribuição de maior potência xamânica aos *ícaros* que usam línguas indígenas, as quais, de fato, são as que os xamãs mestiços usam predominantemente apesar de não serem suas línguas maternas (Chaumeil 1988a; Luna 1986: 95-96, 109).

Entre os Yaminawa, prepondera o discurso de que o poder de seus xamãs está em franca decadência, e não parecem atribuir grandes capacidades aos *kuxuitia* que existem entre eles, salvo a algum que mora no Juruá. Os madeireiros que trabalham na área, entretanto, parecem temê-los, e dizem não querer tomar ayahuasca com alguns dos velhos porque os consideram capazes de enxergar as visões que a bebida lhes produz e, portanto, de adivinhar seus pensamentos. De qualquer forma, nunca vimos nenhum mestiço procurar pelos serviços de algum *kuxuitia* em Raya, embora saibamos que, às vezes, os madeireiros solicitam de Waxapa, o mais reputado conhecedor de remédios vegetais da aldeia, o fornecimento de plantas para o tratamento de doenças. Em uma ocasião, um comentário de Napo foi revelador do jogo de espelhos e atribuições de

poderes à alteridade que mencionei acima. Ele, filho de Txaiyabawade, é um dos poucos homens de Raya maiores de 40 anos que não aprendeu *kuxuai* nem se interessou, até faz pouco tempo, pela ayahuasca. Ele foi enviado por seu pai, quando era criança, à missão dominicana de Sepahua, onde passou vários anos, aspecto de sua vida que interferiu na possibilidade e vontade de se iniciar. Nos últimos anos, dadas suas qualidades e carisma, ele se constituiu como liderança efetiva da comunidade, embora sua irmã, Maria, tenha assumido oficialmente o cargo de chefe e atue como tal ante as autoridades peruanas. Durante nossa primeira etapa de campo, entre 2000 e 2001, Napo nunca tinha experimentado a ayahuasca nem mostrava vontade disso. Ele tinha assumido, por outro lado, o papel de agente de saúde e era quem fornecia geralmente remédios da farmácia às pessoas da aldeia. Já em 2003, ele nos contou que, durante nossa ausência, tinha sofrido um problema na garganta que lhe impedia de engolir e que não conseguia solucionar, apesar de ter experimentado vários remédios. Finalmente, suspeitou que alguém lhe tinha feito feitiço (*hecho daño*) e decidiu visitar um curandeiro (*brujo*).

NARRATIVA 15: A DOENÇA DE NAPO

*Narrador: Napo
Raya, 26/12/03*

No ano retrasado me fizeram um feitiço (me hicieron daño), aqui na minha garganta; eu não podia engolir. Eu passei três meses sofrendo. Primeiro, eu fui trabalhar, senti como se tivesse uma espinha de sabaru atolada, me doía quando engolia. Usei comprimidos, nada, seguia atolada. Provei todo tipo de vegetal. Nem sequer com isso sarei. Começou a descer pela minha boca. “Alguém te fez feitiço”, me disseram. Os Piro devem me ter feito feitiço. Então, eu fui ver Don Córdoba, aqui em Shiranta²⁴⁵, ele é um curandeiro.

– O que é que você tem?

– Estou mal.

– Toma ayahuasca, para você ver.

– Tá bom.

Eu tomei ayahuasca com ele.

– Vamos ver.

O curandeiro não te diz quem foi, ele não te avisa.

– Então, você viu quem te fez feitiço?

– Não – eu disse.

Ele não queria me avisar; de repente, eu fico são e posso matar a pessoa que me fez o feitiço. É disso que os curandeiros cuidam.

– Tá bom, Don Córdoba, faça-me ver.

²⁴⁵ Shiranta é um pequeno povoado à beira do rio Urubamba, a meio caminho entre Atalaya e Sepahua.

– *Você quer ver?*

– *Sim.*

– *Tá, conhece, então, quem foi. Eu não vou te avisar, para você mesmo ver.*

Eu tomei. Primeiro, eu não fiquei embriagado, assim será ayahuasca. Mas a segunda vez, sim. Lá tomam terças e sextas. A segunda vez, sexta, eu fui, então eu vi. Como eu fiquei bêbado! Veio um iate, queria me bater, mas eu o vi. “Ah! Esse filho-da-mãe!” Eu vi. “Toma, toma”, ele estava me ameaçando. “Me mata”, eu disse a ele. Ele queria me chicotear, mas não me atingiu. Eu ia chicoteá-lo, mas aí apagou. Você não vê que o curandeiro... Como será, ele manipula sua ayahuasca? Sumiu. Aí, eu vejo tudo tranqüilo, como televisão. Passou-me a bebedeira. No dia seguinte:

– *Mas, você viu?*

– *Sim.*

– *E você o conhece?*

– *Eu o conheço, é fulano.*

– *Tem certeza?*

– *Sim.*

– *Ah, esse aí deve ser. E você, você já viu, o que eu posso te dizer?*

(Você o conheceu?)

– *Sim, é um cara de Atalaya. Se não foi ele que me fez, ele me mandou fazer.*

(E por que foi que eles te fizeram feitiço?).

Nós não o deixamos entrar para tirar madeira. Eu era o cabeça. “Ele deve morrer, vamos matá-lo, tanto que ele fica incomodando”. A gente não o deixou entrar, por isso ele ficou com raiva, aquele homem.

O que me interessa dessa narrativa, por enquanto, é que Don Córdoba, o curandeiro mestiço que o tratou, perguntou a Napo por que tinha recorrido a ele quando podia ter sido sarado por seu pai, Txaiyabawade. “Teu pai é um curandeiro (“brujo”) – ele disse a Napo –, ele pode te curar, e, em vez disso, tu vens aqui! Ele é um bom curandeiro, eu o conheço através da ayahuasca.” Don Córdoba é, além do mais, compadre de Maria²⁴⁶, irmã de Napo, quem me tinha comentado em alguma ocasião que Don Córdoba tinha o maior interesse em aprender os cantos xamânicos (*kuxuiti*) de Txaiyabawade. Assim, pessoas de gerações mais novas e que, como Maria e Napo,

²⁴⁶ Maria, também filha de Tomás, é atual chefe da aldeia de Raya. Está casada com um madeireiro mestiço e passa parte do ano na cidade de Pucallpa, onde comprou uma casa, e a outra parte na aldeia, enquanto seu marido trabalha extraíndo madeira. Passou uma boa parte de sua vida na cidade, de forma que tem muita familiaridade com o mundo mestiço. Durante sua mocidade, estudou e trabalhou em Pucallpa, mantendo nessa época um estreito contato com os missionários do SIL que dirigem o centro de formação de professores indígenas em Yarinacocha.

especialmente – não é o caso da maior parte das pessoas de sua geração –, têm tido um maior relacionamento com a sociedade mestiça e não parecem dar muito valor à sua identidade indígena, recebem uma imagem que aprecia um aspecto específico da cultura de seus pais: o xamanismo. Provavelmente, é um dos únicos aspectos da cultura indígena sobre o qual recebem considerações positivas, porque, em geral, entre os peruanos com os que se relacionam, predomina uma atitude depreciativa para com as culturas indígenas da Amazônia peruana.

Por sua vez, muitos Yaminawa não parecem atribuir grandes poderes aos mestiços, pelo menos, não maiores aos que atribuem a xamãs de outras populações indígenas da região. Se eles recorrem, às vezes, aos mestiços para solucionar problemas de saúde, isso se deve em certa medida a questões sociopolíticas que analisarei mais adiante. É o poder xamânico dos antigos xamãs yaminawa aquele pelo qual os Yaminawa mostram mais admiração em seus comentários. Nesse sentido, a potência xamânica é transferida para uma alteridade distante no tempo, e não no espaço. Certamente, os Yaminawa se sentem diferentes de seus “anteriores”, como os chamam em espanhol, *xidipabo*, mas trata-se de uma alteridade que estão construindo através de um processo de transformação que eles mesmos escolheram, embora um dos custos que algumas pessoas, especialmente os velhos, lamentam, às vezes, seja a perda de potência xamânica.

SOCIOLOGIA DO XAMANISMO

As narrativas e experiências dos Yaminawa em relação à aquisição de poder e de conhecimento apresentam um panorama em que o xamanismo não constitui uma esfera do “sagrado” separada ou claramente diferenciada do “profano”. As técnicas xamânicas são formas de atuar no mundo que podem ser aplicadas a diversos tipos de atividades (a caça, a cura, a guerra...). Como foi explicado no capítulo anterior, existiam antigamente técnicas que apenas algumas pessoas chegavam a dominar, definindo-se assim como personalidades particulares dentro do grupo. Entretanto, outro conjunto delas eram aprendidas de forma generalizada; estavam, e estão, ao alcance de todos. Certo é que nem todos adquiriam a mesma destreza ou um poder similar e que, além disso, o xamanismo estava mais associado ao âmbito masculino. De fato, o desenvolvimento destas capacidades formava parte do modelo de homem adulto, o qual, de início, excluiria a uma parte significativa da população: as mulheres. Porém, sabemos que antigamente não era incomum que as mulheres aprendessem também as técnicas do xamanismo e as praticassem. Não parecem existir, portanto, limites no exercício do xamanismo além dos corporais. Isto é, a possibilidade de se iniciar no xamanismo não estava definida nem por questões de herança, de pertença a um determinado grupo ou elite, nem pela escolha de seres sobrenaturais. Em circunstâncias normais, era esperado de todos os homens que se iniciassem neste domínio. Dado que essa possibilidade se baseava na transformação do corpo através de técnicas ao alcance de todos, as pessoas podiam alcançar tanto poder e conhecimento quanto, em última instância, seu desejo e sua força de vontade para suportar as exigências do processo lhes permitissem. Contar com uma pessoa de saber disposta a dirigir o processo de aprendizado era sempre uma vantagem; porém, não dispor de um mestre não implicava a impossibilidade de se iniciar, já que, como conta o mito, a fonte última desse conhecimento são seres como a sucuri ou as vespas, aos quais se tem acesso sem necessidade de mediação humana: basta introduzir no próprio corpo as poderosas substâncias físicas (o “leite” da sucuri, as picadas e o mel das vespas) destes seres para que a conexão seja estabelecida e a transmissão de qualidades e atributos iniciada. Parece, portanto, que a centralidade do corpo como meio de adquirir potência xamânica está intimamente ligada a seu exercício generalizado entre a população. Ou, em outras palavras, é porque cada indivíduo tem a faculdade de manipular e transformar seu corpo, que a prática do xamanismo está ao alcance de todos.

O xamanismo generalizado

Defrontamo-nos, então, com uma sociedade na qual o xamanismo, mesmo contando com indivíduos destacados em seu exercício, não era uma prática restringida a estes, mas, em diversos graus, generalizada. Apesar de que predominem na literatura análises e descrições do xamanismo que se centram na figura do xamã, não são poucas as etnografias que mencionam a prática generalizada do xamanismo, especialmente entre a população masculina. Esta difusão pode se dever a uma falta de concretização da função xamânica pela ambigüidade moral que ela implica. Este é, por exemplo, o caso dos Parakanã, povo Tupi habitante da bacia do Tocantins. No sistema xamânico Parakanã, a cura se realiza através da sucção, que, em última instância, é uma operação de canibalismo, já que implica a ingestão de sangue. Dado que o feiticeiro adquire seu poder absorvendo sangue pela boca, alguém que se reconheça capaz de efetuar uma cura é concebido como um feiticeiro em potencial, e a ele serão dirigidas as suspeitas quando problemas atribuídos a agressões xamânicas ocorrerem. Daí que ninguém assuma a função da cura, atribuindo-se esta aos inimigos oníricos domesticados. O único papel que uma pessoa admite é o de ter trazido em sonhos o inimigo que realiza a cura, e esta função é assumida em distintos momentos por pessoas diferentes. Fausto rotulou este sistema como um “xamanismo sem xamãs” (Fausto 2001; 2004).

Em muitos outros casos, a generalização do xamanismo não é dada pela impossibilidade sociológica de concretizar a prática numa única figura, como acontece entre os Parakanã, mas, como acontece entre os Yaminawa, porque adquirir certo grau de conhecimento e/ou poder xamânicos é um objetivo de todo homem. Não é inusual que a expansão da prática xamânica entre os homens esteja associada ao fato de que uma das principais fontes de obtenção de conhecimento xamânico são os sonhos. Como expressa admiravelmente uma frase que os Kagwahiv repetiram várias vezes a Waud Kracke e que posteriormente vários etnógrafos têm subscrito em referência aos grupos amazônicos por eles estudados, “anyone who dreams [...] has a little bit of *pajé*” (Kracke 1992: 137). No caso dos Kagwahiv, a associação entre sonho e xamanismo é especialmente significativa, porque a atividade onírica não é simplesmente uma fonte de conhecimento xamânico, mas também o meio de exercê-lo. Entre os Pumé da Venezuela, aprender sobre o além através dos sonhos e da ingestão de psicotrópicos no ritual comunitário do Tohe é um objetivo para todos os homens, e o início nestas práticas marca a entrada na idade adulta. Todos os homens adultos desenvolvem, portanto, a capacidade de sonhar, principal fonte de conhecimento sobre o além;

entretanto, no caso da maior parte deles, as informações obtidas têm influência exclusivamente nas suas próprias vidas, e apenas alguns escolhidos adquirem a capacidade para curar outras pessoas (Orobitg Canal 1998: 294).

A possibilidade de adquirir saberes através dos sonhos não quer dizer, entretanto, que, porque todas as pessoas possuem a capacidade de sonhar, todas têm acesso ao conhecimento xamânico. Sonhar é uma atividade em muitos casos controlada culturalmente e reservada a uma parcela da população. Em algumas sociedades amazônicas, por exemplo, se inibem as mulheres de sonhar, excluindo-as, dessa forma, da prática xamânica (Fausto 2001: 345; Orobitg Canal 1998: 294-295). Em outros casos, como expliquei a respeito dos Yaminawa, para que os sonhos rendam em termos de aquisição de poder e de conhecimento, devem ser controlados.

De qualquer forma, a generalização do xamanismo não se dá apenas pela possibilidade de as pessoas, em geral, adquirirem conhecimentos através dos sonhos. Em muitas sociedades amazônicas, o desenvolvimento do poder e do conhecimento xamânicos requer processos de iniciação rigorosos que constituem rituais de entrada na idade adulta para os homens. O objetivo é fornecer aos homens as capacidades necessárias para desempenhar as funções propriamente masculinas, principalmente atuando como protetores e provedores da família (Belaúnde 2001; Buchillet 1990; J. Langdon 1992; Pollock 1992; Surrallés 2003: 218). Entre alguns grupos Tukano, os homens devem saber os encantamentos que permitem limpar os alimentos dos resíduos potencialmente daninhos que carregam (T. Langdon 1981). Em outros casos, a necessidade de conhecer certas práticas xamânicas está estreitamente relacionada com o bom desempenho cinegético (Gray 1997: 62).

Entre os pano, os Yaminawa não são uma exceção. Sobre os Amahuaca, Dole explica que, embora no passado existissem especialistas, ante sua ausência atual as pessoas tratam de resolver seus problemas, entre eles os de saúde, entrando diretamente em contato com os espíritos através da ayahuasca ou dos sonhos. Da mesma forma que acontece entre os Yaminawa, o consumo de certas substâncias associadas ao xamanismo, principalmente o tabaco e a ayahuasca, são consumidas pela maior parte da população, principalmente os homens, mas também as mulheres. Igualmente, a entrada dos rapazes na idade adulta está marcada por rituais de picadas de vespas, a iniciação no consumo de tabaco e ayahuasca, e o incentivo a sonhar. Durante este período, os jovens são encorajados a sonhar com a onça, para que os ensine a caçar; sonham também

com espíritos das plantas e das árvores, que os ensinam a curar (Dole 1998: 208-210). A respeito dos Mayoruna, Erikson afirma:

El shamanismo mayoruna se distingue por su carácter simultáneamente difuso y transmisible. Difuso, porque está distribuido entre todos, de modo tal que el especialista se distingue más por la cantidad que por la naturaleza de sus poderes. Transmisible, en la medida que el *sho* – término matís que designa la sustancia que confiere el poder de curar, herir o matar – puede materializarse bajo la forma de dientes, ajíes, etc., a fin de ser conferido a otros. Por ello resulta engañoso abordar la cuestión del shamanismo preguntándose 'quién es shamán y quién no lo es', e inferir la ausencia del fenómeno a partir de la ausencia de especialistas como tales (Erikson 1994: 208).

A porcentagem de homens que entre os Katukina (Lima 2000) e entre os Matúbo (Montagner Melatti 1985) se iniciam em certas práticas xamânicas – aquelas associadas aos cantos de cura – mostra que estas não estão restringidas a umas poucas pessoas, mas se encontram difundidas entre a população masculina, fazendo parte das capacidades desejáveis para um homem. Em geral, o conhecimento e o poder xamânicos aumentam ao longo da vida, de forma que são normalmente os homens mais velhos os principais detentores da potência xamânica. Entre os Chacobo, grupo também pano radicado na Bolívia, a prática do xamanismo é exclusiva dos anciões, mas não depende da acumulação de poder. O acesso ao xamanismo é uma consequência da evolução das pessoas ao longo da vida, isto é, da ativação de um dos componentes da pessoa, o *yushiní*, que se encontra inativo até que a pessoa seja velha. No momento em que o *shinána*, a força vital que concentra as capacidades do ser humano e que possibilita a realização das tarefas, começa a perder potência, o *yushiní* começa a incrementar-se. Esse estado peculiar da “matéria anímica”, próprio da velhice, permite aos anciões entrar em contato com os *yushiní* que vão, com o tempo, se transformando em seus auxiliares (Balzano 1986; 1991).

Vários outros exemplos etnográficos sobre grupos pano mostram que o xamanismo não é apenas uma cosmologia, um marco conceitual, partilhado pela população, mas também está caracterizado, em grande medida, por seu aspecto prático, como um conjunto de técnicas de ação. Não se trata tanto de que todo o mundo aspire a ser xamã, no sentido de adquirir os poderes e conhecimentos de um especialista, mas de que as técnicas que conhecemos por xamânicas são formas efetivas de agir no mundo e, portanto, se tornam muito necessárias para o desenvolvimento da vida em geral. Em alguns casos, a aquisição dessas capacidades faz parte do processo de se tornar adulto. A respeito dos Uní – conhecidos também como Cashibo –, Frank explica que existia um

ritual, *męcęcě*, fundamentado na observância de um rigoroso resguardo, e que constituía um elemento central em vários momentos do ciclo vital, especialmente o masculino. A iniciação durava três meses e constituía, sobretudo, um momento de aprendizado de diversos tipos de conhecimentos e de disciplina. Nesse ritual coletivo, os jovens aprendiam cantos de cura, com os quais poderiam tratar doenças, mas também evitar picadas de cobras ou dilúvios e agredir seus inimigos propiciando ataques de cobras ou onças contra eles; cantos de guerra, de saudação e despedida; regras sociais referidas à ética de convivência entre parentes afins e outros tipos de conhecimentos. Não se tratava apenas de um momento de transmissão de conhecimentos, mas também de adquirir a “força extra-sensorial” que permitia atingir visões dos espíritos dos mortos ou fazer com que os projéteis inimigos ricocheteassem em seus corpos (Frank 1983).

Os autores que têm trabalhado com diversos grupos yaminawa têm notado, igualmente, que a maioria dos homens tinha passado por processos de aprendizado xamânico. Apesar de centrar a análise do xamanismo na figura do xamã, sociológica e conceitualmente associada a uma das metades em que, segundo seus dados, se divide a sociedade Yaminawa, Townsley menciona que a maioria dos homens aspira a atingir algum grau de agência no âmbito do xamanismo, e que adquirir e controlar os conhecimentos e poderes ministrados pelas visões de ayahuasca constitui um aspecto importante da atividade masculina, de forma que os jovens são iniciados nesse âmbito como parte de sua entrada na idade adulta (Townsley 1988: 130). Da mesma forma, Calavia explica que, mesmo que o título de *koshuiti* se reserve atualmente para apenas uma pessoa, um bom número dos homens yaminawa que ele conheceu tinham enfrentado parte do processo de aprendizado e reivindicavam certo grau de conhecimento (Calavia, no prelo: 117, 128).

Em certa medida, a participação generalizada nas sessões de ayahuasca é entendida como uma evidência do envolvimento da maioria dos homens no xamanismo (Calavia, no prelo: 128; Townsley 1988: 130). De fato, a ingestão generalizada de ayahuasca é uma característica de várias sociedades pano dessa região de confluência de cabeceiras, como os Kaxinawa (Keifenheim 2002; Kensinger 1976), os Amahuaca (Carneiro 1964; Dole 1998: 226; Huxley & Capa 1964: 109) ou os Sharanahua (Siskind 1973; 1976; Torralba 1986: 75), embora sobre estes grupos não existam dados mais sistemáticos sobre o papel da iniciação xamânica no processo de construção dos homens adultos.

Como tratei de mostrar nos capítulos precedentes, a difusão do conhecimento xamânico e a procura generalizada de poder entre os homens Yaminawa correspondem a um determinado modelo de homem adulto. O desenvolvimento de capacidades propriamente masculinas é paralelo à procura de poder e conhecimento e depende dela. Esta procura não era um assunto individual, mas coletivo. É verdade que certas fases da iniciação, especialmente as primeiras, aconteciam preferentemente no seio da família nuclear, isto é, um homem recebia os primeiros ensinamentos do seu pai. Entretanto, como expliquei, os jovens se engajavam mais tarde em iniciações coletivas, muitas vezes dirigidas por homens com uma posição central dentro do grupo. A formação dos jovens, como integrantes do grupo, era uma questão que afetava a coletividade.

É difícil definir o que é um “grupo” no contexto sociopolítico yaminawa. Certamente, não é uma unidade fixa, permanente ou essencial. Seus limites são labéis, e determinados acontecimentos os vão modificando. Trata-se de uma coletividade baseada nos laços de parentesco, em certos momentos mais visível e palpável e, em outros, quando as unidades familiares se dispersam, mais etérea. Entretanto, isso não quer dizer que o sentimento grupal não exista, tanto no nível da aldeia quanto no nível supralocal. De fato, como expliquei no capítulo I, o corpo social se constrói a partir dos corpos individuais, existindo uma identidade entre ambos os níveis. O grupo é o conjunto de *kaihu*, de *yura* de uma pessoa. A construção e o cuidado dos corpos de crianças e jovens concernem, portanto, à coletividade, concebida em termos das conexões de substância e afetividades que existem entre seus membros. Cuidar os corpos dos outros implica cuidar do próprio corpo; contribuir na aquisição de poder-conhecimento, capacidades cinegéticas ou habilidades guerreiras dos jovens é crucial para a preservação do próprio ser. A prática xamânica entre os Yaminawa se caracteriza não por sua individualidade, mas por seu caráter coletivo. Já vimos que as sessões de ingestão de ayahuasca e as iniciações são coletivas; igualmente, as sessões de cura raramente são realizadas apenas por uma pessoa, e, inclusive, quando se trata de realizar uma agressão, não era incomum que o processo fosse realizado de forma conjunta por várias pessoas, como descrevi no capítulo 3. O xamanismo está profundamente enraizado nas atividades produtivas e reprodutivas dos Yaminawa, não focalizado numa figura cuja atividade ritual especializada assegure a continuidade do grupo, mas como técnicas e conhecimentos atualizados e utilizados no dia-a-dia.

Por outro lado, esta necessidade de quase todas as pessoas adquirirem estas capacidades é coerente com a tendência à fragmentação dos Yaminawa. Trata-se de uma

sociedade que passa por fases alternativas de reunião e desagregação das famílias, principalmente por causa dos conflitos internos, mas também como consequência de uma pressão externa que os obriga a se fragmentar para poder fugir (Calavia 2001; Townsley 1988). Existe uma necessidade de poder se valer por si mesmo, em parte porque nesses períodos de decomposição social não se podia contar com a ajuda de outros, mas em parte também porque o outro, mesmo pertencendo ao próprio grupo local, não estava necessariamente fora de suspeita. As acusações de bruxaria entre os Yaminawa acontecem nas distâncias curtas.

Um xamanismo feminino?

Como as descrições feitas até o momento mostram, o xamanismo é um âmbito essencialmente masculino: é fundamentalmente praticado por homens e está ligado às tarefas masculinas. Existe, de fato, uma incompatibilidade entre o xamanismo e certos aspectos da feminilidade, como expliquei no capítulo 2, o que é recorrente na Amazônia. No caso de vários grupos amazônicos, as substâncias corporais das mulheres, notadamente aquelas associadas a seu ciclo reprodutivo, são perniciosas para a capacidade cingética (Farage 1997: 105; Teixeira-Pinto 1997: 93-95) e para o poder xamânico (Baer 1976; Crocker 1985a: 60; J. Langdon 1992: 48), e as mulheres podem se servir destas substâncias (Gow 1991: 241) ou de sua capacidade de sedução para prejudicar o poder dos xamãs (Bellier 1991: 157). Nesse sentido, os processos corporais que marcam o ciclo reprodutivo feminino e o poder xamânico parecem inconciliáveis. De fato, vários etnólogos registram que, embora o xamanismo seja um âmbito masculino por excelência, as mulheres podem ter acesso a ele após a menopausa, quando essas particularidades de apagam. Isto é, a aparente inaptidão das mulheres para desenvolverem capacidades xamânicas não decorre de uma inferioridade em termos morais ou intelectuais, que no Ocidente tem marcado a exclusão das mulheres de determinados âmbitos de valor. Na Amazônia, trata-se, basicamente, de diferenças corporais, e as características do corpo feminino que são especialmente significativas são aquelas associadas à fertilidade.

Em certos casos, a impossibilidade de as mulheres praticarem o xamanismo não decorre tanto de uma incompatibilidade, mas do risco de acontecer uma hiperconjunção. No caso dos Parakanã, se trataria de uma concentração excessiva de sangue: na medida em que a função de xamã exige o tragamento de sangue, e as mulheres, pela natureza do seu corpo, têm um contato especialmente intenso com esta

substância, a assunção por parte das mulheres da função xamânica levaria a uma perigosa acumulação (Fausto 2001: 341). Já entre os Pumé, é a quentura do corpo da mulher em período de menstruação ou de pós-parto que, somado à quentura natural do corpo masculino, provoca um excesso que coloca em perigo os homens (Orobitg Canal 1998: 149). Em ambos os casos, a potência que o corpo feminino tem nestas circunstâncias deve ser controlada através da inibição do sonho, já que através da atividade onírica este poder descontrolado poderia ter conseqüências desastrosas. Não parece ser o corpo feminino um corpo sem capacidade de desenvolver poder xamânico; talvez, pudéssemos dizer que, em vários casos, se considera que tem um excesso de poder que o torna perigoso ou incontrolável.

Alusões à maior capacidade que as mulheres possuem para adquirir poder e conhecimento xamânicos não são tão infreqüentes como poderia parecer. Uma mulher shipibo, esposa do professor que atendia a escola yaminawa durante nossa última estadia, me comentava que, segundo seu pai, um reputado xamã, as mulheres não apenas podem se iniciar no xamanismo²⁴⁷, mas têm mais aptidão para aprender e podem chegar a ser muito mais poderosas do que os homens. Esta “superioridade” está associada, segundo ele, a uma maior capacidade atribuída às mulheres para controlar seus impulsos sexuais e evitar a bebida alcoólica. À mulher-xamã mbya guarani Tatati, se atribuem considerações similares sobre a superioridade da mulher a respeito do homem (Ciccarone 2001: 65). Da mesma forma, tanto os Siona (J. Langdon 1974: 163) quanto os Shuar (Perruchon 1997) afirmam esta superioridade feminina na aptidão para obter poder xamânico, e, segundo estes últimos, embora sejam poucas as mulheres que se iniciam, estas chegam a ser mais poderosas que os homens, e esta superioridade radica em sua capacidade, como me indicava minha amiga shipibo, de cumprirem com mais eficiência os resguardos necessários. Também Leclerc registra as considerações feitas por um homem shipibo, segundo o qual sua irmã demonstrou maior capacidade quando empreenderam juntos o processo de aprendizado (Leclerc 2003: 165).

Além disso, mesmo em casos em que não é comum às mulheres terem acesso à função de xamã, elas ocupam um lugar central na prática do xamanismo. A respeito dos Katukina, Lima oferece uma interessante análise sobre o papel fundamental que a figura feminina detém no processo de iniciação: de um lado, freqüentemente, o incentivo da esposa do aspirante acaba sendo decisivo para que este se determine finalmente a empreender o aprendizado; de outro, o iniciando adquire o conhecimento da mulher-

²⁴⁷ Ver o trabalho de Colpron sobre o xamanismo feminino entre os Shipibo-Conibo (Colpron 2005).

sucuri com quem casa (Lima 2000: 133-149)). De fato, não é incomum que, nas cosmologias ameríndias, as figuras femininas possuam um papel central nos processos de iniciação como fontes de conhecimento e/ou poder xamânicos (Gallois 1988: 318; J. Langdon 1974: 184).

Em outros casos, a importância das figuras femininas nos sistemas xamânicos se manifesta na relevância do papel que a esposa do xamã adquire durante o transe do marido: entre outras várias funções, atua como porta-voz da sociedade respondendo às perguntas do *bope*, no caso dos Bororo (Crocker 1985a: 210); como intérprete dos cantos que o esposo emite, no caso dos Araweté (Viveiros de Castro 1986: 544); ou ajudando na conversa com os espíritos visitantes e assoprando tabaco na cabeça do marido durante o transe, no caso dos Waiãpi (Gallois 1988: 332). A figura da esposa do xamã adquire uma proeminência tal que, segundo Viveiros de Castro, a unidade xamânica não seria o xamã, mas o casal²⁴⁸ (Viveiros de Castro 1986: 572). A idéia do casal como unidade xamânica se vê reforçada por outros dados etnográficos. Por sua parte, Crocker menciona, em referência aos *bari* Bororo, que suas esposas ficam impregnadas do seu poder (Crocker 1985a: 210). A respeito dos Piro, Gow comenta que, nas comunidades que visitou, praticavam o xamanismo três homens, cujas mulheres eram também xamãs, embora não praticassem, e uma viúva cujo marido também tinha sido xamã (Gow 1991: 238). Esta influência das atividades dos xamãs em suas mulheres aparece também no caso de Maria, uma *marinao* wapishana, que herdou as plantas *wapananinao* de seu marido quando ele morreu, as quais, como donas dos cantos xamânicos e xerimbabos do xamã, constituem o eixo da prática xamânica. As plantas a pressionaram para ela se iniciar e não a deixam abandonar o xamanismo (Farage 1997: 265-276).

Minha intenção com a exposição desses dados pinçados de diferentes etnografias é mostrar que, embora as mulheres sejam em muitos casos excluídas da prática xamânica, a relação entre o masculino e o feminino não se esgota em uma mera relação de oposição e exclusão. Apesar da oposição que aparece frequentemente no discurso nativo entre o xamanismo e o feminino, a relação entre ambos os aspectos é

²⁴⁸ Há várias outras questões interessantes que os trabalhos destes autores levantam a respeito da relação entre o feminino e o masculino no xamanismo dos grupos por eles estudados. Viveiros de Castro afirma, por exemplo, que a posição do xamã é feminina na medida em que atua como mediador entre a sociedade dos homens e a dos deuses, relação na qual a primeira ocupa uma posição genérica feminina, e a segunda, uma hipermasculina. A relação entre os deuses e o xamã se estabelece também através da afinidade, como vimos que acontece nos exemplos em que a introdução à prática xamânica se produz por meio de um casamento místico entre o xamã e uma mulher-espírito, fenômeno do qual existem alguns exemplos na Amazônia. A especificidade dos Araweté radica em que a relação de afinidade se dá a partir do casamento do deus com uma humana divinizada por intermédio da devoração (Viveiros de Castro 1986: 573-574) invertendo, nesse caso, as posições de sogro e genro.

mais complexa, e, em certos casos, as potências xamânicas adquiridas pelos homens e as femininas, associadas à fertilidade, parecem as duas caras da mesma moeda. Sugiro que se pode inferir esta idéia da mitologia yaminawa. Da mesma forma que outras muitas mitologias na Amazônia, a yaminawa estabelece uma relação causal entre o aparecimento da Lua e a fertilidade feminina²⁴⁹. Ora, sabemos que o significado da Lua na cosmologia Yaminawa não se esgota em seu papel como fonte da fertilidade: ele é caracterizado como epítome da função de *ñuwě*. Se este atributo não se explicita na narração mítica, fica claro nos comentários dos Yaminawa quando aparece a Lua cheia no céu. Esta associação da Lua com o xamanismo se vê reforçada pelos dados fornecidos pelas etnografias sobre os Kaxinawa. Sabemos que, na cosmologia kaxinawa, a Lua e a anaconda primordial, fonte do conhecimento xamânico, compartilham a denominação de Yube (Lagrou 1998: 132-139) – lembremos, cognato de *ñuwě* –, o qual os identifica automaticamente. Esta identificação é corroborada pelo fato de a anaconda estar no centro de rituais destinados tanto a adquirir conhecimentos xamânicos, cinegéticos e artísticos (associados estes últimos às visões de ayahuasca) quanto ao controle da fertilidade. De fato, Lagrou interpreta que o poder de Yube é distribuído entre os homens – que adquirem poder criativo através da ayahuasca – e as mulheres – cujo poder criativo radica fundamentalmente na fertilidade (Lagrou 1998: 140). Não seria, assim, muito arriscado pressupor que o mito da Lua entre os Yaminawa não está falando apenas da origem da fertilidade feminina, mas implica simultaneamente o aparecimento do ser que se constitui em fonte de conhecimento xamânico. Os poderes reprodutivos masculinos e os femininos têm uma mesma origem. Em vez de serem excludentes, estes poderes parecem, ao contrário, estar imbricados.

Esta consideração de caráter cosmológico tem implicações na sociologia do xamanismo, já que, apesar da estreita associação que existe para os Yaminawa entre o xamanismo e a masculinidade, sabemos de vários casos de mulheres que se iniciaram no xamanismo. Estas iniciações não eram, como no caso das realizadas pelos homens, um requisito para o desenvolvimento das atividades próprias das mulheres e não

²⁴⁹ No mito, um homem tem repetidamente relações sexuais com sua irmã, sem que esta saiba a identidade de seu visitante noturno. Impelida pelo desejo de desvendar o mistério, ela mancha a cara do amante desconhecido com a tinta indelével do jenipapo. Abalado pelo fato de a vergonha de seu comportamento reprovável ter-se tornado público, o homem decide acompanhar uma expedição guerreira que vai atacar um grupo inimigo. No enfrentamento, o homem é morto, e os inimigos o degolam. Seu irmão consegue recuperar a cabeça, mas durante o caminho de volta à aldeia, esta começa a falar. Aterrorizado, o irmão tenta se desfazer dela, mas a cabeça o segue até a casa da família, que, avisada pelo irmão, se encerra na maloca. Ante a negativa de sua família a recebê-la, a cabeça sobe no céu e se torna Lua. A partir de então, as mulheres começam a menstruar e a ter filhos. Para uma análise detalhada do mito da Lua entre os Yaminawa e seus reflexos e implicações sociológicas, ver Carid (em preparação).

aconteciam, por conseguinte, de forma coletiva nem generalizada. As mulheres aprendiam normalmente no seio de suas famílias nucleares; na maioria dos casos que me foram relatados, foram suas mães, seus pais e, posteriormente, seus maridos os que as incentivaram e ensinaram. O papel do marido é recorrente – o qual remete à idéia do casal como a unidade que cumpre a função xamânica –, não apenas como mestre, mas como companheiro da prática. Já mencionei que nas cerimônias de ayahuasca participavam tanto homens e como mulheres, e Txixëya, por exemplo, lembra de seu pai e sua mãe realizando conjuntamente as sessões de cura. A mãe de Txixëya, Mine, aprendeu com seu pai Sidapaë antes de se casar e, posteriormente, com seu marido, Xurirëtë. Foi Mine quem animou Txixëya a aprender a técnica de curar sugando com pimenta (ver fotografia 7) e a fez fumar o tabaco usado previamente por ela para assim transmitir-lhe seu poder. Txixëya lembra quando sua mãe vestia sua saia (*tëxkate saba*), seu *maite*, seus colares, sua miçanga, desenhava seu corpo com urucum e mascava *dishpo*, antes de ir pegar vespas e se fazer ferrar por elas no peito, segurando-as lá para que não voassem. Animava sua filha para que a imitasse e lhe dava o mel das vespas para tomar. Outro exemplo no mesmo sentido é o de Xaya (ver ilustração 6), quem, antes de casar, costumava tomar ayahuasca com sua avó (MM) e sua tia (MZ). Posteriormente, um de seus maridos, Yabadawa – a pessoa a quem se atribui mais poder xamânico atualmente entre os Yaminawa –, a ensinou durante o tempo em que permaneceram juntos, acostumando-a a se fazer ferrar por *huxki wida*. Entretanto, Xaya diz que não terminou de aprender porque não conseguiu se submeter à dureza das provas.

Embora os processos não fossem tão compridos e organizados como os dos homens, mais muito mais fragmentados e circunstanciais, estavam constituídos, basicamente, pelos mesmos elementos: dietas, picadas de vespas e formigas, ingestão de substâncias, memorização de saberes. No tocante às picadas das vespas e formigas, existiam algumas diferenças, já que as mulheres se faziam picar, preferentemente, por dois tipos de vespas chamadas *xawa wida* y *huxki wida*, as quais introduziam na sua boca, em vez da *dai wida* que usavam os homens. Depois de se fazerem picar pelas vespas ou formigas, deviam cumprir, da mesma forma que os homens, dietas alimentares e sexuais.



Ilustração 10: Abaixo, Bèyu. Bèyu é normalmente citada pelas pessoas como exemplo de mulher que realizou um processo de iniciação e aprendeu os *kuxuiti*. Embora não lhe era atribuído grande poder, considerava-se que era capaz de curar. Além disso, participava assiduamente das sessões de ayahuasca, junto com seu último marido, Mozomite, atual líder da aldeia de Coronel Portillo, no Juruá. Coronel Portillo, julho 2001.

Ter deixado de ser fértil não parecia ser um requisito indispensável para poder realizar este aprendizado, já que algumas das mulheres que passaram pelo processo o fizeram quando ainda podiam ter filhos¹. Esta iniciação pode ocorrer durante a adolescência, antes do casamento, e se prolongar em etapas posteriores de aprendizado, quando a mulher já entrou na idade adulta e está casada. O desejo de poder curar os filhos é freqüentemente aludido como principal incentivo para aprenderem e para os maridos se prestarem a ensiná-las.



Ilustração 9.

Acima, Xëro com seu filho mais novo, Udisimo. Xëro pertence ao grupo txitonawa que foi contatado em 1995. Atualmente, mora na comunidade yaminawa de Dorado, no Juruá. Xëro explica que, quando era jovem, aprendeu os *kuxutiti*. Já tinha seu primeiro filho quando começou a aprendizagem. Foi principalmente sua mãe quem a ensinou, mas aprendeu também junto a seu marido. Para aprender, tomava ayahuasca misturada junto com outras folhas como *kawa* (*Psychotria viridis*) e *txai*. Tomou igualmente *yunë*, e mascava tabaco e pimenta. Fez-se picar na garganta e na boca pelas vespas *xawa wida* e subiu no taxi (ver capítulo 2). Como parte do processo, realizou uma dieta rigorosa, sendo o macaco-preto o único animal permitido. Junto com ela, aprendeu sua irmã mais velha. Classificou a sua mãe – uma yaminawa que tinha casado com um txitonawa durante a época em que ambos os grupos se aliaram e quando aconteceu o conflito foi levada pelo marido – como *ñuwë*, e explicou que havia no seu grupo várias mulheres que praticavam o xamanismo. Ela e as outras mulheres costumavam tomar ayahuasca junto com os homens. Dorado, julho 2001.

¹ Entre os Shipibo-Conibo, Colpron também registra casos de mulheres que se iniciaram no xamanismo durante sua idade fértil e com filhos ainda pequenos (Colpron 2005). A maternidade não parece ser um obstáculo intransponível no caso desses grupos pano.

Muitas pessoas lembram que, antigamente, as mulheres velhas – em geral, se considera que uma mulher é velha quando ela não pode ter mais filhos – bebiam ayahuasca junto com os homens durante as cerimônias coletivas, e algumas eram consideradas *kuxuitia*, atribuindo-se a elas a capacidade de curar e realizar agressões.

Essas lembranças incluem as mulheres que formam hoje a geração de mais idade entre a população yaminawa, isto é, várias das mulheres que eram adultas no momento de contato. Porém, isso não implica que o aprendizado apenas pudesse ser realizado após a menopausa, como evidenciam o caso de Xëro e os de outras mulheres. A menção às mulheres velhas se explica, em grande medida, pelo caráter cumulativo do poder e o conhecimento xamânico: de igual modo que os homens, são as mulheres mais velhas as que detêm mais poder, o que não implica a impossibilidade de as jovens se iniciarem. Maria, a atual chefe de Raya, uma mulher que durante nossa estadia tinha em torno de 30 anos, explicava que, quando um de seus tios tentou animar seus irmãos a se iniciarem, o propôs a ela também, mas ela não se sentia capaz de cumprir os resguardos. De qualquer forma, a maternidade podia ser um empecilho para o desenvolvimento do poder xamânico, não tanto porque existisse uma exclusão de caráter ideológico entre a situação de fertilidade da mulher e o poder xamânico, mas porque várias das substâncias que devem ser consumidas para tanto implicam riscos para as crianças, com as quais as mulheres estão em permanente contato. Este mesmo fato é registrado entre os Shuar como o principal impedimento ou problema para as mulheres se iniciarem no xamanismo (Perruchon 1997: 65). No mesmo sentido, se as mulheres, segundo os Siona, podem aprender mais rápido, o consumo continuado de ayahuasca faz que se tornem inférteis (Langdon 1974: 163). Desse ponto de vista, a marginalidade feminina no âmbito do xamanismo não se explica unicamente pelo fato de as técnicas xamânicas terem menor relação com as atividades propriamente femininas, mas, além disso, por interferirem com uma das funções femininas mais significativas entre as sociedades ameríndias, como é a maternidade.

Certamente, entre os Yaminawa, a iniciação entre as mulheres tinha certo caráter marginal ou residual. Diferentemente do que acontece no caso dos homens, o desenvolvimento do poder xamânico não era imprescindível para o cumprimento das atividades próprias do seu gênero; de fato, existia certo grau de incompatibilidade, como mencionei, entre a criação dos filhos e a prática do xamanismo, embora não chegasse a ser um impedimento total. Esta marginalidade se manifesta no número menor de mulheres que adquiriam poder e conhecimento xamânicos, no caráter restrito

das iniciações (diante do marcado traço coletivo das iniciações masculinas) e no menor grau de poder que, em geral, se atribui às mulheres, como se sua presença no âmbito do xamanismo fosse de segunda ordem.

Entretanto, se isto acontece no nível da experiência mais imediata – às mulheres com as quais se convive se atribui pouca ou nenhuma potência xamânica, o que, às vezes, acaba sendo contradito pelos acontecimentos²⁵¹ –, a memória e as histórias aprendidas dos antigos (*xidipabo*) mostram que ser mulher não é óbice para obter grande poder xamânico.

MITO 12: ISU KĒXA YUXAHU

Narradora: Txixëya

Tradução: Patxuawĩ

Raya, 8/10/00

O filho de Isu kĕxa yuxahu foi embruxado (*wĕre yamawāa*). Ele estava cultivando seu roçado e tinha muito sol, lhe queimou, e então ele começou a adoecer. Tudo o que ele comia, vomitava.

– Quem foi que te fez bruxaria, tio? – perguntou a ele sua nora.

– Wari (sol) yuxinhu foi quem me fez bruxaria.

– Wari yuxinhu já embruxou teu tio, vai procurar tua vovó.

A menina foi avisar sua avó, Isu kĕxa yuxahu.

– Vovó, Wari yuxinhu já fez bruxaria contra teu filho.

Isu kĕxa yuxahu estava comendo *sabaru*.

– Você está me enganando, por acaso Wari tem *kuxuiti*? Wari não tem nada.

O filho dela já estava morrendo. Toda a família estava chorando. Isu kĕsha yuxahu limpou as mãos e foi olhar o filho dela, que já estava morrendo.

– Txipi (irmã), vem olhar teu tio – disse Isu kĕsha yuxahu a sua neta.

Isu kĕxa yuxahu mascarou tabaco (*rubĕ txatxi*) e soprou (*kuxua*) sobre seu filho.

– Quem foi que te fez bruxaria? – perguntou a seu filho.

– Foi Wari yuxinhu.

– Ele não tem nada, não tem *kuxuiti* (poder).

Já estava sarando o filho de Isu kĕxa yuxanhu.

– A qualquer momento, a gente vai se vingar de Wari yuxinhu.

²⁵¹ Já mencionei a ocasião em que Txixëya, uma mulher sobre a qual ninguém tinha mencionado nunca que soubesse algo sobre xamanismo, apesar das muitas conversas que já tinha tido sobre esse tema com várias pessoas, executou uma técnica consistente em extrair sangue sugando na parte dolorida do corpo. Isto aconteceu em um momento de crise, quando sua filha se viu atingida por uma estranha “doença” que atacou alguns adolescentes da aldeia durante uma semana (ver Ilustração 6).

Isu kēxa yuxahu ficou com muita raiva. Seu filho foi visitar Wari yuxinhu, pegou um pedaço de sua roupa e o deu para sua mãe. Isu kēxa yuxahu, então, foi fazer bruxaria (numii) contra Wari yuxinhu. Ela o fez morrer em dois dias. Wari yuxinhu morreu em dois dias, e Isu kēxa yuxahu estava feliz. A família de Wari yuxinhu o enterrou, ele não sarou. Foi assim que ele morreu.

A protagonista desta história, quem realiza a função xamânica, é uma velhinha, como os termos de parentesco com que as outras personagens se dirigem a ela e seu próprio nome (*Isu* = macaco-preto; *kēxa* = beijo; *yuxahu* = mulher velha) indicam. O poder que ela detém está marcado por vários detalhes da narrativa: ela enfrenta um *yuxinhu*, Wari yuxinhu²⁵², no caso, e não apenas despreza seu poder, mas o neutraliza com a maior facilidade, matando posteriormente o agressor em apenas dois dias – o tempo que demora em fazer efeito uma agressão é sempre indicativo do grau de poder de seu executor; igualmente, ela não precisa de muito tempo para fazer seu filho sarar. Isu kēxa yuxahu é também a protagonista de uma narrativa, que desta vez não se situa em um tempo mítico, já que o narrador se apresenta como testemunha.

NARRATIVA 16: A MORTE DE ISU KĒXA YUXAHU

*Narrador: Xawaxta
Raya, 28/12/03*

Eu vi uma mulher, Isu kēxa yuxahu. Ela matava dessa forma. Ela olhava para a família do meu pai. Eles tinham medo. Ela matou o melhor deles com bruxaria, escondido. Ela vem de visita, assopra na direção dele, parece que ele está dormindo, já morreu. Todos aqueles que ela assoprou ficaram deitados na rede, não levantaram mais. Antes de ir fazer bruxaria, ela toma sua ayahuasca, seu tabaco, seu sarro de tabaco, toé. Parece que ela está olhando, já morreu. Aquela mulher era ñuwë. Ela fazia levantar (widi = trazer) os mortos também. Eu conheci aquela mulher, uma velha, como a mulher do velho Txaiyabawade. Ela andava com seu cachimbo. Eu vi quando ela levantou um homem que tinha morrido. Primeiro, tomou ayahuasca, meia xícara, uma colher, talvez, fumou seu tabaco. Como foi que o homem levantou! Ele ficou maluco. A mulher soprou sobre ele, e ele levantou. Tinha morrido por causa de doença, dor no peito; ela o fez levantar. Não tinha sido por causa de bruxaria. Todo tipo de cura fazia aquela mulher. Morava em outro lugar, na cabeceira do Sepahua. Ela era Paranawa. Eu morava na cabeceira do Purus. De lá, eles brigaram e se dispersaram. Os Yaminawa vieram por aqui, no Mapuya. Quando mataram aquela ñuwë, eles brigaram e se dispersaram. Antes moravam juntos, Paranawa e

²⁵¹ Já vimos que tudo o que existe tem *yuxin*. A ubiqüidade do *yuxin* como força vital e intencional que configura a subjetividade da realidade existente levou Lagrou a falar de *yuxindade* (Lagrou 1991: 27-31), para referir-se ao mesmo conceito entre os Kaxinawa. Mas os *yuxin* são também entes que ocupam os diversos âmbitos do universo. O Sol, a Lua, o trovão, as árvores e plantas, os animais, os homens... Todos têm *yuxin* que, dependendo de sua significação e relevância, adquirem contornos mais ou menos personificados. O acréscimo da partícula *-hu* (um sufixo pluralizador), neste caso, está indicando que se trata de um ser especialmente poderoso e significativo dentro da cosmologia. Às vezes, esta partícula se acrescenta aos nomes dos *yuxin* que atuam como representantes poderosos, expressões máximas ou “resumos” de uma determinada espécie animal, e costumam ser protagonistas dos mitos. Ver, por exemplo, Calavia (no prelo: M8, M9, M19, M24) e Pérez Gil (1999: M6, M8).

Yaminawa. Quando alguém adoecia, chamavam aquela velha. Eram amigos. Os Yaminawa mataram aquela velha. Mataram-na porque ela fazia muita bruxaria. Os Yaminawa morriam como epidemia. Já mataram aquela mulher, ficou escuro, a Lua se ocultou, o Sol se ocultou.

Nesta narrativa, *Isu kēxa yuxahu* aparece de novo como detentora de grandes poderes, mostrando assim que uma mulher pode não apenas adquirir graus básicos de poder e conhecimento, mas alcançar os patamares mais altos. Se dou ênfase nestes dados que colocam em evidência a potencialidade xamânica das mulheres, é para considerarmos que, embora a prática do xamanismo entre as mulheres tenha um caráter residual, isto não deriva de uma ideologia que negue às mulheres tais capacidades, mas de certas circunstâncias sociológicas e das funções de gênero.

Contudo, e sem perder de vista estes exemplos e dados, a possibilidade de as mulheres se iniciarem no xamanismo apresenta um problema, já que, como vimos, o corpo da mulher, seus cheiros e substâncias, são absolutamente nocivos para o poder xamânico masculino. Da mesma forma que o doce e a carne, o corpo fértil feminino parece anular a potência xamânica dos homens, sem, por outro lado, ser um impedimento para as mulheres terem acesso a este âmbito. É de se levar em conta a este respeito que, como venho argumentando ao longo da tese, o corpo entre os yaminawa é moldável, sendo suas características e atributos passíveis de serem mudados em direções concretas. Como bem aponta Colpron em sua análise do xamanismo feminino entre os Shipibo-Conibo, é precisamente este caráter transformável do corpo o que possibilita às mulheres eliminarem e superarem aspectos nocivos, como o cheiro do sangue menstrual, através, principalmente, do uso de plantas específicas (Colpron 2005).

Seja como for, da mesma forma que a prática masculina do xamanismo diminuiu após o contato definitivo com a sociedade envolvente, as mulheres também a abandonaram em grande medida e, talvez, de forma mais acentuada.

Um processo similar parece ter acontecido com os Kaxinawa. Segundo Keifenheim, no passado as mulheres participavam, junto com os homens, nas sessões coletivas e freqüentes de ingestão de ayahuasca, e algumas delas eram consideradas especialistas na prática. Portanto, se atualmente as mulheres não consomem ayahuasca, não é em decorrência de algum tipo de proibição ou incompatibilidade com a condição feminina. A autora argumenta que a exclusão feminina destas práticas está diretamente relacionada com a sedentarização da população após o contato, o que mantém as mulheres afastadas da floresta (Keifenheim 2002: 100-101). Da argumentação de

Keifenheim, se despreende que a alteração da relação das mulheres com a ayahuasca deriva da modificação de sua relação com a floresta, e que, portanto, existe uma ligação estreita entre o consumo da ayahuasca e o desenvolvimento de atividades nesse meio. Esta consideração vai ao encontro das observações feitas por etnógrafos que pesquisaram com grupos recentemente contatados, e segundo as quais as fronteiras entre as tarefas propriamente masculinas e as propriamente femininas em grupos cuja forma de vida antes do contato estava marcada pela mobilidade acentuada na floresta não eram muito marcadas, e se deixava sentir em certo igualitarismo entre os sexos (Erikson 2000). Entretanto, após o contato e paralelamente ao processo de sedentarização, as diferenças de gênero teriam se acentuado, associadas a uma redefinição da divisão sexual do trabalho e à influência dos agentes de contato (Fausto 2001: 128-130).

Entre os Yaminawa e os Txitonawa, existem indicações de que, efetivamente, durante a etapa imediatamente anterior ao contato, a mobilidade dos grupos era grande. Determinar se era maior ou não que em outras épocas é difícil. Especialmente, os Txitonawa se encontravam em uma situação de fragmentação exacerbada. O grupo viveu um processo interno acentuado de fissões e fusões continuadas, as famílias se dispersando e se reunindo constantemente. A partir de narrativas de alguns dos seus membros que moravam em Raya em 2000, se podem distinguir dois motivos principais que explicam esta dinâmica. De um lado, se encontravam em um estado de fuga, em parte, porque tinham tido um sério conflito com outro grupo com o qual tinham estado anteriormente aliados, em parte, por medo dos madeireiros, cujos acampamentos roubavam constantemente. De outro lado, explicam que surgiam continuamente conflitos entre si, por comida, por ciúmes ante as infidelidades do parceiro, por causa da distribuição dos objetos roubados. Eram pequenas desavenças que não chegavam a gerar conseqüências mais dramáticas, mas, toda vez que alguém ficava ofendido ou bravo por alguma atitude de que não gostava, ia embora com sua mulher e filhos. Presumimos que essas pequenas unidades familiares se deslocavam em sintonia dentro de uma região dada, porque continuamente se reencontravam²⁵³. A prática da agricultura nesta situação era mínima, sendo a caça e a colheita os meios principais de subsistência. A caça era abundante, e, segundo contam, em muitas ocasiões não

²⁵³ Para uma descrição mais detalhada e uma análise dos processos sociopolíticos de Yaminawa e Txitonawa, ver Carid (em preparação).

chegavam a consumir tudo o que caçavam²⁵⁴. As mulheres, nesta situação, costumavam também caçar, embora não como os homens. Em vez de usar arco e flecha, se serviam dos terçados roubados. Sabemos, além disso, que, eventualmente, as mulheres participavam dos assaltos aos acampamentos, porque, quando quatro txitonawa foram capturados em 1995 por um grupo de madeireiros que trabalhava no igarapé Capirona, evento que deu lugar ao contato definitivo do grupo, um deles era uma mulher, Xëro (ver Ilustração 7).

Também os Yaminawa mencionaram várias vezes que as mulheres caçavam ocasionalmente na época anterior ao contato, coisa que, certamente, não acontece hoje em dia. Podemos pensar, portanto, que a prática feminina do xamanismo antes do contato está associada a uma divisão fraca entre os âmbitos feminino e masculino, ou ao fato de as mulheres, em função de um modo de vida que privilegiava a caça e que se desenvolvia fundamentalmente na floresta, terem assumido de forma marginal tarefas que hoje são exclusivamente masculinas.

Parecem existir, portanto, três fatores ligados ao acesso das mulheres ao xamanismo. De um lado, essa labilidade da fronteira entre os âmbitos masculino e feminino antes do contato. A isto, pode somar-se o fraco reflexo sociológico, em comparação com outros grupos amazônicos, que parece ter o antagonismo sexual entre os Yaminawa, no sentido de que a autoridade masculina sobre as mulheres não é especialmente forte, o que se pode observar em várias situações. Diferentemente do que outros pesquisadores têm observado a respeito de outras sociedades amazônicas, as mulheres yaminawa não ficam relegadas a um segundo plano a respeito das relações com pessoas do exterior. Em primeiro lugar, elas aprendem a falar castelhano em igual

²⁵⁴ Da mesma forma que os Parakanã descritos por Fausto (2001: cap. 2), os Txitonawa e os Yaminawa, antes do contato – pelo menos esta parecia ser a tônica em determinados períodos de fuga especialmente críticos –, cultivavam um roçado, onde plantavam fundamentalmente milho, e depois as famílias nucleares se dispersavam, pela floresta, subsistindo fundamentalmente da caça e da colheita de diversos frutos. Só voltariam ao lugar onde tinham realizado o pequeno roçado meses depois, para consumir o que foi plantado. Entretanto, a partir dos depoimentos dos Txitonawa, parece que a pressão dos conflitos com o exterior – tanto com outros grupos indígenas da região quanto com os mestiços – foi uma causa de grande peso para acentuar os deslocamentos e a desagregação. A intensificação desta forma de subsistência não parece se dever tanto a uma opção do grupo no sentido de priorizar a atividade cinegética em detrimento da agricultura por se encontrar ante uma situação favorável para tanto, como é o caso dos Parakanã ocidentais, mas parece constituir uma estratégia de sobrevivência ante as pressões externas. Não devemos esquecer que a região por onde perambulavam os Txitonawa (a confluência de cabeceiras dos rios Juruá, Purús e Ucayali) está sendo cada vez mais invadida pelos grupos de madeireiros. Não se trata de pequenos grupos de trabalhadores com uma capacidade de ação limitada, mas de grandes empresas, financiadas do exterior, com capacidade de introduzir tratores e outras máquinas, apesar da dificuldade de acesso que apresenta esta região, percorrida apenas por pequenos rios que praticamente secam na época do verão. O avanço deste frente de extração se vê alentado pela falta de fiscalização por parte do governo peruano.

medida que os homens. Além disso, quando chegam visitas de fora, as mulheres tratam com elas de forma similar aos homens. De fato, em função dos casamentos ou relações de namoro com madeireiros, várias mulheres adquiriram uma relação privilegiada com esse exterior e gozam de maior acessibilidade às mercadorias que muitos homens. Enfim, desde há alguns anos, o cargo oficial de chefe, em Raya – que é quem deve lidar com as instituições governamentais –, é ocupado por uma mulher²⁵⁵. As mulheres têm, ademais, um grau considerável de capacidade de decisão a respeito de suas vidas, no que se refere ao casamento, por exemplo, ou ao lugar onde querem morar. No passado, seus pais as prometiam em casamento ainda crianças, mas, mesmo que a decisão dos pais ainda pese, especialmente na primeira união, já adultas adquirem autonomia suficiente como para redefinir sua situação matrimonial. São freqüentes as aventuras extraconjugais, e tanto mulheres quanto homens têm ao longo de suas vidas vários amantes, não sendo essa razão aceita para que um marido, por exemplo, maltrate sua mulher. Os ciúmes podem provocar conflitos e brigas, das quais podem ser protagonistas tanto homens quanto mulheres. Nas viagens que os Yaminawa realizam entre as comunidades do Juruá e Raya para visitar parentes, não é raro ver mulheres viajando sem seus maridos nem, ao contrário, maridos sem suas mulheres. O grau de autonomia que os indivíduos yaminawa se arrogam²⁵⁶ e que dá essa imagem de fluidez ao grupo, de falta de coesão formal – a coesão parece depender mais dos laços afetivos ligados ao parentesco e à convivência do que do sentimento de pertença a uma entidade que se impõe ao indivíduo –, de caos social, se aplica também às mulheres com relação aos homens.

Não se pode negar que existe entre homens e mulheres uma relação de interdependência social, econômica e afetiva de certo caráter hierárquico, na qual o masculino engloba o feminino (Lorrain 2000), na medida em que há uma prevalência dos homens em certos domínios como o político e o xamânico. Entretanto, a prática da vida social yaminawa mostra que, apesar dessa tendência, não há uma ideologia do predomínio masculino sobre as mulheres o suficientemente forte que impeça o acesso destas a esses domínios, mesmo que não seja o habitual.

²⁵⁵ Curiosamente, a explicação que um homem deu a este fato é similar àquele comentado por pessoas de outros grupos indígenas em relação à maior capacidade das mulheres na obtenção de poder xamânico: diferentemente dos homens, as mulheres possuem uma resistência maior diante das tentações da cidade, notadamente do álcool. Quando um homem ocupa o cargo de chefe e deve ir à cidade para fazer alguma gestão, não consegue resolver nada porque se dedica a beber, gastando assim seus poucos recursos econômicos, coisa que não aconteceu com Maria desde que ela ocupou o cargo.

²⁵⁶ O “individualismo” Yaminawa se aproxima bastante daquele descrito a respeito de outras sociedades indígenas amazônicas (Overing 1999; Rivière 2001 [1984]).

Outro aspecto que deve ser considerado a respeito do acesso feminino ao xamanismo é o sistema de aquisição de poder, já que este deriva de uma transformação do corpo que, em última instância, qualquer um pode realizar dependendo de sua força de vontade. Esta condição, que possibilita o acesso ao xamanismo de qualquer homem que o desejar, permite igualmente que as mulheres o façam.

Por último, além das particularidades das relações de gênero e dos meios de acesso ao poder xamânico, certas características da organização sociológica destes grupos, principalmente sua tendência marcada à fragmentação e a necessidade de auto-suficiência nesses momentos, especialmente na época anterior ao contato pelas circunstâncias explicadas, incentivaram as mulheres a aprenderem práticas xamânicas; porém, na situação de sedentarização na aldeia, onde o recurso a outros parentes ou a especialistas externos é mais fácil, esta capacidade de autonomia deixa de ser uma necessidade peremptória.

De qualquer forma, estas mudanças em relação à participação das mulheres no xamanismo não são definitivas, e um bom exemplo disso é o caso de duas jovens Yawanawa que empreenderam recentemente o processo de iniciação (Zilia 2005) sob os auspícios de seu pai, antigo líder e grande conhecedor do xamanismo, embora ele mesmo não tenha chegado a completar a iniciação xamânica²⁵⁷. Uma nova conjuntura regional e global está dando novas asas à recuperação do xamanismo nas sociedades amazônicas (Conklin 2002; Wigdorovicz 2002), e os Yawanawa não são uma exceção. Se a prática xamânica foi reprimida antigamente, entre outras coisas, pelo zelo missionário, atualmente está adquirindo um papel central no vigoroso processo de revitalização identitária e cultural. Desde o ano 2000, vários homens retomaram, como já mencionei anteriormente, a iniciação ao xamanismo, e a partir de 2005 foi a vez das mulheres. Até que ponto a modernidade influenciou na possibilidade de acesso a este âmbito é difícil de determinar, mas sabemos que a memória yawanawa registra exemplos no passado de mulheres que chegaram a ser poderosas xamãs. De fato, sentenças excludentes do tipo “as mulheres não podem ser pajés” ou “o chefe não pode ser pajé” podem ser enunciadas por jovens lideranças, mas dificilmente pelas pessoas mais velhas e que possuem um maior conhecimento sobre o passado.

Embora sejam esparsos e nada concluintes, alguns indícios mostram que as mulheres, no caso dos Yaminawa, parecem estar tomando a iniciativa no processo de se integrarem na sociedade regional como praticantes do xamanismo, aprendendo técnicas

²⁵⁷ Sobre o senhor Raimundo Yawanawa, ver Pérez Gil (1999: 24-27).

exógenas ou sendo requeridas por regionais. Julia, uma mulher de meia-idade, separada do marido e que trabalhava eventualmente como cozinheira nos acampamentos das empresas madeireiras rio acima, afirma ter aprendido a técnica da *vaporación*²⁵⁸ com uma mulher ashaninka durante o tempo que morou em Pucallpa. Embora baseada em práticas “tradicionais” do xamanismo ashaninka, esta técnica foi incorporada por projetos de recuperação da medicina tradicional desenvolvidos por organizações indigenistas no Peru, de forma que, atualmente, as mulheres – e não os homens, xamãs, que tradicionalmente a usavam – a aprendem nos cursos de formação de novos especialistas indígenas de saúde (Lenaerts 2002: 268-269). Apesar de que não tenho notícias de Julia ter praticado a *vaporación* em Raya – ela estava há apenas seis meses morando lá quando eu cheguei e afirmava não existirem na aldeia os *piri-piri* necessários –, sei por outras mulheres que ela sabe fumar toé e sabe curar através dessa técnica. Mulheres da geração pós-contato, como Txixëya (ver Ilustração 6) e Julia, conhecem técnicas para curar ou realizar agressões baseadas no uso de substâncias xamânicas. Entretanto, o aprendizado que elas realizam é muito fragmentado e circunstancial, da mesma forma que acontecia com suas mães e avós. A impressão que fica é a de que, mesmo o xamanismo continuando a ser um âmbito prioritariamente masculino, como o mostra o fato de serem os homens os únicos a, atualmente, consumirem ayahuasca ou a assumirem, no discurso, poderes e capacidades xamânicas, as mulheres, como outrora, continuam a se apropriar, de forma periférica e um tanto furtivamente, mas não ilegitimamente, de técnicas e práticas constituintes deste âmbito. Talvez, este modo menos formalizado de adquirir conhecimentos acabe funcionando como vantagem na inserção das mulheres no campo xamânico da sociedade regional envolvente.

²⁵⁸ Essa técnica consiste basicamente em um banho de vapor. Fervem-se brevemente em uma panela grande várias plantas, principalmente *piri-piri*. Posteriormente, a panela é retirada da fogueira, e o paciente deve se cobrir com uma colcha sobre ela. Introduzem-se no recipiente várias pedras previamente esquentadas no fogo, produzindo-se assim o vapor ao qual se atribui a propriedade de extrair os objetos patogênicos causantes da doença. Estes objetos, enviados por algum inimigo do paciente, aparecem, então, na panela em forma de bichos ou outros elementos. A prática da vaporação está se espalhando na região de Atalaya, não apenas como resultado dos cursos organizados pelas organizações indigenistas, mas através de uma difusão do conhecimento mais informal (Salas 2001), como aconteceu no caso de Julia. De outro lado, é interessante notar que, a partir dos projetos de revitalização da medicina tradicional, está se configurando como uma prática essencialmente feminina (Lenaerts 2002: 269) – se fala, sobretudo, de *vaporadoras* –, o que implicaria a apropriação das mulheres de uma técnica que antes era própria do xamã homem. Além de Julia, não sei de nenhum outro Yaminawa que afirme saber aplicar esta forma de tratamento, mas alguns deles recorreram a *vaporadoras* para tratar, sobretudo, casos de doenças provocadas com *pusangas*, isto é, com plantas usadas para atrair pessoas do sexo contrário.

Agressões xamânicas nas relações intergrupais

A generalização da prática xamânica entre a população, principalmente a masculina, leva a considerar os aspectos sociológicos que isso implica. O discurso dos Yaminawa a respeito da prática xamânica e o uso constante das substâncias associadas se referem, mais do que às relações com o âmbito dos *yuxin*, às interações sociais entre os homens. Uma razão frequentemente alegada pelos Yaminawa para aprender o uso de técnicas xamânicas é a necessidade de saber curar, para poder cuidar de si mesmo e da família, mas também é mencionado o desejo de ter a capacidade de devolver uma agressão recebida. De fato, o aspecto agressivo do xamanismo tem uma presença constante nas conversas dos Yaminawa, o que contrasta com a tendência observada em outros grupos a evitar falar sobre a questão. Nas próximas páginas, centrarei minhas descrições e análises no papel que as agressões xamânicas cumprem nos conflitos sociais. Vou diferenciar para tanto as relações intragrupo e as intergrupais, mas é necessário levar em conta que estes conflitos acontecem sempre entre segmentos sociologicamente muito próximos. Mesmo no caso do que estou considerando relações intergrupais, se trata daquelas que se produzem entre grupos que em um momento dado estabelecem uma aliança que se manifesta nos intercâmbios matrimoniais e na convivência durante o período em que dura a ligação, isto é, até que o conflito surge e ambos os grupos se separaram. Uma revisão da história mais recente dos Yaminawa ilustra esta dinâmica sociopolítica, que tem sido caracterizada como típica dos grupos pano interfluviais (Santos Granero & Barclay 1998; Townsley 1988).

A geração de pessoas que atualmente têm mais de 60 anos nasceu e passou sua infância no rio Envira, que os Yaminawa denominam *Pixiya*. Segundo as narrações que se remontam a épocas anteriores, os pais e os avós dessa geração chegaram à região do Envira procedentes das cabeceiras do Purus, provavelmente após o conflito com os Xaunawa que descrevo adiante, e que podemos situar entre as décadas de 1920 e 1930. A julgar tanto pelas informações dos Yaminawa quanto pelas fontes etno-históricas, o Envira e seus afluentes eram um ferredouro de diferentes grupos pano interfluviais (Castelo Branco 1950: 15, 19, 25; Linhares 1913). Os Yaminawa destacam a presença naquela época dos Amahuaca, os Baxunawa, os Txitonawa e os Kununawa. Estes últimos voltaram para o Purus, de onde tinham vindo junto com os Baxunawa, e algumas pessoas de Raya os identificam atualmente com os Yaminawa que, durante a década de 1960, se trasladaram do Cújar, na região do Alto Purus, a Sepahua, onde foram massacrados pelos Amahuaca (Álvarez Lobo 1998: 131-146)(ver infra). Na

realidade, é extremamente complicado estabelecer com exatidão os movimentos migratórios destes grupos, porque eram contínuos, fragmentados, e de ida e volta. Sabemos, pelas narrativas que obtivemos e por informações coletadas pelo ILV entre as comunidades yaminawa do Alto Juruá (Lord 1997), que transitavam entre o arco formado pelas cabeceiras do Curanjá (afluente do Purus) ao sul, do Envira e seus afluentes – não por acaso, o principal afluente que desemboca na cabeceira do Envira recebe o nome de igarapé Jaminawa –, e do Juruá e seus afluentes pela direita ao norte²⁵⁹. Na maior parte dos casos, os movimentos eram, segundo as narrativas dos Yaminawa, desencadeados por conflitos com outros grupos. Não existe no seu discurso uma presença marcada de histórias que narrem correrias dos *caucheros*, mas a pressão destes e de outras frentes de extração se faz presente em vários detalhes, e sabemos por outras pesquisas que teve uma incidência grande na história destes grupos durante o século XX (Aquino 1994; Calavia, no prelo; d'Ans 1982). Embora seja impossível estabelecer uma ordem cronológica, as narrativas mencionam conflitos com os Xaunawa, na região de cabeceira do Purus e seus afluentes, com os Amahuaca no Envira, com os “brasicos” – termo reservado aos brasileiros – na região do Juruá, com os Dëanawa, com os Txanënawa e, por último, com os Txitonawa.

Townsley afirma que, durante a época em que moravam no Envira, os Baxunawa se dividiram, por desavenças internas, nos dois grupos agnáticos que constituíam o conjunto, indo um deles para o Purus, e permanecendo o outro no Envira. Do primeiro, descendem os Yaminawa que atualmente moram nesse mesmo rio, enquanto do segundo, seriam descendentes os membros das comunidades que conformam o sistema do Juruá/Mapuya. Segundo esse mesmo autor, por causa da precariedade demográfica em que se encontrou, o grupo do Envira se viu compelido a estabelecer alianças matrimoniais com os grupos acima mencionados, mas este padrão sociológico não pode ser extrapolado à época anterior ao *boom do caucho*, sendo que os Yaminawa tendem, sempre que possível, à endogamia (Townsley 1988: 92). Mesmo que Townsley esteja correto a este respeito, já que não é possível chegar a conhecer o grau de impacto das

²⁵⁹ Várias fontes etno-históricas mencionam a presença dos Yaminawa nestas regiões. Nas fontes referentes à época em torno de 1900, os Yaminawa, referidos com este e outros etnônimos, são localizados no Alto Juruá e alguns de seus afluentes, principalmente o atual Humaitá, antigamente chamado rio Amoacas, nos igarapés do rio Liberdade (Linhares 1913: 474-475; Silva 1912; Tastevin 1921), assim como nos igarapés que formam a cabeceira do Juruá, como o Pique-Yacu (Villanueva 1902: 426-428; Von Hassel 1902: 399; 1905: 656); no Alto Tarauacá (Mendonça 1989 [1905]: 108; Tastevin 1920: 133); no rio Envira e no igarapé Jaminawá, seu afluente pela direita (Castelo Branco 1950: 25; Linhares 1913; Mendonça 1989 [1905]: 108; Tastevin 1921: 474-475); e, finalmente, no Alto Purus e seus afluentes, principalmente o Curanjá (Cunha 1976 [1905]: 264; Von Hassel 1902: 399). Descrições detalhadas sobre a etno-história Yaminawa se encontram em Coutinho (2001) e Calavia (no prelo).

pressões exteriores sobre a dinâmica sociopolítica destes grupos, o certo é que, até onde alcança a memória dos Yaminawa, um dos pontos cruciais de sua organização sociopolítica foram essas relações de aliança precária, sempre com grupos de características culturais e lingüísticas similares. Apesar de que na mesma região existiam grupos, principalmente arawak, em condições similares, os Yaminawa nunca estabeleceram com eles este tipo de relações ambivalentes²⁶⁰. Parece também que, em outros casos, as alianças estabelecidas com certos grupos não foram quebradas ou, pelo menos, não por desavenças internas. Assim parecer ter acontecido, por exemplo, com os Dixinawa. A partir desses dados, se configura um panorama formado por um número indeterminado de grupos, de características socioculturais similares e falantes de variantes pano muito próximas, interligados por relações de parentesco, pela partilha de memórias comuns, por relações de vingança, e ocupantes de um território contíguo formado pelo sistema de cabeceiras do Juruá, do Purus e dos afluentes orientais do Urubamba/Ucayali.

Nos relatos dos Yaminawa sobre estes períodos de aliança com outros grupos, se insiste em que quando se juntavam, viviam juntos, como vizinhos. E, em alguns casos, como os relatos que narram a relação com os Xaunawa, os Yaminawa explicitam que, quando se juntaram, construíram uma maloca (*pëxëwã*) na qual moravam todos juntos. Esta forma de agrupamento em uma mesma maloca é também registrada em uma fonte de princípios do século XX, no caso, entre Yaminawa e Amahuaca. Em sua viagem ao longo do rio Amoaca (atualmente chamado Igarapé Humaitá) e do Nilo, seu afluente, o ajudante da SPI Dagoberto de Castro Silva se encontra com várias malocas compostas por “índios Jaminauás e Amoacas, que vivem em perfeita harmonia. [...] Distinguem-se os Amoacas dos Jaminauás porque estes pintam-se em volta dos lábios, com tinta preta extraída do genipapo” (Silva 1912: 3-4).

²⁶⁰ Nas narrações, a aparição dos *campa* – denominação genérica com que no Peru são conhecidos os *Ashaninka* – se limita a conflitos armados nos quais estes pareciam dominar claramente os Yaminawa. Estes afirmam que, na época anterior ao contato, os *campa* raptaram várias de suas crianças. Entretanto, não há menção alguma nas genealogias yaminawa de nenhum *campa* que fosse incorporado ao grupo, apesar do rapto de pessoas de outros grupos pano ser uma constante. Em estudos mais recentes, alguns autores sublinham a não ocorrência de casamentos com pessoas de grupos de famílias lingüísticas diferentes mesmo em contextos multiétnicos como Sepahua, onde Piros, Amahuacas, Yaminawas e Yoras se reuniram em torno da missão dominicana. Enquanto, em função especialmente da precariedade demográfica, os Yaminawa casam principalmente com outros grupos de estreita afinidade lingüística e cultural (Yora, Sharanawa, Mastanawa, Amahuaca, etc.) ou com mestiços, não se produzem casamentos com os Piro (Zarzar 1988: 112). Da mesma forma, tanto na região do Juruá quanto no Mapuya, os Yaminawa se encontram situados em um território contíguo com grupos de língua Arawak, principalmente, e têm contato com eles especialmente durante as viagens de rio e nas cidades, mas raramente se produzem casamentos com pessoas destas etnias.

Em outros casos, moravam em malocas separadas, mas muito próximas, de forma que realizavam muitas atividades cotidianas juntos. O velho Kumayu descreve a relação entre eles da seguinte forma:

Dixinawa e Baxunawa eram grupos diferentes. Moravam em malocas. Dixinawa e Baxunawa moravam cada um em sua maloca, mas tomavam banho e faziam festas juntos. Eles se chamavam uns aos outros para comer: “cunhado, vem comer carne, vem beber caíçuma”. Dixinawa e Baxunawa não brigavam. Os Txapudawa queriam matar todos eles. (Dorado, julho de 2001).

A relação entre Dixinawa e Baxunawa parece ter sido uma das poucas que não acabou em conflito e separação; entretanto, os Yaminawa explicam que o primeiro encontro entre eles não esteve isento de tensão.

Nos processos de fissão e fusão que caracterizam a dinâmica sociopolítica Yaminawa, nem sempre as acusações de bruxaria estão presentes. Às vezes, a separação se produz através de um ataque direto incentivado, em muitos casos, por um sentimento de vingança. Assim aconteceu, por exemplo, com os Xaunawa. A narrativa sobre o conflito com os Xaunawa começa com o encontro entre eles e os Baxunawa.

NARRATIVA 17: OS XAUNAWA

Os Xaunawa gritavam à noite, assopravam como nambu. “Esse aí não é nambu, pode ser gente.” O cachorro²⁶¹ latia. “Deve ser gente, o cachorro não está latindo à toa.” “Deve estar latindo a uma anta.” Um homem gritava: “se vocês são humanos, entrem na casa, venham comer.” Assim gritavam os Yaminawa. Não sabiam de qual tribo se tratava. Embora os Yaminawa os chamassem, os Xaunawa não entravam porque estavam com medo, apenas gritavam. Os Yaminawa que moravam na maloca os chamavam, tratando de adivinhar quem seria. “Talvez sejam Kaxinawa, talvez Dëanawa, Kudunawa. Vamos chamar por todos os nomes de nativos que conhecemos. Vamos chamá-los, talvez eles entrem.”

Assim continua a narrativa, até que os Xaunawa se decidem a falar:

Perguntavam a eles: “Qual tribo vocês são?”. Os Xaunawa, por sua vez, contestavam: “Qual tribo vocês são?”. Quando escutaram como falavam, souberam quem era. “Ah, tá! São Xaunawa.” Eram seus primos de longe. “Vão lá, vão trazer eles, são seus primos de longe.” Estavam misturados, Yaminawa e Xaunawa. Os Yaminawa que tinham algum familiar xaunawa foram encontrar com eles. O chefe (xanëihu) dos Xaunawa se chamava Mari Matxa. O chefe dos Yamnawa se chamava Awara Yabesta. Eles se conheciam de antes, os Yaminawa e os Xaunawa. Encontraram-se de novo. “Oi, nós viemos por aqui, os nawa nos matam muito, viemos fugindo por aqui.” “Ah, tá.”

²⁶¹ Esta narrativa se situa antes do momento de contato definitivo, na época em que os pais das pessoas mais velhas atualmente eram jovens, provavelmente entre as décadas de 1920 ou 1930. A presença dos cachorros se explica porque, junto com as ferramentas de metal, eram bens apreciados pelos Yaminawa, que costumavam roubá-los dos acampamentos madeireiros.

Os Xaunawa explicam que estão indo até o rio Píxīya (Envira) e que voltariam em um mês. Um grupo de Yaminawa se oferece a acompanhá-los. Os que ficam, de qualquer forma, avisam a seus companheiros que, se demorarem vão segui-los, sempre suspeitando que os Xaunawa possam matá-los. Entretanto, apesar da desconfiança, os Yaminawa voltam com suas novas mulheres xaunawa e avisam que Mari Matxa e seu povo estão se preparando para vir morar com os Yaminawa. Quando chegaram, o chefe Yaminawa mandou construir uma nova maloca, e ambos os grupos passaram a morar juntos nela. As pessoas de ambos os grupos namoravam entre si. Depois de dois anos morando juntos, Mari Matxa decide ter uma amante Yaminawa, já que até o momento não tinha tido nenhuma.

Tinha uma mulher yaminawa que gostava de namorar os Xaunawa. Estando com ela, Mari Matxa reparou no sĩa²⁶² que a mulher vestia. “De onde que você tirou esse sĩa? Foi teu marido que fez?” “Sim, meu marido a fez para mim.” Na verdade, era dos Xaunawa. Em um conflito anterior, quando os Yaminawa mataram um Xaunawa, tinham pegado seu sĩa, e era esse mesmo que a mulher estava usando. “Foi teu marido que fez?” “Sim, meu marido o fez.” Porém, Mari Matxa ficou desconfiado. Finalmente, a mulher contou a verdade.

A mulher contou que, efetivamente era o sĩa de um Xaunawa que os Yaminawa tinham matado anos antes, evento que desencadeou a separação entre Xaunawa e Yaminawa. Mari Matxa tratou de aparentar que aquilo não significava mais nada para ele, mas foi comentar com os seus o que tinha acontecido e começou a planejar sua vingança. Um dia, Mari Matxa estava sentindo raiva por causa do que agora sabia e fez um comentário à sua mulher, que estava ralando milho:

“Come bem, alguma vez você não vai comer mais assim, não joga nada, você não vai comer mais assim.”

Com essas palavras, Mari Matxa augura os eventos por vir: o conflito, e a subsequente etapa de fuga e falta de alimentos cultivados. Um Yaminawa escuta essas palavras e começa a desconfiar:

“Puxa, qualquer dia pode acontecer alguma coisa. Ele está nos ameaçando.” O Yaminawa que tinha escutado aquilo fazia tempo tinha coletado saliva dos Xaunawa para fazer bruxaria contra eles.

O chefe yaminawa tinha ido junto com alguns dos seus homens fazer um novo roçado. Mari Matxa vai encontrá-los já com a idéia de matá-los. Com enganos e

²⁶² Trata-se de um adorno típico de vários grupos pano que consiste em cordões feitos com sementes *wëro tomo* que cruzam o peito.

dissímulo, esperam o momento propício, e, apesar de que um Yaminawa é avisado por sua amante Xaunawa, não acreditam nela, e finalmente matam quase todos eles. Apenas o jovem Samo, pai de Txaiyabawade e Waxapa, sobrevive miraculosamente. Os Xaunawa voltam à maloca e enganam o resto dos Yaminawa dizendo que seus parentes foram mortos por *nawa*. Depois disso, fogem, perseguidos pelos Yaminawa, que adivinham o que aconteceu. Segue-se uma perseguição implacável por parte dos Yaminawa, que deixam apenas cinco Xaunawa vivos. Esta narrativa, contada com muitos detalhes por Waxapa, reflete perfeitamente esse processo de fusão e fissão do qual falamos: se menciona um momento anterior em que Xaunawa e Yaminawa se uniram, estabelecendo-se matrimônios entre ambos os grupos que dão lugar à criação de uma rede de parentesco, que se mantém após o conflito. Anos depois, se encontram de novo e se reconhecem como parentes. Entretanto, um caso traz à tona o motivo da separação anterior, gerando assim um sentimento de raiva e a decisão de se vingar. O conflito deu lugar ao abandono, por parte dos Yaminawa, do rio Curiujar (afluente que desemboca na cabeceira na cabeceira do Purus), onde se encontravam radicados.

Este padrão se repete de forma sistemática em outros casos de relacionamento intergrupar. Um dos que melhor conhecemos é o conflito com os Txitonawa, já que sua reparação recente deu ocasião à atualização dos problemas acontecidos no passado. Este é também um dos casos que melhor reflete o papel das agressões xamânicas nos processos de fissão. Os Yaminawa localizam a época de convivência com os Txitonawa, no passado, no período em que ocupavam as cabeceiras do Envira. Baxunawa, Txitonawa, Amahuaca e Kununawa ocupavam um território contíguo nessa região e mantiveram durante um tempo relações de aliança, sempre precária, estabelecendo matrimônios entre seus membros, participando de festas comuns e, enfim, configurando um sistema sociopolítico temporal. A seguinte narrativa de Patxiyuxi, uma Yaminawa habitante de San Pablo (Juruá), gravada e traduzida por Lord²⁶³ (1997), mostra que o motivo para os Yaminawa e os Txitonawa abandonarem o Envira foi a irrupção do que parece, a olhos vistos, uma epidemia:

Quando moravam com os Amahuaca, pouco depois dela ter entrado na adolescência, muitos Amahuaca adoeceram e morreram. Deu o nome de vários dos indivíduos que morreram: Kopa, Kuripi, Foayama, Bakafachi, Yakapa. Disse que a doença causava bolhas que apareciam no estômago e na língua, e seus corpos adquiriam uma cor vermelha brilhante. Um Amahuaca chamado Pecopa

²⁶³ No documento de Lord, o texto aparece em inglês; a tradução é minha. Transcrevo as informações tal e como aparecem no documento. Embora baseada numa narrativa que provavelmente estava em primeira pessoa, Lord a reproduz em 3ª.

lhes disse: “Os nossos estão morrendo como peixes no timbó. Corram”. Marta atribuiu essas mortes a que os Chitonahua tinham feito feitiço contra eles. Enquanto os Amahuaca morriam, seu avô materno disse: “estão todos morrendo”. Depois que uma irmã do seu avô materno morreu, o pai de Marta levou sua família para o Pique Yacu, afluente do Juruá. Antes de morrer, sua avó acusou Badoro, o chitonahua, e disse que já não ia fazer mais redes para ele. Seu filho morreu três dias depois. Marta o encontrou morrendo. Enterraram-no em Pique Yacu. Sua tia-avó era da mesma idade que Marta tinha na época da entrevista. O pai de Marta chorou, e, quando alguém lhe ofereceu comida, não quis. Ficou com muita raiva e foi matar Badoro. Marta disse que depois disso houve muita bruxaria. Disse que agora já ninguém é assim, que agora são bons e normalmente obedecem a palavra de Deus, e pensam bem. Disse que, naquele tempo, seu pai era Satanás, e que seu marido era Satanás naquele tempo, que matou muitas pessoas como vingança.

Fugindo das doenças que estavam acabando com os Amahuaca, Txitonawa e Yaminawa saíram juntos do Envira e se encaminharam à região da cabeceira do Juruá. Nesse momento de fuga, as pessoas continuaram morrendo, e os Yaminawa acabaram acusando Badoro, o chefe txitonawa reputado por seu poder xamânico, de estar realizando bruxaria contra os Yaminawa. Parece que o momento crucial foi a morte de Sidapaë, irmão classificatório (FBS) de Samo. Txaiyabawade e Napo narram assim os acontecimentos:

Badoro kuxuadi (Badoro fez *kuxuai*). Outro bruxo txitonawa, Badoro, fez feitiço contra meu avô. Eram dois irmãos, meu avô e seu irmão mais velho. Primeiro, morreu o mais velho, porque fez feitiço contra ele. Ele disse a seu irmão: “Você vai morrer, em menos de um mês você vai morrer.” Fez feitiço contra os dois. A pessoa vê com clareza; muito claro nós vemos quando morremos. “Tal fulano fez bruxaria.” A sua alma (a do bruxo) se apresenta para nós. Meu avô (Samo) ficou com raiva. Aprontou a carabina e baleou Badoro. Depois de três meses morreu Samo²⁶⁴ (Napo, Raya, 26/12/03).

Quando se indaga sobre as razões que levaram Badoro a cometer estas agressões, a resposta é sempre que Samo tinha “mesquinhado sua filha”, isto é, se tinha oposto a que sua filha fosse mulher de Badoro ou de algum outro Txitonawa. Trata-se, provavelmente, de uma explicação *a posteriori*, que as pessoas não desenvolvem em detalhe, provavelmente porque não têm muitas informações a esse respeito, mas, como explicarei adiante, a aparição do conceito de mesquinharia neste contexto é relevante.

²⁶⁴ “Badoro *koshuadi*. A su papá [de mi padre] le ha hecho daño otro brujo, txitonawa, Badoro. Dos hermanos eran, mi abuelo, otro hermano de mi abuelo, su mayor. Primero ha muerto el mayor, porque le ha hecho brujear. Le ha dicho su hermano “Tú te vas a morir, en menos de un mes te vas a morir”. A los dos les ha brujeado. Bien clarito se ve. Por ejemplo, se brujea a los dos, o tú primero mueres, después que tu ya has muerto... (el otro muere)... bien clarito se ve cuando morimos nosotros. “Tal fulano nos ha brujeado”.

Embora as acusações dos Yaminawa se focalizem normalmente na figura de Badoro, que se tornou o grande vilão da memória recente yaminawa, ele não é considerado o único responsável pelas mortes. A partir de outros comentários, fica claro que os homens txitonawa são acusados, em geral, de ter realizado agressões xamânicas contra os Yaminawa, e mais ainda, que Yaminawa e Txitonawa “viviam fazendo feitiço uns aos outros”. A ocorrência de um número significativo de mortes entre os Yaminawa²⁶⁵, entretanto, desencadeou sua vingança. O ataque com carabina de Samo não foi apenas dirigido contra Badoro, mas contra os Txitonawa em geral, de forma que várias pessoas morreram, e o resto fugiu, efetivando-se dessa forma a separação de ambos os grupos. Este conflito aconteceu provavelmente por volta de 1950, alguns anos antes do contato definitivo dos Yaminawa com a sociedade peruana. Por outro lado, as mortes de Sidapaë e Samo não são as únicas atribuídas à bruxaria dos Txitonawa.



Ilustração 11. Parte da família txitonawa em Raya: Wakesuya, Reteho, Sadi e Casandra. Raya, agosto de 2000.

²⁶⁵ Como mencionei, a partir das informações coletadas pelo SIL e comentários de alguns Yaminawa que identificam as doenças que mataram as pessoas naquela ocasião como “sarampo” e “coqueluche” – segundo outro filho de Samo, este teria morrido por causa do sarampo, e sua mulher, por causa da coqueluche –, parece claro que o grupo foi atingido por doenças do homem branco que causaram uma grande mortandade. Não temos informações sobre como estas doenças afetaram na mesma ocasião os Txitonawa. De qualquer forma, que as agressões xamânicas não aconteciam apenas em um sentido, mas nos dois, como se reflete na narrativa 7.

Vários outros falecimentos, como o da mãe de Txaiyabawade, ou o da mãe de Kubarêté e Pakadawa, são considerados responsabilidade deles. Este é um aspecto fundamental para entender o que implicou a reparação dos Txitonawa em 1995.

É interessante notar que, no momento da separação, várias pessoas txitonawa, que estavam casadas com Yaminawa, ficaram com estes; outras foram raptadas, de forma que hoje em dia várias pessoas dentro do grupo se reivindicam ou são consideradas pelos outros – segundo o caso e em função de determinadas questões políticas que não analisaremos aqui¹ – como txitonawa. Do lado contrário, apenas temos notícias de uma mulher yaminawa, Rununawayo, filha de Samo e mãe de Xêro, que na fuga foi levada pelos Txitonawa. Em função destes matrimônios e raptos, muitos Txitonawa e Yaminawa reconhecem laços de parentesco entre si – da mesma forma que Yaminawa e Xaunawa, quando se reencontraram, se reconheciam como parentes (Narrativa 17) –, os quais foram atualizados e reivindicados quando aconteceu o “contato” dos Txitonawa em 1995. Hustuma e Txixëya, cujo pai Xurirêté era filho de Badoro e tinha ficado com os Yaminawa no momento da cisão, explicam que seu pai lhes tinha falado sobre aqueles parentes que ainda estavam na floresta, ensinado seus nomes e fornecido descrições para reconhecê-los, de forma que, quando os Txitonawa, após o conflito com os madeireiros, saíram pelo igarapé Capirona (ver mapa 2), algumas horas rio acima de Raya, Hustuma acompanhou o grupo de yaminawa que se trasladou lá na qualidade de “txitonawa” para contribuir para a mediação. Minha intenção, ao pormenorizar estes detalhes, é mostrar o fato de que, embora se trate de grupos conceituados como distintos, as relações de parentesco entre seus membros são muito próximas.

Depois da cisão, Txitonawa e Yaminawa tiveram breves e esporádicos embates, sempre marcados pela violência. Aos Txitonawa, se atribuem algumas mortes por flecha, entre as quais destaca a de Wariayo, filho de Sidapaë e cunhado de Txaiyabawade, acontecida pouco depois do contato dos Yaminawa com a sociedade envolvente. Quando os Txitonawa decidiram abandonar sua vida nômade e iniciar um contato mais estável com os mestiços em 1995, não apenas vieram à tona as relações de parentesco existentes entre eles, mas também os acontecimentos violentos. O sentimento entre os Yaminawa para com os Txitonawa é ambíguo e varia entre as pessoas do grupo em função das relações de parentesco existentes e do papel que os

¹ A este respeito e para uma análise detalhada do conflito entre Yaminawa e Txitonawa acontecido em 2000, ver Carid (em preparação).

Txitonawa possuem nos projetos políticos de cada um. Com as mortes de alguns Txitonawa nas mãos de Yaminawa em novembro de 2000, os discursos e as posições se acirraram e se definiram de forma mais clara. Esta questão é tratada em profundidade em Carid (em preparação), mas gostaria de alinhar algumas questões que permitem caracterizar o tipo de relações sociais de que estamos tratando.



Ilustração 12: Wakesuya, ajudada por Txiçëya, esquiteja a embiara trazida por seu marido para mandar pedaços de carne às outras famílias da aldeia.

As mortes passadas de seres queridos – as que aconteceram no conflito que os separou antes do contato –, como consequência da bruxaria txitonawa, foram invocadas para justificar os acontecimentos recentes, em que uma mulher, dois adolescentes e uma criança, todos eles txitonawa, foram mortos quando estavam viajando para as comunidades yaminawa do Juruá, com a intenção de se reunir com seus familiares e abandonar Raya definitivamente. As considerações feitas a partir daquele evento por parte de alguns yaminawa, em parte como justificativa, iam além do falecimento de familiares concretos: as agressões de Badoro e os outros membros txitonawa no passado tinham atingido o grupo yaminawa como um todo, já que, por ter provocado a morte de pessoas-chave do grupo, entre elas várias mulheres, mães de crianças pequenas, estas tinham crescido sem os cuidados adequados, comendo mal e pouco, ficando fracas. A fraqueza atual do grupo yaminawa aparece no discurso de algumas pessoas como

decorrência da fraqueza dos corpos que o conformam, e esta é, por sua vez, conseqüência de um desenvolvimento impróprio. A respeito de dois dos seus vizinhos, um homem comentava, cheio de rancor contra os Txitonawa, que eles “cresceram comendo lixo”, porque Badoro tinha matado sua mãe quando eram ainda crianças.

Inegavelmente, a incidência de epidemias – no caso de terem acontecido – colocou o grupo em uma situação de perturbação extrema que estressou as relações sociais, e isso se refletiu nas acusações de bruxaria e no desfecho que levou à fissão. Não foi apenas uma a morte atribuída aos Txitonawa, ocorrência que, dependendo das circunstâncias, poderia não ter resultado em separação; foram várias delas. Em relação aos acontecimentos de 2000, os fatores implicados no evento são complexos, e há uma multiplicidade deles; a família txitonawa que foi vítima das agressões se viu envolvida em uma intrincada teia de desejos, sentimentos encontrados e temores. Ao saírem da floresta, se encontraram inseridos numa situação prévia a eles, marcada pelos laços entre Yaminawa e Txitonawa criados no passado e que tinham herdado dos seus pais e avôs. As acusações de bruxaria estiveram também presentes nesta ocasião: as pessoas de Raya argumentam, como razão parcial, que a mulher assassinada estava levando refugos, pedaços de roupa e pertences de todas as pessoas da aldeia para que seus parentes estabelecidos no Juruá os matassem por meio do *kuxuai*.

A presença das acusações de bruxaria é sistemática nas relações que se estabelecem com outros grupos. A relação entre Amahuaca e Yaminawa, por exemplo, tem sido objeto de atenção por parte de alguns autores que realizaram estudos etnográficos sobre a região do Departamento de Ucayali, por causa dos violentos acontecimentos em que ambos os grupos se viram envolvidos. Já mencionei anteriormente que em várias fontes etno-históricas Yaminawa e Amahuaca aparecem freqüentemente citados ocupando as mesmas regiões (Linhares 1913; Villanueva 1902). De fato, Silva encontra no início do século XX malocas nas quais Yaminawa e Amahuaca convivem “em harmonia” (Silva 1912), e alguns autores chegam a sugerir que se trata de etnônimos que designam o mesmo grupo (Castelo Branco 1950: 25, 34; Tastevin 1925: 416). Mesmo na atualidade, raramente há, no Peru, um grupo Yaminawa numa região onde não exista outro grupo Amahuaca²⁶⁷. Entretanto, ao longo da segunda metade do

²⁶⁷ Como já mencionamos, existem Yaminawa no Mapuya, no Juruá, nas proximidades de Sepahua e no Purus. Em todas essas regiões, existem igualmente grupos Amahuaca. Mesmo na época em que os atuais Yaminawa do Juruá estavam assentados no Huacapistea, existia um aldeia Amahuaca nas proximidades (Townsend 1988: 94).

século XX, diferentes grupos Yaminawa e Amahuaca localizados em diferentes pontos mantiveram relações ambíguas que oscilaram entre o intercâmbio matrimonial e o confronto aberto (Álvarez Lobo 1964; Zarzar 1983; 1988: 93), que Townsley caracterizou como “interdependência precária” (Townsley 1988: 94), e d’Ans tem denominado *simbiose guerreira*, “[...] car on s’attaquait continuellement de maloca à maloca dans le but de réaliser de rapt de femmes. En fin de compte, chacun se trouvait être à la fois ennemi et beau frère de ses voisins” (d’Ans 1982: 268). Como nota d’Ans, é importante não tomar as denominações Yaminawa e Amahuaca como termos absolutos, como organizações políticas fundadas na unidade lingüística, já que cada um destes etnônimos designa grupos localizados em regiões diferentes e que não necessariamente têm mantido relações entre si. Com isto, o autor quer sublinhar que os conflitos reconhecidos e significativos entre membros de ambos os grupos não se fundamentam na pertença a uma determinada “etnia”, mas nas relações concretas existentes: um yaminawa que tenha recebido alguma agressão de um amahuaca (ou vice-versa) não desenvolverá um sentimento de vingança contra todos os Amahuaca; sua retaliação atingirá apenas as pessoas pertencentes à família do agressor (d’Ans 1982: 258-269).

Esta *simbiose* entre Yaminawa e Amahuaca se percebe hoje em dia. As únicas aldeias pano, além das yaminawa, que existem no Inuya e no Mapuya são Amahuaca. Na boca do Inuya, se localiza a aldeia de San Martín e um pouco mais acima, a de San Juan de Inuya. Existem igualmente alguns casarios Amahuaca no Mapuya, rio acima de Raya. Os contatos com os Amahuaca são esporádicos, produzindo-se especialmente durante as viagens que os Yaminawa realizam à cidade de Atalaya. Embora vários Yaminawa reconheçam laços de parentesco com eles, é perceptível sempre uma tensão quando se produzem os encontros. Em geral, os Yaminawa tendem a atracar apenas nos portos daqueles Amahuaca que consideram parentes. Mesmo assim, não é incomum que se produzam casamentos, aventuras extra ou pré-conjugais, visitas esporádicas ou mais extensas, estas últimas, especialmente, de mulheres sem elo conjugal (viúvas ou solteiras). Assim, essa ambivalência continua sendo perceptível em vários aspectos: na localização espacial entre ambos os grupos; na ocorrência eventual de matrimônios entre seus membros; nas visitas desejadas, porém tensas; na continuação de uma espécie de guerra silenciosa através do *kuxuai*. Um velho yaminawa, casado, por outro lado, com uma mulher amahuaca, se auto-atribuía – a si mesmo e a seus parentes – a morte por bruxaria de todos os velhos das comunidades amahuaca rio abaixo, que se comprazia em enumerar.

A relação com os Amahuaca do Inuya está manchada por eventos do passado, e a tensão existente se baseia em sentimentos de rancor e vingança em função de falecimentos de seres queridos que ambos os grupos se atribuem reciprocamente. Uma boa mostra da precariedade destas relações e de até aonde estes sentimentos de vingança podem chegar são os sangrentos acontecimentos de 1975, quando alguns homens Yaminawa e Amahuaca que trabalhavam para a empresa petroleira francesa Compagnie Total, que possuía um acampamento na desembocadura do Mapuya, se enfrentaram entre si, produzindo-se várias mortes²⁶⁸.

Anos antes, em 1964, aconteceu, igualmente, um trágico evento, perto da Missão de Sepahua, que foi registrado com detalhe pelo padre dominicano Ricardo Álvarez Lobo (Álvarez Lobo 1964; 1998: 131-166)²⁶⁹. A origem do conflito tinha se produzido no Purus, quando um grupo Amahuaca atacou uma aldeia yaminawa matando quatro homens e uma criança, e seqüestrando duas mulheres. Temendo a represália do resto do grupo, que no momento do ataque se encontrava ou de viagem ou em expedições de caça, os Amahuaca abandonaram sua aldeia, fugindo para se instalar em outro rio. Os Yaminawa, em função do ataque sofrido, resolveram se deslocar até Sepahua, onde alguns dos seus familiares moravam junto com famílias amahuaca às quais se sentiam unidos por laços familiares. Os Amahuaca os acolheram sem problema, mas os Yaminawa não podiam esquecer seus familiares mortos no Purus e manifestavam estas amargas lembranças através de cantos²⁷⁰, o que criou um sentimento de inquietação entre os Amahuaca que viram confirmadas suas suspeitas quando:

Cierta noche el yaminahua Marmino depositó en un diminuto pamuco un preparado de hojas, cenizas, agua, hilos que cuelgan de la hamaca y algunos otros elementos; acercó el pamuco a la boca, cogido entre las dos manos, y cantó sobre él.

Para los amahuacas que lo presenciaban desde sus casas y que oían el canto, se les aclaraban todas las sospechas: El yaminahua estaba icarando, era el

²⁶⁸ O conflito aconteceu durante um dia de feriado nacional. Durante a bebedeira, um Yaminawa teve uma briga com um capataz e o matou. Os mestiços, então, armaram e instigaram os Amahuaca, lembrando-os de antigos conflitos com os Yaminawa, para que acabassem com eles. Segundo uma das fontes, os Yaminawa fugiram, mas os Amahuaca os seguiram e realizaram um massacre (d'Ans 1982: 268-269); segundo outra, ambos os grupos se internaram na floresta, se livraram de suas vestimentas ocidentais e travaram uma batalha em que os dois sofreram baixas (Zarzar 1977: 28-29). As famílias amahuaca envolvidas nestes acontecimentos e responsáveis pelas mortes dos Yaminawa fugiram da região e se instalaram na aldeia que seus parentes procedentes também do Inuya tinham fundado na ilha de Chumichinía, e na de Jatitza, ambas no Alto Ucayali (d'Ans 1982: 269; Dole 1998: 150).

²⁶⁹ Townsley, que fez trabalho de campo na região de Sepahua, registra também este evento, com menos detalhe (Townsley 1988: 94).

²⁷⁰ Na tese de Carid (em preparação), se encontrará uma detalhada descrição e análise destes cantos *yama yama* e seu papel na sociologia yaminawa. Trata-se de cantos que, como revela este caso, manifestam a tristeza e a persistência da lembrança dos seres queridos falecidos. A recorrência desta lembrança gera sentimentos de ira e pode desencadear atos de vingança.

pregón de desafío que anunciaba la muerte de los amahuacas. No había tiempo que perder, pensaban los amahuacas. Cada día que pasaba era un peligro más. Antes de morir ellos debían matar a los mismos yaminahuas (Álvarez Lobo 1964: 23).

O uso por parte dos Yaminawa do *kuxuai* e a certeza dos Amahuaca de que era dirigido contra eles determinou a estes últimos a acabar com os recém-chegados, o que planejaram e executaram com tal eficácia que, do grupo de 29 pessoas, apenas oito sobreviveram por não terem ido, por diversas circunstâncias, à cilada dos Amahuaca.

As acusações de bruxaria estavam também presentes em um conflito registrado por Townsley no Huacapistea. A morte de um yaminawa suscitou acusações de bruxaria contra Amahuaca que moravam nas proximidades. Ante tais acusações e temendo a represália dos Yaminawa, os Amahuaca abandonaram imediatamente sua aldeia e se trasladaram ao Mapuya (Townsley 1988: 94).

Há outro caso que ilustra o papel das agressões xamânicas nos conflitos. No caso, os acusados de cometer várias agressões contra os Yaminawa são os que eles chamam de “Xaras”. Trata-se dos Yaminawa radicados nas proximidades de Sepahua; suspeito que sua estreita relação com os Yora ou Nahua, também denominados “Sharas” (Tello Abanto 2000: 14), entre os quais vários membros deste grupo Yaminawa se estabeleceram, é a razão pela qual os Yaminawa de Raya os chamam Xaras²⁷¹. Outras pessoas os identificam como Txusunawa, o etnônimo que, segundo Townsley, corresponde ao núcleo dos Yaminawa do Purus (Townsley 1988: 13). A maior parte das acusações, neste caso, são dirigidas contra o chefe Yaminawa, a quem se reconhece grande poder xamânico²⁷². As agressões dos “Xaras” ou Txusunawa são explicadas em função de conflitos acontecidos no passado, durante uma época em que alguns deles

²⁷¹ Esta suposição se vê confirmada pela identificação do chefe yaminawa, José Choro, como Xara. Ele teve um papel fundamental no processo de contato dos Yora: os alojou na sua comunidade durante os primeiros momentos do contato, atuou como um eficaz mediador cultural durante todo o processo e os convidou a estabelecer-se definitivamente em sua comunidade. Posteriormente, ante a decisão de várias famílias Yora de voltar a Serjali (ver Mapa 1), ele foi o principal coordenador do deslocamento, e, posteriormente, mediou entre os Yora e os madeireiros para estes obterem a permissão daqueles para extrair madeira da área. Ele mesmo casou com duas irmãs Yora e se estabeleceu em Serjali, tendo grande receptividade dentro do grupo em função de sua capacidade como caçador, de seus conhecimentos xamânicos e do poder que o conhecimento do mundo dos brancos lhe confere (Tello Abanto 2000: 168-173; Zarzar 1987). Entre outras coisas, introduziu várias técnicas xamânicas, notadamente o uso da ayahuasca (Shepard 1999: 82; Tello Abanto 2000: 194), e assumiu a iniciação xamânica de alguns homens Yora, processo que aparece refletido no documentário “The shaman and this apprentice” (Reid 1989), que contou com a assessoria de Townsley.

²⁷² É ele, provavelmente, a quem se refere Townsley quando explica que um dos principais suspeitos, quando aconteceram casos de bruxaria no grupo radicado, naquela época, no Huacapistea, é um Yaminawa do Purus (lembramos que a comunidade de Sepahua está formada por Yaminawa do Purus), reconhecido e temido por suas capacidades xamânicas (Townsley 1988: 95). Segundo os Yaminawa do Juruá/Mapuya, o bruxo txusunawa que morou um tempo entre eles se chamava Txurupa, e, dadas as semelhanças do nome, podemos suspeitar que se trate de José Choro.

moravam no Mapuya, em uma das aldeias Yaminawa. A morte de um homem, por exemplo, é explicada em função de uma briga que ele teve com o bruxo txusunawa, Txurupa, em Pucallpa. Morreu afogado em 1997 – notemos que são vários anos após a briga – e foram as estranhas circunstâncias de sua morte, o que fez seus parentes suspeitarem que tinha sido por causa de bruxaria: ele tinha saído para caçar queixada e morreu afogado em um pequeno igarapé que tinha crescido por causa de uma copiosa chuva. Igualmente, as mortes de duas mulheres no Huacapistea foram consideradas responsabilidade de Txurupa. Ambas tinham se negado a aceder a suas requisições sexuais e morreram durante o parto, não sem antes uma delas reconhecê-lo claramente nas visões que as vítimas de bruxaria têm de seus verdugos no momento de morrer. Segundo esta versão, Txurupa fugiu para o Mishagua.

Outras mortes são explicadas em função de uma surra que vários Yaminawa deram no cunhado de Txurupa, que tinha casado com uma Yaminawa e morava no Mapuya. Cheio de raiva e rancor, abandonou o Mapuya, não sem antes se prover de alguns pertences de seus agressores, passíveis de serem utilizados para realizar agressões através do *kuxuai*. A participação dos irmãos de Tonoma nesta briga é aduzida como causa de seu posterior falecimento em condições que fazem clara alusão à bruxaria, e a insistência dos Xaras perguntando sobre seu estado é a confirmação, para Tonoma, de que estão por trás destas mortes.

NARRATIVA 18: AS AGRESSÕES DOS XARAS

Narrador: Tonoma

Raya: 19/12/03

*Assim morreram meus irmãos, do outro lado*²⁷³. *Usías estava bebendo caiçuma, ele estava cantando. Em pouco tempo, sua barriga inchou e rebentou. Apodreceu. Isso aí foi bruxaria. Também morreu meu irmão menor. Quando se usa bruxaria com ayahuasca, morre rápido. As mulheres morrem em um ano; os homens demoram mais, três ou quatro anos.*

Usías estava cantando yama yama quando morreu. Ele disse “Já vou morrer”. Inchou sua barriga e rebentou. Xaranawa de Sepahua fez bruxaria. Meu irmão esteve por Sepahua. Pegaram suas coisas para colocá-las no xubu. É dessa forma que se faz bruxaria [...]. Quando eu fui a Sepahua, me perguntavam o tempo todo: “cadê Usías?”, “Ele está lá” – eu os enganava. “Ah, tá. Ele está vivo ainda?” “Sim”, eu disse. “E teu irmão mais novo também?” “Ele está lá.” Eu estava enganando. Isso foi em Sepahua. Ele me queria levar à sua aldeia. “Vamos lá comer.” “Tá bom, mais tarde eu vou”, eu disse. Ele queria me levar enganando. Ele me perguntava também por Pakadawa e Kubarëtë²⁷⁴. A qualquer momento, Kubarëtë vai morrer. Esse Xara fez bruxaria contra ele [...].

²⁷³ Quando se referem às comunidades do Juruá, os Yaminawa utilizam freqüentemente a expressão “o outro lado” ou a denominação do povoado mestiço próximo da fronteira, Breu.

²⁷⁴ Dois homens que moram atualmente em Raya e que participaram na surra do homem “xara”.

O cunhado de José Choro me dizia “Esse Usías me arranhou aqui”. Eu não dizia nada. “Lá estão Pakadawa, todos eles. O que eles são de você?” “Eles não são nada meus”, eu disse. “Você os conhece?” “Eu não os conheço.” Ele me perguntava desse jeito. Quase que ele me mata, esse Xara. Seu chefe lhe disse “Não, não faça assim, vai dormir”. Nossa língua é igualzinha. “Não, o que você tem de fazer é dar-lhe cana para chupar”, o chefe disse a ele, “para fazer bruxaria.” Eu escutei. Quase que eu escapo, mas dormi em sua casa, em sua rede. Ele me emprestou uma colcha. “Aqui tem muita mulher”, me disse. Eu entendia. De manhã, ele me convidou a comer. Ele cortava cana e me convidou. Eu não queria chupar. “Não, não, chupa, é doce”, ele me fez chupar cana. Depois, me levou a Sepahua²⁷⁵. Outra vez, ele queria me levar à sua aldeia. A cana que eu chupei, eu a joguei lá. Ele ficava atento. Pode ser que ele pegasse um pouco, mas eu acho que não. Já faz anos. [...]

Também fizeram bruxaria contra Kubarëtë. Sempre me perguntavam por ele. “Cadê Kubarëtë?” “Ele está lá”, “Ele não morreu ainda?” “Não.” Kubarëtë sabe que fizeram bruxaria contra ele, eu lhe disse. Ele me disse “eu queria matar esse, mas Xipiko não me deixou.” Sempre pergunta: “ainda está lá Kubarëtë? Ainda está lá Paka?” Eles só querem escutar: “Já morreu.”

Neste caso, mesmo que as relações entre ambos os grupos Yaminawa não sejam tão estreitas quanto as que os grupos do Juruá e do Mapuya têm com seus vizinhos Amahuaca ou com os Txitonawa, as agressões não são feitas contra alguém desconhecido ou anônimo, mas contra pessoas já inseridas dentro de uma rede de relações e que, em algum momento, estiveram envolvidas em algum conflito, gerando um sentimento de rancor e vingança no ofendido. As agressões por meios xamânicos são sempre uma resposta a uma ofensa anterior. Quando se trata de agressões inter-grupais, como nos casos descritos, as relações das pessoas implicadas estão claramente marcadas pela afinidade: a abertura a outro grupo é sempre desejada em função, em grande medida, das possibilidades matrimoniais que implica, mas é sempre vista com desconfiança. As relações de afinidade são especialmente susceptíveis de conflitos que resultem em agressões xamânicas.

É interessante notar, de qualquer forma, que os Yaminawa mostram uma clara preferência por estabelecer estas relações com grupos de marcadas afinidades culturais e lingüísticas. A língua dos Yaminawa de Sepahua e a dos Txitonawa varia apenas em detalhes, sendo o grau de compreensão praticamente total. O amahuaca apresenta mais diferenças, mas de qualquer forma não parecem existir entre ambos os grupos grandes dificuldades de compreensão. Entretanto, os casamentos com grupos arawak, apesar de ocuparem os mesmos territórios que os Yaminawa, são muito raros, da mesma forma que os casos de acusações de feitiçaria ou de agressões por estes meios contra eles.

²⁷⁵ A comunidade de Huayhuashi fica a vinte minutos a pé de Sepahua (Tello Abanto 2000: 61).

Embora os Yaminawa recebessem ataques de grupos Ashaninka, que costumavam raptar crianças e mulheres yaminawa, e, às vezes os enfrentassem, os Yaminawa não mencionam nenhum caso em que uma mulher ashaninka fosse raptada por eles. Talvez seja precisamente essa neutralidade das relações com os grupos arawak um dos fatores, junto com sua fama de xamãs poderosos, que contribuem para os tornar uma boa alternativa como curadores. São vários os casos que nos foram, de fato, narrados em que os Yaminawa acudiram a curandeiros ashaninka ou Piro (ver Narrativa 23). Pelo contrário, jamais escutei que alguém acudisse a um amahuaca ou a algum outro “nawa”. Apenas recentemente, em função da sedentarização dos grupos em regiões concretas, as relações com os Ashaninka começaram a se tornar mais freqüentes, e foi mencionado algum caso de agressão realizada contra eles, se bem que os casamentos continuam sendo escassos. A lógica, de qualquer forma, continua a mesma: não se realizam agressões contra um coletivo indeterminado, mas contra uma pessoa, em concreto e sempre em função de uma desavença prévia. O único caso que me foi narrado aconteceu no Juruá, onde, dadas as características da região, o contato entre as diferentes populações indígenas lá estabelecidas é mais estreito. No caso, um homem yaminawa teve uma briga com um Ashaninka estando ambos bêbados durante uma festa, e o Ashaninka quis matá-lo. O Yaminawa, entretanto, pegou cabelo, saliva, vômito e urina do Ashaninka e entregou a seu irmão, um reputado bruxo, para que realizasse *numi widai*. Curiosamente, foi o mesmo yaminawa que se envolveu na briga com o Ashaninka que, em uma visita que realizou a Raya, me comentou satisfeito que vários jovens estavam se casando com “campa” e mestiços, no qual ele via duas conseqüências extremamente positivas: de um lado, estava “crescendo a raça”, isto é, estes casamentos com forâneos estavam permitindo o aumento da população yaminawa; de outro, através destes casamentos, estão “se civilizando”. Sobre algumas das implicações deste comentário, voltarei no seguinte capítulo. O que me interessa, por enquanto, é sublinhar que, para os Yaminawa, especialmente os do Juruá, as relações com os Ashaninka estão começando a ser socialmente significativas através da ocorrência de casamentos entre membros de ambos os grupos. É precisamente no momento em que uma relação se torna socialmente significativa quando as possibilidades de conflito, paralelamente, aumentam. Não apenas o descumprimento do comportamento culturalmente pautado e esperado ou dos deveres assumidos é causa de desavenças, mas o peso simbólico do exterior como fonte de perigos e agressões gera desconfiança e uma permanente expectativa de que esses perigos se concretizem. Nesse sentido, cabe lembrar as

observações de Chaumeil a respeito dos Yagua, quando explica que apenas os que aceitaram a convivência com os brancos mantêm duelos xamânicos com eles, o qual implica que apenas se “intercambiam” agressões com aqueles que foram incluídos, através também de outras formas de intercâmbio como os matrimônios, no sistema de relações sociais (Chaumeil 1986). Gallois faz uma observação similar a respeito dos Waiãpi: “com os brancos não há troca, não há compartilha de substâncias, por isso não há retaliação nem vingança possível, pelo menos via xamanística” (Gallois 1988: 337). Segundo esta perspectiva, a agressão xamânica é um dos elementos que configuram os sistemas de intercâmbio, mesmo que, no caso, tenha um caráter negativo.

A transformação das circunstâncias a partir da inserção na sociedade regional cria, por outro lado, novas situações. Como mostram os relatos dos conflitos anteriores ao contato, quando se produzia uma fissão, os grupos envolvidos se separavam e se mantinham distantes ou separados por, pelo menos, uma geração, de forma que, durante esse tempo, as agressões xamânicas deixavam de ser consideradas responsabilidade das pessoas com as quais tinha ocorrido o conflito. Atualmente, entretanto, essa separação entre os grupos conflitantes não acontece. A sociedade regional da qual os Yaminawa fazem parte oferece ocasiões e lugares de interação que permitem um contato fortuito, mas continuado no tempo, com pessoas com as quais ocorreu algum conflito. Este é o caso, por exemplo, das desavenças com Txurupa. Se o conflito aconteceu vários anos atrás, sua fuga do Mapuya não implicou uma situação de incomunicação entre as partes conflitantes. A possibilidade efetiva de coincidir em alguma das cidades da região – e são poucas – ou em alguma área onde as comunidades indígenas se concentram – Tonoma, por exemplo, estava em Sepahua visitando seus parentes maternos Amahuaca – não é remota. Isto ocasiona um incremento das probabilidades de atualizar conflitos passados.

Entre os Yaminawa, portanto, as agressões xamânicas estão, em muitos casos, no cerne de conflitos guerreiros e ciclos de vinganças entre grupos pertencentes a um mesmo sistema sociopolítico constituindo frequentemente o elemento desencadeador da fissão que separa grupos que foram aliados por um tempo, como acontece alhures (Albert 1985; Colajaimi 1982; Frank 1994: 181; Gallois 1988: 334-338; Gray 1997: III). Entretanto, gostaria de salientar que, mesmo sendo de caráter intergrupar, estas agressões acontecem entre segmentos sociais próximos e que estabeleceram entre si relações de parentesco efetivas. As fronteiras entre o interior e o exterior se tornam bastante difusas, e as linhas de quebra que definem a separação são, em parte, bastante

fortuitas. Como vimos no caso do conflito com os Txitonawa, os Yaminawa não mataram todos eles: vários dos jovens que já tinham casado com yaminawa foram mantidos. As circunstâncias da fuga, o lugar onde está cada pessoa no momento crucial, podem ser decisivas para definir em qual grupo fica cada qual. Por outro lado, essa fronteira entre o interior e o exterior pode ser redefinida em função de novos conflitos. Townsley relata uma interessante situação na qual, por ocasião de uma briga entre dois grupos de irmãos gerada pelas aventuras extraconjugais de uma mulher, uma das partes conflitantes começou a ser definida como txitonawa, caracterização que nunca antes tinha sido feita (Townsley 1988: 97). Esta distinção funcionou claramente como uma redefinição das fronteiras entre o exterior e o interior, ou, pelo menos, estabelecendo parâmetros de identidade que dirigissem as lealdades de cada um para seu posicionamento no conflito.

Nos casos relatados até o momento, de qualquer forma, as agressões xamânicas seguem estas linhas que diferenciam de forma mais ou menos clara conjuntos de famílias que parecem reconhecer uma identidade comum – por lábil que esta possa ser em certos momentos –, de forma que estes conflitos são entendidos como opondo unidades sociais diferentes. Entretanto, outras narrações sobre casos de agressões xamânicas situam estas claramente num contexto intragrupal, envolvendo, às vezes, consangüíneos próximos. A esta questão, dedicarei a próxima secção.

Agressões xamânicas nas relações intragrupais

“[...] los brujos amazónicos no caben ni en la magia negra ni en la magia blanca, en determinadas ocasiones apelan a maleficios con tal de hacer el bien, y habría que referirse entonces a una magia verde exclusiva de los hechiceros selváticos...” (Calvo 1981: 102).

O xamanismo entre os Yaminawa tem um importante papel nas relações sociais internas e nas que se estabelecem com pessoas de grupos aliados. Nas próximas páginas, centrarei minha descrição e análise no papel que as agressões xamânicas cumprem nos conflitos sociais entre pessoas que pertencem ao mesmo grupo. É interessante destacar que, diferentemente de outros grupos, os Yaminawa falam com certa recorrência sobre essas questões e não parecem ter grandes inconvenientes em reconhecer que existem casos de agressões xamânicas dentro do grupo e conversar sobre elas. Sua atitude a esse respeito contrasta com a que mostram outros grupos, como os Katukina (Lima 2000: 150) ou os Yawanawa. No caso destes últimos, embora várias ocorrências de agressões xamânicas e envenenamentos internos ao grupo me fossem narrados, as pessoas o

faziam em uma atitude de segredo. Esta disposição contrastante está diretamente relacionada com o projeto político (ou falta dele) de cada grupo. No caso, os Yawanawa se encontram envolvidos em um processo de cristalização étnica, para o qual é necessário, de um lado, a delimitação dos limites da sociedade – o que não é tarefa fácil, dada a composição heterogênea do grupo (Carid 1999) – e, de outro, a coesão interna das diferentes unidades familiares, entre as quais, apesar de estarem ligadas por laços de parentesco, existem desavenças e disputas tendentes à fissão, como é normal em grupos do tipo. O processo unificador, guiado e fomentado pelas novas lideranças indígenas, é consequência, em grande medida, da interação com o Estado brasileiro e requisito para o reconhecimento dos Yawanawa como “etnia” com direito à demarcação de territórios e à assistência estatal. O Estado, em função de sua incapacidade de se relacionar com uma sociedade amorfa, fluida e sem cabeça visível, impõe sua concretização através da agrupação e da sedentarização territorial, do estabelecimento de cargos políticos internos que atuem como porta-vozes e representantes do grupo, assim como da exigência de fixação de elementos culturais diacríticos que identifiquem o grupo como “sociedade indígena”²⁷⁶. Neste contexto, as acusações de agressões xamânicas ou de envenenamento²⁷⁷ internas não são bem-vindas. Entre os Yawanawa, existe, de fato, uma consciência de que, para o projeto de cristalização política ter sucesso, é necessário minimizar o efeito disruptivo que estas acusações têm tanto no interior do grupo quanto nas relações com outros grupos indígenas do Acre com os quais mantêm relações relativamente fluidas, e assim foi exposto em reuniões comunitárias nas quais os líderes instaram as pessoas a abandonarem tais práticas. Os Yawanawa reconhecem

²⁷⁶ Um caso especialmente paradigmático a este respeito é o processo de etnogênese acontecido entre os grupos do Nordeste brasileiro como resposta, em parte, às exigências estatais de manifestação de uma identidade indígena particular por parte das populações envolvidas como condição para a delimitação de terras indígenas e fornecimento de assistência (Barbosa 2003). O caso dos Yawanawa apresenta diferenças significativas com o dos grupos nordestinos, mas o processo de objetivação da cultura como consequência da política governamental está igualmente presente.

²⁷⁷ Diferentemente dos Yaminawa, os Yawanawa afirmam conhecer diversos tipos de venenos, e várias mortes da última metade do século XX são atribuídas a seu uso. Embora os venenos não sejam conhecidos por todo o mundo, não parece que seu uso seja considerado exclusivo das pessoas denominadas *niiipuya*, que conhecem os *rau* mais em profundidade. Existe, de um lado, quem aprendeu o uso dos venenos como parte de um acervo de conhecimentos especializados referidos ao conjunto de *rau*, mas nunca foi acusado de tê-los usado para agredir outrem; de outro, quem não se caracteriza por possuir um conhecimento aprofundado no tema, mas que circunstancialmente usou um veneno para matar alguém com quem tinha um conflito; e, finalmente, aquelas pessoas com conhecimento significativo sobre estas técnicas de agressão, às quais se imputam, de forma sistemática, as mortes suspeitas de terem sido causadas com venenos. Algumas das pessoas sobre as quais recaem normalmente as suspeitas têm também uma marcada atuação como curadores, para o qual se servem de plantas medicinais; em outros casos, entretanto, a face negativa do uso de plantas não aparece, pelo menos no nível do discurso, contrabalançada por sua utilização benéfica. Contudo, nunca me foi mencionado nenhum termo que designe especificamente a pessoa que usa venenos de forma sistemática.

explicitamente que qualquer pessoa que deseje aprender as técnicas de cura xamânica deve aprender paralelamente as de agressão: afinal, sem conhecer como se agride, é impossível aprender a curar²⁷⁸. Foi por isso que, quando vários homens decidiram se iniciar recentemente, algumas pessoas se opuseram, alegando que isso ia gerar conflitos dentro do grupo pela ambigüidade que o poder xamânico implica. Entretanto, e apesar da circulação, em forma de rumores, de acusações contra pessoas da aldeia responsabilizando-as sobre mortes acontecidas no passado, a tendência atual é a de enfatizar o caráter benéfico do xamanismo, sua importância como sistema de cura e, sobretudo, como sistema próprio de conhecimento e de grande valor na cultura indígena. Sobre as duas pessoas reconhecidas hoje em dia abertamente como *xinaya*, nunca me foi referida uma acusação de agressão, e um deles insiste em que nunca utilizou seu saber para fazer mal a ninguém. É, de fato, uma pessoa alegre, carinhosa e querida por todos, mas, ao mesmo tempo, seu grau de poder é contestado por certas pessoas, e suspeito que isso se deva, precisamente, a seu caráter benévolo. Que não existam acusações contra os atuais *xinaya* e que estas se centrem, especialmente, em outras pessoas mais periféricas e se refiram principalmente a práticas de envenenamento, não quer dizer que os *xinaya* não possam atuar como agressores dentro da aldeia. Sobre personagens de poder do passado, se diz que podiam realizar agressões a seus próprios convizinhos em caso de se sentirem ofendidos. A ênfase atual no aspecto benigno do xamanismo faz parte do projeto político yawanawa, do desejo de minimizar as tendências centrífugas internas e de melhorar a convivência entre os parentes.

A partir dos casos, tanto do passado recente como do mais longínquo, podemos verificar entre os Yawanawa um padrão de acusações similar ao comentado entre os Yaminawa: ou são acusadas pessoas de outros grupos com os quais se reconhecem ligações de parentesco em função de alianças passadas e se mantêm relações marcadas pela ambivalência que oscila entre a amizade e o conflito; ou a incriminação recai em pessoas no interior do grupo. As agressões são sempre dirigidas a pessoas determinadas como resposta a desavenças concretas, o que remete ao fato de que as pessoas envolvidas no conflito de agressão têm uma relação prévia a este. Alguns aspectos do

²⁷⁸ Diferentemente dos Yaminawa, os Yawanawa consideram que as doenças provocadas através do *nuni shuänka* (análogo ao *kuxuiti*) podem ser curadas por uma pessoa distinta do agressor. Através do sonho da vítima, o curador pode conhecer quais elementos foram usados para realizar o ataque e, portanto, quais ele deve usar para neutralizar o mal. Muitos dos elementos usados nos *shuänka* são tomados dos mitos, onde suas qualidades são explicadas e expostas. Apenas conhecendo quais elementos e por que são utilizados nas rezas de agressão, o *xinaya* pode determinar os elementos adequados para a cura (Pérez Gil 1999).

sistema apontam para esta característica. Por exemplo, o fato de a vítima reconhecer seu agressor antes de morrer, como é o caso dos Yaminawa, ou de que várias das técnicas de agressão requeiram a interação entre agressor e vítima (pode-se realizar uma agressão, como foi explicado, usando refugos da vítima, olhando ou assoprando para ela ou jogando um objeto patogênico), indica que as agressões acontecem entre segmentos sociais próximos, seja entre pessoas pertencentes ao mesmo grupo, seja entre membros de grupos com um intercâmbio fluído entre si. Igualmente, como detalharei adiante, as razões aduzidas como causas das agressões fazem alusão à relação pessoal entre vítima e agressor.

A ocorrência de agressões xamânicas internas entre os Yaminawa contrasta com o panorama descrito a respeito de outras sociedades amazônicas. É comum nesta região que o grupo local onde predominam as relações de consangüinidade se constitua e seja descrito nas etnografias como uma unidade solidária, no interior da qual não acontecem agressões xamânicas. Doenças e mortes causadas por estes meios são em geral atribuídas ao exterior. Mesmo que se reconheça a ambigüidade dos personagens com poder xamânico e às vezes sejam temidos por seus convizinhos, prevalece, em geral, a idéia da origem forânea das agressões xamânicas (Gow 1991: 24; Illius 1992a: 76; J. Langdon 1992). A anti-socialidade que estas representam é, freqüentemente, um comportamento atribuído aos outros (Bellier 1991: 156; Crocker 1985a: 237; Menget 2001; Orobitg Canal 1998; Santos Granero 1994), sendo, em muitos casos, o xamã considerado como um protetor da comunidade.

Alguns autores distinguem entre práticas de agressão xamânica e outras formas de provocar dano, categorizadas como bruxaria ou feitiçaria. Estas últimas se caracterizam, em geral, por constituir um acervo de técnicas e conhecimentos substancialmente diferente dos xamânicos, que se baseiam, em geral, na manipulação de plantas ou outras substâncias consideradas como venenos em conjunção normalmente com algum refugio da vítima. Assim, por exemplo, Albert descreve diversas técnicas de feitiçaria (*sorcellerie*) usadas pelos Yanomami, baseadas na manipulação de venenos, várias das quais são usadas para agredir pessoas de grupos pertencentes ao mesmo conjunto intercomunitário com os quais se mantêm relações de aliança. As doenças ou mal-estares provocados através destes meios não são considerados, em sua maioria, letais. Apenas a “feitiçaria de guerra” é considerada letal. Diferentemente do “xamanismo agressivo”, usado, em geral, contra categorias sociais mais distantes em termos sociopolíticos e espaciais, e executado apenas pelos xamãs, estas formas de

feitiçaria são conhecidas e praticadas pelas pessoas em geral, tanto homens quanto mulheres (Albert 1985). Também Chaumeil distingue entre “brujería chamánica” e “brujería común”, sendo a primeira executada por xamãs, e caracterizada como uma forma de reciprocidade negativa inscrita no intercâmbio intergrupar mais geral, passível de cura através das técnicas xamânicas, de origem (e com destino) exterior ao grupo local; enquanto a segunda pode ser executada por qualquer um, seguindo apenas desejos individuais de vingança – decorrentes fundamentalmente de um sentimento de inveja sobre o qual voltarei adiante –, não é curável e acontece entre pessoas pertencentes à mesma área endogâmica (Chaumeil 1986). Igualmente, entre os Kaxinawa, nos deparamos com a prática do *dauya*, o especialista em *dau* – categoria que engloba tanto as plantas e outras substâncias curativas quanto as usadas para provocar doenças e morte –, que, através da manipulação de venenos, pode provocar doenças e morte. Quando as acusações de feitiçaria surgem no interior do grupo, são dirigidas invariavelmente contra o *dauya*, e não contra o xamã (*mukaya*) (Lagrou 2004). Nestes casos, se estabelece uma distinção entre técnicas xamânicas e feitiçaria, na qual as primeiras são usadas para realizar agressões dirigidas ao exterior, e a segunda, para atingir pessoas do conjunto interior; as primeiras são praticadas por especialistas em xamanismo, enquanto as segundas podem ser executadas por qualquer pessoa e implicam a manipulação de substâncias consideradas venenos.

Esta distinção entre práticas de agressão xamânica e técnicas de feitiçaria associadas principalmente a formas de envenenamento não corresponde ao caso dos Yaminawa, já que estes utilizam a mesma técnica, *kuxuai*, para realizar tanto as agressões externas quanto as internas. Os Yaminawa afirmam não conhecer o uso de venenos – nem como substância que provoca a doença ou a morte ao ser ingerida, nem como plantas ou outros elementos de origem animal ou mineral que possam ser manipulados de várias formas com esse mesmo propósito – e, de fato, nunca me foi relatado um caso de doença ou morte ocasionada por esse tipo de técnicas. Entretanto, sabem que outros grupos os utilizam, e Txaiyabawade se espriava na descrição das técnicas usadas por seus vizinhos amahuaca. Segundo ele, todos os Amahuaca conhecem tais práticas, tanto homens como mulheres. Infelizmente, lamenta, sua mulher, que é amahuaca, não as aprendeu porque se juntou aos Yaminawa ainda muito nova, mas ele teria gostado de aprender com ela. Para provocar a morte de uma pessoa, os Amahuaca pegam algum refugio da vítima, o colocam dentro do *xubu* junto com uma

planta chamada *rau*²⁷⁹ e cozinham este preparado, fazendo com que ferva bem. Posteriormente, enterram o *xubu*. Nosso interlocutor enfatizou o fato de que não é necessário fazer *kuxuai*. Pouco depois, a vítima morre; no caso de terem sido usadas suas fezes, a vítima falece por apodrecimento de sua barriga. Assim aconteceu, segundo ele, com a mulher do seu cunhado (WB) amahuaca, que mora no Mapuya, algumas horas rio acima de Raya. Estando a mulher sã, começou a enfraquecer, e seu marido a levou a Raya, onde morreu quatro dias depois, segundo Txaiyabawade, por este tipo de “envenenamento”. Ainda segundo ele, os Amahuaca conhecem certas práticas usadas para castigar a quem rouba. Descreveu duas delas: a vítima do roubo mata um macaco-cairara, corta a cabeça e a coloca no lugar onde estava o objeto roubado. Flecha, então, um ou os dois olhos da cabeça do macaco, o qual terá como efeito que o ladrão deixará de ver com o olho que foi atingido pela flecha. Outra técnica consiste em capturar um sapo grande, golpeá-lo e introduzi-lo em uma panela. O ladrão começa a sentir a barriga inchada e dolorida. A pessoa que o castiga o impele a devolver os objetos roubados, e quando o ladrão aceita, extrai o ânus do sapo e, em seguida, o ladrão começa a sentir que sai ar por seu ânus e por sua boca, e se desincha. É interessante notar que Txaiyabawade, ao fazer tais descrições, diferenciou estas técnicas, que caracterizou como “envenenamento” e as assimilou à prática de colocar substâncias letais nos alimentos – ele afirma não aceitar comida nem bebida dos Amahuaca por temor a ser envenenado –, da de “brujear”, que para os Yaminawa consiste basicamente em “matar a alma da vítima” através do *kuxuai* ou em lançar contra ela um objeto patógeno – “chontear”, na linguagem regional.

A única prática yaminawa que pode ter certa proximidade conceitual com o “envenenamento” é o que podemos chamar de “magia amorosa”. Trata-se do uso de certo tipo de plantas, pertencentes à categoria *pustavëte*, que possuem a capacidade de atrair as pessoas do sexo contrário, sendo, nesse sentido, conceitualmente próximas às plantas usadas para atrair a caça, como já foi mencionado. Antigamente, certos *pustavëte* eram usados cotidianamente, prendidos com as fitas que eles costumavam amarrar no bíceps, e especialmente quando se enfeitavam com todo tipo de ornamentos por ocasião das

²⁷⁹ Não especificou se esta denominação se refere a uma planta concreta ou a uma categoria, mas suspeito tratar-se desta última possibilidade. Lembremos que, embora não seja o caso dos Yaminawa, o conceito de *rau* se refere em várias línguas pano ao conjunto de plantas que engloba tanto as medicinais quanto os venenos (Lagrou 2004; Lima 2000: 153; Pérez Gil 1999: 89; Tournon 2002: 394). De fato, no dicionário amahuaca publicado por ILV, *rahóó* – cognato de *dau*, *rao* ou *rau* em outras línguas pano – aparece glosado como “medicina” e como “veneno” (Hyde 1980: 72).

festas, contextos em que o flerte era um ingrediente essencial²⁸⁰. Quando o objetivo é obter os favores de uma pessoa concreta, se escondem as folhas de determinadas plantas entre a vestimenta e se vai conversar com ela, tratando de tocá-la ou roçá-la em algum momento. Fazendo isso, segundo os Yaminawa, a pessoa se sentirá irresistivelmente atraída por quem usou a planta, a qual atua através do seu cheiro. As mesmas plantas, entretanto, podem ser usadas para se vingar de uma pessoa que não respondeu favoravelmente aos avanços amorosos. No caso, uma vez que ela caiu no estado de enamoramento, é a vez de o afrontado rejeitá-la, normalmente abandonando o lugar temporal ou permanentemente. Ante a ausência do ser querido, a pessoa sob os efeitos do *pustavēte* se submerge em um estado de tristeza que pode levá-la à morte se não for adequadamente tratado²⁸¹. Estas doenças podem ser tratadas e curadas por meio de outras plantas – no caso, as técnicas de cura consistem em pingar o suco no olho ou em tomar banhos com as folhas –, ou, atualmente, recorrendo aos *vaporadores* *ashaninka*. Através da *vaporación*, se extrai do corpo a planta que produziu o estado amoroso. O tratamento por meio da *vaporación* serve também, contam os Yaminawa, para tratar pessoas muito festeiras, que andam namorando muito e têm grande sucesso com pessoas do sexo contrário, desenvolvendo um comportamento social excessivamente extrovertido e disperso. A *vaporación* as torna tranqüilas e sossegadas; já não aceitam os convites para tomar cerveja ou caçuma; já não conseguem seduzir outras pessoas, sendo rejeitadas em seus avanços amorosos. Parece o processo inverso ao tratamento da panema (ver cap.I): se naquele caso se tratava de expulsar do corpo aquilo que afastava os animais do caçador, neste caso se trata de eliminar aquilo que atrai em excesso pessoas do sexo contrário, impelindo a pessoa a ter um comportamento socialmente desordenado. Longe de radicar nas qualidades inerentes da pessoa, a capacidade de

²⁸⁰ É interessante a este respeito a diferença de atitude perante o uso de plantas destinadas a seduzir pessoas do sexo oposto que Shepard registrou entre os Yora e os Matsiguenga (arawak). Enquanto os primeiros usam os *pustameti* (cognato do *pustavēte* yaminawa) cotidianamente e não mostram a menor preocupação em reconhecer suas conotações sexuais – apesar de que sua utilização não se limita a este aspecto, já que por seu caráter estético promove a saúde e o bem-estar da coletividade (Shepard 1999: 190-191) –, o uso de plantas com essa mesma função entre os segundos está rodeado do maior segredo, já que se considera que sua utilização afeta negativamente a ordem social (Shepard 1999: 239-240). Entre os Yaminawa, da mesma forma que entre os Yora, não há escrúpulos em falar abertamente sobre a questão. Cabe aqui a reflexão de Albert em relação à utilização de magia amorosa entre os Yanomami, observando que não existe entre eles a idéia de um estado amoroso natural, que surge espontaneamente; por trás do sentimento amoroso, como no caso das doenças, há sempre uma agência intencional e o uso de técnicas de magia amorosa (Albert 1985: 241-242). Esta concepção não está muito longe da idéia de que as pessoas não possuem qualidades cinegéticas inatas, mas que é necessário um trabalho continuado sobre o corpo para dotá-lo das habilidades necessárias para ter sucesso na caça.

²⁸¹ Carid (em preparação) trata em profundidade destes aspectos da sociologia yaminawa.

seduzir animais ou humanos deriva das qualidades – no caso veiculadas pelo cheiro, em geral fragrante – das plantas que se aplicam no corpo.

Em certos casos, as desavenças amorosas se resolvem com o uso dos *pustavête*, mas a rejeição por parte das mulheres às requisições amorosas de homens poderosos aparece freqüentemente como causa de agressões xamânicas (ver Narrativas 12, 13, 19 e os casos mencionados acima a respeito de Txurupa). Diz-se da mulher que se nega a ter relações sexuais com um homem que o solicita que é “mesquinha”. Na seguinte narrativa, a idéia de afronta implicada genericamente na recusa de dar alguma coisa que é solicitada vê-se reforçada pelas palavras ofensivas da mulher.

NARRATIVA 19: O BRUXO YURAXIDI

*Narradora: Maria
Raya 22/11/03*

Yuraxidi é, segundo algumas pessoas, responsável pela morte de uma mulher que morava em Paititi. Era uma mulher muito bonita. Foi porque ela não aceitou ter relações sexuais com ele. Além disso, o ofendeu gritando: “Me deixa, velho tabaqueiro”. Depois que escutou isso, o velho disse: “Espero que teu marido te dure muito”. A mulher estava grávida. Morreu de picada de cobra no dia seguinte. Ia caminhando com seu marido na floresta, e uma cobra começou a persegui-la, só a ela. Ela corria, mas a cobra acabou por picá-la na sua vulva.

Os conflitos que envolvem mulheres não têm a ver unicamente com estas negativas; em muitas ocasiões, a mulher é o objeto de disputa entre dois homens. Os casos mais freqüentemente mencionados se referem a desentendimentos entre genro e sogro ou entre o marido e o amante da mulher. Assim, quando um homem não quer entregar sua filha a outro, diz-se que a está mesquinhando. Um exemplo já mencionado foi o conflito entre Txitonawa e Baxunawa. Tudo começou, no dizer dos atuais comentadores dos eventos passados, porque Samo “mesquinhou” sua filha a Badoro, não queria entregá-la ao txitonawa como mulher. Em outras ocasiões, um marido pode ser atacado por mostrar-se ciumento do amante de sua mulher, sentimento que, como explicarei adiante, se entende também em termos de mesquinharia. A morte de Xurirêté é atribuída, segundo algumas versões, a seu FB (Narrativa 6), mas, segundo outras, o causador foi o amante de sua mulher, que ficou bravo porque o marido o insultou e se mostrou ciumento dessa relação.

Esta presença da “mesquinharia” como motor das agressões xamânicas não aparece apenas em relação às mulheres, mas também a outros elementos. Quando uma pessoa não está muito segura sobre o que motivou uma agressão em um caso concreto, porque não o testemunhou diretamente ou porque se trata de uma história do passado,

aventurará inequivocamente que se deveu a uma atitude mesquinha por parte da vítima. Além dos conflitos que envolvem as mulheres, há certos itens que são mais habitualmente mencionados como objeto de um comportamento sovina, desencadeando uma ação de agressão xamânica. Os conflitos parecem girar em torno de bens escassos e apreciados, aos quais as pessoas têm um acesso diferencial, colocando, portanto, à prova a generosidade alheia. Apenas em uma ocasião me foi mencionado um caso em que a falta da vítima tinha sido mesquinhar comida a seu pai quando este ia de visita a sua casa, comportamento absolutamente reprovável para os parâmetros Yaminawa. Embora o alimento não seja normalmente um bem escasso, se mostrar avaro com a comida é o cúmulo da mesquinharia (ver o Mito 16). Atualmente, os objetos do homem branco têm um papel cada vez mais destacado na origem dos conflitos que envolvem agressões xamânicas. Um exemplo ilustrativo foi o que aconteceu com Dutxupiade.

NARRATIVA 20: AS CONSEQÜÊNCIAS DE MESQUINHAR CARTUCHOS

*Narradora: María
Raya 17/11/03*

Numa ocasião, Yuraxidi, homem de reputado poder político e xamânico, pediu cartuchos a seu primo Dutxupiade. Este disse que não tinha, mas pouco depois deu cartuchos a outra pessoa, o que Yuraxidi acabou sabendo, ficando com muita raiva. Por isso, fez feitiço contra Dutxupiade, que adoeceu gravemente, ficando com as mãos paralisadas. As pessoas, sem saberem que o responsável era Yuraxidi, iam procurá-lo para pedir a ele que tratasse de curar Dutxupiade, mas ele dizia que não era grave e que ia ficar bom logo. Nestas circunstâncias, chegou Txaiyabawade, irmão de Dutxupiade, de outra aldeia, e quando soube o que acontecia, foi falar ele também com Yuraxidi para pedir que fosse curar Dutxupiade, porque estava morrendo. Yuraxidi respondeu que ele merecia mesmo morrer por ser mesquinho. Ante essa resposta, Txaiyabawade soube que tinha sido o próprio Yuraxidi quem tinha feito a agressão, e acabou convencendo-o para que curasse o irmão.

Antes de continuar, permitam-me fazer alguns esclarecimentos sobre a relação de parentesco entre os envolvidos: o pai (F) de Dutxupiade era pai classificatório (FFBS) de Yuraxidi, logo, Dutxupiade e Yuraxidi eram irmãos classificatórios. Entretanto, dado que o pai de Dutxupiade casou indevidamente com uma irmã classificatória, Yuraxidi considerava Dutxupiade e seus irmãos como primos cruzados (FZS) e não como irmãos classificatórios (FFBSS). Assim o mostram as anotações da missionária do SIL, Norma Faust, que realizou entrevistas sobre parentesco com Yuraxidi, entre outras pessoas (Faust 1980), e eu pude corroborar durante o trabalho de campo. De qualquer forma, se trata, e é isso o que me interessa salientar, de parentes próximos.

Napo foi também objeto de um caso de agressão similar por parte de seu FB.

NARRATIVA 21: DESAVENÇAS POR MEDICAMENTOS

*Narrador: Napo
Raya, 15/02/01*

O tio de Napo, que mora no Juruá e é considerado o homem de mais poder atualmente entre os Yaminawa, visitou em uma ocasião seus parentes em Raya. Durante sua estadia lá, pediu a Napo, que faz as vezes de agente de saúde, alguns medicamentos. Napo explicou que deveria pagar os medicamentos, já que, devido à falta de ajuda governamental, era ele mesmo quem os comprava com seu dinheiro, e a única forma de poder manter um pequeno estoque de medicamentos disponível na aldeia era que as pessoas pagassem os que usavam. Seu tio considerou esta atitude como um ato de mesquinharia e ficou com tanta raiva que fez kuxuai contra seu sobrinho.

A referência aos próprios parentes, mesmo próximos, como fonte de agressões xamânicas não é incomum entre os Yaminawa, o que não deixa de representar um problema na hora de caracterizar a sociabilidade do grupo. O paradoxo radica no fato de estas agressões, interpretadas de forma recorrente na Amazônia e na maior parte dos lugares onde fenômenos similares se fazem presentes como o paradigma de comportamento a-social, ocorrerem dentro do grupo de parentes, lócus da solidariedade máxima, em ocasiões entre pessoas cuja relação de parentesco é muito próxima.

Existem outros exemplos entre os grupos indígenas amazônicos em que ocorrem casos de agressões xamânicas ou feitiçaria dentro do grupo local, a princípio considerado uma unidade solidária. Em certos casos, o princípio da solidariedade dentro do grupo de consangüíneos não se quebra, já que se atribui aos agressores algum tipo de alteridade que os situa fora daquele. Entre os Yanomami, os ataques, sempre de conseqüências leves, que acontecem dentro do grupo local são atribuídos a pessoas forâneas que se integraram ao grupo em virtude de uma aliança matrimonial (Albert 1985: 239). O caso dos Ashaninka é especialmente chamativo, porque as acusações de bruxaria são dirigidas normalmente contra crianças, as quais são torturadas até mostrarem onde enterraram o objeto com o qual causaram ao mal e, caso a pessoa considerada vítima de suas nefastas manhas morra, podem chegar a ser executadas. Às vezes, o acusado é filho da vítima. Porém, conforme os Ashaninka, as crianças que cometem atos de bruxaria o fazem porque foram seduzidos por espíritos demoníacos e com o tempo perderam sua natureza humana, tornando-se eles mesmos bruxos (Santos Granero 2004; Weiss 1972). Não é infreqüente, por outro lado, que as pessoas acusadas de praticar a bruxaria contra um vizinho sejam aquelas situadas em posições

periféricas dentro do grupo, sem relações de consangüinidade com os outros membros (Pollock 1992; 2004). A alteridade dos feiticeiros aparece, em outros casos, marcada pela inadequação do seu comportamento aos parâmetros morais do grupo. Em geral, se lhes atribuem condutas desviantes que transgridem os princípios éticos do grupo e atentam contra a sociabilidade, tais como o egoísmo, a cólera, buscar seu próprio benefício, em vez de procurar o bem comum, a incapacidade para observar corretamente proscricções alimentares e sexuais, a mesquinha, a inveja, a falta de controle sobre os desejos (Belaúnde 2001: 220; Lagrou 1998: 108-110; Schultz 1976; Seeger 1981: 87; Teixeira-Pinto 2004; Viveiros de Castro 2002: 63; Wright 2004: 87-88). Nesse sentido, o feiticeiro é um ser que se situa nas margens ou fora da sociedade.

Não é este o caso do yaminawa acusado de cometer agressões xamânicas contra seus próprios vizinhos e parentes. Não se trata, geralmente, de personagens das margens ou desviantes, nem tampouco de indivíduos marcados por uma alteridade que os coloca fora do parentesco. Pelo contrário, parecem se situar no centro da sociedade. Mencionamos anteriormente o caso de Yuraxidi, caracterizado por todos como “brujo” e a quem se atribuem diversos casos de agressão dentro e fora do grupo. Sobre ele, o padre Ricardo Álvarez, que ficou notadamente impressionado por esse personagem, nos oferece a seguinte descrição, que corresponde ao momento do primeiro contato que teve com o grupo:

He tenido una buena impresión del curaca yaminahua Domingo, un hombre alto, fornido, serio, magnánimo, que me inspiró mucha confianza. En los lugares difíciles por donde yo no podía pasar, me cargaba en sus brazos y me pasaba al otro lado del peligro. Observé en él a un gran jefe y me preguntaba a mí mismo qué era yo más que él y envidiaba sus cualidades humanas. Desde entonces he cambiado mis esquemas de juicio sobre los yaminahuas [...] (Álvarez Lobo 1998: 106-107).

Yuraxidi, efetivamente, foi um homem proeminente durante e após o contato, definido como *xanëihu*, líder. Sua capacidade para mobilizar um bom número de famílias se evidenciou quando, após o contato com os madeireiros no Mapuya, decidiu voltar para uma área mais isolada, já que era relutante em trabalhar para os mestiços e preferia se manter a distância deles e de suas doenças. Foi por sua iniciativa que uma boa parte do grupo se deslocou até o Huacapistea pouco após o contato. As histórias que narram as agressões que ele cometeu se vêm contrabalançadas por aquelas em que se relatam numerosos casos nos quais ele atuou como curador (ver Narrativas 3, 24). A ambigüidade deste personagem é notável: figura central e carismática, marcada ao mesmo tempo por um aspecto temível e protetor. Embora não se esgote provavelmente

nestes aspectos, seu carisma se baseia tanto no temor e no respeito que inspira, quanto em seu lado benfeitor e generoso: não apenas se lhe atribui um poder maior que a outros homens, que o torna capaz de tratar doenças que outros não poderiam curar, mas é ao mesmo tempo guia das famílias e mestre de vários dos homens adultos. Não é uma exceção, mas apenas uma das figuras mais relevantes do passado próximo e sobre a qual as pessoas possuem lembranças recentes. Essa ambigüidade marca as pessoas com poder em geral, e a significação que estas adquirem nas narrativas depende em grande medida de sua relevância na vida do grupo e da potência xamânica que lhes é atribuída.

A ambigüidade do xamã é, certamente, uma característica freqüentemente ressaltada nas etnografias. Deriva, em certos casos, como mencionei anteriormente, da posição relativa de quem o caracteriza: os xamãs atuam como agressores dos outros e como protetores dentro do próprio grupo (Chaumeil 1983: 246; Crocker 1985a; Gallois 1996; Santos Granero 1994: 360-377). Em outros, se entende que não é possível destruir as substâncias patogênicas, apenas mandá-las para outros lugares, ou que o próprio ato de cura exige enviar de volta a doença para quem a provocou (Chaumeil 1986; Illius 1992a). Buchillet chamou a atenção para o fato de que a ambivalência do xamanismo não se deve explicar exclusivamente em função do uso social que o xamã faz de seu poder, mas de certas características do conhecimento xamânico. Por exemplo, entre os Desana, estudados por ela, a falta de controle emocional e de perícia nas práticas recém-aprendidas por parte dos jovens que se iniciavam, e não a intencionalidade de provocar algum dano eram as principais causas de doenças geradas por meios xamânicos (Buchillet 1990). Atrelando da mesma forma esta ambigüidade às propriedades inerentes ao conhecimento xamânico, os Yawanawa insistem, como mencionei, em que não é possível aprender a curar se não se aprendem simultaneamente as técnicas usadas para provocar as doenças. Em última instância, a cura e a agressão se baseiam nos mesmos princípios e na utilização dos mesmos recursos.

Na prática do xamanismo yaminawa, podemos distinguir vários elementos que configuram esta ambigüidade. De um lado, como já mencionamos anteriormente, o próprio conhecimento xamânico tem um caráter anfibológico, no sentido de que não se pode aprender a curar sem aprender a realizar agressões. De outro, como transpareceu na análise dos casos de agressão xamânica intergrupala, o julgamento de uma determinada agressão depende do lócus social de onde este se emite. Isto é, a agressão não é, em termos absolutos, moralmente reprovável; cada um a valorará em função de como o afetar ele e sua família. Uma determinada ação pode ser justificada por aqueles

que se alinham junto ao agressor em função de determinada atitude eticamente condenável por parte da vítima, ao mesmo tempo em que é condenada pelos parentes da vítima. Isto está intimamente ligado a um último aspecto: nas interpretações sobre as agressões xamânicas, sempre parece colocar-se algum grau de responsabilidade na vítima.

As narrativas acima reproduzidas evidenciam a recorrência da idéia de que foi um ato mesquinho por parte de vítima o que ocasionou, em última instância, o ataque do qual é posteriormente objeto. O agressor o comete levado pela raiva que gerou algum comportamento de sua vítima. Este é freqüentemente expresso em termos de mesquinharia, mesmo nos casos em que sejam evidentes o descontrole e o excesso do feiticeiro. O abuso de poder por parte de quem comete uma agressão pode parecer especialmente manifesto em certos casos (ver Narrativas 12, 13, 19, 26), e em geral as pessoas comentam que é melhor não negar coisas solicitadas, serviços ou favores a quem possui potência xamânica. Porém, mesmo sendo o ataque responsabilidade direta do *kuxuitia*, os comentários e interpretações parecem sempre apontar para a idéia de que a vítima não está isenta de responsabilidade, já que, em uma circunstância ou outra, foi “sovina” com ele. Portanto, a feitiçaria não parece ser entendida como um ato que surge de um sentimento inerentemente maligno ou de um comportamento individualista do agressor. Sua raiz está numa fricção social, na qual tomam parte tanto o agressor quanto a vítima, que se expressa, na maior parte das vezes, através do conceito de “mesquinharia”. Com isto, não estou querendo dizer que a agressão seja sempre moralmente justificável para os Yaminawa, mas que a distinção entre agressor e vítima não se pode entender em termos maniqueístas.

A recorrência do conceito de mesquinharia como explicação causal das agressões xamânicas remete a um sistema ético concreto. Sua particularidade e sua significação se tornam especialmente evidentes pelo contraste com as explicações causais centradas no conceito de inveja que predominam entre os mestiços da região. A inveja, como explicação psicossocial que está na base da feitiçaria, tem sido reportada a respeito de sociedades muito diversas. Na América Latina, é, geralmente, associada às condições econômicas e sociais estressantes às quais se vêem submetidas as classes populares (Dobkin de Rios 1971; Sharon 1998 [1978]: 43-52; Taussig 1993 [1987]: 369-373). O contraste entre a inveja e a mesquinharia como explicações centrais nos casos de bruxaria diz respeito dos códigos éticos que regem as relações entre as pessoas em diferentes sociedades. Esta contraposição foi especialmente evidente em uma ocasião

em que yaminawa e mestiços construíram suas respectivas interpretações a respeito de um único evento. O protagonista deste era Mañuco, um madeireiro mestiço casado com a mulher yaminawa que exercia o cargo de chefe da aldeia. O casal mora uma boa parte do ano na aldeia, durante a temporada em que se trabalha a extração da madeira. No inverno, quando o rio cresce e é possível transportar a madeira até Pucallpa, ambos se transladam à capital do Departamento e passam alguns meses lá, até que começa de novo a temporada de trabalho.

NARRATIVA 22: A DOENÇA DE MAÑUCO

*Narradora: María
Raya, 22/11/03*

Mañuco ficou doente durante um bom tempo. Sentia-se fraco, ocasionalmente tinha acessos de vômitos, tinha tontura e dor de cabeça. Tratava-se de sintomas que não se apresentavam de forma aguda, mas sim crônica, interferindo significativamente em seu trabalho. Tentaram várias alternativas. Primeiro, María e Mañuco foram a Atalaya consultar um curandeiro que não conseguiu curá-lo. Como continuava doente, resolveram ir a um hospital em Lima. Os médicos disseram que não tinha nenhuma doença, mas como continuava a se sentir doente, consultou um curandeiro de Lima que o tratou com florais, cobrou 3.000 soles²⁸², mas não o sarou. Finalmente, recorreu a seu compadre, um curandeiro radicado em Pucallpa, quem aliviou em certa medida seu mal-estar, sem, entretanto, curá-lo completamente. Como, apesar dos vários tratamentos, Mañuco não parecia poder recobrar a saúde, começaram circular a rumores de que parentes yaminawa de María que moravam no Breu tivessem realizado bruxaria contra ele. O pai de María, Txaiyabawade, tomou então ayahuasca para determinar o agente causante da doença e desmentiu essa possibilidade. Segundo ele, foi a própria família de Mañuco. A interpretação do compadre de María e Mañuco, a que eles aceitavam, é que foram amigos de Mañuco os que, movidos por inveja, tinha provocado a enfermidade recorrendo às práticas de um curandeiro.

A interpretação fornecida por Txaiyabawade foi completamente diferente. Segundo ele, através da ayahuasca soube que quem tinha provocado a doença do seu genro foi a própria madrasta de Mañuco, porque em uma ocasião ela lhe tinha pedido dinheiro, mas ele não quis lhe dar, isto é, ele se comportou de forma sovina com ela.

Há vários aspectos que diferenciam a inveja e a mesquinharia como conceitos centrais em torno dos quais se constroem as explicações referidas às agressões mágicas. A inveja é um sentimento moralmente reprovável, que leva o invejoso a realizar uma ação perversa contra alguém que é “inocente” e possui um papel basicamente passivo na relação. A mesquinharia é também um comportamento condenável do ponto de vista ético, mas, nesse caso, é a vítima quem o comete, criando assim uma situação de fricção

²⁸² Em torno de US\$ 860, uma quantidade muito alta em relação aos salários ou benefícios que os madeireiros como Mañuco ganham.

social que tem como conseqüência o ato de agressão xamânica contra ele. Tanto a vítima quanto o agressor têm uma parcela de responsabilidade no conflito. Pode-se argumentar que, em certos casos, a mesquinha de uns é o que desperta a inveja dos outros. Isto seria especialmente relevante precisamente nos casos em que a introdução dos mecanismos e ideologias capitalistas está associada a processos de transformação econômico-social e colide com sistemas éticos preexistentes que condenam as tendências de acumulação de propriedade. No caso dos Toba da Argentina, por exemplo, a inveja agressiva dos xamãs e feiticeiros parece ser o resultado da atitude “mesquinha” de outros membros do grupo que têm sucesso econômico no mundo moderno e não compartilham seus bens. Os xamãs exerceriam, nesse sentido, uma espécie de “punição social” que tenderia a neutralizar o progresso socioeconômico dos seus vizinhos e a controlar a tendência à desigualdade gerada por essas formas econômicas (Gordillo 2003).

De qualquer forma, mesmo que em certos contextos a mesquinha e a inveja tenham uma ligação, é importante salientar que não é o caso entre os Yaminawa. A inveja se caracteriza fundamentalmente por dois aspectos: a aspiração fervorosa de possuir alguma coisa que outro tem e da qual se carece, de outro, o anelo de que quem tem a qualidade ou o objeto desejado o perca e se veja prejudicado (Chóliz Montañés & Gómez Iñiguez 2002). É precisamente porque a inveja implica não apenas o desejo de ser dono de alguma coisa cobiçada, mas também um forte sentimento de animosidade contra quem a possui, que a feitiçaria se encontra fortemente ligada em muitos lugares a esta emoção. O uso da feitiçaria não garante a obtenção daquilo que é desejado, mas sim o prejuízo daquele de quem se sente inveja. Chaumeil destaca que o uso do conceito de inveja entre os Yagua é diferente do significado que se dá comumente a esta acepção. No meio indígena, a noção de inveja se articula em torno da idéia de que existe uma quantidade finita de energia, traduzida em qualidades tais como a sorte na caça, a força, o sucesso em diversos aspectos da vida. Considera-se que a acumulação destas qualidades por parte de certos personagens, que são aqueles eminentes e respeitados por todos, acontece em detrimento dos mais débeis. É por isso que a bruxaria comum é normalmente dirigida contra pessoas ilustres e exitosas do grupo. Dessa forma, explica o autor, o conceito de inveja entre os Yagua estaria mais relacionado com a idéia de equilíbrio do que com a dos ciúmes (Chaumeil 1986).

Para os Yaminawa, entretanto, o conceito de inveja não parece fazer muito sentido. Raramente o empregam em espanhol – apenas o escutei ocasionalmente de

peças com uma interação maior com o mundo mestiço -, e nunca consegui sua tradução ao yaminawa. Apesar de conhecerem o conceito em espanhol, as peças se mostram desconcertadas quando se vêm na situação de procurar uma tradução em sua própria língua.

A ênfase dos Yaminawa na mesquinaria como um dos principais motores das agressões xamânicas não está associada de forma direta ao desejo dos bens nem de prejudicar os outros por causa de ciúmes. A condenação da mesquinaria diz respeito a como devem ser as relações entre as peças, e mais concretamente, entre peças com laços de parentesco. A condenação da mesquinaria não se refere exclusivamente aos bens materiais; alude de forma mais abrangente a um dos princípios em que se fundamentam as relações sociais. Enquanto a inveja antepõe o sentimento egoísta dos ciúmes ou da cobiça por bens à relação social, a censura da mesquinaria através da agressão xamânica é uma crítica à anteposição dos desejos individuais à relação social. Na medida em que o ato de dar e o ser generoso criam vínculos sociais ou os afirmam categoricamente, “mesquinhar” tem como implicação a negação da relação social dos indivíduos envolvidos.

A condenação da “mesquinaria” na vida social

Para entender, portanto, por que a mesquinaria é considerada a causa dos conflitos sociais que desencadeiam as agressões xamânicas, é fundamental entender o que ela significa na sociedade yaminawa. A circulação de bens corresponde em grande medida ao que Sahlins denominou “reciprocidade generalizada”, isto é, um sistema de reciprocidade caracterizado pela assistência mútua entre as peças do grupo, a partilha permanente, de alimentos especialmente, e o caráter difuso e indefinido da retribuição. Aqui, o lado material da transação é reprimido e excedido por seu lado social (Sahlins 1965). Neste sistema, a generosidade é uma das virtudes fundamentais e, conseqüentemente, ser mesquinho é uma das piores faltas, em termos morais, que uma peça possa cometer. Os Yaminawa acusam alguém de ser mesquinho quando se nega a dar alguma coisa que lhe é solicitado. Se a dádiva é “[...] qualquer prestação de bem ou de serviço sem garantia de retorno com vistas a criar, alimentar ou recriar os vínculos sociais entre as peças” (Godbout 1999 [1992]: 29), negar-se a dar é negar a relação com a peça que está pedindo, é antepor a “coisa” à “peça”. Ou, em outras palavras, se caracterizarmos a sociedade yaminawa como “estrutura performativa”, isto é, aquela onde os elos sociais se criam ou destroem através da *práxis*, a dádiva é o ato gerador de

relação interpessoal por excelência (Overing 1999; Sahlins 1988 [1985]: 42-46). No caso, a ênfase é colocada no primeiro movimento (dar) do processo definido por Mauss como consistente em três momentos: dar, receber e retribuir (Mauss 1974 [1950]).

Mais do que qualquer outra falta, a mesquinha é absolutamente condenada entre os Yaminawa, o que não é uma novidade entre as sociedades amazônicas. A generosidade, como princípio destacado da ética nas relações sociais, tem sido registrada e analisada a respeito das sociedades indígenas das Terras Baixas em geral (Descola 1998; Erikson 1996; Gray 1997: 138-144; Hugh-Jones 1992; McCallum 1998a; Teixeira-Pinto 1997), e certamente está relacionada com a idéia de que na Amazônia a produção de pessoas prima sobre a produção de bens materiais (Fausto 1999).

Este imperativo moral de dar, é claro, precisa ser nuançado. De um lado, existe uma partilha cotidiana e generalizada de alimentos, que, da mesma forma que acontece em outras sociedades amazônicas (Belaúnde 2001; Gow 1991; Overing 1999; Teixeira-Pinto 1997), constitui uma das bases da vida social yaminawa. Através da partilha de alimentos para além da família nuclear, manifestação diária de generosidade, se afirmam e recriam constantemente as relações. De outro, o imperativo moral de dar leva a uma constante circulação de bens, seja através da dádiva, seja do empréstimo.

Quando um homem chega com peixe ou carne, estes são imediatamente repartidos entre as outras famílias. Na aldeia, se sabe que alguém foi bem-sucedido na caçada quando as crianças de sua casa começam a ser enviadas às dos parentes, os mais próximos primeiramente, com pedaços de carne. Se a caçada, ou a pesca, foi especialmente frutífera, a carne chegará a famílias mais distantes em termos de relações de parentesco. Apenas se tratará a carne ou o peixe com o fim de conservá-lo para os próximos dias se há muita abundância, como acontece quando encontram um bando de queixadas e matam várias delas, e apenas depois que todas as famílias receberam uma generosa porção. Nunca alguém guardará carne pensando em que vai precisá-la nos dias seguintes sem ter antes repartido para todas as pessoas da aldeia, ou, se o faz, deve se preocupar de não ser visto. Pode-se pensar que, a princípio, todos os homens caçam e pescam e que, da mesma forma que uma família distribui para outras, ela receberá em igual medida ou parecida. Porém, as coisas não acontecem dessa forma, porque nem todos os homens de Raya produzem na mesma medida. Enquanto alguns homens são caçadores regulares, outros raramente aportam carne ou peixe e, quando o fazem, é em pouca quantidade. Dado que o grau de sucesso na caça não é concebido como resultante da habilidade ou aptidão individual, mas de um tratamento adequado do corpo, a falta

de produtividade cinegética é atribuída ao caráter preguiçoso da pessoa e não à sua falta de sorte ou de destreza. Apesar de a preguiça ser também uma atitude fortemente criticada e considerada negativamente em termos morais (Pérez Gil 2003), em nenhum caso se cogitará a possibilidade de excluir o preguiçoso da rede de distribuição de alimentos²⁸³. Seus parentes continuam enviando carne ou peixe à sua casa, e se sua família conta com menor abundância de carne, se deverá a que depende de que as redes de distribuição, baseadas no grau de parentesco, o atinjam, e não a uma determinação de exclusão ou punição por parte dos outros.

Também a respeito dos produtos da roça, prevalece a idéia da partilha, mesmo que cada família possua seu próprio roçado, entendido como propriedade individual. Embora para o observador externo a região cultivada nas proximidades da aldeia pareça um grande roçado comunitário, já que não são evidentes os limites entre os roçados familiares, cada família conhece bem qual área lhe pertence, e pegar produtos dos roçados dos outros é considerado roubo. Entretanto, nunca uma mulher vai sozinha ao roçado, seja para limpá-lo, seja para coletar os produtos. Sempre convida outras mulheres a acompanhá-la e a pegar quanto quiserem e poderem carregar até a aldeia. Assim, há uma continua rotação de convites. Da mesma forma que acontece com o homem preguiçoso, uma mulher com um roçado pequeno e menor capacidade de corresponder com generosidade não deixará de ser convidada pelas outras. Se o princípio da generosidade se aplica a praticamente todos os âmbitos – sendo, talvez, a única exceção o do conhecimento (Calavia, Carid & Pérez Gil 2003) –, no caso do alimento é especialmente significativo e inquebrantável. Numa ocasião, durante minha última visita aos Yaminawa, aconteceu que durante três meses praticamente não houve mandioca disponível. Aquela plantada no ano anterior tinha acabado, e a do ano em curso ainda não estava pronta para ser consumida. Essa situação significava uma grande contrariedade para os Yaminawa, não por que houvesse escassez de alimentos – a quantidade de milho, bananas e outros cultivares nos roçados era enorme –, mas porque a mandioca parece ser, atualmente, o paradigma do alimento agrícola, e com ela fabricam uma bebida fermentada que constitui o eixo das festas que periodicamente reúnem a comunidade. São estas festas os momentos nos quais o grupo, disperso no cotidiano em vários casarios ao longo do rio, se mostra como tal. Apenas a velha Xaya, que tinha se mudado recentemente para um lugar rio abaixo, parecia contar com

²⁸³ Notemos que, segundo Sahlins, uma das particularidades da “reciprocidade generalizada” é precisamente o fato de que a incapacidade para retribuir por parte de quem recebe não provoca necessariamente que quem lhe dá deixe de fazê-lo (Sahlins 1965: 147).

mandioca suficientemente madura em seu roçado, de forma que as mulheres da aldeia principal se deslocavam com certa frequência até sua casa para retirar mandioca de seu roçado. Aproveitando a conjuntura, Xaya e outras mulheres que moravam com ela começaram a exigir pagamento pela mandioca coletada, mesmo a filhos que moravam na aldeia principal. Este comportamento, que Xaya explicava alegando que os moradores da aldeia principal tinham mais acesso a mercadorias em função da presença dos madeireiros, gerou grande mal-estar e indignação entre as pessoas, que consideraram a pessoa que atua dessa forma como mesquinha, e assumiram atitudes de rejeição e condenação. As pessoas se sentiram profundamente ofendidas pela atitude de Xaya. Uma mulher, por exemplo, explicou que ela não a visita mais e evitava parar no seu porto quando descia o rio precisamente por essa razão. Outra, e isso me chocou mais ainda e me deu uma dimensão das implicações que tem para os Yaminawa um comportamento mesquinho, explicitou seu desejo de que a velha mulher morresse por ser sovina. Certamente, nunca percebi entre os Yaminawa um repúdio moral tão marcado a respeito de um comportamento como o que sempre se manifestava contra a mesquinharia.



Ilustração 13: À esquerda, Nawawini colhe milho no roçado de Hustuma, que tinha convidado as mulheres da aldeia. À direita, as mulheres voltam juntas, com suas cestas carregadas de milho. Raya, 2003.

A possibilidade de cobrar pelos alimentos – ou por outras coisas – é aceita apenas em relação aos brancos e mestiços, e isso não tanto porque sejam pessoas externas às redes de parentesco, mas porque os Yaminawa têm sofrido desde o contato a mesquinaria e a exploração constantes por parte deles. Várias vezes comentaram que, da mesma forma que os mestiços cobram qualquer coisa, eles exigem pagamento. Esta atitude está diretamente ligada à experiência de contato, marcada pela exploração e o abuso, e a sua inserção na sociedade regional.

A possibilidade de cobrar dos brancos determinados serviços ou objetos não quer dizer que a dádiva apenas exista no âmbito interior onde prevalecem as relações de parentesco, como parece acontecer em outros casos (Overing 1992). O princípio de não negar uma coisa quando é solicitada é um imperativo moral que também se aplica no exterior. Assim, por exemplo, o velho Txaiyabawade contava como tinha perdido motores de canoa ou espingardas – itens que para um índio na Amazônia supõem o trabalho de vários anos –, porque algum mestiço lhe tinha pedido emprestado e, ante a repulsa que sentia a se negar, tinha cedido a propriedade solicitada, sem depois vê-la retornar. Mesmo se o compromisso de comportar-se generosamente é muito mais consistente perante os parentes e pessoas do mesmo grupo, o mal-estar de atuar de forma sovina se manifesta também no trato com os forâneos.

Os Yaminawa usam o conceito de mesquinhar (“mezquinar” no espanhol usado na região, *wisko bitsai* em yaminawa) a respeito de muitas circunstâncias, algumas delas banais, outras graves. Existe o sentido geral de não dar algum objeto que é solicitado, mas se podem “mesquinhar” muitas outras coisas. Por exemplo, uma mãe dirá que sua filha “mesquinha” sua cabeça, se a menina não deixar que a despiolhe. Neste caso, as conseqüências não são significativas, mas o uso do conceito de “mesquinhar” a respeito desta situação banal está indicando o descontentamento da mãe e sua crítica ante a atitude desobediente da filha. Outras situações têm implicações mais graves. Se uma mulher se nega a ter relações sexuais com um homem quando este o solicita, se dirá que a mulher está mesquinhando seu sexo; se um pai se nega a dar em matrimônio sua filha para um homem, este dirá que ele está mesquinhando a filha; se um homem é excessivamente ciumento de sua mulher, será criticado como mesquinho, e, de fato, os Yaminawa expressam a idéia de “ciumento” com a expressão *kéro wishko mitsai*, literalmente “mesquinha sua mulher”²⁸⁴. Entretanto, deve entender-se que existem

²⁸⁴ Existe outro termo que também foi traduzido como “ciumento”, *wāxi*, que, provavelmente, está relacionado como o termo Yuwaxi, nome do mesquinho mítico. Ver infra.

algumas regras que definem, em certos casos, quem pode e deve pedir a quem. Percebe-se, por exemplo, uma hierarquia definida pela idade, o que é facilmente observável entre as mulheres. Se uma menina obtém como presente algum tipo de adorno, rapidamente este passará à sua irmã mais velha, desta à sua mãe, e desta à irmã mais velha da mãe, mas dificilmente irá no sentido contrário; provavelmente, não porque a pessoa mais velha possua a prerrogativa de poder negar-se a dar uma coisa solicitada sem ser tachada de mesquinha, certamente o será se o fizer, mas porque os mais novos, por respeito e por relações de hierarquia, não solicitarão aos mais velhos objetos que estes apreciam. Há, por outro lado, certos bens, como canoas, motores ou espingardas, que circulam através do empréstimo – também se pode acusar alguém de mesquinho por não emprestar alguma coisa –, mais do que a doação, sobretudo porque as pessoas sabem que não os devem pedir para ficar com eles.

Este princípio ético da generosidade prima na relação que os Yaminawa têm com as outras pessoas. Isto não quer dizer que se sintam absolutamente desinteressados a respeito dos bens materiais. O comportamento sovina é um fantasma sempre presente e possível. Há objetos que as pessoas não querem dar, e sentem desgosto quando lhes é solicitado e se vêem obrigadas a entregá-los. É para evitar ter que dar os objetos que apreciam e que sabem desejados pelos outros, que os ocultam. Quando as pessoas voltam de uma viagem à cidade onde adquiriram mercadorias, cuidam de escondê-las para não receber as solicitações insistentes dos parentes e amigos e se verem coagidos a ter que presenteá-las. Siskind observou comportamentos similares entre os Sharanahua, para quem mentir dizendo que não se tem alguma coisa que na realidade se possui é uma norma de boas maneiras, enquanto negar diretamente é um insulto (Siskind 1973: 85). Não se trata, portanto, de que as pessoas tenham um desprendimento absoluto em relação aos objetos, mas de que existe um princípio ético que as impele a fazer primar as relações entre as pessoas diante das relações com os objetos. É por isso que, para “guardar”, devem criar-se estratégias – ocultar, mentir... – que permitam contornar o imperativo de dar. Negar alguma coisa é equiparado a insultar. É possível perceber isso na reação ofendida das pessoas quando se dá a circunstância, mas a identificação se produz de forma mais explícita em certas ocasiões, como, por exemplo, esta passagem do mito chamado Nawawaé misti, que conta a história de um homem que se perde na floresta e, em seu perambular à procura de seu grupo, vai encontrando diversos animais, entre eles uma mulher-uru (*wěo*).

*Narradora: Yaixputa
Raya, 18/12/03*

O homem chegou aonde estava o pássaro wëo. “Ohohoi tua pomba.” Ele se aproximou querendo tirar seu pentelho²⁸⁵, mas tirou uma pena do peito. Wëo saiu voando. O homem a alcançou novamente. Wëo estava fazendo sua rede. Ela disse ao homem: “Você não está errado (procurando sua família). Quando fui procurar algodão em teu roçado, tua prima me insultou (Ŧtxa) dizendo: ‘Por que você está pegando meu algodão?’”.

Negar-se a dar alguma coisa significa negar a relação; significa que a coisa negada tem uma significação maior do que a pessoa que a solicita para a pessoa que se recusa a dar. Negada a relação, as pessoas são ressituidas em esferas onde a predação não apenas é possível, mas, sobretudo, predominante.

O tema da mesquinharia na mitologia

A questão da mesquinharia está presente de forma expressiva na mitologia yaminawa. Yuwaxi, o mesquinho mítico, é o protagonista de uma série de mitos, dos quais se encontram versões na maior parte dos outros grupos pano, constituindo este um tema recorrente na mitologia destes povos²⁸⁶.

Entre os Yaminawa, são vários os episódios que narram como as pessoas, naquela época ainda animais, adquiriram os meios para se alimentar roubando-os dos Yuwaxíbo, o povo dos mesquinhos. É interessante lembrar que, como salientou Calavia, os animais são os grandes doadores da mitologia yaminawa. Não apenas roubaram os cultivares e o fogo do Yuwaxi, mas através deles os homens aprenderam formas culturais essenciais (Calavia 2000). Os episódios em que Yuwaxi é roubado se desenvolvem num tempo mítico no qual o ser pessoa e o ser animal se confundem, e ainda ambas as séries estão indiferenciadas.

²⁸⁵ A extração do pêlo pubiano é uma prática erótica e está indicando, no caso, a vontade do homem de ter relações sexuais com a mulher-uru.

²⁸⁶ Na versão Capanhua deste mito, intitulada “El creador” na recopilación do ILV, depois de os homens roubarem sua mandioca, o mesquinho sobe ao céu com sua casa, bebendo caçuma de mandioca. Esse episódio evoca o conjunto de mitos, mencionado no capítulo 2, que narram a subida ao céu do grupo através da ingestão continuada de ayahuasca (ver Mito 8) (Loos & Loos eds. 1980). Versões shipibo do Mito aparecem em García (1993: 81-86), Urteaga Cabrera (1991: 34-37) e Bardales (1979); versões kaxinawa aparecem em d’Ans (1991: 89-98) e na recopilación publicada pela CPI-AC (Comissão Pró-Índio do Acre 1996b: 120-125); versões cashibo, em Estrella Odicio & Shell (1977: 81-83) e em Frank (Frank, Villacorte Bustamente et al. 1993: 61-72); versões katukina dos diferentes episódios, na coleção de mitos katukina “Noke shoviti” (André Shere & Sena 1998: 36-39, 63-66); versões amahuaca, em Gonzales Camacho (1995); versões yaminawa, em Calavia (no prelo: M6, M7, M20, M21). Existem, por outro lado, dois artigos que analisam a mitologia yaminawa relativa ao Sovina, um deles tomando-a como ponto de referência para tratar o conceito de propriedade (Calavia, Carid & Pérez Gil 2003), e o outro tomando como elemento de reflexão a figura do Inca nas mitologias pano (Calavia 2000).

MITO 13: MITO DE TXĒRĒ²⁸⁷

Narradora: Yaixputa

Tradutor: Jarol

Raya, 14/8/00

Antes, o Sol estava muito baixinho. As pessoas cozinhavam tudo com o Sol. Se ainda fosse assim, cozinharíamos sem fogo. Uma mulher pintou seu filho com jenipapo e o deixou deitado. O Sol o cozinhou, e a criança rebentou. “O Sol já fez rebentar meu filho.” A mulher chorava e estava com tanta raiva que golpeou o Sol. “Ele estava bem aqui, por isso ele fez meu filho rebentar.” Quando a mulher bateu nele, o Sol subiu em cima da casa. Então, a mulher o espetou com uma vara, e ele subiu ainda mais para cima. As pessoas queriam cozinhar, mas já não podiam cozinhar com o Sol. “Como vamos comer agora? Por que você golpeou o Sol? Agora, ele foi embora.” Toda a carne apodrecia. Chegou Txērē (periquito). Ele foi procurar fogo. Txērē chegou ao pátio de Yuwaxibo e ficava por lá passeando, espreitando. “O que faz aqui Txērē? Por que você vem aqui, Txērē?” Mas Txērē não sabia falar. “Ele quer pegar nosso fogo.” Apagaram todas as fogueiras e arremessaram brasas contra ele para afugentá-lo. Então, Txērē pegou uma brasa e saiu voando. Ele ia gritando. Deixou cair a brasa em um tronco seco que se incendiou. O gavião e o urubu taparam o tronco com suas asas para que não se queimasse completamente²⁸⁸, mas o tronco ardeu bem. “Já está se apagando o fogo”, diziam as pessoas que tinham golpeado o Sol. O tronco estava ardendo. Derrubaram-no e assim conseguiram fogo. Antes, o bico de Txērē era comprido, ficou curto por ter pegado a brasa. Depois de jogar a brasa no tronco, seu bico queimava, então entrou na floresta e mergulhou em uma poça para apagar seu bico. Ficou bem curtinho.

MITO 14: MITO DE NĒXĒTOKORO

Narradora: Yaixputa

Tradutora: Patxuawĩ

Raya, 18/12/03

Eles não cultivavam nada. A família de Nĕxĕtokoro²⁸⁹ passava fome. Queriam roubar, mas tinha jararaca, surucucu, txau, todo tipo de animal que tem veneno [no roçado de Yuwaxi]. Nĕxĕtokoro foi pedir que dessem para ele pelo menos um só grão de milho. “Vou visitar essas pessoas, talvez eles possam me dar.” Foi visitar os Yuwaxibo. Eles eram muito sovinas. Yuwaxibo disse: “Vem sentar aqui”. Nĕxĕtokoro sentou-se. Quando Yuwaxi foi fazer xixi, ele aproveitou para meter um grão de milho no prepúcio. Muitas cobras estavam querendo mordê-lo. Yuwaxi disse: “Você pegou milho”. Revisou o corpo todo de Nĕxĕtokoro: seu pé, sua orelha, seu nariz, sua boca, seu ânus. “Deixa-me ver, retira o prepúcio”, lhe disse. “Não.” “Você pegou, eu vou dizer para aquela cobra te morder.” Nĕxĕtokoro saiu correndo até a floresta. Ele escapou e não

²⁸⁷ Segundo Goussard, que fez uma pesquisa sobre etnoornitologia na comunidade de Raya, *txērē* (*chiere*) é o *Forpus sclateri*. Ainda conforme as informações do autor, o nome do pássaro derivaria de *chi*, fogo, fazendo referência a este episódio mítico que ele também registrou (Goussard 1983: 172, 244).

²⁸⁸ Outra versão, que se adapta melhor ao que poderíamos chamar de “versão canônica” do mito, explica que, depois que Txērē levou a brasa, Yuwaxibo fez chover, e *txērē* pediu a seu primo (*txai*) urubu fazer um tapiri sobre o tronco. O urubu abriu suas asas sobre o tronco protegendo o fogo da chuva, e assim as pessoas obtiveram o fogo.

²⁸⁹ Segundo a versão coletada por Calavia, Nĕxĕtokoro (Dochitowĕro) é a andorinha (Calavia, no prelo: 324). Na versão Yawanawa do mesmo mito, o protagonista é *Txłtxł*, que eles traduzem por rouxinol. Os narradores de esta versão não identificaram a personagem com nenhum animal em concreto.

puderam pegá-lo. Pensavam que tinha se escondido em uma paliçada e a queimaram, mas ele já tinha fugido. Os Yuwaxibo escutaram o barulho de uma madeira ao se queimar e acharam que era Nëxëtokoro: “Escuta, ele já está se queimando”.

Nëxëtokoro semeou o milho em seu roçado. O milho cresceu, e o colheram. Deu três espigas.

Em uma outra ocasião, Nëxëtokoro matou uma cobra txau e pegou um ramo de mandioca do roçado de Yuwaxi. Apenas um ramo pegou e cresceu. “Agora sim, a gente tem mandioca e banana. Os que vão crescer depois de nós não vão passar forme de mandioca.” Sempre a minha mãe contava assim.

MITO 15: MITO DE XËE

Narradora: Txixëya

Tradutor: Kumawã

Raya, 2/12/03

“Quem vai pegar pimenta?” Xëe (Calango) foi pegar pimenta. “Xëe está chegando!!” Os Yuwaxibo pegaram-no e esfregaram toda sua cara com pimenta pura, também seu ânus e sua boca, por todas as partes do seu corpo esfregaram pimenta. “Já pode ir embora.” Achavam que estava morto. “Já mataram Xëe.” De repente, Xëe impulsionou-se com seu rabo e saiu correndo. Não conseguiram alcançá-lo. “Por que vocês não o mataram logo? Já levou a pimenta.” Quando chegou à sua casa, Xëe disse aos seus: “Venham juntar as sementes de pimenta, eles esfregaram pimenta na minha cara”. Eles plantaram essas sementes, e assim aumentou a quantidade de pimenta.

Depois desses episódios de sucessivos roubos através dos quais as pessoas conseguem se apropriar dos principais produtos agrícolas e do fogo, decidem matar Yuwaxi por se mostrar sistematicamente mesquinho. Este ato tem como consequência dois efeitos: a transformação dos homens envolvidos no assassinato em animais, pássaros fundamentalmente, e sua dispersão, associada à aquisição de características específicas próprias (as cores) que estabelecem as diferenças entre eles.

MITO 16: A MORTE DE YUWAXIBO

Narradora: Txixëya

Tradutor: Kumawã

Raya, 2/12/03

Os Yuwaxibo mesquinhavam. “Vamos visitá-los.” Quando seus parentes iam visitá-los, não lhes davam nada, não lhes presenteavam com nada, voltavam sem nada de sua visita. Eram muito sovinas. “Embora não dêem nada para a gente, vamos lá visitá-los.” Os homens foram visitá-los. Yuwaxi tinha debulhado as espigas de milho e tinha os grãos amontoados. “Por que você não me dá sequer um grãozinho de milho?” Mas Yuwaxi não lhe queria dar nada. “Está nos mesquinhando. Como será que a gente pode pegar alguma coisa dele? Como ele não quer nos dar, temos que matá-lo.” Desse jeito, eles foram matá-lo. “O que vamos fazer com seu sangue?” O mutum pintou o nariz com o sangue de Yuwaxi; o jacamim se revolveu na cinza. Todos os

pássaros se pintaram com seu sangue, como a arara; eles se banharam em seu sangue. “Vamos já, primo (txai). Já não vamos mais ser como éramos antes, já não vamos mais passar fome. Primo, agora temos que nos disseminar-nos. Vocês têm que pensar aonde vão.” O papagaio e a arara não se separaram, ficaram juntos. O periquito ficou também com eles.

No mito, se estabelece uma associação entre a figura do mesquinho mítico, aquele que possui riquezas – em uma das ocasiões em que o mito nos foi narrado, o personagem de Yuwaxi foi descrito como “milionário” –, as acumula e se nega a repartir, e a produção de diferença dentro de um conjunto anteriormente indiferenciado. Os executores do assassinato são os pássaros que, após a façanha, se pintam com o sangue do mesquinho, adquirindo desse modo suas cores características. A versão Yawanawa, que segue basicamente o mesmo desenvolvimento narrativo, mas é muito mais rica em detalhes, especifica que todos aqueles que mataram os Yuwaxïhu se transformaram em pássaros caracterizados por possuir o bico vermelho. Foi a arara que se pintou com o sangue e a fel do Yuwaxi, adquirindo as cores que tornam suas penas tão cobiçadas. Aqueles que participaram na matança e se transformaram, em consequência, em animais não receberam nenhum dos bens dos Yuwaxi. Apenas aqueles que não participaram se mantiveram sob sua forma humana e passaram a desfrutar dos cultivos do Yuwaxi, legando-os para as gerações vindouras. A versão cashibo explica que os pássaros mataram o mesquinho, chamado Iracucha,

porque ya tenían ganas de cambiar su apariencia física y empezar su vida como animales, porque, aunque con cuerpos de hombres, no lo eran verdaderamente. Por eso no solamente mataron al Iracucha para robarle sus productos de la chacra, sino le comieron y le chuparon su sangre. Por su deseo de volar hacia los topes de los grandes árboles y vivir su propia vida allá, mataron las aves [y los otros animales] al Iracucha y le comieron. (Frank, Villacorte Bustamente et al. 1993: 71).

Assim, o assassinato do mesquinho tinha como objetivo instaurar uma nova ordem sociocosmológica.

Esta história evoca um conjunto de mitos analisados por Lévi-Strauss em *O Cru e o Cozido*, que têm em comum o episódio da aquisição das cores por parte dos pássaros a partir do sangue de algum ser que cometeu uma transgressão moral (um demiurgo canibal, no caso do mito Matakó (M₁₇₅); um incestuoso, no mito Shipaia (M₁₇₈); um amigo ciumento e traiçoeiro, no caso no mito Parintitin (M₁₇₉); uma tartaruga assassina no mito mundurucu (M₁₈₀)) (Lévi-Strauss 1996 [1964]: 295-312). O cromatismo que Lévi-Strauss ressalta como um dos aspectos relevantes destes mitos (Lévi-Strauss 1996 [1964]: 313-320) aparece de forma similar no mito Yaminawa, mas neste caso em chave

sociológica, já que cada espécie avícola mencionada se associa com uma “tribo”, como explicita de forma mais clara a versão reproduzida abaixo. O cromatismo do conjunto formado pelas espécies das aves parece especialmente adequado para representar o cromatismo do conjunto sociológico formado pela miríade de grupos, lingüística e culturalmente muito próximos, que constituem o sistema sociopolítico no qual estão inseridos os Yaminawa. Pequenas diferenças lingüísticas, etnônimos e variações de detalhe em ornamentos basicamente comuns são aspectos que funcionam como indicadores de adscrição e diferenciação étnica²⁹⁰ em um conjunto onde o contínuo entremear-se dos seus componentes dá espaço à perigosa potência homogeneizante do parentesco. Não é talvez por acaso que, como interpreta Calavia (2000), os grupos Yaminawa se apresaram a perder seus signos externos de identidade depois do contato, já que, se dentro do conjunto funcionavam como elementos que estabeleciam distinções cromáticas, vistos desde fora os tornavam iguais demais, ao estabelecer uma fronteira entre eles e o resto. Nos termos usados por Lévi-Strauss, o intervalo diatônico criado pelo contato torna invisíveis os intervalos cromáticos internos, fazendo com que o interior do conjunto apareça de fora como um continuum.

Que as diferenças entre as distintas espécies de aves são boas para pensar as diferenças dentro desse conjunto sociológico de grupos pano que mantinham relações de guerra e aliança entre si se reflete também em um antigo costume: por cada inimigo morto em ação de guerra, o matador fazia dois orifícios (*rëbu*) ao redor da boca (um acima do lábio superior e outro abaixo do inferior) ou na parte das bochechas próximas ao nariz, aos quais se atribuía o nome da vítima. No cotidiano, eram colocados neles pequenos pauzinhos (*kispi*), mas em ocasiões especiais nas quais as pessoas se enfeitavam, eram inseridas penas nestes orifícios. Dependendo da “tribo” à qual pertencia a vítima, se usava a pena de um pássaro específico²⁹¹.

A idéia da diferenciação de espécies e da sua dispersão aparece mais claramente formulada em uma variante do mito de Yuwaxi na qual este adquire a identidade do Inca, fato comum em outras mitologias pano, que tem sido interpretado por Calavia, a

²⁹⁰ Para uma análise comparativa dos ornamentos usados por grupos cultural e lingüisticamente afins aos Yaminawa, ver Verswijver (1987). No trabalho de Erikson, se encontra também uma análise e reflexão sobre o papel dos ornamentos corporais, especialmente as tatuagens, como marcadores étnicos entre os Mayoruna, outro conjunto homogêneo de grupos pano (Erikson 1996).

²⁹¹ A utilização deste tipo de ornamentação é também própria de outros pano, especialmente os Mayoruna, e criava uma aparência de agressividade (Erikson 1996: 256-260). Para os Yaminawa, independentemente de outras qualidades atribuíveis a estes ornamentos, sua exibição era indicativa de que o indivíduo era um guerreiro; quantos mais *rëbu* tivesse, mais era de temer. Para uma análise da guerra entre os Yaminawa, ver Carid (em preparação).

partir de uma análise comparativa entre versões de vários grupos, como um meio usado pelas populações indígenas para produzir nelas mesmas transformações sociais determinadas no contexto histórico do boom da borracha, assim como um reflexo dessas transformações e um mecanismo de reflexão sobre elas (Calavia 2000). Esta heterodoxa versão Yaminawa reza da seguinte forma,

MITO 17: OS INCAS

*Narrador: Xawaxta
Raya, 29/04/01*

Quando mataram os Incas, os animais eram gente. Todos os pássaros da floresta adquiriram suas cores, vermelho, e já não falavam mais com nossa voz, ficaram com outro tipo de voz. Já são animais, já se dispersaram, por aqui, por lá. A anta, os porquinhos, todos os animais eram pessoas. Não eram de uma tribo só, cada tipo era de uma tribo: arara, papagaio, jacamim, jacu, mutum. Para matar o Inca, se juntaram todas as pessoas. Os Incas eram pessoas que tinham muitas coisas. A casa deles era muito brilhante. Todas suas coisas, seus terçados, seus machados, eram de ouro. As pessoas iam visitá-los para pedir-lhes coisas. Mas eles não queriam dar nada, eram mesquinhos. O Inca dizia: “Se vocês querem ter as minhas coisas, terão de me matar. Quando me matarem, se transformarão em animais e se dispersarão”. Um chefe disse: “Temos que matá-lo, ele não quer nos dar nada”. Vieram todos, os jacamins, nēanawa, os kujubins, kuxunawa, os mutuns, asñnawa, os jacus, kēhunawa, os urus, wēunawa. Foram os pássaros que o mataram. Depois de matá-lo, se transformaram em animais e se dispersaram. Por se terem transformado, não ficaram com as coisas do Yuwaxi. Esse Inca se chama Xudipubu.

Interessa-me destacar dois aspectos, especialmente, deste conjunto de mitos. De um lado, que o destino reservado a quem se comporta de forma mesquinha com os outros seja o assassinato. Este ato não tem como finalidade arrebatam os itens cobiçados do Yuwaxi, visto que estes já foram roubados anteriormente, mas é uma resposta a seu comportamento mesquinho. De outro, que o roubo ao mesquinho e seu assassinato dêem lugar às condições necessárias para o desenvolvimento da ordem social yaminawa. Primeiro, porque o fogo e as plantas cultiváveis são pré-requisitos para a produção de uma sociabilidade que tem como um dos seus pilares a doação de alimentos, o convite, e a realização de festas que giram em torno da produção de cultivares – muito mais do que da caça, apesar do *éthos* muito mais caçador do que agricultor dos Yaminawa. A atitude do Yuwaxi se destaca mais ainda, é ainda mais revoltante, porque mesquinho aquilo que constitui a partilha generalizada e irrestrita do cotidiano, máxima expressão da generosidade; aquilo que, sob nenhuma circunstância, pode ser objeto de sovinice. Em segundo lugar, o assassinato de Yuwaxi origina a diversificação de espécies, a qual evoca a diversidade étnica que configura o âmbito sociopolítico yaminawa. O próprio

uso por parte do narrador do sufixo “*nawa*”, elemento substancial na formação de etnônimos, em vez de um simples pluralizador “*hu*”, incita a interpretar a diversificação de espécies como uma diversificação de etnias.

Nesta versão, não apenas se produz uma transfiguração do Yuwaxi como Inca, mas também de sua “riqueza”: já não são mais os produtos do roçado e o fogo, mas as mercadorias do homem branco. Nesse sentido, há outro mito que se opõe a este conjunto, precisamente pelo comportamento generoso de seu protagonista, o boto.

MITO 18: HISTÓRIA DO BOTO GENEROSO

*Narradora: Hustuma
Raya, 17/04/01*

Pata ruwë é um machadinho de pedra. “Vamos trazer pata ruwë para fazer nosso roçado.” “Tá, vamos então.” Foram vários homens juntos de canoa. Um homem estava indo com seu primo. No caminho, pediu para ele parar porque queria fazer xixi. “Tá, vou atracar lá.” Parou em um poço onde tinha um balseiro no meio. “Vamos rápido para a gente alcançar os outros.” Seu primo o deixou lá abandonado no balseiro. “Não me deixa aqui, primo, traz a canoa, me leva.” “Não, você vai ficar aqui mesmo.” Seu primo foi embora, e o homem ficou triste, pensando. “Por que foi que meu primo me deixou aqui? Ele me odeia.” Outro primo dele estava preocupado. “Onde ficou teu primo? Por que não está com você?” “Ele ficou em uma praia, não quis vir, já deve estar na casa dele.” Assim, enganou os outros. Aquele homem o odiava porque queria ficar com sua mulher, por isso o abandonou. O homem passou o dia todo abandonado no balseiro. Já de tardezinha, estava com muita fome. Tinha medo do boto e do jacaré, por isso não se jogava na água. “Si eu me joga na água, o jacaré vai me comer, acho melhor eu morrer aqui, eu vou morrer de fome. Meu primo me abandonou para poder ficar com minha mulher.” Lá ele estava pensando, quando escutou que choravam embaixo da água, “hiiii”. O homem se assustou. “Puxa, hoje eu vou perder a minha vida.” Aquele lugar era o lixeiro do boto. “Não chora, meu filho, vou jogar este lixo, agora teu pai vai voltar.” O homem escutou com clareza a voz que provinha do poço. A água se mexeu, e saiu uma mulher. Como o homem ficou com medo! Boto (Ēdēdawa) olhava para ele. “Quem é este homem que está aqui sentado no meu lixeiro?” “Meu primo me abandonou neste poço porque me odeia.” “Coitado, você deve ter sofrido muito. Isso aqui não é poço, é minha casa velha. Qual é seu nome?” “Eu sou Sidapaë.” Era o mesmo nome que o do seu marido. A mulher começou a chorar²⁹². “Meu marido foi caçar, espera que teu irmão vai chegar.” A mulher lhe deu banana, caiçuma de milho e pamonha, que o homem comeu com voracidade. “Vamos à minha casa.” “Eu não posso, vou me afogar.” “Não é poço, é uma casa velha.” Pouco depois, escutaram o boto chegando. “Lá está teu parente, sentado no nosso lixeiro”, o homem escutou o que a mulher falava com o marido. “Vou trazer esse homem.” O homem ficou com medo. “O marido dessa mulher vai me matar.” O boto saiu. “Qual é seu nome?” “Meu nome é

²⁹² Como outros povos da Amazônia, os Yaminawa praticavam uma forma de choro ritual quando se encontravam com parentes próximos depois de muito tempo (Carid, em preparação). Entre os Yaminawa, existe um sistema de transmissão de nome entre gerações alternadas. O conjunto de nomes configura, a princípio, uma estrutura que permite às pessoas situarem os desconhecidos dentro dela a partir do nome e assim calcular a relação de parentesco que os une (ver a este respeito Townsley (1988)). Pelo fato de o protagonista do mito ter o mesmo nome que o marido da mulher-boto, ela o reconhece como irmão (classificatório) do seu marido.

Sidapaë. O boto começou a chorar. “Vamos pra casa, irmão.” “Não posso entrar, vou me afogar.” “Não, você não vai se afogar.” O boto passou uma folha por sua cara e então se viu sentado no lixo de uma casa, na sua frente um homem. “Você viu, está sentado no lixo de tua cunhada.” Na casa, o boto tinha de tudo: roupa, terçados, machados... O homem olhava tudo. “Eu quero pedir um machado, apenas um.” Naquela época, ninguém conhecia esse tipo de machados de metal (*yami*). Extraíam a mandioca com um pau e faziam roçado com *rowë*. O homem viu um terçado jogado no chão; era o que a mulher do boto usava para arrancar mandioca. O homem começou a aproximá-lo dissimuladamente para si com o pé, com o objetivo de roubá-lo. A mulher do boto riu. “Para que você vai roubar meu terçado velho? Esse terçado é velho, é para arrancar mandioca.” “Eu o vejo como se fosse novo”, dizia o homem. “Vai olhar no quarto do teu irmão, ele tem muitos novos.” O boto tinha muitas caixas de terçados. O boto lhe deu de presente muitas coisas. “Como será que eu vou embora?” “Você quer voltar com sua mulher?” “Eu quero, eu tenho filhos.” “Eu vou te dar uma folha. Com ela, você vai sair no teu porto.” O homem viu um caminho largo e limpo, e rápido chegou a seu porto. Sua mulher estava triste, seu irmão, preocupado. “Você já chegou?” “Já estou chegando. Teu marido me deixou lá abandonado porque queria casar contigo”, ele disse à sua mulher.

Townsley menciona que os Yaminawa temem o boto por considerá-lo um feiticeiro (Townsley 1988: 138), atribuindo-lhe um caráter agressivo. Rama Leclerc analisa com mais detalhe a figura deste cetáceo amazônico entre os Shipibo e o caracteriza como feiticeiro agressivo e erotômico. Além disso, ainda segundo a autora, a aparência antropomorfa do boto seria a do homem branco, o que o tornaria fortemente atrativo para as mulheres indígenas (Leclerc 2003: 53-54). Apesar de os Yaminawa considerarem que o boto como um “brujo”, cujos ataques vão dirigidos especialmente às mulheres que tomam banho no rio estando menstruadas, na mitologia aparece como um personagem marcado claramente pela generosidade. Já mencionamos anteriormente que o boto é também considerado *ñuwë* e que em outro mito (Mito 9) aparece como doador de conhecimento xamânico. Ademais, sua caracterização como possuidor de mercadorias o associa ao homem branco, o que é consistente com as informações shipibo.

A dualidade entre um possuidor de mercadorias sovina – representado pelo Inca – e outro extremamente generoso – representado pelo boto – se reproduz no discurso dos Yaminawa a respeito dos “brancos”. Efetivamente, em relação a este ponto, os Yaminawa distinguem vários tipos de “brancos”. Os “serranos”, pessoas procedentes da região andina e que se instalaram na amazônica dedicando-se principalmente ao comércio, são caracterizados como mesquinhos e são contrapostos aos “*viracochas* legítimos”²⁹³, figuras que marcaram fundamentalmente os primeiros anos do contato.

²⁹³ “Viracocha” é um termo de origem quíchua que se refere ao homem branco.

Os padres católicos e os primeiros patrões madeireiros, que tiveram um papel protagonista nesse processo, são esses “*viracochas* legítimos”, caracterizados como extremadamente dadivosos, já que presenteavam os Yaminawa com muitas mercadorias e não as cobravam. Os primeiros patrões, dizem os Yaminawa, não anotavam tudo nas cadernetas, como fazem os atuais. Esses primeiros anos de contato são lembrados como momentos de certa abundância de mercadorias, o que é condizente com o fato de que o presentear com mercadorias constitui um dos principais métodos de “pacificação” das populações indígenas.

O conceito de Yuwaxi adquire toda sua dimensão quando contrastado com o *xanëihu*, contraposição que é realizada explicitamente pelos Yaminawa. O *xanëihu*, o chefe tradicional, se caracteriza, antes de tudo, por sua generosidade. Se o Yuwaxi é descrito como aquele que come sozinho, o *xanëihu* é aquele que se encarrega de centralizar a produção de todos os membros da maloca para redistribuir os alimentos em forma de convite. Ele aparece como o doador de alimentos que foram produzidos pelas mesmas pessoas que os consomem. Todas as manhãs, tocava sua buzina, feita de paca ou de casca de tatu, e as pessoas acudiam ao centro da maloca, o lugar reservado ao *xanëihu*, para partilhar os alimentos que ele lhes oferecia. Mulheres, homens e crianças comiam no mesmo lugar, mas separadamente. Mesmo que já não seja nas malocas, estes convites matutinos continuam sendo um dos aspectos que caracteriza o chefe em algumas comunidades. É, por exemplo, um costume praticado cotidianamente na principal aldeia Yawanawa: de manhã cedo, o chefe chama cada um dos homens que moram nas proximidades por seu nome. Quem tem algum alimento para aportar o leva para compartilhá-lo. Senão, se come apenas o que a mulher do líder preparou. Durante a refeição, se discutem vários temas, especialmente as atividades que cada pessoa vai realizar durante o dia. Observamos esse mesmo costume em Coronel Portillo, uma das comunidades radicadas no Juruá.

Essa generosidade não é prerrogativa exclusiva do chefe; trata-se da atitude esperada das pessoas com as quais se convive, especialmente se são parentes próximos. Hustuma contava que, embora não fosse *xanëihu* – no sentido de “chefe” –, quando seu pai voltava do mato com caça, costumava chamar seus vizinhos com sua buzina de casca de tatu para convidá-los a comer. Sua mãe colocava no centro um cesto cheio de carne e de mandioca, e cada pessoa se servia, usando folhas grandes a modo de prato. Lembra que foi com os mestiços que eles “aprenderam” a comer separadamente. Trocaram a grande vasilha comunal, da qual cada um pegava comida, pelos pratos individuais; cada

qual começou a comer em sua casa. As missionárias do SIL parecem ter desempenhado um papel importante nessa mudança, especialmente ao insistir que os alimentos que repartiam não deviam ser preparados de forma comunal, como era o costume. Repartiam rações de alimentos, como o arroz, a cada família, e reiteravam que apenas deviam convidar outras pessoas quando houvesse comida sobrando. Cada casal devia se ocupar apenas dos membros de sua família nuclear.

Os convites para comer entre famílias de casas vizinhas são comuns, especialmente quando um homem chega de uma caçada ou pesca frutífera, ou quando as mulheres preparam certos alimentos em abundância, como as pamonhas de milho. Apesar das mudanças acontecidas e de ter aprendido outros costumes, a partilha dos alimentos continua sendo um valor primordial na sociabilidade yaminawa.

Já mencionei no capítulo 2 que a capacidade de fazer um roçado grande e garantir, desse modo, a produção de cultivares é mencionada pelos Yaminawa como o aspecto que determinava a escolha de alguém como *xanëihu*. Independentemente das outras características que, sabemos, definem esta figura, o tema central através do qual os Yaminawa opõem o *xanëihu* e o Yuwaxi é a alimentação: o *xanëihu* chama todo o mundo para comer, enquanto Yuwaxi come sozinho; o *xanëihu* produz um roçado enorme que será usufruído por todos, enquanto o Yuwaxi enche o roçado de bichos peçonhentos que vigiam para ninguém pegar nada. Poder-se-ia, inclusive, ver na etimologia do termo *yuwaxi* uma referência a esta chave alimentar. Sabemos que existe o termo *wāxii*, que é traduzido pelos Yaminawa como “ciumento”, fazendo referência, em princípio, a quem se mostra zeloso do seu cônjuge²⁹⁴. Por outra parte, *yua* em yaminawa significa “mandioca”, um dos principais produtos do roçado na atualidade. Embora na maior parte das línguas pano o termo para se referir a este tubérculo é *atsa*, encontramos cognatos de *yua* em outras línguas pano. Em capanahua, significa também mandioca (Loos & Loos 1998: 522), e em shipibo, é um termo mais genérico glosado como “alimento, alimentación” (Loriot, Lauriault & Day 1993: 426). Poderia se pensar, em função desses dados, que o Yuwaxi é, concretamente, aquele que se mostra ciumento – no sentido de “mesquinho” – com os alimentos. Este sentido inicial, entretanto, adquire novos significados com os novos contextos. Assim, ao novo papel do chefe como

²⁹⁴ Eakin também registra este termo em seu dicionário yaminawa: *fāshi* = “jealous of a person or animal”. A própria Eakin nota a relação entre os termos *fāshi* e *yoashi* (Eakin 1987: 14). Também em shipibo, encontramos um cognato deste termo: *huashíti* significa “negar: rehusar por celos, mezquindad o desconfianza” (Loriot, Lauriault & Day 1993: 184).

organizador do trabalho com os madeireiros e redistribuidor entre os outros membros do grupo das mercadorias recebidas como salário, se opõe à personagem do Inca sovina, que mesquinha os objetos próprios do branco e se desdobra na figura do regatão, o qual os Yaminawa denominam *yuwaxi*. Ambos constituem os limites de um princípio ético, sendo o *xanëihu* o pólo de atração para o qual as pessoas devem pender.

A ética da generosidade diante da lógica do sistema de aviamento

O novo contexto de interação com a sociedade regional – o acesso dos Yaminawa ao mundo globalizado é muito mais restrito do que se pode verificar em outros grupos – esteve marcado, desde antes de acontecer, pela questão das mercadorias. É interessante notar que, apesar da violência que, sabemos, os Yaminawa sofreram por parte do homem branco, este não é caracterizado por sua agressividade, mas pela posse de mercadorias e por sua atitude em relação a elas. Ou melhor dizendo, a anti-sociabilidade dos “brancos” está marcada antes por sua mesquinha que por sua violência. Mesmo antes de o contato se tornar permanente, a “relação” com os brancos se dava através das mercadorias, já que os Yaminawa se dedicaram durante décadas a assaltar e roubar os acampamentos dos *caucheros*, primeiro, e dos madeireiros depois. Essa prática se converteu em um aspecto importante de sua forma de vida. Além disso, desde o início do contato permanente, os madeireiros que exploram a região constituíram o segmento da população regional com o qual os Yaminawa mantiveram uma relação mais estreita. O interesse dos madeireiros por contatar esses grupos arredios era, em parte, contar com mão-de-obra barata para trabalhar a madeira, e parte dos Yaminawa se engajou nessa relação laboral com o intuito de obter as mercadorias cobiçadas. De qualquer forma, trabalhar para os “brancos” sempre foi uma questão ambígua para os Yaminawa. Sabemos, em função de suas narrativas, que os madeireiros tiveram um papel protagonista no processo de contato – mesmo que este seja minimizado ou nem sequer mencionado nos relatos dos missionários –, e que o grupo aceitou trabalhar para eles em troca de mercadorias. Entretanto, pouco após essa etapa inicial, um dos homens principais do grupo decidiu retornar a um lugar mais isolado na cabeceira do Huacapistea, apesar de que isso acarretava a escassez de mercadorias, precisamente pela insatisfação que o trabalho com os madeireiros lhe produzia. Outra parte do grupo se manteve no Mapuya trabalhando a madeira de forma mais ou menos continuada. Essa ambivalência entre o desejo pelas mercadorias e a resistência a acatar o tipo de trabalho e de relação proposto pelos *caucheros* e os madeireiros parece ter sido a

tônica geral, visto que Townsley menciona também que, na etapa final do *boom do caucho*, os Baxunawa, estabelecidos na época na região do Envira, se dividiram em dois grupos: um se dirigiu ao Purus, e o outro, os antepassados do conjunto Juruá/Mapuya, permaneceu no Envira deslocando-se posteriormente para o Mapuya e o Huacapistea. Uma das razões para esta divisão foi que um dos grupos resultantes queria estabelecer relações permanentes com os mestiços no Purus, enquanto o outro não (Townsley 1988: 92). Esta disjunção de interesses se repete em vários momentos. Segundo contam alguns velhos, na época dos seus avôs, os Baxunawa se instalaram no Sepahua para trabalhar o *caucho*. Tinham uma comunidade grande. Entretanto, os militares estabelecidos em um acampamento nas proximidades os atacaram, matando vários deles²⁹⁵. Depois que isto aconteceu, uma parte do grupo não quis mais continuar trabalhando o *caucho* e decidiu ir embora, descendo o Ucayali, sem que se soubesse mais nada de seu destino. Outra parte, os antepassados dos que atualmente contam a história, permaneceram lá para continuar trabalhando, considerando que aquilo tinha sido coisa de soldados bêbados. Porém, como os atropelos continuaram, o grupo decidiu finalmente voltar às profundezas da floresta. A relação com os brancos parecia impossível, e passariam várias décadas até que se fizesse estável.

A tendência a estabelecer relações com os “brancos”, que os Yaminawa parecem ter sentido muito antes do contato permanente, tendência esta incentivada principalmente pelo desejo de ferramentas, viu-se sempre refreada pela violência exercida sobre eles e pela rejeição ao tipo de relação que os brancos exigiam. Mesmo hoje, depois de 40 anos de contato permanente, essa atitude ambivalente continua. Se, de um lado, os homens se mostram relutantes em trabalhar para os madeireiros e muitas vezes se negam a prestar os serviços solicitados, porque são conscientes de que a remuneração é muito baixa e injusta, de outro, em certos momentos se deixam envolver. Em Raya, os mestiços costumam aproveitar a euforia e a boa disposição que os homens têm nas festas para recrutá-los, de forma que não é incomum ver um Yaminawa voltar para sua casa bêbado e carregando mercadorias, as quais terá de pagar com trabalho dias depois. Às vezes, os madeireiros, cientes da dificuldade para contratar os homens da aldeia, preparam pequenas reuniões e os convidam a beber para criar uma

²⁹⁵ Os Yaminawa não explicaram qual foi a causa deste ataque. Zarzar menciona que o *cauchero* Carlos Scharff organizou por volta de 1900 um massacre de Amahuaca no Baixo Sepahua contando para tanto com a ajuda dos soldados da guarnição lá estabelecida (Zarzar 1988: 101). Em função da coincidência das datas, do lugar e alguns dos detalhes (os Baxunawa estavam trabalhando o *caucho* e foram atacados por soldados), não seria muito arriscado pensar que se trata do mesmo episódio. Embora Zarzar mencione que se tratava dos Amahuaca, sabemos que ambos os grupos sempre ocuparam áreas contíguas.

predisposição de euforia que os torne propensos ao convencimento. Estas armadilhas do sistema e a falta de outros meios para obter recursos são as razões pelas quais os Yaminawa ainda aceitam trabalhar para os madeireiros, embora cada vez tratem mais de se tornar independentes, transformando-se eles mesmos “habilitados”.

O contexto do trabalho na exploração madeireira, portanto, tem marcado a relação com os brancos e a imagem que os Yaminawa construíram deles. Dada a importância que as mercadorias sempre tiveram neste relacionamento, não é de estranhar que acontecesse uma transposição das figuras mitológicas anteriormente mencionadas à situação vivenciada no dia-a-dia pelos Yaminawa. Atualmente, por exemplo, o termo *yuwaxi*²⁹⁶ é aplicado pelos Yaminawa aos regatões, em sua maioria “serranos”, que, com suas canoas cheias de grande quantidade de mercadorias de todo tipo, constituem o paradigma da mesquinha.

A obtenção de mercadorias e recursos econômicos constitui hoje uma preocupação para muitos Yaminawa. A situação a este respeito das comunidades do Mapuya e do Juruá é diferente. No Mapuya, a possibilidade de trabalhar eventualmente para os madeireiros ou de cortar por conta própria alguns pés constitui a principal fonte de recursos externos, tanto para homens quanto para mulheres, já que as solteiras trabalham, às vezes, como cozinheiras nos acampamentos madeireiros. Já nas comunidades estabelecidas na cabeceira do Juruá, a indústria madeireira não se desenvolveu por causa da dificuldade de acesso aos centros urbanos onde a madeira se comercializa, já que o Juruá flui para o Brasil, e não existem outras conexões fluviais ou terrestres com cidades peruanas. A principal fonte de recursos monetários nas comunidades indígenas da região são os salários dos empregados públicos, como professores ou trabalhadores da prefeitura²⁹⁷, ou as obras públicas do município (Norgrove & ACONADIYSH 2004). Embora existam certos incentivos por parte do governo e do exército para que as comunidades indígenas ocupem essa região fronteiriça – os ocupantes de Doradillo explicam, por exemplo, que foram incentivados a se instalar na região pelo exército, que financiou a construção de casas de tabuas serradas –, e a própria presença do SIL represente também um estímulo para

²⁹⁶ É interessante notar que, diferentemente de outras línguas pano nas que o termo *yuwaxi* funciona também como verbo com o significado de “mesquinhar”, entre os Yaminawa esta palavra ficou relegada à designação da personagem mitológica e, por extensão, ao regatão. O termo usado como verbo é *wixko mitsai*.

²⁹⁷ Diferentemente do que acontece no Mapuya, existem alguns professores indígenas yaminawa contratados nas comunidades do Juruá, principalmente em San Pablo, única comunidade indígena das 16 que existem na região que conta com educação secundária. Por outro lado, por duas vezes, a última em 2003, indígenas yaminawa foram eleitos como prefeitos de Breu (Norgrove & ACONADIYSH 2004).

permanecer na área, a falta de alternativas para a obtenção de recursos monetários leva alguns jovens, especialmente, a se trasladar temporalmente ao Mapuya e se engajar na extração de madeira. O descontentamento de algumas famílias do Juruá com esta falta de alternativas e a possibilidade de se trasladarem ao Mapuya à procura de trabalho são um tema de conversa freqüente em Raya. Entretanto, durante o período de três anos ao longo do qual fizemos trabalho de campo, estas considerações nunca se concretizaram em uma mudança permanente de famílias procedentes do Juruá ao Mapuya. Afinal, as comunidades do Juruá parecem usufruir de uma certa assistência – tanto pública como das organizações religiosas presentes na região – da qual carece a comunidade de Raya.

A necessidade que os Yaminawa sentem de procurar recursos monetários para obter mercadorias, assim como a insatisfação de trabalhar sob as ordens dos patrões madeireiros têm contribuído para que alguns deles, aqueles com uma maior familiaridade com os mecanismos próprios da sociedade regional, tenham idealizado formas de ganhar dinheiro. Isto, entretanto, é difícil dentro da comunidade. Em uma ocasião, por exemplo, Napo pensou que uma boa forma de ganhar algum dinheiro era comprar aguardente para vender aos madeireiros que, por ocasião de alguns feriados nacionais, visitam a aldeia para participar da festa organizada pela comunidade. Entretanto, a primeira tentativa foi completamente infrutífera, precisamente porque não lhe foi possível evadir as petições de seus convizinhos e parentes e, ele sabia bem, não tinha cabimento cobrar-lhes pelo álcool. A bebida foi consumida comunitariamente, sem que se pudesse reclamar nenhum tipo de pagamento. Este e outros exemplos mostram que, embora inseridos há tempos em uma sociedade onde prima a procura do benefício individual, não parecem ter abandonado a lógica segundo a qual a relação com as pessoas, especialmente se são parentes, não pode ser subordinada à relação com as coisas. Mesmo assim, o acesso cada vez maior e muitas vezes diferencial às mercadorias, assim como o desejo que, sem dúvida, estas despertam nos Yaminawa possuem a potencialidade de gerar situações de conflito. Assumir uma atitude similar à que prevalece entre a população mestiça implica cair no pecado da mesquinharia.

Existe, a este respeito, outro aspecto que é necessário levar em conta para caracterizar o tipo de relação entre os Yaminawa e os madeireiros. A pesar de que, durante as primeiras etapas após o contato, parece que, segundo os relatos dos Yaminawa, um homem que assumia a liderança mediava a relação entre o grupo e os madeireiros, organizando o trabalho e redistribuindo as mercadorias, atualmente cada

indivíduo negocia seu trabalho com os madeireiros. Não há, a este respeito, projetos laborais implicando uma afluência de recursos que tenham como destino a comunidade, além de certas doações, como a do aparelho de radiofonia, ou empreendimentos, como a construção da escola, realizados pelos padres católicos de Atalaya.

Não é possível determinar se a introdução de objetos e mercadorias contribuiu para incrementar desavenças internas, nem se aconteceu um incremento da feitiçaria e fenômenos relacionados (caça de bruxas, por exemplo) como consequência da incorporação à economia de mercado, como tem sido reportado em outros lugares (Eves 2000; Gordillo 2003; Parish 2000). O que parece claro é que os conflitos, antes como agora, são interpretados em função de parâmetros similares. A linguagem social através da qual os problemas internos se manifestam e são interpretados tem como eixo fundamental o conceito de mesquinaria.

Xamanismo e interação com a sociedade regional: a resignificação de conceitos

Retomemos de novo o problema da feitiçaria para ver onde esta se insere no contexto da interação com a sociedade regional. Existem dois pontos que gostaria de tratar a respeito desta questão: o tipo de acusações que são elaboradas contra pessoas de fora e o recurso dos Yaminawa a alternativas terapêuticas externas, concretamente as xamânicas.

As interpretações que os Yaminawa elaboram geralmente quando se trata de explicar as razões pelas quais foram agredidos por regionais²⁹⁸ diferem em certos aspectos daquelas que se referem às agressões internas ou as que provêm dos grupos pano que pertencem ao mesmo conjunto sociopolítico. No caso dos conflitos com os regionais, a causa freqüentemente aduzida é o roubo, ou seja, os Yaminawa recebem agressões dos regionais por terem roubado alguma coisa. Observemos que, no caso, também se considera que a agressão é consequência de uma falta anterior cometida por parte da vítima. Um exemplo foi a interpretação elaborada com ocasião da morte da filha de Bëyupa (ver capítulo 1). Se no início considerou-se que tinha sido provocada

²⁹⁸ Nesta categoria, estou incluindo os mestiços e indígenas que não pertencem ao conjunto de grupos com os quais os Yaminawa mantinham relações antes do contato e que, aos olhos dos Yaminawa, têm um grau de inserção maior no mundo mestiço. Os grupos que, como os Amahuaca e Txitonawa, pertencem ao mesmo conjunto sociopolítico e cultural dos Yaminawa e mantiveram com eles relações antes do contato compartilham concepções e práticas parecidas. Outros grupos que, como os Shipibo, os Piro e os Ashaninka, têm uma importante presença na área e uma história do contato mais longa, são, a este respeito, associados aos regionais, sem que isto queira dizer que sua natureza indígena deixe de ser reconhecida.

pelo *diawaa* de algum parente morto que queria levar a menina consigo, quando, algumas horas após o decesso, o cadáver apresentou alguns sinais estranhos – as pessoas contaram que começou a inchar, o peito rebentou e começou a supurar um líquido –, as explicações mudaram. A versão que primou a partir desse momento foi a de que a causa da morte tinha sido feitiçaria (“dano”). A agressão, segundo esta interpretação, tinha sido provocada por uma mestiça que morava em um casario rio abaixo e que tinha ficado muito brava quando Bëyupa, em uma ocasião que viajava a Atalaya e parou em sua casa, roubou uma galinha e vários ovos. A agressão, em resposta ao furto, pretendia atingir os pais através da morte da menina. A idéia de que o que provoca a ira dos mestiços é o furto está também associada à relação que, segundo os Yaminawa observam, eles têm com os objetos. O roubo pode ser também a causa para um Yaminawa realizar uma agressão; porém, em geral, estas costumam ter um grau de intensidade menor, e freqüentemente a morte não é imediata, mas adiada para o futuro. Este foi o caso, por exemplo, de Xurirëtë, a quem seu tio (FB) fez feitiço por roubar alimentos do roçado. Entretanto, segundo a versão das filhas do próprio Xurirëtë, a agressão não foi feita com a intenção de matá-lo imediatamente, mas de fazer com que vivesse doente, mesmo que, dado que apenas seu executor a pode reverter, seja a causa da morte final da vítima. O roubo, mesmo sendo entendido como uma falta e repudiado, é percebido com certa transigência em comparação com a mesquinharia. Em última instância, ficar irado por ter sido roubado pode ser entendido como signo de mesquinharia, de forma que a interpretação de que as agressões provocadas por mestiços são, freqüentemente, resposta ao roubo é condizente com a avareza que lhes é atribuída de forma genérica.

Estas considerações não devem ser tomadas como princípios aplicáveis a todos os casos, mas tendências que, por sua recorrência, revelam a forma como os Yaminawa concebem as relações entre si e com os outros. Os atos que têm a ver com o dar (seja qual for a forma que tomar) e o receber parecem ser centrais na definição destas relações. Na medida em que novos agentes passaram a se inserir no seu universo social, os Yaminawa apreenderam modos diferentes de conceber a relação entre as pessoas, sem que isso signifique que essas formas alheias tenham se imposto sobre as próprias. Esta apreensão se traduz em aspectos como a atribuição da agressão a um sentimento diferente que aquele que a gera entre os Yaminawa. Se o mestiço mostra um forte apego ao valor da propriedade, explorando os outros com a finalidade de ganhar dinheiro, antepondo os objetos a relação com as pessoas, isso se evidenciando em sua natureza

mesquinha e na cólera que manifesta quando alguma coisa lhe é roubada, é lógico pensar que o roubo gere nele o sentimento de provocar algum mal a quem o cometeu.

Embora certas agressões sejam interpretadas como procedentes de pessoas que pertencem à sociedade regional, os curandeiros e xamãs mestiços e de outros grupos indígenas representam uma alternativa terapêutica cada vez mais usada. Isto está relacionado, de um lado, com a percepção dos Yaminawa de que o poder xamânico tradicionalmente cultivado pelos homens está em decadência e, de outro, com o fato de que acudir a um estranho parece ser considerado mais seguro do que se colocar nas mãos de alguém próximo que possa ter alguma animosidade contra seu paciente. Esta última observação pode parecer contraditória com a idéia de que é no interior do conjunto de parentes próximos que se deve esperar o nível máximo de solidariedade. Porém, ela decorre do fato de que, atualmente, diminuiu consideravelmente o grau de auto-suficiência terapêutica com a qual as famílias contavam quando os processos de iniciação eram generalizados e a familiaridade com as *disa* era maior entre as pessoas. Se alguém não conta com um parente próximo para tratá-lo em caso de doença, é melhor acudir a alguém do exterior do que recorrer a uma pessoa situada nessa esfera social intermediária, onde, como vimos, se desenvolvem os conflitos. Esses curandeiros exteriores são inócuos porque são socialmente neutros; não há, a princípio, nenhum conflito prévio que os possa levar a realizar uma agressão. Esta tendência a se colocar em mãos de curandeiros forâneos em vez daqueles mais próximos acontece também entre outros grupos amazônicos (Farage 1997: 272).

Nas narrativas sobre tratamentos com curandeiros mestiços ou indígenas que não pertencem ao conjunto social yaminawa, isto se reflete na oposição entre o parente como agressor e o curandeiro como amigo.

NARRATIVA 23: A DOENÇA DE MANATE

*Narrador: Xamoko
Raya, 12/4/01*

Ao pai de Xamoko, Manate, seus próprios parentes (paisanos) fizeram feitiço. Doíam-lhe a cabeça, o peito, as pernas. Primeiro, seus três irmãos o assopravam com ayahuasca (kuxuai). Manate deitava numa rede no meio deles enquanto entoavam os kuxuiti. Curavam –no também com disa, mas não conseguiam fazê-lo sarar. Foi a Atalaya, e lá lhe deram injeções, mas não sarava. Foi a Paititi, onde tinha um missionário do SIL²⁹⁹, de Yarinacocha, que lhe deu mais

²⁹⁹ Atualmente, Manate mora no Juruá, mas na época em que este episódio é situado, ele vivia no Mapuya. Ante a ineficácia dos medicamentos recebidos em Atalaya, ele se translada a Paititi, a aldeia situada no Huacapistea, onde, naquele momento, viviam vários de seus parentes, e onde o SIL se estabeleceu inicialmente.

injeções. Ele sarou levemente, mas pouco depois voltou a adoecer. Seu primo lhe disse que tinha chegado um médico procedente de Sheshea³⁰⁰ que sabia curar. “Leva-me, eu vou pagar.”

Quando Manate chegou à aldeia do curandeiro, este o convidou a caiçuma.

– Amigo, vem tomar caiçuma –, mas ele estava doente.

– Ele está chegando aqui doente?

– O que ele é de você?

– Ele é meu primo.

– Ah, tá, o que ele tem? Quem fez feitiço para ele? – Explicaram-lhe o que tinha acontecido.

– Você pode curá-lo?

– Sim.

– Ele vai te pagar.

– O que ele tem?

– Minha cabeça dói, eu não consigo ver, sinto como se estivesse bêbado, eu não posso levantar a cabeça.

O homem começou a curá-lo. Primeiro, com vegetais, tirava tudo, aliviava a dor do corpo com vegetais, mas a dor de cabeça não ia embora, não podia sará-lo.

– Eu vou tomar ayahuasca.– Tomava ayahuasca e assoprava. –Teu próprio parente te fez feitiço, amigo, você vai morrer. Eu vou tomar ayahuasca bem, vou te assoprar.

Na manhã seguinte, explicou a Manate:

– Um viracocha e um yaminawa te fizeram feitiço.

– Ah, tá, você pode me curar?

– Sim, eu vou te curar, você me deu duas colchas.

Extraíu um embrulho de arame e pregos.

– Olha, amigo, com isso aí é que queria te matar, quase te mata, por pouco não entrou no teu olho, estava faltando apenas um quarto para teu olho arrebentar. Agora, você não vai comer anta, porquinho, jundiá, jaboti. Você vai comer apenas piaba, mingau de banana e mandioca.

Depois de um mês, seu próprio dono o convidou para tomar caiçuma.

– Não acontece nada.

Após dois meses, o assoprou de novo para ver como estava. Tomou ayahuasca e tirou chumbo do seu corpo.

– Teus próprios parentes te fizeram feitiço.

A mãe de Xamoko viu o chumbo bem desenhado.

³⁰⁰ O Shehea é um afluente do meio Ucayali cuja cabeceira converge com a do Huacapistea, onde estava situada a aldeia de Paititi na época. As quatro comunidades estabelecidas no Sheshea são Ashaninka, e existe provavelmente um tráfego entre as aldeias Ashaninka desse rio e as do Huacapistea.

– É isso aí, você já está curado, você já pode tomar pinga, ayahuasca, tabaco.

O curandeiro lhe disse que seu próprio primo foi quem fez feitiço contra ele. Manate o contou a seu irmão, e este queria se vingar.

– Não, aquele homem já morreu.

– Então, vou fazer contra seu irmão.

– Não faz, para que você vai fazer feitiço? Por acaso eu sou uma pessoa ruim? Eu sou boa pessoa.

Aquele curandeiro que curou Manate era ashaninka.

Como mostra a narrativa, tanto os *kuxuitia* yaminawa quanto os remédios da biomedicina se mostraram incapazes de curar o problema de saúde de Manate. A idéia de que, quando se trata de feitiço, os medicamentos biomédicos são absolutamente ineficazes, podendo apenas aliviar momentaneamente o problema de saúde, é recorrente no discurso yaminawa. Por outro lado, como vemos, a cura que o ashaninka realizou consistiu na extração de um complexo e perigoso objeto patogênico, cujas características – pregos, arame, chumbo – apontam para um branco como autor. Entretanto, também um yaminawa está envolvido na agressão. Dado que a forma de agressão não é típica da prática xamânica yaminawa atual, não é ilógico supor, embora a narrativa não o especifique, que um parente yaminawa recorreu aos serviços de um mestiço para efetuar a agressão. Outro aspecto que aparece nesta narrativa é o fato de que, diferentemente do que asseguram incansavelmente a respeito das doenças causadas através do *kuxuai*, aquelas provocadas por mestiços ou xamãs de outros grupos podem ser neutralizadas. Dos casos que me foram referidos, praticamente a totalidade das doenças causadas por meio de feitiço cuja cura foi possível foram causadas por não yaminawa.

Um exemplo foi a doença sofrida por Txaiyabawade. Ele esteve muito doente durante um ano, e foi seu irmão Yuraxidi quem veio do Huacapistea expressamente para curá-lo através do *kuxuai*. Tinha a cabeça cheia de pequenas erupções das quais retiravam espinhas da palmeira murumuru (*Astrocaryum murumuru*). O relato foi realizado pelo próprio Txaiyabawade e seu filho Napo.

NARRATIVA 24: A DOENÇA DE TXAIYABAWADE

Narradores: Txaiyabawade e Napo

Raya: 26/12/03

“Ele esteve um ano doente. Yuraxidi fez *kuxuai*. Tinha a cabeça cheia de pequenas erupções. Fizeram feitiço. Às vezes, tiravam pequenos arames de sua cabeça.”

“Quando estava doente, eu não queria comer, não podia engolir nada; a água parecia outra coisa, como fumaça ou gasolina. Não queria fumar tabaco. Meu irmão finado era ‘brujo’ e retirou tudo do meu corpo, da minha cabeça. Eu tinha erupções por toda a cara. Não podia ver nada. Todas as erupções da minha cara saíram. Meu irmão finado assoprava muito. Colocava tabaco (rubetô) na boca, engolindo seu suco, bebia ayahuasca, fumava tabaco. Todo o dia, me assoprava. Sarei um pouco. Tudo saiu. Extraia espinhas (buxa) das erupções. Tirou todas. Minha mulher também tirava. Eu não conseguia ouvir, parecia surdo.”

“Outro ‘brujo’ fez feitiço. Yuraxidi veio para curá-lo. Tudo o que ele queria comer o enjoava: banana madura, carne. Qualquer coisa que queria comer, não conseguia. Por isso, ficou muito fraco. Cheirava a fumaça do fogo e parecia gasolina. Doía seu estômago. Não podia bocejar. Quando ficou doente, sonhou com o ‘brujo’ que tinha feito feitiço. Quando fazem feitiço, você vê com clareza quem o fez. Ele não o conhecia. Foi um mestiço quem mandou feitiço. Depois que seu irmão o assoprava, as coisas tinham bom sabor novamente. Fizeram feitiço para que morresse sem comer nada. Toda comida o enjoava. Yuraxidi sabia como fazer para que a comida enjoasse, então sabia como fazer para devolver o gosto da comida.”

“Durante a noite, fazia kuxuai, durante o dia comia, alguma coisa. Desde a primeira hora da noite até o amanhecer. De manhã, queria comer banana madura, minha mulher me dava, e Yuraxidi dizia: ‘não come, fuma tabaco. Tabaco não vai fazer mal.’ ‘Tá bom.’ ‘Toma ayahuasca.’ Tomava ayahuasca, e tinha sabor. Quando fazia kuxuai, colocava nome nas coisas³⁰¹ (awë adë kuxuade): porquinho, capivara, anta, macaco-prego, jacaré... Por isso, agora gosto do tabaco.”

“O ‘brujo’ era um tal de Cuquinchi, que mora em Atalaya. Ele é Piro. Queria que meu pai trabalhasse em seu roçado, mas outra pessoa o levou. Por não querer cultivar seu roçado, fez feitiço. Amargou-se aquele velho, porque meu pai não queria cultivar seu roçado. Ele foi o primeiro a pedir. Tanto trabalhou para o velho e lhe fez feitiço. Um mês depois de chegar à sua casa, adoeceu. Qual será a doença que colocou por todo seu corpo? Para ele ficar maluco, que não coma nada e tirar seu apetite. Meu pai já sabia: ‘aquele velho fez assim comigo’. Por isso, Yuraxidi veio aqui. Como meu pai já sabia, deu todos os dados para ele curar a doença. Yuraxidi tirou do seu corpo tudo o que tinham colocado nele. Se não tivesse sabido o que era, meu pai já teria morrido. Felizmente, ele soube: ‘foi tal fulano’. Sabiam seu nome, por seu nome o chama no kuxuiti. Como sabia seu nome, pôde tirá-lo. Se não sabe o nome, não pode tirar. Como vai tirar, se não sabe seu nome?”

“Outra senhora me levou. O velho disse ‘vem plantar minha mandioca’. Já não vou a Atalaya, porque as pessoas incomodam muito.”

“À noite, veio Cuquinchi para pedir que trabalhasse para ele. Depois, outra mulher o procurou: ‘Trabalha primeiro para mim.’ ‘Puxa, por acaso ele não é homem? Que trabalhe ele seu roçado.’ Assim foi primeiro com a mulher. Quando terminou lá, outra mulher pediu seu serviço para plantar a mandioca. Então, Cuquinchi se amargou.”

“[Quando me fizeram feitiço], sonhei fumaça com vento, toda a fumaça na minha cara. Quando acordei, estava como bêbado.”

³⁰¹ A expressão “colocar nome” significa que Yuraxidi ia mencionando por seu nome todos os alimentos no kuxuiti para que assim deixassem de lhe provocar mal-estar (ver capítulo 2 a respeito do kuxuiti). Depois, Yuraxidi ia pedindo a Txaiyabawade que fosse experimentando cada um dos alimentos.

“Sonhou assim e quando acordou já estava doente. Cheirando essa fumaça, ele enjoou. Com esse sonho ele adoeceu.”

“Meu irmão me assoprou, no meu coração, na minha barriga. Não vai ficar com mulher, senão você pode morrer. Se não me tivesse curado, poderia ter morrido. Agora, não tem mais problema.”

É interessante notar que, durante a conversa, se referiram a este caso de agressão como *yotoai*, e não como *numi widai*. Essa classificação é consistente com o fato de a cura, em parte, consistir na extração de objetos patogênicos (espinhas de murumuru, pequenos arames). Também na narrativa que Txixëya fez sobre a cura a que se submeteu recentemente para tratar uma doença que sofria, o conceito de *yotoai* é relevante. De fato, fez este relato quando estava conversando com ela sobre as diferenças entre os diversos termos existentes em yaminawa para referir-se às agressões xamânicas e contou sua experiência para exemplificar o conceito de *yotoai*, traduzido em espanhol como *hacer daño*, que possui conotações diferentes de *brujear*. Foi tratada pelo pai do seu genro, um curandeiro mestiço que mora em Atalaya, localidade na qual sua filha mais velha se estabeleceu depois que casou.

NARRATIVA 25: DE COMO TXIXËYA FOI CURADA POR UM CURANDEIRO MESTIÇO

Narradora: Txixëya

Raya: 4/01/04

Dessa vez, quando eu adoeci, quase morro. Isso aí foi o que tirou (o pai do meu genro). Ele me disse: “Quando você era nova (señorita), alguém do teu próprio grupo (tu paisano³⁰²) te mandou feitiço (te hizo daño)”. O pai do meu genro me extraiu um xubu muito pequeno. Essa vez, quando eu estava em Atalaya, eu quase morri, mas já sarei. Eu poderia ter morrido, se eu estivesse por aqui. Primeiro, tive diarreia com vômito. Levaram-me ao hospital, mas no hospital não puderam me fazer sarar. Colocaram-me soro, mas não melhorei. É melhor me levar lá. Meu genro me levou a seu pai. Eu sentei, estava como num sonho, eu estava olhando como bêbada, com meu marido, com minha filha. “Olha, mãe, olha o que te fizeram quando você era nova, quando você era da idade de tua filha. Ele tirou. Pessoas do teu próprio grupo. Ele tirou um xubu pequeninho. Felizmente, você não morreu, pouquinho te fez (mal). Se teu espírito tivesse ido embora, faria tempo que você teria morrido”, me disse (minha filha). “Hoje, já tirei, mas, quando você voltar, você vem me ver, falta ainda um pouco para tirar”, me disse (o pai do meu genro).

³⁰² Os Yaminawa usam o termo espanhol *paisano* em dois sentidos que é necessário aclarar: quando não vai precedido de um adjetivo possessivo, indica que o indivíduo ao qual o falante se refere com este termo é “nativo”, em oposição a “mestiço” ou “branco”. Por exemplo, quando Txaiyabawade queria me indicar que um dos seus genros, apesar de sua aparência de mestiço, era indígena, dizia “él es paisano”, podendo acrescentar a origem étnica: “él es paisano campa”. Quando o termo vai precedido de um adjetivo possessivo, indica que as duas pessoas envolvidas na relação estabelecida pelo possessivo pertencem ao mesmo grupo étnico: se um Yaminawa do Mapuya diz de outra pessoa: “este es mi paisano”, quer dizer não apenas que é yaminawa, mas que pertence ao conjunto yaminawa com o qual ambos se identificam, no caso, aquele conformado pelos grupos do Mapuya e do Juruá.

Por isso, quando Tonoma acabar de fazer a canoa, eu vou lá de novo. Ele não me cobra, porque é o pai do meu genro. [...] Com tabaco, ele me assoprou, quando tirou, não tomou ayahuasca. [...]

P: Ele te disse quem te fez mal?

Lá, antes, alguém me fez mal em Breu. Do meu próprio grupo (mis paisanos). Não me disse o nome de ninguém. “Do teu grupo, com certeza tua família, quem foi que te fez isso?”. Eu vi o xubu desse tamanho, pequenininho, eu o vi bem pintadinho. Mas ainda falta tirar um pouco. “Lá, você vai adoecer de novo.” Eu vim aqui de novo, quase morro, aquele dia que eu te pedi remédios. Eu não podia caminhar. Eu me assustei. Por isso, eu tenho que voltar.

P: Por que te fizeram mal?

Muito me odiava. Um homem que me queria, ele pegou (refugos) de mim e entregou para seu pai. Felizmente, não matou meu espírito, pouco (mal me fez), me disse o pai do meu genro. A cada festa de caçuma, eu queria morrer, eu olhava, parecia tonta, dessa forma eu fui a Atalaya. [...] Chamava-se Wanaiyapa. Era meu primo. Ele pegou coisas minhas (“me ha sacado”) porque me queria e eu não o queria. Ele pegou (coisas minhas) e entregou a seu pai. Ele pegou meu cabelo, qualquer coisa: a cana que chupei, minha urina, ele pegou. Felizmente, ele não matou minha alma. [...] Eu o vi, eu o vi com clareza.

Ambas as narrativas contêm vários elementos que devem ser considerados. Txixëya narrou sua experiência com a finalidade de explicar o conceito de *yotoai*. Como vimos anteriormente, trata-se de um conceito que se aplica à forma de agressão consistente em introduzir no corpo da vítima um objeto patogênico e cuja cura consiste em sua extração. Os Yaminawa atribuem estas técnicas a seus antepassados, e elas não fazem parte das capacidades dos *kuxuitia* que existem hoje em dia. Na narrativa de Txixëya, parece acontecer um deslizamento de significados: a agressão foi realizada seguindo uma técnica característica dos *kuxuitia* (o *numi widai*), consistente em coletar elementos contendo substâncias corporais da vítima que sirvam como ponte para atingi-la, colocá-las no *xubu* e emitir o *kuxuiti* sobre este recipiente; porém, a cura é realizada não por meio de um *kuxuiti* que desfça o já feito, mas por meio da extração de um objeto patogênico, significativamente um *xubu* diminuto e recoberto de desenhos que alude, precisamente, à técnica usada para realizar a agressão e indica que o agressor foi um Yaminawa. Além disso, existe outro aspecto discordante com uma informação sobre a qual insistiram todas as pessoas com as quais falamos sobre a questão, mesmo a própria Txixëya em outros contextos: uma vez realizado o *kuxuiti*, apenas “seu dono” pode revertê-lo. Neste caso, é outra pessoa a que realiza a cura e consegue neutralizar completamente, ao que parece, a agressão. Encontramos este tipo de discrepância apenas em casos nos quais o curador ou o agressor não são yaminawa, ou seja, quando no processo de agressão-cura acontece uma interação com membros da sociedade

regional. O deslizamento de significado acontece no sentido de aproximar as concepções de ambos os sistemas, ou melhor, de os Yaminawa aproximarem suas próprias concepções das dos “regionais”: a doença como objeto patogênico (*virote* no espanhol regional), extraível através da sucção e utilizando como elemento principal o tabaco, assim como a idéia de que as agressões realizadas por “brujos” são, em princípio, passíveis de serem curadas por outras pessoas com o suficiente poder, são aspectos que aparecem de forma geral no xamanismo regional ucayalino, apesar das diferenças e variantes que possam existir entre os diferentes praticantes. Permitam-me fazer um pequeno parêntese para realizar algumas considerações a este respeito.

Certamente, a prática do xamanismo na região do Departamento de Ucayali, que corresponde basicamente à região por onde os Yaminawa transitam quando saem da aldeia, é muito variável e cobre um leque muito amplo de possibilidades que vai dos praticantes indígenas tradicionais, que apenas operam dentro de seus próprios grupos (como pode ser o caso do *kuxuitia yaminawa*), até os curandeiros mestiços, categoria muito heterogênea em si, que abarca diversas técnicas (Luna 1986: 119). Entre esses dois pólos, existem praticantes indígenas que mantêm uma ligação, mais ou menos forte e direta, segundo os casos, com a tradição xamânica do seu próprio grupo, mas que se inseriram nesse campo regional. Seus serviços são requeridos não apenas por seus vizinhos, mas por pessoas de outras aldeias e das cidades. Diferentemente dos praticantes que apenas atuam em suas próprias comunidades e estabelecem um diálogo mais limitado com as concepções e técnicas que circulam de forma geral na área, eles estão incluídos em redes amplas de interação e em campos onde acontecem processos de homogeneização através da expansão de paradigmas dominantes. Os Shipibo e os Piro que moram nas cidades ou em comunidades próximas a elas são casos paradigmáticos a este respeito (Gow 2001: 156; Leclerc 2002). Se o processo de formação deste “xamanismo regional” se forjou nas missões onde diversos grupos indígenas convergiam e entravam em contato com o catolicismo (Gow 1994; 2001: 156), o processo continua na atualidade através de outros canais, como, por exemplo, os projetos impulsionados pelas organizações indígenas, as quais contam com o financiamento de ONGs internacionais, que visam à revitalização das “práticas xamânicas tradicionais”. Um dos efeitos mais destacáveis decorrentes destes processos modernos foi a expansão e a homogeneização do uso da ayahuasca (Gow 1994; Lenaerts 2002: 330), que foi introduzida em vários grupos que tinham abandonado sua utilização (Wigdorovicz 2002) ou que nunca a tinham usado (Alexiades 2000; Frank 1994: 202;

Gray 1997: 74). Embora os Yaminawa não sejam procurados como curadores por pessoas de fora das comunidades – apenas, em certas ocasiões, alguns madeireiros que trabalham no Mapuya solicitaram seus serviços –, eles mesmos recorrem a xamãs inseridos nestas redes regionais (ver Narrativas 23 e 25), e são nestes contextos que se realizam as negociações de significados e os ajustes com os conceitos xamânicos usados de forma generalizada por estes especialistas.

Em relação a estas negociações de significado, eu gostaria de mencionar uma, especialmente. Embora, às vezes, seja pouco clara, os Yaminawa estabelecem uma diferença entre duas categorias do espanhol regional referidas às agressões xamânicas: *daño* e *brujear*. *Hacer daño* é uma categoria nosológica usada em várias regiões do Peru para se referir às doenças de diversos tipos provocadas por outras pessoas através de meios mágicos (Chiappe, Lemlij & Millones 1985: 36-37). Essa expressão é usada de forma genérica para indicar a idéia de que algo ou alguém provoca um prejuízo, não importa por quais meios. Entretanto, alguns Yaminawa fizeram uma precisão ao diferenciar o ato de *brujear* da ação de *daño*. O primeiro, que corresponde ao termo *yabawai*, implica “matar” o *wëro yuxin* da vítima e apenas pode ser desfeito pela mesma pessoa que realizou a agressão. O segundo, associado à prática de *yotoai*, se refere à introdução no corpo da vítima de um objeto patogênico e pode ser curado por uma pessoa diferente. Os Yaminawa tendem a classificar as agressões feitas por “regionais” como *yotoai* ou *daño* (ver Narrativa 24), considerando-as curáveis. Txixëya, na sua narrativa, caracteriza a agressão feita contra ela como *yotoai* – foi de fato como explicação a esta noção que ela a relatou –, privilegiando, dessa forma, a interação com o curandeiro mestiço e a negociação de significados que sua ocorrência desencadeou, sobre sua origem. O solapamento de categorias não deve estranhar, na medida em que os Yaminawa se encontram atualmente em um momento em que esse amoldamento de significados está sendo realizado e não constitui um processo homogêneo. As opiniões e considerações das pessoas a este respeito dependem, de um lado, de sua experiência pessoal com o mundo mestiço, que varia muito, e de seu interesse no tema. Foram precisamente as pessoas que davam informações mais acuradas a respeito de outros aspectos da cultura e as mais interessadas na questão da prática xamânica as que tenderam a realizar a distinção acima mencionada. A respeito da diferenciação entre *yabawai* e *yotoai*, acontecia algo parecido ao relatado a respeito da diferenciação entre *diawaa* e *wëro yuxin*: enquanto umas pessoas – mais novas, mais interessadas no mundo

dos brancos do que nas “histórias dos antigos” – insistiam em que se tratava da “mesma coisa”, outras não mostravam nenhuma dúvida quanto à distinção que existia entre ambos os conceitos.

O que observamos, por outro lado, a este respeito, é que os Yaminawa estão usando conceitos relativos a práticas teoricamente abandonadas para se referirem às técnicas que observam no mundo mestiço. Dessa forma, a bagagem conceitual fornecida por sua tradição cultural serve como suporte para entabular o diálogo com os sujeitos do âmbito social regional.

De volta com a mesquinha

Interessa-me ressaltar que a prática atual de *yotoai* se atribui sistematicamente a mestiços ou a xamãs de grupos indígenas que não pertencem ao conjunto sociopolítico yaminawa. As agressões efetuadas por membros deste conjunto sociopolítico, como os Txitonawa, os Amahuaca ou os Xara, são, para todos os efeitos, assimiladas ao *kuxuai* dos Yaminawa: atuam “matando” o *wéro yuxin* da vítima, apenas podem ser curadas pela pessoa que as provocou, e realizam-se utilizando refugos da vítima. A narrativa de Txixëya sobre a recente morte de sua irmã como consequência de um ato de feitiçaria contrasta com a anterior sobre o tratamento que ela recebeu do sogro de sua filha. No caso da doença de sua irmã, não há intervenção dos regionais.

NARRATIVA 26: A MORTE DE WADO

*Narradora: Txixëya
Raya, 12/12/03*

Foi por culpa da minha sobrinha, ela pegou [refugos] da minha irmã e por isso morreu. Minha irmã estava repreendendo sua filha:

– Meu genro foi trabalhar, por que você faz assim? – Minha sobrinha estava com outro homem.

A filha dela se amargou:

– Tanto me mesquinha a minha mãe! Parece meu marido para me mesquinhar assim.

Por culpa disso fizeram feitiço à minha irmã, por culpa da minha sobrinha. Por isso, quando ela veio, eu reclamei:

– Por que você ficou procurando tanto homem? Você vivia tranqüila com o professor. Por que você o abandonou?

Ela vinha por aqui e eu reclamei dela. Ela foi embora.

– Eu não te quero aqui, vá embora – eu disse a ela.

Em Yarinacocha, um Xaranawa pegou [refugos] da minha irmã. Chamava-se Alberto, o namorado da minha sobrinha. Como [minha irmã] não sabia nada, ela urinou, e foi isso que pegaram e levaram, e com isso fizeram feitiço. Por culpa de sua filha. Esse Xaranawa é bem forte.

Foi minha prima Chinita, que mora em Breu, que me contou. [Minha irmã] só ficava deitada na rede. Ela queria muito caminhar, mas estava tremendo, tremendo. Teve hemorragia e em três dias morreu.

– Xaranawa pegou [meus refugos] e me fez feitiço. Eu lhe mesquinhei. Eu disse à minha filhinha: ‘Você não deve fazer assim, minha filha, teu marido foi trabalhar, você deve respeitá-lo’, eu disse a ela. Então, esse Xaranawa pegou [meus refugos].

Foram contar a meu tio Lucho. A minha irmã Wado estava morrendo, ela era mais velha do que eu. Enterraram-na em Dorado, meu tio Lucho a enterrou na sua casa.

Existem, portanto, várias diferenças entre os casos de agressão nos quais intervêm regionais, e os casos em que as pessoas envolvidas pertencem ao conjunto sociopolítico formado pelos grupos afins aos Yaminawa. Em primeiro lugar, são consideradas categorias distintas de agressão, embora em ambos os casos estejam enraizadas em noções próprias. Em segundo lugar, as motivações diferem, e no caso das agressões internas prevalece a noção de mesquinharria como desencadeante. Finalmente, as possibilidades de cura são igualmente distintas, já que, no caso das agressões internas, apenas o agressor pode reverter completamente o ataque, enquanto as que provêm desses agentes regionais são passíveis de serem curadas por outra pessoa.

Na narrativa sobre a morte de Wado, voltamos à questão da mesquinharria. Podemos interpretar aqui a utilização do conceito de mesquinharria em dois sentidos. Do ponto de vista do feiticeiro xaranawa, Wado o recusou como genro, isto é, não quis estabelecer uma aliança com ele, insultando-o dessa forma. Wado é ciente de que sua posição, tentando reprimir essa relação em favor de seu antigo genro, gerou um sentimento de raiva no novo namorado de sua filha que está na base da agressão. Do ponto de vista de sua filha, a quem a exegese de Txixëya atribui parte da responsabilidade, a atitude repreensiva da mãe, tratando de evitar suas aventuras extraconjugais, é entendida como uma coerção de sua liberdade individual. O entendimento da coibição da liberdade individual em termos de mesquinharria aparece também na questão dos ciúmes: um homem é considerado ciumento não apenas por tratar de impedir que outros tenham acesso sexual a sua mulher, mas porque inibe a liberdade desta de ter amantes. O papel da mesquinharria como elemento freqüentemente envolvido na morte das pessoas aparece de uma forma clara na explicação que a própria Txixëya elaborou a respeito do recente falecimento de outra de

suas irmãs. No caso, a morte não foi causada por feitiçaria, mas foi “enfermidade”. Esta categoria aparece sempre em contextos nos quais se quer especificar que o problema de saúde não foi causado por uma agressão xamânica. A princípio, as “enfermidades” não são letais e podem ser curadas através tanto dos remédios da farmácia quanto das técnicas tradicionalmente usadas pelos Yaminawa. Foi a atitude mesquinha do marido, que não comprou remédios nem permitiu que lhe fosse fornecido o atendimento médico que lhe ofereceram – Txixëya define essa atitude como mesquinha –, o que levou ao fatal desfecho.

NARRATIVA 27: A MORTE DE YUWAXI

*Narradora: Txixëya
Raya, 12/12/03*

*Minha irmã morreu por causa de enfermidade (isi). Por isso, eu disse, seu marido não sabe se preocupa. Se ela tivesse estado aqui, rápido a teríamos levado a Atalaya para fazê-la sarar. Lá ninguém dava para ela os medicamentos, **mesquinhavam** os comprimidos.*

Minha irmã foi procurar sua mandioca para fazer caiçuma, quando estava chovendo. Pouco depois de mudar sua roupa, começou a dar coceira em sua pomba. Aí, começou: ‘Por que será que me dá coceira?’ disse a seu marido. Ficou tudo inchado, e saiu uma ferida como a leishmaniose. Mas ninguém viu, ela pensou que ia sarar. Apenas depois que estava muito avançado, contou. Já não podia mais caminhar. A missionária do ILV queria levá-la para operar, mas seu marido não quis, achava que ia a sarar. Minha irmã também não queria para não deixar seus filhos pequenos. Ela era nova ainda. Ninguém fez kuxuai para curá-la, nem seu marido comprou comprimidos. Como será seu marido? Um homem enorme e não sabe trabalhar.

A respeito da mesquinharia entre os Yaminawa, poderíamos dizer o que Taussig disse a respeito da inveja como elemento central da feitiçaria na sociedade rural colombiana: “A inveja – a mesquinharia no caso – não é tanto a causa da feitiçaria e do infortúnio quanto uma força discursiva imanente empregada para revolver as brasas dos acontecimentos, à procura do sentido (e da falta dele) de sua sociabilidade” (Taussig 1993 [1987]: 370). A onipresença no discurso yaminawa do comportamento mesquinho como causa de desavenças e como detonante de agressões xamânicas contra quem comete tal falta aponta para a condenação da mesquinharia como aspecto central do sistema ético yaminawa, o qual se manifesta continuamente nas práticas da vida social, assim como no discurso normativo dos Yaminawa e nos comentários referidos aos comportamentos das pessoas. As interpretações das motivações que estão por trás das agressões xamânicas são comentários relativos às relações sociais que identificam os pontos onde estas se tornam conflituosas.

Certo é que a utilização yaminawa do conceito de mesquinaria atinge situações muito diferentes: pessoas, especialmente mulheres, que se negam a ter relações sexuais com alguém; a denegação de bens ou alimentos solicitados ou necessitados; a recusa a aceitar o matrimônio de um/a filho/a. Este último implica rejeitar uma aliança matrimonial, constituindo um fator que parece afetar principalmente as relações com os grupos aliados, enquanto as atitudes sovinas em relação aos bens explicam muitas das agressões no interior do grupo, e especialmente entre parentes.

Os comportamentos considerados mesquinhos constituem fatores irruptivos que minam as relações sociais internas. Em pequenas proporções, como fraquezas fortuitas das pessoas, imediatamente condenadas pelos outros através de um princípio ético vigoroso, têm como efeito conflitos internos passíveis de serem resolvidos. Em certos contextos, especialmente, mas não unicamente, entre grupos aliados, pode eventualmente levar às fissões que constituem um dos elementos estruturais da dinâmica sociopolítica Yaminawa (Calavia 2001). Assim, poderíamos distinguir nas práticas de feitiçaria entre os Yaminawa dois efeitos: um deles centrífugo – como fator gerador de desestabilidade e fissões –, e outro centrífugo – como garantia dos princípios éticos através dos quais se constroem as relações sociais. Ambos são estruturais na sociedade Yaminawa e contribuem para a sua reprodução e permanência.

O aumento de situações que incitam ao comportamento mesquinho, alimentado fundamentalmente pela introdução de mercadorias e o afrouxamento das relações de parentesco – o qual acontece, por exemplo, quando as pessoas casam com mestiços e vão morar na cidade –, poderia supor uma desestruturação muito mais profunda da sociedade yaminawa, descaracterizando os elos que as pessoas mantêm entre si. Não é possível, de qualquer forma, dizer por enquanto que a inserção dos Yaminawa em uma economia de mercado tenha produzido um incremento significativo da feitiçaria, como parece ter acontecido em outros lugares (Eves 2000; Gordillo 2003). A ocorrência de numerosas mortes devidas às epidemias nos momentos anteriores e imediatamente posteriores ao contato foi um fator muito mais marcante no desenvolvimento de uma espiral de acusações que desembocou, como vimos, no confronto violento entre Yaminawa e Txitonawa. O que se verifica é que a introdução de novas mercadorias e, sobretudo, de novas formas de ter acesso a elas não implicou uma transformação radical do sistema de relações socioeconômicas yaminawa; elas foram interpretadas e inseridas naquele já existente, como tem sido reportado entre outras sociedades amazônicas (Gordon 2003; Howard 2002; Van Velthen 2002). De um lado, a introdução das

mercadorias não tem colocado em questão a ética yaminawa, na qual a generosidade é um valor primordial. Os objetos continuam subjugados à relação entre as pessoas, e não o contrário. De outro lado, muitos dos objetos cuja aquisição se prioriza são precisamente aqueles que se referem às atividades produtivas e ao cuidado dos parentes, como terçados, machados, utensílios de cozinha, lanternas, espingardas, remédios, roupa, etc. De fato, muitos deles são imprescindíveis para a realização das tarefas produtivas de cada gênero, passando a constituir um elemento-chave no processo de fabricação de pessoas. Em função de seu papel como ferramentas necessárias para a produção e como meio de recriação dos laços entre as pessoas, o consumo e a circulação de objetos estão intimamente ligados à produção de parentesco (Gordon 2003).

Em relação às mercadorias, poderia ver-se a prática das agressões xamânicas internas como um mecanismo que limita e controla um potencial fator – o desejo por elas – destruturante e letal para a sociedade yaminawa? Certamente, é eficaz como resposta enérgica aos comportamentos marcados pela avareza, mas isto não deve ser tomado como uma explicação última, e sim como um aspecto parcial do fenômeno. Não estaria de acordo com a realidade, diferentemente do que acontece em outros casos (Gordillo 2003), considerá-lo como uma forma de “punição” a comportamentos reprováveis ou como um simples meio de extorsão para obter bens e prerrogativas. Tampouco é possível equipará-lo aos casos em que o bruxo ou a bruxa são caracterizados como pessoas invejosas que atacam aqueles que têm sucesso econômico na nova ordem socioeconômica instaurada pelo capitalismo (Eves 2000; Parish 2000), ou como indivíduos que utilizam a feitiçaria para se apropriarem e usufruírem de forma egoísta das fontes de recursos econômicos (Apter 1993; Austen 1993). Nestes contextos, o que leva o bruxo a agir é a cobiça por bens; entretanto, este nunca foi um aspecto ressaltado, nem sequer considerado, por parte dos Yaminawa. A agressão xamânica constitui um mecanismo de interação social que se ativa como resposta ante o que se considera como uma afronta por parte de outro, uma negação da relação de parentesco.

Em geral, se atribuem os atos de bruxaria a homens de grande poder xamânico, os quais eram, e são habitualmente, homens de autoridade e poder político. Este poder está baseado em parte no respeito que seus poderes impõem aos outros, mas também no seu carisma. Ao mesmo tempo em que podem matar quem os ofende com seu comportamento mesquinho, granjeiam-se a admiração e o carinho das pessoas, já que as curam, ajudam, ensinam e guiam. Assim, freqüentemente, os *buenos brujos* – no sentido de eficazes – se encontram nos pontos centrais na sociedade yaminawa, não nas

margens dela. A agressão xamânica, embora reprovável sob certas circunstâncias ou perspectivas, não constitui um ato contra a sociedade, mesmo que seja dirigido ocasionalmente para seu interior. Ao contrário, parece ser uma das peças importantes da sua engrenagem.

XAMANISMO E MODERNIDADE: CORPO E SOCIOLOGIA

Ao longo dos capítulos anteriores venho fazendo considerações e comentários sobre as transformações que o xamanismo yaminawa sofreu a partir do contato permanente com a sociedade regional. Da mesma forma que em outras sociedades amazônicas, não é infreqüente escutar dos Yaminawa afirmações referentes à atual perda de poder xamânico, ou a quão poderosos eram os xamãs de outrora. É a esta questão que vou dedicar o último capítulo. O ponto de partida é a consideração feita amiúde pelos Yaminawa de que já ninguém sabe mais nada (referindo-se ao conhecimento/poder xamânico), porque tomam caiçuma. Esta afirmação, aparentemente banal, carrega implicações importantes sobre diversas questões. Primeiramente, sobre a concepção do poder e do conhecimento xamânico; em segundo lugar, sobre a visão yaminawa do processo de contato; e finalmente, sobre a compreensão que os Yaminawa têm acerca de suas relações com a sociedade regional, sobre sua autopercepção nesse contexto e sobre seu projeto de vida no presente e no futuro. Apesar de os velhos mostrarem certa nostalgia em relação à potência xamânica de seus pais e avôs, e que eles mesmos estavam destinados a possuir, não devemos pensar que entendem a decadência da prática xamânica como uma perda, conseqüência da imposição de uma forma de vida exógena. Em grande medida, consideram esta transformação como decorrente de suas próprias escolhas, o que demonstra a capacidade de agência dos Yaminawa no contexto de relação com um Outro (plural e heterogêneo), que trata de impor seus paradigmas de uma forma contundente e até violenta.

Histórias do contato

As explicações sobre essa decadência se centram, como mencionei, na oposição entre o poder/conhecimento xamânico e determinados alimentos que começaram a consumir a partir do contato, principalmente a caiçuma, mas também o álcool, o açúcar e o sal, principalmente. A associação presente no discurso yaminawa entre a caiçuma, a bebida fermentada de mandioca, e o mundo dos “brancos” pode soar um pouco estranha, dado que esta bebida é marcadamente indígena. Para entendermos o que significa a caiçuma para os Yaminawa hoje em dia, devemos começar analisando a visão que eles têm do processo de contato.

NARRATIVA 28: HISTÓRIA DO CONTATO

Narrador: Txaiyawade

Tradutor: Napo

Raya, 16/9/00

Txaiyabawade nasceu no Pĩxiya (Envira). Depois, seu pai veio à cabeceira do Mapuya. Seus avós e seus pais moravam no Pĩxiya. Lá ele nasceu e cresceu. Quando vieram ao Mapuya, viram os mestiços. Vinham procurando alguém a quem roubar terçados. Eles só tinham terçados pequeninhos. Quando era criança, ainda no Pixĩya, um amahuaca foi para civilizá-los pela primeira vez. Era o velho Camacho³⁰³. Este amahuaca já vivia com os mestiços. Os Yaminawa o conheciam. Ele chegou em uma ocasião com dois mestiços. Ao vê-los, todas as crianças começaram a correr. “Não corram”, diziam-lhes. O viracocha disse ao pai de Txaiyabawade: “Façam caucho, eu vou te dar carabina”, mas ele não quis: “Nunca se pode aumentar esse caucho, difícil para juntar seu leite”. Não queria trabalhar. Os mestiços lhes presentearam com espelinhos e faquinhas.

Tempo depois, encontraram outro grupo Amahuaca. O nome da tribo era Kapēsutxi³⁰⁴. Quando os viram, alguns queriam matá-los. “Temos de matar essa gente.” “Não, não temos que matá-los, temos que nos tornar seus amigos para que venham morar com a gente.” Assim, foram viver com esses Amahuaca. Várias pessoas tinham morrido, e juntando-se com os Amahuaca, aumentaram a população. Não tinham terçado. Faziam suas flechas com dente de cutia e de paca-de-rabo. Mais tarde, decidiram descer o rio até Cuchillo. “Vamos mais para baixo, já acabamos a carne, aqui não tem mais caça, lá embaixo tem mais. Vamos abrir outro roçado novo.” Desceram até abaixo de Cuchillo e fizeram roçado. Lá começou a morrer o pai de Txaiyabawade, e eles se desesperaram. “Onde vamos morar agora? Temos que ir a outro lugar, nosso pai já morreu aqui.” Decidiram descer mais ainda, até Capirona. “O que vamos fazer? Devemos encontrar alguém que nos dê terçado.” Foram para outro lugar³⁰⁵. Lá encontraram os Campa, que já estavam civilizados, mas eram pobres como eles. “Temos que matá-los”, diziam alguns. “Não, temos que chamá-los, ver o que vão nos fazer”. Txaiyabawade e outro homem se esconderam. Os Campa estavam tomando caiçuma. Quando passou um campá, Txaiyabawade o agarrou. O Campa começou a gritar: “Não me mata, não me mata”. Esses Campa não tinham nada; seus cushmas e seus mosquiteiros estavam podres; tomavam caiçuma em cuias de cabaça. Quando viram que tinham agarrado um homem, o resto dos Campa correu para a floresta. Seu próprio parente os chamou para que voltassem: “Não corram, eles não vão me matar”. “Por que correm? Eu não vou matá-los. Eu não sou animal para matar vocês. Eu só mato animais para comer”, dizia Txaiyabawade. Ficaram lá parados, com medo. “Não me matem.” Então, os Campa os convidaram para tomar caiçuma. “Quer caiçuma?” Nunca tinham tomado caiçuma, estava muito forte. Aceitaram a caiçuma, e os outros já não ficaram com medo; começaram a conversar. Txaiyabawade tinha um pequeno terçado. Os campá não tinham nada e pediram o terçado para ele. “Dá-me esse terçado.” “Eu não posso dá-lo, eu preciso fazer meu roçado”, dizia Txaiyabawade. “Onde foi que você o conseguiu?” “Lá no Mapuya.” “É longe?” “Não, é perto, é no Brasil?” “É abaixo, é longe.” Assim se perguntaram entre eles.

³⁰³ Camacho é caracterizado pelo padre Ricardo Álvarez como o cacique nos Amahuaca que o acompanhou em suas viagens ao Mapuya para contatar os Yaminawa (Álvarez Lobo 1998: 106).

³⁰⁴ Os Amahuaca do Inuya também mencionam a existência de um grupo chamado Kapĩ Xotxi que localizam no Mapuya. Alguns Amahuaca reconhecem laços de parentesco com eles enquanto outros os consideram estrangeiros (yoratsá) (Dole 1979: 35; 1998: 151).

³⁰⁵ Txaiyabawade não soube especificar, mas outras pessoas situaram o episódio na cabeceira do Juruá.

Os Yaminawa voltaram para o Maḡuya. Um amahuaca, aquele Camacho, foi procurá-los. “Já vieram os mestiços, estão lá embaixo.” “Vamos ver que classe de gente é.” Todos os familiares de Txaiyabawade foram para ver os madeireiros. Eles não sabiam o que estavam fazendo os madeireiros, achavam que estavam fazendo o roçado. “Eles estão trabalhando a madeira.” “O que é madeira?” Aí começaram a mandá-los trabalhar, deram-lhes machados pequenos. Com isso, trabalhavam a madeira.

Escutaram um motor de popa e não sabiam o que era. “Que é isso? Escuta.” Uma velhinha dizia que estava trovejando no céu. “Não é trovão.” “É trovão, o céu está chorando.” “Não é trovão, está soando lá embaixo, não é no céu”, dizia Txaiyabawade. Ele estava fazendo flecha, quando chegou a canoa cheia de pessoas. Os Yaminawa queriam correr. Nunca tinham visto esse tipo de pessoas nem motor. “Não corram. Que tribo são vocês?”, perguntaram os mestiços. “Nós somos Yaminawa”, disse Txaiyabawade. Os mestiços ficaram contentes. Eles estavam também com medo. Os Yaminawa estavam todos com o cabelo comprido, pareciam mulheres. Os mestiços cortaram-lhes o cabelo com tesoura. Presentearam-nos com roupa e facas. “Nós mesmos queremos trabalhar”, diziam os Yaminawa. “Tá, vão trabalhar então.” Trabalhavam para os madeireiros em troca de coisas.

Segundo outra versão desse mesmo episódio, o contato com os Ashaninka aconteceu quando Txaiyabawade e seu companheiro estavam roubando melancias na praia e apareceu uma mulher. O primeiro momento foi de temor, mas depois as duas partes se amigaram. Em prova disso, a mulher lhes ofereceu caíçuma. Ela os convenceu para ir procurar suas famílias e saírem da floresta, e assim o fizeram. Então, os Ashaninka lhes presentearam com roupa e terçados.

Há vários elementos desta narrativa que é necessário destacar. O contato com os Ashaninka, com os quais não mantinham relações amistosas³⁰⁶, foi intencional, e os homens yaminawa procuravam, precisamente, uma porta para entrar em relações com os donos das desejadas ferramentas: os mestiços. Neste momento de tensão, em que a situação corre o risco de desembocar em um conflito violento, o oferecimento de caíçuma aparece como o ponto de inflexão: uma vez aceita a bebida, as pessoas se relaxam e começam a conversar. Fica claro para os Yaminawa que os Ashaninka não cumprirão o papel de fornecedores de ferramentas, e eles devem continuar à procura dos mestiços. Porém, a partir deste momento, se produz uma mudança nas intenções e na forma de atuar dos Yaminawa: já não estão procurando os mestiços para lhes roubar as

³⁰⁶ Em algum momento já o mencionei, mas é necessário ter presente para entender certas dimensões desta narrativa, que a relação entre os Yaminawa e os grupos arawak em geral se caracterizava pela inimizade e por uma forma de “intercâmbio” que poderíamos entender como unidirecional. Sabemos que em várias ocasiões aconteceram confrontos bélicos entre eles que se saldavam com mortes em ambos os lados, e raptos de mulheres e crianças apenas por parte do grupo arawak. Efetivamente, os Yaminawa lembram de várias mulheres ou crianças que foram raptadas por grupos Ashaninka, mas não sabemos de nenhum caso em que mulheres e crianças pertencentes a grupos arawak fossem incorporadas pelos Yaminawa. Isto é, apesar de a prática do rapto de mulheres ter sido permanente entre os Yaminawa, apenas se incorporavam pessoas de outros grupos pano, e nunca de grupos arawak.

ferramentas, mas para estabelecer relações duradouras. Se estas não foram estabelecidas com anterioridade, é, como evidencia a narrativa, porque os Yaminawa não queriam trabalhar para eles.

Já mencionamos no capítulo anterior que, freqüentemente, se manifestaram atitudes diferentes entre os Yaminawa a respeito de se engajar no trabalho com os brancos: em várias ocasiões, produziram-se divisões internas devidas a que algumas famílias queriam encetar relações com os brancos, enquanto outras, não. Na época imediatamente anterior ao contato, Samo, o pai de Txaiyabawade, era o *xanëihu* e se recusou a trabalhar com os brancos e manter contato permanente com eles. Quando ele morreu, Txaiyabawade parece ter assumido a liderança de parte do grupo, sendo seguido principalmente por seus irmãos. Sua iniciativa para fazer o contato foi um fator fundamental para ele conseguir unir as vontades de outros homens sob seu comando. Sabemos que, entretanto, Yuraxidi era considerado *xanëihu* por uma parte importante do grupo e resistiu a trabalhar com os madeireiros. Depois que Txaiyawade e o conjunto de famílias que estavam com ele fizeram o contato com os madeireiros no Mapuya, chamaram o resto do grupo. Porém, após morar e trabalhar um tempo no Mapuya, Yuraxidi decidiu se deslocar com várias famílias a uma região mais isolada no Huacapistea porque não queria continuar trabalhando com os mestiços. A divisão que se produziu a este respeito entre os conjuntos é registrada pelo padre Ricardo Álvarez, que em seu informe de 1965 menciona: “Los yaminahuas están en el lugar llamado Poza³⁰⁷. Los madereros los han dividido en dos grupos: Los de la misión, con el Curaca Domingo; y los de los madereros, con Tomás” (Álvarez Lobo 1998: 126).

O que evidenciam as narrativas é que, na percepção dos Yaminawa, a decisão de realizar o contato foi deles mesmos. Em nenhum momento, sua atitude pode ser qualificada de passiva. Devemos levar em conta, por outro lado, que o contato não aconteceu em um momento pontual, mas foi um processo constituído de vários momentos e no qual estiveram envolvidos vários atores. Este ponto de vista, segundo o qual a iniciativa do contato foi deles, contrasta com os relatos de outros atores. Assim, segundo o padre Ricardo Álvarez, outro dos principais protagonistas no processo, foi por seus esforços que os Yaminawa foram contactados, para o qual utilizou os Amahuaca como intermediários e realizou várias viagens ao Mapuya (Álvarez Lobo 1998: 103-129; Soria & Álvarez Lobo 1965). Igualmente, madeireiros da região se atribuem o mérito de

³⁰⁷ Lugar no Alto Mapuya que durante um tempo foi o lugar de moradia de parte do grupo.

ter contatado os índios selvagens e de ter contribuído para a sua civilização, e, de fato, sua iniciativa a este respeito se vê refletiva na narrativa reproduzida acima.



Ilustração 14: À direita, Nawawini tece uma rede de algodão. Embora às vezes durmam nelas, após o contato as redes foram substituídas pela esteira – que Yaixputa tece na fotografia da esquerda – e pelo mosquiteiro. Entretanto, constituem um bem apreciado pelos Yaminawa, de forma que sua elaboração, com todas as etapas que implica – plantar, coletar e fiar o algodão, e depois tecer a rede – constitui uma das principais atividades femininas. Raya, 2000.

Uma das coisas que têm em comum as versões do missionário e a dos Yaminawa é que ambos se serviram de mediadores para realizar o contato. Da mesma forma que o Padre utilizou os Amahuaca para que os levassem até os Yaminawa, os Yaminawa trataram de entrar em contato com os mestiços através de um grupo ashaninka que já o tinha feito. O papel dos Ashaninka no processo de contato não acaba aqui. Os Yaminawa afirmam terem adquirido tanto deles quanto dos Amahuaca muitos dos elementos que definem a forma de vida característica desta etapa de sua história. Já mencionamos, por exemplo, o caso das plantas *piri-piri*, que os Yaminawa apreciam muito e cuja principal fonte são precisamente os Ashaninka. Da mesma forma, a caiçuma, elemento central da vida nas aldeias yaminawa, hoje em dia, é uma aquisição recente desse mesmo grupo. Aos Ashaninka e aos Amahuaca, se atribuem outros ensinamentos. Segundo várias mulheres, aprenderam a fabricar itens como abanadores para o fogo ou esteiras feitas com folhas de palmeira dos primeiros, e a tecer redes de algodão³⁰⁸ – contam que, antes do contato, as fabricavam com cordas elaboradas a partir

³⁰⁸ Antes do contato, dormiam em redes como a que aparece na foto acima. Embaixo das redes, colocavam brasas que os esquentavam durante a noite. Apesar de que atualmente os Yaminawa adotaram o modelo de casa regional sobre pilotis, com chão feito da casca flexível da paxiúba, sobre o qual colocam as esteiras para dormir, a maior parte das moradias mantém um espaço com o chão de terra para poder colocar as brasas embaixo da rede, nas quais dormem nas noites especialmente frias, como quando acontece uma friagem, fenômeno climático freqüente durante o verão.

da casca de uma árvore –, e a plantar mandioca com os segundos. O caso das redes é especialmente significativo porque, junto com certos ornamentos, é praticamente o único elemento de sua cultura material que vendem como artesanato, principalmente através das missionárias do ILV. Certamente, a exuberância artística de outros grupos da região, como os Shipibo-Conibo e os Piro, torna os Yaminawa, cuja cultura material é escassa e pouco chamativa, pouco aptos para competir neste campo, sendo suas redes de algodão um dos poucos elementos apreciados por pessoas de fora.

O contato foi seguido de uma série de mudanças na forma de vida, já que foram adotados vários costumes próprios da sociedade regional. Além da aquisição de numerosos bens que atualmente fazem parte do cotidiano yaminawa (roupas, panelas de alumínio, espingardas, ferramentas de metal, lanternas, sabão, rádios, tarrafas, etc.), abandonaram as malocas comunais para morar em casas unifamiliares, deixaram de dormir em redes para fazê-lo em esteiras com mosquiteiros, aprenderam a pescar com tarrafas, e com linha e anzol. O forte componente nativo da sociedade regional faz com que alguns destes hábitos tenham um marcado “ar indígena”. Entre os novos costumes adquiridos a partir do contato, um dos que teve mais impacto na vida cotidiana yaminawa foi a ingestão de caçuma. Esta bebida é consumida tanto no dia-a-dia quanto nas freqüentes *masateadas*³⁰⁹, ou festas de caçuma.

Os Yaminawa afirmam categoricamente que antigamente não consumiam bebidas fermentadas. Quando alguma bebida, por descuido, fermentava, era jogada fora sem consideração, porque entendiam que fazia mal ao corpo e provocava dor de barriga³¹⁰. Faziam bebidas de milho e de banana, mas as consumiam sem fermentar. A única ocasião em que permitiam a fermentação das bebidas era quando se celebrava o ritual de excisão do clitóris descrito no capítulo 2. Nesses casos, a bebida tinha a função de deixar inconscientes as mulheres que iam ser submetidas à operação. Outros pesquisadores que têm trabalhado entre grupos Yaminawa observaram, igualmente, que antigamente não consumiam bebidas fermentadas³¹¹, e aprenderam este costume com grupos arawak (Preston 1992: 36) ou com os mestiços (Townesley 1988: 47).

³⁰⁹ “Masato” é o termo espanhol para denominar a caçuma, a bebida fermentada de mandioca. O termo yaminawa é *māmā*, enquanto o termo para se referir às bebidas fermentadas de milho e banana madura é *uba*: *manlla uba* é bebida fermentada de banana, e *xëi uba* é bebida fermentada de milho.

³¹⁰ Segundo as informações oferecidas pelas missionárias do SIL que se estabeleceram no Juruá, mesmo depois de ter aprendido a prepará-la, os Yaminawa pensavam que a caçuma fermentada estava em estado de decomposição (Preston 1992: 36). Essa associação entre fermentação e decomposição explicaria por que consideram que a caçuma é prejudicial para o corpo.

³¹¹ Segundo Calavia, os Yaminawa radicados na cabeceira do Rio Acre adotaram a caçuma de mandioca de seus vizinhos Manchineri. Entretanto, antigamente costumavam consumir uma bebida fermentada milho elaborada à base de milho (Calavia, no prelo: 43-44)

Encontramos o mesmo tipo de considerações a respeito de outros grupos pano próximos. Em relação aos Yora, Shepard (Shepard 1999: 70) nota que, quando foram contatados, costumavam consumir uma bebida quente de milho sem fermentar. Adotaram o costume de consumir a caíçuma de mandioca fermentada, paradoxalmente, dos Yaminawa de Sepahua, que atuaram como mediadores durante o processo de contato. Da mesma forma que aconteceu entre os Yaminawa do Juruá/Mapuya, a caíçuma se tornou um elemento fundamental da sociabilidade do grupo (Tello Abanto 2000: 116). Neste caso, os Yaminawa se tornam transmissores de algo que eles mesmos adquiriram de outro grupo não há muito tempo. Por último, a respeito dos Amahuaca, Tessmann registra que não consumiam bebidas fermentadas nem de mandioca nem de milho. Embora usassem no processo de elaboração a técnica da mastigação, tomavam as bebidas pouco fermentadas, e quando elas fermentavam demais, as jogavam fora (Tessmann 1999 [1930]: 95).

Por outro lado, vários dados indicam que a mandioca era um cultivar muito secundário, e até inexistente, nos roçados Yaminawa, predominando especialmente o milho. Alguns Yaminawa dizem que já conheciam e cultivavam este tubérculo, mas não o utilizavam para elaborar bebidas. Entretanto, algumas pessoas que passaram pelas aldeias yaminawa nos anos posteriores ao contato insistem em que o produto predominante nos roçados era o milho. Um madeireiro, sogro da atual chefe de Raya, que visitou o Mapuya por primeira vez na década de 1970, afirmava que os roçados yaminawa que viu naquela época eram quase unicamente de milho, e o que se oferecia aos visitantes era bebida de milho, e não de mandioca. O ornitólogo francês Goussard, que fez trabalho de campo entre os Yaminawa do Mapuya no início da década de 1980, afirma que, até um ano antes de sua visita, eles não cultivavam mandioca, atribuindo aos madeireiros a introdução deste tubérculo no grupo (Goussard 1983: 155). Os dados indicam, portanto, que, entre os Yaminawa, a mandioca substituiu o milho como cultivar principal vários anos após o momento do contato. Shepard (1999: 71) observa o mesmo predomínio do milho a respeito da dieta dos Yora, o qual contrasta com a preponderância da mandioca nos roçados dos Matsiguenga (arawak) estabelecidos na mesma área.

É interessante notar, além do mais, que, embora os Yaminawa continuem preparando ocasionalmente “chicha” de milho, e quase diariamente mingau de banana, estas bebidas nunca se tomam fermentadas. O processo de fermentação se reserva para a bebida feita de mandioca.

Não é de estranhar que seja dos Ashaninka de quem os Yaminawa adquiriram o costume de fabricar caiçuma de mandioca e de fazer desta bebida o elemento central das reuniões, já que o cultivo deste tubérculo e a fabricação de caiçuma são elementos distintivos dos grupos arawak da região (Gow 1991: 126-133; Pimenta 2002: 29, 249, 379-380). O que, sim, é curioso é que, após duas décadas de tê-lo incorporado a suas práticas, o consumo de caiçuma apareça como um dos traços mais característicos da cultura yaminawa, inclusive aos olhos dos próprios Ashéninka: “[...] ils [les Yaminawa] en fabriquent en très grandes quantités, et très alcoolisé, disent les Ashéninka” (Lenaerts 2002: 335).

O que se deve levar em conta para entender o significado da caiçuma na vida cotidiana yaminawa e seu papel no projeto de futuro do grupo é que, atualmente, não constitui um alimento exclusivo das sociedades indígenas na região do Ucayali. Os mestiços também costumam consumi-la, especialmente em certas festividades (Chevalier 1982: 224-225), tendo, por sua vez, atuado em certos casos como transmissores do costume entre os grupos indígenas (Townsend 1988: 47). Cabe aqui lembrar uma das conclusões do projeto Tsemim, que tinha por objetivo, precisamente, pesquisar sobre as transformações das formas de transmissão de conhecimentos nos grupos indígenas e mestiços na região amazônica que nos ocupa:

En los procesos de transformación de los conocimientos ambientales aparece sistemáticamente, entre cada grupo estudiado y la sociedad envolvente, un tercer término en la relación: uno de los pueblos indígenas vecinos, que les parece tener un vínculo más estrecho que ellos mismos con el mundo blanco. [...] Esas cadenas de préstamos interétnicos corresponden con una manera muy oblicua de acercarse al mundo blanco: acercándose, pero a través de un intermediario indígena que proporciona nuevos conocimientos, nuevas prácticas y nuevas características tan típicamente indígenas que, en realidad, más bien contribuyen a aumentar la “indianidad”. Los cambios en los conocimientos ambientales, y más ampliamente, en las culturas que hemos estudiado, se dan en función y en referencia a la sociedad blanca, pero manteniendo siempre cierta distancia con ella (Lenaerts 2002: 17, 18).

O “ar indígena” das festas de caiçuma não deve nos fazer esquecer que, para os Yaminawa, a adoção do consumo de caiçuma está intimamente ligada ao processo “civilizador” que se iniciou com o contato. Embora antes do contato os Yaminawa tivessem encontros com Ashaninka, estes não faziam parte do conjunto em que se desenvolvia a sociopolítica yaminawa, isto é, o grau de exterioridade dos Ashaninka era muito maior que o dos Amahuaca, por exemplo. Não é de estranhar, então, que esse grupo arawak seja muito mais adequado como mediador no processo de “civilização”.

A caiçuma na vida social yaminawa

Atualmente, a caiçuma de mandioca constitui um dos eixos principais da sociabilidade yaminawa. Quando há mandioca nos roçados³¹², uma das principais atividades cotidianas femininas consiste na elaboração de grandes quantidades de caiçuma. Podemos diferenciar três formas de consumo desta bebida. De um lado, quando ainda está doce, isto é, quando ainda o processo de fermentação está no início, é ingerida cotidianamente como alimento. Em todas as casas, pode-se encontrar sempre uma grande panela de caiçuma doce que, especialmente as crianças, bebem com fruição. É essa caiçuma doce que se oferece aos visitantes. Nesse aspecto, a caiçuma de mandioca é análoga às bebidas não fermentadas de milho e de banana. Além deste consumo cotidiano, continuamente são celebradas reuniões nas quais participam quase todas as pessoas da comunidade e nas quais se consome caiçuma de mandioca fermentada. Estas reuniões podem, ou não, ser organizadas com antecipação. Às vezes, surgem simplesmente quando alguém tem uma quantidade suficiente de caiçuma fermentada e convida outras pessoas da comunidade. Acontece, habitualmente, que mais de uma família possui caiçuma, de forma que, quando acabou numa casa, todas as pessoas se deslocam para outra, e a festa continua até a caiçuma acabar na aldeia. Durante a festa, a “dona” da caiçuma, isto é, quem a elaborou, é a encarregada de distribuí-la. Para tanto, utiliza várias cuias de plástico que vai enchendo e oferecendo a cada convidado. Normalmente, são servidas três ou quatro pessoas ao mesmo tempo, e a oferente espera que tenham terminado de beber, o que se faz de uma vez, para recuperar a vasilha e continuar servindo por turno aos outros participantes. Esta forma de servir define a caiçuma como dádiva e enfatiza o caráter generoso da mulher que está convidando. Não devemos esquecer que a elaboração da caiçuma é um trabalho árduo que implica várias tarefas: coletar e carregar grandes quantidades de mandioca, madeira e água à aldeia; descascar e cozinhar a mandioca até que fique mole; e, finalmente, amassá-la e mastigá-la antes de deixar a massa repousar. Em geral, apenas será misturada com água e coada no momento de ser servida. Os diferentes utensílios para a elaboração e oferecimento de caiçuma – várias panelas grandes de metal, o coador e as cuias para servir – são tão imprescindíveis em uma casa yaminawa quanto os terçados e machados.

³¹² Não há uma época do ano considerada como apropriada para tomar caiçuma, mas acontece que, dado o grande consumo desse produto, há três ou quatro meses ao ano em que falta mandioca na aldeia, período que normalmente coincide com a etapa posterior à elaboração do roçado e com a época do milho verde (entre setembro e dezembro).

Às vezes, as reuniões duram apenas uma tarde; em outras, uma semana. Finalmente, em certas datas assinaladas, se preparam festas de forma mais organizada, geralmente quando se trata de um feriado oficial, como Natal ou o Dia da Pátria. Nesses casos, as mulheres preparam a caiçuma de forma coletiva, e, dado que são dias festivos nos quais não se trabalha, se espera a presença dos madeireiros que trabalham nos acampamentos rio acima.



Ilustração 15: As mulheres de Raya preparam a caiçuma para o 28 de Julho, Dia da Pátria. Excepcionalmente, utilizam como recipiente uma canoa, prevendo que os madeireiros chegarão à aldeia para participar. Raya, julho 2000.

No Juruá, onde existem várias comunidades yaminawa ao longo do rio relativamente próximas entre si, as *masateadas* constituem momentos de circulação das pessoas entre as aldeias. As festas de caiçuma, tanto as que contam com a participação apenas das pessoas da comunidade quanto as que recebem pessoas de fora, estão sempre marcadas por certos elementos que as caracterizam como formas de relação social próprias dos brancos: escuta-se e se dança música peruana na moda (tecno-cumbia); as pessoas se vestem com suas melhores roupas (roupas de branco) e usam seus mais valiosos objetos manufaturados (brincos, relógios, cintos...); se aproveitam as ocasiões e datas significativas do mundo dos brancos (encerramento do curso escolar, aniversários, natal, eventos pátrios). Durante as festas, as pessoas conversam sobre diversos temas, mas não são necessariamente momentos de discussão de questões que afetam a comunidade, como parece acontecer entre os Ashaninka (Pimenta 2002: 378-379). As festas estão marcadas pela jocosidade e o flerte entre ambos os sexos, constituindo momentos propícios para as aventuras amorosas. Em geral, estas relações extraconjugais se produzem principalmente entre cunhados e cunhadas, mas nas festas em que participam madeireiros ou pessoas de outros grupos indígenas (estas últimas são menos comuns), os flertes se produzem preferencialmente com os forâneos.



Ilustração 16. Hustuma reparte caiçuma durante uma festa em sua casa. Raya, 2001.

As mulheres sentam juntas em um lugar relativamente periférico, e os homens ocupam uma posição mais central. Em geral, adotam o costume peruano de os homens convidarem as mulheres para dançar, mas quando a embriaguez começa a tomar conta das pessoas, estas considerações são deixadas de lado. À medida que a desinibição aumenta, o ambiente se torna bastante caótico, e as fronteiras antes estabelecidas se apagam. Quase todas as pessoas da aldeia assistem às festas, percebendo-se apenas a ausência sistemática de algumas de mais idade, que se recusam a beber a caiçuma fermentada alegando seus efeitos perniciosos no corpo. As crianças, mesmo que não consumam a caiçuma fermentada, participam com sua presença e suas brincadeiras da alegria reinante. Embora não exista nenhum ritual ou norma estabelecida a esse respeito, o fato de o adolescente começar a beber caiçuma durante as *masateadas* é um dos indicativos de que se está produzindo sua passagem ao mundo dos adultos. Beber caiçuma implica entrar na dinâmica dos flertes, das aventuras amorosas e, portanto, disponibilizar-se para o matrimônio. Não é por acaso que as moças que entram em idade casadoura – ou que casaram recentemente – são o centro de atenção durante as festas, sendo muitas vezes estimuladas por suas parentes adultas a abandonarem a timidez e se integrarem à festa. Em mais de uma ocasião, vi as mulheres incentivando com insistência alguma adolescente para que superasse o desgosto que o sabor da caiçuma fermentada lhe produzia e começasse a beber.

Outro acontecimento típico das festas é que, tendo alcançado certo grau de embriaguez, algumas pessoas são tomadas por um sentimento de saudade por parentes

mortos ou distantes, por tempos e amores passados, e começam a entoar cantos *yama-yama*. Estas canções, que constituem um gênero muito específico, são improvisadas, e nelas o intérprete relata suas experiências e lembranças³¹³. Seu tom melancólico contrasta com a alegria generalizada que predomina na festa, e não é incomum que tenha um efeito contagioso, incitando as pessoas a entoarem seus cantos, uma vez que escutam alguém o fazendo. O resultado nestas ocasiões – algumas pessoas entoando cantos saudosos em yaminawa, às vezes desatando em lágrimas, com a tecno-cumbia como pano de fundo e os outros participantes embriagados, cantando e dançando – é uma mostra das situações aparentemente desordeiras que parecem tão próprias dos Yaminawa (Calavia 2004).

Às vezes, as *masateadas* duram vários dias, até que não reste mais nenhuma gota da prezada bebida na aldeia. Desatado o desejo de beber das pessoas e à falta de mais caiçuma, é consumida inclusive aquela que ainda não está num ponto de fermentação adequado. Os participantes, especialmente os homens, costumam vomitar com certa frequência para poder continuar bebendo. Ao longo dos dias e noites que, sem parar, pode durar a festa, as pessoas se revezam, dormindo às vezes, mas nunca deixando que esta se possa considerar por concluída até, a caiçuma acabar. Dado que não há uma preocupação por constituir um estoque de alimentos antes de a festa acontecer, e os donos da caiçuma não têm nenhuma obrigação de oferecer comida, quando as *masateadas* duram muito, costumam ser dias de escassez na aldeia.

A caiçuma de mandioca condensa um conjunto de significados relacionados com as formas de sociabilidade yaminawa hoje em dia. De um lado, como se reflete na narração sobre o encontro com os Ashaninka, essa bebida se define como um elemento de mediação na relação com o outro: seu oferecimento expressa o desejo de que essa relação seja amigável. De fato, a caiçuma tem esse significado geral em toda a região. Ao longo do Mapuya, o Inuya e o Urubamba até a cidade de Atalaya, o centro urbano mais acessível para os Yaminawa e o mais freqüentado por eles, existem comunidades nativas (Ashaninka, Piro e Amahuaca principalmente) e de mestiços (acampamentos madeireiros ou comunidades de regionais), onde o oferecimento de caiçuma aos visitantes e na organização de festas é um costume habitual. Quando, durante uma viagem, se atraca no porto de algum casario ou alguma comunidade por qualquer razão (para descansar, para falar com alguém, porque não há água suficiente no rio para

³¹³ Sobre os *yama-yama*, Carid (em preparação) realizou uma descrição e análises aprofundadas.

continuar), as boas maneiras ditam que uma cuia de caiçuma ou, em sua falta, de *chicha* de milho ou de mingau de banana seja oferecida aos visitantes. A adoção dessas formas de sociabilidade por parte dos Yaminawa foi paralela e consequência da ampliação de seu âmbito social ao se inserir na sociedade regional ucayalina e ao começar a se relacionar com os diversos segmentos dessa sociedade. Nesse contexto de alargamento (ou mudança) dos limites do social, a caiçuma adquiriu o papel de elemento mediador com o exterior, assumindo as *masateadas* uma função relevante na vida social yaminawa.

Mas estas festas não se referem apenas às relações dos Yaminawa com o exterior; além disso, se tornaram um elemento central da organização social. De um lado, porque são expressão da sociabilidade grupal e momentos de congregação festiva de famílias que se encontram dispersas ao longo do rio. De outro, porque constituem um dos pontos nodais dos processos de desagregação que caracterizam a sociedade yaminawa.

Durante nossa primeira estadia no Mapuya, quase todas as famílias estavam estabelecidas na aldeia principal, alegando-se que isto era necessário para que as crianças pudessem freqüentar a escola. Apenas uma família morava a uma distância de duas horas aproximadamente – indo de varejão – rio abaixo, em um lugar chamado Charapa. Entretanto, dois anos depois, várias famílias tinham se deslocado, radicando-se entre Raya e Charapa. Foram abertos quatro locais mais de moradia, a maior



Ilustração 17: Casa yaminawa. Patxuawa e seu marido iniciaram o deslocamento rio abaixo em 2001, para o qual, primeiramente, abriram um roçado. Algumas desavenças que o casal tinha com outras pessoas da aldeia se manifestaram durante as *masateadas*, e, de fato, a decisão de se mudar foi manifestada depois de uma briga ocorrida em este contexto. Pouco depois, seus sogros Disaya e Sada os seguiram, instalando-se um pouco mais abaixo, do outro lado do rio. Mapuya, 2003.

parte com duas ou três casas unifamiliares que albergavam casais com uma relação próxima entre si. Assim, no casario de Kubarëtê existiam quatro casas: em uma, moravam Kubarëtê, sua mulher Uïndiba e os filhos solteiros do casal; em outra, o irmão solteiro de Kubarëtê, e nas duas restantes, as famílias de dois de seus filhos recém-casados. Um pouco mais abaixo, encontramos mais duas casas: de um lado do rio aparecia a de Disaya e Sada, que moravam com seu filho mais novo e a mulher deste, e do outro lado, o filho mais velho do casal com sua família. Finalmente, em Charapa se

instalaram Waxapa e Xaya, do outro lado do rio do casario já existente, onde morava uma das filhas de Xaya. Como parece acontecer sempre, o deslocamento das pessoas arrasta seus parentes mais próximos, que as seguem na mudança.

Esta disposição dispersa não é uma novidade; segundo os Yaminawa, é a mais usual, tanto antes como depois do contato. As razões que os Yaminawa dão para quererem se estabelecer a certa distância em certos momentos são variadas (na aldeia, as pessoas roubam as galinhas³¹⁴; há muitos madeireiros na aldeia; querem comer carne e viver sozinhos; por causa das crescidas do rio; para viver tranquilos e não ficar preocupados quando suas mulheres ficam sozinhas), mas é comum que este tipo de decisão se tome após uma briga. Atualmente, as *masateadas*, além de momentos de congregação festiva das famílias que se encontram dispersas ao longo do rio, são também as situações em que os conflitos, já latentes ou gerados no momento, explodem, desencadeados pelo estado generalizado de embriaguez. Muitos Yaminawa reclamam dos efeitos nocivos da caiçuma e do álcool³¹⁵ precisamente pela capacidade dessas bebidas em provocar a manifestação aberta de conflitos e tornarem violentas as pessoas.

Em geral, no cotidiano, é muito difícil ver mostras de cólera ou aborrecimento em uma aldeia yaminawa. Alguma repreensão ocasional de uma mãe para seu filho ou, isso sim, aborrecimentos motivados pela mesquinharia de outrem – normalmente são os “brancos”, madeireiros, antropólogos ou missionários, os que cometem este pecado – são as únicas e escassas situações em que a ira se manifesta. Há um controle por parte das pessoas sobre este sentimento, porque, no momento em que ele sai à luz, as consequências são imprevisíveis. O caráter yaminawa é fundamentalmente alegre e extrovertido, havendo muito espaço para a brincadeira e a jocosidade. As *masateadas*, entretanto, são contextos nos quais afloram os conflitos ou aborrecimentos latentes que no dia-a-dia são refreados. Assim, a manifestação de sentimentos como os ciúmes, que em um estado de sobriedade seriam controlados e não provocariam beligerâncias, dá lugar a disputas e, às vezes, a confrontos com diversos graus de violência. Ao longo de nossa estadia em Raya, foram várias as ocasiões em que ocorreram brigas durante uma *masateada*. Estas podem implicar afins, principalmente cunhados, mas também

³¹⁴ A criação de galinhas é um dos meios para obter recursos, porque as podem vender aos regatões. Assim, embora não seja para consumo próprio, porque não apreciam sua carne, alguns Yaminawa tratam, sem muito sucesso, de criar galinhas.

³¹⁵ Vou utilizar a palavra “álcool” no texto para me referir ao conjunto de bebidas alcoólicas dos “brancos”. O que se consome na região é fundamentalmente cerveja, destilados industriais e “trago”, uma bebida resultante da mistura de álcool 96º, água e açúcar. É a este último que os Yaminawa têm mais acesso por ser sensivelmente mais barato.

consangüíneos, sobretudo irmãos³¹⁶, e, às vezes, casais. Não era inusual, por outro lado, que as protagonistas fossem mulheres. Nestes casos, os homens se mantinham à margem evitando entrar em uma situação que não poderia senão se agravar com sua intervenção. Estas brigas, apesar de que, em alguns momentos, atingiram certos graus de violência, nunca chegaram a ser fatais; além de alguma mancha roxa ou algum pequeno corte, nunca vi ninguém sair com feridas sérias. Entretanto, era freqüente que algum dos envolvidos decidisse no dia seguinte viajar ao Juruá ou ir morar rio abaixo. Em algumas ocasiões, estas decisões eram cumpridas, mas em muitas outras, o ofendido revogava sua decisão. As missionárias do ILV estabelecidas em uma comunidade do Juruá mencionam também as brigas como uma constante nas festas de caiçuma que atualmente os Yaminawa celebram. No exemplo que descrevem, o conflito aconteceu entre dois irmãos. Um deles ameaçou sair da aldeia e, embora não o fizesse, deslocou sua moradia para o outro lado do rio. A autora menciona que a comunidade está dividida em vários conjuntos habitacionais que se foram originando por causa das brigas nas festas de caiçuma (Preston 1992: 36).

Mesmo que não nos deparássemos em campo com uma situação mais dramática, nas etnografias sobre os Yaminawa não faltam exemplos de fissões, e não infreqüentemente foram desencadeadas a partir de uma briga durante uma *masateada*. Townsley menciona que as disputas durante estas festas de caiçuma não são habituais, mas que, quando acontecem, podem chegar a ser muito violentas. Em um dos conflitos que presenciou, várias armas foram empunhadas, e alguns homens acabaram com feridas leves. O incidente levou um dos grupos de irmãos envolvidos a abandonar a aldeia, e apenas voltaram graças ao esforço diplomático de seu pai (Townsley 1988). Oscar Calavia, por sua parte, registra diversos conflitos acontecidos desde a década de 1980 entre os Yaminawa radicados no Brasil, que se saldaram com várias mortes. Estes episódios violentos, que opuseram de forma sistemática cunhados, tiveram como resultado cisões internas e, conseqüentemente, a formação de novos grupos. Da mesma forma que o conflito evidencia as linhas internas de quebra, maximiza os laços de solidariedade existentes, de forma que as divisões vão acompanhadas da geração de grupos com fronteiras bem delimitadas. Uma das constantes no contexto de todas estas brigas é que se produzem sempre durante festas nas quais se consomem bebidas

³¹⁶ Em geral, as disputas entre irmãos são provocadas por ciúmes. Como mencionamos, é freqüente que os homens tenham aventuras amorosas com suas cunhadas, e quando estas são as mulheres de seus irmãos, isto pode fazer com que o marido sinta ciúmes. Entretanto, este estado das relações não costuma se evidenciar, tornando-se manifesto apenas quando as pessoas estão bêbadas.

alcoólicas, e, no caso dos Yaminawa acreanos, a ingestão de álcool industrializado é muito mais importante que a de caçuma (Calavia 2004; 2001; Sales Souza 1999: 12).

Assim, se, de um lado, a caçuma é uma expressão de hospitalidade e de predisposição de relações pacíficas com o exterior, sendo sempre oferecida como dádiva a qualquer tipo de visitante (madeireiros, outros nativos, mestiços, parentes, etc.), e constitui o elemento em torno do qual giram os momentos de reunião festiva do grupo, de outro, é o motor de processos de fissão. É interessante notar, ademais, que estas divisões se produzem em um contexto de pressão exterior para o agrupamento estável e a sedentarização da população yaminawa. Esta pressão é exercida através de vários mecanismos: a construção de uma escola comunitária; a demarcação de terra indígena; o engajamento no trabalho da madeira, etc. Este caráter paradoxal da caçuma a torna um elemento focal das formas de relação social dos Yaminawa no contexto atual.

Do *wamitine* à *masateada*

As atuais *masateadas* têm vários pontos em comum com um tipo de ritual festivo, o *wamitine*, que os Yaminawa celebravam antigamente. Depois do contato, continuaram organizando estas festas, mas pouco a pouco foram perdendo presença. Algumas pessoas afirmam que, ainda hoje, ocasionalmente, se realiza algum *wamitine* nas comunidades do Juruá, mas que em Raya não há suficientes pessoas para fazê-lo. Trata-se de ocasiões marcadas pelo caráter festivo. Tradicionalmente, o *xanëihu* convidava as pessoas que moravam em alguma maloca próxima ou as famílias dispersas nas redondezas. No dia anterior, os homens iam procurar carne, mas a abundância de alimentos estava marcada de forma especial pelos produtos do roçado. As mulheres preparavam durante o dia anterior grandes quantidades de caçuma de banana (*manña uba*) ou de milho (*xëi uba*), mas não a deixavam fermentar, a tomavam doce. Além disso, se consumiam diversos frutos do roçado, como banana e mamão. Uma mulher de origem amahuaca explicava que, quando ainda moravam no Envira, participava nos *wamitine* que seus parentes organizavam: penduravam mamões e cachos de banana nas vigas dentro da maloca e dançavam tentando bater nas frutas com a cabeça. Quem conseguia derrubá-las ficava com elas. O *wamitine* estava marcado pela dança, o canto, a jocosidade e a provocação entre homens e mulheres. Iniciavam-se de tarde e duravam a noite toda, pelo que eram normalmente escolhidas noites de Lua cheia. As pessoas se enfeitavam com todos seus ornamentos, desenhavam os corpos e os perfumavam com folhas

fragrantes. A temática dos cantos estava centrada fundamentalmente na produção agrícola e nas relações amorosas entre homens e mulheres³¹⁷. Embora por ocasião da excisão do clitóris das meninas fosse celebrado o *wamitine*, este não era seu contexto exclusivo. Além da abundância de produtos no roçado para fazer as bebidas e das pessoas suficientes para participar, os Yaminawa não mencionaram nenhuma situação ou condição específica, para a celebração destas festas.

Existem vários rituais entre os pano que giram em torno dos produtos do roçado e que podem ser associados em linhas gerais ao *wamitine*. A respeito dos Amahuaca, Dole descreve um ritual chamado *uma*³¹⁸, que se celebrava por ocasião da colheita de cada um dos três cultivares básicos: o milho, a banana e a mandioca. Quando cada um deles começava a amadurecer, os adultos do grupo passavam a dançar e cantar durante muitas horas ao dia, tanto de dia quanto de noite, ao longo de um mês para contribuir para o amadurecimento dos frutos. À medida que iam ficando maduros, iam sendo colhidos. Durante este tempo, os homens que assumiram o compromisso de patrocinar a festa se dedicavam a se abastecer de carne, e suas mulheres, a fazer enormes vasilhas de barro novas para conter as bebidas destinadas a serem consumidas durante a festa. Terminada a colheita, alguns homens viajavam a uma aldeia vizinha para convidar seus parentes. O convite é encenado jogando flechas com pontas inofensivas aos homens convidados. Finalmente, os convidados acodem à aldeia anfitriã no dia combinado, onde a festa durará até que a bebida preparada acabe. Da mesma forma que acontece entre os Yaminawa hoje nas *masateadas*, embora no nível familiar e não aldeão, quando a bebida em uma aldeia acabava, os participantes se deslocavam a outra (Dole 1998: 227-230; Huxley & Capa 1964: 93-108). Rituais similares consistentes na elaboração de grandes quantidades de caiçuma de mandioca fermentada, o convite a grupos afins através da cena de lançar flechas, marcados pela dança, o canto, e a licença sexual são descritos pelos Yawanawa (Carid 1999: 113-114). De forma semelhante a estes rituais, o Kachanawa kaxinawa é preparado ao longo de vários dias, durante os quais se colhem produtos do roçado, se caça e se defuma a carne para sua conservação, se canta, se dança e se celebram brincadeiras entre os sexos de marcado caráter erótico. Quando está tudo pronto, uma das metades assume o papel dos visitantes, usando caracterizações que os identificam como *yuxin*. A recepção dos “visitantes” coloca em cena, da mesma forma que

³¹⁷ A este respeito, ver Carid (em preparação).

³¹⁸ *Uma* é cognato do Yaminawa *uba* e, além de designar o ritual, se refere igualmente às bebidas de milho, banana ou mandioca que são consumidas durante sua celebração (Hyde 1980: 39).

nos exemplos anteriores, um encontro entre inimigos (Deshayes & Keifenheim 1994: 219-226; McCallum 1989: 288-330). Segundo Deshayes e Keifenheim (1994: 223), “os visitantes”, caracterizados como “homens-planta” e como aliados “*exprimment et transmettent une certaine fertilité/fécondité apprise dans la forêt*”. Isto é, entre outros aspectos, estes rituais constituem um meio de apreensão da fertilidade exterior, necessária para a reprodução do grupo, tema, por outro lado, onipresente na etnologia das sociedades indígenas da América do Sul (Conklin 2001; Fausto 1999; Teixeira-Pinto 1997: 130)³¹⁹.

A lista de rituais entre os grupos pano que partilham características básicas similares poderia aumentar bastante. Nela poderiam enquadrar-se o ritual de tatuagem dos Matis (Erikson 1996: 309-315), o *áni shēati* dos Shipibo-Conibo (Morin 1998: 391-394) ou o Cacha Sharanahua (Torralba 1986: 68). As linhas principais que distinguem estes rituais, apesar das especificidades que cada um deles possui, são a ênfase na fertilidade agrícola através da elaboração de grandes quantidades de bebidas com os frutos do roçado; a conexão entre a fertilidade agrícola e a social; e, finalmente, sua relação com o amadurecimento corporal e social dos membros mais jovens da comunidade³²⁰. Em alguns casos, especialmente aqueles em que o ritual envolve apenas as pessoas da comunidade e não implica o convite a um outro grupo – como o caso Matis, o Sharanahua ou o Kaxinawa –, é enfatizada a colaboração entre os sexos através do intercâmbio dos produtos masculinos e femininos por excelência: a carne de caça e as bebidas à base de vegetais (Erikson 1996: 313; McCallum 1989; Torralba 1986).

Outro dos aspectos que sobressai nestes rituais é a tematização do intercâmbio com o exterior. Em certos casos, a interação se produz através do convite a um grupo local próximo com o qual já se tem relações efetivas de aliança; em outros, como parece acontecer entre os Kaxinawa, uma das metades que formam a sociedade encarna esse exterior, representado no caso por espíritos associados às plantas. Por meio destas festas, se cultiva a relação com os aliados através da dádiva generosa e massiva de

³¹⁹ A respeito deste assunto entre os Yaminawa e sua tematização na mitologia, ver Carid (em preparação).

³²⁰ No caso do ritual Amahuaca, os adultos vomitam as bebidas ingeridas sobre as crianças pequenas com o intuito de que elas cresçam rápido (Huxley & Capa 1964: 94). Entre os Matis, a cerimônia de tatuagem é um ritual importante no processo da construção da pessoa Matis, de um lado estampando no corpo uma marca indelével de identidade étnica e, de outro, contribuindo para a acumulação de amargor – associado ao amadurecimento físico e social – no corpo dos jovens e, assim, a seu adequado desenvolvimento. Além disso, durante o tempo em que dura a preparação do ritual, os *mariwin*, os espíritos dos ancestrais que batem nas crianças para endurecer seus corpos e torná-las diligentes e disciplinadas, visitam a aldeia cotidianamente (Erikson 1996: 310). No caso Kaxinawa, existe uma estreita conexão entre o ritual de passagem Nixpupima, que tinha como objetivo endurecer os corpos das crianças e fixar seus nomes, e os rituais de fertilidade, entre os quais se destaca o Kachanahua (Lagrou 1998: 267-268).

alimentos socialmente valorizados, elaborados a partir dos produtos da roça, e propiciando-se o intercâmbio matrimonial. Não devemos esquecer que, entre outras características já mencionadas, estes encontros se distinguem por constituírem períodos de licença sexual, a qual leva não apenas à ocorrência de aventuras extraconjugais, mas também ao estabelecimento de alianças matrimoniais. A fertilidade agrícola prefigura e se torna condição para a fertilidade social, já que fomenta um intercâmbio com o exterior necessário para renovar ou potencializar a fecundidade de um interior que tende irremediavelmente para a homogeneização estéril.

Nas *masateadas* os Yaminawa que celebram hoje em dia, encontramos ressonâncias claras que remetem a estes rituais pano: a ênfase na capacidade de produção agrícola, hoje consideravelmente incrementada, aliada a uma exaltação da generosidade; o caráter festivo, evidenciado por meio dos cantos e das danças; o estímulo das relações com um exterior com o qual se quer estabelecer um intercâmbio; o ambiente de licença sexual e o incentivo das aventuras amorosas. O elo entre o *wamitine* e as *masateadas* parece, neste sentido, mais ou menos evidente. Sabemos, por outro lado, que, durante o período pós-contato, os Yaminawa celebravam *wamitine* nos quais, em vez de bebida de milho sem fermentar, consumiam caiçuma fermentada de mandioca, prefigurando em certa medida as *masateadas*. Assim, embora várias das características das *masateadas* se expliquem e dêem resposta a condições surgidas no contexto pós-contato, as questões que são colocadas em jogo durante sua celebração ecoam claramente aquelas em torno das quais giravam os *wamitine*. Mesmo sendo uma prática importada, a *masateada* está enraizada nas condições sociológicas e na cultura yaminawa.

Apesar da semelhança que um observador externo pode identificar entre as *masateadas* celebradas, por exemplo, pelos Ashaninka, os mestiços e os Yaminawa, os significados simbólico e sociológico que têm em cada caso são específicos. Enquanto os Ashaninka consideram que as festas nas quais se consomem grandes quantidades de *piyarëtsi* (caiçuma fermentada de mandioca) são uma forma de homenagear ao Deus criador, Pawa, e de expressar a alegria e a dificuldade de viver (Pimenta 2002: 29), para os mestiços é um costume que os liga a um passado indígena, não tão longínquo em certos casos e que, em determinadas circunstâncias, pode ser interessante poder reivindicar – por exemplo, para ter acesso à produção alimentar das aldeias indígenas (Gow 1994: 99) ou, no caso dos curandeiros, se atribuir a carga simbólica positiva do

índio. Já para os Yaminawa, entre vários outros aspectos que mencionamos, o consumo da caiçuma não faz referência a uma identidade indígena, e sim ao novo período iniciado com o contato e sua integração em uma sociedade na qual, do ponto de vista yaminawa, o elemento “branco/mestiço” engloba o “indígena”, apesar da importância numérica e sociológica que este último tem.

A lógica das substâncias

A partir desta contextualização da caiçuma na vida social yaminawa, podemos voltar à oposição frequentemente explicitada pelos Yaminawa entre esta bebida fermentada e a ayahuasca, e à afirmação conseqüente de que, em comparação com seus pais e avós, não sabem nada. A oposição entre estes dois elementos se engloba em outra maior entre substâncias xamânicas e alimentos do homem branco. Entre estes, os mais nocivos para o poder xamânico, além da caiçuma, são, como não podia ser de outro modo, o açúcar e o álcool. Como produtos exógenos que provocam um tipo de bebedeira similar e se consomem nas festas, a caiçuma e o álcool estão estreitamente associados. Entretanto, não são completamente equiparáveis, existindo várias diferenças significativas entre eles.

Atualmente, durante as *masateadas*, se bebem ocasionalmente bebidas alcoólicas dos brancos. Isto acontece, principalmente, quando há mestiços participando da festa, que fazem sua contribuição, ou quando algum regatão passou pouco tempo atrás. Apesar de estas bebidas possuírem características que as aproximam da caiçuma – provocam bebedeira, se tomam no mesmo contexto festivo –, sua significação social é muito diferente. Em primeiro lugar, a caiçuma, além de ser uma bebida ingerida em ocasiões festivas, tem também o status de alimento. Neste sentido, é consumida diariamente e faz parte dos cuidados e esforços feitos por um casal para criar seus filhos e para cuidar-se entre si, inserindo-se de forma clara nas relações de parentesco. Enquanto a caiçuma é fruto de trabalho próprio – embora sua origem seja externa –, já que são as mulheres as que a elaboram e os homens os que, fazendo grandes roçados, criam as condições de possibilidade para essa fabricação, o álcool chega pronto de fora, não havendo nenhuma participação dos Yaminawa em sua elaboração.

Além disso, a caiçuma é consumida em festas coletivas, oferecida por quem a fabricou como dádiva aos convidados, se convertendo, assim, em ícone de generosidade. Diferentemente, a obtenção de álcool requer sempre algo em troca. Embora eventualmente alguém durante uma festa partilhe com algumas pessoas uma garrafa de

álcool, normalmente sua distribuição é restrita, e o dono não o oferece às pessoas uma por uma, mas, segundo o costume peruano, apenas colocando a garrafa em circulação, junto com um copo. Cada pessoa vai se servindo e bebendo quando a garrafa e o copo chegam até ela, passando-os em seguida para a pessoa do lado. Em geral, os Yaminawa apenas conseguem álcool como pagamento pelo trabalho ou trocando madeira com os regatões num escambo absurdamente desigual. O oferecimento de álcool nas festas é um método usado por madeireiros, casados com mulheres yaminawa e que moram na aldeia, para criar dívidas com seus afins e, assim, poder obrigá-los a realizar um trabalho que de outra forma os Yaminawa se recusam a fazer. Se a caiçuma é o símbolo da generosidade e da hospitalidade, o álcool representa sinteticamente a mesquinha que, segundo os Yaminawa, caracteriza os mestiços.

Finalmente, os efeitos que as bebidas alcoólicas produzem no corpo são muito mais arrasadores que os produzidos pela caiçuma, já que, enquanto esta, uma vez passada a bebedeira, não deixa outros sintomas, o álcool torna a pessoa doente, provocando dor de cabeça, mal-estar geral, fortes e continuados vômitos, incapacidade para trabalhar. Os Yaminawa têm experimentado isto, mas, sobretudo, têm observado os efeitos que as bebidas alcoólicas têm entre os madeireiros.

A principal consideração dos Yaminawa para contrapor a caiçuma e o álcool à ayahuasca é o efeito pernicioso dos primeiros no corpo, já que o estragam, o debilitam. Diferentemente, se considera que a ayahuasca tem um efeito benéfico e saudável para a pessoa que o ingere. Podemos, talvez, distinguir dois níveis nos quais opera esta oposição entre nocivo e benéfico. O primeiro tem a ver com os efeitos que as substâncias têm sobre o comportamento e a capacidade de ação no mundo; o segundo tem como elemento de referência o corpo.

É este último o que aparece mais explícita e recorrentemente no discurso. A caiçuma é o resultado da transformação, através da ação feminina, dos produtos da roça, e, embora nas festas esteja já *katxã* (azedada) ou mesmo *bua* (amarga) – já vimos que o amargor é fonte de poder xamânico –, deriva de um estado doce. Além disso, carrega um fluido corporal feminino, a saliva, o qual dota a caiçuma de um significado erótico que se relaciona com o próprio caráter das *masateadas* como momentos propícios para as relações sexuais extraconjugais³²¹. É este caráter feminino e erótico da caiçuma o que a

³²¹ Os Yawanawa especialmente eram explícitos a este respeito, e em algumas ocasiões escutei comentários feitos por homens sobre o desejo de beber a caiçuma preparada pelas mulheres nas quais estavam interessados. A carga erótica da caiçuma é também registrada entre outros grupos amazônicos (Uzendoski 2004: 889).

contrapõe mais claramente à ayahuasca e a define como incompatível com a prática xamânica, dado que a obtenção e a conservação do poder e conhecimento xamânicos se baseiam num tratamento do corpo cujos princípios básicos são o acúmulo de substâncias xamânicas/amargas, a evitação absoluta do doce, o isolamento social e a abstinência sexual. Várias vezes, escutei diferentes homens acusando seus congêneres de “não saber mais nada” – se referindo às práticas xamânicas –, por serem *masateros* e *azuqueros*, isto é, por beber caçuma e comer açúcar em demasia. Por sua vez, as propriedades benéficas da ayahuasca não são referidas tanto aos seus efeitos alucinógenos, mas estão principalmente relacionadas a seu caráter amargo e ao seu efeito emético, que permite expulsar do corpo tanto as impurezas derivadas da ingestão de alimentos que devem ser evitados para a obtenção de poder xamânico, como a carne, quanto a preguiça e a panema.

Além disso, como mencionamos, a oposição entre ayahuasca e caçuma se define também pelos efeitos que têm sobre o comportamento das pessoas. Embora ambas as substâncias provoquem um estado de *paë*³²² (embriaguez) e, eventualmente, vômitos, o tipo de embriaguez é diferente. A ayahuasca leva a um estado máximo de concentração, que, por exemplo, a torna imprescindível no processo de memorização dos saberes xamânicos; é um adjuvante para a afirmação do pensamento (*xinai*) e sua canalização para a realização de uma ação no mundo³²³. Diferentemente deste super-controle sobre pensamentos e ações, o álcool e a caçuma geram um estado de infra-controle (ou descontrole) das próprias ações³²⁴. Os Yaminawa o expressam dizendo que as bebidas alcoólicas “estragam o coração”, tornando as pessoas briguentas³²⁵. Como já foi mencionado anteriormente, é precisamente quando as pessoas estão sob os efeitos do álcool que explodem os conflitos evidenciando as linhas de quebra do conjunto social, que, às vezes, levam a separações espaciais das famílias ou a fissões mais importantes. Além disso, estando bêbadas, o sentimento das pessoas oscila entre a alegria –

³²² Trata-se de um termo polissêmico. *Paë* significa “doloroso” quando referido a uma ferida ou às cólicas estomacais; é traduzido como “forte”, se o efeito embriagador da caçuma ou da ayahuasca é potente; é aplicado ao veneno das vespas ou das cobras. Diz-se também de uma pessoa que está embriagada, seja pelo efeito de bebidas alcoólicas, seja por substâncias alucinógenas: “□ *paëi*” quer dizer “estou bêbado”.

³²³ Lembremos que uma das designações que existe tanto em yaminawa quanto em yawanawa para se referir a quem conhece e usa os *kuxuiti* (cantos xamânicos) é *xinaya*, “aquele que tem pensamento”.

³²⁴ Kidd descreve um entendimento similar da embriaguez entre Enxet do Paraguai. Os Enxet vêm nos comportamentos coléricos das pessoas bêbadas de álcool a consequência de uma perda temporal do conhecimento sobre como se comportar adequadamente com os outros – isto é, com respeito e comedimento (Kidd 2000).

³²⁵ Como expliquei no primeiro capítulo, o coração parece ser a sede do pensamento, ou, pelo menos, pensamento e coração estão estreitamente associados para os Yaminawa. No que nos ocupa, lembro que “estar bravo” se diz “*uinti biski*”, literalmente, “coração aperreado”.

demonstrada durante a festa – e a tristeza, expressada através de choros ou dos cantos *yamayama*.

O álcool leva também à briga ou ao estado de tristeza como a caiçuma, mas, além disso, tem a capacidade de, eventualmente, provocar que alguns homens comecem a entoar cantos de ayahuasca. Testemunhei, inclusive, uma sessão de cura na qual vários homens embriagados com álcool participaram entoando *kuxuiti* para colaborar no tratamento. Calavia vê nessa disposição a cantar *kuxuai* sob os efeitos do álcool, que ele testemunhou entre os Yaminawa do Iaco, um dos aspectos que aproximam ayahuasca e álcool (Calavia, no prelo: 122-125). Outro aspecto que assemelha em certa medida álcool e ayahuasca, como menciona Calavia, é que ambas as substâncias estão no cerne dos conflitos sociais: a ayahuasca, porque é usada como meio de agressão xamânica; o álcool, porque o estado de embriaguez gera frequentemente brigas internas que podem derivar em mortes e cisões. Esta aparente contradição se pode entender a partir da ambigüidade que o mundo dos brancos parece ter para os Yaminawa, especialmente em relação ao xamanismo. Se, de um lado, a aquisição de poder xamânico é incompatível com o consumo de alimentos procedentes do mundo dos brancos, e inclusive para realizar certas provas os homens deixavam de lado as roupas para voltar a usar exclusivamente seus ornamentos tradicionais, de outro, os cantos xamânicos yaminawa incorporam diversos objetos do branco (espingardas, gasolina, motores, etc.) por considerá-los extremamente poderosos (Townesley 1988).

Em certo sentido, esta ambigüidade está apontando para o fato de que, no entendimento dos Yaminawa, a fonte do poder no mundo dos brancos se situa em um lugar diferente de onde eles a tinham situado até agora: se, tradicionalmente, eles obtinham poder através da transformação corporal, no mundo dos brancos o poder radica nos objetos, de forma que o desenvolvimento das capacidades de ação no mundo passa por sua obtenção.

O efeito nocivo da caiçuma e do álcool não se restringe aos corpos e capacidades individuais. Os Yaminawa percebem o retraimento do xamanismo como uma perda geral do conhecimento no grupo. É o corpo social como um todo – já que é o conjunto da sociedade que participa nas festas de caiçuma – quem está sofrendo o prejuízo gerado pelo consumo excessivo de bebidas alcoólicas.

Este discurso está centrado, de forma manifesta, na noção de corpo. O poder xamânico depende indiscutivelmente do tratamento dado ao corpo, e os Yaminawa vêm nas mudanças relacionadas com os hábitos alimentícios o principal mecanismo de

sua decadência. Isto não quer dizer que o que determina a perda do conhecimento/poder xamânico sejam as mudanças na dieta; estas derivam de condições sociológicas determinadas.

Virando mestiço?

Os dados expostos neste capítulo e nos anteriores corroboram a tese já clássica na etnografia das Terras Baixas da América do Sul sobre a centralidade do corpo na produção social de pessoas. Vários trabalhos têm demonstrado que as ações sobre os corpos visam a criar disposições e capacidades nas pessoas seguindo os valores e a ética sociais (Erikson 1996; Seeger, da Matta & Viveiros de Castro 1987 [1979]; Turner 1995). A iniciação a certas práticas xamânicas entre os Yaminawa se aproximava mais dessa idéia da produção social de pessoas do que da formação restrita de especialistas, precisamente por constituírem – pelo menos antes do contato – capacidades que faziam parte do modelo geral de homem adulto e serem almejadas pela generalidade dos homens.

De fato, a formação desse tipo de pessoas era assunto coletivo, e não individual. Isso se reflete especialmente nas iniciações xamânicas, nas quais quase sempre participavam vários iniciantes e, em algumas ocasiões, vários mestres, e também no fato de um dos principais eventos da vida social yaminawa serem as sessões de ayahuasca. Da mesma forma, a diretriz sistemática do chefe para jogar fora as bebidas de milho, banana ou mandioca que, por descuido, fermentassem se tornando nocivas para o corpo, indica que os cuidados destinados a não prejudicar as capacidades xamânicas adquiridas era uma preocupação do grupo. Tratava-se de medidas coletivas, que agora se tornaram individuais. Hoje em dia, cuidar da capacidade xamânica implica não participar das festas de caiçuma, que passaram a ser os eventos mais destacados da vida social yaminawa. Atualmente, são poucas as pessoas que rejeitam de forma sistemática os convites às festas de caiçuma.

O sucesso e a predominância das festas parecem se sustentar em dois pontos. De um lado, a centralidade da dádiva (de caiçuma, nesse caso) na festa se encaixa perfeitamente com o princípio ético da generosidade. Mais ainda, a celebração das festas permite a reatualização contínua dos laços entre as famílias que compõem o grupo. Estas vivem geralmente disseminadas, em função de um sentimento ambivalente que oscila entre a impossibilidade de se manterem agrupadas por causa das disputas, e o desejo de rever aqueles dos quais se está separado. As festas parecem satisfazer este

desejo de se reunir com seres queridos num contexto de distensão e divertimento, mantendo uma disposição espacial espalhada. A respeito das festas celebradas pelos Yaminawa do rio Iaco (Acre), onde as características rituais tradicionais parecem ter sido apagadas por elementos e formas de relação dos “brancos”, Calavia chama a atenção precisamente para o papel crucial desses elementos externos como catalisadores que possibilitam a reunião dos Yaminawa como um todo, sua atualização como sociedade. As festas seriam, desse modo, os momentos em que uma sociedade fragmentada no cotidiano se manifesta como conjunto. Nesse sentido, e a despeito de seu aspecto heterodoxo e pouco “tradicional”, as festas dos Yaminawa acreanos não estariam longe dos grandes rituais pano em que a assimilação do exterior é um processo constitutivo do interior social (Calavia 2004).

O outro aspecto que parece explicar o sucesso das festas de caiçuma entre os Yaminawa do Mapuya e do Juruá tem a ver com uma mudança a respeito das capacidades consideradas como desejáveis para um homem adulto. Se antes os homens almejavam ter o conhecimento e a capacidade para ter acesso ao domínio dos *yuxin* e tratar com eles, o intuito agora é ser capaz de se desenvolver num outro exterior, o mundo dos brancos, e obter deles – ou como eles – os recursos de que precisam, seja através do trabalho, seja do escambo, da negociação política, da participação em projetos de ONGs, etc.

Em várias ocasiões, escutei da boca dos Yaminawa o desejo de que seus filhos se transformassem em mestiços³²⁶. Durante uma conversa com Nawawini sobre os ornamentos que utilizavam tradicionalmente e as perfurações faciais que ainda exhibe a maior parte dos adultos, ela explicou que decidiu não realizar estas últimas em seus filhos para que sejam iguais aos mestiços: “meus filhos vão ser iguais a mestiços, já não vão colocar seus adornos, vão estudar, já não vou fazer neles os buraquinhos”. A

³²⁶ Cabe aqui fazer uma pequena reflexão sobre os conceitos de “branco” e “mestiço” tal e como são usados pelos Yaminawa. Como expõe Gow, os mestiços constituem uma categoria intermediária entre os “brancos” e os indígenas, que participa de qualidades tanto de uns como dos outros, ou, em outros termos, que pode reivindicar tanto o lado “branco” quando se trata de obter crédito para a habilitação, quanto o indígena para se inserir na rede de relações de parentesco e ter acesso à produção alimentar (Gow 1994: 100). Para os Yaminawa, entretanto, a categoria de “mestiço” está mais determinada pelo lado “branco” do que pelo lado “indígena”, ou seja, este é englobado por aquele. De fato, para os Yaminawa a noção de “mestiço” se refere muito mais aos “serranos” do que aos descendentes dos povos amazônicos, embora sejam perfeitamente conscientes deste último componente. Algo significativo é que o termo *nawa* – estrangeiro, inimigo... – é sistematicamente traduzido como “mestiço”. Neste sentido, é necessário entender que, de certa forma, para os Yaminawa os mestiços seriam um expoente de menor potência (menor riqueza, menor grau de alteridade, menor risco...) da categoria “branco”, mais do que o resultado da mistura entre a população “branca” e a “indígena”. É uma categoria que, diferentemente da de “branco”, percebem como acessível a eles.

explicitação deste desejo contrasta, por exemplo, com o caso dos Matis, que resistiam a abandonar certos costumes, apesar do risco de saúde em que incorriam, porque isso implicava iniciar um processo de se assemelhar cada vez mais aos brancos (Erikson 2002).

A propensão dos Yaminawa para o mundo dos mestiços tem sido notada e salientada por vários estudiosos, e se manifesta de forma especialmente clara nas escolhas matrimoniais. Entre o grupo radicado em Sepahua, cujo reduzido número derivou em dificuldades para realizar matrimônios endogâmicos, várias pessoas optaram por casar com mestiços em vez de fazê-lo com Amahuaca, também presentes na região e com os quais os Yaminawa sempre mantiveram um intercâmbio matrimonial. Esta escolha tem sido interpretada em função do desejo Yaminawa por se alinhar com os mestiços (Townesley 1988: 90; Zarzar 1988: 120).

Também entre os Yaminawa do Mapuya, o matrimônio com mestiços tem constituído uma estratégia para se inserir em condições mais vantajosas na sociedade regional, de forma que várias mulheres jovens do grupo casaram com madeireiros, em vez de procurar marido nas comunidades do Juruá, como era de esperar. Devemos, por outro lado, esclarecer que, se, para uma mulher yaminawa, casar com um madeireiro mestiço supõe certas vantagens, para um madeireiro se unir a uma yaminawa também é conveniente, já que implica ter um acesso privilegiado às mordomias que supõe utilizar a aldeia como base de trabalho em vez do acampamento, o trabalho dos parentes por afinidade, assim como contar com mais chances de obter o consentimento do grupo para explorar madeira da área. No Juruá, embora não haja praticamente presença de madeireiros, parecem estar sendo promovidos os casamentos com Ashaninka e mestiços. Já mencionei no capítulo anterior o comentário de um homem sobre como o aumento de matrimônios com “campa” e mestiços, que ele via com bons olhos, está contribuindo para o processo civilizatório e o aumento da população dos Yaminawa.

A idéia de se “tornar branco”, presente em vários outros grupos indígenas das Terras Baixas da América do Sul, tem chamado recentemente a atenção de alguns autores. A partir da noção de “perspectivismo” e da idéia de que as transformações corporais permitem adotar pontos de vista diferentes, Vilaça explica como, através do uso de vestimentas e objetos dos brancos, os Wari conseguem se metamorfosear para adquirir o ponto de vista dos brancos sem que isso implique o abandono de sua identidade Wari. Esta idéia da metamorfose por meio do uso das “vestimentas” próprias da identidade que se quer assumir em um momento dado é precisamente uma das

capacidades do xamã, e permite aos Wari gerenciar uma dupla identidade wari/branco (Vilaça 1999). Na análise de Kelly sobre os Yanomami da Venezuela, é também central a idéia de que, através da transformação do corpo e do *habitus* que o define, se podem assumir as posições de “branco” ou de “yanomami”, dependendo das circunstâncias e dos interesses (Kelly 2005).

Os trabalhos destes autores chamam a atenção para o fato, que já vem sendo discutido desde faz algum tempo na etnologia das Terras Baixas da América do Sul, de que o conceito de identidade, como alguma coisa de essencial e estática, é inadequado para descrever e analisar a realidade e o pensamento indígenas. Mais do que identidade como estado permanente do ser, o que parece caracterizar a noção de pessoa em estas sociedades é o “devir”, conceito utilizado por Viveiros de Castro para definir a ontologia araweté, dissociando-a do âmbito da identidade, sendo a mutabilidade e a tendência a se transformar em Outro os aspectos que a caracterizam (Viveiros de Castro 1986: 122-124). O desenvolvimento da reflexão sobre as teorias ontológicas ameríndias levou à definição de dois princípios, intimamente relacionados, que têm norteado várias etnografias: a idéia de que a construção da pessoa é processual e tem como arena central o corpo, e a de que não se define por uma identidade substancial e permanente, mas por uma vocação para se tornar um Outro, pendendo, assim, para a alteridade.

O corpo é entendido aqui como “[...] um conjunto de afecções ou modos de ser que constituem um *habitus*” (Viveiros de Castro 1996: 128). Assim, poderíamos dizer que o estado da pessoa em um momento dado se define pelas qualidades e capacidades particulares que seu corpo lhe proporciona e pelas formas de comportamento associadas a elas. A aquisição de qualidades outras passa, então, pela transformação corporal, daí que, no mundo ameríndio, a utilização de “roupas” – em um sentido amplo – seja um meio privilegiado para redefinir os atributos e as qualidades (Gow 2001: 121-122; Kelly 2005; Vilaça 1999; Viveiros de Castro 1996: 132-133). Nas palavras de Langdon, quem analisa a atual utilização de roupas ocidentais por parte dos Siona como forma de emular os seres poderosos que governam suas vidas da mesma forma que antes imitavam os ornamentos de roupas dos seres que conheciam através da ayahuasca, “[...] you are what you wear” (J. Langdon 1979). Esta vocação para a alteridade das “culturas” ameríndias, que as torna aos nossos olhos muito mais dinâmicas do que se pensou por um tempo, leva a repensar o próprio conceito de tradição que, como enfatiza Vilaça, entre os ameríndios tem um caráter exteriorizante (Vilaça 1999: 253).

Considero que estas propostas iluminam as declarações dos Yaminawa sobre seus desejos de se “tornar mestiços”. Em vez de serem entendidas a partir de uma noção da identidade como algo permanente e substancial ao ser, essas afirmações devem ser analisadas em função da noção de pessoa predominante entre eles. Isto é, o problema aqui é elucidar o que significa “ser mestiço” ou “civilizar-se” para um Yaminawa. Sem pretender dar uma resposta completa a esta complexa questão, considero que há algumas questões claras a este respeito, que se enlaçam diretamente com o que foi apresentado anteriormente.

Em primeiro lugar, esse querer ser mestiço ou branco é, por assim dizer, parcial, isto é, o que os Yaminawa desejam, me parece, é adquirir certas qualidades e capacidades que eles consideram particulares dos brancos. Na medida em que a concepção operante da identidade não é substancialista, se abre a possibilidade de assumir apenas certos aspectos concretos de uma forma de ser particular³²⁷. Entre os Wari e os Yanomami – como provavelmente em várias outras sociedades ameríndias –, a relatividade da identidade se manifesta na possibilidade de coexistência de duas identidades diferentes: a de índio e a de branco, cada uma delas se manifestando através de vestimentas e atributos particulares em contextos diferenciados em função dos interesses em jogo (Kelly 2005; Vilaça 1999). Considero que não é exatamente isto o que acontece entre os Yaminawa, pelo menos em Raya. Diferentemente de outros grupos que perceberam o rendimento político que a exibição de uma “cultura” indígena tem no relacionamento com a sociedade nacional e especialmente com o Estado, e que se encontram imersos em processos de objetivação da “cultura” (Conklin 2002; 1997; Kelly 2005) – um bom exemplo disso são os Yawanawa –, os Yaminawa parecem, ao contrário, tratar de ocultar ou apagar os aspectos que os identificam de forma mais clara como indígenas. Isto tem a ver, em certa medida, com a atitude de uma sociedade envolvente preconceituosa na qual se valoriza ser “branco” diante do “mestiço” e do “indígena”, e o “mestiço” diante do “indígena”. A reação a certas manifestações da identidade indígena é de zombaria. Os Yaminawa narram várias anedotas, algumas em tom jocoso, sobre como, após o contato, os mestiços tiravam seus adornos e ornamentos e lhes davam roupas. Esta atitude prosseguiu depois entre algumas pessoas yaminawa que tratavam de reprimir a exibição, por parte dos mais velhos, de certos costumes ou

³²⁷ Cabe aqui lembrar a abordagem do conceito do *ñuwẽ* como “qualidade”, e não como “categoria de pessoa” ou “função”, que explorei no capítulo 3 retomando as reflexões de Campbell (1989) sobre a noção tupi de *pajé*. O Yaminawa *mestiço/branco*, da mesma forma que o *ñuwẽ*, se caracteriza por possuir determinadas capacidades e qualidades definidas a partir de atributos “in-corporados” que não determinam um estado fixo da pessoa.

ornamentos, considerados como claros marcadores de “indianidade”. Matayama, por exemplo, costuma levar ocultos embaixo de sua blusa os abundantes cordões de miçangas coloridas, entre elas o *rëxu* – uma pequena peça redonda de metal que, como muitos outros grupos pano, costumavam levar prendida no septo nasal –, já que suas filhas, casadas com mestiços, insistem em que não use estes ornamentos. Em última instância, este abandono da vestimenta e dos ornamentos próprios em decorrência de uma pressão externa deriva das relações de poder predominantes na área, nas quais os índios se encontram em franca inferioridade (J. Langdon 1979). Discriminação, prejuízo e etnocentrismo são os aspectos que caracterizam estas relações.

Em segundo lugar, o lócus através do qual se produz a transformação é o corpo. A *masateada* afeta precisamente esse corpo, entendido não apenas com suporte físico, mas como forma de ser específica, como conjunto de comportamentos: as pessoas se embriagam com bebidas forâneas, utilizam suas melhores roupas, se escuta música peruana que soa através de um toca-fitas, se dança à moda peruana, se namora preferencialmente com os que vêm de fora, freqüentemente mestiços. Tudo tende a marcar a exterioridade dessa forma de socialização. As marcas internas surgem quase como na contramão, quando as pessoas embriagadas perdem o controle e começam a cantar *yama yama*. É, de fato, em termos corporais que os Yaminawa entendem e expressam as transformações que percebem: é porque bebem muita caçuma – ou seja, porque se comportam como mestiços nas festas – que já não bebem mais ayahuasca, que já não sabem mais nada. Precisamente porque a aquisição de poder e conhecimento se efetua através do trabalho sobre o corpo (cuidando a dieta, ingerindo substâncias xamânicas, se fazendo picar por insetos, consumindo regularmente eméticos...), a adoção de formas forâneas de sociabilidade que implicam assumir costumes e dietas diferentes afeta o poder/conhecimento xamânico.

Há uma transformação do modelo que se persegue; porém, a lógica através da qual isso se atinge (a atuação sobre o corpo) e os objetivos que se pretendem alcançar (adquirir qualidades e habilidades que permitam cumprir adequadamente as tarefas próprias do gênero que, em última instância, permitem a reprodução social) apresentam uma continuidade considerável com o modelo anterior, no qual a prática xamânica tinha um lugar central.

Isto nos leva a um último aspecto: o desejo de bens como uma das motivações para essa transformação. A explicitação de que a procura constante do contato com os brancos tinha como objetivo o acesso a seus objetos; o entusiasmo com que muitos

Yaminawa se engajaram no trabalho da extração madeireira após o primeiro contato, mesmo que posteriormente este entusiasmo tenha esfriado por não verem cumpridas as expectativas; a preocupação constante por adquirir mercadorias, pelas quais sentem um grande apreço, independentemente do seu caráter utilitário, são elementos que apontam para o fato de que os Yaminawa querem se assemelhar aos mestiços, concretamente, na relação privilegiada que estes têm com seus objetos (motores, espingardas, roupas, rádios, etc.). Esta é, me parece, a principal qualidade dos “brancos” ou “mestiços” que os Yaminawa desejam atingir. A caracterização dos “mestiços” em função da posse de objetos está, por outro lado, presente igualmente na sociedade regional. A este respeito, D’Ans explica: “On ne peut parler du secteur métis de la population (celui-là même que le consensus social identifie comme « civilisé ») sans se référer à l’habilitation, puisque cette dernière est le critère qui détermine le degré de civilisation” (d’Ans 1982: 288).

Há, entretanto, muitos outros aspectos da vida própria dos mestiços pelos quais a generalidade dos Yaminawa não sente grande atração, como o tipo de comida que lhes é própria ou a vida na cidade, e, de fato, desaprovam vários aspectos que caracterizam o comportamento típico dos mestiços.

Apesar do desejo ou da admiração que seus bens despertam, a visão yaminawa sobre os mestiços é ambígua e não está isenta de críticas. A atitude de Txaiyabawade ilustra o sentimento ambivalente que os Yaminawa, em geral, sentem perante os mestiços. Como mencionei anteriormente, ele foi um dos “artífices” do contato, já que insistiu em iniciar a conversa com os Ashaninka com vistas a aproximar-se dos mestiços. Sua atitude favorável ao mundo mestiço se manteve, e ele assumiu a liderança do grupo que após o contato permaneceu no Mapuya para trabalhar com os madeireiros, enquanto Yuraxidi decidia guiar várias famílias para uma região mais isolada. Alguns dos filhos e filhas de Txaiyabawade foram enviados para estudar com os missionários, ou ao internato dominicano de Sepahua, ou junto ao ILV em Yarinacocha, nas proximidades de Pucallpa. Em função dos casamentos de suas filhas, hoje conta com vários genros mestiços, que, por se dedicarem ao trabalho na extração da madeira, moram uma boa parte do ano na aldeia. Não é infreqüente escutá-lo falar com certo orgulho de seus netos “mestiços” – muitos dos quais não o são tanto por serem filhos de mestiços, mas por assumirem sua aparência e comportamento típicos. Apesar de tudo isto, Txaiyabawade é uma das pessoas que se mostra mais críticas em relação a várias particularidades dos mestiços e dos costumes adquiridos deles: seu caráter mesquinho, seus costumes alimentares que estragam, enfraquecem e fazem adoecer o corpo, sua

forma insana de trabalhar. É uma das pessoas que mais gosta de falar sobre o passado anterior ao contato, lembrando-o com saudosismo, e nele se percebe de forma clara o sentimento de que seu grupo se encontra em uma situação de decadência, especialmente a respeito de certos aspectos como a prática xamânica. É de fato, junto à sua esposa, a única pessoa que se nega de forma sistemática a participar das *masateadas* e se mostra indignado quando se intensifica a presença dos madeireiros na aldeia, por ocasião de certas festas, e com eles o consumo de álcool. No seu discurso, a situação atual dos Yaminawa se caracteriza por uma maior “riqueza material”, isto é, pelo acesso às ferramentas e outras mercadorias dos brancos por tanto tempo desejadas e pela abundância de alimentos dos roçados³²⁸, em contraste com a “pobreza” do passado. Seus pais e avós eram pobres, porque para abrir seus roçados contavam apenas com pequenos machados de pedra, e para afiar suas flechas, com dentes de paca-de-rabo. Em compensação, hoje os Yaminawa são ignorantes e fracos em comparação com seus antepassados, os quais se caracterizavam por serem consumidores contumazes de ayahuasca, tabaco e outras substâncias. A buscada aquisição de bens teve um custo.

Certamente, não podemos entender os Yaminawa como um conjunto homogêneo, no qual todo mundo tem as mesmas aspirações e pensamentos. Há diferenças em como as pessoas se relacionam com os brancos, o grau de aceitação ou crítica em relação com a sociedade envolvente, de desejo de integração nela. Este grau de heterogeneidade, como vimos, não é novo. Já mencionei que as divergências sobre se deviam ou não entrar em contato permanente com os brancos foi motivo de cisões no passado. Existem diferenças entre as diversas gerações, e não podia ser de outra forma, dado que as experiências de vida, os modelos de pessoa a seguir e os contextos são diferentes. Não é de estranhar que sejam os velhos os que mostrem maior saudosismo em relação a certos aspectos de sua forma de vida passada, embora gostem de vários outros que caracterizam o presente. De qualquer forma, parecem existir limites a essa força integrativa. Os que se me apresentam como mais evidentes são, de um lado, as críticas que, como mencionei, os Yaminawa expressam em relação a vários

³²⁸ A “pobreza” dos antigos se refere, em geral, à falta de objetos; mas essa penúria se aguça quando se refere aos momentos de fuga durante os quais não contavam com os produtos do roçado e dependiam, no que a vegetais se refere, do que coletavam na floresta (palmito de diversas palmeiras, frutos do aricuri, da jarina). Mesmo não sendo os Yaminawa um povo de *éthos* agricultor, consideram a carência de roçados como uma situação indesejável e a associam à fome. Outro aspecto que se menciona como indicador da pobreza do passado era a falta de roupa, explicando-se que as mulheres deviam fazer suas saias (*tëxkate saba*) com a casca das árvores. A falta de roçados, de certas ferramentas, como o terçado e o machado, e de roupa são sistematicamente mencionados como índices de escassez no passado e se associam a um estado de sofrimento, mas este deve ser entendido não como uma situação que define a etapa anterior ao contato de forma geral, mas apenas certos momentos.

comportamentos próprios de brancos e mestiços, especialmente aqueles que, como a mesquinharía, atentam contra princípios básicos do seu sistema ético; de outro, o parentesco.

A criação e recriação dos laços, seja cotidiana, seja espaçada no tempo, assim como a lembrança dos parentes que estão longe e os sentimentos associados a esta recordação – a tristeza, a saudade –, são temas continuamente presentes (Carid, em preparação). Mesmo nos casos em que as mulheres ou os homens yaminawa casam com pessoas de fora, sejam mestiços, sejam indígenas de outros grupos, a tendência geral é a incorporação dessas pessoas ao grupo, e não a dissolução dos laços familiares. O processo de “civilização” não parece ser entendido pelos Yaminawa como algo imposto através do qual eles estão se descaracterizando como “cultura” específica – noção esta que corresponde mais à idéia de “aculturação” a partir da qual se tende a abordar estes processos do ponto de vista ocidental –, mas como uma forma de “fagocitar” uma potência do exterior.

Muitos dos mestiços que casam com yaminawa passam a morar uma boa parte do ano na aldeia e se tornam fonte de recursos para a família do seu cônjuge. Os deveres que um genro tem para com seus sogros continuam vigentes mesmo se o genro for um mestiço. Normalmente, embora os mestiços que casam com mulheres yaminawa sejam invariavelmente madeireiros, e parte de seu tempo seja absorvido pelo trabalho de exploração, são também incorporados às tarefas da família extensa de sua mulher. Bëyupa, uma jovem casada recentemente com um madeireiro que trabalhava na região, se instalou com seu marido junto a seus pais. Quando estes decidiram morar rio abaixo, Bëyupa e seu marido permaneceram em Raya, onde morava o patrão dele³²⁹. Entretanto, quando morreu a primeira filhinha do casal (ver capítulo 1), abandonaram sua casa em Raya e se instalaram no casario de pais de Bëyupa, onde construíram uma nova moradia. O marido de Bëyupa, durante os meses em que o trabalho da madeira se paralisou, ficou com seus sogros participando nas tarefas cotidianas da unidade familiar à qual tinha sido integrado: acompanhava seus cunhados nas caçadas ou pescarias, ajudava na

³²⁹ Na região do Mapuya, existem algumas empresas de grande porte dedicadas à extração de madeira, assim como grupos de madeireiros com menor capacidade de predação florestal. Em Raya, há alguns homens que são “habilitados”, entre eles o marido da chefe e os de duas de suas irmãs. Cada um desses “habilitados” contava com um grupo entre dois e cinco homens, embora, à medida que o trabalho ia se desenvolvendo, pudessem recrutar mais homens entre os da aldeia ou trabalhadores descontentes com seu patrão. O marido de Bëyupa trabalhava para o marido da chefe. Em geral, as mulheres yaminawa casam com madeireiros que trabalham para os “habilitados” estabelecidos em Raya. Embora certamente não se trate de laços de parentesco, estes mestiços estão inseridos em uma rede de relações na qual o parentesco está presente. Assim, cada trabalhador é definido como “o homem de fulano”, e seu patrão, sim, conta com relações de afinidade dentro da aldeia.

abertura de roçados e, o que pode constituir seu diferencial diante de um genro yaminawa, contribuía com os bens que obtinha através do seu trabalho na madeira. Não era um caso excepcional. Se os madeireiros casados com yaminawa não estão permanentemente presentes na aldeia, já que seu trabalho exige que passem longas temporadas na floresta, quando estão na aldeia se engajam também nas tarefas do dia-a-dia.

Às vezes, a relação patrão/trabalhador está embutida na de sogro/genro. Isto aconteceu, por exemplo, com Napo. Durante nossa última visita a Raya, ele tinha conseguido que um patrão lhe adiantasse mercadorias para extrair madeira – isto é, lhe “habilitasse”. Contratou dois mestiços, que se estabeleceram em sua antiga casa, do lado da nova. Posteriormente, outro trabalhador mestiço começou a pretender sua filha Patxuyuxĩ, ainda solteira. Embora tal união não tivesse se concretizado quando saímos da aldeia, os prolegômenos eram evidentes: o pretendente deixou o patrão para o qual trabalhava e passou a fazer parte do grupo de Napo. Presenteava a família e especialmente a menina, tratando se ganhar a confiança dela, e contribuía nas tarefas destinadas à obtenção de alimentos. Seu comportamento não foi a este respeito muito diferente do que tinha tido outro homem, desta vez yaminawa, que quis casar com Patxuyuxĩ dois anos antes, sendo ela ainda menina. Embora mais velho do que Napo, se estabeleceu entre eles uma relação claramente hierárquica. Pakadawa passou a construir uma casinha perto da de Napo, a colaborar com ele nas tarefas diárias, e a fornecer à família carne e peixe. O comportamento dos Yaminawa em relação aos mestiços que casam com suas filhas e irmãs mostra que estes forôneos são incorporados segundo o esquema nativo das relações de parentesco. Isto se evidencia não apenas em que os mestiços assumem o papel de genro segundo as normas yaminawa, ajudando o sogro nas tarefas agrícolas ou proporcionando caça, pesca e objetos manufaturados à família de sua futura esposa, mas também na relação de camaradagem, colaboração e brincadeira própria dos cunhados que os irmãos da mulher se apressam a estabelecer com eles. Para ressaltar bem essa relação, passam a chamá-los continuamente de “cunhados”. Deve-se notar que muitos destes mestiços têm familiaridade com costumes indígenas, já que, afinal de contas, provêm de um entorno social de ascendência nativa.

Mesmo quando um casal formado por uma pessoa mestiça e outra yaminawa se translada à cidade de Pucallpa ou Atalaya e consegue comprar lá uma pequena propriedade, os laços com a aldeia não se cortam. Que uma filha case com um mestiço e vá morar na cidade não é muito diferente de ela casar com um Yaminawa e ir morar

junto à família do seu marido em alguma aldeia distante do Juruá. Sua casa na cidade se tornará, de fato, um ponto onde se hospedar e passar temporadas na cidade para seus parentes da aldeia.

Este entendimento das relações com os mestiços evidencia a capacidade de agência dos Yaminawa nas relações que estabelecem com a sociedade envolvente, e permite perceber esse “virar mestiço” não como “perda de cultura”, mas como um “ganho”, como uma forma de capturar potencialidades do exterior que vão contribuir de maneira decisiva para a produção de parentes, isto é, para a reprodução social.

As transformações do xamanismo

Todo este percurso analisando em que consistem, e como os Yaminawa percebem, os processos de transformação acontecidos a partir do contato, foi realizado para lançar luz sobre as mudanças na prática do xamanismo. Para explicar seu progressivo abandono, os Yaminawa estabelecem uma oposição entre ayahuasca e caiçuma. Trata-se de uma oposição excludente: já não se toma ayahuasca como antigamente, se está perdendo o conhecimento sobre o *kuxuai*, porque as pessoas, especialmente os jovens, tomam muita caiçuma fermentada. Em última instância, esta afirmação aparentemente banal está fazendo alusão a uma transformação do modelo de pessoa, ou, em outras palavras, a uma redefinição da forma mais eficaz para desenvolver as qualidades e capacidades que permitirão aos indivíduos contribuir para os processos de produção social. Se, tradicionalmente, entre as competências que caracterizavam um homem adulto, aquelas relacionadas com a prática do xamanismo ocupavam um lugar privilegiado, hoje em dia a habilidade para se relacionar com o mundo dos brancos e de adquirir mercadorias tornou-se fundamental. As atividades que um homem deve cumprir com sucesso não são muito diferentes, mas sim o meio de fazê-lo. Aos grandes homens do passado, se atribui a capacidade de usar seus poderes xamânicos para caçar; agora, entretanto, o sucesso cinegético depende, não completamente, mas sim em grande medida, de contar com uma espingarda. Antigamente, um homem devia possuir o conhecimento suficiente para poder curar sua família em caso de necessidade; hoje, isto pode ser suprido com os recursos econômicos suficientes para pagar o tratamento adequado, ou no hospital ou acudindo a um curandeiro. Mas, talvez, a principal transformação que se refere às atividades masculinas seja o aumento da produção agrícola obtida graças ao uso das ferramentas de metal e, inclusive, da serra mecânica. O terçado e o machado são instrumentos

básicos de trabalho, sem os quais as pessoas não podem realizar suas atividades cotidianas. Nesse sentido, sem acesso a certos bens do branco, um Yaminawa não pode cumprir adequadamente as atividades que são próprias do seu gênero e que *hoje* a sociedade espera dele.

O progressivo abandono do xamanismo como prática generalizada está relacionado diretamente com o tomar muita caçuma fermentada, como explicam os Yaminawa. De alguma forma, é uma consequência não perseguida em si mesma. Não se trata de que a visão de mundo dos Yaminawa tenha mudado radicalmente, de que o xamanismo já não dê resposta ou não corresponda a ela. De fato, o xamanismo como marco conceitual não é colocado em questão e se mantém vigente; são suas implicações ou manifestações sociológicas as que mudaram. Não estamos, de qualquer forma, ante o fenômeno que, para descrever a situação dos Zoró, Brunelli chamou de “xamanismo sem xamãs” (Brunelli 1996). O que encontramos entre os Yaminawa é um deslocamento da prática xamânica em dois sentidos: canalizou-se para o exterior, na medida em que os Yaminawa começaram a recorrer a curandeiros e xamãs de fora do grupo; e aqueles que continuaram com a prática entre os Yaminawa passaram a ser percebidos como “especialistas”. Vejamos ambos os processos.

Em primeiro lugar, na medida em que o horizonte social yaminawa se ampliou com o contato, novos especialistas apareceram como alternativa. Já foi mencionado e exemplificado através de várias narrativas que os Yaminawa recorrem ocasionalmente a xamãs mestiços ou de outros grupos indígenas para tratar problemas de saúde. Dado que, em geral, o perigo das agressões se atribui a pessoas socialmente próximas, os Yaminawa não parecem ser especialmente desconfiados a respeito de especialistas com os quais, até o momento de recorrer a eles, não tinham nenhuma relação. Com a ampliação do leque de alternativas possíveis, a necessidade de auto-suficiência, no que a práticas xamânicas se refere, não é tão premente. Assim, o exercício do xamanismo parece ter-se diluído nesse novo e mais amplo âmbito social.

Em segundo lugar, a prática do xamanismo passou de estar generalizada entre os homens a ficar reduzida às atividades de apenas alguns deles, normalmente aqueles que ao longo de sua vida se interessaram mais por desenvolver essa potencialidade. Uma das consequências desta restrição do número de praticantes é que, destacando-se sobre o pano de fundo da generalidade de homens que não se dedicam ao exercício do xamanismo, passam a perceber-se como “especialistas”. A figura do “especialista”, por outro lado, não é apenas o resultado de este processo interno, mas se define também

através do diálogo com as sociedades nacionais. No jogo especular que se produz no contexto do contato interétnico, a procura por parte dos interlocutores brancos de “especialistas” – curandeiros, xamãs, chefes – e sua comparação com seus próprios especialistas – médicos, líderes religiosos, políticos – não pode senão contribuir para o estabelecimento de fronteiras mais definidas entre aqueles que têm um maior grau de conhecimento e o resto. Este fenômeno me parece muito mais evidente entre os Yawanawa (Pérez Gil 2004).

Pelos dados que possuímos, uma situação similar de restrição da prática xamânica anteriormente generalizada entre os homens aconteceu neste grupo acreano. Mesmo que hoje em dia, especialmente quando fiz minha primeira pesquisa entre eles, o observador externo fique com a idéia de que o xamanismo é coisa de especialistas em função do seu número limitado e de serem apresentados como tais pelos líderes, isto não parecer ter sido sempre assim. Quando, durante minha última visita, eu conversava com Yawainuani, um homem em torno dos 45 anos, sobre alguns personagens do passado que ele tinha conhecido e perguntei se algum deles era “pajé” – termo usado genericamente na região para fazer alusão aos especialistas no xamanismo –, me respondeu que, para contar “a verdadeira história”, era necessário dizer que antigamente não havia apenas dois ou três pajés como agora: todos os homens velhos eram pajés. No passado, não se tomava ayahuasca entre duas ou três pessoas, como acontece atualmente – excetuando o contexto do *mariri* (Carid 1999) –, mas sempre se juntavam muitos homens. A atual retomada das iniciações entre os Yawanawa reflete, por outro lado, este caráter coletivo, já que em todas elas participaram vários iniciantes, mesmo que já não se submetam a ela a maior parte dos homens.

Entretanto, há algumas diferenças nas circunstâncias que envolveram o processo de “esoterização” do xamanismo em ambos os grupos. No caso dos Yawanawa, o desejo de obter mercadorias e sua inserção no trabalho da seringa afetaram o modelo de homem adulto de forma similar a como aconteceu com os Yaminawa. Entretanto, eles enfatizam muito a repressão que sofreram por parte dos missionários das Novas Tribos como um fator fundamental no progressivo abandono da prática xamânica. Não apenas as iniciações foram deixadas de lado, mas a ingestão de ayahuasca e a celebração da festa *saiti* (Carid 1999) – análoga ao *wamitine* yaminawa – foram também objeto das críticas dos missionários. Mesmo após a expulsão dos religiosos, algumas pessoas resistiam a retomar certas práticas xamânicas que seus congêneres estavam revitalizando, por entender que atentavam contra as convicções evangélicas que tinham

adotado. Os Yaminawa de San Pablo, no Juruá, também se referem à inibição por parte das missionárias do SIL em relação às práticas xamânicas como um fator que influenciou o fato de que vários deles deixaram essas atividades; entretanto, a influência do SIL parece limitar-se em grande medida a esta aldeia, já que aqueles homens que desejam, por exemplo, tomar ayahuasca não encontram problemas em se deslocar a qualquer uma das aldeias próximas para fazê-lo.

Mesmo apontando para a interferência dos missionários como um fator importante na contração da prática xamânica, os Yawanawa também consideram que a aquisição de costumes e alimentos dos brancos prejudica fortemente o poder/conhecimento xamânicos (Pérez Gil 2003). Este é, de fato, um dos grandes problemas que enfrentam os homens e mulheres que recentemente empreenderam a iniciação xamânica, já que vários deles, em virtude de suas funções como professores ou líderes, devem viajar à cidade para assistir a cursos ou outro tipo de eventos. Nani, por exemplo, quem fez uma primeira etapa de iniciação no ano 2000, explicava as dificuldades enfrentadas por uma pessoa que deseja tomar a via do xamanismo e precisa passar períodos na cidade, já que a maior parte dos alimentos e muitos costumes interferem com seu poder. Para perceber até que ponto se considera que adotar elementos “identitários” do homem branco é considerado prejudicial para o poder/conhecimento xamânico, podemos mencionar o caso de duas jovens mulheres yawanawa que empreenderam o processo de iniciação e prometeram não falar mais português (Soriano Yawanawa 2005).

Embora de posições muito diferentes – estando os Yaminawa de Raya na situação de querer “virar brancos”, e os Yawanawa em um processo de objetivação e revitalização cultural ligado a estratégias de crescimento econômico e reivindicação política –, ambos os grupos concordam em atribuir a decadência do conhecimento e o poder xamânico que caracterizava seus antigos à adoção de formas de sociabilidade e de costumes próprias dos brancos (dieta alimentícia, língua, festas...). O que se percebe, especialmente no caso dos Yaminawa, é que este abandono das práticas xamânicas não é paralelo ao abandono da visão de mundo à qual estão ligadas. As mudanças acontecem, não tanto como uma imposição externa, mas, em grande medida, em função de interesses das próprias populações indígenas, como consequência de sua vocação para a alteridade. Produzem-se e se percebem, ainda, seguindo as teorias nativas sobre a produção de pessoas.

As festas de caiçuma parecem atuar principalmente em dois sentidos. De um lado, como expliquei acima, através da focalização na dádiva e da atualização dos laços de parentesco, reforça aspectos centrais da sociabilidade yaminawa. De outro, como signo de “civilização” que os separa de sua vida na floresta, e como forma de sociabilidade própria no novo mundo em que os Yaminawa foram inseridos, as *masateadas* constituem um meio eficaz para alcançar o objetivo de “se tornar mestiço” – o que quer que isso, afinal, signifique para eles. Suspeito que, precisamente por reunir ambos os aspectos, as festas de caiçuma foram privilegiadas pelos Yaminawa como forma de inserção no novo contexto social: permite-lhes se tornarem “mestiços”, sem deixarem de ser yaminawa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando cheguei a Raya, em junho de 2000, com a idéia de abordar o estudo do xamanismo, esperava encontrar um panorama não muito diferente daquele que tinha conhecido entre os Yawanawa dois anos antes, durante a pesquisa que realizei no curso de mestrado. Uma das primeiras informações espontâneas que tinha recebido na aldeia acreana foi quem era “pajé”, quem era especialista em ervas medicinais, e quais eram as características do “verdadeiro pajé”³³⁰. Era possível perceber nessa atitude dos Yawanawa uma consciência do interesse que as práticas xamânicas despertam nos brancos, especialmente aquelas em torno da ayahwasca – o que está associado ao desenvolvimento no Acre de cultos como o Santo Daime e a Barquinha – e das plantas medicinais, sendo, por outro lado, reflexo de uma certa institucionalização dos especialistas. A despeito da idéia de que atualmente os pajés já não são tão poderosos quanto no passado e da consciência sobre a contração que as práticas xamânicas sofreram, estas possuem um lugar destacado na vida yawanawa, em certa medida pela centralidade do xamanismo na construção de uma imagem do grupo que ressalte sua indianidade.

Entretanto, contrariando minhas expectativas, entre os Yaminawa de Raya esta visibilidade e a clareza de limites não existiam: o xamanismo se caracteriza aqui por ser difuso e pouco saliente à primeira vista, embora uma convivência mais estreita com eles desmentisse a impressão inicial de que era pouco representativo na realidade atual do grupo. O xamanismo aparece continuamente nas conversas e nas práticas, mesmo que de forma pouco chamativa. Contudo, deparei-me com um discurso muito marcado pela idéia de que se tratava de algo em decadência e prestes a desaparecer. Foi esse discurso, paradoxalmente, o que acabou sendo de especial significância, chegando a constituir uma das chaves da minha abordagem. As explicações dos Yaminawa sobre por que as práticas xamânicas estão em decadência foi o que lançou luz sobre o próprio sistema e

³³⁰ Havia aqui uma pequena dissociação entre o discurso dos líderes mais novos, que faziam um uso amplo do termo “pajé” para se referir de forma geral, aos praticantes do xamanismo, e outras pessoas mais velhas que insistiam em que esse termo era reservado para um tipo específico de especialista, caracterizado principalmente por tirar e colocar a pedra dentro do corpo. Segundo eles, ainda, não existiam tais “pajés” entre os Yawanawa, mas sim em outros grupos como os Katukina-pano ou os Kanamari (Pérez Gil 1999: 115). Achei o mesmo tipo de considerações entre os Katukina-pano da TI Campinas/Katukina, quando realizei lá uma breve visita em 2006. Lá, os velhos “pajés” explicavam que eles não eram verdadeiros “pajés”, porque o pajé era aquele que colocava e tirava a pedra do corpo, e eles, o que sabem fazer é “rezar”. Se, no contato com forâneos, eles se apresentam como “pajés”, é porque esse é o termo que os “brancos” utilizam.

as idéias que o conformam. Através do presente estudo, me propus a entender quais são as circunstâncias e os fatores envolvidos nesse processo que, a meu ver, mais do que de perda – como se poderia pensar a partir do “pessimismo sentimental” yaminawa –, deve ser entendido como uma transformação.

Outro elemento que me serviu como ponto de partida da reflexão foi a constatação de que, tradicionalmente, a prática do xamanismo estava generalizada entre os homens e constituía um elemento central no modelo de homem adulto. Essa averiguação me levou a tratar as noções de pessoa e de corpo. Esta última foi especialmente relevante no meu trabalho, já que os processos de aquisição de conhecimento e potência xamânica se efetuam por meio de uma transformação corporal. De fato, foi a compreensão das noções yaminawa de corpo e pessoa o que me permitiu articular os processos de iniciação xamânica e o de “tornar-se branco”, e entender o discurso yaminawa a respeito deste último.

A analogia existente entre ambos os processos consiste em que tanto o xamã, no passado, quanto o “branco”, atualmente, constituem modelos de pessoa cuja fabricação se baseia nos mesmos princípios, centrados na atuação sobre o corpo e dirigidos a adquirir capacidades ligadas às atividades produtivas e à gestão das relações com o “exterior”. Essa consideração é fundamental e mostra a inadequação de uma perspectiva que interprete a atual situação dos Yaminawa em termos de “aculturação”.



Longe de constituírem objetos passivos de um processo “aculturativo” imposto de fora, os Yaminawa, desde o início do contato, se mostraram ativos no desenvolvimento dos acontecimentos. Estes ocorreram e ocorrem não apenas em função de fatores externos, mas também condicionados por interesses e motivações dos próprios Yaminawa. Já expliquei que, conforme a versão nativa, foi apenas quando eles decidiram que o contato se produziu finalmente, apesar de que *caucheros* e missionários já tinham tratado anteriormente de fazê-los abandonar a vida nômade para manter relações estáveis com a sociedade regional. Isto não quer dizer que devemos subestimar a situação de pressão exterior que eles estavam sofrendo; apenas não perder de vista que as próprias determinações e decisões dos Yaminawa são fundamentais no transcurso de sua história recente.

Sua forma de vida estava, na época anterior ao contato, e está, atualmente, condicionada por um contexto histórico concreto. As populações indígenas têm sofrido durante décadas as consequências do agressivo embate da civilização ocidental. Os Yaminawa se viram, durante muito tempo, obrigados a fugir, sofreram o flagelo das epidemias e estiveram – e continuam estando – ligados a um sistema socioeconômico explorador, herança da época do *boom* da borracha, do qual são vítimas, da mesma forma que o resto da sociedade regional. Com o contato, eles se inseriram num mundo onde, tanto em nível regional quanto global, os índios são relegados a uma situação de discriminação étnica e marginalização socioeconômica³³¹. A dificuldade que eles encontram hoje em dia para obter os recursos econômicos que lhes permitam cobrir as necessidades que sentem é uma das circunstâncias dessa discriminação. Para ter acesso às fontes de recursos, devem adequar-se aos modos de vida dessa sociedade da qual passaram a fazer parte e que, por sua vez, está integrada num mundo globalizado.

A articulação dos Yaminawa neste novo mundo se desdobra em múltiplos aspectos. Em primeiro lugar, as tradicionais atividades destinadas à auto-subsistência devem combinar-se com outras que têm por objetivo a obtenção de recursos financeiros: no caso dos homens, o trabalho na exploração madeireira, principalmente; no caso das mulheres, o desempenho como cozinheiras nos acampamentos madeireiros. Em Raya, não há nenhum Yaminawa que receba salário como funcionário público (professor ou agente de saúde), e no Juruá são poucos os que estão nessa situação³³². O engajamento nestes trabalhos acarreta várias implicações, já que não apenas têm um impacto no desenvolvimento cotidiano das tarefas – os homens que trabalham a madeira, por exemplo, passam muito tempo fora, o que supõe um transtorno, tanto emocional quanto em relação ao sustento, para sua mulher e filhos –; também se fundamentam em teorias sociológicas diferentes, em relação, por exemplo, à exploração da força de trabalho dos

³³¹ Apenas nos últimos anos, estão se produzindo, principalmente em certos segmentos das sociedades ocidentais, movimentos que reconhecem valores nas culturas indígenas. Esta valorização está associada essencialmente a dois aspectos: o ecologismo e a procura de alternativas médicas e/ou espirituais. Em relação ao primeiro ponto, sabemos que o ativismo indígena e os movimentos ambientalistas se aliaram, e que a conexão das organizações indígenas com o mundo globalizado decorrente desta aliança lhes proporcionou uma presença política da qual tinham carecido até o momento (Conklin 2002). Em relação ao segundo, cabe destacar que os sistemas de conhecimento indígenas associados à cura e à ingestão de substâncias alucinógenas vêm exercendo uma crescente atração entre alguns setores da sociedade ocidental. Isto se reflete em fenômenos como o “turismo esotérico” – isto é, o turismo cuja principal motivação é a procura de especialistas que trabalham com “práticas xamânicas” (Demanget 2001; Leclerc 2002) – e a proliferação de curandeiros e xamãs nas cidades, onde há uma crescente demanda por este tipo de serviços entre as camadas médias e altas da sociedade.

³³² Esta situação, por exemplo, contrasta com a do Acre, onde em cada grupo há várias pessoas que recebem salários – principalmente, por desempenharem os trabalhos de professor indígena ou Agente Indígena de Saúde – ou aposentadorias.

outros e ao papel dos objetos nas relações entre as pessoas. Quanto a este último ponto, o lugar que os bens obtidos através do trabalho ocupam nas relações sociais yaminawa é muito diferente do que têm no mundo do qual provêm. Do desejo yaminawa pelas mercadorias, que já mencionamos e que parece ter constituído um dos principais móveis para o contato, não se deve deduzir uma ética na qual os objetos de consumo se antepõem às relações entre as pessoas, como parece acontecer nas sociedades ocidentais (Godbout 1999 [1992]). A crítica absoluta à mesquinha sobre qualquer consideração que se refira a interesses individuais reflete a particularidade e o contraste da ética yaminawa, no que se refere aos objetos de consumo, em relação ao capitalismo.

Em segundo lugar, os Yaminawa devem adequar-se aos modelos imperantes, para o qual devem receber instrução escolar, dispor-se a realizar algum trabalho que forneça recursos, abandonar seu nomadismo e se assentar em aldeias para preservar seu direito a um pedaço de terra; em suma, adquirir hábitos “civilizados”. A preocupação dos Yaminawa a este respeito é perceptível, especialmente quando se referem às expectativas que têm em relação a seus filhos. O intuito é tender para o tipo de pessoa representada pelo homem “branco”, ou sua versão enfraquecida, o “mestiço”, que se caracterizam, entre outras coisas, por terem um acesso privilegiado às mercadorias.

Este querer se transformar em “branco” não implica, necessariamente – longe dessa possível interpretação –, uma *perda* da identidade yaminawa ou um processo de *substituição* de uma cultura indígena por outra alheia, o que levaria os Yaminawa simplesmente a engrossar o desvalorizado setor mestiço³³³ da população regional da Amazônia peruana. Não se trata de se tornar “branco” em termos essencialistas, isto é, o que se persegue não é tanto “ser branco” quanto adquirir qualidades e potências do branco. Cabe destacar que este interesse por se apropriar das capacidades desse ser poderoso representado pelo branco se enquadra dentro de um princípio central na cosmologia yaminawa – e em várias outras sociedades amazônicas –, segundo o qual, mesmo que ambíguas e perigosas, as potências exteriores são socialmente produtivas,

³³³ A evolução da consideração da sociedade ocidental a respeito das indígenas não deixa de constituir um grande paradoxo: impelidos, através de várias formas de violência, durante séculos a abandonar seus “costumes” e “cultura” para adotar os hábitos “civilizados”, agora essa “cultura” indígena – reificada e idealmente homogeneizada pelas sociedades ocidentais através dos seus próprios preconceitos e pressupostos etnocêntricos – é exaltada. Os índios são, hoje em dia, mais ou menos valorizados em função da *quantidade* de cultura indígena que conseguiram preservar, e não é possível subestimar o peso desta circunstância nos atuais processos de etnogênese. A categorização de uma população indígena conforme seu grau de indianidade não é fútil, já que se traduz em direitos – à terra, a uma saúde diferenciada... – e recursos, procedentes normalmente de empresas ou ONGs. O “mestiço”, neste contexto, acarreta um sentido mais bem pejorativo, já que conota “desarraigo cultural”. Assim, o processo “civilizador” tem seu anverso, a perda de exotismo, o qual diminui a força de atração das populações que se engajam nele.

de forma que é importante para a própria sociedade incorporá-las e controlá-las (Townnsley 1987).



Da mesma forma que o modo yaminawa de “ser branco” não implica necessariamente a assunção de uma identidade completamente outra, mas de certas capacidades e potências, o “ser xamã” não deve ser entendido como um estado adquirido através de um único processo e que determina a definição da pessoa colocando-a numa situação substancialmente diferente da dos seus congêneres. Mesmo que existissem pessoas que se destacassem por seu desempenho na prática do xamanismo, esta deve ser entendida dentro de um contexto social determinado, no qual a aquisição de poderes e conhecimentos xamânicos constituía um horizonte desejado e perseguido por todos ou, pelo menos, que todos eram induzidos a perseguir.

Dada esta particularidade, o termo “xamã” não parece ser o mais adequado para definir tal situação, já que carrega em si um significado que se projeta sobre o contexto etnográfico particular que pretendemos descrever e analisar. A este respeito, não parece existir entre os Yaminawa uma figura institucionalizada que detenha a função xamânica, e que, como tal, se constitua em defesa da comunidade. Capacidades e potência xamânicas se adquirem paulatinamente ao longo da vida, dependendo do interesse próprio, do estímulo social e de incentivos circunstanciais; e devem ser cultivadas para mantê-las e reforçá-las, existindo sempre o perigo de perdê-las. A potência xamânica tem um papel importante no jogo das relações sociais e políticas, tanto internas quanto externas; sua posse constitui um importante meio de atuar no mundo para os Yaminawa. Assim, mais do que uma qualidade ou condição permanente, “ser xamã” é um estado circunstancial e mutável, sujeito a diversas variáveis.

Podemos ver a analogia entre “ser xamã” e “ser branco” no sentido de que, em ambos os casos, se trata de um conjunto de potências adquiridas gradualmente e relacionadas com o desempenho das atividades próprias dos adultos, isto é, centrais na persistência e na reprodução da sociedade yaminawa. A circunstância que transparece no discurso yaminawa é que existe uma interferência entre ambos os tipos de “estados”, que se manifesta na teoria sobre o corpo: determinados alimentos estritamente ligados ao modo de vida dos “brancos”, principalmente o açúcar e a caiçuma, são incompatíveis com o poder xamânico, o destroem.

No tocante aos brancos, uma das capacidades mais destacáveis para os Yaminawa é sua relação com os bens e mercadorias. Isto alinha a figura do “branco” junto a uma saga de personagens poderosos – o Inca, Nēxētokoro – que, como ele, gozam da posse de bens prezados ao mesmo tempo em que partilham o ignóbil defeito da sovinice. No discurso yaminawa, a posse de bens está indefectivelmente associada à intolerável qualidade de mesquinho, e este é, conceitual e eticamente, um ponto infranqueável para um Yaminawa; um dos principais limites de sua possibilidade de transformação em branco, se entendermos esta em termos absolutos.

A importância da crítica à mesquinha no que poderíamos chamar de “identidade” yaminawa adquire toda sua dimensão se levarmos em conta que esse tipo de atitude atenta, essencialmente, contra os princípios do parentesco, e se existe algo entre os Yaminawa que está próximo ao que entendemos por identidade, trata-se precisamente do parentesco. O sentimento de pertença a um determinado grupo se dá, em primeiro lugar, em função das relações de parentesco. Estes laços, especialmente os que existem com as pessoas mais próximas, têm um substrato físico, em virtude das relações de substância construídas desde a formação do corpo da criança na barriga de sua mãe, estendendo-se esse processo ao longo de toda a vida. Assim, mesmo estando a identidade ligada a aspectos culturais, o que a fundamenta são os vínculos físicos e emocionais gerados pelas práticas que constroem o parentesco: convivência nos mesmos espaços, intercâmbio de substâncias corporais – através da amamentação ou das relações sexuais, por exemplo –, partilha de alimentos, de vivências, de memórias, de sentimentos. Se a crítica à mesquinha é importante na definição de uma identidade yaminawa, o é não tanto porque constitua um elemento central na “cultura” yaminawa, mas porque a sovinice atenta contra as relações de parentesco tal como estas são entendidas pelos Yaminawa.

Cabe lembrar aqui a reflexão de Peter Gow sobre o que significa “ser civilizado” para os Piro. No caso, “ser civilizado” não se opõe à “tradição cultural” dos Piro, mas à situação de ignorância e desamparo de seus ancestrais diante dos brancos. Ser civilizado implica ser autônomo e independente, viver segundo os próprios valores, e não sob as ordens dos patrões. Estes valores, ainda segundo o autor, são, em essência, os valores do parentesco³³⁴ (Gow 1991: 2). Afastando-se de um entendimento da tradição e da cultura

³³⁴ A relação entre “identidade” e parentesco é notada também por outros autores. Entre os Xikrin (Gê), o risco de “virar branco” decorre, de um lado, de comer, vestir e usar os objetos do branco, e, de outro, de se comportar com esses objetos da mesma forma como o fazem os brancos (sovinando, vendendo) faltando, assim, às obrigações do parentesco (Gordon 2003: 335).

como núcleos da identidade, como elementos reificados e pouco dados ao câmbio, é possível entender por que não existe contradição entre ser yaminawa e ser branco, ou mais, por que “ser branco” pode chegar a constituir um meio de “ser yaminawa”.

Introduzidos num mundo que os impele a adotar uma determinada forma de vida, e convencidos de que há certos aspectos desse mundo que desejam controlar, os Yaminawa parecem precipitar-se a ele, voluntariosos. Entretanto, como argumenta convincentemente Sahlins, “[...] não devemos subestimar o poder que os povos indígenas têm de integrar culturalmente as forças irresistíveis do Sistema Mundial” (Sahlins 1997: 3(1):64).

Glossário

Lista de termos indígenas usados freqüentemente no texto:

diawaa: um dos constituintes espirituais da pessoa, estreitamente ligado ao corpo, do qual se desprende após a morte e vaga pela terra durante um tempo, assombrando os seres vivos.

disa: conjunto de plantas medicinais não cultivadas, que os Yaminawa usam freqüentemente para tratar diferentes tipos de doenças.

ibi saba: dieta que uma pessoa deve fazer quando mata alguém.

Ihu: Conceito que os Yaminawa traduzem como *dueño*, dono, ou, em ocasiões, como *madre*. Trata-se de um conceito aplicado em diversos contextos: uma mulher que prepara caçuma para uma festa, é considerada *ihu* de essa caçuma; um homem que realiza uma agressão contra outra pessoa, será considerado *ihu* da agressão e apenas ele poderá revertê-la. Por outro lado, existem espécies vegetais ou animais, especialmente aqueles associados a práticas xamânicas (ayahuasca, tabaco, certos pássaros, etc.), que têm *ihu*, os quais se revelam, principalmente, nas visões de ayahuasca.

Kapo: sapo cuja exsudação é usada para melhorar a capacidade cinegética.

kuxuai, kuxuiti, kuxuitia: o *kuxuai* é uma prática xamânica que consiste na emissão de um tipo de canto (*kuxuiti*) com finalidade terapêutica ou de agressão. Quem domina a arte do *kuxuai* é chamado *kuxuitia*.

meraya: xamã shipibo de mais alto grau

Numi ai: agressão xamânica usando os refugos da vítima.

Ñuwë: Conceito polissêmico que designa tanto um tipo de pessoa à qual se atribui grande poder xamânico, quanto o poder que possui.

Pustavëte: Conjunto de plantas as quais se atribui o poder, em diversos graus, de atrair pessoas do sexo contrário. Caracterizam-se, em geral, por ser fragrantas, e muitas delas eram usadas pelos Yaminawa amarradas nos braços. Em geral, os Yaminawa usam o termo peruano *pusanga* para traduzir *pustavëte*.

Rabi: ayahuasca

Rubë txatxi: preparado feito pelo cozimento das folhas de tabaco até que o caldo fica espesso e escuro.

rubë: tabaco.

rubëtõo: bola feita de folhas frescas de tabaco misturadas com as cinzas da jarina, que os homens yaminawa mastigavam.

Runua: sucuri.

Tsibuya: Termo usado para designar certo tipo de especialista em xamanismo, que se caracteriza, entre outras coisas, por ter recebido objetos de poder chamados *tsibu*.

Wamitine: ritual festivo, associado à fertilidade e aos cultivos do roçado, nos que se convidava outros grupos locais, se dançava e cantava e consumiam os produtos agrícolas.

Wëro mēxē dawa: povo que habita o céu, formado pelos *wëro yuxin* das pessoas que morreram.

wëro yuxin: “alma dos olhos”, componente espiritual das pessoas que após a morte vai morar no céu.

xanëihu: chefe.

Yaba wai: agressão xamânica.

Yaba: tipo de planta usada para adquirir capacidades xamânicas.

Yotoai: agressão xamânica que consiste em introduzir um elemento patógeno no corpo da vítima.

Yunē: tipo de planta usada para adquirir capacidades xamânicas e cinegéticas. Traduzido ao espanhol regional por *sanango*.

Yuxin: conceito central em muitas cosmologias pano e de caráter polissêmico. Em linhas gerais, se utiliza para aludir ao princípio vital que todos os seres vivos possuem. Em ocasiões o *yuxin* é referido como algo difuso, que permeia as substâncias corporais dos seres; em outras, se manifesta sob forma antropomorfa e com uma agência individualizada. Os animais, as árvores, o rio, as pessoas... tudo tem *yuxin*.



Lista de regionalismos da Amazônia peruana usados no texto:

Brujear: realizar uma agressão xamânica.

Brujo: Curandeiro, xamã.

Campa: termo usado na Amazônia peruana para referir-se aos grupos Ashaninka (arawak).

Cauchero: Pessoa dedicada, durante o *boom* da borracha, no Peru, à obtenção de borracha, pela exploração da *Castilloa ulei*. Euclides da Cunha, em sua obra *Amazônia: terra sem história*, fornece a seguinte descrição do trabalho do *cauchero* peruano, que contrasta de forma significativa com o do seringueiro acreano:

O cauchero é forçadamente um nômade votado ao combate, à destruição e a uma vida errante ou tumultuária, porque a *castilloa* elástica que lhe fornece a borracha apetecida, não permite, como as *heveas* brasileiras, uma exploração estável, pelo renovar periodicamente o suco vital que lhe retiram. É excepcionalmente sensível. Desde que a golpeiem, morre, ou definha durante largo tempo, inútil. Assim o extrator derruba-a de uma vez para aproveitá-la toda. Atora-a, depois, de metro em metro, desde as sapopembas aos últimos galhos das frondes; e abrindo no chão, ao longo do madeiro derrubado, rasas cavidades retangulares correspondentes às secções dos toros, delas

retira, ao fim de uma semana, as pranchas valiosas, enquanto os restos aderidos à casca, nos rebordos dos cortes, ou esparsos a êsmo pelo solo, constituem, reunidos, o sernambi de qualidade inferior (Cunha 1976 [1905]: 137-138).

Cutipado: termo de origem quíchua, que designa certos tipos de doenças ou mal-estares, atribuídos ao ataque do espírito de algum animal ou árvore, e que afligem, principalmente, as crianças.

Masateadas: Festas em que se consomem grandes quantidades de bebida fermentada de mandioca.

Masato: Bebida fermentada de mandioca. Na região do Acre, no Brasil, é conhecida como caiçuma.

Pusanga: Na Amazônia peruana, preparado à base de plantas ou de substâncias animais, cujo objetivo é atrair pessoas com fins amorosos.

Vaporación: técnica terapêutica, usada tradicionalmente pelos ashaninka e cuja utilização se está espalhando na região da Amazônia peruana, consistente em colocar o paciente sobre uma panela que desprende vapor de água, na qual se introduziram previamente plantas medicinais. Considera-se que, através dessa técnica, a doença sae do corpo e aparece sob a forma de algum objeto patogênico na água da panela. A pessoa que realiza essa técnica se denomina *vaporador/a*.

Virote: Na Amazônia peruana, os virotes são pequenos dardos usados com a zarabatana. Por extensão, se chama *virote* aos objetos patogênicos, concebidos, em geral, como espinhos ou pequenas setas, que os xamãs lançam contra suas vítimas para provocar doenças ou a morte.

BIBLIOGRAFIA

- ABDL. 2004. "Florestas e comunidades ameaçadas pela ação ilegal de madeireiros peruanos no Acre", Associação Brasileira para o Desenvolvimento de Lideranças. Disponível em: <http://www.pronord.org.br/article/view/1135>. Acessado em: 28-1-2006.
- Acuña Delgado, Ángel. 1992. *Naturaleza y cultura en el bajo Urubamba - Amazonia peruana* -. Granada: Universidad de Granada.
- Albert, Bruce. 1985. *Temps du sang, temps des cendres. Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*. thèse (Doctorat). Nanterre - Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, Université de Paris X
- Alexiades, Miguel. 2000. "El eyámikekwa y el ayahuasquero: las dinámicas socioecológicas del chamanismo Ese Eja". *Amazonia peruana*, XIV(27) :193-212 Lima .
- Álvarez Lobo, Ricardo. 1964. "Ícaros. Crimen y venganza". *Misiones Dominicanas del Perú*, XLV(267) :20-25 Lima .
- . 1998. *Sepahua. Campo de Misión*. Lima: Misioneros Dominicanos.
- Álvarez, Francisco. 1951. "Ritos y Costumbres". *Misiones Dominicanas del Perú*, 183 :49-51.
- André Shere, Benjamin & Sena, Vera. 1998. *Noke Shoviti. Mitos Katukina*. Rio Branco: Comissão Pró-Índio (AC) / Editora Poronga.
- Apter, Andrew. 1993 . "Atinga Revisited: Yoruba Witchcraft and the Cocoa Economy, 1950-1951". In: Jean Comaroff & John Comaroff.(eds.) *Modernity and its malcontents: ritual and power in postcolonial Africa*. Chicago: University of Chicago Press.
- Aquino, Txai T. V. 1994. *Kaxinawá do Rio Jordão. História, Território, Economia e Desenvolvimento Sustentado*. Rio Branco: Comissão Pró-Índio do Acre.
- Aquino, Txai T. V. & Piedrafita Iglesias, Marcelo. "Invasão de madeireiros peruanos no alto rio Envira: um chamado à atenção". *Página 20 on-line*. Rio Branco . 19/Feb./2006. http://www2.uol.com.br/pagina20/19022006/papo_de_indio.htm.
- Arhem, Kaj. 1996 . "The cosmic food web: human-nature relatedness in the Norhtwest Amazon". In: Philippe Descola & Gisly Pálsson.(eds.) *Nature and society: anthropological perspectives*. London: Routledge.
- Århem, Kaj. 1996 . "The cosmic food web: human-nature relatedness in the Norhtwest Amazon". In: Philippe Descola & Gisly Pálsson.(eds.) *Nature and society: anthropological perspectives*. London: Routledge.

- Arnaud, Expedito. 1996 . "O sobrenatural e a influência cristã entre os índios do rio Uaçá (Oiapoque, Amapá): Palikúr, Galibí e Karipúna". In: Esther J. Langdon.(eds.) *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Ed. da UFSC.
- Atkinson, Jane M. 1992. "Shamanism today". *Annual Review in Anthropology*, 21 :307-330.
- Austen, Ralph A. 1993 . "The Moral Economy of Witchcraft: An Essay in Comparative History". In: Jean Comaroff & John Comaroff.(eds.) *Modernity and its malcontents: ritual and power in postcolonial Africa*. Chicago: University of Chicago Press.
- Austin, John L. 1975 [1962]. *How to do things with words*. Cambridge: Harvard University Press.
- Baer, Gerbard. 1994. *Cosmología y shamanismo de los Matsiguenga*. Quito: Abya-Yala.
- . 1976. "A particular aspect of Matsiguenka shamanism (Eastern Peru): Male-female Ambivalence". *Actas del XLI Congreso de Americanistas*, III. México
- . 1992 . "The One Intoxicated by Tobacco. Matsigenka Shamanism". In: Esther J. Langdon & Gerbard Baer.(eds.) *Portals of Power. Shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Balzano, Silvia. 1986. "Acerca de la institución del kebichi entre los Chacobo del Oriente boliviano". *Scripta Ethnologica*, X :71-77 Buenos Aires .
- . 1991. "Fear and Sadness among the Chacobo Indians of Bolivia". *47th International Congress of Americanists*, New Orleans
- Barbosa, Wallace d. D. 2003. *Pedra do encanto: dilemas culturais e disputas políticas entre os Kambiwá e os Pipipã*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / LACED.
- Bardales Rodriguez, Cesar. 1979. *Leyendas de los Shipibo-Conibo sobre los tres Incas*. vol. 12.Comunidades y culturas peruanas. Yarinacocha: ILV.
- Belaúnde, Luisa E. 2001. *Viviendo bien. Género y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonía Peruana*. Lima: CAAAP/Fondo Editorial del Banco Central de Reserva de Perú.
- Bellier, Irene. 1991. *El temblor y la luna. Ensayo sobre las relaciones entre las mujeres y los hombres Mai Huna*. Colección 500 años. Quito/Lima: Abya-Yala/IFEA.
- Bertrand-Rousseau, Pierrette. 1986. "La concepción del hombre entre los Shipibos". *Anthropologica*, 4 :99-115 Lima .
- Bidou, Patrice. 2001. *Le mythe de Tapir Chamane. Essai d'anthropologie psychanalytique*. Paris: Éditions Odile Jacob.

- . 1988 . "Sintaxis y eficacia del discurso chamánico (Amazonia Colombiana)". In: Patrice Bidou & Michel Perrin.(eds.) *Lenguaje y palabras chamánicas*. Quito: Abya-yala.
- Brown, Michael. 1985. *Tsewa's Gift: Magic and meaning in an Amazonian Society*. Washington & London: Smithsonian Institution Press.
- Brunelli, Gilio. 1996 . "Do xamanismo aos xamãs: estartégias Tupi-Mondé frente à sociedade envolvente". In: Esther J. Langdon.(eds.) *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Ed. da UFSC.
- Buchillet, Dominique. 1987. "Personne n'est là pour écouter: les conditions de mise en forme des incantations thérapeutiques chez les Desana du Vaupés brésilien". *Amerindia*, 12 :7-32.
- . 1990 . "Los poderes del hablar. Terapia y agresión chamánica entre los indios Desana del Vaupés brasileiro". In: Ellen Basso & Joel Sherzer.(eds.) *Las culturas nativas a través de su discurso*. Quito: Abya-Yala.
- Calavia, Oscar. 2002. "Nawa, Inawa". *Ilha.Revista de Antropologia*, 4(1) :35-54 Florianópolis .
- . no prelo. O nome e o tempo dos Yaminawa. Etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre
- . 2004. "In search of ritual: tradition, outer world and bad manners in the amazon". *Journal of the Royal Anthropological Institute*(10) :157-173 London .
- . 2001. "Los Yaminawa, antes y después de la paz. Contacto, guerra e identidad indígena en el sudoeste amazónico". *Estudios Latinoamericanos*, 21 :73-83 Varsovia-Poznan .
- . 2000. "O Inca Pano: Mito, história e modelos etnológicos". *Mana*, 6(2) :7-35 Rio de Janeiro .
- Calavia, Oscar, Carid, Miguel A. & Pérez Gil, Laura. 2003. "O saber é estranho e amargo. Sociologia e mitologia do conhecimento entre os Yaminawa". *Campos: Revista de Antropologia Social*, 4 :9-27 Curitiba .
- Calvo, César. 1981. *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía*. Iquitos: Proceso Editores / CEDEP.
- Camargo, Eliane. 1999. "Yube, o homem-sucuriju. Relato caxinauá". *Amerindia*, 24 :195-212 Paris .
- Campbell, Alan T. 1989. *To Square with Genesis. Causal Statements and Shamanic ideas in Wayãpi*. Iowa: University of Iowa Press.
- Cárdenas Timoteo, Clara. 1989. *Los Unaya y su mundo*. Lima: Instituto Indigenista Peruano, CAAAP.

- Carid, Miguel A. 1999. *YAWANAWA: da guerra à festa*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Florianópolis - Universidade Federal de Santa Catarina
- . Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, em preparação
- Carid, Miguel A. & Pérez Gil, Laura. 2002. "Informe antropológico sobre los Yaminawa del río Mapuya (Alto Ucayali, Perú)". *Ateliers*, hors série :161-187 Nanterre .
- . 2005. Don y poder: ilusión y posibilidad en la Amazonía. Ms.
- Carneiro da Cunha, Manuela. 1998. "Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução". *Mana*, 4(1).
- Carneiro da Cunha, Manuela & Almeida, Mauro B. (eds.). 2002. *Enciclopédia da floresta. O Alto Juruá: práticas e conhecimento das populações*. São Paulo : Companhia das Letras
- Carneiro, Robert. 1970. "Hunting and Hunting Magic Among the Amahuaca of the Peruvian Montaña.". *Ethnology*, 9(4) :331-341.
- . 1964. "The Amahuaca and the Spirit World". *Ethnology*, III(1) :6-11.
- Castelo Branco, J. M. B. 1950. "O gentio Acreano". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 207 :3-78 Rio de Janeiro .
- Chaumeil, Jean-Pierre. 1986. "Discurso etnomédico y dinámica social entre los Yagua del Oriente Peruano". *Anthropologica*, 4 Paris .
- . 1988a. "Le Huambisa défenseur. La figure de l'indien dans le chamanisme populaire (région d' Iquitos, Pérou)". *Recherches amérindiennes au Québec*, XVIII(2-3) :115-126.
- . 1988b . "Réseaux chamaniques contemporaines et relations interethniques dans le haut Amazone (Pérou)". In: Carlos E. Pinzón, Rosa Suárez, & Gloria Garay.(eds.) *Otra América en construcción*. Amsterdam: 46 ICA.
- . 2000 . "Introduction: chasse aux idoles et philosophie du contact". In: Denise Aigle, Bénédicte Brac de la Perrière, & Jean-Pierre Chaumeil.(eds.) *La politique des esprits*. Nanterre: Société d'ethnologie.
- . 1995 . "Del proyectil al virus: el complejo de flechas-mágicas en el chamanismo del oeste amazónico". In: Isabel Lagarriga, Jacques Galinier, & Michel Perrin.(eds.) *Chamanismo en Latinoamérica*. México: Plaza y Valdes ed.
- . 1983. *Voir, savoir, pouvoir: le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*. Paris: EHESS.
- Chevalier, Jacques M. 1982. *Civilization and the Stolen Gift: Capital, Kin, and Cult in Eastern Peru*. Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press.

- Chiappe, Mario, Lemlij, Moises & Millones, Luis. 1985. *Alucinógenos y chamanismo en el Perú contemporáneo*. Lima: El Virrey.
- Chóliz Montañés, Mariano & Gómez Iñiguez, Consolación. 2002 . "Emociones sociales: Enamoramiento, celos, envidia y empatía". In: Francisco Palmero.(eds.) *Psicología de la motivación y la emoción*: McGraw-Hill.
- Ciccarone, Celeste. 2001. *Drama e sensibilidade. Migração, xamanismo e mulheres Mbya Guarani*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). São Paulo - PUC
- CIMI. 2004. "Povo Jaminawá", CIMI. Disponível em: <http://www.cimi.org.br/?system=news&action=read&id=734&eid=306>. Acessado em: 27-1-2006.
- Colajaimi, Antonio. 1982 . "Práticas chamánicas y cambio social. La muerte de un hechicero achuar: hechos e interpretaciones.". In: Simposio del 44º Congreso Internacional de Americanistas.(eds.) *Relaciones interétnicas y adaptación cultural entre shuar, a chuar, aguaruna y canelos quichuas*. Quito: Abya-Yala.
- Colpron, Anne-Marie. 2005. "Monopólio masculino do xamanismo amazônico: o contra-exemplo das mulheres xamã shipibo-conibo". *Mana*, 11(1) :95-128 Rio de Janeiro .
- Comissão Pró-Índio do Acre. 1996a. *Legumes, frutas, bichos, e os índios: A ecologia da floresta*. Rio Branco: CPI.
- . 1996b. *Shenipabu Miyui. História dos Antigos*. Rio Branco: CPI.
- Conklin, Beth A. 1997. "Body paint, feathers, and VCRs: aesthetics and authenticity in Amazonian activism". *American Ethnologist*, 24(4) :711-737.
- . 2002. "Shamans versus Pirates in the Amazonian Treasure Chest". *American Anthropologist*, 104(4) :1050-1061.
- . 2001 . "Women's Blood, Warriors' Blood, and the conquest of vitality in Amazonia". In: Thomas Gregor & Donald Tuzin.(eds.) *Gender in Amazonia and Melanesia. An exploration of the Comparative Method*. Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press.
- Coutinho, Walter. 2001. Relatório de Viagem. Áreas de ocupação indígena ainda não regularizadas no Acre e sul do Amazonas. Instrução executiva n. 67/DAF. Brasília : FUNAI
- Crocker, Christopher. 1985a. *Vital Souls: Bororo Cosmology, Natural Symbolism, and Shamanism*. Tucson: University of Arizona Press.
- Crocker, J. C. 1985b. *Vital Souls: Bororo Cosmology, Natural symbolism, and shamanism*. Tucson: University of Arizona Press.
- Csordas, Thomas J. 1990. "Embodiment as a paradigm for anthropology". *Ethos*, 18(1) :5-47.

- Cunha, Euclides d. 1976 [1905]. *Um Paraíso Perdido. Reunião dos Ensaios Amazônicos*. Petrópolis / Brasília: Vozes / INL.
- d'Ans, André-Marcel. 1982. *L'Amazonie péruvienne indigène*. Paris: Payot.
- . 1991. *Le dit des vrais hommes (mythes, contes, légendes et traditions des Indiens Cashinahua)*. Paris: Gallimard.
- da Matta, Roberto. 1976. *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé*. Petrópolis: Vozes.
- Déléage, Pierre. 2006. *Le chamanisme xaranawa. Enquête sur l'apprentissage et l'épistémologie d'un rituel*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Paris - École des Hautes Études en Sciences Sociales
- Demanget, Magali. 2001 . "Reconstruction of the Shamanic Space and Mystical Tourism in the Mazatec Region (Mexico)". In: Roberte Hamayon & Henri-Paul Francfort.(eds.) *The concept of shamanism: uses and abuses*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Descola, Philippe. 1998. "Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia". *Mana*, 4(1) :23-45.
- Deshayes, Patrick. 1992. "Paroles chassées. Chamanisme et chefferie chez les Kashinawa". *Journal de la Société des Américanistes*, LXXVIII(2) :95-106 Paris
- . 2000. *Les mots, les images et leurs maladies chez les indiens Huni Kuin de l'Amazonie*. Paris: Loris Talmart.
- Deshayes, Patrick & Keifenheim, Barbara. 1994. *Penser l'autre chez les Indiens Huni Kuin de l'Amazonie*. Paris: L'Harmattan.
- Díaz Castañeda, César. 2002 [1923]. "Ligeros apuntes históricos sobre los Indios Cunivos". In: Bernardino Izaguirre.(eds.) *Historia de las Misiones Franciscanas y narración de los progresos de la Geografía en el Oriente del Perú (Tomos I y II)*. Lima: Librería Ed. Salesiana.
- Dobkin de Rios, Marlene. 1971. "Ayahuasca - the healing vine". *The International Journal of Social Psychiatry*, 17(4).
- Dole, Gertrude. 1974 . "Endocannibalism Among the Amahuaca Indians". In: Patricia J. Lyon.(eds.) *Native South Americans. Ethnology of the least known continent*. Boston: Little, Brown and Comp.
- . 1979 . "Pattern and variation in Amahuaca kin terminology". In: Kenneth Kensinger & David J. Thomas.(eds.) *Social correlates of kin terminology*. Vermont: Bennington College.
- . 1998 . "Los Amahuaca". In: Fernando Santos Granero & Frederica Barclay.(eds.) *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*. Panamá / Quito: Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales / Abya Yala.

- Eakin, Lucy. 1987. *Yaminahua Dictionary*. Ms.
- . 1991. *Lecciones para el aprendizaje del idioma Yaminahua*. vol. 22. Documento de Trabajo. Pucallpa: Instituto Lingüístico de Verano.
- Eliade, Mircea. 1998 [1951]. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo
- Erikson, Philippe. 1996. *La Griffes des Aïeux. Marquage du corps et démarquage ethnique chez les Matis d'Amazonie*. Paris: Editions Peeters.
- . 1986. "Altérité, tatouage et anthropophagie chez les pano: la belliqueuse quête du soi". *Journal de la Société des Américanistes*, LXXII :185-209 Paris .
- . 2002 . "Reflexos de si, ecos de outrem. Efeitos do contato sobre a auto-representação Matis". In: Bruce Albert & Alcida R. Ramos.(eds.) *A domesticação das mercadorias*. São Paulo: UNESP.
- . 2000. "'I', 'UUU', 'SHHH': Gritos, sexos e metamorfoses entre os Matis (Amazônia brasileira)". *Mana*, 6(2) :37-64 Rio de Janeiro .
- . 1994 . "Los Mayoruna". In: Fernando Santos Granero & Frederica Barclay.(eds.) *Guia etnográfica de la Alta Amazonia*. Quito: FLACSO/IFEA.
- Estrella Odicio, Gregorio & Shell, Olive. 1977. *Cuentos del hombre cacataibo (cashibo)*. Comunidades y Culturas Peruanas, 11. Pucallpa: ILV.
- Estrella, Eduardo. 1994. "Plantas Medicinales Amazónicas: Realidad y Perspectivas", TAC (Tratado de Cooperación Amazónica). Disponível em: <http://www.siamazonia.org.pe/Publicaciones/TCA-pdf/SPT-TCA-PER-28.pdf>. Acessado em: 10-1-2005.
- Eves, Richard. 2000. "Sorcery's the curse: modernity, envy and the flow of sociality in a Melanesian society". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 6 :453-468.
- Farage, Nadia. 1997. *As flores da fala: retóricas entre os Wapishana*. Tese (Doutorado em Letras). São Paulo - Universidade de São Paulo
- Faust, Norma & Loos, Eugene. 2002. *Gramática del idioma Yaminahua*. vol. 51. Serie Lingüística Peruana. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.
- Fausto, Carlos. 2004 . "A Blend of Blood and Tobacco: Shamans and Jaguars among the Parakanã of Eastern Amazonia". In: Neil L. Whitehead & Robin Wright.(eds.) *In Darkness and Secrecy: The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia*. Durham & London: Duke University Press.
- . 1999. "Of enemies and pets: warfare and shamanism in Amazonia". *American Ethnologist*, 26(4) :933-956.
- . 2001. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.

- Fernández Erquicia, F. R. 2005. *Los Yaminawa. Minoría étnica Amazónica en la periferia del Estado boliviano*. Tesis de Grado (Licenciatura en Sociología). La Paz - Universidad Mayor de San Andrés
- Fernández, Eduardo & Brown, Michael. 2001. *Guerra de sombras. La lucha por la utopía en la Amazonia peruana*. Lima / Buenos Aires: CAAAP / CAEA-CONICET.
- Ferreira, Ramón. 1999. "Plantas Medicinales de la zona Peruana", Asociación argentina de fitomedicina. Disponível em: <http://www.plantasmedicinales.org/etno/may2001/5.htm>. Acessado em: 15-1-0005.
- Figuerola, Francisco d. 1986 [1661]. "Informe de las Misiones en el Maraón, Gran Pará o Río Amazonas". *Informes de Jesuitas en el Amazonas (1660-1684)*. Iquitos: IIAP/CETA.
- Frank, Erwin. 1991 . "Etnicidad: Contribuciones etnohistóricas a un concepto difícil". In: Peter Jorna, Leonor Malaver, & Menno Oostra.(eds.) *Etnohistoria del Amazonas*. Quito: Abya-Yala.
- . 1983. "Mecêcê: La función psicológica social y económica de un complejo ritual de los Uni (Cashibo) de la Amazonía Peruana". *Amazonia peruana*, V(9) :63-78 Lima .
- . 1994 . "Los Uni". In: Fernando Santos Granero & Frederica Barclay.(eds.) *Guia Etnográfica de la Alta Amazonía, vol.II*. Quito: IFEA/FLACSO.
- Frank, Erwin, Villacorte Bustamente, J., Villacorte Bustamente, C. & Santiago Mëa, C. 1993. *Uni. Los Pueblos Indios en sus mitos, 2*. Quito: Abya-Yala.
- FUNAI. 2003. Mapa: Terras Indígenas. Acre. Acessado em:
- Furst, Peter. 1999 [1994]. "Introduction. Vue d'ensemble sur le chamanisme". In: Gary Seaman & Jane S. Day.(eds.) *Anciennes traditions: chamanisme en Asie centrale et en Amérique*. Monaco: Le Rocher / Le Mail.
- . 1992 [1976]. *Alucinógenos y cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gallois, Dominique. 1996 . "Xamanismo Waiãpi: nos caminhos invisíveis, a relação *i-paie*". In: Esther J. Langdon.(eds.) *Xamanismo no Brasil. Novas Perspectivas*. Florianópolis: Ed. da UFSC.
- . 1988. *O movimento na cosmologia Waiãpi: Criação, expansão e transformação do universo*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). São Paulo - Universidade de São Paulo
- García, Fernando. 1993. *Etnohistoria Shipibo. Tradición oral Shipibo-Conibo*. Lima: CAAAP.
- Gebhart-Sayer, Angelika. 1985. "The Geometric Designs of the Shipibo-Conibo in Ritual Context". *Journal of Latin American Lore*, 11(2) :143-175.

- . 1986. "Una terapia estética. Los diseños visionarios del ayahausca entre los Shipibo-Conibo". *América Indígena*, XLVI(1) :189-218 México .
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York. Basic Books, Inc.
- Godbout, Jacques T. 1999 [1992]. *O espírito da dádiva*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas.
- Godelier, Maurice. 2004. *Métamorphoses de la parenté*. Paris: Fayard.
- Gonçalves, Marco A. 2001. *O mundo inacabado: Ação e criação em uma cosmologia amazônica*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.
- Gonzales Camacho, Luis. 1995. *Xunivaun jau yohipahonni jovi. Cuentos de nuestros antepasados*. vol. 8. Colecc. Literaria y Cultural. Pucallpa: ILV.
- Gordillo, Gastón. 2003. "Shamanic Forms of Resistance in the Argentinean Chaco. A Political Economy". *The Journal of Latin American Anthropology*, 8(3) :104-126.
- Gordon, César. 2003. *Folhas pálidas. A incorporação Xikrin (Mebêngôkre) do dinheiro e das mercadorias*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Rio de Janeiro - PPGAS-Museu Nacional/UFRJ
- Goulard, Jean-Pierre. 2000 . "La parole et le livre dans la configuration religieuse d'Amazonie. Chamanisme et messianisme chez les Ticuna". In: Denise Aigle, Bénédicte Brac de la Perrière, & Jean-Pierre Chaumeil.(eds.) *La politique des esprits*. Nanterre: Société d'ethnologie.
- Goussard, Jean-Jacques. 1983. *Étude comparée de deux peuplements aviens d'Amazonie Péruvienne*. Tese (Doutorado). Montpellier - Laboratoire de Biogéographie et Ecologie des vertébrés, Univ. de Montpellier II
- Gow, Peter. 1988. "Visual compulsion: design and image in Western Amazonian cultures". *Revindi*, 2 :19-32.
- . 2001. *An Amazonian Myth and its History*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- . 1994 . "River People: Shamanism and History in Western Amazonia". In: Nicholas Thomas & Caroline Humphrey.(eds.) *Shamanism, History & the State*: University of Michigan Press.
- . 1991. *Of mixed blood. Kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- Gray, Andrew. 1997. *The Last Shaman. Change in an Amazonian Community*. Oxford: Berghahn Books.
- Greene, Sharon. 1998. "The shaman's needle: development, shamanic agency , and intermedality in Aguaruna Lands, Peru". *American Ethnologist*, 25(4).

- Hamayon, Roberte. 1982. "Des chamanes au chamanisme". *L'Ethnographie*, 78(87-88):13-48.
- . 2001. "Shamanism: Symbolic System, Human Capability and Western Ideology". In: Roberte Hamayon & Henri-Paul Francfort.(eds.) *The concept of shamanism: uses and abuses*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- . 1990. *La chasse à l'âme: Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Nanterre: Société d' Ethnologie.
- . 1994. "Shamanism in Siberia: from partnership in Supernature to counter-power in Society". In: Nicholas Thomas & Caroline Humphrey.(eds.) *Shamanism, History & the State*: University of Michigan Press.
- Howard, Catherine. 2002. "A domesticação das mercadorias". In: Bruce Albert & Alcida R. Ramos.(eds.) *A domesticação das mercadorias*. São Paulo: UNESP.
- Huaman Ramírez, César. 1982. *Los secretos de la Amazonia*. Grafital.
- Hugh-Jones, Stephen. 1992. "Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities: business and barter in northwest Amazonia". In: Caroline Humphrey & Stephen Hugh-Jones.(eds.) *Barter, exchange and value. An anthropological approach*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- . 1994. "Shamans, Prophets, Priests and Pastors". In: Nicholas Thomas & Caroline Humphrey.(eds.) *Shamanism, History & the State*: Univ. o Michigan Press.
- Hultkrantz, Åke. 1989. "The place of shamanism in the history of religions". In: Mihály Hóppal, Sadovszky, & Otto von.(eds.) *Shamanism: past and present*. Budapest/Los Angeles: Fullerton.
- Huxley, Matthew & Capa, Cornell. 1964. *Farewell to Eden*. New York & Evanston: Hasper & Row Publishers.
- Hyde, Sylvia. 1980. *Diccionario Amahuca*. vol. 7.Serie Lingüística Peruana. Yarinacocha, Perú: Ministerio de Educación de Perú / Instituto Lingüístico de Verano.
- . 1980. *Diccionario Amahuaca*. vol. 7.Serie Lingüística Peruana. Yarinacocha, Perú: Ministerio de Educación de Perú / Instituto Lingüístico de Verano.
- Iadicco, Carlo. 2001.
- . 2006.
- Illius, Bruno. 1992a. "The concept of nihue among the Shipibo-Conibo of eastern Peru". In: Esther J. Langdon & Gerbard Baer.(eds.) *Portals of Power. Shamanism in South America*. Albuquerque: University of Univ. of New Mexico Press.

- . 1992b. "La 'Gran Boa'. Arte y cosmología de los Shipibo-Conibo". *Bulletin de la Société suisse des Américanistes*, 55-56 :23-35.
- Izaguirre, Bernardino O. 1926. *Historia de las Misiones Franciscanas y narración de los progresos de la Geografía en el Oriente del Perú*. Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría.
- Keifenheim, Barbara. 1990. "Nawa: un concept clé de l'antérité chez les pano". *Journal de la Société del Americanistes*, 76 :79-94 Paris .
- . 1992. "Identité et altérité chez les indiens pano". *Journal de la Société del Americanistes*, 78 :79-93: Paris.
- . 2002 . "Nixi Pae como participação sensível no princípio de transformação da criação primordial entre os índios Kaxinawá no Leste do Peru". In: Beatriz Caiuby Labate & Wladimir Sena Araújo.(eds.) *O Uso ritual da Ayahuasca*. Campinas / São Paulo: Mercado de Letras / FAPESP.
- Kelly, José A. 2005. "Notas para uma teoria do "virar branco"". *Mana*, 11(1) :201-234.
- Kensinger, K. 1981 [1970]. "Cashinahua Medicine and Medicine Men". In: Patricia J. Lyon.(eds.) *Native South Americans. Ethnology of the least known continent*. Boston: Little, Brown and Comp.
- Kensinger, Kenneth. 1976 . "El uso del "Banisteriopsis" entre los Cashinahua del Perú". In: Michael Harner.(eds.) *Alucinógenos y chamanismo*. Madrid: Guadarrama.
- Kensinger, Kenneth. 1995a . "Disposing of the Dead". *How Real People Ought to Live. The Cashinahua of Eastern Peru*. Illinois: Waveland Press.
- . 1995b . "The body knows. Cashinahua perspectives on knowledge". *How Real People Ought to Live. The Cashinahua of Eastern Peru*. Illinois: Waveland Press.
- Kidd, Stephen. 2000 . "Knowledge and the practice of love and hate among the Enxet of Paraguay". In: Joanna Overing & Alan Passes.(eds.) *The Anthropology of Love and Anger. The aesthetics of conviviality in Native Amazonia*. London & New York: Routledge.
- Kracke, Waud H. 1992 . "He Who Dreams. The Nocturnal Source of Transforming Power in Kagwahiv Shamanism". In: Esther J. Langdon & Gerbard Baer.(eds.) *Portals of Power. Shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Lagrou, Elsje. 2004 . "Sorcery and Shamanism in Cashinahua Discourse and Praxis, Purus River, Brazil". In: Neil L. Whitehead & Robin Wright.(eds.) *In darkness and secrecy: the anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia*. Durham & London: Duke University Press.
- . 1991. *Uma etnografia da cultura Kaxinawá: entre a Cobra e o Inca*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Florianópolis - Universidade Federal de Santa Catarina

- . 1996 . "Xamanismo e representação entre os Kaxinawa". In: Esther J. Langdon.(eds.) *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC.
- . 1998. *Caminhos, Duplos e Corpos: uma abordagem perspectivista da identidade e a alteridade entre os Kaxinawa*. Tese (Doutorado em Antropologia). São Paulo - Universidade de São Paulo
- . 1995. "Resenha do artigo de Peter Gow: Visual Compulsion: design and Image in Western Amazonian Cultures". *Antropologia em Primeira Mão*, 9 Florianópolis .
- . 2002. "O que nos diz a arte Kaxinawa sobre a relação entre identidade e alteridade?". *Mana*, 8(1) :29-61 Rio de Janeiro .
- Langdon, Esther J. 1992 . "DAU: Shamanic power in Siona Religion and Medicine". In: Esther J. Langdon & Gerbard Baer.(eds.) *Portals of Power. Shamanism in South America*. Langdon. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- . 1974. *The Siona Medical System: Beliefs and Behaviour*. Ph.D. diss. New Orleans - Tulane University
- . 1979 . "Siona Clothing and Adornment, or, You Are What You Wear". In: Justine M. Cordwell & Ronald A. Schwarz.(eds.) *The Fabrics of Culture*. The Hague: Mouton Publishers.
- . 1996 . "Introdução: Xamanismo – velhas e novas perspectivas". In: Esther J. Langdon.(eds.) *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Ed. da UFSC.
- Langdon, Thomas. 1981 . "Food taboos and the balance of oppositions among the Barasana and Taiwano". In: Kenneth Kensinger & Waud H. Kracke.(eds.) *Food Taboos in Lowland south America*. Bennigton: Bennigton College.
- Leclerc, Frédérique R. 2003. *Des modes de socialisation par le plantes chez les Shipibo-Conibo D'Amazonie Péruvienne: Une étude des relations entre humains et non-humains dans la construction sociale*. These (Doctorat en Anthropologie sociale et culturelle). Nanterre - Université Paris X
- . 2002. "Adquisición y transmisión del saber ambiental entre los shipibo". *Ateliers*, hors série :195-206 Nanterre .
- Lenaerts, Marc. 2002. *Nos soeurs Manioc et l'étranger Jaguar : diversité et changement des savoirs sur les Etres de la Nature, chez les Ashéninka " de l'Ucayali " (Amazonie péruvienne et brésilienne)*. thèse (doctorat en sciences sociales). Bruxelles - Université Libre de Bruxelles
- Lévi-Strauss, Claude. 1971 [1966]. *Mitológicas II. De la miel a las cenizas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- . 1996 [1964]. *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Lima, Edilene C. 2000. *Com os olhos da serpente: homens, animais e espíritos nas concepções katukina sobre a natureza*. Tese (Doutorado em Antropologia). São Paulo - Universidade de São Paulo
- Linhares, Máximo. "Os índios do Território do Acre". *Jornal do Commercio*. 12/Jan./1913.
- Loos, Betty & Loos, Eugene (eds.). 1980. [1975]. *Textos Capanahua*. vol. I. Comunidades y Culturas Peruanas, 17. Pucallpa : Ministerio de Educación de Perú / ILV
- Loos, Eugene & Loos, Betty. 1998. *Diccionario Capanahua-Castellano*. vol. 45. Serie Lingüística Peruana. Pucallpa, Perú: Instituto Lingüístico de Verano.
- Lopes da Silva, Aracy & Farias, Agenor T. P. 2000 [1992]. "Pintura corporal e sociedade : os "partidos" Xerente". In: Lux Vidal.(eds.) *Grafismo Indígena. Estudos de Antropologia estética*. São Paulo: Studio Nobel / FAPESP / EDUSP.
- Lord, Mary Ann. 1997. Report for survey. Lima Ms.
- Loriot, James, Lauriault, Erwin & Day, Dwight. 1993. *Diccionario shipibo-castellano*. Pucallpa: Ministerio de Educación (Perú) / Instituti Lingüístico de Verano.
- Lorrain, Claire. 2000. "Cosmic reproduction, economics and politics among the Kulina of southwest Amazonia". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 6 :293-310 London .
- Luna, Luis E. 1986. *Vegetalismo. Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*. vol. 27. Stockholm Studies in Comparative Religion. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- . 1992 . "Ícaros: Magic Melodies among de Mestizo Shamans of the Peruvian Amazon". In: Esther J. Langdon & Gerbard Baer.(eds.) *Portals of Power. Shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Maroni, Pablo. 1988 [1738]. *Noticias auténticas del famoso río Marañón*. vol. B4. Monumenta Amazónica. Iquitos: IIAP/CETA.
- Mauss, Marcel. 1974 [1950]. *Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária.
- McCallum, Cecilia. 1989. *Gender, Personhood an Social Organization amongst the Cashinahua of Western Amazonia*. Thesis (PhD). London - London School of Economics, University of London
- . 1998b . "O corpo que sabe - Da epistemologia Kaxinawá para uma antropologia médica das terras baixas sul-americanas". In: Paulo C. Alves & Miriam C. Rabelo.(eds.) *Antropologia da saúde. Traçando Identidade e Explorando Fronteiras*. Rio de Janeiro: Fiocruz/ Relume Dumará.

- . 1996a . "Lenguaje, parentesco y política en la Amazonia". In: Fernando Santos Granero.(eds.) *Globalización y cambio en la Amazonía indígena*. Quito: Abya-Yala.
- . 1998a. "Alteridade e sociabilidade Kaxinawá: perspectivas de uma antropologia da vida diária". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 13(38).
- . 1996b. "Morte e pessoa entre os Kaxinawá". *Mana*, 2(2) :49-84 Rio de Janeiro
- Melatti, Julio C. 1985. "A origem dos brancos no mito de Shoma Wetsa". *Anuário Antropológico*, 85 :109-173 Brasília .
- Mendonça, Belarmino. 1989 [1905]. *Reconhecimento do Rio Juruá*. Belo Horizonte / Acre: Itatiaia/Fundação Cultural do Estado do Acre.
- Menget, Patrick. 2001. *Em nome dos outros. Classificações das relações sociais entre os Txicão do Alto Xingu*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- . 1993 . "Notas sobre as cabeças mundurucu". In: Manuela Carneiro da Cunha & Eduardo Viveiros de Castro.(eds.) *Amazônia. Etnologia e História Indígena*. São Paulo: NHII/USP/FAPESP.
- . 1989 [1979]. "Tiempo de nacer, tiempo de ser: la covada". In: Michel Izard & Pierre Smith.(eds.) *La función simbólica*. Madrid: Júcar Universidad.
- Montag, Susan. 1981. *Diccionario Cashinahua*. vol. 9.Serie Lingüística Peruana. Yarinacocha, Perú: Ministerio de Educación de Perú / Instituto Lingüístico de Verano.
- Montagner Melatti, Delvair. 1985. *O mundo dos espíritos: Estudo etnográfico de cura marúbo*. Tese (Doutorado). Brasília - Universidade de Brasília
- Montagner, Delvair. 1996 . "Cantos xamânicos dos Marúbo". In: Esther J. Langdon.(eds.) *Xamanismo no Brasil. Novas perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC.
- Morin, Françoise. 1998 . "Los Shipibo-Conibo". In: Fernando Santos Granero & Frederica Barclay.(eds.) *Guia etnográfica de la Alta Amazonia*. Panamá/Quito: Smithsonian Tropical Research Institute/ Abya-Yala.
- Norgrove, Linda & ACONADIYSH. 2004. Plan de vida de los pueblos indígenas de Yurua 2004 - 2009. Disponível em:
<http://www.wfperu.org.pe/publicaciones/PlandeVidaBreu01dic04.pdf.pdf>
Acesso em: 25-12-2005
- Ocorio, Mario. 2002. Mapa: Territorio de las comunidades nativas tituladas del rio Ucayali (Iparia). Lima: Instituto del Bien Común.
<http://www.ibcperu.org/doc/public/src/00248.png>. Acessado em: 28/5/2006.
- Orobitg Canal, Gemma. 1998. *Les Pumé et leurs rêves*. Amsterdam: Éd. des Archives Contemporaines.

- Overing, Joanna. 1990. "The shaman as a maker of worlds: Nelson Goodman in the Amazon". *Man*, 25(4) :602-619.
- . 1986. "Images of cannibalism, death and domination in a "non violent" society". *Journal de la Société des Américanistes*, LXXII :133-156 Paris .
- . 1992 . "Wandering in the Market and the Forest. An Amazonian Theory of Production and Exchange". In: Roy Dilley.(eds.) *Contesting Markets. Analyses of Ideology, Discourse and Practice*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- . 1999. "Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica". *Mana*, 5(1) :81-107.
- Parish, Jane. 2000. "From the Body to the Wallet: Conceptualizing Akan Witchcraft at Home and Abroad". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 6 :487-500 London .
- Pérez Gil, Laura. 2004 . "Chamanismo y modernidad: fundamentos etnográficos de un proceso histórico". In: Oscar Calavia, Marc Lenaerts, & Ana M. Spadafora.(eds.) *Paraíso abierto, jardines cerrados: Pueblos indígenas, saberes y biodiversidad*. Quito: Abya-Yala.
- . 2003. "Corporalidade, ética e identidade em dois grupos pano". *Ilha.Revista de Antropologia.*, 5(1) :23-45 Florianópolis : PPGAS - UFSC.
- . 1999. *Pelos caminhos de Yuve: cura, poder e conhecimento no xamanismo yawanawa*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Florianópolis - Universidade Federal de Santa Catarina
- . 2001. "O sistema xamânico Yawanawa e seus especialistas: cura, poder e iniciação xamânica". *Cadernos de Saúde Pública*, 17(2) :333-344.
- Perrin, Michel. 1995. *Le chamanisme*. Paris: PUF.
- . 1994. "Quelques relations entre rêve et chamanisme". *Anthropologie et sociétés*, 18(2) :29-42.
- . 1992. *Les praticiens du rêve. Un exemple de chamanisme*. Paris: PUF.
- . 1992 . "The Body of the Guajiro shaman. Symptoms or symbols?". In: Esther J. Langdon & Gerbard Baer.(eds.) *Portals of Power. Shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- . 1997. "Chamanes, chamanisme et chamanologues". *L'Homme*, 149 :89-92.
- Perruchon, Marie. 1997 . "Llegar a ser una Mujer-Hombre. Chamanismo y relaciones de género entre los Shuar.". In: Michel Perrin & Marie Perruchon.(eds.) *Complementariedad entre hombre y mujer. Relaciones de género desde la perspectiva amerindia*. Quito: Abya-Yala.

- Pimenta, José. 2002. *"Índio não é todo igual" a construção ashaninka da história e da política interétnica*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Brasília - Universidade de Brasília
- Pollock, Donald. 1992 . "Culina shamanism. Gender, Power and Knowledge". In: Esther J. Langdon & Gerbard Baer.(eds.) *Portals of Power. Shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Pre.
- . 2004 . "Siblings and Sorcerers: The Paradox of Kinship among the Kulina". In: Neil L. Whitehead & Robin Wright.(eds.) *In darkness and secrecy: the anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia*. Durham & London: Duke University Press.
- Preston, Susan H. 1992. *Frente al cambio. Comunidades nativas de la Amazonía peruana*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.
- RDS. 2003a. "Dorado", RDS. Disponível em: www.amazonas.rds.org.co/MAPAS/Reg/Uca/u_fichas/fch.00764.htm#. Acessado em: 26-1-0003a.
- . 2003b. "Paititi", RDS. Disponível em: www.amazonas.rds.org.co/MAPAS/Reg/Uca/u_fichas/fch.00799.htm#. Acessado em: 26-1-0003b.
- . 2003c. "Raya", RDS. Disponível em: www.amazonas.rds.org.co/MAPAS/Reg/Uca/u_fichas/fch.00812.htm#. Acessado em: 26-1-0003c.
- . 2003d. "San Pablo", RDS. Disponível em: www.amazonas.rds.org.co/MAPAS/Reg/Uca/u_fichas/fch.00817.htm#. Acessado em: 26-1-0003d.
- Regan, Jaime. 1993 [1983]. *Hacia la tierra sin mal: la religión del pueblo en la Amazonía*. Iquitos: CAAAP/CETA/IIAP.
- The shaman and his apprentice. 1989. Realização de Howard Reid. Arts and Entertainment / British Broadcasting Company. Video VHS (49 min.)
- Reynoso Viscayno, Patricia. 1986. Primer estudio etnográfico del grupo étnico yura o nahua.
- Ritter, Gerhard. 1997. "Exposición de algunos elementos de la cultura cashibocacataibo". *Anthropologica*, 15 :217-253 Lima .
- Rival, Laura M. 1998. "Androgynous parents and guest children: the Huaorani couvade.". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(4) :619-636.
- Rivero Pinto, Wigberto. 2004. "Yaminahua", Amazonia Boliviana. Disponível em: <http://www.amazonia.bo/mac.htm>. Acessado em: 27-1-2006.
- Rivière, Peter. 2001 [1984]. *O indivíduo e a sociedade na Guiana*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

- Roe, Peter G. 1982. *The cosmic zygote. Cosmology in the Amazon Basin*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- . 1989. "Of rainbow dragons and the origins of designs: The waiwai and the Shipibo Ronin Ehua". *Latin American Indian Literatures Journal*, V(1) :1-67.
- Russell, Robert. 1962. "Un estudio del sistema de parentesco Amahuaca". *Informaciones de Campo*, 23 Pucallpa : SIL.
- Sahlins, Marshall. 1965 . "On the Sociology of Primitive Exchange". In: H. Banton.(eds.) *The Relevance of Models for Social Anthropology*. London: Tavistock Publications.
- . 1988 [1985]. *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Gedisa.
- . 1997. "O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção". *Mana*, 3(1 & 2) :41-73-103-150.
- Salas, Eduardo. 2001. "Informe etnobotánico:Yaminahua y Ashéninka", TSEMIM. Acessado em: 7-11-2005.
- Salas, Eduardo & Beltrán, Hamilton. 2000. Resultados de las investigaciones fitosociológica y etnobotánica en la comunidad Yaminahua de Raya. Projeto TSEMIM
- Sales Souza, Jorge Bruno. 1999. Relatório do levantamento antropológico acerca da situação de mendicância de indígenas da etnia Jaminawa. Rio Branco : Procuradoria da República no Estado do Acre
- Salisbury, David S. 2004. Mapa Preliminar. Las comunidades nativas de Acre y Ucayali. http://map-amazonia.net/index.php?page=arquivo&lang=en&item_id=229&arquivo_titulo=Mapa%20Preliminar%20Comunidades%20Nativas%20Ucayali%20Acre. Acessado em: 28/5/2006.
- Santos Granero, Fernando. 2004 . "The Enemy Within: Child Sorcery, Revolution, and the Evils of Modernization in Eastern Peru". In: Neil L. Whitehead & Robin Wright.(eds.) *In darkness and secrecy: the anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia*. Durham & London: Duke University Press.
- . 1994. *El poder del amor. Poder, conocimiento y moralidad entre los Amuesha de la selva central del Perú*. Quito: Abya-Yala.
- Santos Granero, Fernando & Barclay, Frederica. 1998 . "Introducción". In: Fernando Santos Granero & Frederica Barclay.(eds.) *Guía etnográfica de la Alta Amazonia*. Panamá/Quito: Smithsonian Tropical Research Institute / Abya-Yala.
- Schultz, Harald. 1976 . "Condenação e execução de médico-feiticeiro entre os índios Krahó". In: Egon Schaden.(eds.) . São Paulo: Companhia Editora Nacional.

- Seeger, Anthony. 1981. *Nature and society in central Brasil*. Cambridge: Harvard University Press.
- Seeger, Anthony, da Matta, Roberto & Viveiros de Castro, Eduardo. 1987 [1979]. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". In: João Pacheco de Oliveira Filho.(eds.) *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero.
- Sharon, Douglas. 1998 [1978]. *El chamán de los cuatro vientos*. México: Siglo XXI.
- Shell, Olive. 1987. *Vocabulario Cashibo-Cacataibo*. vol. 23. Serie Lingüística Peruana. Yarinacocha, Perú: Ministerio de Educación de Perú / Instituto Lingüístico de Verano.
- Shepard, Glenn H. 1999. *Pharmacognosy and the Senses in Two Amazonian Societies*. Thesis (PhD in Medical Anthropology). Berkeley - University of California
- Silva, Dagoberto de Castro. 1912. Relatório do ajudante do SPI, Dagoberto de Castro Silva, sobre sua excursão ao alto Juruá.
- Siskind, Janet. 1976 . "Visiones y curas entre los Sharanahua". In: Michael Harner.(eds.) *Alucinógenos y chamanismo*. Madrid: Guadarrama.
- . 1973. *To Hunt in the Morning*. New York: Oxford University Press.
- Soria, José M. & Álvarez Lobo, Ricardo. 1965. "El interviu confidencial". *Misiones Dominicanas del Perú*, XLVI(272) :8-17.
- Soriano Yawanawa, Laura. 2005. "Hushahu e Putani", Blog do Altino. Disponível em: <http://altino.blogspot.com/2005/11/hushahu-e-putani.html>. Acessado em: 22-1-0006.
- Surrallés, Alexandre. 2003. *Au coeur du sens. Perception, affectivité, action chez les Candoshi*. Paris: CNRS Éditions / Éditions de la Maison des Sciences de L'Homme.
- Tambiah, Stanley J. 1985 . "The Magical Power of Words". *Culture, Thought and Social Action. An Anthropological Perspective*. Cambridge & London: Harvard University Press.
- Tapia, R. & Soria, C. 2002. Mapa: Territorio de las comunidades nativas tituladas del Gran Pajonal. Lima: Instituto del Bien Común.
<http://www.malmuse.info/ibcperu/isis/3249.jpg>. Acessado em: 28/5/2006.
- Tastevin, Constant. 1921. "Les tribus indiennes des bassins du Purús, du Juruá et des régions limitrophes". *La Géographie*, XXXV(5) :449-482.
- . 1924. "Chez les Indiens du haut Juruá". *Les Missions Catholiques*, LVI.
- . 1920. "Le Fleuve Juruá". *La Géographie*, XXXIII(1): 1-22, XXXIII(2):131-148.

- . 1926. "Le Haut Tarauacá". *La Géographie*, XLV(3-4) :158-175.
- . 1925. "Le fleuve Muru". *La Géographie*, XLIV :12-34;XLIII: 402-422.
- Taussig, Michael. 1993 [1987]. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem*. São Paulo: Editora Paz e Terra.
- Taylor, Anne-Christine. 1985. "L'Art de la réduction. La guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans l'ensemble Jivaro". *Journal de la Société del Americanistes*, 71 :159-189 Paris .
- Taylor, Leslie. 2004. "The Healing Power of Rainforest Herbs", Raintree Nutrition.Tropical Plant Database. Disponível em: <http://www.raintree.com/manaca.htm>. Acessado em: 5-3-2005.
- Teixeira-Pinto, Márnio. 2004 . "Being Alone amid Others: Sorcery and Morality among the Arara". In: Neil L. Whitehead & Robin Wright.(eds.) *In darkness and secrecy: the anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia*. Durham & London: Duke University Press.
- . 1997. *Iaipari: Sacrificio e vida social entre os Arara*. São Paulo: Hucitec /Anpocs / Ed. UFPR.
- Tello Abanto, Rodolfo. 2000. Transmisión y transformación de los conocimientos ambientales en la comunidad indígena Yora (nahua). Lima
- Tessmann, Günter. 1999 [1930]. *Los indígenas del Perú Nororiental. Investigaciones fundamentales para un estudio sistemático de la cultura*. Quito: Abya-Yala.
- Thomas, Nicholas & Humphrey, Caroline. 1994 . "Introduction". In: Nicholas Thomas & Caroline Humphrey.(eds.) *Shamanism, History & the State*: University of Michigan Press.
- Torralba, Adolfo. 1985. "Sharanahua". *Antisuyo*, 4 :37-83.
- . 1986. *Sharanahua*. Lima: Secretariado de Misiones Dominicanas.
- Tournon, Jacques. 2002. *La merma mágica. Vida e historia de los Shipibo del Ucayali*. Lima: CAAAP.
- Tournon, Jacques, Caúper Pinedo, Samuel & Urquia Odicio, Rafael. 1998. "Los "piri-piri", plantas paradójicas de la Amazonia". *Anthropologica*, 16 :215-240 Lima .
- Townsley, Graham. 1987 . "The outside overwhelms: Yaminahua dual organization and its decline". In: Harald O. Skar & Frank Salomon.(eds.) *Natives and neighbors in South America*. Goteborg: Goteborg Etnografiska Museum.
- . 1993. "Song Paths: the ways and means of yaminahua shamanic knowledge.". *L'Homme*, 33(2-4) :449-468 Paris .
- . 1994 . "Los Yaminahua". In: Fernando Santos Granero & Frederica Barclay.(eds.) *Guia etnográfica de la Alta Amazonia*. Quito: FLACSO/IFEA.

- . 1988. *Ideas of order and patterns of change in Yaminahua society*. Thesis (PhD).- Cambridge University
- Turner, Terence. 1995. "Social body and embodied subject: bodiliness, subjectivity, and sociality among the Kayapo". *Cultural Anthropology*, 10(2) :143-170.
- Urteaga Cabrera, Luis. 1991. *El universo sagrado: versión literaria de mitos y leyendas de la tradición oral Shipibo-Conibo*. Lima: Peisa.
- Uzendoski, Michael A. 2004. "Manioc Beer and Meat: Value, Reproduction and Cosmic Substance among the Napo Runa of the Ecuadorian Amazon". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 10 :883-902.
- Van Velthen, Lúcia H. 2002 . "'Feito por Inimigos'. Os brancos e seus bens nas representações Wayana do contato". In: Bruce Albert & Alcida R. Ramos.(eds.) *A domesticação das mercadorias*. São Paulo: UNESP.
- Vara, Margarita & Soria, C. 2000. Mapa: Territorio de las comunidades nativas tituladas y reservas de tierras del Bajo Rio Urubamba. Lima: Instituto del Bien Común. <http://www.malmusse.info/ibcperu/isis/4134.jpg>. Acessado em: 28/5/2006.
- . 2001. Mapa: Territorio de las comunidades nativas tituladas del Alto rio Ucayali. Lima: Instituto del Bien Común. http://ibcperu.nuxit.net/images/ext/ico_img_small.png. Acessado em: 28/5/2006.
- . 2003. Mapa: Territorio de las comunidades nativas tituladas de los rios Aguaytia y Sungaruyacu. Lima: Instituto del Bien Común. <http://www.malmusse.info/ibcperu/isis/4133.jpg>. Acessado em: 28/3/2006.
- Vara, Margarita & Tipula, Pedro. 2003. Mapa: Territorio de las comunidades nativas tituladas de los rios Purús y Curanjá. Lima: Instituto del Bien Común. <http://www.ibcperu.org/doc/public/src/00253.png>. Acessado em: 28/5/2006.
- Verswijver, Gustaaf. 1987. "Analyse comparative des parures nahua: similitudes et différences". *Bulletin du Musée d'Ethnographie de Genève*, 29 :25-67.
- Vidal, Lux. 2000 [1992]. "A pintura corporal e a arte gráfica entre os Kayapó-Xikrin do Cateté". In: Lux Vidal.(eds.) *Grafismo Indígena. Estudos de Antropologia estética*. São Paulo: Studio Nobel / FAPESP / EDUSP.
- Vilaça, Aparecida. 1998. "Canibalismo e morte entre os Warí: reflexões à luz do perspectivismo". *Revista de Antropologia*, 41(1) :9-67 São Paulo .
- . 1999. "Devenir autre: chamanisme et contact interethnique en Amazonie Brésilienne". *Journal de la Société des Américanistes*, 85 :239-260: Paris.
- . 2002. "Making kin out of others in Amazonia". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8 :347-365.
- . 1992. *Comendo como gente*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ / ANPOCS.

- Villanueva, Manuel P. 1902. "Fronteras de Loreto". *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*(XII) :361-479 Lima .
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2002 . "Esboço de cosmologia Yawalapiti". *A inconstancia da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- . 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana*, 2(2) Rio de Janeiro .
- . 1986. *Araweté, os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar / ANPOCS.
- . 1977. *Indivíduo e sociedade no alto Xingu: Os Yawalapíti*. Dissertação (Mestrado em Antropologia social). Rio de Janeiro - PPGAS - Museu Nacional
- . 2000. "Atualização e contra-efetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo de parentesco". *Ilha.Revista de Antropologia.*, 2(1) :5-46 Florianópolis .
- . 2001b . "GUT feelings about Amazonia: Potencial Affinity and the Construction of Sociality". In: Laura M. Rival & Neil L. Whitehead.(eds.) *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford / New York: Oxford Univ. Press.
- . 2001a. "A propriedade do conceito". Trabalho apresentado na XXV Reunião da Anpocs
- . 2002a . "Imanência do Inimigo". *A inconstancia da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- . 2002b . "Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena". *A inconstancia da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Von Hassel, Jorge. 1902 . "Istmos, varaderos o pasos que comunican el Ucayali con otras hoyas fluviales". In: Carlos Larrabure y Correa.(eds.) *Coleccion de leyes, decretos, resoluciones i otros documentos oficiales referentes al Departamento de Loreto*. Lima: Oficina Tipográfica de "La Opinión Nacional".
- . 1905 . "Las tribus salvajes de la región amazónica del Perú". In: Carlos Larrabure y Correa.(eds.) *Coleccion de leyes, decretos, resoluciones i otros documentos oficiales referentes al Departamento de Loreto*. Lima: Oficina Tipográfica de "La Opinión Nacional".
- Ward, Philip S. 1999. "Systematics, biogeography and host plant associations of the *Pseudomyrmex viduus* group (Hymenoptera: Formicidae), *Triplaris*- and *Tachigali*-inhabiting ants". *Zoological Journal of the Linnean Society*, 126 :451-540.
- Weiss, Gerald. 1972. "Campa Cosmology". *Actas y Memórias*, 4. XXXIX Congreso Internacional de AmericanistasLima: Instituto de Estudios Peruanos.

- Whiton, Louis C., Greene, H. B. & Momsen, Richard P. 1964. "The isconahua of the Remo". *Journal de la Société des Américanistes*, LIII :84-124 Paris .
- Wigdorowicz, Anne. 2002. "Chamanisme et indianité à Boca Paríamanu". *Ateliers*(hors série) :227-249 Nanterre .
- Wilbert, Johannes. 1987. *Tobacco and shamanism in South America*. New Haven & London: Yale University Press.
- Wright, Robin. 2004 . "The Wicked and the Wise Men: Witches and Prophets in the History of the Northwest Amazon". In: Neil L. Whitehead & Robin Wright.(eds.) *In darkness and secrecy: the anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia*. Durham & London: Duke University Press.
- . 1999 . "O temo de Sophie: história e cosmologia da conversão baniwa". In: Robin Wright.(eds.) *Transformando os deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, SP: Ed. da UNICAMP.
- Wright, Robin & Hill, Jonathan. 1992 . "Venancio Kamiko: Wakuénai Shaman and Messiah". In: Esther J. Langdon & Gerbard Baer.(eds.) *Portals of Power. Shamanism in South America*. Langdon. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Zarzar, Alonso. 1977. Relaciones interétnicas y relaciones de clase en la misión de Sepahua (Valle del Urubamba). Proyecto de investigación para el Seminario de Selva I. Lima - Pontificia Universidad Católica del Perú Ms.
- . 1983 . "Intercambio con el enemigo; etnohistoria de las relaciones intertribales en el Bajo Urubamba y Alto Ucayali". In: Alonso Zarzar & Luis Román.(eds.) *Relaciones intertribales en el Bajo Urubamba y Alto Ucayali*. Lima: CIPA.
- . 1988. "Identidad y Etnicidad en Sepahua: un pueblo frontera en la Amazonía Peruana". *Revista Peruana de Ciencias Sociales*, 1(2) :83-152.
- . 1987. "Radiografía de un contacto: los nahua y la sociedad nacional". *Amazonia peruana*, VII(14) :91-113 Lima .
- Zilia, Andréa. "A nova história do povo Yawanawá". *Página 20*. Rio Branco, AC . 19/Apr./2005.