

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

***Yama Yama: os sons da memória***  
**Afetos e parentesco entre os Yaminahua.**

**Miguel Alfredo Carid Naveira**

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

**Orientador: Prof. Dr. Oscar Calavia**

**Florianópolis/SC**  
**2007**

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

***Yama Yama: os sons da Memória***  
**Afetos e parentesco entre os Yaminahua.**

**Miguel Alfredo Carid Naveira**

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

**Banca Examinadora:**

**Prof. Dr. Oscar Calavia – PPGAS/UFSC (Orientador)**

**Prof<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup> Tânia Stolze Lima – PPGAS/UFF**

**Prof. Dr. Marcio Silva – PPGAS/USP**

**Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Esther Jean M. Langdon – PPGAS/UFSC**

**Prof. Dr. Rafael de Menezes Bastos - PPGAS/UFSC**

**Florianópolis/SC**

**2007**

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**"/Yama Yama/: os Sons da Memória. Afetos e parentesco entre os Yaminahua".**

MIGUEL ALFREDO CARID NAVEIRA

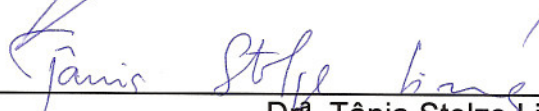
Orientador: Dr. Oscar Calávia Sáez

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. Oscar Calávia Sáez (UFSC-Orientador)




---

Drª Tânia Stolze Lima (UFF)



---

Dr. Márcio Ferreira da Silva (USP)



---

Drª Esther Jean Langdon (UFSC)



---

Dr. Rafael José de Menezes Bastos (UFSC)

Florianópolis, 02 de abril de 2007.

## Resumo

Embora se funde na vida e na etnografia, esta tese toda gira direta ou indiretamente em torno da memória: memória dos nomes, que sublinha tanto o vínculo da pertença como da diferença, ou seja, a marca da história na substância; memória das aldeias, que é sempre memória de um trânsito, de uma divisão, dos parentes que moram em outro lugar, memória determinante de ser parte e não *Todo*; músicas da memória, que são um pouco de memória em estado puro, o que *se pensa* nas pessoas; vingança, que é permanência da memória e movimento contínuo do pensamento; memória doentia do vegetal (*puxta vëte*), que inflama o desejo e reduz o corpo; memória do esquecimento, memória que falta aos parentes celestiais.

No âmago da memória, os cantos *yama yama*. Uma das expressões mais claras dos problemas que os Yaminahua (Alto Ucayali, Peru) têm tanto para viver juntos como para viver separados. Como dizem os Yaminahua, os *yama yama* se cantam para alguém, e são as relações todas com esses alguém que constroem a pessoa e os cantos. Afinal, é aí, à luz de um espaço biográfico desenhado à surdina das ausências, que melhor pode observar-se o espaço dilemático em que se desenvolvem as relações sociais yaminahua. Entre a tristeza que provoca o pensar continuado e a alegria da festa e da convivência, os Yaminahua se encontram na transversal da vida. A par do mapa social, pode notar-se um mapa complexo de afetos que tecem uma rede permanente de ires, vires e perdas.

# Índice

Agradecimentos.....	1
Algumas observações preliminares.....	1
Convenções.....	3
<b>NOMES E REDES SOCIAIS.....</b>	<b>5</b>
<b>Introdução.....</b>	<b>7</b>
As duas caras dos Yaminahua.....	7
Carências e excessos.....	10
As duas teses dos Yaminahua.....	13
<b>Capítulo I – Os nomes dos Yaminahua.....</b>	<b>19</b>
O conjunto Pano.....	19
Os Pano <i>eclatés</i> .....	24
A controvérsia dos nomes.....	30
Yaminahua.....	32
Baxunahua.....	39
Nixinahua.....	42
A multiplicação nominal.....	46
Pessoas de verdade.....	49
<b>Capítulo II – Fragmentos e redes: A aldeia e o coletivo intercomunitário.....</b>	<b>54</b>
Tipos (d)e relações: o eclétismo Pano.....	54
As três metades dos Yaminahua.....	57
Metades ausentes e heterogeneidade do campo social yaminahua.....	61
A aldeia de Raya e as outras aldeias Yaminahua.....	64
As aldeias Yaminahua do Juruá.....	74
As casas yaminahua.....	77
Casamento e co-residência.....	80
O Efeito Moebius.....	87
O primeiro-segundo coletivo.....	89
Co-residência: uma questão transcendental.....	91
<b>Capítulo III – O <i>xanëihu</i> e a estruturação do coletivo.....</b>	<b>96</b>
O <i>xanëihu</i> .....	97
O <i>xanëihu</i> e a constituição do coletivo.....	102

Uma chefia sem maloca.....	108
O contexto de Raya.....	110
<b>YAMA YAMA: MEMÓRIA E AFETOS .....</b>	<b>115</b>
<b>Capítulo IV – Yama yama: Viver, pensar, sentir .....</b>	<b>116</b>
Histórias de vida .....	116
História, sujeito e estrutura.....	119
Memória e biografia .....	121
Os yama yama.....	123
Afetividade e antropologia .....	127
Conflitos terminológicos: emoções, sentimentos, paixões, afetos .....	130
Uma nota sobre os termos e os contextos .....	131
Entre o pensar e o sentir: pensar ( <i>xinai</i> ), pensar triste/lembrar ( <i>xinai bitsai</i> ), enraivecer-se ( <i>uiti biski, sidai</i> ) .....	132
‘ <i>Pensarsentir</i> ’ ou pensar+sentir? .....	135
<b>Capítulo V – Os cantos e seus intérpretes .....</b>	<b>140</b>
A palavra <i>yama</i> .....	140
Temas e contextos .....	142
Uma arte efêmera .....	146
Txixëya .....	149
Co-residência e ausência .....	155
Manate .....	157
Paditxaya: o indivíduo dividido.....	162
Txaiyabawade .....	173
Pakadahua .....	179
Os <i>yama yama</i> e as relações de hiperparentesco .....	184
<b>OS CAMINHOS DA DIFERENÇA.....</b>	<b>191</b>
<b>Capítulo VI – A Origem da sociedade .....</b>	<b>192</b>
Os lugares do mito.....	192
Algumas características gerais dos mitos .....	195
O valor xamânico .....	197
O big-bang mítico: a origem da sociedade .....	203
A morte de Lua .....	217

<b>Capítulo VII – O casamento .....</b>	<b>224</b>
A fissão precária.....	224
À caça de cônjuge .....	233
Os cheiros da sedução .....	241
Odores inesquecíveis .....	252
Amores doentios .....	259
Trazendo o amor para casa .....	263
Casamento e distância.....	264
Pessoas misturadas e sócio-alteração .....	270
<b>Capítulo VIII – A morte .....</b>	<b>273</b>
Nem juntos nem separados. O dilema entre os vivos .....	273
De corpos e espíritos no processo da morte .....	278
A destruição do corpo e a construção de relações a partir de uma reflexão yaminahua sobre o endocanibalismo.....	281
Retornos .....	287
A morada dos mortos .....	294
Duas questões intrigantes .....	296
A memória dos inimigos .....	298
<b>Conclusões.....</b>	<b>306</b>
Uma nova História para a etnologia .....	308
Os lugares da história .....	311
O choque de histórias .....	314
Uma nova etnologia para a história.....	316
Uma forma yaminahua de contar a história.....	317
A quarta dimensão do social .....	319
<b>Conclusões – Substância, identidade e história .....</b>	<b>321</b>
Um passeio pela Grécia .....	321
Uma questão de estilo.....	322
A substância identitária .....	324
A prova dos gêmeos .....	327
<b>Apêndice de Mitos .....</b>	<b>331</b>
<b>Bibliografia .....</b>	<b>360</b>

## Índice de mitos

Mito 1: Mito de Lua (Uxë) .....	203
Mito 2: Mito de Lua .....	207
Mito 3: O homem que visitava o céu.....	331
Mito 4: História do céu.....	332
Mito 5: Mapatxane .....	332
Mito 6: A mulher que foi procurar seu marido no céu .....	333
Mito 7: Ixpahão Xuwade .....	334
Mito 8: Kuapuwë .....	338
Mito 9: O homem que casou com um demônio.....	339
Mito 10: Os homens que matavam animais achando que eram pessoas .....	340
Mito 11: História da onça que casou com uma mulher .....	342
Mito 12: História do homem devorado pela sucuri .....	344
Mito 13: Xuba.....	346
Mito 14: Pata ruwë .....	348
Mito 15: História sobre os Incas.....	350
Mito 16: História de Txëre .....	350
Mito 17: Nëxëtokoro .....	351
Mito 18: História de Xëe .....	352
Mito 19: A morte de Yuwaxihu.....	352
Mito 20: Xadëdawahu .....	353
Mito 21: Suvini.....	355



## **Agradecimentos**

Meus dois anos de estudo na Universidade Complutense de Madri, onde cursei a especialização em antropologia americana foram marcados de forma fundamental pelos ensinamentos desse grande professor e americanista que é Manuel Gutiérrez Estévez. Dele aprendi a substância básica do empreendimento antropológico, na época com o entusiasmo do jovem aprendiz no alvor de sua formação. Esse entusiasmo que em grande medida lhe devo, e que perdura até o hoje.

À Universidade Federal de Santa Catarina como um todo devo muito. Sempre encontrei no PPGAS, uma atitude conciliadora e um ambiente propício para o exercício do livre-pensamento que favoreceu o desenvolvimento de meu trabalho. Sem dúvida a diversidade de linhas teóricas e o espírito tolerante do departamento, valores mais incomuns do que seria de desejar contribuiu para tal fim.

Com Rafael de Menezes Bastos cursei muitas disciplinas e inspiração. Ele colaborou muito em minha introdução à etnologia amazônica quando eu recém tinha acabado de pousar no Brasil. Como professor e etnólogo irradiou valores de permanência e convicção, alicerces que me proporcionaram a confiança que em alguma medida todo projeto intelectual requer, longe do que de moda tem as coisas que se orientam para fora das coisas.

A Esther Jean Langdon devo muito mais do que umas poucas linhas podem expressar. Intelectualmente, nestes anos de pós-graduação em Florianópolis, significou para mim mais do que provavelmente ela própria suspeite, pois, como todo bom mestre, é principalmente de sua prática que os discípulos melhor aprendem; sua ênfase na etnografia como horizonte de controle, a riqueza de uma antropologia vitalista de raiz anglo-americana e seu profissionalismo humanista são alguns dos aspectos que mais me impressionaram. Como pessoa e amiga não serei eu quem descubra agora suas sabidas virtudes.

De Oscar Calavia não saberia muito bem o que dizer, por querer dizê-lo tudo em tão breve espaço. Mestre e amigo, fonte constante de inspiração e exemplo, me deu inteira liberdade e confiança nestes anos frutuosos de aprendizagem, pesquisa de campo e redação. Compreensivo quando em algumas ocasiões poderia ter sido fácil deixar de sê-lo, sua serenidade e generosidade favoreceram enormemente meu trabalho. A sua iniciativa devo minha introdução no mundo da “panologia” e a seus trabalhos muitas

das influências teóricas que permeiam este empreendimento. Com orgulho posso dizer que esta tese, nas pequenas partes de sucesso que possa ter, é fruto de seu bem-fazer.

Com minha família estarei sempre em dívida por ter estado sempre à altura das expectativas e ainda um pouco além. Pela paciência nas esperas e a alegria dos reencontros, seu apoio constante fez tudo mais fácil.

Este trabalho deve muito e mais a Laura Pérez, minha companheira: sua interlocução constante durante esses últimos dez anos, a possibilidade de ter partilhado com ela o trabalho de campo, os materiais obtidos e muitas idéias que contribuíram para o melhoramento do meu trabalho. O resultado desta tese não teria sido o mesmo sem seus conselhos pacientes e instigantes. Mifune!

Ao CNPq, á CAPES e a União Européia que financiaram em diferentes momentos este trabalho devo um reconhecimento sincero.

Aos Yaminahua devo muito em muitos aspectos. Intelectualmente colaboraram em circunstâncias que sei não eram especialmente gratificantes para eles. Suportaram, em muitas ocasiões com uma paciência estóica, longas transcrições, baterias de perguntas - vinte absurdas por cada uma 'certa' - e muitas situações de choque cultural com grande tolerância e humor. Existencialmente, no sentido mais básico do termo, me ajudaram e protegeram nessas conjunturas difíceis que todo forâneo, cedo ou tarde, tem que enfrentar na vida da floresta profunda, para mim, sem dúvida, muito mais profunda do que para eles. Num sentido um pouco mais elaborado do termo existencial, só posso pensar em nosso convívio com empatia e agradecimento. Enfim, junto a eles eu me senti de novo em família e aprendi muito.

## Algumas observações preliminares

Quando forem inseridas no corpo do texto normal, as citas textuais aparecem entre vírgulas; quando as citas excedam as três linhas, utilizarei o sangrado para destacá-las.

Quando no meio da cita apareça o símbolo (...), significará que algumas frases foram tomadas de partes diferentes da obra citada para compor uma idéia que na fonte original é exposta em diferentes passagens ou páginas.

Quando algum fragmento de outros autores for adaptado ao raciocínio concreto apresentado no meu texto e/ou redigido de forma não literal, seja porque resume uma parte muito extensa, seja porque recupera idéias esparsas ou por outros motivos, prescindi das aspas. Nesse caso, a identificação da autoria original da idéia fica definida pela aparição, depois de tê-la exposto, do lugar de referência onde foi tomada, ou seja, o ano e a página onde pode ser localizada essa idéia na obra a que pertence.

Nas citas em língua estrangeira em que o autor utiliza palavras em itálico para destacá-las, optei por ressaltar em negrito esses termos para manter o destaque que o autor quis dar ao termo, pois de outra forma ele se perderia.

Optei por usar as aspas simples ‘ ’ para chamar a atenção sobre o sentido de alguma palavra ou frase que me parecia oportuno salientar por causas as mais diversas (destaque, ortografia anômala, jogos de palavras, uso não convencional, etc.). Isso evitará confundir esse destaque com as citas textuais de outros autores ou de um informante, para as quais reservei aspas duplas “ ”, quando forem inseridas no corpo do texto. As citas dentro das citas foram remarcadas também com aspas simples ‘ ’.

A bibliografia acompanha o ano da edição citada, assim como o ano da primeira edição da publicação quando a obra for antiga e quando foi possível obtê-lo.

No âmbito pano há uma ampla variedade de grafias para os etnônimos das populações pertencentes ao subconjunto ‘Yaminahua’. No Brasil optou-se, no geral, pela grafia Yaminawa ou Jaminawa. Sem dúvida cada escolha possuirá suas razões, embora nem sempre sejam explicitadas. Ante a diversidade de fontes e preferências, mas, sobretudo, porque em muitas ocasiões essas decisões implicam opções de política lingüística, eu preferi, em vez de tentar estabelecer uma grafia uniformizadora (usar sempre *-nawa* ou *-nahua*, por exemplo), manter em cada caso concreto as grafias usadas pelos autores especialistas, que são os que *a priori* melhor conhecem as populações de

que tratam. Por outro lado, cada vez mais freqüentemente, pelo interesse que as populações indígenas mostram nas publicações antropológicas, dita escolha representa em muitas ocasiões a preferência dos próprios interessados. No meu caso, escolhi utilizar ‘Yaminahua’ porque é a grafia que aparece no título da Terra Indígena de Raya, e também porque é a grafia mais usada no Peru, onde os Yaminahua moram.

O referente do nome merece também um comentário preliminar. Como veremos no primeiro capítulo, Yaminahua é um nome que admite várias grandezas sociais: umas poucas famílias, uma aldeia ou um conjunto de aldeias podem identificar-se com ele. Como é sabido há povos que se denominam Yaminahua no Peru, no Brasil e na Bolívia. O nome aparecerá, então, às vezes fazendo referência a uns, em outras a outros, e às vezes a todos. Para não fazer a escrita muito enfadonha, só explicitarei o referente do termo Yaminahua quando possa haver alguma confusão sobre a grandeza a que o nome se refere. No resto das referências, o contexto permitirá saber se Yaminahua se refere às pessoas que habitam em Raya, a seus parentes do Juruá ou ao subconjunto em geral.

Por motivos relacionados com a privacidade que determinadas informações e sucessos requerem, sobre os quais não seria apropriado se estender aqui, advirto que os nomes pessoais utilizados em determinadas passagens desta tese, circunstancialmente mal distintos, podem não se corresponder com pessoas que, por acaso, possuam esses nomes e habitem na região do Mapuya ou no Juruá.

## Convenções

Na transcrição das palavras yaminahua usei, quando possível, as letras correspondentes em português. Em certos casos em que o som não é comum ou não existe na fonética dessa língua, optei principalmente por grafias já em uso pela ONG CPI/Acre, que trabalha há anos com educação entre os povos indígenas do Acre e tem produzido numerosas cartilhas sobre línguas pano, ou por outros autores que trabalharam entre os Yaminahua. A razão de não usar a grafia proposta pelo *Summer Institute of Linguistics*, a organização mais relevante no que se refere à pesquisa sobre línguas indígenas no Peru, entre elas a yaminahua, é que algumas das grafias adotadas pelos lingüistas dessa instituição me parecem confusas e não se correspondem com minha experiência da língua yaminahua. Entretanto, as diferenças não são muitas.

Entretanto gostaria de deixar claro que as considerações a seguir têm como único objetivo guiar o leitor na leitura das palavras indígenas que aparecem no texto, e não o de dar conta da fonética yaminahua de uma forma científica, para o qual careço de formação e conhecimento suficiente da língua yaminahua. Nesse sentido, as transcrições fonéticas apresentadas devem ser entendidas como aproximativas.

### Vogais:

a - /a/

e - /e/ [e, ε]

ë - /ə/, como *premier* em francês.

o - /o/ [o, ʊ]. Muitas vezes o som tende para o /u/, até o ponto de que em ocasiões uma palavra se pronuncia com /o/ mais cerrada, e em outras com /u/.

u - /u/

i - /i/

### Consoantes:

b - /b/

m - /m/

Essas consoantes funcionam em yaminahua, em grande medida, como alofônos, da mesma forma que o par /n/ e /d/. Há palavras que em ocasiões são pronunciadas com /m/, em outras com /b/, e em outras, ainda, por um som intermédio entre /m/ e /b/.

Optei, entretanto, por manter ambas as grafias – diferentemente de outros pesquisadores e do ILV que escolhem uma delas – porque percebi que há palavras que se pronunciam preferencialmente com uma, e outras com outra. Por exemplo, “cocar” se diz em ocasiões *maiti*, e em outras *baiti*. Entretanto, “sangue”, *ibi*, o escutei sempre com /b/, enquanto *mëra*, “dentro”, o escutei com /m/, e assim o transcrevi. O mesmo tipo de considerações se aplica ao par /n/ e /d/.

n - /n/

d - /d/

k - /k/

h - /h/, *h* aspirada, como *h*ouse em inglês.

p - /p/

r - /r/ [r, r̄], varia em ocasiões entre /r/ e /l/, embora isto o percebêssemos mais

entre os Chitonahua do que entre os Yaminahua.

s - /s/

x - /ʃ/

t - /t/

tx - /tʃ/, como em *ch*ocolate em inglês.

ts - /ts/

v - /v/

w - /w/, como *w*ater em inglês.

y - /j/, como *ll*over ou *y*o em espanhol.

ñ - /ɲ/ como *a*ño em espanhol. Considerações similares às realizadas em relação aos pares /m/-/b/ e /n/-/d/ podem ser feitas em relação ao par /y/-/ñ/, já que há palavras que às vezes se pronunciam com um fonema e em outras com outro, como *yuxin* ou *ñuxin*. Porém, a opção por manter ambas as grafias responde ao fato de certos termos, alguns especialmente significativos no presente trabalho, serem pronunciados unicamente com /ɲ/, como *ñuwë*, e outros com /j/, como *yama yama*.

/~/ indica nasalização.

# **Nomes e redes sociais**



**Mapuya:** 1) Raya.

**Juruá:** 2) San Pablillo; 3) San Pablo; 4) Coronel Portillo; 5) Boca del Dorado; 6) Doradillo; 7) Dorado

--- · --- · · · · · Límite da provincia de Atalaya.

--- · --- · · · · · Límites fronteirizos com Brasil.



## Introdução

- *Quais são suas hipóteses?*
- *Eu gostaria que fossem as deles.*
- *De quem?*
- *Talvez essa seja a primeira hipótese: quem, são eles!*

### As duas caras dos Yaminahua

Conhecedor tanto da etnografia Pano como das fontes etno-históricas dedicadas ao macroconjunto, Oscar Calavia soube destacar argutamente como os relatos sobre os Yaminahua têm explorado dois estereótipos à primeira vista antagônicos (Calavia, Carid e Pérez Gil 2003: 9). Por um lado, não é raro que a representação que os ‘outros’ se fazem dos Yaminahua sejam esses ‘outros’ outros grupos indígenas, populações mestiças regionais, entidades missionárias ou indigenistas, membros de ONGs ou, eventualmente, os próprios antropólogos, explore a imagem do ‘índio selvagem’ habitante das profundas e ignotas florestas amazônicas; xamãs consumados, conspícuos guerreiros ou conhecedores dos caminhos que se perdem para além das cabeceiras dos rios menores, os Yaminahua representariam para os outros uma espécie de ‘hiperíndio’. Por outro lado, em contraste com esse modelo, é moeda corrente escutar falar dos Yaminahua como o estereótipo do índio desarranjado por uma aculturação fatal, adito à errância desnorteada pelas periferias urbanas da Amazônia, incapaz de usufruir as potências civilizatórias da modernidade nem, se acredita, de desenvolver com sucesso as próprias em terreno alheio (ou no próprio).

Ainda que em direções opostas, ambas as visões partilham a perspectiva de situarem os Yaminahua, seja por aquilo que se acredita ser um excesso, seja por defeito, numa situação fora de foco. Essa imagem dos Yaminahua como protótipo do ‘índio selvagem’ tem, por sua vez, duas conotações diferentes. Por um lado, os Yaminahua representariam uma espécie de núcleo duro caracterizado pela independência anárquica (no sentido negativo da palavra). Essa percepção não se restringe exclusivamente às frentes colonizadoras clássicas. Como já disse, ela é partilhada também por muitos de seus vizinhos. Assim, não é de estranhar que os Piro do Baixo Urubamba repreendam seus filhos revoltosos com gritos de “Yaminahua!”, palavra de ordem que exprime, entre eles, a imagem estereotípica do ‘índio bravo’ (“gente del monte”) (Gow 1991: 6).

Por outro lado, como já documentaram os cronistas, essa associação, que liga os Yaminahua a uma versão radical da vida na floresta, admite também em determinados

contextos, elementos considerados positivos. Como relata o missionário Constantin Tastevin:

D'autres Huni-Küi demeuraient dans le haut Murú et ses affluents. Les plus importants étaient les Yamináua (les fabricants de hache, Yami). Dans leurs récits les Kachináua rapportent toujours aux Yamináua les inventions de la civilisation indigène. Les Jaminauas, comme disent les Brésiliens, seraient plus intelligents, plus vaillants, plus indépendants, mieux bâtis et aussi plus blancs que les Kachinaua. Ce sont eux qui ont découvert les propriétés purgatives, émétiques et magiques de la glu secrétée par le crapaud kampó; ils ont fait connaître et répandu l'usage du jus de la liane ksya, ou liane tout court (**honi ou honé**), qui produit sur eux l'effet de l'opium; ils ont enseigné l'usage du tabac à priser et de la plante à noircir les dents; ce sont eux qui fabriquaient les haches en pierre, et c'est à eux aussi que nous devons l'introduction de la nuit (**gams**) dans le monde (Tastevin 1925: 414).

No presente – e talvez mais no Brasil, onde a identidade indígena amazônica goza de maior visibilidade e reconhecimento do que no Peru –, longe dessa imagem de heróis culturais que Tastevin traçou para os Yaminahua, e no sentido inverso, até, eles são mais frequentemente referidos pela sua proximidade com as redes de uma aculturação brutal: incapazes de estabelecer a separação 'desejável' entre o próprio e o alheio, os Yaminahua seriam, em maior grau do que outras populações nativas, presa fácil de uma alienação indesejável. Nesse sentido, não é raro que membros de outras populações indígenas – como eu próprio tive a oportunidade de escutar várias vezes durante minha última viagem ao Acre – utilizem o nome de “yaminahua” para ilustrar, por exemplo, a anomia e os problemas identitários que podiam assolar os membros do grupo durante seus deslocamentos à cidade: “Olha para os Yaminahua!”.

À primeira vista, o resultado da sobreposição dessas imagens – sobretudo se pensarmos que podem se referir ao mesmo conjunto de pessoas em dois momentos ou contextos diferentes – parece misturar dois estereótipos divergentes ou até contraditórios: o do 'índio autêntico' e o do 'índio aculturado'. Coloca-se a questão, então, de fazer dessas duas representações, aparentemente incompatíveis quando superpostas uma sobre a outra, partes de um mesmo sistema, pois dados etnográficos que fundamentam as duas não faltam. Trata-se de demonstrar que, em muitas ocasiões e em muitos aspectos, essas imagens são realmente ambivalentes, no sentido etimológico do termo; mas trata-se também de mostrar que os princípios que regem ambos os processos partem, em larga medida, de premissas univocamente yaminahua.

Essas duas imagens, em aparência contraditórias, mas que, como dizia, podem se referir à mesma população em contextos diferentes – o que já põe em dúvida a adequação substantiva e totalizadora do que esses qualificativos pretendem significar –, possuem, do ponto de vista nativo, interpretações bem diferentes daquelas conferidas por outros. Algumas características de sua suposta selvageria, como seu constante ir e vir, sua aparente desordem organizacional, a inconstância laboral, sua compulsão a *masatear*<sup>1</sup>, ou as contínuas cisões das aldeias, por exemplo, podem estar associadas, para os Yaminahua, a signos de civilização, antes do que a sua falta.

Por outro lado, o que se entende freqüentemente de forma pejorativa como ‘aculturação’, processo que poderíamos resumir na expressão nativa que escutei várias vezes em Raya de ‘virar mestiço’, não deixa de ser para os Yaminahua a realização de um mecanismo ancestral de alteração que me parece estar longe de implicar aquilo que para nós pressupõe essa afirmação, a saber: que o passo prévio para virar uma coisa seria deixar de ser outra, no caso ‘deixar de ser Yaminahua’.

Esse panorama confronta duas lógicas da identidade bem diferentes. Uma, em que ‘identidade’ e ‘alteridade’ se erigem como termos opostos – se ajustando a seu sentido etimológico latino –, e que, em certo sentido, devem, por sua natureza, se manter convenientemente separados; e outra, que aponta em direção muito diferente e que caracteriza os regimes de identidade pano em geral, no qual a alteridade, precisamente, tem o papel principal de “princípio constituinte” (Erikson 1986: 189). No caso dos Yaminahua, princípio introjetado não só como uma adenda à identidade social, mas presente também, como veremos, a um nível mais molecular: a alteridade ‘constitui’, no sentido em que atinge o ‘ser enquanto ser’, para dizê-lo em termos aristotélicos.

Enfim, ambas as imagens têm algo de verdadeiro e algo de falso ao mesmo tempo: etnograficamente, é tão inegável que alguns Yaminahua perambulam pelas cidades como que continuam sendo julgados pelos outros por seus modos ‘selvagens’. Já as motivações, interpretações e usos que os Yaminahua fazem dos princípios que

---

<sup>1</sup> *Masatear* é a palavra usada na região, e pelos Yaminahua, para se referir ao ato de tomar *masato* (caçuma, cauim), bebida fermentada elaborada da mandioca (*yua*). As *masateadas* são as reuniões festivas nas quais se consome essa bebida, e habitualmente são acompanhadas de música e dança. *Masatero* designa a pessoa muito afeiçoada ao consumo dessa bebida e que gosta de participar das *masateadas*. Essas reuniões ocupam um lugar estratégico na sociabilidade yaminahua, por isso que esses termos aparecerão em diferentes partes ao longo da tese.

orientam sua vida, seja a respeito de tudo aquilo que tem a ver com a cidade ou os *nahua*, seja com a floresta ou os *sedipao* (os antigos), merece maior atenção antes de enquadrá-los sob rótulos tão genéricos e predeterminados como os de ‘aculturação’ ou ‘selvagem’.

## **Carências e excessos**

Para quem estiver familiarizado com o campo etnográfico pano, serão bem conhecidas as referências às carências de diversa índole que, em teoria, padeceriam os Yaminahua: de identidade, de metades, de rituais, de chefia, etc., enfim, de sistema ou de clareza para nos entendermos em poucas palavras. Em minha opinião, essa visão provém, em grande medida, de uma extensão do senso comum, propenso a orientar a comparação a partir do próprio. Assim, se percebe falta de identidade, por exemplo, quando a lógica do sistema não se adapta ao que se espera dele: que se afirme, que exclua outras identidades ou que se objetive através de traços considerados, no caso, ‘propriamente indígenas’. Por outro lado, e já de um ponto de vista mais especializado, esse estereótipo é influenciado por certa extrapolação de convenções teóricas bem-sucedidas. A extensão de modelos prévios a situações etnográficas que, muitas vezes, não se acomodam a eles a contento faz com que, precisamente por isso, novas disposições passem inadvertidas; e daí, a carência. Assim, a respeito do sistema de parentesco, por exemplo, é mais freqüente escutar falar de ‘perda de metades’ ou de desestruturação, que do sistema presente em sua positividade.

Diante desse panorama, as perguntas que coloca Tânia Lima em relação à distinção sociocentrado/egocentrado – classificação da qual as etnografias pano oferecem sua versão particular que será retomada adiante – fazem todo o sentido aqui: “Pois o que seria afinal uma estrutura frouxa? Seria menos estruturada? menos estruturante? Mas poderia uma estrutura ser menos estrutural que outra?” (2005b: 86). Enfim, talvez melhor do que fazer circular os dados yaminahua em torno do anterior sistema de metades – caso os Yaminahua do Mapuya o tivessem alguma vez –, em volta de algum pretendido modelo proto-Pano ou em redor de sistemas ‘mais (convencionalmente) estruturados’, seja simplesmente fundá-lo nas questões que ele próprio coloca e às quais oferece resposta. Ele não responde a nada mais (e nada menos) do que isso.

O leitor não especializado se perguntará quem é concretamente que coloca os Yaminahua nessa situação de carência, perda ou desestruturação. Na realidade, essa

descrição é uma espécie de lugar-comum que os etnógrafos dedicados às populações Yaminahua escutam um pouco por toda parte. Na minha experiência pessoal, por exemplo: nas conversas com membros das ONGs que a mencionam por que desconsideraram a opção de implementar algum projeto numa determinada comunidade yaminahua; nos depoimentos de líderes de outros povos indígenas que, com relativa frequência, transformam o nome Yaminahua numa espécie de apelido pejorativo; nos comentários dos missionários; nas falas dos madeireiros, que criticam a (eu diria inteligente) irredutibilidade yaminahua, contrária aos interesses das empresas, que gostariam de transformá-los em massa proletária de baixo custo; nos comentários dos colegas antropólogos que, familiarizados com âmbitos etnográficos mais convencionais, percebem certa atipicidade nos dados yaminahua; nos relatórios da FUNAI, onde abundam as palavras ‘complicação’, ‘problema’, ‘conflito’, etc.

Adiantemos que essa ‘abordagem de carência’ não foi o caminho que seguiram os principais etnógrafos que escreveram seus trabalhos sobre os Yaminahua. Tanto Graham Townsley como Oscar Calavia ou Laura Pérez, finos em suas análises, detectaram rapidamente que a noção de ‘perda’ não se mostrava a mais adequada para enquadrar transformações que estavam mais próximas da ordem da criatividade que do fracasso de uma genética da perenidade, a qual, *a priori*, o ‘sistema tradicional’ devesse querer prorrogar<sup>2</sup>. Mas é essa intenção que deve ser demonstrada, antes que pressuposta. Esse me parece ser, entre muitos outros, um dos grandes méritos teórico-metodológicos dos trabalhos dos autores que acabei de mencionar.

Essas etnografias, às quais poderíamos juntar outras de autores pioneiros como Terence Turner, Peter Gow ou – para fazer justiça a quem provavelmente tenha influído decisivamente em todos eles, apesar de não ser um amazonista – Marshall Sahlins, assentaram as bases que permitiram situar a mudança do lado de certa exemplaridade, isto é, na direção de um horizonte aberto à autêntica perspectiva antropológica. Isso possibilitou, por exemplo, o estudo de diversas temáticas anteriormente deixadas de lado pela disciplina.

---

<sup>2</sup> É claro, nesse aspecto concreto, que os trabalhos de Oscar Calavia e de Laura Pérez, assim como os meus, se beneficiam dos novos enfoques que nos últimos anos revitalizaram o (e foram revitalizados pelo) aquecimento da história indígena. As reflexões teóricas gerais de Marshall Sahlins e, no âmbito concreto da Amazônia, as pesquisas de Peter Gow, assim como as reflexões do próprio Calavia, são marcos de referência nesse assunto que produziram um contexto ainda latente quando Townsley fez sua pesquisa.

Em muitos aspectos, os Yaminahua apresentam características contra-intuitivas – entenda-se contra-intuitivas para uma intuição ‘domesticada’ à nossa maneira mais convencional – que dificultam sua compreensão e que fazem com que suas especificidades, quando observadas de longe, superficialmente ou em contraste com sistemas mais típicos, se joguem no universo a-estrutural da *práxis* ou no paradigma do sistema em decomposição. Para esse ‘desarranjo’, se pressupõem diversas causas, o contato com o homem branco, o forte impacto que a exploração da borracha teve nos sistemas nativos, ou, simplesmente, uma espécie de compulsão misteriosa e fatal que dirigiria os Yaminahua em direção à amorfia. Desenha-se dessa forma um espaço que funciona como uma espécie de buraco negro<sup>3</sup> que pretende explicar tudo aquilo que não se consegue compreender pelos modos convencionais do discurso antropológico (falta de identidade, de rituais, tendência à fragmentação, desordem, nomadismo, etc.).

Características yaminahua tais como sua constante tendência à fragmentação, certa labilidade do discurso mítico, aparentemente incapaz de fundar uma cosmologia normativa (Calavia 2004), ou uma oscilação etnonímica tão pronunciada e desnordeante que faz duvidar da possibilidade de achar nela qualquer mínimo de identidade substantiva capaz de contribuir para a reprodução da sociedade no tempo, para citar só alguns exemplos, são freqüentemente explicadas através dessa imagem de ‘perda cultural’ através da qual, em muitas ocasiões, são pensados os Yaminahua.

É inegável a influência que os novos contextos e forças atuantes – o que chamamos habitualmente de ‘modernidade’ ou ‘sociedade envolvente’ – exerceu (sobretudo nos últimas quatro ou cinco décadas) e continua a exercer nos Yaminahua, como acontece, de fato, em graus e formas variáveis, com a maior parte das populações indígenas amazônicas. Mas, talvez, essa seja já uma forma obsoleta de colocar as coisas, pois, por um lado, a ‘modernidade’ e o ‘envolvimento’ são mútuos e recíprocos e, por outro, a sociedade envolvente já é parte da vida dos Yaminahua; isto é, no que lhes corresponde, é sua, também, o que evidencia, uma vez mais, o valor constituinte da alteridade, objeto para os Yaminahua de um ‘canibalismo’ imemorial.

---

<sup>3</sup> Poderíamos definir esse *black hole* como uma espécie de ‘antimana’, pois em certo sentido inverte a interpretação que faz Lévi-Strauss dessa categoria em sua introdução à compilação de estudos de Marcel Mauss, *Sociologia e antropologia*, onde define ‘mana’ como “[...] um sinal marcando a necessidade de um conteúdo simbólico suplementar” (Lévi-Strauss 1974: 35). Aqui o apelo à desestruturação yaminahua funciona como uma espécie de sacola ‘dessimbolizadora’, o lugar que justifica a não necessidade de atribuir qualquer conteúdo significativo a um determinado fato. A imagem do antropólogo mistificado pelo nativo teria sua contraparte no indígena desnativizado – em sua agência, pelo menos.

Nesse sentido, parece-me importante sublinhar o que talvez seja, na atualidade, afortunadamente, um destaque constante dos estudos etnológicos: o risco que implica situar essas forças exclusivamente do ponto de vista da desestruturação de uma pretensa ‘cultura tradicional’, no caso, a yaminahua. Esse enquadramento poderia levar a justificar a não necessidade de atribuir, ou sequer de procurar, qualquer conteúdo significativo e próprio a um determinado fato, ou poderia induzir a concebê-los uniformemente e de forma exclusiva, como elementos erosivos de uma tradição imaginária. E é que, é bom que se diga, os fatos são determinados; o rádio, a espingarda, a motosserra, o açúcar ou a cidade são aspectos concretos e diversos do presente vivido pelos Yaminahua, aspectos vividos de uma forma específica, que não podem ser agrupados todos pertencendo a um único sentido – chamemo-lo aculturação –, pois os Yaminahua não o fazem.

Os Yaminahua que moram no Rio Mapuya<sup>4</sup> (Alto Ucayali, Peru), menos ligados às cidades e aos vilarejos do que as cabeceiras dos pequenos rios, apresentam, no entanto, elementos diversos dessa dupla caracterização. Desprovidos de um apelo visual exótico, tão valorizado pelos setores ilustrados da sociedade envolvente – sobretudo internacional, mais do que propriamente peruana, onde o índio amazônico ocupa um lugar periférico, senão menosprezado, na constituição da ‘identidade nacional’.

### **As duas teses dos Yaminahua**

Não poderia deixar de frisar que esta tese se complementa com outra tese, defendida, alguns meses antes de eu ter concluído a minha, por minha companheira e antropóloga Laura Pérez. Seu trabalho é, para expressá-lo em termos *made in* Yaminahua, meu ‘outro lado’, isto é, o outro lado das páginas que se seguem; em linguagem antropológica, poderíamos dizer minha ‘outra metade’. Este trabalho é, pois, apenas uma metade; metade *nahua*, certamente, pelo lugar estratégico que concede à alteridade, embora, curiosamente, os temas centrais sejam o parentesco e a organização

---

<sup>4</sup> Realizei minha pesquisa de campo em quatro etapas: as duas primeiras, nos anos 2000 e 2001, completaram um total de nove meses com os Yaminahua da comunidade de Raya no Rio Mapuya. Também em 2001 tive a oportunidade de passar um mês em várias comunidades yaminahua – aparentadas com os anteriores – do Rio Juruá (Coronel Portillo, Peru). Em 2003, voltei três meses à comunidade de Raya para completar a pesquisa. Dita investigação não poderia ter sido levada a efeito sem a ajuda financeira que, em diferentes momentos, me concederam a União Européia, através do projeto TSEMIM, o Conselho Nacional de Pesquisa do Brasil e a Fundação Legs. Lelong. Aproveito a oportunidade para agradecer sua generosidade.

social, mas essa é, ao que me parece, uma parte importante da versão yaminahua do parentesco e da organização social. Nomes produzidos da diferença; multiplicidades de diferença cósmica e social; pessoas surgidas da diferença; diferença entre pensamento e vida: afinal, não será esse o sentido dos cantos *yama yama*, pois se canta porque se está triste e se está triste porque se pensa muito? E se pensa na vida que passou, ou está longe... Pensam os Yaminahua...

Já a tese da Laura, eu a vejo mais como a metade *Roa*, embora sua palavra de ordem seja o xamanismo, mais comumente associado à exterioridade. *Roa*, certamente, porque literalmente *roa* é o *best example* de uma série, o exemplar modelo, e, afinal, não é esse o lugar que os Yaminahua conferem ao xamã? Modelo de homem adulto, com certeza; a grande maioria dos homens com mais de quarenta anos passaram na sua juventude sofridas provas iniciatórias, ou os grandes chefes, os homens principais, foram, e são muitos deles, exímios conhecedores dos vários aspectos ligados aos *yuxin*, aquilo que nós chamamos ‘espírito’, ‘alma’ ou ‘força vital’ (mas também mortal). Mas *roa*, também, porque, diga-se o que se diga, o xamã, os xamãs, e mais ainda o xamanismo, ocupa um papel central – e não periférico, ou associado ao periférico – na vida social yaminahua; afinal, não é a realidade mais real a especialidade dos xamãs e, talvez por isso, todo homem deve sê-lo pelo menos um pouco?: para curar seus filhos quando adoecem, para saber o que comer ou para afugentar as ações vingativas dos espíritos, mas também para caçar mais e ter mais poder, porque os poucos homens polígamos que conheci eram considerados *kuxuiti*, xamãs, para sermos exatos, consumidores conspícuos de tabaco e ayahuasca, rezadores, ou para ajustarmo-nos mais ao sentido yaminahua da palavra, ‘assopradores’. E nem o sopro, nem o alimento, nem a doença são, nesse sentido que estamos falando, exteriores ou extracotidianos.

Contudo, para dizer a verdade, se esse dualismo de ‘nossas’ teses – que, tal e como acabei de descrevê-lo, tem mais de pirraça (espero que me perdoem) que de concepção êmica yaminahua – tem algum sentido aqui, não é o de inverter, só para contrariar, os conteúdos das metades tal e como foram definidas por Townsley (afinal, é inegável a alteridade do mundo dos *yuxin*, ou os riscos de a pessoa virar puro amargo e ser jogada, jogado o xamã, para o lado da onça, transformado em predador insaciável, tomado por uma errância que termina por expulsá-lo do mundo da aldeia, como nos contava Txaiyabawade que tinha acontecido com seu avó, assim como, do lado da outra metade, é evidente também a ênfase na similaridade dos corpos de parentes e as diferenças entre o que convenciamos chamar consangüinidade e afinidade), mas o de



destacar que ambas as metades são de dentro e de fora ao mesmo tempo, e até, talvez, pelos mesmos motivos, pois é da diferença que se produzem parentes, e da exterioridade, se é que assim podemos colocar as coisas, que são curadas. Afinal, não é da parte mais interior de um inimigo – o *reku* (bezoar) – introduzida na parte mais interior da casa – a famosa mala pano (*hunate*) que se guarda na moradia –, que surgiram uma série de iguais ordenados pelas suas diferenças?<sup>5</sup>

Enfim, como contam os Yaminahua, é do sangue do inimigo que se traz seu *yuxin*, e é do *yuxin* que se pode receber a sorte do inimigo na caça: é dessa carne, imobilizada e mansa perante o novo corpo do guerreiro e bem-sucedido caçador, que este alimentará seus parentes, num ciclo estruturado pelas passagens, mais do que pelo diametrismo excludente das metades.

Mais vezes das que eu gostaria, aparecem neste trabalho expressões do tipo “Os Yaminahua pensam, sabem, fazem...”. Devo enfatizar, para evitar mal-entendidos, que há uma grande diversidade de situações pessoais dentro desse “os Yaminahua”: as pessoas com mais de quarenta anos nasceram no *monte* (ou seja, nas áreas profundas da floresta) antes do contato estável com as primeiras frentes madeireiras e os missionários dominicanos que se internaram no Mapuya nos anos 1960. No presente, no entanto, já há entre os Yaminahua alguma criança nascida no avião (oportunamente chamado com esse senso onomástico tão yaminahua de *Piroto*, como o piloto!). Há pessoas idosas que não falam espanhol, que não sabem usar a tarrafa, que pairam um tanto alheias na pequena cidade de Atalaya, que elas a conheceram quando ainda era um matagal que ajudaram a roçar. No entanto, três mulheres casadas com mestiços, por exemplo, falam perfeitamente espanhol – embora a primeira língua de todos, elas incluídas, seja sempre o yaminahua –, moraram durante anos na cidade de Pucallpa e, vestidas e adereçadas à moda regional, gostam de se identificar com os modos mestiços. Provavelmente, o mundo vivido yaminahua signifique coisas muito diversas se o evidenciássemos a partir de dois indivíduos diferentes.

Além da variabilidade interindividual com que convivi em Raya e no Juruá – fato comum, aliás, à maior parte das populações indígenas amazônicas que no período de poucos anos podem contar já com gerações criadas em mundos muito diferentes –, à problemática sobre a definibilidade da expressão “os Yaminahua” se acrescenta a elevadíssima aceleração das fragmentações, fusões e da mobilidade espacial. Aquilo que

---

<sup>5</sup> Refiro-me à história do *suviní*, sobre a qual teremos oportunidade de voltar mais adiante.

costumamos chamar de ‘estrutura social’ é, entre os Yaminahua, uma configuração sumamente datada no tempo, embora, obviamente, a constância desses processos e a recorrência das linhas de força que os articulam apontem também para uma ‘estrutura’ determinada. ‘Estrutura social’, processual e dinâmica, sem dúvida, de resto como toda estrutura que se preze; fluida, também, mas não no sentido amorfo de um fluido que corre à toa incapaz de formar figura alguma, fluido mais como uma matéria dúctil e polimórfica.

Enfim, o ponto a sublinhar aqui é que há, por trás dessa fluidez, princípios atuantes de uma sociocosmologia própria, e não um pressuposto fracasso pela ausência de instituições para as quais, precisamente, esses princípios não apontam. Poderíamos dizer, recuperando parte do espírito e da forma do ditado clastriano, que o sistema yaminahua não é sem metades, sem linhagens..., e que, se não é contra eles, é verdade que passam ao largo deles.

Não penso que esse cenário seja uma exceção no contexto geral da Amazônia, no entanto aqui brilha de forma especialmente intensa se constituindo em uma ‘autêntica’ dinâmica, e não, como se poderia supor, em um ruído de fundo que fosse necessário limpar para alcançar a ossatura de um sistema yaminahua mais ‘autêntico’. Sistema – esse, sim, sistema – presente na ausência para, pelo menos, lembrar – talvez mais ao antropólogo do que ao nativo – do fracasso do que é dado como presença. Um exemplo concreto pode ajudar a ver ao que me estou referindo.

Quando, entre junho de 2000 e junho de 2001, fiz trabalho de campo em Raya durante nove meses, a aldeia se manteve mais ou menos estável, embora várias famílias mudaram de casa, construíram outras, destruíram as anteriores, atravessaram o rio para morar do outro lado, e fizeram planos de mudança e viagens com objetivos bastante diversos: uns, recém-casados, se estabeleceram no Juruá, outros voltaram com seus novos cônjuges, outros apenas foram e retornaram após terem revisto seus parentes, outros, ainda ficaram com eles.

Quando retornei em outubro de 2003, o contexto era bem diferente. Raya, que já não me parecia muito populosa antes<sup>6</sup>, era ocupada agora, basicamente, por uma família extensa. Os madeireiros tinham ‘tomado’ a metade do terreno da aldeia pelas suas relações estáveis com os genros de Txaiyabawade, três habilitados com trabalhadores a seu serviço, assim como seu próprio filho Napo, um dos homens mais carismáticos do

---

<sup>6</sup> O censo oficial em 2001 totalizava 98 pessoas.

grupo – *la voz* como ele próprio, embriagado, se definiu um dia de *masateada* e festa –, que esse ano tinha conseguido dois ou três ajudantes para o trabalho na madeira. O resto tinha descido o rio e aberto novos lugares de moradia e de roçado, voltando ao que madeireiros que trabalhavam no Mapuya havia décadas definiram como seu modo tradicional.

Em suma, expressões como “os Yaminahua do Rio Mapuya” ou “a comunidade de Raya” devem ser entendidas como uma convenção que se refere às famílias com as quais convivi durante um ano em diferentes momentos compreendidos entre os anos de 2000 e 2003, e não como uma entidade trans-histórica imutável, embora muitos dos processos que descreverei nas páginas que se seguem tenham, sem dúvida, profundidade histórica e certo ar estruturante. Isto é, o processo não carece de princípios.

Certamente, num futuro próximo, uns poucos anos ou até meses poderiam ser suficientes, a situação será outra, diferente da que eu achei em Raya e no Juruá quando lá estive. De fato, em diversas ocasiões, escutei as filhas de Txaiyabawade dizerem que abandonariam Raya quando seu pai morresse, ou a outras pessoas manifestaram sua vontade de ir morar no Juruá, ou, pelo contrário, mencionaram a iminente chegada a Raya de vários parentes do ‘outro lado’ desejosos de se juntar a eles. ‘Mencionar’ talvez não seja a palavra mais adequada, pois esses ires e vires, ditos e reditos, cantados e sonhados, fazem parte de uma vitalidade caracteristicamente yaminahua; se eles são incidentes, o são porque incidem, não porque sejam acontecimentos de uma segunda ordem de importância, passageiros, sem índole própria.

Em conseqüência, esta etnografia não tem uma vocação de permanência, não ambiciona assentar um modelo fechado, cujas mudanças posteriores pudessem ser concebidas como distorções, carências ou perdas que atentassem contra ele. O modelo, se algum modelo há, apresenta já a inoculação de sua própria alteração.

Tentei, na medida de minhas possibilidades, me deixar orientar pela etnografia, que significa, não que assumi o ponto de vista do nativo – teria gostado, às vezes, de poder fazê-lo –, nem que será sua voz que escutaremos nas páginas a seguir, mas que minha principal motivação foi entender e transmitir o que eu vivi, com os Yaminahua, durante o tempo que partilhamos.

Acredito que, em grande medida, esta tese fala do que falam os Yaminahua, embora, obviamente, não como falam os Yaminahua. Nesse contexto, nossos problemas como antropólogos, sem dúvida, não são os deles. No que diz respeito a temas que

possam resultar polêmicos, a morte, a vingança ou a feitiçaria, por exemplo, devo salientar que a maior parte dos eventos relatados são de conhecimento público. Os Yaminahua raramente censuravam essas conversas. Dizer que os Amahuaca brigaram com os Yaminahua e raptaram suas mulheres nos anos 1960, que o xamanismo de agressão atinge o interior do espaço comunitário ou que se utiliza a magia amorosa para dobrar a vontade dos alvos ariscos à relação não traz nada de novo para os Yaminahua.

Em algumas situações, em que considerei que as informações podiam participar de um âmbito mais restrito ou privado, ou cuja escrita por pudesse, hipoteticamente trazer algum prejuízo para os implicados, optei, em alguns casos, por não colocá-las ou em abordar suas implicações sem delatar a textura concreta da informação.

Sempre tratei de explicar aos Yaminahua qual era meu trabalho; por que gravava e escrevia tanto, embora não tenha percebido grande interesse no assunto, em grande medida, suponho, porque sua vida cotidiana se encontra bastante longe da ‘cultura do livro’, mas também porque os Yaminahua que eu conheci não demonstravam grande interesse sobre o que os outros, especialmente os brancos, pensavam a respeito deles. Talvez, por acreditarem lógico que cada um possa, ou até deva, ter seu próprio ponto de vista.

Devo confessar, também, que, além de estar agradecido aos Yaminahua pela relação que nos uniu durante um ano na floresta, período em que me senti cuidado, respeitado e querido, admiro enormemente o vitalismo, o humor e a capacidade afetiva e relacional que os Yaminahua demonstram cotidianamente entre eles, em geral com os outros, e particularmente comigo. Admiro também o frescor de uma vida social – e filosófica – que, apesar de toda uma história de conflitos e dificuldades, não desiste em trilhar os caminhos do sentido e da convivência, por muito frágil que esta – e aquele – sejam quando submetidos à inevitável roda da vida. De tudo isso, gostaria de ter apreendido mais.

## Capítulo I – Os nomes dos Yaminahua

*“Je est un autre”*

Rimbaud

*“Nós somos Baxunahua. Baxu é onça... Em Amahuaca.”*

Txaiyabawade Baxunahua

### O conjunto Pano

Não são poucos os pesquisadores que dedicaram seus esforços a tratar de pôr alguma ordem classificatória na miríade de populações que compõem o macroconjunto Pano, caracterizado, como é sabido, tanto pela diversidade atomística dos povos que o constituem como por certo ar de família. Diante desse cenário, não é de estranhar que os Pano sejam comparados a “nebulosas compactas” ou “calidoscópios” no intuito de reduzir esse aparente oximoro a uma imagem reconhecível e funcional<sup>7</sup> (Erikson 1993; Townsley 1988). Os povos se fundem e se cindem, desaparecem ou ressurgem, mudam de região ou retornam aos lugares onde anteriormente moraram ou por onde passaram, e o fazem de uma forma cujas constância e repetição garantem, precisamente, essa ‘unidade na diversidade’ que manifestam as massas estelares ou os padrões do calidoscópio.

Associados à dispersão, há fatores bastante diversos, como os constantes processos de fragmentação das aldeias (fruto tanto das cisões violentas como de contextos menos forçados); a suspeita geral que afeta a aliança, a qual, não por acaso, foi batizada de ‘precária’; ou o papel fundamental da guerra, das dinâmicas de vingança e do xamanismo de agressão.

Em sentido contrário, a inteligibilidade lingüística intergrupar e, sobretudo, a tendência geral a minimizar as diferenças em favor da comunicação; o papel basilar da memória biográfica na constituição de um amplo espaço de interação, princípio ativo dos constantes retornos aos lugares e aos parentes, mas também aos inimigos; assim como a centralidade de diferentes processos de “abertura ao Outro” (Lévi-

---

<sup>7</sup> Na realidade, Erikson usa a imagem da nebulosa compacta para evidenciar a unidade de um conjunto diverso; já Townsley menciona o calidoscópio para enfatizar a enorme variedade, a rapidez e a capacidade de mudança que apresentam as populações Pano do Purus, metamórficas como as combinações do mecanismo óptico

Strauss 1991b) são fatores que contribuem para a elevada transitividade intergrupala, aumentando esse aspecto de homogeneidade que possui o conjunto.

Um dos pontos fundamentais a destacar desse sistema é que, além dos sentidos convencionais que se possam dar a essa “abertura ao outro”, ela apresenta aqui a particularidade de ser uma ‘abertura’ situada no interior, se é que assim posso me expressar, e, portanto, subversora dos significados que habitualmente damos aos termos ‘identidade’ e ‘alteridade’ (mas também ao próprio conceito de abertura). Por outras palavras, se, no sentido mais corrente, a “abertura ao outro” pode sugerir a presença de um ‘eu’ pré-constituído que se abre ao ‘outro’, no contexto yaminahua, as coisas se passam também de outra maneira, e, às vezes, é ‘o outro que se abre pelo eu’, constituindo a pessoa e a sociedade através dessa relação diferencial, e não através de uma oposição privativa.

Um exemplo dessa transfiguração é o sistema de metades exogâmicas yaminahua, tal como o descreve Townsley a partir das reconstruções de seus informantes: não é justamente uma das metades designada explicitamente pelo termo *nahua* (estrangeiro, inimigo)? Nesse sentido, uma interpretação diametral desse dualismo deveria levar em consideração que a metade denominada *nahua*, associada ao exterior, não deixa de ser uma ‘metade própria’. Enfim, a semântica nominal desse sistema de metades cria seu exterior às custas de ceder-lhe uma parte própria (uma das metades), como se essa “abertura ao outro” característica dos modelos concêntricos, se tivesse dobrado sobre a estrutura formal do dualismo diametral, interiorizando-a.

Como caracterização geral do macroconjunto, diversidade protéica e homogeneidade não parecem qualidades inteiramente afins. Contudo, introduzida uma dimensão temporal, se torna mais evidente que os princípios que atuam à primeira vista como fatores dispersivos e os que dão o caráter unitário não são realmente contraditórios; ao invés disso, eles se afirmam mutuamente e se retroalimentam. Se, por exemplo, examinarmos o paradigma dessa tendência centrífuga, bem ilustrado pelos recorrentes processos de fragmentação das populações yaminahua, veremos que as cisões acabam apontando antes para uma expansão (uma ‘constituição’, seria mais apropriado dizer, talvez), do que para uma ‘quebra’ do todo social. Afinal, como bem demonstrou Calavia, é da geração de novos grupos locais de que tratam essas fissões, e é útil ter em mente – já que falei de ‘todo’ – que essas unidades não se esgotam no

seu caráter local; após as cisões, as aldeias terminam se tornando, freqüentemente, pólos de atração relacional<sup>9</sup>, tecendo uma trama, em cuja configuração, precisamente, participam essas linhas de fuga que definiram anteriormente a fragmentação (Calavia 2001b).

Em resumo, se o conflito e a guerra separam e determinam fronteiras, fragmentam os grupos e os definem por oposição, territorializando-os, num segundo movimento os frutos dessas cisões terminam por vingar, por favorecer o intercâmbio de cônjuges e os trânsitos (troca de predações e/ou alianças, ou, mais freqüentemente, um misto de ambos), procedendo, na direção inversa, à sua desterritorialização<sup>10</sup>.

Visto desse ponto de vista, é difícil não vislumbrar também na profundidade temporal dos processos vindicativos o mesmo potencial de atração, estaria tentado a dizer, coesivo: afinal, o termo *kupii*<sup>11</sup> (vingar, pagar, devolver) não define o sentido básico de uma reciprocidade que o sistema de parentesco – no caso dos Yaminahua, pelo menos – dificilmente consegue regular?

Certamente, como já destacaram outros autores, a semelhança das línguas pano e a afinidade cultural são elementos-chave da unidade do macroconjunto. Taylor, por exemplo, estabelece uma correlação muito interessante entre a inteligibilidade lingüística dos diversos povos Pano e a capacidade integrativa articulada pelo código de parentesco, concretamente, pela potência transitiva do sistema de seções:

From this standpoint, the “section” system seems to function in a way that is homologous with the Panoan’s social use of language, characterized on the intratribal level by a purely radical (in the proper sense of the term) “general language”; thus one Pano can always communicate with any other Pano, whatever the geographical and cultural distance between them, by means of a common system of roots (Taylor 1998).

---

<sup>9</sup> É por isso que toda unidade local Yaminahua, mais cedo ou mais tarde, termina sendo ‘relocalizada’ pelo etnógrafo; isto é, projetada em sua relação com outras aldeias das quais fogem, das quais procedem e/ou com as quais mantêm relações significativas.

<sup>10</sup> As reflexões de Deleuze e Guattari sobre o conceito de multiplicidade e uma leitura superficial – no entanto, espero que não de todo errada – de algumas partes de sua pragmática filosófica (Deleuze e Guattari 1985, 1995) me inspiraram em algumas passagens – como a que corresponde, no corpo do texto, a esta nota –, certa linguagem e algumas idéias, sobretudo de tipo metodológico, me ajudaram a entender melhor, do ponto de vista da teoria antropológica, o intrincado ‘mapa’ yaminahua.

<sup>11</sup> Os Yaminahua dão esses significados à palavra *kupii*. Quero ressaltar, no entanto, que sublinhar a consequência coesiva dos processos vindicativos não esgota os múltiplos aspectos de ditos processos, alguns dos quais abordarei em outros capítulos.

A uniformidade lingüística resulta, então, da coesão ao mesmo tempo em que a explica, como já sublinhou (Erikson 1996: 45). Muitas dinâmicas sociais contribuem para concretizar essa relativa homogeneidade lingüística. Assim, se nos relatos yaminahua sobre os encontros com grupos desconhecidos, Pano ou não, a relação guerreira se manifesta, sistematicamente, como a primeira possibilidade a ser levada em consideração, já as genealogias só detectam raptos de mulheres pertencentes ao macroconjunto, restrição, aliás, bastante generalizada entre os Pano. É a movimentação incansável dentro de um território relativamente contínuo, assim como as persistentes buscas (e retornos) de bens, pessoas e espíritos no interior do conjunto, que colabora para dar aos Pano esse ar de família e inteligibilidade mútua.

Essas dinâmicas, que, em alguns aspectos, possuem ressonâncias pan-amazônicas, se revelam aqui com especial intensidade e pertinácia. É por isso que, como o fazem notar Santos-Granero e Frederica Barclay, é possível qualificar os Pano como macroconjunto sociológico (1998: xxii), definição que excede a pertença a uma comunidade de língua ou à mera partilha do espaço geográfico.

Enfim, o ponto que gostaria de destacar é que esse ar de homogeneidade tem mais a ver com as possibilidades de circulação (de pessoas, nomes, feitiços, etc.) e as propriedades transitivas dos fluxos do que com a identidade plena dos sistemas de cada povo. Afinal, os Pano se caracterizam por possuírem uma ampla variedade deles: entre a exogamia local dos Yaminahua do Mapuya, a aldeia dual Kashinahua (exogamia de metades, endogamia local), o sistema de seções Marubo e as tendências complexas dos Shipibo, para citar só um aspecto estrutural da organização social, as diferenças são notáveis.

Alguns autores realizaram o esforço de propor alguma ordem a essa diversidade, dividindo o macroconjunto em vários subconjuntos. Santos-Granero e Frederica Barclay, por exemplo, o fizeram valorizando as áreas de maior densidade e intensidade relacional, as quais denominaram de “conglomerados regionais”<sup>12</sup>. Os

---

<sup>12</sup> Pessoalmente, prefiro – e utilizarei – os termos conjunto (ou macroconjunto, dependendo do contexto ou da ênfase) ou subconjunto. Parece-me que é Philippe Erikson quem mais largamente convencionou o uso dessa terminologia para os Pano. Ela me sugere uma ‘assepsia’ matemática – de uso geral, no entanto – mais recomendável a este tipo de empresas classificatórias. Aproveito a oportunidade para mencionar que, salvo em situações muito particulares, também não utilizarei a palavra *etnia*, embora, sim, use o termo técnico *etnônimo*. Embora eu seja ciente de que no presente a palavra ‘*etnia*’ está imbuída de significados positivos, seu sentido mais geral não me parece se adaptar bem ao contexto yaminahua. Povo ou população, assim como grupo ou coletivo – ou ‘*sociedade*’ num sentido não específico – são termos que me fazem sentir mais à vontade e que utilizarei (e já utilizei)



autores identificam cinco conglomerados regionais (ou conjuntos histórico-geográfico-culturais). Cito-os para que o leitor possa situar os Yaminahua dentro do macroconjunto e se orientar em futuras comparações com outras populações Pano que aparecerão ao longo dos capítulos.

- 1) Os Pano setentrionais, subdivididos, por sua vez, em pelo menos dois conjuntos locais: os Mayoruna setentrionais e os Mayoruna meridionais.
- 2) Os Pano meridionais, subdivididos em três grupos locais: os Amahuaca, os Cashinahua e os pano do Purus<sup>13</sup>.
- 3) Os Pano ocidentais, conformados por um único conjunto local: os Uni.
- 4) Os Pano do sudeste, subdivididos em dois conjuntos locais: os do Beni e os do Alto Madeira.
- 5) Os Pano centrais, subdivididos em dois grandes conjuntos locais: os Shipibo/Setebo/Conibo do baixo Ucayali e os Shipibo/Conibo do alto Ucayali (Santos Granero e Barclay 1998: xxvi).

Outros autores utilizaram parâmetros diferentes de classificação. Erikson, por exemplo, distingue oito ‘subconjuntos’, baseando-se, fundamentalmente, em critérios lingüísticos, mas sem que os nomes devam ser considerados etnônimos: Amahuaca; Cashibo/Cacataibo; Cashinahua; Mayoruna (Matis, Matses, Korubo...); Pano medianos (Marubo, Capanahua, Katukina...); Pano do Ucayali (Shipibo, Conibo, Shetebo); Pano meridionais<sup>14</sup> (Chacobo, Pacaguara, Karipuna, Kaxarari); e Yaminahua (Yaminahua, Sharanahua, Marinhua, Mastanahua, Morunahua...) (1993: 47; 1996: 48-51).

---

extensamente ao longo da tese. Entretanto, devo precisar que os Yaminahua não usam esses termos. Nas descrições que fazem de seus encontros com populações ou pessoas desconhecidas (ou ainda não conhecidas no momento dessa primeira aproximação), a primeira pergunta que surge é referida à identificação do interlocutor através da expressão: “que gente é?”, “que raça?” (o termo raça não se refere aqui à cor da pele). Um grupo conhecido pode ser referido, além de pelo etnônimo, também através da expressão a “gente de alguém”. Esse ‘alguém’ não seria qualquer um, mas o chefe ou pessoa de referência do grupo.

<sup>13</sup> Entre os que se incluíam os Yaminahua (nota minha).

<sup>14</sup> Em seu artigo sobre o macroconjunto Pano (Erikson 1993), os chama pano sul-orientais para diferenciá-los dos pano sul-ocidentais (Yamiaca e Atsahuaca), desaparecidos, provavelmente, na primeira metade do século passado (Erikson 1996: 42). Aproveito para mencionar que o conceito de grupo ‘desaparecido’ é bastante complexo neste contexto, pela labilidade dos nomes e os remanejamentos constantes dos grupos. Os Xanënawa da aldeia Morada Nova, por exemplo, dizem que, antes do conflito guerreiro com os Yawanawa, se chamavam Iskunawa; no entanto, seria difícil dizer, caso houvesse referências dos cronistas a esse nome, por exemplo, se realmente se trata do mesmo povo que hoje mora à beira do Rio Envira, e menos ainda supor que os Iskunawa (Xanënawa) desapareceram, porque já não há nenhum povo que atualmente reivindique o nome na região em que antes figurava.

Retomando o trabalho de Myers (1974), Santos-Granero e Frederica Barclay discorrem longamente sobre uma outra divisão mais geral e descritiva – referida na maior parte das etnografias – que distingue entre populações interfluviais, semi-ribeirinhas (habitantes dos rios menores) e ribeirinhas (habitantes dos grandes rios), vinculando cada um desses subconjuntos com dinâmicas sociológicas gerais características. Não discutirei aqui o acertado ou não dessa complicada correspondência, que em algumas ocasiões pode correr o risco de estabelecer nexos não-demonstráveis ou excessivamente conjecturais. Entretanto, me parece interessante a observação que os autores fazem sobre a temporalidade dessa classificação, já que o hábitat atual de muitos povos só é compreensível através do estudo dos processos históricos que levaram grupos semi-ribeirinhos a se tornarem interfluviais (os Amahuaca, por exemplo), ou grupos semi-ribeirinhos a se converterem em plenamente ribeirinhos (por exemplo, os Shipibo) (Santos Granero e Barclay 1998: xvi-xxxii).

### **Os Pano *eclatés***

No âmbito dos estudos pano, os povos denominados “Pano *eclatés*” se destacam como ‘categoria’ pela partilha de determinados princípios sociocosmológicos que lhes são comuns. Entre eles, o embaralhado de sua prolixidade etnonímica, que é o tema principal que examinarei neste capítulo. Embora esparsos e demograficamente enxutos, um amplo repertório de populações que incluem longas listas de nomes (reconhecíveis pela presença do sufixo *-nahua* – gente, povo – ou *-bo*) se reúnem sob essa designação. As famílias que habitam à beira do Rio Mapuya, onde fiz a maior parte do trabalho de campo, e as comunidades situadas no Juruá, com as que estão diretamente aparentadas, poderiam ser incluídas nessa denominação, de resto como todos os grupos Yaminahua sobre os quais existem etnografias (Calavia 1995; Fernández Erquicia 1992; Townsley 1988).

Assim como as populações incluem essa multiplicidade de nomes, os nomes costumam incluir, por sua vez, diferentes populações; isto é, dois coletivos podem ser conhecidos pelo mesmo nome – Yaminahua, por exemplo –, sem que isso implique obrigatoriamente que eles constituem, ou tenham constituído alguma vez, uma unidade política concreta. Algumas tentativas de reconstrução histórica me parecem ter chegado a conclusões surpreendentes nesse sentido. Observe-se que, da mesma forma que não podemos inferir uma unidade prévia das populações que possuem ou

são conhecidas pelo mesmo nome, da esgarçada pano não se pode concluir que as partes resultantes, ou seja, a disposição atual das populações, sejam fragmentos de uma unidade primigênia, como algumas interpretações parecem sugerir:

Aunque la tradición oral no se remonta más allá de unas generaciones, hasta ubicarse en el río Tarahuacá, de Brasil, estudios comparativos de lingüística Pano y pequeñas aportaciones de arqueología nos remontan a varios siglos atrás, en que todos estos diversos grupos de hoy día eran uno solo, el que podíamos llamar Proto Pano, unificados por un mismo idioma y una misma ecología horizontal de la hoya amazónica (Torralba 1986: 8).

As sucessivas fragmentações dos Pano desenham um processo gerativo que não pode ser percorrido ao contrário para inferir uma unidade imaginária. Caso houvesse existido alguma vez dito ‘Todo’ unificado por uma língua – pois imaginar uma única sociedade amazônica equivalente à reunião de todos os povos atuais parece difícil –, ele não seria a união das populações atuais morando junto e falando o mesmo idioma, mas um momento concreto no qual os povos atuais, ligados àquele momento, se se quer (como uma árvore se liga à semente que lhe deu origem), mas também a todos os processos posteriores, ainda não existiam.

Essa observação, que se refere ao conjunto em geral, vale também para o nível microgrupal. Dada a elevada influência dos fatores históricos na conformação das aldeias de muitos dos povos Pano, resulta extremamente complexo, a menos que se disponha de registros muito detalhados, extrapolar uma unidade social raiz do povo que se contemple no presente, simplesmente se remontando a duas ou três gerações.

Os Pano *eclatés* são, então, esse conjunto protéico de populações assim caracterizados em função, precisamente, dessa capacidade fracionária e pluralista que povos e nomes partilham<sup>15</sup> (Keifenheim 1990). Esses nomes incluídos no subconjunto yaminahua, em sua grande maioria de perfil totêmico, se estendem e repetem pelos territórios compreendidos na divisória de águas que abarca, a leste, a área compreendida entre as cabeceiras e os rios formadores do Juruá, Purus e Madeira que correm em direção ao Brasil – mas que compreende territórios fronteiriços do Brasil,

---

<sup>15</sup> Na realidade, a expressão pretende condensar aspectos de uma socialidade característica dentro do macroconjunto que recebeu nas crônicas formulações que se pretendiam menos elegantes, como ‘Panos marginais’ ou ‘ciganos’.

Peru e Bolívia –, e, a oeste, os afluentes do lado direito do eixo Ucayali/Urubamba, no Peru, que apontam em direção à cordilheira andina.

O termo francês “*eclaté*” tem também um forte apelo espacial: fragmentados, esparsos ou fluídos, para mencionar um termo com mais implicações sociológicas, são algumas das traduções possíveis. Os próprios Yaminahua de Raya expressam esse sentido quando falam em espanhol através do termo “*regados*” (*hũwasaade*); é assim que, às vezes, se descrevem a si próprios em referência ao padrão de assentamento esperso e corpuscular que os caracteriza. *Regados* significa divididos, separados no espaço. Faz referência à dispersão em pequenas comunidades e agrupamentos típica dos Yaminahua – dos Pano *eclaté* em geral –, cujas aldeias mais populosas dificilmente excedem as cento e cinquenta pessoas. Essa fragmentação possibilita que, apesar do contingente demográfico reduzido, as casas espalhadas ao longo do rio possam configurar conjuntos de aldeias ou agrupamentos-satélites de uma aldeia maior, chegando a ocupar uma ampla extensão de território.

Contudo, a fragmentação não impede os contatos entre as diferentes unidades locais, muito pelo contrário, antes parece amplificá-los. O fluxo relacional entre os núcleos habitacionais é contínuo, e sua marca é a temporalidade; isto é, tanto a localização das aldeias como o deslocamento das famílias entre elas podem mudar muito num período reduzido de tempo.

Quando, após minha última saída em 2001, retornei a Raya em 2003, grande parte das famílias já não morava mais lá onde eu tinha convivido com elas cotidianamente, apenas dois anos antes. Nesse ínterim, construíram novas casas e abriram roçados ao longo do rio num espaço cujos pontos mais distantes estão separados por aproximadamente duas horas de canoa com os motores utilizados pelos ribeirinhos da região. Eles, como diziam na ocasião, se haviam *regado*. Segundo os madeireiros mais veteranos, que travam relações com os Yaminahua há décadas, a nova paisagem nada tinha de nova, pois essa era, como comentavam, sua disposição espacial mais usual. De fato, durante nossas viagens pelo rio não era raro que as pessoas que nos acompanhavam indicassem os inúmeros lugares que outrora foram habitados por eles e seus parentes.

Dita disposição, da qual o termo *regar*<sup>16</sup> oferece muito graficamente seu valor multipolar e extensivo, e da qual se poderia pensar, a princípio, que manifesta simplesmente um caráter accidental, é na realidade uma qualidade estruturante de sua morfogênese social. Isto é, o sentido que se origina da fragmentação está relacionado mais com a interconexão e a expansão, com a produção do social, do que com sua destruição, como o termo “fragmentar”, referido à fragmentação de um ‘todo’, poderia a princípio sugerir.

‘Fragmentados’, ‘esparcos’, ‘espalhados’, ‘regados’ são termos que fazem referência a uma determinada forma de habitar o território – à morfologia social, diria Mauss –, porém, e é importante sublinhá-lo, também denotam uma ‘socialidade’ característica: ‘em rede’, poderíamos dizer, para usar um jargão atual vinculado aos fenômenos de desterritorialização, às multiplicidades e à não-linearidade, figuras que parecem se adequar melhor às dinâmicas yaminahua, que, nesse sentido – se se me permite a *boutade* –, seriam mais afins a Moebius do que a Euclides.

A imagem da “nebulosa compacta”, sugerida por Erikson para o conjunto Pano, recebe, no caso do subconjunto Yaminahua, para dizê-lo nos mesmos termos, uma aceleração do movimento centrífugo de seus ‘planetas’. Um ponto crucial desse cenário é a compreensão nativa de que a sociedade não se reduz nem se iguala ao espaço aldeão; e mais ainda, a consciência que percebi, em muitas ocasiões, nos Yaminahua, de que, se algo caracterizava o mundo da aldeia, era fundamentalmente sua incompletude. Esse é um ponto que perpassará longamente este trabalho, sobretudo nos capítulos em que tratarei dos cantos *yama yama* e do casamento, duas manifestações radicais dessa incompletude.

Para os leitores familiarizados com a etnologia pano é, desnecessário dizer que os etnônimos tampouco fogem desse *éclatement* de que falei. Neste contexto, como é sabido, a questão dos nomes é um assunto especialmente fecundo e intricado, mas, sobretudo, é uma questão. Os nomes se multiplicam<sup>17</sup>; os eruditos locais parecem sempre prontos a interpretá-los, a sugerir novas ligações com outros nomes, a matizá-los, campo especialmente propício para os jogos de palavras e o dialogismo;

---

<sup>16</sup> Os Yaminahua usam duas expressões que têm esse sentido, *hūwasaade* (se regaram) e *arasiade*, traduzido por “viver à parte”.

<sup>17</sup> “Dentro de um grupo cognato, no qual essa identidade pode ser reivindicada em qualquer direção, e no qual se entende que marido e mulher pertencem a grupos diferentes, isto pode levar (nas mãos dos eruditos locais, o que não significa muito no dia-a-dia) a um número virtualmente infinito de etnônimos e a combinações de identidades praticamente individualizadas” (Calavia 2002: 39).

ora aparecem aqui ou reaparecem acolá, ora desaparecem ou mudam; as populações ‘trocam’ de nome ou reivindicam nomes ‘esquecidos’; um etnônimo pode designar várias comunidades aparentadas ou desconhecidas entre si, ao passo que umas poucas famílias podem incluir ligações com várias dezenas de etnônimos<sup>18</sup>; em alguns casos, os nomes apontam para a existência de um sistema de linhagens ou seções; em outros, sua magnitude sociológica afigura-se mais confusa, não ordenam a direção dos casamentos, e se duvida entre conferir-lhes uma qualidade de classe, clânica, linhageira ou etnonímica<sup>19</sup>, entre situá-los sob os desígnios do mito ou ao abrigo da normativa organizacional; em algumas situações, a transmissão cognática, ao mesmo tempo em que dificulta a identificação de ‘grupos sociais’ fechados, coloca em questão o poder classificatório do nome; afinal, se eu posso me declarar Txitonahua como minha mãe e Baxunahua como meu pai, e casar indistintamente com uns e outros, qual é exatamente o valor classificatório que possuem essas designações? Se elas não regulam a direção dos casamentos, então regulariam o que, exatamente?

Contudo, por mais babélicas que à primeira vista possam parecer todas essas operações em torno dos etnônimos, elas desvelam significações e fazem parte de um sistema. Como destacou recentemente Calavia, a quem devemos ter aberto um caminho profícuo onde situar esse quebra-cabeça etnonímico: “[...] os etnônimos não são um ruído, mas uma estrutura” (Calavia 2002: 40).

O autor sublinha um aspecto importante quando diz que não se devem desprezar todos esses modos que os nomes manifestam jogando-os no universo incompto da praxe, da desordem ou do desgaste fruto do contato. Essas operações em torno dos etnônimos não são impurezas, cuja eliminação permitiria alcançar uma estrutura mais consistente. Elas manifestam, ao contrário, agenciamentos atuais (e virtuais) que revelam categorias específicas sobre a identidade e a alteridade, sobre a diferença e sua gestão. Atuais, porque essas manobras em torno dos etnônimos se apresentam em um momento dado já concretizadas; mas virtuais também, porque essas disposições apresentam forças abertas de mudança e reconfiguração.

---

<sup>18</sup> Os missionários Eugene e Mary Scott relatam, por exemplo, que os Marinahua, com uma povoação de aproximadamente cem pessoas, são compostos dos restos de aproximadamente vinte e cinco antigas “tribos” (!) (Scott e Scott 1963).

<sup>19</sup> “En otras palabras, no se trataría de que en el pasado los Conibo, Shipibo y Setebo se encontraban divididos en clanes, sino que estos tres grupos junto con otros clanes formaban parte de un mismo sistema clánico. De acuerdo a Morin, mientras que algunos de estos clanes desaparecieron, otros se convirtieron en cuasi-etnias y sus nombres pasaron a tener el carácter de etnônimos” (Santos Granero e Barclay 1998: xxvii).

É difícil discernir até que ponto esse quadro é consequência das intempestivas transformações da época da borracha ou dos novos contextos que, direta ou indiretamente, as sociedades amazônicas encaram desde o século XVI. Certamente, as correrias, a forte despovoação provocada pelas epidemias, o estabelecimento das missões católicas, primeiro, e protestantes, depois, a penetração ingente de novos conjuntos populacionais dedicados ao trabalho da borracha e da madeira – assim como sua retirada ao ritmo das oscilações do mercado internacional –, a mudança do tipo de construções habitacionais, a introdução dos instrumentos de metal, da roupa, o surgimento dos núcleos urbanos, etc., são modificações profundas o bastante como para conceder-lhes uma influência de longo alcance em aspectos muito diversos.

A despovoação obrigou, sem dúvida, a casamentos outrora considerados inconvenientes; as pandemias suscitaram, como se infere dos relatos dos Yaminahua, o aumento das acusações por feitiçaria entre os próprios grupos. Muito provavelmente, por exemplo, pelo quadro de sintomas – embora só possa apontá-lo como hipótese –, a última grande cisão do grupo Yaminahua/Txitonahua, após várias mortes em cadeia, acusações de feitiçaria e conflitos violentos, poderia ser enquadrada nesse contexto provocado pelos surtos epidêmicos. A pressão demográfica e a violência colocaram muitos povos em fuga em direção a áreas ainda não povoadas, principalmente interfluviais e de cabeceiras. Os Txitonahua, por exemplo, estabelecem uma associação entre esse clima de fuga permanente em que se encontravam quando foram contatados em 1995, o abandono das grandes malocas e o aumento das práticas de infanticídio, para citar só alguns aspectos gerais.

De qualquer forma, seja uma qualidade que se possa atribuir, fundamentalmente, à historicidade do último século e meio (por outro lado, não poderia ser de outra forma), ou não tanto, (seja, como creio, que não se possa conceber o contato como sua condição necessária, como o único fator determinante, nem talvez o mais importante), mais relevante me parece é identificar essa configuração em seus próprios termos e examinar suas implicações na administração das relações sociais atuais.

Enfim, embora esse sistema etnonímico não direcione prescritivamente a eleição de cônjuges – nem os Baxunahua, por exemplo, casam necessariamente entre si, nem estão obrigados a casar com pessoas que não o sejam –, não deixa de ser um código global que se funda (e funda, por sua vez) numa gramática social. É sua

ligação direta com o mundo vivido yaminahua que torna especialmente interessante um exame atento de seus princípios<sup>20</sup>.

Esse panorama levanta algumas questões que orientarão vários capítulos desta tese, mas alguns aspectos, abordaremos já nas próximas páginas a partir de uma primeira reflexão sobre os nomes. Embora, obviamente, não seja eu quem vá dar-lhes a resposta, o fato de explicitá-las ajudará já a desenhar um campo de problemas: que noção de pessoa não unificada prévia e globalmente pelos princípios de unificação é articulada por um sistema cognático como o dos Yaminahua do Rio Mapuya? Que sentido podem ter a presença e a multiplicação dos nomes? Sendo a alteridade um princípio constituinte, como de forma muito marcada é o caso entre os Yaminahua, qual é a sua relação com a noção de identidade? Afinal, o que ela constitui e como o faz? Não são, a princípio, identidade e alteridade princípios opostos? Se o sistema etnonímico yaminahua parece uma resultante de fatores caracterizados, fundamentalmente, pela temporalidade, a ductilidade e a abertura, pode ele seguir sendo chamado de sistema? Em que princípios se baseia dita abertura? Que representa uma ‘aldeia’ numa socialidade marcada pela vocação interaldeã?

## **A controvérsia dos nomes**

Certamente, o entorno – antropólogos, indigenistas, outras populações indígenas – tem contribuído tanto para a cristalização do termo “yaminahua” como para sua extensão. Entretanto, não há como negar que sua recepção desembaraçada por parte dos assim denominados também tem colaborado para sua permanência. Coloca-se, então, a questão de saber por que, se os Yaminahua não se identificam de forma inequívoca com seu nome, não se incomodam muito com essa denominação, e isso apesar de que o termo Yaminahua é empregado pelos ‘outros’ a modo de apelido, nem sempre com as melhores intenções<sup>21</sup>. Trata-se, em resumo, de discorrer sobre a

---

<sup>20</sup> Com frequência, nos estudos antropológicos se opõe modelo (ou estrutura) a praxe, como se pudesse haver modelos que não direcionassem praxes ou praxes que não contemplassem, de uma forma ou outra, modelos. Toda praxe opera a partir de princípios estruturantes, cuja recorrência pode nos indicar a formalização de algum modelo. Por sua vez, todo modelo, no exemplo a que estou me referindo, pelo menos – visa a praxe. Nesse sentido, me parece induzir à confusão afirmar, por exemplo, que a praxe yaminahua não se adapta ao modelo de metades, pois se as metades alguma vez foram modelo, o foram no passado, tempo ao qual, certamente, a praxe yaminahua atual não tem por que se adaptar.

<sup>21</sup> Para dizê-lo em poucas palavras, o termo yaminahua tem-se convertido em sinônimo de ‘desastrado’. As aldeias pouco populosas, os contínuos conflitos internos e as fragmentações, a alta mobilidade espacial que dificulta sua redução ao espaço fixo de uma Terra Indígena, o elevado trânsito



problemática do que significa ‘ser’ quando se diz, como acontece no Mapuya, que se é – ou não se é, ou também se é – Yaminahua, Baxunahua, Nixinahua, etc., especialmente, quando se podem acumular vários desses nomes simultaneamente.

Não é difícil perceber que nessa controvérsia sobre os nomes – que assola Panos e panólogos – está em jogo algo mais do que exclusivamente um procedimento afirmativo de política lingüística. “A complicada situação dos *nawa* Pano...”, para resgatar uma expressão de alguém autorizado para falar de complicações (Viveiros de Castro 2002b: 105), é em grande medida consequência tanto de uma história muito dinâmica de contínuas reconfigurações de ditas unidades como dos fundamentos que sustentam e concitam ditas transformações. Ou seja, nem a história é exclusivamente algo que vem de fora, como se os Yaminahua não participassem dela, ou como se essas unidades fossem entidades pré-constituídas de forma autônoma, golpeadas pelo fluir anárquico dos acontecimentos, nem o sistema se lhe opõe.

Sem dúvida, como menciona Viveiros de Castro (1996: 123-127), o exame dos diferentes sistemas de ‘autonomação’ (os nomes dados a si próprios) e de ‘exonímia’ (os nomes dados por outros) abre uma via privilegiada para a abordagem das dinâmicas amazônicas dos processos relacionais de identidade e de alteridade. O macroconjunto Pano ocupa um lugar particularmente propício para dito empreendimento pelo elevado número de populações envolvidas em contextos nos quais as relações intergrupais, muito intensas, proliferam desde tempos imemoriais. O discurso prolixo dos Pano, propensos a nuançar os sentidos dos nomes e a constituí-los em objeto de sinuosos debates, tem arrastado os etnólogos na direção dessas discussões, intrincadas, no entanto reveladoras. Ademais, o macroconjunto Pano aponta para um panorama comparativo muito rico, justamente pela qualidade da diversidade dos povos que inclui: nem tão próxima que dificulte a percepção de sua diferença, nem tão heterogênea que impeça de extrair analogias substanciais de seu contraste.

A comparação desse conjunto com os ‘grupos de transformações’ à la Lévi-Strauss – conceito que se pode pôr em relação com dois monumentais trabalhos

---

intergrupais, a ausência de uma performance identitária de acordo com apelos da ecopolítica moderna e a escassa integração no mundo dos projetos são julgados, freqüentemente, como inconvenientes ou carências dos Yaminahua.

recentes dos estudos de parentesco<sup>22</sup> – não se pode desligar das continuidades (e descontinuidades) dos processos históricos. São justamente a identificação e o contraste dessa mistura entre estrutura e história, a elucidação das transformações ‘lógicas’ em sistemas que polarizam de forma diversa os mesmos elementos (o parente, o cônjuge, o inimigo...), assim como a identificação da influência das diferentes trajetórias e contextos de cada população, que dão aqui à comparação um valor especialmente elucidativo. Essa disposição permite atingir correlações mais difíceis de perceber quando se fixa a atenção num único povo<sup>23</sup>. Correspondências, por exemplo, entre os componentes da pessoa, o regime de aliança e as relações intercomunitárias; ou entre as diferentes variantes mitológicas de cada povo e as configurações sociológicas a que se ligam, para citar só dois aspectos de que tratarei mais em profundidade no decorrer do trabalho.

Entre os Yaminahua, essas tramas etnonímicas ganham uma especial visibilidade e densidade, justamente porque a alteridade e a identidade, como já mencionei, não são aqui duas regiões (ontológicas ou sociológicas) que se definem pela exclusão mútua. Também, é claro, porque, estando as pessoas sempre prontas para contrastar uns nomes com outros, mudar seus sentidos através de pequenas variações fonológicas, reivindicá-los e multiplicá-los em função dos nexos cognáticos, ou até de mudá-los para se evadir da espiral da vingança, por exemplo, essas tramas se ramificam.

A recorrência e a generalidade de todos esses procedimentos apontam para algo de característico e sistemático, que demanda um exame mais pormenorizado do acostumado. Começarei, então, pela própria palavra que designa o subconjunto e, ao mesmo tempo, identifica os habitantes das comunidades de Raya e do Juruá.

## Yaminahua

Como já mencionei, o termo yaminahua tem a faculdade de designar coletivos de diferentes magnitudes sociológicas. Uma primeira acepção seria equivalente de subconjunto, conforme o termo é utilizado na literatura etnográfica (Erikson 1993;

---

<sup>22</sup> Refiro-me à obra coletiva *Transformations of Kinship*, editada por Maurice Godelier, Thomas Trautmann e Franklin E. Tjon Sie Fat (1998), e ao último trabalho de grande fôlego publicado por Maurice Godelier, *Métamorphoses de la parenté* (2004).

<sup>23</sup> Ver, por exemplo: Keifenheim (1990), Erikson (1996), Morin (1998); ou Calavia (1995; 2001a; 2002).

Townsley 1988). Nesse sentido, Yaminahua reúne um conjunto de populações que apresentam afinidades lingüísticas, sociais e cosmológicas. Sem a pretensão de ser exaustivo e assumindo o risco que implica este tipo de generalizações, poderia citar, por exemplo: uma demografia rala; preferência habitacional pelas áreas interfluviais, rios menores e regiões de cabeceiras; processos contínuos de fusão e fragmentação social; papel central da vingança; intensa mobilidade espacial e trânsito intercomunitário; um sistema de parentesco que, junto com a transmissão onomástica em gerações alternadas que pode atuar como classificador ‘socio-lógico’ – o dito perfil *kariera* –, compagina cálculos muito individualizados que permitem a duas pessoas na mesma posição de parentesco (dois irmãos, por exemplo) classificarem de forma diferente as mesmas pessoas<sup>24</sup>; um sistema xamânico que reconhece a agressão no âmbito intraaldeão com repercussões relevantes para o sistema sociopolítico; e, talvez também possamos incluir agora, o complexo musical *yama yama*<sup>25</sup>, associado ao papel basilar da memória biográfica, elemento estruturante de muitos dos fatores que acabei de citar.

O significado do termo “yaminahua” como subconjunto tem provavelmente mais sentido para o etnógrafo do que, como dizê-lo..., para os Yaminahua. Visto que, dentro das unidades locais, os nomes se multiplicam, e os contrastes são fundamentais à própria configuração do grupo, sempre me pareceu ser essa realidade particular a que mais preocupa – ou pelo menos que mais ocupa – os Yaminahua. A lista nominal se entende aberta, e nunca observei inquietação alguma em definir de forma estrita com um nome como “yaminahua” essa realidade protéica. Baxunahua, Nixinahua, Amahuaca ou Txitonahua, por exemplo, são nomes equivalentes quanto à sua

---

<sup>24</sup> Uma vez, um velho yaminahua me comentou como, durante uma viagem que fizera ao Rio Envira em sua juventude, tinha identificado pelo nome de sua mãe, *Iminane*, como parente um homem que o alojou como parente, pois este também o reconheceu como parte do conjunto de nomes de seus parentes. Também mencionou como elemento identificador os adornos faciais, concretamente os buracos que os Yaminahua faziam embaixo do lábio inferior e no septo nasal. É típico dos Yaminahua o enfeite usado tanto por homens como por mulheres, uma correia de sementes ou miçangas que cruza as bochechas unindo as orelhas e o *rëxu* (o adorno que pendura do nariz, feito antigamente de concha, que alguns velhos conservam em sua versão de metal. Só alguns dos Txitonahua que em 1995 se integraram às comunidades Yaminahua ainda o utilizam).

<sup>25</sup> Os cantos serão tratados em profundidade mais adiante. Por enquanto, só adiantarei que as músicas retomam as relações amorosas passadas, os vínculos de convivência com os parentes mais chegados e as aventuras guerreiras do intérprete. Embora sejam três temáticas bastante diferentes que, justamente, apresentam variações em suas características musicais, todas elas são identificadas como *yama yama* e refletem, e contribuem a criar, um espaço de relação que ultrapassa o âmbito local. Seja através do reencontro com parentes por meio do constante fluxo de visitas, seja através da atualização de uma memória vindicativa, os grupos yaminahua manifestam um notável caráter heteronômico.

significação sociológica, articulam os mesmos princípios de relação, e muitas pessoas se definem segundo uma ou várias dessas designações.

É claro, no entanto, que, enquanto as duas primeiras remetem à aliança pacífica, Txitonahua, sobretudo depois do último conflito (que não foi o primeiro) acontecido em 2001, é imbuído atualmente para muitos dos habitantes de Raya de um halo de inimizade e vingança, isso, apesar de várias pessoas serem – e se considerarem elas próprias – descendentes diretas de Txitonahua. Já na comunidade de Dorado, no Juruá, onde se integraram vários dos Txitonahua contatados em 1995, assim como os sobreviventes do conflito acontecido em Raya, a definição como Txitonahua estava ganhando uma grande força, quando eu a visitei em 2001.

Enfim, em se tratando de nomes, como nesse exemplo que acabei de citar, são essas outras denominações que cotidianamente ocupam as pessoas mais, do que a definição do que inclui – ou deve incluir – a magnitude “yaminahua”.

Sem dúvida, a inserção nas etnopolíticas nacionais e internacionais, assim como o trato assíduo com a sociedade envolvente, tem provocado nas populações indígenas uma reflexividade particular sobre essas denominações etnonímicas globais e sobre a identidade em geral. Nesse sentido, é importante salientar que, embora os Yaminahua mantenham relações fluidas com seus vizinhos indígenas e mestiços, elas são relações – para dizê-lo rapidamente – ‘de rio’, não pertencem ao cenário da etnopolítica de ponta, nem se pode dizer que os Yaminahua tenham se introduzido muito nessas searas. Talvez por isso eles tenham-se preocupado pouco com o ‘verdadeiro’ ou o ‘falso’ que o termo Yaminahua poderia deixar transparecer.

Além de sinônimo de subconjunto, “yaminahua” é a designação pela qual são conhecidas aldeias e comunidades concretas. Como já disse, o nome engloba uma série de outros etnônimos com que as pessoas se identificam através de seus laços de filiação. Pela acentuada semelhança que possuem as línguas pano, que partilham grande número de raízes e apresentam entre si pequenas variações fonológicas, os mesmos nomes pipocam pela geografia que habitam, sem que a coincidência nominal implique, necessariamente, um parentesco direto reconhecido pelas unidades locais em questão. De fato, às vezes as correspondências nominais podem levar a engano. Townsley, por exemplo, evoca essa possibilidade quando menciona que a língua dos Yaminahua do Juruá é mais próxima da língua dos Mastanahua e Parquenahua que da

que falam os Yaminahua do Purus, a qual, por sua vez, é quase idêntica à dos Sharanahua<sup>26</sup>.

A tradução do nome “yaminahua” não deixa de estar imbuída de certa ambigüidade, de resto como acontece entre muitos outros povos amazônicos. Seu sentido costuma oscilar entre o primitivismo da pedra e a modernidade do metal. No primeiro caso, *yami* é traduzido por “machado de pedra”, e Yaminahua, por “gente hacha de piedra” (gente machado de pedra) (Torralba 1986: 12); no segundo, *yami* é traduzido por “machado de metal”, e “yaminahua” se transforma em índice de um povo fascinado pelo metal.

Através de seu nome, então, os Yaminahua são descritos ora como os mestres produtores dos machados de pedra, ora como predadores atraídos pelos *yami*, conspícuos salteadores dos acampamentos à procura dos instrumentos de metal. Polaridade do nome que reproduz aquela outra mencionada na introdução, em que os Yaminahua eram descritos ou familiarizados com a floresta profunda e o passado ou, inversamente, associados ao apelo descontrolado pelo mundo dos brancos, inábeis para manter uma ‘identidade própria’<sup>27</sup> (neste contexto, pleonasma um tanto enganador).

Em certo sentido, ambas as representações correspondem dos dados etnográficos sólidos; afinal, os Yaminahua fabricavam machados de pedra ao mesmo tempo em que também se fascinavam – e se fascinam – pelo metal. Entrementes, atualmente, os Yaminahua não só não se vêem a si mesmos como fabricantes de machados de pedra – que nem produzem, nem utilizam –, como situam a origem de seu nome justamente no momento em que essa tecnologia foi abandonada em favor do metal.

---

<sup>26</sup> De fato, o próprio trabalho de Townsley faz parte desse dilema, já que nem sempre é possível identificar a procedência dos dados que utiliza. Como o autor ambiciona a criação de um ‘modelo yaminahua’ geral, em muitas ocasiões não é possível identificar se as informações provêm de seu trabalho de campo entre os Yaminahua do Purus, cuja língua diz ser mais próxima dos Sharanahua, ou se elas procedem dos Yaminahua do Juruá, que estão diretamente aparentados com os do Mapuya e para os quais, me parece, só mediante uma comparação muito controlada seria possível extrapolar os dados de uma outra população.

<sup>27</sup> Calavia salienta um aspecto relevante quando menciona que a cidade e o interior da floresta, embora universos diversos, manifestam para os Yaminahua algumas analogias substanciais (Calavia 2001b: 76). Sublinhe-se, aliás, que essas analogias não se concentram no discurso nativo em torno da noção clássica de identidade.

Os Yaminahua do Rio Mapuya e do Juruá traduzem *yami* por machado de metal<sup>28</sup> e reservam a palavra *rowë* para se referir ao machado de pedra que associam aos ‘antigos’. São os mestiços que eles relacionam com os machados de metal (e com o nome Yaminahua), descritos, neste aspecto, pelo menos, segundo o padrão dos distintos doadores mitológicos.

A distinção que os Yaminahua fazem entre *viracochas* e *viracochas legítimos* se baseia, precisamente, na percepção nativa das formas diferentes em que cada um desses grupos se relaciona com os bens, ou melhor dizendo, se relacionam com os Yaminahua através dos bens. Os primeiros, os *viracochas*, obsedados pela reciprocidade direta e o cálculo minucioso, se identificam com os serranos<sup>29</sup> e os atuais patrões madeireiros. Já os *viracochas legítimos*, categoria que inclui, fundamentalmente, os padres e os primeiros patrões madeireiros, são concebidos como generosos doadores, com especial menção às saudosas repartições dos instrumentos de metal, epítome mais evidente dessa riqueza dadivosa.

O velho Txaiyabawade, por exemplo, sempre que falava de marreteiros e habilitados, principalmente serranos e mestiços – ou seja, simplesmente *viracochas* –, costumava mencionar a caderneta como emblema dessa atitude contumaz e calculista que tanto o chocava: “lá anotam tudo, até uma caixa de fósforos ou um pedaço de tabaco”, mencionava em tom abespinhado após constatar que, pagando tudo o que devia pela aquisição dos bens necessários para a exploração da madeira que já tinha extraído após duro trabalho, ainda devia mais, e nenhum saldo ficava.

Cada coisa que os Yaminahua obtêm dos patrões e marreteiros, por mínima que seja, é lembrada e deve ser retribuída. Há, no entanto, uma diferença entre uns e outros. Se os patrões com que os Yaminahua tratam – *habilitados*, por sua vez, pelos verdadeiros donos do capital, que são os que realmente financiam a extração madeireira e obtêm seus gordos benefícios – utilizam o endividamento para sujeitar os

---

<sup>28</sup> Em Yaminahua, por exemplo, para designar a ferrugem, se diz *yami pui*, literalmente, “metal/dejeto”.

<sup>29</sup> No Peru, se conhecem pelo termo de *serranos* os contingentes populacionais indígenas originários da área de montanha. Estabelecidos alguns poucos de forma esparsa ao longo do rio, e de forma mais maciça na cidade de Atalaya, se dedicam, fundamentalmente, ao comércio. Nos anos 1970, muitas pessoas originárias da serra foram atraídas para as áreas amazônicas com a expectativa de grandes extensões de terra aptas para o cultivo e a obtenção de riqueza fácil. Ainda se podem ver ao longo do Rio Inuya, abandonados aqui e acolá, alguns pés de cacau ou café que, após um crescimento rápido e promissor, se mostraram inadequados, para surpresa e tristeza de seus cultivadores, de produzirem seus frutos nos novos solos.

homens no árduo trabalho da madeira, já os marreteiros *stricto sensu* só cedem seus bens sob prévio pagamento.

A venda é, no mais das vezes, irrealizável, pois em muitas ocasiões os Yaminahua não dispõem de efetivo para adquirir os bens e devem se conformar em assistir, como convidados de pedra, à exibição dessa riqueza que corre ao ritmo da canoa faustosamente carregada pelo rio. Não é fortuito, então, que os marreteiros, mediados pela relação de venda, ou mais exatamente por uma pressuposta negação de relação (recusa da partilha e/ou da doação), tenham seu referente mítico no mesquinho primordial, *Yuwaxi*. Assim, quando esses os marreteiros atracam eventualmente em Raya para vender as vistosas mercadorias, sua chegada é celebrada a gritos de “*Yuwaxi, Yuwaxi*”, nome que designa em Yaminahua os comerciantes ambulantes em geral<sup>30</sup>.

Nas narrativas, o metal exhibe um estatuto mais ambivalente. Em geral, aparece do lado da doação dadivosa. Assim conta a história do boto mítico (*Edenahua*), animal fraterno – os protagonistas se conhecem pelos nomes e se tratam como irmãos – e doador sem contrapartida, e por iniciativa própria, dos instrumentos de metal. Instrumentos que o receptor humano, o *xidipabo*, utilizará para obter esposas em troca.

Mais próximos dos botos míticos, estariam, então, os *viracochas legítimos*, lembrados pelas distribuições extraordinárias de machados, facas e facões com que os padres e os primeiros patrões madeireiros ‘presenteavam’ os Yaminahua. Instrumentos que, como lembra Txaiyabawade, ele repartia – igual ao personagem do mito – entre seus ‘primos e cunhados’.

Entretanto, há também uma variação do mito de *Yuwaxi* em que o Inca<sup>31</sup>, que não aparece em nenhuma das outras narrativas que conheço, nem, à diferença de outros povos Pano, parece ter um papel importante no universo cultural yaminahua, assume precisamente o papel do avaro demiúrgico, do qual se obtêm, não a

---

<sup>30</sup> ‘Mesquinho’ e ‘mesquinhar’ (*wesko mistsai*) são palavras corriqueiras no discurso yaminahua e um dos principais insultos que se pode proferir contra alguém. Mais adiante, me estenderei sobre o papel basilar que ocupam a mesquinharia e sua crítica nas relações sociais dos Yaminahua.

<sup>31</sup> Essa história só me foi narrada por um homem uma vez. Não registrei, como também não aparece nas outras etnografias sobre os Yaminahua, nenhuma outra referência ao Inca, nem nos mitos nem fora deles. É bom lembrar, no entanto, que os Yaminahua utilizam livros escolares onde se fala dos Incas. Ademais, os dois professores que eu conheci em Raya eram Shipibo, e os Yaminahua se relacionam com indígenas provenientes da cordilheira andina, entre os quais a figura do Inca é muito presente.

agricultura, como na versão anterior de *Yuwaxi*, mas os metais maravilhosos. Afinal de contas, a relação com os *nahua*, assim como a obtenção dos prezados metais, oscila realmente entre essa doação um tanto desmesurada e a mais habitual mesquinha.

Talvez a presença do homem branco tenha contribuído para a substancialização do nome "yaminahua". Ela preencheu de sentido, pela aparição dessa 'nova' alteridade radical, um nome cuja origem os próprios Yaminahua situam no momento do contato. Conforme Juan Pérez, o chefe da comunidade de San Pablo (Juruá), o nome "yaminahua" se originou de um mal-entendido comunicativo – porém, um mal-entendido que faz todo o sentido – datado dos primeiros encontros com os madeireiros mestiços que se internavam na região:

Os madeireiros nos deram o nome de Yaminahua, a gente tinha outro nome. Não sabiam falar, queriam dizer *machado* e diziam *yami*. Os madeireiros escutavam: "Ah, sim! *Yami*, vocês são *yami*". Acostumavam-se porque pediam. "Olá, *Yami*" – diziam. Aí, todos foram nomeados (Juan Pérez).

As palavras de Juan Pérez revelam um dos procedimentos habituais das narrações míticas: a interpretação desviante das mensagens emitidas pelos protagonistas, às vezes de uma palavra ou uma frase, que é interpretada de forma literal em vez de figurada, ou vice-versa. Aqui, concretamente, a substituição do referente real "*yami/machado*" pelo sujeito de enunciação, as pessoas que os pediam.

Nesse tipo de narração, esses 'equivocos' com um *flavour* caracteristicamente 'mito-lógico' raramente são gratuitos. Lévi-Strauss já chamou a atenção sobre esse aspecto no seu *post-scriptum* à gesta de Asdiwal, onde, a partir do contraste entre diferentes versões da narrativa, o autor salientava que a inserção em determinados episódios da indiscrição, o mal-entendido ou o esquecimento dos protagonistas representava autênticas expressões de categorias ou modos comunicativos do pensamento mítico, e não apenas simples arbitrariedades do enredo (Lévi-Strauss 1993: 202-203).

É sobre esses modos de pensar, dos quais os nomes estão falando, que continuarei indagando a seguir.



## Baxunahua

Como já mencionei, Baxunahua é um desses etnônimos que surge por baixo do yaminahua genérico. Se Yaminahua tem sentido em sua oposição a Shipibo ou às pessoas mestiças, por exemplo, Baxunahua ganha uma dimensão contrastiva interna. O significado do termo, para variar, também não está livre de certa confusão, porém, uma confusão igualmente reveladora. Townsley traduz Baxunahua por *gente zarigüeya* (gente gambá) (1994: 205). A tradução é coerente com o significado habitual do termo *baxu* nas línguas faladas por outras populações Pano. Porém, tanto no Mapuya como no Juruá, quando eu perguntava, Baxunahua era traduzido sempre por “*gente tigre*” (gente onça).

É de se destacar que, embora seja verdade, como atestam os léxicos compilados, que *baxu* é a palavra comum em outras línguas para designar o gambá (a *zarigüeya*) e que, de fato, os Yaminahua utilizam a expressão *baxutederua* (gambá-de-rabo-pelado) para designar os gambás em geral, ninguém nunca traduziu *baxu* como termo isolado por gambá, e menos ainda glosou Baxunahua por “*gente gambá*”. Todas as pessoas, quando inquiridas ao respeito, respondiam sem vacilar: “Baxunahua é ‘gente onça’”.

Na língua yaminahua, há uma outra palavra para designar a onça: *Inu*, termo, esse sim, de uso ordinário em outros idiomas Pano para se referir ao felino. Entretanto, *Inu* é concebido entre os Yaminahua do Mapuya como um arcaísmo em desuso: “*Inu* se dizia antes”, comentam sem mais explicações. De fato, atualmente, para se referir à onça, se emprega o termo *puuma*, cabe supor, neologismo proveniente da palavra quíchua *puma*, introduzida também na língua espanhola, embora no espanhol do Peru se utilize corriqueiramente *tigre* para se referir à onça. No que diz respeito à onomástica animal, há mais um neologismo tomado da língua espanhola: *tikirillo*, que designa o gato-macarajá (*tigrillo*), embora, neste caso, possuam também uma palavra tradicional correlata.

Para embaralhar ainda mais esse panorama, no dicionário elaborado pela missionária do ILV Lucy Eakin, *baxu* aparece traduzido por *tigrillo* (gato-macarajá) em vez de onça (e em vez de gambá, como sugere Townsley), tradução que eu nunca registrei. Já Mary Ann Lord, missionária do ILV como Eakin, cita o depoimento de um informante yaminahua do Juruá que traduz o termo *baxu* por *tigre* (onça) (1997:5). Eakin traduz *Inu* por *tigre*, que como já disse, é a palavra mais usada no

espanhol regional para designar a onça. Talvez para manter certa coerência classificatória e não dar dois termos, *inu* e *baxu*, ao referente onça (tigre), é que Eakin optou por traduzir o segundo por mucura. De qualquer forma, *baxu* também não é um termo comum em outras línguas pano para designar o mucura (*tigrillo*).

A utilização por parte dos Yaminahua de dois neologismos, *puuma* e *tikirillo*, para designar respectivamente a onça e o gato-macarajá, não parece fortuita. Pode-se supor, até, que guarde alguma relação o fato de serem precisamente esses animais, junto com o gambá, o ponto de convergência de modificações lingüísticas um tanto excêntricas (nos dois sentidos da palavra). No contexto de uso da língua nativa, desconheço a utilização de outros termos tomados do espanhol para se referir a animais que não os aludidos acima. Cabe perguntar, então, por que toda essa confusão envolvendo precisamente a onça, um animal representativo como grande predador, protagonista mítico, mestre do conhecimento xamânico e definidor justamente do etnônimo, do qual, a princípio, se esperaria uma maior clareza?

É difícil responder a esse tipo de pergunta. Entretanto, poderíamos apontar uma hipótese baseada na informação que os Yaminahua sublinharam várias vezes, sempre em referência à palavra Baxunahua – pois *baxu* não é usado fora desse contexto –, de que *baxu* é, na realidade, uma palavra amahuaca que quer dizer, justamente, “onça”. Essa asseveração é confirmada por um informante de Mary Ann Lord, que, embora a altere ao afirmar que foram os Kodonahuas o grupo nominador, e não os Amahuaca, mantém no entanto a origem exógena e o sentido do termo: “he said that the Kodonahuas gave them the name “Bashonahua” (which means “Jaguar People”) because they ate achuñi, like a jaguar” (Lord 1997: 5).

O que parece claro é que Baxunahua se define, então, como neologismo, e nos três sentidos da palavra: em primeiro lugar, porque é um nós-outros, afinal *nahua* é um marcador diferencial; ademais, cabe supor que era uma palavra já existente em Yaminahua que muda seu sentido (ela aparece em outros léxicos yaminahua); e, finalmente, porque é marcado como um termo de origem ymahuaca (ou kodonahua, segundo o informante de Mary Ann Lord).

Contudo, nos dicionários da língua amahuaca, *baxu* não aparece traduzido por onça, mas precisamente por gambá. Como eu não fiz trabalho de campo entre os Amahuaca, é difícil balizar a informação que obtive no Mapuya. Se a tradução que figura nos dicionários amahuaca for correta, e aparentemente não há por que duvidar

disso, ela não deve ser desconhecida dos Yaminahua-Baxunahua, pois as relações que mantêm com eles são muito fluidas, incluindo casamentos.

Mary Ann Lord recolheu o anterior depoimento num contexto em que se discute o significado dos etnônimos, concretamente, o sentido pejorativo do que se considera serem nomes dados por outros povos. Portanto, talvez não estaria fora de lugar vislumbrar que Baxunahua, no sentido de “gente gambá”, também o fosse. Suspeito que os Yaminahua do Rio Mapuya, onde moram pessoas nascidas entre os Amahuaca, conhecem o sentido gambá do termo *baxu*, pelo qual não devem sentir especial agrado. Em certo sentido, e embora só possa apontá-lo como hipótese, o deslocamento do significado “onça” para o termo *baxu* obriga ao esvaziamento do sentido “gambá” que provavelmente antes tinha *baxu*, camuflando agora a raiz da expressão *basho-tede-rua* sob o termo *baxutederua* (como na língua espanhola, por exemplo, a palavra “*ayuno*” (jejum) fica camuflada no termo “*des-ayuno*”, café da manhã).

Como já salientei anteriormente, esses deslizamentos semânticos e fonológicos são prática corriqueira no entorno pano; prática favorecida pelo elevado número de línguas aparentadas e relativamente inteligíveis. Segundo relata Torralba, por exemplo, foram os Yaminahua quem nomearam os Sharanahua (*shara*/abelha; *nahua*/gente) ao identificá-los com um povo mítico destacado pela sua gulodice, grandes comedores de colmeias de mel. Já os assim chamados, que não desconhecem o significado da palavra *shara*, não duvidam em transformar o exônimo em Saranahua (*sara*/bom, bonito; *nahua*/gente) (Torralba 1986).

A identificação dos Yaminahua com as onças vai além do nome. Nos cantos de guerra, os homens dizem serem onças ou gaviões que vencerão seus inimigos-presas. A onça é concebida também como dono do *tsibu* (amargo), substância associada ao poder xamânico que a onça pode transmitir a alguém simplesmente se esfregando nele, oportunidade que aproveita para introduzir-lhe o *tsibu* no corpo. Por outro lado, abundam as histórias – míticas e não míticas – de transformação em onça, todas vinculadas ao poder xamânico e à predação.

Em grau privilegiado, como sabemos, os Amahuaca vêm ocupando há décadas uma posição preeminente de parceiros-inimigos. Talvez estejamos aqui, neste ‘jogo’ tão propriamente yaminahua, diante de uma chave que excede o componente estritamente lingüístico, ou melhor dizendo, que o engloba. Tudo se passa como se vários pontos de vista se estivessem cruzando na definição do significado do nome:

para os Baxunahua, *baxu* é onça, mas uma onça especial: uma onça do ponto de vista amahuaca.

Já mencionei como, em sua análise da gesta de Asdiwal, Lévi-Strauss apontou para o sentido profundo desses episódios que incluem mal-entendidos, indiscrições e esquecimentos, tão freqüentes nos mitos, porém não só nos mitos. Salienta o autor que esses lances não se reduzem a artificios retóricos mais ou menos casuais de reativação narrativa; muito pelo contrário, esses motivos seriam verdadeiras categorias do pensamento mítico ou, pelo menos, modos da categoria constituída pela comunicação (Lévi-Strauss 1993: 203).

Dizer que esses episódios são expressões narrativas de um pensamento mítico, como bem soube antever Lévi-Strauss, é afirmar que eles excedem o âmbito dos mitos *stricto sensu*. A partir das reflexões yaminahua sobre os nomes, que vimos nas páginas anteriores, que não se correspondem com o que nós – e eles – denominamos habitualmente de mitos, depreende-se que a própria comunicação é, por sua vez, um modo que obedece à ontologia relacional dos povos que a produzem. No caso dos Yaminahua, percebe-se que os processos de auto-objetivação (é assim que poderíamos definir a identidade em primeira pessoa, os nomes) têm seus limites nas relações plurais que os conformam. Nas conjunturas concretas que citei, relações com os Amahuaca e com os brancos. São essas relações que terminam concedendo aos nomes um caráter especial ao introduzir em sua definição o vetor da alteridade. Fazendo minhas as palavras de Viveiros de Castro: o nome define aqui uma espécie de ‘outro do outro’ (1996: 138), e não um ‘nós’ isolado e irreduzível.

## **Nixinahua**

Digamos, que o processo de nomes que assomam por trás de outros nomes não cessa no lugar em que o deixamos. Chegados a esse ponto, e após o descobrimento do nome Baxunahua por trás da denominação “yaminahua”, era de se esperar ter atingido por fim um ‘núcleo identitário’ desmascarado dos restos de exonímia que, seguindo a compreensão nativa, tem a denominação “yaminahua”. Era de se esperar, provavelmente por certa inércia ‘lógica’ que nos faz presumir a presença de uma substância ou uma essência por trás (ou embaixo, ou mais adentro) de uma aparência; no caso, uma identidade ‘verdadeira’ por trás de uma ‘falsa’ (não é à toa que o significado etimológico da palavra substância é justamente “estar por baixo de” ou “o que esta por baixo de” – *substare*).

No entanto, já vimos como Baxunahua não satisfaz a expectativa de um nome realmente ‘independente’, pois, por um jogo de ‘mágica’ perspectivista, no qual o vínculo lingüístico referencial é esvaziado pela semântica da relação entre sujeitos enunciadore, *Baxunahua* se interpreta tão exógeno quanto *Yaminahua*; claro que, em se tratando de Amahuaca, a onça se mostra um mediador mais atraente do que os machados de metal.

Talvez, para quem não estiver familiarizado com os enredos etnonímicos pano, aos quais, como se pode constatar, os Yaminahua adicionam versões realmente intrincadas, as reflexões apresentadas neste capítulo possam parecer um tanto emaranhadas. Certamente, o são. Entretanto, a partir do dito até aqui sobre os processos etnonímicos yaminahua, já se podem destacar alguns aspectos concretos como, por exemplo, a natureza freqüentemente exógena do nome, ou seja, sua natureza relacional; a troca de pontos de vista em relação a ele; sua inserção numa cadeia de nomes e sentidos; e a possibilidade dos povos – e indivíduos – os acumularem.

Já vimos como a aparição de nomes por baixo de outros nomes não remete nem ao núcleo de uma ‘substância primeira’ (o nomeado como ‘nós’, por exemplo), nem a uma identidade yaminahua fundada na autodefinição exclusiva (por exemplo, um nome verdadeiro diante dos que não o são). De fato, se levarmos a sério o discurso nativo – e suas práticas –, a procura de algum ponto onde repousar o caráter ‘acidental’ que essas denominações revelam – nomes dados por outros, tomados, multiplicados, sugeridos, abandonados, etc. – parece fadada ao fracasso. Quer se pretenda igualar ‘todos’ e ‘nomes’ (em busca, talvez, de um lugar reconhecível para a sociedade?), quer se ambicione dar alguma substância uniforme à multiplicidade (por exemplo, reduzindo-a a um único nome), é o devir fragmentador e multiplicador que acaba estilhaçando essa exigência conceitual de pensar o múltiplo a partir do ‘uno’.

Que poderia ainda haver por trás de Baxunahua? Em se tratando de Yaminahua, evidentemente, outro nome, a bem dizer dois. É a missionária do ILV Mary Ann Lord, citando um informante do Juruá, quem registra uma informação surpreendente:

In 1992 a Bashonahua Yaminahua told a co-worker that “Nishinafa” is their true name [...] In 1996 he said that the Bashonahuas true name was “Xanefakefo” (Shaduwakuho). The “xane” is a kind of hummingbird and “fakefo” means “children” (Lord 1997: 5).

Embora essas duas informações não sejam acompanhadas de explicações que nos permitam contextualizá-las, fica clara a dificuldade de adivinhar aonde essa capacidade de *éclatement* nominal pode chegar. Poderíamos nos perguntar até, se ela não opera, precisamente, segundo princípios que impedem seu estancamento. Tratarei, no entanto, de interpretar essas duas informações, ainda que, ante a falta de dados que as esclareçam, só possa fazê-lo a modo de hipótese.

O nome Nixinahua (Nishinafa, segundo a grafia utilizada por Lord) não me é desconhecido. As genealogias que recolhi entre os Yaminahua registram também esse mesmo etnônimo, mas não no sentido do “verdadeiro nome<sup>32</sup>” que se esconderia por trás de Baxunahua: “Baxunahua e Nixinahua são a mesma coisa”, me diziam, pondo ênfase na relação de aliança-integração de longa data estabelecida entre as famílias identificadas com esses nomes, reivindicados até hoje. De fato, sua discriminação é mantida nas reconstruções genealógicas que obtive, nos quais Nixinahua é diferenciado de Baxunahua<sup>33</sup>.

Difícil é saber em que influi, hoje em dia, essa diferença, pois ela não direciona os casamentos nem regula prerrogativas rituais, propriedades coletivas exclusivas (enfeites, terras, narrativas...) ou status específicos. Baxunahua e Nixinahua são a mesma coisa, mas, ao mesmo tempo, não o são, e talvez seja em grande medida a marcação dessa diferença que explique sua permanência.

A interpretação da informação de que *Xanefakefo* é o verdadeiro nome dos Baxunahua já é mais complicada. Surpreende-me que, após numerosas conversas sobre o assunto, tanto com os habitantes da comunidade de Raya como com os do Juruá, eu não a tenha registrado. Aliás, esse nome não aparece nem nas genealogias

---

<sup>32</sup> Como a frase aparece em inglês e não há uma citação textual da informação, é difícil saber se a expressão usada foi ‘nome verdadeiro’ ou, talvez, outro nome além do já referido. De qualquer forma, não deixa de ser curioso que um ‘nome verdadeiro’ possa ser ‘substituído’ por outro só quatro anos depois, e que ele não apareça em outros textos das missionárias (pelo menos, nos que eu pude consultar) onde tratam de temas afins. Já expliquei também que *Xanefakeho* talvez não seja, propriamente falando, um nome. Por minha parte, nunca percebi excessiva ênfase nos aspectos excludentes dessas designações coletivas. Ademais, sejam nomes ou pronomes, e refiro-me às autodenominações utilizadas pelos Yaminahua como *yura* (gente/parente/corpo) ou o próprio *-nahua* (gente), que aparece como afixo nos etnônimos. Ambos levam a marca de uma abertura relacional, como Calavia (2002: 51) já destacou, pois é-se corpo entre outros corpos, e os vetores de alteridade não só não se rejeitam como fazem parte de fato e de direito da constituição do *socius*.

<sup>33</sup> Curiosamente, apesar dessa informação de que Nishinawa seria o verdadeiro nome de Baxunahua que a missionária do ILV oferece, todas as genealogias de Lord utilizam *Bashonahua* como termo de adscrição, e não *Nishinahua*.

elaboradas pelas próprias missionárias do ILV que o citam. Eu só poderia dar conta dessa informação aventurando duas hipóteses: ou o informante de Mary Ann Lord tinha algum vínculo de filiação ligado a esse nome, e, então, efetivamente *xane* faria referência ao pássaro que a autora cita<sup>34</sup> (e seria citado como nome verdadeiro, provavelmente mais no sentido de sua procedência familiar do que no sentido habitual que tem essa expressão na Amazônia); ou, o que pessoalmente me parece mais provável, a tradução de *Xanefakeho* não corresponde à proposta por Mary Ann Lord, pois *xane* é uma palavra polissêmica que, além do pássaro mencionado, quer dizer “casa”, aliás, casa como unidade de parentesco, e não só no sentido de construção material, para a qual reservam atualmente o termo *peshë*.

A primeira interpretação me parece mais improvável, pois, como já mencionei, *Xanefakeho* não aparece nas genealogias. Por outro lado, se ele fosse o vínculo etnônimo de uma pessoa ou família particular, dificilmente seria referido como o verdadeiro nome dos Baxunahua, embora nesses debates não se possam descartar tomadas de posição influenciadas pela ocasião.

A segunda hipótese me parece mais verossímil, já que dessa forma o informante retomava um meio não desconhecido de definir um grupo de parentesco. A expressão *shohu wëtsa* (literalmente, “outra casa”), que inclui a palavra *shohu* com o significado de *casa*, é utilizada pelos Yaminahua justamente para se referirem a um ‘outro grupo’. Por outro lado, o termo *fakeho*, usado como sufixo para designar um grupo, é habitualmente utilizado para designar um subgrupo dentro de uma unidade maior definida habitualmente por um etnônimo. Isto é, *fakeho* exprime habitualmente a diferença dentro de uma unidade divisa. É por isso que o termo *Xanefakeho* (*Xane/casa*; *fake/filho*; *ho/coletivizador*), se o meu raciocínio for correto, antes que ser sinônimo de um ‘nós’ genérico, no sentido de “gente de verdade” ou “seres humanos”, por exemplo, seria, em certo sentido, até, seu oposto, já que o conceito de *xane* privilegia a co-residência, uma co-residência que toma a casa como marcador da unidade de parentesco.

Talvez por isso, o informante de Mary Ann Lord o mencionasse como “verdadeiro nome”, já que, a rigor, não é verdadeiramente um nome, pois estes são, como sabemos, frequentemente dados por outros.

---

<sup>34</sup> Há uma população identificada com esse nome – Shanenawa, concretamente – que habita a Terra Indígena Katukina/Kashinawa, próxima da cidade da Feijó (Acre, Brasil) no Rio Envira.

## A multiplicação nominal

Já vimos como o nome “yaminahua” encobre outros nomes que atuam como subdivisões internas à organização aldeã em função do reconhecimento dos vínculos patrilineares, matrilineares ou ambos<sup>35</sup>. A definição sociológica desses subgrupos não é de todo clara. Eles seriam seções no sentido “forte” que tem esse termo na teoria do parentesco, categorias fixas que definem âmbitos endogâmicos e, portanto, a direção dos casamentos, ou seriam, ao contrário, numa interpretação com ênfase em sua condição mais histórica, fragmentos de grupos que foram se integrando através de alianças ou raptos guerreiros, como parecem apontar outros dados<sup>36</sup>? (Carid 1999; Tastevin apud Erikson 1993: 50).

No Mapuya e no Juruá, esses subgrupos não constituem seções exogâmicas. Por outro lado, se Baxunahua, Nixinahua, Txitonahua, Kununahua, Saonahua ou Amahuaca são os nomes mais mencionados, no entanto, nunca me pareceu que os considerassem partes de uma lista fechada, como é habitual nos sistemas de parentesco organizados por seções, no sentido duro do termo.

Contudo, podemos salientar já alguns aspectos dessa configuração geral. Um fato destacável dessa miríade de nomes, ademais de que se repetem ao longo de todo o território que os Pano ocupam, é que eles não definem por si próprios uma diferença de grandeza: o mesmo nome pode se referir tanto ao conjunto de pessoas que moram numa aldeia quanto a um subgrupo dela, a um conjunto de comunidades ou, inclusive, a uma única pessoa que se identifique com ele. Ou seja, os nomes têm, como as populações, uma qualidade fractal.

Outro aspecto chamativo dessa disposição é que, embora muitas vezes o coletivo não reconheça o termo “yaminahua” como uma autodenominação, não se incomoda em se sentir representado por ele. Aliás, o nome não encobre, em primeira instância, uma autodenominação pronominal do tipo ‘nós’, ‘seres humanos’ ou ‘homens verdadeiros’ (*uni kui*), como ocorre entre outros povos Pano. Não há aqui, como freqüentemente ocorre entre outras populações amazônicas, reivindicação

---

<sup>35</sup> Esse recurso à identificação identitária múltipla acontece também entre os Yaminawa do Rio Iaco: “O incluso más allá: un mismo individuo puede presentarse como mestizo de marinawa y mastanawa, por ejemplo, o reivindicar tantas identidades como ascendientes sea capaz de recordar” (Calavia 2001a: 174).

<sup>36</sup> Calavia aponta uma terceira via, quando diz: “O nome não nomeia, convoca; não responde a nada fora dele, mas é real – as coisas mais cedo, ou mais tarde, acabam por lhe responder” (Calavia 2002: 40).



veemente dessa autodesignação com o intuito de eliminar a pressuposta estreiteza implícita em toda exonominação. O que Yaminahua encobre, como já tivemos a oportunidade de destacar, é uma série de outros nomes que, por sua vez, são ainda suscetíveis de novos processos de especificação, configurando catálogos de nomes bastante variáveis e extensos: quatro entre os Yaminahua acreanos – yawandiwo, rwardiwo, dwakewo, xapandiwo (Calavia 2001a: 165) –; ou uma série mais ampla – Bashonahua, Chandinahua, Deenahua, Shaonahua, Chitonahua... – para os Yaminahua radicados no Peru pesquisados por Townsley, por exemplo (Townsley 1988: 15).

É a exaltação dessa composição cromática que possibilita afirmações como as que eu escutava tanto no Rio Gregório como no Mapuya, onde ora os Yawanawa, ora os Yaminahua se congratulavam em destacar o fato de poderem-se contar com os dedos das mãos os indivíduos realmente Yawanawa ou Yaminahua. Afirmção, que a meu ver, não pretendia enfatizar a ‘falta’ de parentesco que as diversas famílias tinham entre si, mas colocar em questão o caráter totalizador do etnônimo.

O cálculo era feito levando em conta os nexos de parentesco tanto patrilaterais como matrilaterais; isto é, ‘realmente’ significava que tanto o pai como a mãe da pessoa em questão tinham que ser considerados Yawanawa para ela própria sê-lo. No caso dos Yaminahua, o nome central de referência ficava mais nebuloso, pois, como já vimos, Yaminahua não atua como operador discriminador interno (à exceção, talvez, de seu contraste com o termo “Amahuaca” ou “mestiço”). Considerava-se como fator de ‘distorção’ a detecção de vínculos com mestiços, Campa, Amahuaca ou Txitonahua.

No entanto, distorção talvez não seja aqui o termo mais feliz, pois o que realmente estavam a enfatizar as pessoas que ‘gostavam’ de relevar essas classificações era, precisamente, o alto grau de mistura do grupo, e não a definição de um interior excludente. De fato, as enumerações dos não misturados eram incompletas, se concentrando a pessoa em enumerar os misturados para provar a afirmação prévia, que costumava começar essas conversas, segundo a qual “nós aqui somos todos misturados”. Se alguma distorção houvesse, ela parecia, ao contrário, se colocar do lado daquele pequeno grupo de similares.

Utilizei o verbo ‘gostar’ no parágrafo anterior porque ele descreve, literalmente, o duplo sentido da situação, algo que nunca deixou de chamar minha atenção, por mais vezes que as pessoas referissem essas enumerações. Gostavam porque costumavam fazê-lo, mas gostavam, porque sempre observei, quando

sublinhavam essa diversidade, um prazer especial que, não raro, se fechava com um sorriso de satisfação. A breve enumeração das pessoas consideradas não misturadas era feita ou muito rápido, mencionando apenas quatro ou cinco pessoas, como se a lista não tivesse opção de se engrandecer e se esgotasse num número reduzido remarcado pela prontidão de seu fechamento; ou em tempo lento e espaçado, com voz grave, como se custasse muito achá-las entre todas aquelas que tinham algum grau de mistura. Já os misturados se contavam com fruição: rapidamente e com impaciência, para deixar um ‘etcétera’ implícito na acelerada concatenação dos abundantes nomes, ou vagarosamente, para sublinhar e desfrutar por longo tempo da multiplicidade aparentemente incomensurável.

O ponto a sublinhar aqui é que essa diversidade não ocupava nos relatos o lugar do exterior a expurgar de um interior que devesse ser defendido perante os perigos de desagregação no labirinto nominal. Às vezes, até, parecia como se o que se tentasse fosse a extrusão da similaridade para melhor destacar a presença de uma múltipla diferença interna no espaço do grupo, ou até, como veremos mais adiante, no âmbito da própria pessoa. Nesse sentido, os diversos nomes não são o lugar encoberto ou expulso do *socius*, como a parte molesta, que após separação ou ocultação, deveria deixar visível a figura pretendida, no caso, uma identidade plena. Essa multiplicidade é, ao contrário, o ‘autêntico’ lugar do *socius*, aquilo que não pode deixar de ser o que é sob o risco de provocar, no mínimo, uma profunda transformação.

Enfim, na aldeia de Raya ou nas outras comunidades do Juruá, as pessoas se reconhecem como “Yaminahua”, embora, quando perguntados, muitas vezes se sublinhe o caráter exógeno do termo e, a partir dos vínculos de parentesco, seja comum mencionar a ligação com esses outros nomes que citei. A forma em que esses vínculos são transmitidos favorece a multiplicação. Fora a reivindicação cognática e a possibilidade de aprofundar várias gerações na adscrição a um nome (etnonímico) determinado – Amahuaca, Baxunahua, Txitonahua... –, a paternidade múltipla torna ainda mais fértil essa capacidade de acumular nomes. Os vínculos patrilaterais, em função da idéia de que todos os homens que mantiveram relações sexuais com uma mulher durante sua gravidez serão os “outros pais” (*epa utsa*) da criança, multiplicam ainda mais essa capacidade de adscrição nominal.

De fato, essa teoria da concepção faz com que dois irmãos possam ter, do ponto de vista de cada um deles, diferentes relações de parentesco com uma mesma pessoa. Isso acontece, porque essa pessoa pode ser considerada pai de um dos irmãos,

se o homem teve relações com a mãe dele durante sua gestação, mas não do outro, se esse homem não participou ativamente durante sua formação como feto. Esse fato pode ter relevância, por exemplo, na hora de observar os tabus que pais e filhos devem realizar conjuntamente, e diz respeito aos vínculos de substância que, através das relações sexuais que a mãe teve durante sua gravidez, se estabeleceram entre os cônjuges e seus filhos.

Às vezes, como pude observar uma vez no Rio Gregório, pois os Yawanawa não se afastam dos Yaminahua nessa interpretação da paternidade múltipla, antigas relações de namoro vêm à tona por causa do adoecimento de alguém e a necessidade urgente de avisar o ‘outro pai’ – que pode morar em outra comunidade como era o caso – para a observação do resguardo correspondente.

## **Pessoas de verdade**

Como é sabido, na Amazônia, as autodenominações encobrem sentidos genéricos do tipo “nós”, “humanos” ou “gente de verdade” que o povo reclama para si como substituto dos nomes dados por outros. As etnografias mais recentes começam geralmente explicando dita mudança.

A presença dessas categorias auto-referenciais ocupando o lugar de etnônimo talvez seja, como destacou Viveiros de Castro (1996: 125), uma coagulação – cada vez mais comum –, fruto do contexto de interação das populações indígenas com o etnógrafo, ou com os interlocutores diversos (missionários, entidades oficiais ou oficiosas, etc.) que demandam uma identidade ‘com nome’.

A conversa do missionário Constantin Tastevin com um informante katukina é um bom exemplo dessa atitude empenhada em situar um determinado coletivo indígena sob um etnônimo reconhecível:

« Êtes-vous vraiment Katukina? Quelle sorte de gens êtes-vous? » « Nous sommes Katukina! » « Pourquoi alors parlez-vous la langue des Kachi-nawa! Ne seriez-vous pas des Kachi-nawa? » « Nous, des Kachinawa! Mais les Kachi-nawa sont nos ennemis... » « Ne seriez-vous pas Huni-kui (vrais hommes) comme les Kachi-nawa! » « Non, père, nous nous appelons Nuke (nouke), les hommes ». « Bien! Mais n’auriez pas aussi un autre nom comme les Kachi-nawa (vampires); les Poya-nawa (crapauds)... » (Tastevin 1924: 78).

Na época, o missionário Tastevin, ao que parece um tanto desesperado em suas indagações, deveu descobrir nos Katukina um parecido notável com os povos

ditos Kachinawa, que ele visitara anteriormente. Já falamos sobre a dita homogeneidade pano. Também lhe deveu causar surpresa o fato de o nome do grupo não se construir, como é habitual, através da composição de um nome e o acréscimo do sufixo *-nahua*. Daí as reticências que aparecem na última pergunta do missionário. Mas a conversa torna saliente também o contraste entre os etnônimos e as autodesignações, assim como a exigência das frentes colonizadoras de que o nome represente uma ‘identidade’ (a autodenominação “os homens” não satisfaz Tastevin) e que a identidade se expresse através de um nome.

A princípio, sentidos tão gerais e ambiciosos como os de ‘pessoa’ ou ‘gente’, expressos nessas auto-referências e reivindicados, às vezes, apenas para umas poucas dezenas de pessoas, poderia fazer presumir que as reflexões nativas sobre a condição humana pecam de uma obcecada avareza. Como já é mais que sabido, Viveiros de Castro, no marco de suas reflexões sobre o perspectivismo, passou a exame esse aparente etnocentrismo ameríndio e chamou a atenção para a diferença existente entre esses nomes, os etnônimos, que funcionam a modo de apelidos e objetivam os outros a quem se referem, e as autodenominações, que seriam antes marcadores enunciativos da posição de sujeito do que reduções lingüísticas da humanidade à fronteira restrita do grupo (Viveiros de Castro 1996: 125).

Como demonstra o autor, essas autodenominações não negam a existência do sujeito fora das fronteiras do grupo ou, até, fora do limite da humanidade como espécie, pois os não humanos, animais, plantas ou espíritos, por exemplo, podem assim se comportar e interagir. Se deslocarmos a análise desse ponto de vista mais ontológico (o que faz de um sujeito um sujeito) para um outro mais sociológico (que tipo de sujeitos são os ‘homens verdadeiros’), é de se ressaltar que essas autodenominações demarcam um espaço privilegiado de atributos que modelam dita humanidade ao ponto de torná-la ‘verdadeira’. Isto é, do ponto de vista das relações que os coletivos indígenas mantêm entre si, se referem menos a uma reflexão geral sobre a condição da humanidade do que aos limites de um espaço privilegiado de partilha e expressão dessa humanidade. Nesse sentido, as autodenominações exprimem uma realização concreta e privilegiada – pelo menos para quem fala – dessa humanidade, não uma redução ontológica que exclua todos os outros dessa condição.

No âmbito pano – e, em geral, entre os povos indígenas amazônicos –, a maior parte das populações – senão todas – possuem autodesignações com significados parecidos aos que citei. Entretanto, ênfases e usos mudam em função das diversas

disposições de cada povo aos macrotemas da identidade e da alteridade. Essas disposições específicas se iluminam quando comparadas, e, afortunadamente, o macroconjunto Pano conta já com um bom número de etnografias que permitem dito empreendimento.

O caso dos Kaxinawa, por exemplo, na atualidade amplamente conhecidos como *Huni Kuin* (gente verdadeira), é exemplar dessa desavença entre os nomes dados por outros e as autodenominações de que venho falando. À diferença dos Kaxinawa e de tantos outros povos amazônicos, os Yaminahua não aplicam grande esforço nesse contraste ‘etnônimo/humanidade verdadeira’ ou, para ser mais exato, eu nunca percebi a invocação fervorosa de um ‘nós’ genérico que pretendesse substituir o etnônimo nem a intimação de um discurso prolixo sobre os atributos específicos da gente verdadeira. Não é de estranhar, então, que nem a etnografia de Townsley (1988) nem os trabalhos de Calavia, que, aliás, é quem mais trabalhou esta temática de um ponto de vista comparativo (Calavia 2000, 2002), nem nos dados disponíveis sobre os Yaminawa radicados na Bolívia (Fernández Erquicia 1992), se registre essa ênfase na ‘humanidade verdadeira’.

Essa divergência entre ambas as populações não é fortuita. Sem dúvida, como Calavia conclui após comparar o sentido dessa ênfase dos primeiros na ‘gente verdadeira’ (*Huni Kuin*) com a tendência yaminawa às longas listas etnonímicas, há por trás dessas diferentes distinções toda uma teoria do social, mais centrípeta, no caso dos primeiros, e policêntrica e em fuga, no caso dos Yaminawa. Como esclarece o autor, a ênfase dos Yaminawa no *Yura*, termo traduzido por corpo e usado também como ‘autodenominação’ (“gente” não é um sinônimo perfeito do *Huni kuin* kaxinawa:

Onças e queixadas têm também o seu corpo; ‘gente de verdade’ exclui outras ‘gentes’. A proposição “somos Huni Kuin”, gente de verdade, abre um conjunto que se completa com ‘gente não de verdade’ (*kuinman*), ‘verdadeiros outros’ (*bemakia*) e ‘não outros’ (*kayabi*); é o centro de um sistema centrípeta. Pelo contrário, “somos *Yura*” só ganha sentido dentro de um catálogo de etnônimos que se lê em sentido centrífugo (Calavia 2002: 51).

Os Yaminahua radicados no Rio Mapuya casam com Amahuaca, Txitonahua ou com os mestiços da região – além de entre eles, preferencialmente com os primos cruzados, reais ou classificatórios – para citar os casos mais freqüentes atualmente, e

não criam barreiras sólidas para a introdução dessa alteridade que é transmitida de forma cognática também à descendência. O nome Yaminahua não apaga o resto dos nomes, e, além dos já citados, se mencionam Bashonahua, Dishinahua, Kudunahua, Saonahua ou, nalgum caso concreto, até Campa ou mestiço, sem que a listagem se possa considerar fechada. A abertura exogâmica dos Yaminahua, a proliferação etnonímica, a transitoriedade da configuração aldeã – garantia do vigor de sua socialidade em rede –, assim como uma teoria da pessoa (e do coletivo) com ênfase na alteração, parecem todos eles elementos correlatos de uma configuração específica que, não por ser fluida ou policêntrica, se assim queremos denominá-la, deixa de ser menos social.

Em contraste com esse panorama, o breve retrato introdutório dos Kashinawa radicados no Peru que Patrick Deshayes e Barbara Keifenheim oferecem desenha, comparado com a situação dos Yaminahua, uma das polaridades do macroconjunto Pano:

La forme d'organisation sociale chez les Huni Kuin est assez particulière et tranche avec les autres populations indigènes Pano de la même région. Les Huni Kuin pratiquent une très forte endogamie locale (95 % environ des mariages s'effectuent à l'intérieur du village). Par ailleurs, les villages sont très éloignés les uns des autres et les plus distants n'ont pratiquement aucun contact entre eux (Deshayes e Keifenheim 1994: 33).

Para os Yaminahua, não só os contatos entre as diferentes aldeias do Juruá, e entre as comunidades do Juruá e do Mapuya, muito mais distantes entre si, são constantes, como as visitas e as conexões com as diferentes aldeias amahuaca, piro, ou com núcleos povoados por mestiços ou *serranos* (termo pelo qual são conhecidos os indígenas provenientes da serra) fazem parte de suas relações regulares: seja durante as viagens simplesmente para passar a noite ao abrigo de um teto, seja para participar de uma *masateada*, aguardar a oferta de algum alimento, negociar a madeira, se tratar de alguma doença ou com o objetivo de rever algum parente, para citar as circunstâncias mais frequentes, o movimento pelo rio e as visitas intercomunitárias são contínuas<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> São constantes também as brincadeiras, sobretudo no caso dos homens, das supostas visitas que durante essas viagens os homens faziam a mulheres com as quais têm ou tiveram relações. De fato, não é raro que as pessoas mais novas voltem – ou fiquem – casados dessas viagens.

Obviamente, a longa história de conflitos guerreiros e a vultosa lista de doenças e mortes atribuídas à agência de muitas das pessoas que habitam a região por onde os Yaminahua passam regularmente obriga a afinar a escolha dos lugares aptos à parada. No entanto, e até porque essa rede é tão imbricada, que resultaria realmente difícil achar um lugar onde a memória vindicativa, de forma direta ou indireta, não pudesse renascer e se efetivar – incluído o espaço intracomunitário –, é famosa a tendência Yaminahua, e provavelmente dos ditos Pano *eclatés* em geral, de se mover em águas turbulentas que, mais cedo ou mais tarde, parecem destinadas a desatar alguma tempestade. Ou seja, a direção dos casamentos acompanha rumos idênticos aos das tempestades.

Tudo isso claro, quanto às relações efetivas no presente. Os etnônimos se multiplicam, conforme se reativa a memória das relações passadas. O que se destaca desse cenário é, precisamente, a abertura de um sistema afirmado no jogo de contrastes, porém não para consolidar um todo englobante sociocentrado; para dizer a verdade, o sistema tende mais à socio-alteração do que ao fechamento ou à totalização, sobretudo, se presumirmos que esse sociocentrismo deveria se efetivar no espaço aldeão.

Se tivesse que figurar algum ‘todo’ para os Yaminahua, eu aventuraria um que se pareceria mais com uma figura do tipo das famosas garrafas de Klein, em que visualmente o exterior se vira pelo avesso do interior lançando o próprio interior para fora, do que com o clássico continente euclidiano em que interior e exterior se distinguem nitidamente, ainda que só seja pela definição de um limite definido que os separa

## Capítulo II – Fragmentos e redes: A aldeia e o coletivo intercomunitário.

### Tipos (d)e relações: o ecletismo Pano

Como examinamos no capítulo anterior, há nomes que parecem seções, mas não são; os nomes manifestam uma enorme variabilidade quanto à sua dimensão. que vai do conjunto de aldeias até a pessoa, passando pela aldeia ou o subgrupo; já o sistema onomástico, com um perfil *kariera* muito nítido, não se configura a partir de grupos nomeados nem define um número concreto de unidades de intercâmbio. Diante desse panorama, para citar tão-somente alguns aspectos que já examinamos, não é de estranhar, então, que os Yaminahua constituam uma versão regional, concentrada e em pequena escala do debate geral dos estudos de parentesco e organização social que trata da distinção entre sistemas sociocentros e egocentros.

Como é sabido, essa classificação distingue basicamente povos cuja estrutura social se articula em torno de unidades sociais internas distintas e bem definidas, e povos cuja organização social, centrada fundamentalmente nas redes de relações interpessoais, não permite observar, à primeira vista, a existência de grupos como os anteriores (Lima 2005b; Rivière 2001; Townsley 1988; Viveiros de Castro 1986). Os primeiros são, freqüentemente, definidos como sistemas sociocentros (ou sociocêntricos), e sua tradução no código de parentesco se expressa pela presença de clãs, linhagens, seções, metades, etc. Dos segundos, se diz que são egocentros, e muitas vezes são definidos em termos negativos (nos dois sentidos da palavra), isto é, pela falta de metades, clãs, etc., assim como por certa ‘insuficiência classificatória’. Há algo que eles não conseguem fazer; sem subgrupos nítidos como os anteriores, são concebidos como configurações amorfas ou como versões desgastadas, mas de qualquer forma inferiores, dos ditos modelos sociocêntricos. A tendência cognática e a constante referência às parentelas bilaterais – tantas quanto indivíduos – são consideradas, freqüentemente, expressões dessa incapacidade para dividir a sociedade mais além da perspectiva de cada *ego* – em clãs, linhagens ou seções, por exemplo.

Como lembra Viveiros de Castro, os fundamentos gerais desse debate já estavam presentes em *As estruturas elementares do parentesco*, quando Lévi-Strauss propôs a correlação entre as fórmulas de unificação e a formação de grupos sociocêntricos. Como se lembrará, foram principalmente as versões australianas, os



sistemas de metades e seções com suas fórmulas unilineares e regras de intercâmbio bem definidas, e não esses sistemas flexíveis, que ocuparam o lugar central da primeira parte de *As estruturas elementares do parentesco*. Foi aí que Lévi-Strauss melhor visualizou a possibilidade de atingir uma teoria morfogenética do social, já que é nesses modelos onde melhor se manifesta, à primeira vista, a correspondência entre a organização social e o sistema terminológico. Visto desse ângulo, era de se esperar que os sistemas cognáticos ocupassem uma posição pouco confortável (Viveiros de Castro 2002b: 93-100).

Lévi-Strauss não foi o único em deixar de lado esses sistemas aparentemente avessos aos cálculos sociocêntricos, nem o primeiro a ressaltar seu lugar estrategicamente problemático do ponto de vista da teoria do parentesco. Já nos anos trinta Radcliffe-Brown expunha argumentos muito similares aos citados acima. Destaque-se, no entanto, que Radcliffe-Brown estava interessado, sobretudo, em demonstrar a integração funcional do todo social. E lembremos que, para o estrutural-funcionalismo, o alicerce básico da coesão passava pela adscrição bem definida dos direitos e deveres (Radcliffe-Brown 1986: 59). No que nos interessa, basta dizer que nesse processo um lugar fundamental era atribuído à unilinearidade, pois se concediam aos dispositivos de unificação duas funções principais: a de assegurar a estabilidade por meio da definição inequívoca dos direitos e deveres que corresponderiam a cada pessoa, e a de garantir a continuidade no tempo da estrutura social (ibid.: 52, 58). Segundo Radcliffe-Brown, é através de uma ordem assimétrica e hierárquica, ou seja, unilinear, que se podem evitar os conflitos irresolúveis que afligiriam, inevitavelmente, os sistemas ‘teoricamente’ regidos pela filiação paralela ou as fórmulas cognáticas<sup>38</sup>.

Enfim, seja pela perspectiva ‘horizontal’ do intercâmbio (fórmulas de casamento), seja pela perspectiva ‘vertical’ da transmissão (direitos e deveres), o problema dos sistemas ditos egocentrados radicava precisamente na sua falta de

---

<sup>38</sup> “Cuando los derechos y deberes heredados del padre superan en importancia social a los derivados de la madre, tenemos lo que habitualmente se llama sistema patrilineal. Por el contrario, un sistema será matrilineal cuando los derechos y deberes derivados de la madre están por encima de los derivados del padre (...) Por supuesto, sería **teóricamente** posible establecer algún tipo de norma mediante la cual, cuando los padres pertenecen a diferentes grupos, en ciertas circunstancias definidas, los hijos pertenecieran al grupo del padre, y en otras al de la madre. Esto produciría situaciones complicadas y, en general, cualquier definición complicada de derechos será probablemente ineficaz en comparación con una más sencilla” (Radcliffe-Brown 1986: 51). O destaque é meu. Radcliffe-Brown se refere, nessa passagem, aos sistemas de filiação paralela, mas o cognatismo se incluía também nesse grupo das ‘definições complicadas’.

sistema; ou porque, sendo o indivíduo o ponto de referência, imediatamente a dimensão sociocêntrica se tornava evanescente para o analista, ou porque eles pareciam tornar confusa a ordem necessária para a sobrevivência da estrutura social.

Em relação a esse debate, como é sabido, um dos contrastes mais evidentes no panorama amazônico é o existente entre a imagem totalizadora sugerida pela organização social dos povos Gê e a fluidez das sociedades da Guiana ou Tupi (Lima 2005b; Viveiros de Castro 1986) – ou dos povos Shuar ou Aruaque, para citar duas grandes famílias lingüísticas muito presentes no Peru. Perante esse cenário de contrastes inter-regionais, o âmbito pano sobressai como uma versão local do debate, pois não é necessário sair do ambiente cultural pano para topar com populações que se amoldam a cada um desses pólos: alguns povos, com seus sistemas de metades e/ou seções que organizam não só as relações entre as pessoas, como aparentemente o cosmo todo, se encaixam bem no modelo dito sociocentrado; outros, porém, encarnam o paradigma das precariedades filiadas aos sistemas egocentrados, aparentemente mais sujeitos aos avatares da história e da pragmática que às determinações de uma estrutura.

Todavia, há coletivos que se destacam por apresentar, simultaneamente, tanto traços considerados sociocentrados como outros ditos egocentrados. Não custaria, por exemplo, reconhecer nos Yaminahua uma variante em escala reduzida desse debate geral, visto que ora apresentam características especificamente sociocentradas (o dito perfil *kariera* que regula a transmissão de nomes; a existência de conglomerados etnonímicos que parecem sugerir uma estrutura de seções ou linhagens; ou o sistema de metades, como postula Townsley (1988) para o passado recente das populações Yaminahua do Purus, por exemplo); ora manifestam tendências típicas do modelo egocentrado oposto ao anterior (apesar do perfil *kariera*, a transmissão de nomes não cria um conjunto definido de seções nomeadas, labilidade do sistema de metades – deixado de lado na atualidade –, elevada capacidade de transformação da organização aldeã, importância das redes bilaterais de parentes, etc.).

Mudando de escala, ainda é possível acrescentar mais uma torção, relacionada a essa classificação, que confere aos Pano um caráter eclético. Como destacou Viveiros de Castro, o dualismo diametral pano articula de forma explícita o valor interior/exterior característico dos modelos concêntricos (2002b: 147). Efetivamente, segundo as informações de Townsley, *Roa* e *Dawa*, que são os nomes das metades yaminahua, colocam no núcleo das relações intragrúps esse eixo interior/exterior que excede habitualmente as fronteiras da comunidade local. Como descreve Townsley, a metade

*Roa* se identifica por metonímia com o chefe, pois o termo *Roa* não é utilizado para se referir a ele, mas define um conceito que se refere ao *best example* de uma série dada, de animais ou pessoas, por exemplo. *Roa andiwo wakëwo*, “filhos dos antigos chefes”, seriam as pessoas pertencentes a essa metade (1988: 100). O significado de *Dawa wakëwo*, “filhos dos estrangeiros”, que seriam os integrantes da outra metade, pressupõe já em si mesmo certa noção de exterioridade, ou melhor ainda, de diferença; *dawa* são os inimigos, as pessoas de outros grupos, os mestiços, os antropólogos, etc., mas também uma das metades do grupo.

Por outro lado, se pensarmos, por exemplo, nas fórmulas onomásticas – tanto no que diz respeito à configuração totêmica dos etnônimos como no que se refere ao marcado perfil *kariera* das relações interpessoais –, não custa notar que é através de fórmulas sociocêntricas que os indivíduos estendem suas possibilidades classificatórias. Ou seja, se no primeiro caso a ‘forma’ sociocêntrica (metades) espreme ‘conteúdos’ típicos dos sistemas egocentrados (gradiente de distância, abertura, exterior determinante), no segundo, os ‘conteúdos’ extensivos das relações egocentradas se servem em muitas ocasiões de fórmulas caracteristicamente sociocêntricas (classificações totêmicas, perfil *kariera*, estrutura de metades).

Em resumo: a variabilidade interna do conjunto pano compreende diferenças equivalentes às que podem ser encontradas entre configurações sociais pertencentes a ambientes culturais dessemelhantes; podem-se achar de forma simultânea numa única população princípios estruturantes cuja predominância a teoria antropológica vincula freqüentemente a tipos diversos de organização social; e, ainda, é possível perceber configurações sociais que parecem ‘con-fundir’ formas e valores aparentemente desarmônicos.

### **As três metades dos Yaminahua**

Sem dúvida, a etnografia que mais próxima se encontra deste meu trabalho é a de Townsley (1988) sobre os Yaminahua do Purus (Peru), pela semelhançasociocultural dos povos em questão. O trabalho de Townsley é um bom exemplo dessa variabilidade tipicamente pano que acabei de descrever – no caso, variabilidade interna ao próprio grupo –, e é um bom exemplo, também, do debate introdutório deste capítulo sobre a classificação sociocentrado/egocentrado. Townsley – melhor dizendo, os Yaminahua – leva a seu ponto de condensação máximo esse debate ao colocá-lo no âmago da cosmopraxe do grupo.

Por esses dois motivos, considero oportuno neste ponto nos determo brevemente em sua proposta, pois, por um lado, Townsley aborda de uma forma original o debate de que estamos tratando, e, ademais, ter em mente suas reflexões ajudará a entender melhor a especificidade dos Yaminahua do Rio Mapuya.

Do meu ponto de vista, um dos grandes méritos do trabalho de Townsley é ter reparado na homologia dos princípios que articulam a sociedade, a pessoa e o cosmo<sup>39</sup>. Dita homologia parte da união determinante que os Yaminahua concedem a aspectos tratados habitualmente nas etnografias de forma relativamente independente: por um lado, a parte dedicada à sociedade (relações entre os homens: sistema de parentesco, economia, política, etc.); e, por outro, a consagrada à cosmologia (sistema de categorias – mito, xamanismo, cosmografia<sup>40</sup>, etc.).

Para dizê-lo em poucas palavras, o que Townsley oferece ao longo de sua tese é uma reflexão holista e, ao mesmo tempo, detalhada e bastante explícita da sociocosmologia yaminahua, embora ele não utilize o termo ‘sociocosmologia’, pois, na época em que escreveu, não era comum fazê-lo. Atento aos princípios que articulam tanto a pessoa como a sociedade, Townsley consegue explicitar uma diversidade de modelos atuantes que organizam as relações das pessoas entre si, as relações entre os grupos, em alguma medida as relações entre as pessoas e os espíritos, assim como própria noção de pessoa e o cosmo em si mesmos. É essa compreensão global, por exemplo, que lhe permite arriscar um título do tipo “The person, Spirits and the Social Order” (1988: 120), ou integrar num único e incomum diagrama a noção de pessoa, as representações do sistema de parentesco e alguns elementos-chave da cosmologia yaminahua (ibid.: 123-124).

Para dizê-lo muito resumidamente, o sistema yaminahua é descrito pelo antropólogo britânico através de uma tripartição fundamental: por um lado, Townsley liga a produção corporal da pessoa às relações de consangüinidade, às parentelas bilaterais (*yora*) e à desordem social; essas relações seriam as que têm preeminência na

---

<sup>39</sup> “The person and society as a whole are thus constructed by Yaminahua ideology in such a way that there is a congruence between them” (Townsley 1988: 123).

<sup>40</sup> Em outras palavras, de um lado, o mundo dos homens como entidades empíricas, e de outro, o universo das categorias cosmológicas, que em grande medida se tendia a separar do anterior. É sobre uma questão parecida que Dumont se pergunta: “Em outros termos, o nosso problema é o seguinte: como podemos construir uma passagem entre a nossa ideologia moderna que separa valores e ‘fatos’ e as outras ideologias onde os valores estão ‘imbricados’ na concepção do mundo? (Dumont 2000: 253). O que demonstra o trabalho do próprio Dumont é que a separação moderna entre fatos e valores é tanto um fato quanto um valor. Portanto, a dificuldade da passagem poderia ser mais aparente do que substancial, como seus estudos comparativos confirmaram.

prática (Townasley 1994: 106, 290); por outro lado, vincula o sistema de metades à transmissão do *wëro yuxin* (literalmente, “olho espírito”), à patrilinearidade – segundo Townasley esse componente é transmitido em linha patrilateral, e as metades são patrilineares (1988: 65) –, ao intercâmbio matrimonial, ao ritual, às idéias de ordem social e à bipartição das qualidades ‘essenciais’ associadas às coisas, às pessoas, aos animais e aos espíritos; e, finalmente, relaciona o perfil *kariëra*, a transmissão de nomes que reúne os indivíduos das gerações alternadas, com a continuidade social. Os nomes, por sua vez, se relacionam com o *diawaka* (sombra), o componente espiritual mais ligado ao corpo, à consciência e à volição, responsável do aspecto social da pessoa (*personality*) (1988: 119).

Segundo Townasley, esses aspectos, os nomes e o *diawaka*, atuam como uma espécie de terceiro princípio, exclusivo dos humanos<sup>41</sup>, mediador entre os dois anteriores, isto é, mediador entre a matéria física (*yora*) e a essência espiritual (*wëro yoshi*) (1988: 123, 157). Entre o mundo celeste das essências eternas e o espaço telúrico da corrupção da carne, reaparece a encarnação espiritual da sociedade; de novo, a sombra do espírito, do nome e do corpo como unidade estrutural.

Essa tripartição pretende esclarecer as especificidades de cada um desses conceitos. Porém, o preço a pagar pela clareza é certa reificação e isolamento de aspectos que, na realidade, se encontram inextricavelmente unidos<sup>42</sup>. De fato, a divisão guarda um que familiar com nossa divisão entre matéria física (*Yora*), sociedade (nome/*diawaka*) e espírito (*wëro yuxin*). Para não fazer uma idéia enganosa dessa classificação, é importante sublinhar que é no processo da morte que esses aspectos adquirem, através de seus destinos diversos, uma realidade separada. Será no último capítulo que me estenderei sobre o assunto.

Para concluir este ponto, e antes de examinar como se passam as coisas no Mapuya, gostaria somente de salientar a junção de aspectos diversos que representa um modelo como o de Townasley. O resumo que acabei de apresentar oferece por si só uma visão panorâmica da complexidade do assunto: parentesco corporal cognático, parentesco espiritual patrilinear ligado à forma de transmissão do *wëro yuxin* e ao sistema de metades, combinação dos princípios dravidianos com o perfil *kariëra* na

---

<sup>41</sup> “Both name and *diawaka* have the same intermediate status between physical matter and eternal spirit; they are the distinctively social attributes of humans” (Townasley 1988: 123).

<sup>42</sup> Townasley é ciente disso: “Although thought inextricably intermingled in reality, they are clearly distinguished conceptually, as *yora* and *wëroyoshi*” (1988: 122).

formação sincrônica e diacrônica do corpo de parentes (*yora*), aspectos espirituais (*diawaka*) intermediários, etc.

Perante esse cenário plural, não é raro que o afã tipológico nos leve (todos fazemos isso alguma vez), em muitas ocasiões, a traçar uma imagem um tanto limitada, sublinhando apenas algum aspecto *ad hoc* sem levar em conta a multipolaridade característica dos Yaminahua:

Les sections de type australien (*kariera*) existent bien en Amazonie; on ne les a, jusqu'à présent, repérées que chez des groupes pano du sud-ouest amazonien (voir notamment les travaux de G.E. Townsley sur les Yaminahua) où l'organisation sociale et la nomenclature de parenté confirment le bien-fondé de la distinction opérée par L. Dumont entre système « à formule locale » (dravidien) « où les règles sont rapportées à un sujet particulier » (ego) et système à « formule globale » (*kariera*) « où la société tout entière apparaît organisée en groupes reliés par une formule déterminée d'intermariage<sup>43</sup> (les sections) (Dreyfus 1993: 123-124).

Entretanto, não seria a contribuição mais original de Townsley, precisamente, sua demonstração de que esses 'sistemas' podem conviver fazendo parte de uma única configuração social, sem necessidade de corresponder, cada um deles por separado a tipos diferentes de sociedade? De fato, Townsley utiliza também os termos 'subsistema' ou 'princípio' como sinônimos da palavra 'sistema', justamente para indicar, me parece, que a organização social yaminahua se situa num nível de complexidade superior, irreduzível a cada um desses princípios tomados por separado<sup>44</sup> (dravidiano, dualista, *kariera*, patrilinear).

Lido com atenção, torna-se evidente que Townsley se debate com valentia no contraste entre o modelo egocentrado e concêntrico, que diz ser o que impera nas relações cotidianas, e o dualismo ordenado dos conceitos (*categorical type*), mais visível no espaço ritual e simbólico – idealmente e no passado, também como vetores do casamento – (Townsley 1988: 154-155). O título de seu trabalho, *Ideas of order and*

---

<sup>43</sup> Talvez, Dreyfus tivesse em mente os estudos de parentesco de Kensinger sobre os Kashinahua, ou reflexões gerais do próprio Townsley sobre o sistema *kariera* em geral, mais próximos de sua proposta que a perspectiva etnográfica do próprio Townsley: "Names establish the identity of alternate generations and are powerful sources of social continuity, establishing each individual in the same kinship positions as one of his, or her, grandparents and in one of the two moieties; however, the naming system does not give rise to namesake groups which function as marriage classes" (Townsley 1988: 73).

<sup>44</sup> Em palavras do próprio autor: "It underlines comments made earlier about the inadequacy of any one-dimensional model of kinship organization which might describe Yaminahua society in terms of 'a moiety system' or 'kariera system' (as Melatti has described the very similar Marubo) or by a particular mode of descent, wheter it be patrilinear or dual or bilateral" (Townsley 1988: 123).

*patterns of change*, além do interesse pela mudança histórica que possa indicar (tema que o autor desenvolve, principalmente, no último capítulo da tese), poderia ser entendido também fazendo referência a esse contraste.

É importante salientar esse argumento de Townsley, porque, devido ao alto grau de formalização do modelo onomástico *kariera* e do sistema de metades – e talvez, também, porque em outras áreas etnográficas essas fórmulas precisas parecem saturar no fundamental a descrição da organização social das populações que os possuem –, não resultaria difícil reduzir o sistema todo à suficiência exclusiva de alguma dessas fórmulas, quando, como o próprio Townsley demonstra, a organização social passa por princípios diversos, e as práticas parecem deixar uma margem aberta a outros conceitos diferentes dos estritamente dualistas.

De fato, o próprio Townsley ressaltou como uma característica propriamente yaminahua a capacidade de gerar modelos de relação bastante diferentes, quando não aparentemente contraditórios<sup>45</sup>.

### **Metades ausentes e heterogeneidade do campo social yaminahua**

Como já apontei anteriormente, não registrei nas genealogias a existência de metades que regulassem os casamentos, nem escutei os Yaminahua do Rio Mapuya falarem sobre o dualismo diametral que menciona Townsley, nem referido ao passado, nem muito menos em ação no presente. Isso tem sua lógica, se pensarmos que a expressão mais notória desse dualismo aconteceria no âmbito ritual, e, como já mencionei, esses rituais aos quais o autor se refere não são mais realizados no Mapuya. Os princípios estruturantes da organização social que eu pude observar em Raya são diferentes das descrições disponíveis do modelo dualista (embora o que se dispõe do dualismo yaminahua seja precisamente um modelo). Ainda que seja difícil saber se

---

<sup>45</sup> “To a hypothetical observer, for instance, who had had the opportunity to view some Yaminahua groups at different points in the history of this century it would often have seemed that they had transformed themselves from elaborate dualist societies, reminiscent of Gê societies in Eastern Amazonia, to highly atomistic groups with no sign of elaborate internal order similar to Guyanese society – often within the space of a few years” (Townsley 1988: 124). Aliás, suspeito que os sistemas indígenas em geral, e com especial intensidade os grupos Pano da região, possuem uma capacidade criativa e de transformação, tanto de praxes como de conceitos, mais rápida e maleável do que se costuma supor. Poderíamos nos perguntar, até, se a tendência a transferir dados etnográficos de uma etnografia a outra, às vezes para preencher os vazios de nossas pesquisas, às vezes porque se ambiciona a criação de um modelo geral, não contribuiria, em larga medida, para a ocultação de muitas dessas transformações.

alguma vez os Yaminahua do Mapuya – ou mais exatamente seus antecessores<sup>47</sup> – tiveram metades no passado, mais fácil é perceber que o que está sendo organizado no presente difere daquilo que as metades organizavam no passado: como difere, diria eu, uma sociedade compreendida como a reunião local de dois grupos de irmãos que intercambiam cônjuges de uma sociedade policêntrica como a dos Yaminahua na atualidade, na qual as pessoas tendem a escolher seus cônjuges fora do espaço aldeão.

É importante ter esse fato em mente para não tirar de forma apressada positividade ao atual sistema ou fazê-lo ‘dizer’ coisas que ele nem sequer contempla. Aperceber-se que os campos sociais ordenados em cada caso não são homogêneos permite-nos reconceitualizar o lugar lógico das metades. Uma precisão de matiz se impõe: não é que os Yaminahua se organizem, atualmente, da forma em que o fazem porque tenham ‘perdido’ as metades<sup>48</sup>, mas justamente o inverso; por causa da disposição atual do campo social (em rede e com certa aversão à endogamia local, por exemplo), as metades é que perderam seu valor funcional e seu sentido mais clássico, sumindo, logicamente, de cena.

Podemos, no entanto, nos permitir brevemente fazer um pouco de história-ficção e conjecturar que, se os Yaminahua tiveram metades ativas no passado, algumas transformações notáveis podem ter contribuído para sua ausência no presente. De forma hipotética, eu sugeriria algumas muito básicas: o desaparecimento da residência em malocas (segundo Townsley, cada maloca se identificava com uma metade, e a aldeia ideal se compunha de duas grandes construções); a transformação do complexo ritual clássico (campo de expressão principal do dualismo, segundo Townsley); e algumas conseqüências da pressão colonizadora (fundamentalmente, o encolhimento populacional e a situação de fuga permanente que padeceram nas décadas prévias ao contato permanente, conforme os próprios Yaminahua relatam, assim como a não desprezível presença – real e simbólica – de um Outro ‘tão’ *nawa* como o homem

---

<sup>47</sup> As dinâmicas sociais yaminahua dificultam sobremodo esse tipo de inferências ‘genéticas’. Que população seria a antecessora dos atuais Yaminahua? A família de Txaiyabawade (Baxunahua), da velha Rosa (Amahuaca) ou de Sada (Txitonahua), todos eles atualmente membros do grupo yaminahua?

<sup>48</sup> Em determinadas passagens, o trabalho de Townsley, ao sugerir o estatuto ‘normal’ do sistema de metades e ao vincular o atomismo à desordem, pode induzir a pensar que a organização social atual dos Yaminahua é, na realidade, o reflexo de uma carência. Se eu tivesse que fazer uma crítica ao excelente trabalho do antropólogo britânico, talvez fosse precisamente sua dimensão morfologista dominada pelas idéias clássicas do funcionalismo de homeostasia, coesão e ordem. Os perigos de fazer girar a organização atual em torno da noção de carência são óbvios. Por um lado, estabelece um diálogo (com/sem metades) que pode já não estar mais (se é que alguma vez esteve) na mente dos nativos, mas, sobretudo, pode desestimular a procura dos princípios ativos na atualidade.



branco, entre outras), podem ter influenciado no divórcio atual das metades como fundamento da organização social.

Contudo, é necessário advertir que essa situação talvez não seja tão nova assim. Para evitar confusões sobre a influência exclusiva e primigênia da colonização nesses processos de transformação, cabe destacar que as pressões ocasionadas pela aparição intempestiva do homem branco a partir do século XVI não eram desconhecidas pelos povos da região. Há dados arqueológicos e lingüísticos, assim como informações dos cronistas, que confirmam a existência em datas anteriores, de situações parecidas às ocasionadas pela chegada dos colonizadores, embora de intensidade menor no que diz respeito à depopulação, já que, com certeza, poucas situações se podem comparar à devastação demográfica das epidemias da época trazidas do outro lado do oceano.

Os conflitos interétnicos pelo domínio das áreas ribeirinhas; os deslocamentos intensos, fruto da pressão de grandes contingentes populacionais indígenas em movimento na região que, não raro, obrigavam os grupos menores a mudarem seu local de habitação; assim como os processos de fusão e fissão, de alianças intergrupais e de dispersão atomizada – provavelmente, aumentados nessas situações de mudança severa –, ocasionaram transformações notáveis da organização social desses povos já muito antes do século XVI<sup>49</sup>.

Em função desses processos, não é arriscado supor que o atomismo e as características atuais, conceituais e práticas, da organização social yaminahua (sem metades, caso alguma vez as tivessem) talvez não sejam fenômenos tão novos quanto, a princípio, se poderia pensar<sup>50</sup>. Essas oscilações, que provêm de uma longa história de vaivens (alianças, fragmentações, guerras) e que têm sua plasmação espacial mais evidente no constante fluxo de ires e vires por um extenso território, fazem parte da dinâmica característica da organização social yaminahua. Examiná-las como perdas ou desestruturas de algum ponto zero imaginário (aquilo que se convencionou chamar, às vezes, de modelo *protopano*) significaria fazer-lhes perder sua significação própria.

---

<sup>49</sup> Alguns dados sólidos desse tipo de dinâmicas – e outros apenas relativamente verossímeis – com ênfase em suas conseqüências transformacionais, aparecem documentados para os Amahuaca no trabalho de Gertrude Dole, e por Santos Granero e Frederica Barclay para o contexto pano do Peru em geral (Dole 1998: 138-140; Santos Granero e Barclay 1998: xv-xxx).

<sup>50</sup> A etnografia de Carlos Fausto (2001) sobre os Parakanã é um excelente exemplo amazônico da rapidez com que, em apenas algumas décadas, podem mudar determinados aspectos da organização social e cosmológica de um povo. O autor demonstra como, por causa de uma cisão, se originaram dois grupos que desenvolveram dinâmicas sociocosmológicas divergentes.

## A aldeia de Raya e as outras aldeias Yaminahua

Para melhor enquadrar alguns aspectos de que tratei nas páginas anteriores de forma um tanto abstrata, se faz oportuno agora um exame mais detalhado da configuração das aldeias yaminahua, o que nos permitirá uma percepção concreta dos nexos que ligam o espaço intra-aldeão ao coletivo intercomunitário. Esse é um tema-problema tanto dos Yaminahua como de seus etnógrafos, e talvez por motivos não muito diferentes; não custaria estabelecer um paralelismo entre o dilema que os Yaminahua enfrentam pela necessidade física de ter que residir num só lugar, quando realmente pertencem a vários; e a limitação de que padece o etnógrafo, obrigado em larga medida a constituir a aldeia no ‘termo-raiz’ da descrição etnográfica e no horizonte de sua reflexão teórica<sup>51</sup>.

O exame da distribuição espacial das famílias, junto com algumas observações sobre o que Mauss gostava de chamar de “fenômenos morfológicos” (1974: 183), servirá, igualmente, como introdução a assuntos que reencontraremos mais adiante do ponto de vista da vivência em primeira pessoa, principalmente quando nos depararmos com os cantos *yama yama* e seus intérpretes.

O contingente demográfico yaminahua não é muito numeroso. No total, as comunidades do Mapuya e do Juruá reúnem, aproximadamente, umas 600 pessoas. Já o número de aldeias, em função tanto dos constantes processos de fissão como da alta variabilidade do tamanho das diversas comunidades, e em comparação com a cifra anterior, se mostra mais significativo. Oito, concretamente, somando Raya aos sete núcleos yaminahua do Juruá.

Como já disse, Raya é um bom exemplo tanto da fragmentação como da variabilidade populacional dos núcleos aldeãos. Em 2001, a comunidade de Raya agrupava todas as famílias yaminahua do Mapuya, fora uma, composta por um casal e seus filhos, que morava a uma hora, aproximadamente, do núcleo principal, num local conhecido pelo nome de Charapa. Apenas dois anos depois, várias famílias tinham se espalhado rio abaixo e aberto novas áreas de moradia, se intercalando precisamente no espaço que separa Raya de Charapa. Raya, que podia ser considerada antes dessa dispersão uma comunidade de tamanho médio, ficou reduzida à família extensa do

---

<sup>51</sup> Repare-se, por exemplo, que os deslocamentos pelo rio ou o trânsito contínuo nele, ou as viagens de um modo geral, entre as aldeias ou entre a aldeia e a cidade, são muitas vezes deixadas de lado no relato etnográfico, concentrado principalmente em relevar a sociedade originada no espaço aldeão.

velho Txaiyabawade, mais três núcleos unifamiliares que lá permaneceram. Paralelamente, o número de madeireiros estabelecidos de forma ‘permanente’ nela ou que a visitavam com regularidade tinha aumentado consideravelmente, em parte, provavelmente, pelos rumores que corriam na região de que o trabalho da madeira seria interrompido em breve pela intenção governamental de não renovar as licenças de exploração.

Esse panorama que encontrei em 2003 (fora a presença de população mestiça, ausente nas outras comunidades yaminahua) não difere muito do que se pode observar no Juruá, embora o que no Mapuya são famílias mais ou menos extensas espalhadas pelo rio sejam aldeias no Juruá. Concretamente, da nascente à jusante, se podem identificar seis ‘grandes’ núcleos consolidados: San Pablillo, San Pablo, Coronel Portillo, Boca del Dorado, Dorado e Doradillo. A eles, haveria de se somar, ainda, o núcleo denominado Zancudo, situado entre Dorado e Doradillo, onde se integraram a maior parte dos Txitonahua, e que, quando eu o visitei, parecia ainda em processo de constituição.

Em função do tamanho, e para dar uma idéia geral das grandezas numérico-espaciais de que estou falando, eu distinguiria, grosso modo, três tipos de aldeia. De um lado, teríamos os núcleos mais populosos, San Pablo e Doradillo no Juruá, por exemplo, que podem chegar a agrupar umas duzentas pessoas<sup>52</sup> e que mantêm – talvez não por acaso – uma relação privilegiada com a sociedade envolvente.

Doradillo se encontra a umas três horas do Breu. O Breu é um pequeno e plácido vilarejo, pelo menos em aparência, onde moram umas poucas famílias mestiças e indígenas, e que funciona como posto de fronteira que separa o Peru do Brasil. Para os Yaminahua que habitam no Juruá, é o ponto de contato com o mundo exterior e o centro de referência administrativo mais próximo. Lá radica uma base permanente do exército peruano para treinamento dos jovens recrutados, a pista de pouso, uma modesta, porém ativa igreja católica, um posto de saúde, as dependências político-administrativas e uma pequena loja onde se podem adquirir os bens básicos da cidade (roupa, comida, etc.) recebidos nos vôos que chegam, na sua grande maioria, procedentes de Pucallpa. Foi da administração e do exército que Doradillo recebeu um apoio especial para a construção

---

<sup>52</sup> Os cálculos se baseiam nos levantamentos genealógicos que realizei nessas comunidades durante o trabalho de campo entre 2000 e 2003.

de infra-estrutura básica – escola, posto de saúde, etc. –, sendo, nesse sentido, e junto com San Pablo, a melhor equipada de todas as comunidades Yaminahua.

San Pablo é a aldeia onde radica a missão do ILV. Possui numerosas casas de madeira serrada, professores formados pela missão, duas rádios e um grande campo de futebol-pista de pouso que, à diferença do resto das aldeias, dá uma grande abertura espacial à comunidade, a mais larga de todas. Embora seja difícil confirmá-lo, esses apoios – entre outros fatores, com certeza – podem ter contribuído para um maior agrupamento das famílias nessas comunidades.

Fora esses grandes núcleos, há outras aldeias de porte médio, como Coronel Portillo ou a própria Raya, que se aproximam dos cem habitantes. Suas atividades, à diferença das anteriores, estão no presente, relativamente, à margem de entidades nacionais, embora tenham recebido apoio direto delas em outros momentos. A escola de Raya, por exemplo, foi construída com a colaboração do padre Carlos, quem em 2003 se trasladou de Atalaya ao Breu para dirigir lá sua nova paróquia.

Finalmente, existem vários outros núcleos, esparsos e pouco povoados, que não reúnem mais do que trinta ou quarenta pessoas e que são fragmentos de comunidades maiores que, por motivos diversos, procuraram maior independência e abriram novos locais de habitação (às vezes surgidos após algum conflito, outras vezes para evitá-lo, ou procurando uma situação geográfica mais adequada para determinados fins – alianças, exploração do meio, etc.). Esses núcleos podem não encontrarse muito afastados dessas outras comunidades onde haviam estado integrados até o momento da separação. Com o tempo, podem crescer pela agregação de novas famílias, serem novamente atraídos por outros assentamentos de maior porte ou permanecerem em sua posição-satélite<sup>53</sup>.

As aldeias maiores e de tamanho médio são formadas por um conjunto de unidades residências constituídas por vários núcleos unifamiliares, isto é, um casal e seus filhos, e/ou por conjuntos de casas agrupadas num espaço comum e diferenciados do resto, que reúnem várias dessas unidades; isto é, por várias famílias extensas. No

---

<sup>53</sup> A disposição espacial dos Yawanawa no Rio Gregório (Acre, Brasil) é bastante parecida à dos Yaminahua. A mobilidade espacial inter-aldeã é ainda maior, pois as comunidades (ou colocações como diziam em 1998) se unem por caminhos facilmente transitáveis. Ademais, no Gregório, há atualmente, uma eclosão de atividades comunitárias envolvendo grande número de pessoas, seja através dos rituais (*mariri*), seja das pescarias coletivas ou das abundantes reuniões políticas. Quando voltei em 2003, alguns núcleos menores que tinha conhecido em 1998 estavam adquirindo já o aspecto de aldeia, devido a um crescimento populacional considerável e à firmação de uma chefia mais definida.

presente essas famílias extensas não moram numa única casa, mas em várias construções muito próximas ou, às vezes, até anexadas. A família extensa reúne várias famílias nucleares, às quais, circunstancialmente, podem se ajuntar parentes que moram sozinhos como, por exemplo, parentes, separados ou viúvos, embora sejam casos excepcionais<sup>54</sup>. As aldeias são formadas pela reunião num espaço compartilhado de várias dessas unidades, ou seja, várias famílias extensas e/ou vários núcleos unifamiliares. Habitualmente, é um misto de ambos, pois, pela estrutura residencial yaminahua que tende a fragmentar as grandes famílias, é difícil reunir numa mesma comunidade as famílias extensas de todas as pessoas que a compõem.

Os redutos menores são constituídos, exclusivamente, por uma ou duas famílias extensas. Os núcleos realmente mínimos são as unidades unifamiliares, que decidem num momento dado erigir a casa e a roça a uma distância variável dos centros mais povoados. Quando as distâncias são curtas (entre quinze minutos e meia hora) e o acesso é fácil (comunicação por terra), essas unidades continuam, por assim dizer, integradas na comunidade, embora usufruam uma maior independência e solidão. No entanto, quando a distância aumenta, ou o acesso depende exclusivamente da canoa, às vezes parecem funcionar com maior independência e, por exemplo, deixam de participar das atividades cotidianas da comunidade.

Às vezes, como já mencionei a respeito do que aconteceu em Raya, várias famílias podem espalhar-se ao longo do rio em intervalos que oscilavam, aproximadamente, entre dez minutos e meia hora de canoa com os motores regionais. Dita disposição, extensiva e policêntrica, dificulta o enquadramento habitacional das diferentes famílias numa noção clássica de comunidade. De qualquer forma, as relações e visitas entre os núcleos, seja qual for seu tamanho, são constantes, variando sua intensidade em função das relações de boa vizinhança que os diferentes núcleos mantêm entre si.

A aldeia de Raya foi aberta poucos anos antes de minha chegada, em junho do ano 2000 e contava naquele momento exatamente com 18 casas. Grande parte dos roçados são visíveis da aldeia; na época, as poucas árvores frutíferas plantadas ainda não tinham dado seu primeiro fruto, e a lenha, de muito boa qualidade, assim como os

---

<sup>54</sup> Esse era o caso de Pakadawa que, separado de sua mulher e afastado de seus filhos que moravam no Juruá, convivia com seu irmão e seus sobrinhos no Mapuya. Ele construiu uma ‘casa’ muito pequena – quatro postes e um teto, sem assoalho nem divisões internas – cujo espaço era praticamente ocupado em sua totalidade por uma espécie de cama de madeira, onde morava, ou melhor dormia.

produtos agrícolas se podiam obter sem necessidade de ter que percorrer longas distâncias. Algumas cacimbas próximas, especialmente generosas para a pesca do cuiú-cuiú<sup>55</sup>, providenciavam sem muito esforço grandes quantidades de alimento graças ao uso habilidoso que os homens – excetuando os mais velhos, que não sabem usá-la – fazem da tarrafa.

Apesar de toda a deterioração da mata que décadas de intensa exploração madeireira tem provocado no entorno, a proteína animal não parece escassear em Raya<sup>56</sup>. Sem dúvida, a tarrafa (junto com os anzóis<sup>57</sup>) e a espingarda são os instrumentos privilegiados para sua obtenção. À exceção das pessoas mais idosas, que não usufruem a rede de pesca porque não sabem usá-la, a maior parte das famílias possui uma tarrafa e uma espingarda, embora, devido ao uso, nem sempre estejam em condições adequadas para dispor delas. A tarrafa possui algumas vantagens sobre as armas de fogo: em primeiro lugar, seu uso não requer cartuchos, que se vendem relativamente caros na região. Obviamente, para que uma tarrafa dure, deve ser bem cuidada. Ou seja, deve ser utilizada com critério, pois há muitas áreas do rio onde a rede, quando jogada para apanhar o peixe, pode ficar enganchada nos paus, esburacando-se com facilidade. Para mantê-la em boas condições, há que repará-la continuamente, para o qual seu dono tem que ter linha com que consertá-la. No entanto, pelo preço de uma caixa de cartuchos, a quantidade de linha que se pode obter dá, me parece, certa vantagem à tarrafa, pois permite usá-la por mais tempo<sup>58</sup>. Por outro lado, à diferença da espingarda, a tarrafa pode ser utilizada aproveitando os deslocamentos

---

<sup>55</sup> Peixe de um metro de comprimento da família *Doridae*, *Pseudodoras Níger*. No espanhol regional, *cahuara*.

<sup>56</sup> É importante ressaltar que essa afirmação se baseia unicamente na minha experiência pessoal e na comparação com outras comunidades indígenas que conheço, não num estudo sério com medições detalhadas que pudesse definir, com a exaustividade que requer esse tipo de afirmações, o impacto real que vem sofrendo a região. Para dados botânicos concretos sobre a cobertura vegetal nas imediações de Raya e os danos provocados pela exploração madeireira nessa região específica, ver: Beltrán (2001) e Salas (2001).

<sup>57</sup> Utilizam-se anzóis de diversos tamanhos em função do tipo de peixe que se ambiciona pescar e da habilidade de cada um. A utilidade dos anzóis de menor tamanho é que até as crianças com sete ou oito anos podem colaborar na dieta familiar em épocas de carestia, apanhando pequenos peixes.

<sup>58</sup> Estou comparando determinados aspectos do uso, não discutindo sobre o valor absoluto dos ‘objetos em si’. A espingarda tem outras vantagens que a fazem imprescindível e ‘superior’, num sentido global, à tarrafa. Para começar, a ninguém escapa que não se matam inimigos jogando a rede em cima deles, e é com a espingarda (e não com a tarrafa) que uma pessoa pode se defender ante determinados perigos. Por outro lado, muito raramente uma pescaria oferece a possibilidade de obter e partilhar as grandes quantidades de alimento que uma caçada bem-sucedida na qual se tenham matado animais de grande porte põe à disposição do coletivo. Os Yaminahua não utilizam venenos nem fazem grandes pescarias coletivas.

cotidianos pelo rio sem necessidade de maiores desvios<sup>59</sup>; ademais, o produto da pescaria, pode ser carregado na canoa, contrariamente à caça, que, quando é muito pesada requer voltar para buscá-la depois, e que, em qualquer caso, deve ser carregada nas costas. Ademais, a tarrafa não coloca quem a usa perante os perigos múltiplos da mata profunda (*nii mera*), que o caçador deve enfrentar. Não é que o rio seja um espaço carente de perigos, nem dos de tipo xamânico, nem no sentido mais físico-geográfico. No entanto, sempre percebi uma maior acentuação no discurso de ambos os tipos de riscos em contextos associados à caça do que em situações onde se faz uso da tarrafa. Esse último aspecto é importante o suficiente para dedicar-lhe um breve aparte antes de retomar a disposição interna da aldeia.

Lembro que a caça não é um domínio excluído da ação das potências xamânicas, nada de surpreendente em se tratando de populações caçadoras sujeitas a uma lógica xamânica. É verdade que as manifestações xamânicas podem ocorrer em qualquer lugar, incluído o espaço aldeão; como os Yaminahua contam, existe a possibilidade de os *diawaa* dos mortos se internarem na aldeia à procura de seus parentes mais queridos ou atraídos pelos bens que possuíram seus donos (os falecidos) em vida, por exemplo, ou os espíritos agressores serem reclamados por determinado *piri piri* (planta mágica) cultivado nos arredores da casa, para não falar do contínuo perigo que o consumo alimentar e as ações de feitiçaria supõem para qualquer um. No entanto, também é certo que a mata profunda é um território especialmente denso em seres que requerem uma atenção especial do ponto de vista xamânico; a começar pelos próprios animais, seus donos e uma plêiade de entidades caracterizadas, na relação que estabelecem com os humanos, fundamentalmente pela predação. A floresta é o espaço preferido dos espíritos agressores, dos quais abundam histórias que oscilam fundamentalmente entre a polaridade do rapto (o espírito leva consigo o indivíduo com quem se encontra) e a da predação (o indivíduo é devorado pelo espírito).

Sobre esse ponto, a formulação de Descola, que identifica três modelos amazônicos gerais pautados pelas atitudes relacionais entre humanos e animais, é especialmente adequada para situar os Yaminahua no contexto geral das populações indígenas amazônicas (Descola 1998). Esses modelos correspondem à prioridade que

---

<sup>59</sup> O rio é a via principal de comunicação que une Raya à cidade, às outras comunidades e aos acampamentos madeireiros. Embora seja uma região que conta com décadas de exploração madeireira, não parece haver muitos caminhos abertos transitáveis entre as diferentes áreas. De qualquer forma, atualmente, sempre me deu a impressão de que os Yaminahua preferem fazer seus deslocamentos de barco, e não caminhando.

cada população concede à reciprocidade, à doação ou à predação como princípio relacional dominante, em função do que poderíamos denominar uma lógica geral do intercâmbio sociocosmológico. No primeiro conjunto, Descola agrupa, por exemplo, os Tukano, entre os quais as relações entre humanos e animais participam de um cosmo orientado pela homeostase, no caso, pela organização de uma energia vital finita orientada pela lógica da paridade e da reciprocidade. O segundo conjunto, que Descola exemplifica a partir de dados aruaque, situa a relação homem/animal do lado de um modelo de dádiva: o animal caçado, na realidade, não passaria de um invólucro carnal, de uma roupa, cujo duplo se reencarnará posteriormente à ‘morte’ carnal num corpo idêntico ao que possuía anteriormente. Finalmente, o terceiro modelo focaliza a predação e não contempla compensação alguma pela vida tomada no ato cinegético; isto é, nem organização fundada na reciprocidade equilibrada nem dever de generosidade. As relações de predação participam de uma simbólica da afinidade, na qual uma porta parece sempre aberta ao descumprimento das obrigações que ela implica, como o próprio trabalho de Descola sobre os Jívaro demonstra.

Com todos os riscos que implicam este tipo de generalizações, eu diria que os Yaminahua se situam mais próximos do modelo que prioriza a predação, já que as pessoas não inserem o resultado assimétrico dessa relação agonística em dinâmicas pautadas pela reciprocidade bem-comportada ou pela doação<sup>60</sup>.

Esse sistema seria coerente – como Descola argumenta também a respeito dos Jívaro – com a importância conceitual e prática que a guerra e a vingança têm entre os humanos. Enfim, em muitos aspectos, guerra, caça e xamanismo se mostram três modelos de relação profundamente interligados<sup>61</sup>, ancorados nos conceitos fundamentais de captura, vingança e produção que, com suas especificidades, é claro, dão um tom especial a cada um desses três âmbitos.

Assim, não é de estranhar que, após a morte do inimigo, e observados os tabus pertinentes, o matador que incorporou o espírito da vítima veja aumentada sua capacidade cinegética, às vezes, dizem os Yaminahua, pela assunção da habilidade

---

<sup>60</sup> Toda classificação e, sobretudo, toda classificação generalizadora, corre o risco de desconsiderar os elementos intermediários, os mistos e os grupos de elementos que não se adaptam aos parâmetros concretos escolhidos para elaborá-la. Descola indica no seu artigo que esses três modelos seriam antes “estilos distintivos” (valores dominantes), aquilo que convencionamos chamar *ethos*, do que etiquetas que excluíssem de forma absoluta a presença de praxes diversas (Descola 1998: 38). É nesse sentido, também, que eu caracterizo os Yaminahua.

<sup>61</sup> Retomarei a conexão do xamanismo com a caça no capítulo em que tratarei da ‘captura’ de esposas/os por meios xamânicos.



caçadora que o inimigo possuía em vida. Nesse caso, os animais, como comenta Descola a respeito dos Aruaque, parecem se doar ao caçador, pois se diz que são eles que se aproximam do matador, mansos e confiados, sem que ele tenha de ir procurá-los muito longe. A descrição é a mesma que se pode escutar quando os caçadores desafortunados utilizam *piri piri* ou outras plantas para aumentar sua potência cinegética através do amansamento dos animais.

Muitas pessoas adultas, por exemplo, falam de um tipo de caça xamânica que seus pais e avós realizavam por meio do assopro com tabaco (*hũwai*). Às vezes, conseguiam caçar suas presas simplesmente assoprando no rastro ou diretamente nos animais situados nas copas das árvores, por exemplo, provocando-lhes um estado de paralisia que levava os animais à morte. Sobre esse aspecto concreto, Laura Pérez comenta: “[...] 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” (2006: 192). De fato, *hũwai* é a mesma palavra que descreve tanto os assopros dos caçadores-xamãs como as agressões xamânicas entre humanos, cujo procedimento não muda, em sua técnica, do anterior.

Vale a pena lembrar que o primeiro xamã é fruto, precisamente, de uma devoração. Os conhecimentos xamânicos, tanto os referidos aos *kuxuai* (cantos) como às *disa* (plantas curativas), foram adquiridos da sucuri através da devoração do homem, que os obterá durante a doença provocada pelo engolimento. Mas a sucuri não é apenas um mestre mítico, o animal é utilizado atualmente nas ações de feitiçaria, fazendo-a ‘cantar’ sobre o *xubu* (pequeno pote cerâmico utilizado nas agressões xamânicas como continente dos restos corporais ou objetos muito ligados à vítima). Teremos oportunidade de aprofundar o assunto adiante, quando abodardemos as ações e os relatos ligados à feitiçaria.

Como já disse, talvez por se tratar de uma região de confluência de cabeceiras não excessivamente povoada, pois não há cidades nem grandes vilarejos em toda a área que separa Raya do Juruá, a presença dos acampamentos madeireiros não conseguiu ainda afugentar a caça nem diminuir o peixe de uma forma que, pelo menos à primeira vista, tenha afetado a vida dos Yaminahua. No ano que passei com eles, nunca percebi escassez séria de alimento, fora, talvez, os dias em que, durante as *masateadas* (festas em que se consomem elevadas quantidades de caiçuma de mandioca fermentada e, às vezes, quando disponíveis, aguardentes regionais), a maioria dos homens se

congregavam em torno da bebida e do espaço aldeão, às vezes durante vários dias, sem que o abastecimento alimentar constituísse uma preocupação a ser considerada.

De fato, os Yaminahua de Raya mencionam a fartura alimentar como uma das vantagens de se morar no Mapuya, em comparação com a menor quantidade de caça disponível no Juruá, onde habitam seus parentes. Antas, veados, queixadas, porcos do mato, vários tipos de aves e macacos, tatus, jabutis, capivaras ou jacarés, assim como uma ampla variedade de peixes fazem parte do cardápio cotidiano, e não é tão raro que os caçadores habilidosos voltem com o alimento duas ou três horas depois de sua saída<sup>62</sup>.

A comunidade de Raya se encontra a uns quarenta metros acima do leito do Mapuya (240 metros acima do nível do mar), cujas águas correm na direção norte-sul. A aldeia se situa numa área geográfica de transição topográfica: ao sul, com formação de pequenas colinas e terraços de tamanhos variáveis, por cujo leito corre o Rio Inuya, consideravelmente mais caudaloso e largo que o Mapuya (em muitos pontos, quatro ou cinco vezes mais largo do que seu afluente); ao norte, em direção à nascente do rio se abre a área interfluvial que separa a comunidade de Raya do Juruá e da fronteira brasileira, caminho que os Yaminahua demoram em percorrer entre três e oito dias, dependendo do ritmo do caminhante.

Em Raya, as casas se dispõem paralelamente ao rio, ao longo de uma ampla curva que, de ponta a ponta, não deve exceder em muito os quinhentos metros. A disposição da aldeia é, pois, longitudinal. Um estreito caminho une todas as casas, e a comunidade se alarga basicamente num único ponto, aproximadamente no meio desse caminho, pela presença de um campo de futebol de uns 2000 metros quadrados, situado perpendicularmente à trilha. No extremo mais afastado do caminho, atrás do campo de futebol, se encontra a pequena escola, que limita já com a mata e a roça que era cultivada pela família Txitonahua.

No outro extremo do campo, já do lado do caminho, está situada a casa onde eu morei no primeiro trabalho de campo, uma das maiores construções da aldeia,

---

<sup>62</sup> Obviamente, o tempo e o resultado das caçadas são muito variáveis, no entanto, nunca escutei os Yaminahua falarem de falta de carne ou peixe. Comparando a situação dos Yaminahua com a dos Yawanawa, por exemplo, se pode perceber que os segundos têm que procurar a caça a distâncias maiores, provavelmente por ser a mata do Rio Gregório uma área mais afetada pelo impacto da ‘civilização’ do que o Mapuya. Dificilmente, os macacos se aproximam lá da aldeia, e a caça maior é mais escassa. Do lado do Brasil, o estabelecimento de seringais permanentes provavelmente contribuiu para criar essa situação.

destinada, antes de minha chegada, às reuniões e às festas. Na minha frente, a uns vinte metros, do outro lado do caminho e já no extremo de onde se pode ver o rio, morava a família Txitonahua. Talvez seja casualidade, mas um professor shipibo que ficou com sua mulher e seu filho uns meses na aldeia; a família de madeireiros que passou umas semanas esperando a madeira que seu habilitado yaminahua lhes devia entregar; assim como o atendimento da equipe itinerante de saúde que visitou Raya numa ocasião, ou uma missa surreal em que se oficiou o batizado de várias crianças, ocorreram todos nessa parte central da aldeia. Poder-se-ia dizer, então, que essa parte nodal é dominada por um forte componente *nahua*.

Durante a primeira fase de meu trabalho de campo, à altura dessa parte central, mas do outro lado do rio, morava a família de Kubarëtë e o velho Antônio, irmão mais velho de Txaiyabawade. Txaiyabawade é, para dizê-lo de alguma forma, o homem de referência em Raya, cuja filha, Maria, por motivos que veremos adiante, assume a liderança oficial da comunidade. Raya estava dividida, pois, em duas metades. A família extensa de Kubarëtë, no entanto, se mudou, uns meses depois de nossa chegada, para o outro lado, junto com o resto das famílias. Causas físicas e metafísicas foram aduzidas para justificar o deslocamento: por um lado, parece que o rio, sobretudo na época de chuvas – quando é necessário usar a canoa para cruzá-lo, pois o nível da água, que na estação seca fica no tornozelo, aumenta depois várias dezenas de metros até alcançar quase a altura em que se encontram as casas em cima do barranco –, estava dificultando o acesso das crianças à escola; além do mais, como me disse o velho Kubarëtë, “seus cadernos se molhavam muito”; por outro lado, almas rondavam o lugar. Como pude saber depois, várias pessoas tinham adoecido; o velho Waxapa ficou durante semanas com fortes dores no ombro fazendo dieta rigorosa. O neto de Kubarëtë, Segundito, passou vários dias com diarreia e vômitos; sua irmã, Tânia, com febre, tosse e inflamação dos olhos. A velha Rosa também ficou doente. A família detectou um crescimento anômalo de *piri piri* (plantas cultivadas utilizadas para fins muito diversos, propiciadoras de caça, amor, vigorosidade guerreira...) na área da cozinha; foi cortada, mas teimava em crescer numa área crítica, perto dos copos e pratos. Finalmente, jogaram o *piri piri* no rio e mudaram de lugar, se perguntando quem poderia ter plantado o *piri piri* lá.

O censo oficial da comunidade contava em 2000 com noventa e oito pessoas, incluídos adultos e crianças. Entretanto, devido aos constantes deslocamentos, a cifra de moradores nunca alcançava, na realidade, esse número: ora alguns homens adultos, por

curtos períodos e de forma bastante irregular, se encontravam trabalhando a madeira na cabeceira com os mestiços, ora alguma família se deslocava até Atalaya ou ao Breu para resolver algum trâmite burocrático ou fazer compras; às vezes, algumas pessoas visitavam durante algumas semanas ou meses seus parentes do Juruá, ou passavam alguma temporada em Sepahua ou Pucallpa.

Levando em conta essa cifra, e se a compararmos com a de outras populações indígenas amazônicas, ou até pano, pareceria lógico pensar que, na época, o grupo não se encontrava no seu auge demográfico. Porém, Raya representava naquele ano uma fase de ‘reagrupação’, pois só dois anos depois, quando voltei em 2003, a aldeia passou a ser ocupada basicamente por uma única família extensa (e um elevado contingente de madeireiros), tendo as outras famílias se deslocado rio abaixo para abrir outros lugares de habitação e novos roçados. Essa dispersão era, na realidade, a volta a um tipo de habitação que, como já mencionei no capítulo anterior, faz parte do padrão yaminahua.

### **As aldeias Yaminahua do Juruá**

Que ao longo desta tese, em determinadas passagens, as aldeias Yaminahua do Juruá ocupem o centro da cena, apesar de eu ter feito apenas um mês de trabalho de campo lá, é índice da importância que as relações intercomunitárias têm para os Yaminahua, assim como do vigor, tanto discursivo como prático, que eles concedem a essas relações.

Se há alguma situação cotidiana que pode dar uma imagem gráfica disso é a lembrança que tenho dos Yaminahua quando, no último momento da tarde pouco antes do crepúsculo, atentos ao relógio e, às vezes, até preocupados em saber com exatidão a hora que marcava, após o retorno dos homens que tinham saído durante o dia, abandonavam o entorno de suas casas em direção ao rádio para sintonizar a famosa frequência 7020, na qual, todos os dias às cinco horas, as diferentes comunidades da região saem ao ar para se comunicar com o mundo extra-aldeão. Falem com eles ou não, no Mapuya sempre se quer saber o que seus parentes do Juruá estão dizendo, e o rádio acaba congregando, cotidianamente, numerosas pessoas que conversam sobre o que escutam e sobre as novidades do dia, pouco antes de que cada família se recolha à sua casa, quando a escuridão anuncia o fim da jornada.

As comunidades do Juruá foram fundadas pelo movimento das famílias que se deslocaram em um primeiro momento do Mapuya para Paitite, e depois de Paitite para o Juruá, criando as diversas aldeias pelo sucessivo fluxo de pessoas que saíam de Paitite e

pela fragmentação das comunidades maiores que iam se conformando no Juruá. Em muitas ocasiões, as cisões das aldeias Yaminahua têm causas reconhecidas e reconhecíveis por todos, em outras, nem sempre é possível definir o motivo concreto desses movimentos. Quando, na época do pai de Txaiyabawade, aconteceram várias mortes, e as acusações de feitiçaria recaíram sobre Badoro, um dos homens mais influentes do grupo Txitonahua, a vingança derivou num conflito violento, que terminou por dividir o conjunto. Outras vezes, entretanto, os movimentos não parecem ter uma causa concreta, as pessoas falam coisas diferentes, e a fragmentação parece, antes fruto de posicionamentos e fatores diversos, do que consequência de uma crise pontual, embora as crises pontuais, ao que me parece, também possam decorrer da acumulação de suspeitas, brigas e fatos ‘menores’.

A formação do conjunto do Juruá não foi relacionada pelos Yaminahua a nenhuma grande crise interna. Em larga medida, até, alguns dos motivos aduzidos para justificar sua saída do Mapuya podem parecer relativamente anedóticos – embora, do ponto de vista de quem mora na mata, talvez, não o sejam tanto. Algumas pessoas mencionam, por exemplo, que se decidiram a abandonar o Mapuya devido à abundância de espinhos na região e ao incômodo que provocavam<sup>63</sup>; em sentido inverso, os Yaminahua do Mapuya enfatizam a enfadonha presença de mosquitos e marimbondos no Juruá para exaltar a escolha de Raya como lugar de moradia, livre na maior parte do ano, desse tipo de insetos maçantes.

Entretanto, também mencionaram causas, aparentemente, de maior peso. A pressão do terrorismo de Sendero Luminoso (*los terrucos*, como os Yaminahua lhes chamam), que durante os anos 1980 possuíam uma forte presença na região de Atalaya e que ameaçava chegar ao Mapuya nessa época; a preferência por morar longe dos madeireiros, que havia décadas trabalham na região do Mapuya, segundo contam os que se foram; e também, uma vez deslocados em sucessivas ondas a Paitite<sup>64</sup>, a atração que exerceu o Breu (‘a cidade’) contribuíram para a posterior abertura das aldeias do Juruá.

Conforme lembra Juan Pérez, nos 1980 abriram, sucessivamente, três núcleos em Paitite. Foi enquanto residiam no segundo, que chegou um homem shipibo para

---

<sup>63</sup> Segundo o etnobotânico Hamilton Beltrán do Museu de História Natural de Lima, realmente haveria uma diferença nesse aspecto entre Raya e o Juruá, pois a cabeceira do Mapuya parece ser o limite setentrional da formação denominada “bosque misto com taboca”, precisamente pela elevada predominância dos bambuzais (*Guadua sarcocarpa* e *Guadua weberbauerii*) (Beltrán 2001).

<sup>64</sup> Algumas das famílias que moraram em Paitite e depois no Juruá terminaram por retornar ao Mapuya onde moram atualmente.

avisá-los da iminente chegada das missionárias do ILV. Quando, um mês depois, duas missionárias alcançaram Paitite, abriram o terceiro núcleo, e mais famílias yaminahua foram morar junto. De lá, se trasladaram ao Juruá, onde habitam atualmente.

Sem dúvida, a presença do Instituto Lingüístico de Verão na comunidade de San Pablo – e agora do padre Carlos no Breu – e da base do exército na fronteira, assim como a ausência de madeireiros na região marcam algumas diferenças notáveis entre o contexto do Mapuya e o do Juruá<sup>65</sup>. Neste último, por exemplo, há já certa formalização discursiva do conceito de cultura e identidade indígena; na comunidade de San Pablo, onde radica a base do ILV, uma rejeição – embora talvez discurso e práticas não se solapem – de práticas associadas à ayahuasca e à guerra; e, em geral, uma maior participação política, já que o Breu conta com infra-estrutura administrativa e órgãos de gestão com presença indígena.

Já no Mapuya, a falta de participação nas atividades e gestão das associações indígenas radicadas em Atalaya ou Pucallpa, que não contam entre seus cargos com indivíduos yaminahua, a ausência de pessoas formadas como professores ou agentes de saúde – não há posto de saúde em Raya –, e a escassa relação com instituições religiosas, assim como a longa distância que separa Raya da cidade (à diferença do Juruá, que fica a poucas horas do Breu, embora o Breu não se compare a Atalaya, que é muito maior), dão um tom diferenciado à comunidade.

Nesse contexto, e à diferença do discurso imperante no Juruá<sup>66</sup>, no Mapuya, o ideal de virar ‘mestiço’ está muito presente, embora se trate de um mestiço do ponto de vista yaminahua, pois os Yaminahua nem querem trabalhar a madeira longe de suas famílias nem se sentem especialmente atraídos pela vida da cidade, em minha opinião, duas das características principais dos mestiços que freqüentam o entorno de Raya.

---

<sup>65</sup> A situação poderia estar mudando em breve, já que, como comenta Laura Pérez, “[...] 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 o Brasil e o Peru –, e comunidades indígenas do lado brasileiro, na margem brasileira. Entre os grupos peruanos, algumas famílias yaminahua da aldeia de San Pablo, a maior aldeia yaminahua 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 madeireiros peruanos em território brasileiro” (Pérez Gil 2006: 16).

<sup>66</sup> Como fiz pouco trabalho de campo no Juruá, é difícil para mim valorizar o alcance real dessa fala, mais parecida ao discurso-padrão sobre a identidade indígena, que pude escutar de alguns homens, sobretudo nas comunidades de San Pablo e Dorado. De qualquer forma, ele está completamente ausente no Mapuya.

## As casas yaminahua

As comunidades yaminahua incluem um número muito variável de conjuntos residenciais. A casa é, sem dúvida, um dos pivôs da sociabilidade grupal<sup>67</sup>; nas casas, se dorme, se conversa, os homens tecem as tarrafas ou as mulheres fiam o algodão; no piso ou enfiadas no teto, se guardam os pertences pessoais, ossadas de animais, fruto da habilidade cinegética de seu dono, espingardas, roupas, etc. Nelas, se descansa na rede, se cuidam os doentes, se dorme, se convidam os visitantes; nelas e nos seus pátios – referidos, às vezes, como os chapéus (*maiti*) da casa – brincam as crianças, as mulheres limpam os corpos dos caçadores, quando estes retornam de sua jornada no interior da floresta, se partilha a deliciosa caiçuma ou se realizam as festas que transitam, justamente, ‘de casa em casa’.

Muitas horas do cotidiano yaminahua transcorrem no âmbito privado das casas e no seu entorno mais próximo; na cozinha, peça aberta ou fechada que alberga o fogo e que não difere muito das casas menos elaboradas, onde as mulheres se esforçam por transformar em alimento os produtos da roça e da mata; ou nos pátios que, a golpe de machado, elas tratam com insistência de manter limpos de raízes, grama e demais índices de sujeira. É nessas casas, também, que se vai passear ou onde se celebram as *masateadas*; é na casa de alguém que se oferece a caiçuma que embebeda homens e mulheres (embora sejam os primeiros que alcancem graus de embriaguez mais elevados); é nos pátios que se dança ao ritmo alegre da tecnocumbia peruana mais em moda, até virar a noite, ou os dias..., dependendo da quantidade de bebida disponível. É nas casas, também, no entanto, que se chora ao estilo yaminahua: como quando a velha Rosa o fez durante uma *masateada* no meio da festa, ou quando a outra velha Rosa chorava a ausência dos matadores, seus parentes, depois do conflito com a família Txitonahua; foi também lá, no pátio, primeiro, e depois abraçadas no chão perto de um

---

<sup>67</sup> Após a contribuição teórica de Lévi-Strauss sobre “*les sociétés à maison*” (1978), alguns estudiosos voltaram sua atenção para o papel articulador que a casa tem também entre as povoações amazônicas. Ditas sociedades ficaram fora do empreendimento lévi-straussiano que, na realidade, visava a estudar não as estruturas elementares amazônicas a partir de uma análise de suas construções habitacionais, mas algumas sociedades, principalmente as da costa noroeste da América do Norte, que, sem abandonar uma linguagem de base tomada do parentesco, mostravam já o advento da hierarquia e da política, precisamente se valendo da noção “casa” como ponto intermediário entre a instituição “família” e o horizonte estatal (Lévi-Strauss 1978: 141-164). No entanto, estimulados pela proposta lévi-straussiana de tratar a casa como “instituição social”, renomados amazonistas empreenderam, recentemente, análises detalhadas do papel da casa na estruturação geral da sociabilidade grupal, apontando para o rendimento que poderia se obter de um estudo comparativo das diferentes formas de habitação. Ver, por exemplo, os trabalhos de Peter Rivière (1995b), Vanesa Lea (1995) ou Stephen Hugh-Jones (1995).

dos postes da construção, que Teresa Txitonahua fez a recepção lacrimosa com sua irmã vinda do Juruá.

Fora o campo de futebol, onde, sobretudo no verão, se brinca no final da tarde, ou a escola, que possui um funcionamento muito irregular já que não há professores yaminahua e os que vêm de fora nem sempre cumprem o tempo do curso regular, não existem outros espaços definidos pela sua natureza coletiva.

No presente, as casas dos Yaminahua que moram em Raya chamam a atenção por seu esquematismo. Ainda lembro bem da impressão que tive no primeiro dia que cheguei à aldeia, um domingo, 11 de junho de 2000, quando, após subir os cinquenta metros que separam o porto onde tínhamos atracado a canoa do terreno plano da aldeia, me surpreendeu no primeiro olhar o aspecto inacabado da comunidade e, sobretudo, de suas casas; muitas delas, sem paredes nem divisões internas, e algumas até sem assoalho, pequenas e com um aspecto – literalmente – instável, a aparência inacabada da casa condiz com a relativa labilidade do espaço comunitário.

As construções yaminahua se diferenciam das casas dos regionais ribeirinhos, que são, com frequência, de maior tamanho, em geral mais elaboradas, e algumas construídas com madeira serrada, e não ao estilo clássico indígena, que utiliza troncos da palmeira abertos *in natura*. Foi pelo seu reduzido tamanho, que eu próprio desisti da idéia de morar junto com uma família, na sua casa, contrariamente ao que tinha feito em meu anterior trabalho de campo com os Yawanawa (Acre, Brasil), onde as construções, de maior superfície, todas com paredes e algumas divisões internas, permitiam o espaço necessário para guardar a bagagem e uma autonomia mínima para realizar o trabalho com a tranquilidade possível no convívio intenso da família. Em Raya, dada a estrutura das casas, cedo foi difícil para mim imaginar o lugar que se destinaria a mais duas pessoas estrangeiras – eu e minha companheira Laura -, num espaço tão reduzido, sem invadir e trazer estorvo a seus donos e a nós próprios.

Às vezes, esses núcleos compostos são autênticos agregados de casas que podem se juntar teto com teto; em outras ocasiões, são casas unifamiliares que se agrupam em uma área concreta da aldeia. Uma das vantagens dessa precariedade construtiva – casas pequenas, sem paredes, às vezes, com um pequeno quarto, de materiais sem trabalhar (a clássica casca de paxiúba e a palha de jarina para cobrir o teto) – é, precisamente, a alta capacidade de anexar, sem grande trabalho, novas construções. Quando cheguei a Raya, por exemplo, um desses grandes agregados, no qual morava família de Kubarëtë, ocupava a margem direita do rio, enquanto o resto das



famílias ocupava o lado esquerdo. Após um tempo, mudaram de lado, e o velho Antônio e a velha Rosa foram morar com a família de Lucia, filha de Rosa, ao tempo que Kubarëtê e Kamotxa, seus filhos, Segundo, Fernando, Lucas, Beyupa, Piroto e Guido, seus netos Amelia, Tania e Segundito, assim como suas noras Telma e Marikura, e Pakadawa – um irmão de Kubarëtê separado de sua mulher e seus filhos, que agora morava com eles –, levantaram duas casas que partilhavam como podiam. Quando retornei em 2003, o núcleo se tinha deslocado, esta vez rio abaixo, construindo várias casas tão sóbrias como as anteriores.

Grosso modo, eu distinguiria três esferas de sociabilidade que têm a casa como ponto de atração principal: uma mais interna, em que a família que a habita realiza as atividades mais diversas, tecer a tarrafa, fazer *yuima* (miçangas), pentear-se ou simplesmente descansar na rede, fora as atividades que a própria casa implica (varrê-la, colocar a rede, o mosquiteiro, guardar a água etc.). Apesar de que cada integrante da casa tem seus pertences pessoais (a roupa, a rede, o tabaco, os apreciados enfeites de miçanga ou os cadernos que as crianças usam na escola, por exemplo), há bastante margem de partilha de todas essas coisas. Não é raro que, sobretudo entre as crianças (irmãos-irmãos, irmãs-irmãs ou até irmãos-irmãs), se partilhem ou se “saquem” as coisas uns aos outros, com vantagem habitualmente para os de mais idade, que, às vezes, fazem enraivecer (*dutsi*) o agravado, que vê como o outro fica com sua caneta ou seu prendedor de cabelo, sempre na brincadeira e sem que exista repreensão por parte dos pais, e muito menos por parte de algum outro adulto que por acaso esteja presente. Se no cumprimento de determinadas funções, principalmente as meninas, que com idades de sete ou oito anos, já cuidam de seus irmãos menores e ajudam na cozinha, recolhem água dos poços ou ajudam a lavar a roupa, existem comandos diretos e contundentes, as relações entre as crianças se resolvem sempre entre elas. Os meninos nunca desobedecem os requerimentos dos pais, mas podem zombar ou simplesmente não atender às petições maternas. Já os pais raramente entram nas lavouras femininas e não costumam mandar as meninas fazerem nenhum trabalho. Os problemas domésticos, no seu caso, se reduzem, fundamentalmente, às relações com a esposa.

Há uma segunda esfera de relações em que a casa reúne, além de seus donos, membros de outras casas ou a visitantes que dela se aproximam. O convite para subir na casa – pois as construções se levantam sobre palafitas –, o que nem sempre acontece, marca sua recepção positiva, que pode ser complementada com a tradicional oferta de caiçuma (azedo ou doce, pois nem sempre se dispõe da primeira, mas raramente falta a

segunda) ou algum alimento. Quando o visitante for *persona non grata* – mas nunca vi fazerem isso entre eles, com o qual não se quer relação alguma –, os Yaminahua continuam o que estiverem fazendo no momento, respondendo com fórmulas breves e sem olhar para o visitante, se este requerer, alguma informação ou quiser conversa (ou começam a fazer alguma coisa para evitá-la), deixando o silêncio tomar o ambiente ou fazendo de conta que lá não há ninguém. As pessoas se envolvem numa conversa tranqüila, e os eventos do dia ou as fofocas são comentadas, às vezes, durante horas. Os parentes com os que se tem maior contato se visitam constantemente, quebrando a solidão da casa vazia ou do silêncio que impera na aldeia nas manhãs em que as crianças se recolhem na escola, e a maior parte dos homens saem para realizar seus afazeres.

Uma terceira esfera é aquela na qual uma reunião ou festa mais ampla transforma a casa num rebuliço de alegria, brincadeira e/ou briga vinculada ao estado de embriaguez generalizado. No cotidiano, pouco antes de anoitecer, seja aproveitando o jogo de futebol, seja o habitual contato telefônico com as comunidades do Juruá, o movimento se acelera, e é mais fácil observar as pessoas reunidas em grupos, transitando de casa em casa antes do recolhimento geral, se nenhuma *masateada* chegar a impedi-lo.

### **Casamento e co-residência**

Onde viver é, sem dúvida, uma das decisões mais importantes que os Yaminahua devem enfrentar ao longo de sua vida. Viver rodeado de parentes é considerado a situação ideal, viver longe deles significa, no mais das vezes, viver rodeado de cunhados (e cunhadas) e próximo à casa dos sogros. Não viver nem perto dos parentes mais próximos, nem dos afins efetivos, ou seja, se integrar em outra comunidade é sempre um risco que pode lançar o casal à exterioridade. Essa foi a situação que teve de enfrentar a família txitonahua que ficou em Raya e que teve um final fatal. No entanto, se a nebulosa yaminahua é compacta<sup>68</sup>, o é, precisamente, à custa do constante trânsito e circulação dos indivíduos entre os grupos locais.

É paradigmática, nesse sentido, a situação dos pouco mais de trinta Txitonahua que em 1995 saíram das profundezas da floresta, depois de décadas de perambulação

---

<sup>68</sup> Faço referência, obviamente, à expressão cunhada por Philippe Erikson em seu artigo, “Une nébuleuse compacte” (1993).

pela área onde atualmente habitam os Yaminahua no Peru, entre as cabeceiras do Rio Purus e o Alto Ucayali. Uma Terra Indígena especialmente demarcada para eles aguarda um grupo que já se espalhou – realizando casamentos e alianças – entre os Amahauca do Rio Inuya, os Yaminahua do Rio Mapuya, e em várias comunidades junto aos Yaminahua do Rio Juruá, fundamentalmente, Zancudo, Doradillo e Dorado, para não mencionar dois jovens que já foram junto com os madeireiros em um processo de transformação surpreendente pela rapidez com que aconteceu<sup>69</sup>.

Um tecido vivo intercomunitário pressiona de forma muito ativa as constantes formações e reformulações das aldeias. Nesse processo, como já mencionei, o casamento é uma de suas principais dobradiças. De fato, esse vetor predatório de que falávamos é tanto mais evidente pelo contexto de exogamia local em que se insere o casamento e que a labilidade das obrigações uxori-locais contribui para sublinhar. Impõe-se, então, um exame um pouco mais detalhado dos aspectos que unem o casamento à residência e à configuração do núcleo doméstico.

Existe uma tendência a enfatizar, ao menos no discurso, o desejo dos pais das moças que recém casaram de atrair o casal em um primeiro momento para seu núcleo familiar durante um tempo, cuja duração, aliás, nunca se definiu com exatidão. Nesses casos, se sublinha, fundamentalmente, a capacidade de trabalho que o genro aportará como provedor de alimentos e colaborador em tarefas pesadas, como a abertura da roça ou a construção da casa. No entanto, a uxori-localidade nunca me pareceu um procedimento redutível ao funcionamento automático do sistema de parentesco, um preceito que fosse executado de forma estrita, isto é, uma norma que prescrevesse com clareza o que mais parecia ser um desejo fundamentado do que uma ordem sancionada de forma estrita. Não saberia definir com exatidão todas as variáveis que influem nessa decisão: a idade relativa do casal, o peso político de cada uma das

---

<sup>69</sup> Um pouco menos surpreendente, talvez, por se tratar de crianças, foi essa capacidade de aprendizagem e integração que manifestaram dois dos filhos de Reteho e Wakesuya, que em 2000 tinham, respectivamente 12 e 14 anos de idade e apresentavam, por exemplo, o melhor rendimento escolar das crianças que em Raya freqüentavam a escola. Ambos, à diferença de seus outros irmãos, falavam espanhol com fluidez, embora seus pais o desconhecêssem completamente. Freqüentavam os acampamentos madeireiros, e Roberto, sem dúvida o mais hábil das crianças de Raya no uso do arco e flecha, já tinha tentado se alistar no exército, embora fosse rejeitado por não alcançar ainda a idade mínima solicitada.

Sem dúvida, um novo mundo, que exercia já havia muito tempo certo fascínio, se abriu para eles desde que em 1995 decidiram sair da mata; no entanto, foi talvez certa falta de integração o que pôde tê-los impulsionado a esse trânsito fluido com o mundo dos *nawa*. Longe de seus parentes mais próximos, cujo núcleo principal se estabeleceu no Juruá, o uso de termos de consangüinidade em Raya não foi suficiente para encobrir o mundo de afinidade que cercava a casa de Reteho, como o evento trágico posterior que acarretou a morte da mulher e três de seus filhos acabou de confirmar.

famílias ou a situação contextual das aldeias são fatores que podem influenciar na obliteração ou no cumprimento da residência uxorilocal.

Em resumo, na escolha do lugar de residência influem então fatores adscritos a normas consensuais gerais, mas também parâmetros contextuais sujeitos a negociação e controvérsias e que, em grande medida, dependem de acordos familiares e pessoais. De qualquer forma, e seja qual for a decisão, ‘onde morar’ envolve questões existenciais que ultrapassam uma visão exclusivamente normativa do assunto, como Peter Gow já destacou a partir do exemplo piro (1991: 150).

Atualmente, os Yaminahua moram em casas unifamiliares de tamanho muito reduzido, fato que contrasta, por exemplo, com a dimensão maior de algumas residências nas comunidades de San Pablo e Doradillo no Juruá<sup>70</sup> - assim como com o tamanho das casas dos Yawanawa, os Katukina e os Shanenawa de Feijoo, que são as que eu conheci de perto. Por seu reduzido espaço, é freqüente o agrupamento de várias dessas unidades em núcleos compósitos que acostumam a reunir um casal de pessoas entre quarenta e sessenta anos, seus filhos e filhas solteiros, os filhos e filhas casados que tenham conseguido ficar no núcleo familiar após o casamento, com seus respectivos cônjuges e crianças. É possível também, embora não muito comum, que algum irmão-ã do casal idoso (separado-a ou viúvo-a nos) possa morar junto; nessas situações – pelo menos as duas que eu conheço bem – o irmão do dono da casa deve cooperação contínua de trabalho e certa hierarquia assoma na relação<sup>71</sup>. Mais habitual é que netos cedidos por filhos-as que moram em outros núcleos dentro da aldeia ou fora dela, passem a ser criados pelos seus avôs, que são o eixo central e aglutinador do núcleo. Essa prática é bastante comum e, se bem é verdade que são muitas as pessoas que sendo jovens casaram e tiveram descendência separando-se depois e cedendo seu filho aos pais da menina, também é certo que estes os solicitam, acolhem com agrado e criam como filhos próprios utilizando os termos de parentesco correspondentes, embora seja de conhecimento de todos – incluída a criança – a identidade dos progenitores. Essa

---

<sup>70</sup> A comunidade de San Pablo conta com a presença dos missionários das MNTB, e Doradillo teve apoio do exército interessado em manter algum núcleo com certa infra-estrutura na área de fronteira. Já o resto de comunidades, San Pablillo, Boca del Dorado, Coronel Portillo, Zancudo e Dorado apresentam características mais parecidas às de Raya.

<sup>71</sup> Os Yawanawa foram explícitos nesse aspecto. Não é raro nessa situação que o irmão que se incorpora ao núcleo possa ter relações com sua cunhada assumindo um papel que lembra em alguns aspectos ao do genro. Embora essas relações sejam aceitas socialmente, elas não se inserem em um clima de jocosidade típico das relações entre primos, antes parecem marcadas pelo respeito que como receptor de ‘casa’, ‘esposa’ e ‘família’ ele deve a seu irmão.

família extensa pode contar também com algum membro muito idoso, o pai ou a mãe – ou ambos – de algum dos cônjuges do casal aglutinador que, apesar de sua idade, continua assumindo todas as tarefas que os limites físicos da idade lhe permitem<sup>72</sup>.

As relações dessa pessoa que, longe de seus parentes, mora no núcleo doméstico de sua esposa (ou vice-versa) com seus sogros e cunhados são pautadas pelo respeito-vergonha. O vínculo genro/sogra é marcado por uma evitação ostensível, as conversas são raras e as interpelações evitam o uso dos termos recíprocos de afinidade efetiva (*rayusi*), substituídos por genéricos do tipo *dae tapa* (traduzido ao espanhol por “jovem”) e seu recíproco. As relações sogro-genro marcadas também pelo respeito acentuam a hierarquia e os deveres de trabalho do segundo. As relações nora-sogra também são marcadas pela evitação, ao passo que as relações nora-sogra me parecem um pouco mais desinibidas das estabelecidas entre sogro e genro apontando talvez para uma maior ênfase hierárquica entre homens do que entre mulheres. Essa vantagem pode-se observar inclusive entre as crianças que os varões de maior idade não duvidam em aproveitar. Esse fato se pode verificar também pela tendência às irmãs adultas já casadas gostarem de morarem próximas, ao passo que os homens adultos casados tendem a constituir núcleos que terminam afastando aos irmãos que por sua vez constituem outros núcleos separados.

As relações entre cunhados do mesmo sexo são marcadas pela cooperação, se acostumam a ajudar nos labores de trabalho, e as de cunhados de sexo contrário podem incluir relações amorosas, pois há o entendimento explícito de que as irmãs da esposa (e vice-versa: os irmãos do esposo) são parceiras sexuais preferenciais.

Já mencionei que os homens que moram nesse *sumum* de afinidade devem suportar certo excesso de trabalho, se é que assim podemos chamá-lo, no entanto as mulheres, que não me parecem ser tão exigidas nesse aspecto, sofrem pressões de seu grupo de cunhados e certa indefensabilidade perante possíveis agressões de seu marido. Nas ocasiões que assisti a esses fatos o sogro, ou seja, o pai do homem que exercia a violência, costumava mediar para a manutenção da paz familiar<sup>73</sup>.

---

<sup>72</sup> Não é raro ver mulheres por cima dos setenta carregando pesados cestos de mandioca ou milho da roça, ou homens com dificuldades de locomoção indo na mata à procura do alimento. Tanto os homens como as mulheres muito idosos são no geral grandes conhecedores dos remédios vegetais (*disa*), das genealogias e no caso dos homens, dos conhecimentos xamânicos, pelo que continuam sendo preenchendo funções fundamentais à vida yaminahua.

<sup>73</sup> É difícil saber até que ponto esses confrontos com violência física ‘intergênero’ são mais frequentes atualmente do que antigamente e em que grau o contato com as populações mestiças tem influenciado nessa direção. Vale a pena notar que, pelo menos as que eu assisti, aconteceram nos momentos de alto

Não é raro, em situações em que toda a família da moça mora em comunidades diferentes da que ela habita, um sentimento de solidão assaltar a jovem e poder escutá-la lamentando a distância que a afasta de sua ‘família verdadeira’, e, às vezes, ouvi-la manifestar seu desejo de reencontrá-la.

Por sua vez, essas relações da jovem com seus cunhados, embora aceitas socialmente, podem ter como resultado conflitos entre o grupo de irmãos que partilham a moça. Eu assisti a vários e, embora não me possa apoiar em uma estatística representativa, me parece mais fácil o conflito surgir quando o irmão ofendido for o mais velho<sup>74</sup>.

---

consumo de bebidas fermentadas ou alcoólicas da mesma forma que as brigas entre homens. Quando moravam no mato, como já mencionamos, não consumiam bebidas fermentadas a exceção do momento em que eram realizadas as excisões de clitóris e as moças eram fortemente embriagadas com caçuma de banana.

No entanto, se bem é verdade que os Txitonahua não estavam familiarizados com as bebidas alcoólicas e nas *masateadas* não as consumiam com a mesma intensidade que os Yaminahua, também é certo que em situações de tensão os homens podiam manifestar uma atitude violência dirigida a seu cônjuge. Entre casais idosos, nunca observei essa conduta, mas homens idosos casados com mulheres jovens, sim, manifestaram em várias ocasiões essa conduta, geralmente associada ao ciúme.

<sup>74</sup>Os Yawanawa enfatizam explicitamente esse fato.

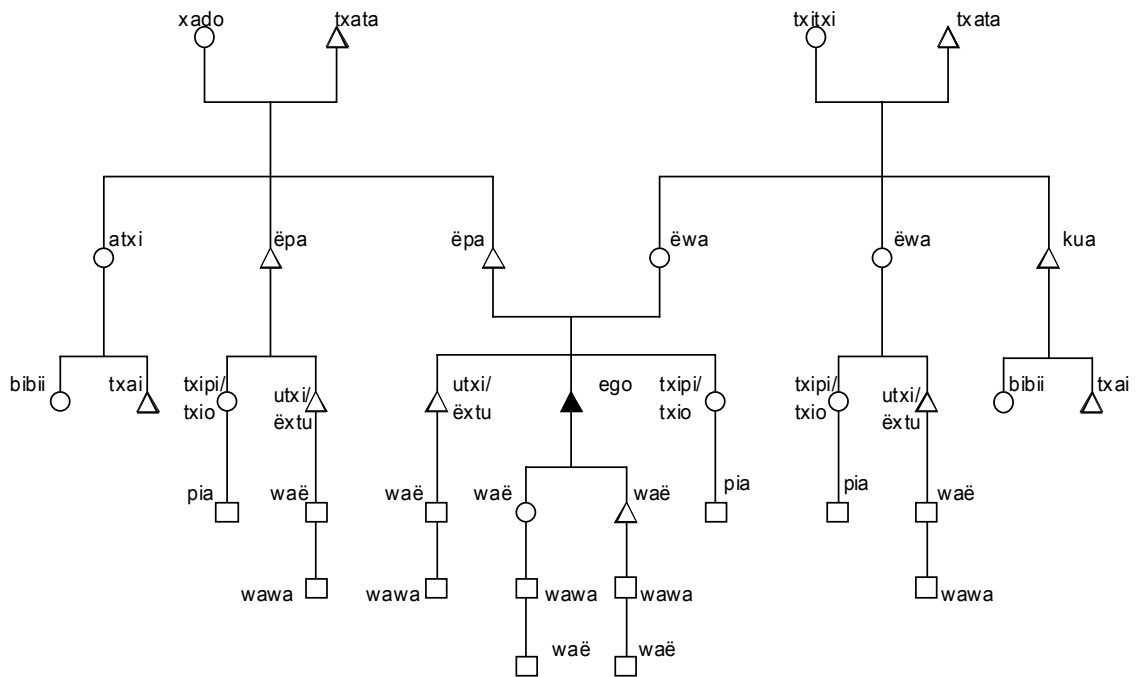


Figura 1: Terminologia de parentesco - Ego masculino

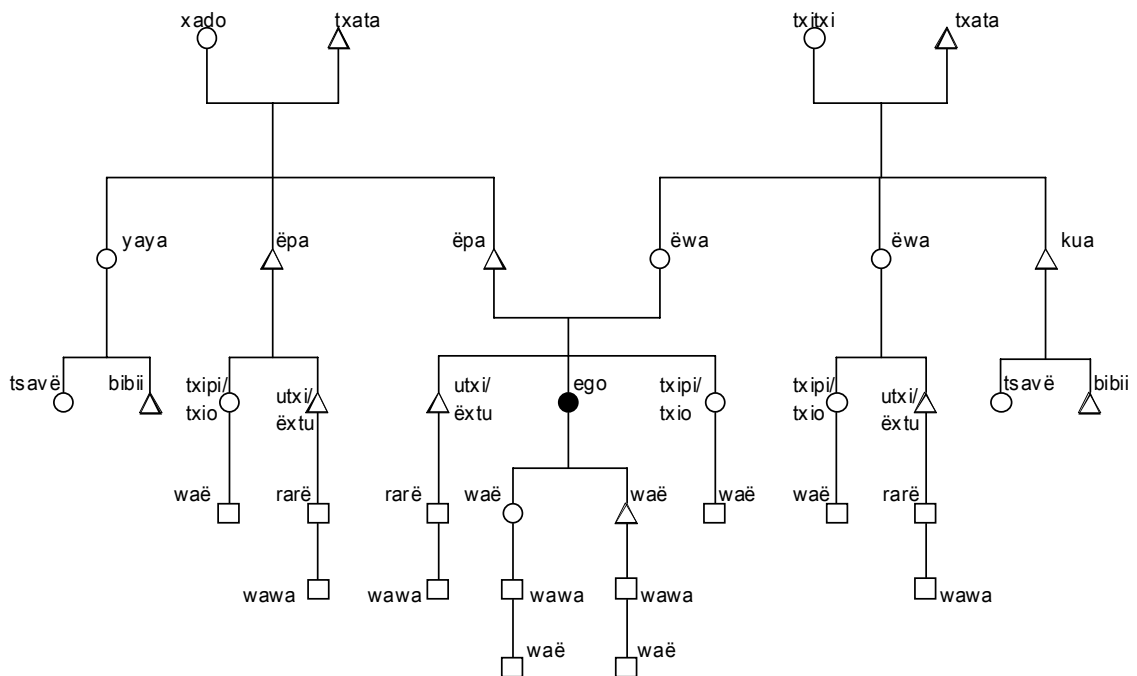


Figura 2: Terminologia de parentesco - Ego feminino

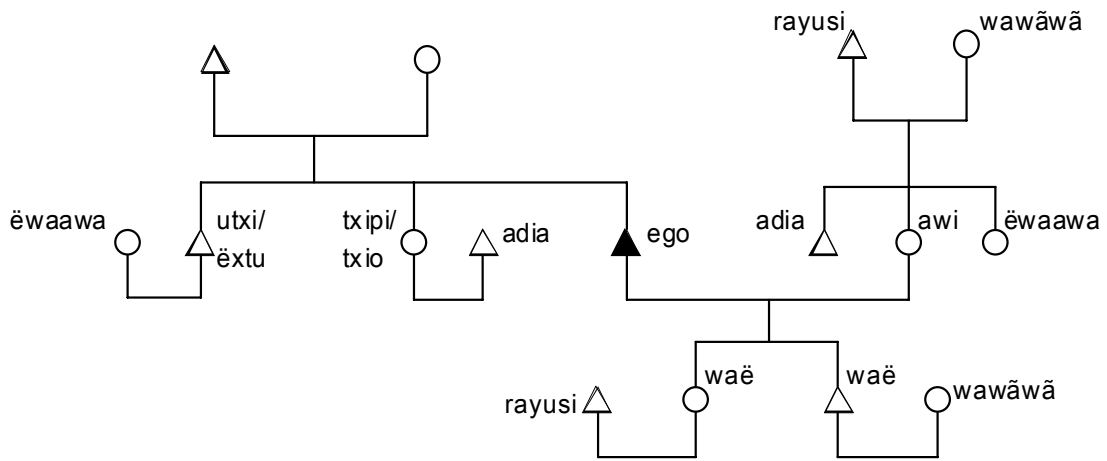


Figura 3: Terminologia de afinidade efetiva – Ego masculino

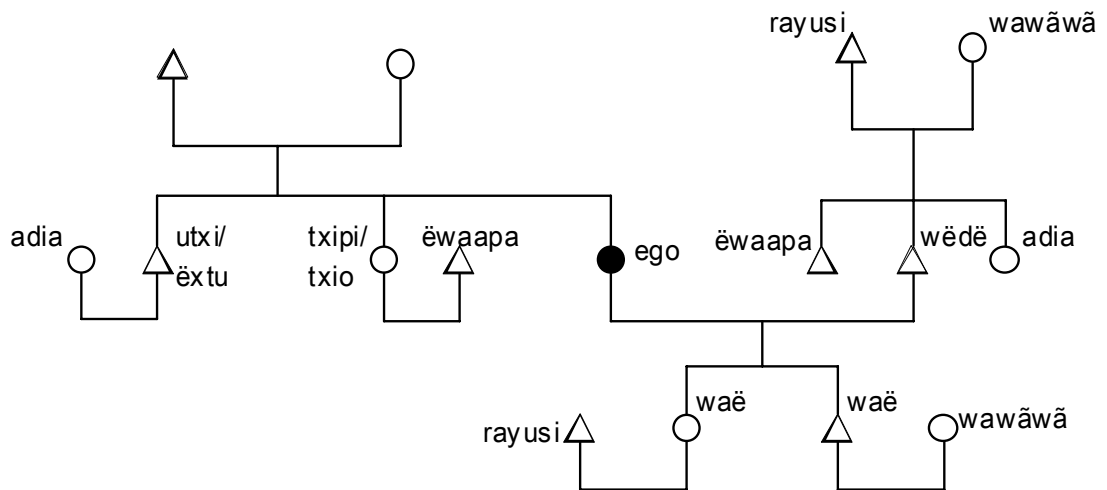


Figura 4: Terminologia de afinidade efetiva – Ego feminino



## O Efeito Moebius

Se eu tivesse que sublinhar uma característica geral das aldeias yaminahua, diria que elas parecem permanentemente sujeitas às forças do ‘efeito Moebius’ que, como diz Pierre Lévy – como que pensando nos Yaminahua –, “mistura tempos e lugares”, “fractaliza as repartições” e “[...] acolhe a alteridade pondo em causa de forma radical a noção clássica de identidade”<sup>75</sup>. Como essas figuras propostas pelas ‘geometrias aporéticas’, as comunidades Yaminahua não se fundam numa demarcação clara do limite interior/exterior; isto é, as relações entre as pessoas que moram no interior do espaço aldeão e as relações entre pessoas que moram em aldeias distintas não são radicalmente diferentes em sua natureza.

Podemos observar esse fato nos *yama yama*, por exemplo, que talvez sejam a expressão mais clara da presença de parentes próximos (no sentido genealógico, mas também no sentido conceitual que tem para os Yaminahua essa proximidade – no caso, distante no espaço) no mundo exterior à aldeia. Paralelamente, a proliferação interna de nomes que estudamos no primeiro capítulo e a presença de um xamanismo de agressão muito ativo no âmbito intra-aldeão, por exemplo, são duas manifestações dessa entrada e saída de alteridade que uma aldeia Yaminahua é capaz de acolher-constituir-produzir.

Enfim, se a aldeia yaminahua pode ser um reduto surpreendentemente aberto aos componentes *nahua* vindos do exterior, por outro lado, também é capaz de produzi-los por fragmentação (e é produção, porque a ruptura não significa a suspensão definitiva de relações), assim como por outros meios mais sutis que teremos oportunidade de examinar no capítulo dedicado ao casamento.

Disse espaço ‘intra-aldeão’ e ‘coletivo intercomunitário’; não seria mais correto inverter os termos e aplicar a palavra ‘coletivo’ às pessoas que moram juntas na aldeia, pois não se define o ‘espaço intercomunitário’ justamente pelas relações submetidas à geografia? Mas esse pequeno ato falho sublinha precisamente que a rede interaldeã é algo mais do que o espaço geográfico em que as comunidades yaminahua radicam: ou seja, a rede se insere de pleno direito nos mesmos assuntos que o âmbito aldeão. Inversamente, não custaria observar a aldeia como uma concreção densa e concreta,

---

<sup>75</sup> “Além da desterritorialização, outro caráter é, freqüentemente, associado à virtualização: a passagem do interior ao exterior e do exterior ao interior. Esse ‘efeito Moebius’ declina em vários registros” (Lévy 1996: 24).

geograficamente falando, de relações que também existem fora dela. Por outras palavras, a aldeia também contém – em escala reduzida – a rede.

Se, como mencionei no primeiro capítulo, dificilmente os diversos nomes dos subgrupos yaminahua se podem reduzir ao conceito clássico de ‘seção’, tal e como o conceito é usado nos estudos de parentesco, de uma forma parecida a grandeza sociológica que denominamos habitualmente de ‘aldeia’ ou ‘comunidade’ não se adapta a contento à caracterização desse espaço como um ‘mundo à parte’. Não há aqui uma divisória de águas muito clara entre a aldeia, constituída por princípios que solidificam relações específicas, e o espaço extramuros, o pano de fundo socio-cosmológico da alteridade, contra o qual a aldeia se destacaria como uma realidade sociológica radicalmente diferente.

Não é exatamente isso que se passa entre os Yaminahua. Essa característica os situa numa posição bem diferente da dos Kaxinawa, para citar um exemplo pano, ou da descrição que Peter Rivière faz do conjunto guianense (2001), para lembrar um modelo de grande sucesso na etnologia amazônica. Por outras palavras, embora parentesco e co-residência sejam duas variáveis interligadas em muitos aspectos, os Yaminahua não as assimilam completamente.

Essa característica yaminahua é, ao que parece, o modelo mais comum na Amazônia; no entanto, eles não estão sozinhos:

Não disponho de evidências que possam me levar a afirmar a existência de tendências a suprimir ou dissimular as relações de afinidade (tipo os recursos tecnonímicos de que fazem uso os Piaroa), mesmo porque se toma como um dado que os afins efetivos de uma pessoa ‘não’ conotam alteridade. Uma grande variação importante diz respeito ao modo de articulação do gradiente de parentesco. Demonstra Rivière (2001: 82 e seguintes) que parentesco e co-residência são conceitualmente indistinguíveis. Esta coincidência não é observável entre os Yudjá, a distância espacial não motiva a assimilação de parentes próximos aos parentes distantes, e co-residentes não são assimilados aos parentes próximos (Lima 2005b: 101).

Entretanto, há uma diferença importante entre a formulação yudjá e a yaminahua: a equação alteridade≠afinidade, que menciona Tânia Lima, não se cumpre entre os Yaminahua. Ousaria dizer, até, não é a mais habitual entre os Pano em geral, onde os próprios etnônimos incluem a partícula marcadora de alteridade por excelência, *-nahua*, que é, aliás, a mesma palavra que dá nome a uma das metades, segundo a descrição de Townsley, como já tivemos oportunidade de examinar.

No caso dos Yaminahua, a categoria *yura* inclui componentes *nahua* como, o mais das vezes, a categoria *nahua* contém uma potencialidade *yura*. É por isso que os Yaminahua são extremamente abertos ao casamento intergrupar (do qual não se excluem os mestiços), e é por isso também que as pessoas podem reproduzir numerosos matizes identitários (ou diferenciais?). Tudo isso ficará mais claro no capítulo em que abordemos as relações conjugais e a noção de pessoa.

### **O primeiro-segundo coletivo**

Em função desses constantes processos de reconfiguração, resulta difícil traçar com clareza, em sua dimensão aldeã, as bordas bem definidas do coletivo. Esse é um ponto importante, que reaparecerá especialmente na parte em que tratarei do casamento, mas que percorrerá, na realidade, a tese toda. Vale a pena, então, deter-se um momento neste ponto.

Quando as pessoas falam das comunidades, de sua criação, a ancoragem em pontos de referência externos é automática. Todas as aldeias yaminahua se criaram a partir de outras aldeias, fato que se pode verificar no discurso yaminahua, no qual, sempre, o surgimento da comunidade é a história de um trajeto.

Em muitas ocasiões, se pode perceber nos nomes das comunidades o traço dessa inserção numa série: Raya é referida a “Raya viejo”, que há algumas décadas agrupou muitas das famílias que agora moram tanto em Raya como no Juruá; “Paitite um”, “Paitite dois” e “Paitite três” são o modo de se referir aos diferentes núcleos, onde, nos anos 1980, moravam muitas das famílias que depois se deslocaram até o Juruá; Dorado, Boca del Dorado e Doradillo; San Pablo e San Pablillo; ou a expressão usada no Mapuya para se referir ao Juruá: “o outro lado”, são marcas onomásticas e referenciais que evidenciam essas interconexões.

Já Lévi-Strauss, em suas conclusões às *Mitológicas* chamava a atenção sobre a falta de perspectiva que o antropólogo, instalado durante alguns anos numa pequena unidade social, pode ter de processos que, em outros registros, se percebidos, dissolveriam essa unidade e esse fechamento que o etnólogo acredita ser uma propriedade do objeto que estuda – ou seja, da sociedade nativa. Na realidade, essa miragem obedece mais à peculiaridade do método – ele diz dos funcionalistas, mas poderíamos considerar, talvez, dos estudos etnológicos em geral – do que a uma característica própria das sociedades indígenas (Lévi-Strauss 1991b: 549-550).

Lévi-Strauss distinguia entre o que chamava interações fortes: migrações, epidemias ou guerras, e interações fracas: casamentos, visitas, encontros amistosos ou hostis, enfatizando a grande importância e a menor atenção recebida por parte dessas interações segundas, menos aparentes, talvez, por sua pequena escala e sua continuidade, mas igualmente efetivas. O interessante, no caso dos Yaminahua, é que essas interações, as fortes e as tênues, são observáveis e se constituem no interior da ‘unidade social’, o que significa, como já sublinhei, que as relações entre as diferentes comunidades yaminahua e as relações que se podem observar no interior de uma unidade aldeã concreta não diferem em sua natureza. Esse fato é coerente, por exemplo, com o estatuto civil da guerra yaminahua, que se consuma, fundamentalmente, no interior do conjunto pano (Calavia 2001b: 77), e ainda, preferencialmente, com grupos ‘aliados’. Conseqüentemente, também, a linha que separa a guerra com os grupos exteriores do conflito social interno, que não raro acaba em guerra ou, com o tempo, é capaz de produzi-la, é bastante tênue.

A outra cara da moeda é que o conflito e a fragmentação são capazes de produzir não só distância e separação, mas também aliança, como já sublinharam outros autores: “Las divisiones resultantes de las riñas consiguen lo que el sistema de parentesco no consigue: generar grupos con fronteras bien definidas – que antes o después comienzan a intercambiar esposos/-as” (Calavia 2001b: 80).

Um grupo que se divide se transforma (a si próprio) e transforma o outro, em vários sentidos, no “outro lado”. Claro que essa ‘transformação’ é uma forma de falar, uma espécie de instantânea fotográfica que não contempla uma temporalidade presente de início, visto que toda comunidade é uma comunidade ‘cortada’ em qualquer momento de sua existência. A expressão “outro lado”, que tomo dos próprios Yaminahua, é bastante gráfica, pois, se em certo sentido o lado se define por sua oposição a outros lados, é somente na composição de alguma figura que o lado adquire sentido pleno.

No caso dos Yaminahua, focar a análise na noção clássica de ‘comunidade’ implica não só perder de vista outro tipo de unidades, novos conjuntos ou relações (guerreiras, comerciais...), mas recortar o número de princípios que estão também presentes nessas unidades menores. A inconveniência dessa escolha é tanto mais evidente quanto no fato de que as práticas e o discurso dos Yaminahua são abertos de janelas constantes a esses outros lados.

Muitas das famílias que habitam agora em Raya moraram previamente no Juruá, de onde vieram, e para onde, como mencionam às vezes, pretendem voltar em algum momento. As que atualmente habitam no Juruá chegaram lá procedentes do Mapuya. O lugar de residência não só preocupa os Yaminhua como os ocupa; as conversas sobre quem mora onde, quem se mudou ou está pensando em fazê-lo, quem chegou ou foi embora são cotidianas e promovem a explicitação de intenções futuras. O assunto merece, portanto, uma reflexão específica.

### **Co-residência: uma questão transcendental.**

É claro que, na constituição das aldeias, a co-residência tem um papel determinante; para os Yaminhua, morar junto a alguém significa, em grande medida, morar longe de alguém, e esse fato constitui um dos átomos fundamentais que estruturam a ‘física’ e a ‘metafísica’ social yaminhua. É do que todos falam o tempo todo.

A referência tradicional a uma variedade de malocas que mantinham relações de diversa índole se situa, com frequência, no contexto do intercassamento, sublinhando uma tendência à exogamia de casa. É assim que Townsley descreve o antigo sistema de metades em relação com o parentesco: cada maloca era identificada com uma “metade” através de elementos como a forma da construção, os tipos de trançado de sua cobertura e os desenhos a ela associados e, portanto, com uma unidade necessariamente exogâmica. Segundo esse esquema, no passado, a ‘aldeia’ yaminhua estaria composta por duas malocas ligadas por um caminho de 200 a 400 metros, e formada idealmente por dois grupos agnáticos que trocariam cônjuges entre si (1988: 77).

Visto do ângulo das circunstâncias que influem na exogamia, tudo se passa como se hoje em dia na aldeia de Raya o espaço comunitário tivesse se solapado a essa noção de exogamia de casa. Nesse sentido, coerente com o fato de a co-residência trazer embutido um vetor de consanguinização que interfere na eleição do cônjuge, é a diretriz cosmológica que associa de forma explícita a fertilidade à relação com o exterior e marca uma tendência a procurar o casamento fora, atualmente através das uniões com os Yaminhua do Juruá e com os madeireiros que trabalham no Mapuya, fundamentalmente.

O casamento impõe essa questão transcendental da residência, pois não é incomum os consogros morarem em comunidades diferentes, às vezes até bastante afastadas, provocando essa escolha a ausência dos parentes mais queridos de um dos

cônjuges e seu envolvimento maciço num mundo de afinidade. No entanto, não é preciso uma situação tão drástica para constatar a importância do “morar junto”. Até na distância menos dramática do espaço intra-aldeão, se vislumbra um mapa relacional através da partilha mais ou menos intensa do espaço, com tudo o que isso acompanha. Essa dinâmica, aliás, muito dinâmica, demanda para sua compreensão um exame panorâmico geral da configuração aldeã yaminahua.

Conforme Townsley, como já mencionei acima, a comunidade tradicional Yaminahua estaria composta, idealmente, por duas malocas integradas pelo intercâmbio recíproco de dois grupos agnáticos. Sem referências como as que aporta Graham Townsley sobre a relação das construções com um sistema de metades, é difícil extrair conclusões que liguem esse sistema ao atual, que, como já dissemos, não se fundamenta nas malocas, pois já nem existem, nem são mais construídas. Ademais, o nexo de parentesco aponta aqui para o cognatismo, antes que para um princípio de unificação, idealmente patrilinear, como registrou o autor (1988: 65).

A influência do cognatismo possibilita, de uma forma bastante parecida com a que vimos que se fragmentavam os etnônimos, uma capacidade constante de divisão que, ora pode apontar para a criação de vínculos de parentesco e assimilação, ora facilita a atualização de um fundo potencial de afinidade e diferença. Todos esses processos, atualizados ou não em função de circunstâncias muito diversas, fazem do coletivo um objeto em contínuo processo de estruturação. Nisso contribuem tanto vetores cosmológicos de longo alcance como aspectos mais contextuais, por exemplo, de tipo político.

Daí a dificuldade em delinear uma visão estática e local do todo – tanto espacial como temporalmente –; nem a casa nem a aldeia parecem ser entidades que fechem dentro de si, e para si, aquilo que convencionamos em chamar habitualmente de “sociedade”. Para os Yaminahua, a sociedade parece estar sempre alhures.

Estou-me referindo aqui não tanto aos circuitos supralocais de troca comercial e guerreira mais ou menos generalizada, dos quais participam muitas das populações da região do Ucayali – uma área especialmente intensa nesses aspectos – e amazônicas em geral, como ao fato específico de os Yaminahua não estabelecerem um corte absoluto que possibilite a superposição perfeita do eixo espacial interior/exterior sobre o eixo classificatório parente/não parente que tenha por base principal o horizonte aldeão. Dito de outra forma, a construção do parentesco se estende à multiplicidade intercomunitária

yaminahua, ao mesmo tempo em que a alteridade pode surgir também no interior da unidade local.

O ponto a ressaltar é que esse ‘outro’ interior não representa fragmentos perdidos ou restos mal digeridos de uma afinidade molesta, mas partes de direito de um conjunto maior, elementos de um sistema de relações que, dada sua profundidade temporal, a porosidade de suas fronteiras e sua recorrência, tem contribuído para a composição desse todo relativamente uniforme que é o subconjunto yaminahua. Por outro lado, essa situação, perceptível num nível sociológico, guarda também uma correspondência com uma teoria da pessoa que traz embutida, do início, o germe da alteridade.

Esses fatos têm uma importância fundamental na constituição morfológica grupal e na socialidade geral yaminahua, e não correspondem, no meu entender, às anomalias ou interferências provocadas pelo universo caprichoso da prática. O cenário é um tanto paradoxal; se, por um lado, as famílias extensas concentradas em núcleos que agrupam várias casas mantêm uma autonomia bastante grande dentro do espaço comunitário, por outro, elas estão sob a influência permanente da rede intercomunitária yaminahua. A marcada exogamia local, sem dúvida, favorece esse paradoxo.

Gostaria de salientar, entretanto, que essa ênfase nos nexos de parentesco extra-aldeão, ou seja, tanto a permanente intervenção vinculativa da memória do parentesco sobre o papel desagregante do valor distância, como a relevância da alteridade interna, isto é, a possibilidade latente de adscrições identitárias diversas surgirem no âmbito intra-aldeão, não quer dizer que a convivência no âmbito local, a co-residência continuada, não atue também como um fator criador de parentesco. Entre as crianças co-residentes, por exemplo, não é raro observar uma generalização do uso extensivo de termos de consangüinidade, fato que pode ter influenciado em que os mais jovens tenham procurado como parceiros para o casamento habitantes das aldeias do Juruá ou madeireiros mestiços que trabalham na região, embora existissem na aldeia cônjuges adequados disponíveis. Enfim, se a consubstancialidade ‘consangüiniza’, não é tão claro que a distância ‘afinize’ de forma tão contundente.

Esse vetor de consangüinização, que tem uma forte influência, especialmente entre as pessoas que crescem juntas, não atinge todos os co-residentes, nem todo o espaço aldeão é concebido como um universo exclusivamente de parentes, ou seja, composto por aquele grupo de pessoas de quem se espera e com as quais se mantêm relações de cuidado, afeto, partilha e cooperação contínuas; aqueles cuja ausência é

capaz de provocar o estado de *xinabistsai*, a saudade yaminahua associada, precisamente, à sua memória.

No que se refere ao sistema terminológico, por exemplo, as formas de apelação e o sistema tecnonímico não interferem em todas as posições de afinidade efetiva. Os termos sogro (*rayusi*) e sogra (*rayusi*) criam certo pavor e são substituídos pelos termos de parentesco que se referem ao irmão da mãe (*kua*) e à irmã do pai (*atxi*), sogros preferenciais, e os cunhados de sexo oposto podem se tratar pelos tecnonímicos *waë apa* (pai dos meus filhos) ou *waë awa*, (mãe dos meus filhos). Já as palavras que designam o cunhado e a cunhada do mesmo sexo se usam, freqüentemente, como vocativo e referencial (*adia*), e quando, às vezes, são substituídas, se trocam pelo vocativo *yama*, que não sublinha a consangüinidade, pois esse termo não se utiliza em referência a nenhuma outra posição de parentesco e é traduzido por “amigo”, utilizando-se, em algumas ocasiões, para se dirigir aos visitantes mestiços. Há inclusive termos como *rawi*, traduzido ao espanhol por “sócio” e que significa também dois, em alusão à partilha que duas pessoas fazem de um mesmo parceiro, usado para se referir aos concunhados, isto é, a relação estabelecida entre dois homens cujos cônjuges são irmãs ou entre duas mulheres cujos cônjuges são irmãos. Dessa forma, não se encobre no discurso a abertura à afinidade do mundo da aldeia.

Por outro lado, com um elevado número de casamentos exogâmicos, fundados em diretrizes cosmológicas que promovem a captura de potências externas, os raptos de guerra, o domínio dos espíritos dos inimigos mortos ou de seres espirituais vinculados ao mundo extra-aldeão, por exemplo, concebido como um espaço não totalizador do social, os Yaminahua tendem a enfatizar esses nexos de articulação, mais do que a ficção de um mundo de parentes endogâmico, isolado e auto-suficiente<sup>76</sup>; ou seja, a sociedade se define antes como fluxo que como cristalização ao expandir algumas características substanciais do local, a começar pela estruturação esparsa das parentelas, para o espaço intercomunitário regional.

---

<sup>76</sup> Um aparte importante se impõe neste ponto; se nos registros etnográficos as fragmentações das aldeias, os conflitos sociais e os processos de domesticação das potências exteriores se atestam um pouco por toda parte na Amazônia, da mesma forma que a relevância dos diversos processos de construção do parentesco, o cuidado, a ênfase nos aspectos sociáveis da vida intra-aldeã, o intuito por construir um espaço de partilha e interação segura, já no âmbito ideológico e discursivo, sobretudo, as ênfases parecem diferir tanto de povo a povo como de antropólogo a antropólogo. Penso, por exemplo, no contraste entre o realismo explícito e histórico yaminahua, que não só não apaga os contrastes internos, como, às vezes, até os ressalta, e o horizonte de conversão endogâmico Guianês, com sua ênfase na unidade comunitária, tal e como aparece descrito, por exemplo, em Rivière (2001).



Esses processos de ‘localização’ do espaço intercomunitário Yaminahua, e, portanto, de “expansão” da unidade local que, nesse sentido, nem é “una” nem se reduz ao espaço lagareiro, se revelam, por exemplo, nos cortes das unidades familiares que ligam umas aldeias às outras, assim como na memória desses vínculos. Complexo relacional que é expresso de forma condensada nos cantos *yama yama*; são essas lembranças as que se referem freqüentemente como um dos motivos principais que move às pessoas a mudarem de lugar de habitação.

## Capítulo III – O *xanëihu* e a estruturação do coletivo

Não é difícil notar que a passagem de um regime de habitação estruturado em função das grandes malocas ao sistema atual de casas unifamiliares – modificação muito comum nas populações indígenas amazônicas<sup>77</sup> – supôs profundas mudanças na configuração aldeã yaminahua. As descrições que possuo da maloca tradicional – que já há décadas que deixou de sê-lo – são bastante básicas e se apóiam exclusivamente nos depoimentos das pessoas mais idosas (maiores de cinquenta anos) que habitaram nelas durante sua juventude. Segundo seus cálculos, a construção, de planta retangular, alcançava os trinta metros de comprimento por uns dez metros de largura aproximadamente; o teto, elaborado com aricuri ou jarina, em cuja construção todas as famílias colaboravam, chegava até o solo, que se mantinha sem assoalho. Para a estrutura, era usada a madeira de caspio (*kehu rau*).

As famílias se dispunham nos laterais da casa onde dormiam. As redes que se amarravam nos numerosos postes de sustentação e o fogo eram seus elementos marcadores principais; também havia vários buracos na palha, dois principais nas extremidades da casa, e vários outros nas laterais, que permitiam uma saída rápida à noite e que eram fechados com pequenas portas seguradas com paus para se proteger da intromissão de inimigos e onças.

Toda a parte central da maloca era um amplo corredor associado às atividades coletivas e ao *xanëihu* (chefe; textualmente “dono do *xanë*”). Dentre essas atividades, se destacam nos depoimentos a comensalidade e a festa, já que era essa parte central a área destinada à execução das danças e dos cantos festivos aos quais eram convidados os membros de outras casas. Nesse espaço se encontravam os bancos (*këna*) e era o lugar onde o chefe distribuía a comida disponível. Para chamar, era usado o *puñwate*, uma buzina feita de tatu (*kaxta*) que ainda é utilizada no Juruá, onde o principal da pequena aldeia de Coronel Portillo a guarda em sua casa, fazendo-a soar de vez em quando para chamar a reunião.

---

<sup>77</sup> Erikson (Erikson 1996) e Kaj Århem (2001) elaboram duas análises detalhadas focadas nos processos de transformação das unidades habitacionais entre os Matis e entre os Makuna, respectivamente.

## O *xanëihu*

Diz Erikson que a capacidade de organização do trabalho necessário para a construção da maloca é uma das manifestações principais da emergência do poder político (1996: 181-182). No Juruá, falando sobre os cultivos, Juan Pérez expressou essa idéia quando sublinhou que a elaboração de uma grande roça – outra das atividades que requer o envolvimento coletivo – marcava o momento em que o organizador do trabalho passava a ser tratado pelos outros como chefe (*xanëihu*), erigindo-se no responsável da edificação da casa grande (*pëxëwa*).

Contudo, antes de avançar na reflexão sobre o papel da chefe - e como eu utilizarei bastante o termo -, é necessário esclarecer que “chefe” (*jefe*, como dizem os Yaminahua em castelhano) é uma dessas traduções que precisaria de longas glosas e explicações. O problema da transposição conceitual não fica resolvido pelo uso nativo de um termo cujo significado reconhecemos bem: afinal, que tipo de chefe é esse *xanëihu* que traduzem como *jefe*?

Como é sabido, o debate sobre a qualidade – ou até a existência – do poder político na Amazônia indígena é um dos temas com maior profundidade histórica nos estudos etnológicos amazônicos, e talvez um dos mais tratados. No entanto, nem por isso se poderia afirmar que a questão esteja encerrada, dada a disparidade de opiniões a respeito: desde os que negam a própria definição do problema como político (Descola 1988), até os que lhe dedicam extensas e detalhadas teses (Ruedas 2001), ou os que situam a chefia no âmago da sociabilidade grupal (Gow 1991), passando pelos que vislumbram a hipotética emergência de uma autêntica função-poder – paradoxal, é verdade – na palavra profética ou xamânica (Clastres 1990), os que a vinculam à dominação da força de trabalho (Turner 1979), à manifestação de estruturas assimétricas fundamentais para a constituição do *sócius* (Lima 2005b), ou até os que a ligam a estruturas hereditárias com forte ênfase na hierarquia (Heckenberger 2001), o lugar do chefe e do político parece oscilar entre a falta total de poder efetivo e o poder consubstancial à própria existência do grupo.

Como mais adiante examinarei alguns aspectos que colidem exatamente com essas questões, me limitarei, por enquanto, a advertir de, modo geral que, embora esse ‘chefe’ seja limitado no exercício de sua função pela elevada autonomia das famílias e a falta de institucionalização da chefia, cuja influência se move, ao contrário, nas esferas da confiança e do prestígio, mas também da autoridade baseada no conhecimento e na

ação pessoal, do que na delegação obrigatória ou nas prerrogativas de um cargo, eu utilizarei político num sentido amplo, pois penso que há na chefia algo a mais do que exclusivamente parentesco, que pode ser concebido como qualquer outra variação das formas de governo e organização social que regulam as relações humanas.

Como no capítulo teremos oportunidade de aprofundar esse assunto, que acabei de esboçar, a seguir me dedicarei apenas a algumas particularidades relacionadas com o tema concreto que nos ocupa: as casas e a configuração do coletivo yaminahua. O assunto obriga, no entanto, a fazer um rodeio pela chefia, a começar pelo próprio termo em questão.

A palavra *xanë-ihu*, traduzida pelos Yaminahua por “chefe”, ganha quase uma interpretação literal ao associar explicitamente a casa à pessoa que organiza sua construção, com o matiz de que o significado de *xanë* ultrapassa o da construção *stricto sensu* para significar, precisamente, a casa como algo mais do que uma construção. *Xanë*, que, como veremos adiante, é usado nos cantos *yama yama* como afixo para designar o conjunto de parentes aos quais se dedicam os cantos, estende o sentido de casa, aproximando-o ao de parentela.

Ainda *xanë* admite outra acepção: panteão (*panteón*, como dizem os Yaminahua em espanhol para designar o “cemitério”). Casa e panteão se relacionam, visto que era sob o solo da própria construção habitacional que se enterravam os mortos, prática que, como veremos no último capítulo, se mantém em alguns casos até hoje.

Conforme contam, a morte do *xanëihu* marcava o abandono definitivo da maloca e sua incineração, situação que não ocorria, necessariamente, por ocasião da morte dos outros membros do grupo<sup>78</sup>. Sob esse prisma, não seria exagerado afirmar que a casa, a maloca, nascia com o chefe e morria com ele: nascia como um corpo, pois as diferentes partes da construção eram – ainda são – nomeadas com os mesmos termos que as partes do corpo (corpo – *Yura* – que, por sua vez, quando precedido do pronome possessivo de primeira pessoa do singular ou do plural, *ëwë* e *no*, respectivamente, significa “parente”:

---

<sup>78</sup> Esse tipo de afirmação é sempre sujeito a matizes. As almas dos mortos têm uma tendência a voltar aos lugares por onde a pessoa que morreu andou em vida: sua casa, sua roça, os caminhos por onde transitou ou à procura dos objetos que possuiu. Os lugares onde ficam enterrados os restos de poderosos xamãs, por exemplo, estão especialmente sujeitos a esse tipo de irradiação. Provavelmente, o abandono da maloca após a morte de algum de seus moradores dependerá muito dos acontecimentos posteriores. É verdade, no entanto, que o falecimento do *xanëihu* foi relatado sempre como causa suficiente para sua destruição e posterior abandono, o que não acontecia, necessariamente, com o resto.

*ëwë yura*, “meu parente/minha família”); e morria como ele, já que, quando a pessoa que dirigiu sua edificação sucumbia definitivamente, a casa era destruída e abandonada.

Que sejam citados dois exemplos bem ilustrativos, a construção da maloca e a abertura de uma grande roça, como epítomes da consideração *ad hoc* do chefe, conforme a informação de Juan Pérez que já citei, são ilustrativos do entrelaçamento estreito que existe entre o surgimento do grupo como tal e o papel do chefe em sua constituição. Não deve estranhar, então, que as partes da construção continuem sendo referidas através dos mesmos termos utilizados para designar as partes do corpo.

É sabida a importância que tem para muitos povos Pano, incluídos os Yaminahua, a utilização do conceito de *yura* – segundo o contexto traduzido por “corpo”, “pessoa” ou “família/parente” – para definir, precisamente, a parentela. Nesse sentido, não seria exagerado afirmar que a construção de uma casa é a construção de um corpo de parentes. Se em determinadas circunstâncias<sup>79</sup>, como já disse, após a morte de alguma pessoa, sua casa pode ser abandonada e desmanchada, após a morte do *xanëihu*, não só sua casa será abandonada, como a comunidade inteira se retirará do local, e sua morte atingirá, portanto, a estruturação do grupo em seu conjunto.

Contudo, para interpretar o fato de que a casa seja um ‘corpo’, que nasce e morre como uma pessoa, é necessário levar em consideração que se trata de um corpo compósito e histórico; o corpo não é aqui um corpo no sentido de unidade individual exclusivamente material ou no sentido de um ‘todo’ acabado (o corpo morto – *kaya* – talvez fosse a expressão mais aproximada que os Yaminahua tenham desse conceito). *Yura*, para dizê-lo simplificada, é corpo no sentido de “pessoa” (*yura*) – conceito que, diga-se de passagem, leva embutido o princípio da diferença. Ele é sujeito, como o coletivo, a processos contínuos de reestruturação.

Um outro termo confirma essa associação direta entre a casa e o poder político: *diyaiwo*, outra forma de se referir ao chefe, que Townsley traduz por *standing-still-person*, é representado, precisamente, pela posição que o chefe ocupava no centro da casa (Townsley 1988: 77). Em ambos os termos, o afixo *-ihu* (*-iwo*, na grafia usada por Townsley) é traduzido pelos Yaminahua por “dono” (*dueño*). No entanto, *-ihu* expressa um sentido diferente da conotação comum exclusivamente possessiva que a palavra tem em português ou espanhol. Nesse sentido, a tradução de *diyaiwo* proposta por Townsley

---

<sup>79</sup> Examinarei essas circunstâncias no capítulo dedicado à morte.

exprime bem a qualidade atributiva que dono, num sentido exclusivamente possessivo, não refletiria a contento.

Os Yaminahua não são uma exceção. São muitas as línguas amazônicas em que a noção de dono denota uma relação que ultrapassa o matiz exclusivamente de ‘posse’, se introduzindo em searas mais classicamente metafísicas. Viveiros de Castro, por exemplo, em sua análise do equivalente yawalapiti, *wököti* (dono), destaca o duplo sentido da relação que esse termo sugere: uma relação de substância e uma relação de representação (2002a: 83). Nessa mesma direção, Peter Rivière comenta que o significado do equivalente Trio, *entu* (dono), ultrapassa a noção de “proprietário” ao acrescentar o sentido de “origem” (*origin*) ou “raiz” (*root*). Também o termo *esak* (dono) dos Kapon e Pemon, que significa “corpo” e tem o sentido geral de “incorporação”, aponta para essa variação do campo semântico (Rivière 1995b: 197).

Tânia Lima é talvez quem melhor conseguiu mostrar a relevância dessa categoria, *iwa* na língua nativa. A autora salienta a múltipla presença de um conceito que, entre os Yudjá, atinge não só a relação chefe/coletivo ou dono-dos-espíritos/espíritos, mas aspectos muito diferentes das relações cotidianas. Provavelmente, é porque Lima conseguiu ver a expansão geral do *iwa* entre os Yudjá que o identifica justamente como condição da vida social dessa população indígena<sup>80</sup>. No que diz concretamente respeito à chefia, Lima escreve:

É-se *iwa* do que se faz existir [...]. Para apropriar-se dela e tornar-se um produtor efetivo e moral de um acontecimento da vida coletiva, isto é, para articular a formação de um grupo ali executando a função-Eu, faz-se uso de um procedimento (inclino-me a dizer) invariável: atrair as pessoas com um cauim. É apenas como *iwa* de cauim que um homem pode articular um grupo... (2005b: 95).

Em todos os casos, o afixo aparece nos termos nativos traduzidos por “chefe”, mas é um conceito que pode se estender a seres categorizados como “donos de animais” (como se pode vislumbrar entre os Yaminahua, embora o conceito não tenha o rendimento que possui em outras áreas), a pessoas ‘mestres de espíritos’, ou, ainda, como acontece entre os Yudjá – e também entre os Yaminahua – a coisas, pessoas ou atividades diversas. Ser *ihu* de algo ou de alguém expressa uma relação privilegiada,

---

<sup>80</sup> Viveiros de Castro menciona também como “[...]boa parte da estrutura social xinguana se apóia em uma classificação de quem é o *wököti* de quê” (2002a: 83).

pode ser de autoridade, mas também de domínio, de comunicação ou de origem, para citar os aspectos que melhor me parecem caracterizar os contextos de uso yaminahua. Os Yaminahua expressam através desse termo, por exemplo, a relação que une o mestre iniciador às pessoas que aprendem dele; pode-se ser dono de um canto, de uma ação de feitiçaria, da esposa ou da maloca, sem que isso signifique que são possuídos como um objeto ou que se pode dispor deles como uma propriedade. É nesse sentido que os Yaminahua não entendem os termos *diaihu* e *xanëihu* como o dono de uma posição ou cargo que existe independentemente de quem o constitui, da mesma forma que não há uma maloca para ser possuída por alguém, como vimos, mas há alguém que é capaz de erigi-la com a colaboração de todos.

A maloca tem um forte apelo coletivo, e é essa relação privilegiada de construção – tanto da maloca como do coletivo –, de fazê-la surgir, que o termo *xanëihu* me parece expressar. Entretanto, nem sempre os Yaminahua se estruturavam em torno da casa grande; como contam, às vezes passavam períodos de desagregação – que podiam durar décadas – associados a formas de habitação menos permanentes que a maloca, a qual requeria certa estabilidade e, provavelmente, a iniciativa de um desses homens eminentes para ser construída.

Em função disso, não é de estranhar o comentário de Reteho (Txitonahua) sobre o momento anterior ao contato, quando vagavam na mata sem lugar de moradia fixa, e o grupo não tinha chefe, embora mencionasse também que era seu avô, um *ñuwe* (xamã) reconhecido, quem o dirigia. Sumamente fragmentados por seu constante ir e vir e pela situação geral de fuga e ocultamento que terminou em 1995 quando contataram com as frentes madeireiras e seus parentes Yaminahua, os Txitonahua não moravam em malocas nesse período de errância que os obrigava a dormir entre as raízes dos grandes cumarus ou a cozinhar quase sem fogo, a transitar pelas áreas mais ocultas esquivando-se dos caminhos e trilhas transitados por outros grupos e pelos madeireiros.

Provavelmente, essa situação deveu criar um contexto apto para a maior dependência daqueles que dominavam os conhecimentos xamânicos, não porque exista uma incompatibilidade entre a função política e a função xamânica (teremos oportunidade de ver adiante que o xamanismo e a chefia não são dois domínios excludentes, nem no presente, nem nos relatos sobre o passado, nem nos princípios estruturais que orientam ambos os domínios), mas porque a situação criada pela diáspora, próximos (senão no meio) do território das onças e os *yuxinhu*, deveu

promover um aumento de circunstâncias xamânicas e, provavelmente, uma influência decisiva das pessoas que podiam controlá-las. Foi nesse mesmo sentido também, mas invertendo os termos, que Txaiyabawade contava como, após a morte de seu pai, *xanëihu* dos Yaminahua antes do contato, o grupo se desagregou até o momento em que saíram da mata e começaram a trabalhar com madeira junto com os mestiços.

### **O *xanëihu* e a constituição do coletivo**

A partir do padrão de habitação atual, e ante a falta de dados e documentos detalhados sobre a antiga vida na maloca, é difícil para mim fazer extrapolações sobre o que, sem dúvida, deveu significar para os Yaminahua uma grande mudança das relações sociais. Poderíamos nos perguntar, até, se o fato de as grandes construções habitacionais não existirem mais e as famílias se distribuírem em casas unifamiliares ou grupos domésticos mais densos, porém múltiplos dentro do espaço aldeão, não pode ter contribuído para certo policentrismo das atividades e funções que no passado o *xanëihu* centralizava em maior grau.

Menciono isso, porque, quando os Yaminahua me falavam do *xanëihu* referindo-se aos antigos chefes, sempre me deu a impressão de que seu papel ganhava em capacidade centralizadora se comparado com as pessoas que no presente assumem funções similares: capacidade distributiva, palavra respeitada e influente, em muitas ocasiões domínio dos conhecimentos xamânicos, aptidão e atitude para promover tarefas comuns – das quais, muitas vezes, ele era o iniciador –, parentela extensa co-residente, poligamia, entre outras características, o *xanëihu* se destacava em todas elas.

Idealização de um passado reportado à época de seus pais e avós – que eles viveram, portanto, da perspectiva de crianças e jovens –; impressão fruto da seleção exemplar daqueles que mais se notabilizaram, deixando sua marca na memória dos Yaminahua; ou maior acumulação real de poder dos antigos *xanëihu*, é difícil saber qual desses fatores tem maior peso na visão atual dos Yaminahua sobre a chefia; pessoalmente, tendo a pensar que os três aspectos influem conjuntamente. De qualquer modo, lembremos que o conjunto pano reúne abundantes dados etnográficos capazes de sustentar, segundo a seleção que se faça deles, o cadinho de teorias sobre o político que citei acima; às vezes, até, podendo uma única população, e não duvidaria em incluir os Yaminahua, exemplificar tendências bastante diversas: desde o chefe sem poder *à la* Clastres até o cacique coercitivo, da divisão do poder em aspectos rituais, xamânicos e



políticos até a existência de indivíduos que acumularam todos eles, passando pelas poligâmias extraordinárias, a dominação da força de trabalho, a capacidade de mobilização migratória, líderes de guerra ou de festa, todas as opções contam com dados etnográficos no conjunto que podem fundamentá-las.

Levando em conta essa variedade, Ruedas, que a encontrou entre os Marubo, realizou recentemente uma crítica solidamente fundada das ambições teóricas que tentam capitalizar, seja em seu viés ‘igualitário’, seja em seu viés ‘hierárquico’, a classificação unívoca da organização política das populações indígenas (2004). Sem dúvida, as múltiplas opções que oferecem os Pano constituem um campo privilegiado para uma visão crítica dessa univocidade<sup>81</sup> e colocam os panólogos numa posição privilegiada para nuançá-la através de uma crítica etnograficamente motivada.

Da pesquisa de Ruedas, só citarei um ponto que se refere diretamente à variabilidade histórica da organização política, que ele baseia em sua etnografia sobre os Marubo, mas que se poderia estender a muitos outros povos amazônicos. Segundo o autor, as décadas posteriores ao boom da borracha, época marcada pela atomização, o isolamento, a brusca diminuição demográfica e a guerra, e vinculada à redução do poder dos chefes, é na realidade um ponto de inflexão entre a época anterior e o presente, momentos em que é possível registrar a presença de chefes proeminentes capazes de liderar contingentes de população consideráveis.

Nesse sentido, a introdução dos Yaminahua na modernidade não trouxe consigo a formação de grandes comunidades. É difícil saber se eles as tiveram antes, mas de qualquer modo, a meu entender, o boom da borracha não explica por que não as têm agora, embora explique provavelmente a diminuição da população indígena naquela época da população e o aumento das situações de fragmentação e de movimentos migratórios. Os tradicionais limites tecno-ecológicos não se aplicam no caso, visto que o limite máximo de sustentabilidade populacional me parece ainda bastante longe dos parâmetros yaminahua, cujas comunidades mais populosas – sendo generosas – não excedem as duzentas pessoas, e cujo meio não parece nem próximo ao esgotamento dos recursos fundamentais (madeira, caça, pesca, espaço para o cultivo, acessibilidade, pressão populacional, etc.), nem constitui, à primeira vista, um problema para o desenvolvimento demográfico.

---

<sup>81</sup> As teorias passam de variadas a contraditórias, quanto se ambiciona estender interpretações concretas.

Na minha opinião, são alguns princípios sociocosmológicos que limitam as cifras demográficas das aldeias. Se se pode perceber que em cada comunidade há no mínimo um homem especialmente influente, na maior parte dos casos aquele que num determinado momento decidiu fundá-la, chefe de uma família extensa, seria possível conceber cinco ou seis desses homens morando juntos na mesma aldeia, tentando dar seu tom principal (e particular) ao coletivo? Por outro lado, mas no mesmo sentido, o sistema muito ativo de ações e acusações de feitiçaria, atuante também no espaço intra-aldeão, é fonte contínua de fragmentações e coloca limites explícitos à possibilidade de co-residir.

No caso de Raya, a modernidade também não trouxe a introdução no mundo das organizações políticas indígenas, outro dos fatores que vem contribuindo em outras populações amazônicas para uma maior estruturação do espaço político. Não há entre os Yaminahua uma forte presença de jovens que fundem sua influência no seu domínio do espanhol, da escrita ou na sua capacidade de diálogo com a sociedade envolvente urbana, como é comum acontecer quando essas relações se intensificam<sup>82</sup>.

Sem vínculos estreitos com as organizações religiosas – longe dos missionários do ILV, instituição que, aliás, foi objeto de severas críticas que anunciavam sua expulsão do país durante o governo do presidente Toledo, e com o esfriamento das relações que os ligavam tênueamente à paróquia católica de Atalaya após o conflito com os Txitonahua –, o trabalho da madeira poderia ter sido, talvez, o aspecto com maiores opções de criar um contexto favorável ao surgimento de uma liderança forte. No entanto, nenhuma ‘empresa’ planejou depender do trabalho coletivo dos Yaminahua – ao contrário do que acontecera nos primeiros momentos após o contato –, nem aqueles que possuíam, ainda que de forma precária, os meios para uma exploração minimamente eficiente – os genros de Txaiyabawade, fundamentalmente – articularam suas relações de parentesco de forma global para esses fins; em parte porque, como

---

<sup>82</sup> Na realidade, atualmente, também há expressões arquitetônicas correlatas a essas novas lideranças. Elas são inexistentes nas comunidades Yaminahua do Peru, mas proliferam, por exemplo, na maior parte dos grupos Pano do Acre: refiro-me às grandes edificações que albergam os rituais coletivos associados, fundamentalmente, à festa. A demanda geral de ritual e experiências que, através do símbolo, abrem a porta a uma realidade mais real que a vivida na descrença pós-moderna das grandes urbes deve ter influído na conformação das grandes apresentações rituais que muitos grupos indígenas realizam durante as visitas à aldeia dos representantes de instituições diversas ou de turistas ávidos pelo reencantamento de um mundo de Estado e concreto.

mestiços, refugiam a ‘Yaminahuação’ de seu entorno vital<sup>83</sup>, mas, sobretudo, porque, embora empregados eventualmente, o que seria a força de trabalho yaminahua nunca se mostrou muito favorável a dedicar seus dias e esforços no árduo e pouco vantajoso – para os trabalhadores braçais – trabalho da madeira, escolha que obrigaria a descuidar da roça, do provimento alimentar e dos afazeres familiares em geral, atividades pelas quais, sem dúvida, sentiam maior afeição.

Se na perspectiva mais tradicional o chefe se demonstrava em sua capacidade de ‘fazer surgir’ a maloca, se constituindo num dos pilares principais da construção – que era abandonada com a sua morte, marca da relação íntima e substancial que os une –, no presente, ante a ausência dessas grandes construções, talvez seja a fundação da aldeia e a possibilidade de atrair as famílias para habitá-la que melhor sublinhe o diferencial desses homens eminentes.

Como já mencionei, os Yaminahua não foram muito prolixos comigo sobre os detalhes da vida na maloca, provavelmente até porque a maior parte de suas vidas transcorreu nas migrações prévias ao contato e/ou segundo os padrões de habitação atuais. Mas, fora o próprio sentido da palavra *xanëihu*, a descrição do espaço, sua própria construção e a gestão de algumas atividades tiveram sempre como referente o *xanëihu* que as organizava. Não há, atualmente, em Raya ninguém que indique a divisão das atividades diárias, ninguém que reparta entre todos a carne ou o peixe capturado no dia ou alguém que se destaque sobre o resto pela centralização da atividade festiva ou a organização do trabalho de uma forma coletiva, como contam que faziam os antigos *xanëihu*. É verdade, no entanto, que nas duas ocasiões em que as *masateadas* se radicaram num único lugar, em vez de circularem de casa, em casa como é mais habitual, esse lugar foi precisamente a casa de Napo, no seu pátio, concretamente, onde ficou a canoa cheia de caiçuma e transcorreu a festa, e na casa de Maria, a chefe oficial de Raya, lugar para onde foram levadas as grandes panelas de bebida preparada para a ocasião.

Nesse sentido, em todas as comunidades que conheço, a casa do chefe funciona como um dos pontos fundamentais de atração da vida comunitária; seja simplesmente

---

<sup>83</sup> Às vezes, Mañuco e Roser, esposos de Maria e Laura, filhas de Txaiyabawade, conseguiam mobilizar alguns homens durante alguns dias; às vezes, mateiros para localizar as árvores mais prezadas, ou simplesmente duas ou três pessoas como trabalhadores braçais. De qualquer forma, a maior parte de seus trabalhadores mais constantes eram mestiços ou Ashaninka, pois Roser é filho de Ashaninka.

como lugar de reunião para conversar, receber os visitantes ou se reunir de manhã cedo e planificar as atividades do dia, quando isso é feito. Se na topologia da antiga maloca se menciona sempre a posição central do chefe, da mesma forma no presente sua casa funciona como um dos pontos basilares de confluência relacional.

É difícil generalizar para todas as comunidades yaminahua essa diminuição centralizadora dos chefes atuais com respeito aos depoimentos mais contundentes sobre os *xanëihu* do passado, até porque os estilos de liderança variam bastante. Entre o caráter plácido e vagaroso de Juan Pérez, que, aliado ao ILV, lidera a comunidade de San Pablo no Juruá; o carisma conciliador e descansado de Musumbite, que dirige a bucólica comunidade de Coronel Portillo; a articulação e o equilíbrio político do velho Manate, que comanda a grande comunidade de Dorado; e o caráter conflituoso e a dureza xamânica de Yabadawa, para citar algumas das pessoas indicadas como chefes das comunidades yaminahua, há bastantes diferenças. O detalhado trabalho de Waud Kracke (1978) sobre a chefia Kwagiv, que identifica dois estilos diferentes de liderança em função dos pares tradição/modernidade e autoridade/consenso, descreve como essas diferenças se podem dar no interior de um mesmo grupo. Enfim, ainda que haja limites máximos e mínimos no exercício político (respeito/generosidade), existe uma ampla série de formas, que se relacionam, em grande medida, com a influência decisiva desses homens que marcam seu estilo no coletivo, fazendo das aldeias yaminahua ‘todos’ relativamente diversos.

E comum na reflexão teórica sobre o político, polarizar essa diversidade entre as figuras do “chefe sem poder”, que Clastres popularizou com grande sucesso, e a do líder carismático e organizador. Mas há outras opções. Gow, por exemplo, expressa a dependência estreita entre a figura do líder e a configuração do coletivo através de uma crítica à oposição clastriana “chefe/grupo”; concretamente, através da contestação da qualidade ‘preexistente’ que o antropólogo francês concede ao segundo elemento: o coletivo.

A versão de Clastres (1990) é sobejamente conhecida, e só a resumirei para relembra-la. Segundo Clastres, a filosofia política indígena esvazia a chefatura de agência própria como meio de se opor à coerção que o poder traz embutido. As sociedades indígenas, temendo por sua liberdade, teceram uma trama onde ‘capturar’ seu chefe: é a luta do grupo contra o indivíduo. O impulso para a dominação é subjugado através de uma vacina homeopática de efeitos duradouros: a criação de uma

dívida impagável (relação assimétrica grupo/chefe). O chefe se perde pelas mulheres (poligamia); tenta pagar a dívida com palavras (lugar central da oratória), mas ninguém o escuta (falta de autoridade); com bens que já não pode possuir (interdição da acumulação), é impedido de alcançar uma reciprocidade que lhe permita saldar sua dívida e passar à ação autônoma (questionamento da reciprocidade como fundação do *sócius*). Aquilo que o chefe recebe a mais funciona, na teoria clastriana, justamente como o penhor de sua submissão às leis do grupo.

O argumento de Clastres – que, por sua riqueza, não merecia um resumo tão sucinto – é certo, entre outras muitas coisas, em desmarcar a coerção como fundamento da chefia, e em retirar a divisão como horizonte do político. No entanto, talvez no empenho por firmar o raciocínio, parece sugerir, a meu entender, um excessivo esvaziamento da influência genuína dos chefes, já que, por vezes, eles parecem reduzidos a um coro ecoante sem voz própria. Essa fala oca do chefe, como quer Clastres, pode não trazer embutido o comando como elemento-chave de seu efeito, mas, sem dúvida, concita, em muitas ocasiões, justamente, à própria existência do grupo, como salienta Gow (1991: 227), ou inclusive pode chegar a criar seu destino. O chefe não diz o que todos pensam, até porque nem sempre todos possuem uma opinião formada sobre os acontecimentos<sup>84</sup>, nem, quando a têm, todos pensam a mesma coisa. No momento da fala, sempre há vozes que se escutam mais, e nem sempre é possível prever as decisões em função das relações de parentesco.

No caso dos Yaminahua, nem sempre os valores que orientam essa extensão coletiva da esfera de influência/confluência do chefe são os da “estética da co-residência” de que fala Gow. Às vezes, o coletivo se constrói em oposição a outro coletivo – ou por fração dele – e aparece fruto do ‘faccionalismo’ ou de ações políticas cujo objetivo último não poderia ser entendido, em sentido estrito, fundado na preocupação abstrata pelo coletivo.

---

<sup>84</sup> Quando Jorge (Yawanawa) comentava sobre a época em que o grupo se reuniu para tomar uma decisão sobre a expulsão dos missionários das MNTB da Terra Indígena Rio Gregório, não deixava de mencionar certa afeição que ele sentia pelos missionários. Com certa surpresa, narrava a atitude irada dos jovens líderes que almejavam sua saída da área. Ele, como disse, embora tivesse certo apreço pelos missionários, não tinha uma opinião muito definida a respeito, no entanto, o fato de seus parentes falarem daquele jeito foi motivo suficiente para que não manifestasse oposição à sua saída. Uma nova época, como eles dizem, começou para os Yawanawa a partir daquele momento, quando, ao contrário de seus vizinhos e parentes katukina, que na época, permitiram a estadia dos missionários na área, decidiram se aliar aos setores progressistas do indigenismo acreano.

Entretanto, suspeito que as sociocosmologias nativas têm uma grande capacidade de transitar entre esses pólos, ora se adaptando a influências da micropolítica corpuscular, ora concedendo maior ênfase ao coletivo englobante; às vezes, privilegiando aspectos mais carismáticos e autônomos de homens eminentes que exercem forte influência no grupo como um todo, ou, pelo contrário, desconstruindo, através, por exemplo, do abandono ou da agressão, o exercício de uma influência considerada excessiva ou inadequada.

### **Uma chefia sem maloca**

Como em muitos outros aspectos, o contraste entre os Yawanawa e os Yaminahua sobre a chefia é bastante ilustrativo. Ambas as populações, que se assemelham em muitos sentidos, se inserem, no entanto, em contextos regionais e trajetórias históricas bastante diferentes. É precisamente porque essas diferenças podem ser colocadas a par dos princípios estruturais correlatos que elas se esclarecem ao serem comparadas.

Já mencionei que os Yawanawa, diferentemente dos Yaminahua, se encontram, atualmente, num intenso processo de auge identitário: o nome Yawanawa se converteu em todo um emblema do coletivo; a gíria – assim são referidas na região as línguas indígenas – se transformou em língua que deve ser cuidada, ensinada e demonstrada; as pessoas mais jovens passaram a criticar com desprezo o teor bíblico dos nomes que possuem; nos rituais, as roupas industriais foram substituídas pelos corpos nus que, belamente decorados com pinturas e artesanatos, tomaram o lugar central da festa; o mesmo ocorreu com as bebidas fermentadas e a ayahuasca, todos eles elementos censurados outrora pelos missionários das MNTB e que, por muito tempo, e até há poucos anos, tinham adormecido na invisibilidade.

Uma das reviravoltas desse novo cenário é o papel preeminente que adquiriram pessoas muito novas, hábeis no manejo das relações com a sociedade envolvente e principais provedores de projetos. Esse novo contexto, que se delineou em apenas duas décadas, trouxe consigo, além de inúmeras e cruciais vantagens, algumas circunstâncias de fricção. A maior parte das atividades associadas a esses empreendimentos requerem o envolvimento coletivo, e as arengas dos chefes sublinhando e desenhando sua organização e a política comum são constantes. Não é de estranhar, então, que os discursos sobre a coesão monopolizem muitas conversas. No que tange ao nosso

assunto, por exemplo, assomam entre os jovens chefes as queixas sobre as tendências corpusculares e autônomas das diferentes famílias. Alguns deles acreditam que esses comportamentos são resultado dos vícios da época da borracha e sua política de barracão. Seja como for, a preeminência do espaço público, reificado num grande *chapéu de palha* que alberga as prolixas reuniões coletivas, ecoa nas falas doutrinadoras dos principais do grupo.

Já entre os Yaminahua do Mapuya, essas falas dirigidas a um grande público, que atentam para a estruturação global do coletivo, ou até, simplesmente, que se dirija a ele, brilham por sua ausência. Nenhum espaço especialmente destinado para esses fins existe na aldeia, embora, em algumas ocasiões, a escola funcionasse como lugar de reunião; por exemplo, para tratar de nossa primeira chegada a Raya ou para discutir em alguma ocasião sobre a exploração madeireira que se estava efetuando na área de reserva que circunda a aldeia. Que seja um lugar tão alheio à vida cotidiana das pessoas adultas onde acontecem essas reuniões – pois elas raramente chegam por perto, já que a escola fica separada dos caminhos pelo campo de futebol –, talvez sugira o grau de excepcionalidade desse ‘Nós’ um tanto ausente.

Quando o grupo se espalhou, abrindo novas áreas de habitação rio abaixo, as poucas famílias que permaneceram em Raya faziam parte estreitamente, também, do âmbito de influência mais próximo de Txaiyabawade: além de seu núcleo direto (filhos, filhas, netos e cônjuges respectivos), ficaram também seu cunhado Tonoma – o irmão de sua esposa Rosa –, a família de Xamoko, filho de um irmão de Txaiyabawade e, portanto, filho dele também, e Yaixputa<sup>85</sup>, que mantinha relações muito estreitas com a esposa de Xamoko e a esposa de Napo – o filho de Txaiyabawade. Todos os que permaneceram tinham relações mais fluidas com madeireiros, e maior capacidade de explorar a madeira eles próprios, do que aqueles que abandonaram a aldeia.

Sem dúvida, a invasão maciça dos mestiços foi um dos motivos da debandada, como, aliás, algumas pessoas comentaram. Mas o que estou querendo enfatizar é que tanto os que se foram como os que ficaram o fizeram movidos por uma micropolítica das relações pessoais. Nenhum grande ‘Nós’ foi invocado nem parecia orientá-los naquele momento, nem nos meses posteriores à fragmentação.

---

<sup>85</sup> A situação de Yaixputa era bastante peculiar. Seu marido Xawaxta acompanhou os outros em sua saída de Raya, entre os quais estava sua própria mãe. Xawaxta transitava entre sua casa em Raya e o novo lugar de moradia, e o casal ainda não havia decidido onde ficar.

## O contexto de Raya

Em Raya, como já mencionei, o domínio das relações com as associações indígenas e os setores indigenistas nacionais (ou internacionais) não tem muita influência na estruturação política do grupo, até porque os Yaminahua não participam ainda desse universo de relações. A pessoa que mais influência acumula nesse sentido é Maria, considerada a chefe oficial de Raya. Ela é bilíngüe, tem uma certa familiarização com a leitura e a escrita, morou vários anos na cidade e é casada com Mañuco, quem, seguindo a tradição familiar, trabalha com madeira no Mapuya. Além do mais, Maria é uma pessoa com iniciativa, uma mulher de caráter, e é filha de Txaiyabawade.

Alguns homens comentavam que o fato de Maria ser ‘chefe’ de Raya se devia à impossibilidade de os homens em geral realizarem trâmites na cidade por causa de sua afeição à festa e às bebidas. De qualquer modo, a opinião de Maria, sem dúvida, tem um peso específico nos *affaires* cotidianos da comunidade. Sua boa situação econômica, em comparação com o resto, conseqüência, em larga medida, da atividade madeireira de seu marido, lhe permite oferecer presentes e mercadorias além do âmbito restrito à família nuclear. Sua casa é um ponto de referência central da aldeia. É verdade, no entanto, que a voz de seu irmão Napo ou a do pai de ambos, Txaiyabawade, muito mais integrados ao resto do que a própria Maria, cuja vida tem oscilado entre a cidade e a aldeia, poder, num momento dado, ter maior peso do que a dela.

Como exemplo desse contraste, pode servir o que teve os antropólogos por co-protagonistas. Eu tomei conhecimento da existência da aldeia de Raya por intermediação do antropólogo Marc Lennaerts, coordenador do projeto em que eu colaborava naquela época. Foi ele, meses antes de nossa chegada e aproveitando um encontro na cidade, que comentou com Maria sobre a possibilidade de dois antropólogos pesquisarem na comunidade de Raya, recebendo uma resposta acolhedora à proposta. Contudo, quando chegamos à aldeia, a voz que mais se escutou na escola, onde os que lá estavam se reuniram para confirmar nossa aceitação, foi a de Txaiyabawade, cuja intervenção fechou o assunto sem oposição de ninguém. Não é que antes a houvesse, mas suspeito que a fala de Marc, desgastada já pelo tempo, não havia sido suficiente para precaver os Yaminahua sobre a realidade da aparição, atípica nos seus afastados territórios, de dois *gringos* de carne e osso, e era necessário, agora que lá estávamos, um aval mais atualizado para preparar a logística da convivência.



Quando, logo depois da reunião, entregamos as mercadorias que o presidente da associação indígena OIRA nos havia recomendado levar a Raya, foi Napo quem, com paciência, as repartiu, ante o bom-humor geral, dividindo-as entre os cabeças das diferentes famílias que lá estavam. Se muitos objetos foram repartidos em partes iguais entre os representantes das famílias, alguns mais específicos, como os cartuchos, os anzóis de maior tamanho ou o tabaco, Napo os destinou fundamentalmente (ou seja, em partes desiguais) a quem considerou que melhor uso faria deles (os que mais fumavam, os caçadores prestigiados ou os que melhor pescavam), ele incluído.

Esses homens são muito respeitados. Txaiyabawade, por exemplo, foi, quando jovem, um dos intermediadores do contato com as ‘frentes civilizadoras’: com os Ashaninka, num primeiro momento, com os missionários dominicanos e os madeireiros, que se internavam na região nos anos 1960, depois. Filho de outro homem eminente e consumado guerreiro, segundo contam, iniciado por ele nos conhecimentos xamânicos, Txaiyabawade é respeitado, e às vezes temido, por suas habilidades nesse âmbito; foi ele quem incrementou consideravelmente o consumo de tabaco quando trata dos matadores durante seu resguardo, e foi ele quem fez *kuxuai* em várias ocasiões que outros adoeceram. Trabalhador incansável, fazedor de grande roça, caçador hábil apesar do peso da idade, polígamo frustrado – como veremos adiante –, Txaiyabawade gosta de transitar pelos caminhos de casa em casa, gesticulando, e por vezes falando sozinho, indicando os lugares que deveriam ser limpos, as casas que se deviam arrumar, etc.

Napo, seu filho, herdou dele o corpo robusto. É, muitas vezes, o iniciador dos trabalhos que envolvem o coletivo; quando se trata de limpar o campo de futebol, de instalar a antena para o rádio, de repartir os presentes dos antropólogos ou de preparar o terreno para a roça, Napo consegue mobilizar os outros com sua iniciativa. Ele é o encarregado do pequeno *kit* de remédios que possui a aldeia, utiliza a técnica da massagem para tratar doenças musculares e embora, quando chegamos, não se interessasse muito pelo xamanismo, uma longa doença de garganta que o levou para se tratar numa longa viagem a diferentes curandeiros ribeirinhos e citadinos que o fizeram consumir ayahuasca o fez começar, ao que me parece, uma espécie de iniciação informal.

Seria difícil fazer uma imagem das comunidades yaminahua, já bastante frouxas, já de por si, sem o gosto pela multiplicação, a fertilidade, o crescimento e a organização em que os chefes Yaminahua mostram um empenho fora do comum. A rigor, cada

núcleo doméstico, que costuma agrupar um casal maduro, seus filhos e filhas solteiros e, às vezes, alguns casados junto com seus cônjuges e filhos respectivos, possui um chefe de família que é habitualmente a pessoa de referência do núcleo. Foi entre eles, por exemplo, que Napo repartiu as mercadorias que lhe entregamos na nossa chegada.

Enfim, se normalmente a autonomia das pessoas é bastante respeitada, e os núcleos familiares mantêm entre si igualmente certa independência, me parece ser precisamente a iniciativa dessas pessoas – entre os quais sempre se destaca um por comunidade, mas que às vezes podem ser vários (mas não muitos) – que denominamos chefes, que opera como fator de atração, como cola que faz com que, num momento, todos decidam morar juntos. A autonomia é uma característica muito marcada nas etnografias amazônicas, e talvez ela seja ainda mais evidente no caso dos Yaminahua, devido ao leque amplo de relações que qualquer pessoa possui e que pode ativar, num momento, com parentes que moram em outras aldeias. No entanto, uma vez que as relações são estabelecidas, os casamentos efetuados, e o convívio começa, algumas obrigações se impõem. Penso, por exemplo, que, provavelmente, Teresa e seus filhos não teriam morrido se, em vez de decidir abandonar a aldeia, tivessem ficado em Raya.

A autonomia é uma característica muito marcada nas etnografias amazônicas, e talvez ela seja ainda mais evidente no caso dos Yaminahua devido ao leque amplo de relações que qualquer pessoa possui, e pode ativar num momento dado, com parentes que moram em outras aldeias. No entanto, uma vez as relações são estabelecidas, os casamentos efetuados, uma vez o convívio começa, algumas obrigações se impõem. Penso, por exemplo, que provavelmente Teresa e seus filhos não teriam morto se em vez de decidir abandonar a aldeia, tivessem ficado em Raya.



**Figura 5: Vista de uma parte de Raya (verão de 2000)**



**Figura 6: A família Txitonahua em sua casa (Raya, verão de 2000)**



**Figura 7: Novo assentamento yaminahua (Mapuya, inverno de 2003)**



**Figura 8: Homens Yaminahua no Mapuya, 1964. O quarto pela direita é Txaiyabawade. (Foto tomada pelo Padre Ricardo Álvarez Lobo e fornecida pelo Padre Carlo Iadiccico)**



**Figura 9: Jarol (Charapa, inverno de 2003)**

## ***Yama yama: memória e afetos***

## Capítulo IV – *Yama yama*: Viver, pensar, sentir

### Histórias de vida

Sem dúvida, existem formas muito diferentes falar sobre a própria vida. Os coletivos humanos possuem modos específicos que definem os temas, os contextos ou até os meios adequados que se devem utilizar para tal fim. Há populações, por exemplo, em que as pessoas vinculam sua biografia às narrações míticas, como acontece entre os indígenas Yukon do Canadá (Cruikshank 1992); há quem estrutura a história biográfica em torno da temática do trabalho, como mostra Ecléa Bosi em sua análise das histórias de vida de pessoas idosas das classes populares paulistas (Bosi 1979); ou, como sugere o estudo de Jerome Bruner e Susan Weisser sobre a fala de Emmy, uma criança de três anos de idade com tendência ao solilóquio, há quem, reduzida sua existência ao estreito âmbito do lar, vê a vida bipartida entre uma seqüência temporal de eventos rotineiros e uma seqüência atemporal de exceções à rotina, marcadas em grande medida pelo seu impacto emocional, para citar só alguns exemplos díspares (Bruner e Weisser 1997).

A expressão *história de vida* é utilizada freqüentemente na literatura especializada para se referir a materiais diversos que se centram na narração das experiências pessoais, sobretudo quando as narrações são requeridas por outra pessoa (por exemplo, o antropólogo). O problema do rótulo história de vida – e das implicações que se possam extrair do seu trabalho de edição (seleção de perguntas/seleção de respostas, estruturação de uma ordem adequada, aprofundamento de determinados detalhes, etc.) – é que ele está carregado de um sentido demasiado concreto para a diversidade do objeto que estuda: em primeiro lugar, como sublinha Bourdieu, porque pressupõe a vida sob a forma da história; em segundo lugar, porque pressupõe que o discurso biográfico deve se expressar segundo os parâmetros do relato histórico (linear, ordenado, completo, detalhado, sistemático, etc.).

A crítica de Bourdieu ao conceito radica precisamente em destacar a qualidade conceitual de uma expressão que, à primeira vista, apresenta o risco de parecer estritamente descritiva:

Hablar de historia de vida es presuponer al menos, lo que no es poco, que la vida es una historia y que una vida es inseparablemente el conjunto de los acontecimientos de una existencia individual concebida como una historia y el relato de esta historia (1997: 69).

Conceber a vida como história, diz Bourdieu, significa, no mais das vezes, conferir-lhe a qualidade de ‘trajetória’, de ‘linearidade’ e de ‘projeto’, conceitos que não necessariamente todos os povos compartilhem, mas que, de qualquer forma, precisam ser demonstrados.

Às vezes, ainda, a base para construir a história de vida é dada no formato de entrevista, ou seja, proposta pelo pesquisador ao entrevistado. Cabe supor, nesses contextos, que freqüentemente o resultado final pode obedecer mais aos interesses temáticos do entrevistador do que à motivação espontânea do entrevistado. Os limites na definição do que seria estudo biográfico e que seria autobiografia ficam, no caso, um tanto difusos.

Se em si mesmo o método nada tem de rejeitável – afinal de contas, pouco há nas etnografias que não obedeça aos interesses e ao trabalho de edição do etnógrafo –, e muita informação interessante pode ser obtida através da compilação dessas narrações, o que não se pode negar é que o que fica comprometido é a inserção dessas histórias de vida na vida social como um todo. Ou seja, se os resultados obtidos mediante as entrevistas podem nos dizer muito sobre a vida das pessoas que as narram ou sobre a interação entre o entrevistador e o entrevistado, e por extensão sobre determinados conceitos e praxes desenvolvidos pelo coletivo a que essa pessoa pertence, pouco dirá das formas em que os nativos contam a vida entre eles – se o fazem – e do lugar que a narração de experiências pessoais ocupa na configuração da vida em sociedade: contam a vida para uma platéia ampla ou só para sua família? Podem as mulheres escutar as narrações dos homens, e vice-versa? Entendem-nas? É valorizado falar sobre a experiência pessoal? Quais temas são os mais recorrentes? As expressões das experiências pessoais são contadas, cantadas, encenadas, escritas? Essas são perguntas que só um estudo em contexto pode responder e, freqüentemente, essas dimensões escapam à técnica da entrevista.

Enfim, em parte porque os materiais em que se apóiam as reflexões a seguir são cantos, e não falas convencionais – aliás, músicas e palavras que apresentam suas próprias convenções (condensação, fragmentação, poetização, vínculo afetivo, etc.) –, em parte porque não há *yama yama* que dê conta de *uma vida*, já que seu caráter episódico e fragmentado está enxertado na sua razão de ser, eu preferirei falar ao longo do texto, como já fiz até agora, de autobiografia, narrações biográficas ou simplesmente

de memória biográfica, pois me parecem expressões mais neutras e ajustadas ao sentido dos cantos<sup>86</sup>.

De um modo geral, até há poucos anos a etnologia das populações indígenas das Terras Baixas da América do Sul não tem dado grande visibilidade aos estudos biográficos. Seja como método de análise construído pelo pesquisador, seja como objeto de estudo – isto é, procurando os modos indígenas de falar sobre a própria vida –, as biografias ocuparam, em geral, um espaço significativamente marginal na etnologia da região<sup>87</sup>. Seu caráter periférico fica ainda mais evidente, se o compararmos com o lugar central que ocuparam outras formas discursivas como as narrações míticas – área que conta com inúmeras e prolixas compilações e com fecundas reflexões teóricas –, os cantos xamânicos e festivos, ou os estudos focados nos diálogos cerimoniais de diversa índole, para citar outros gêneros de fala que têm recebido continuada atenção, tanto por parte dos antropólogos como por parte dos próprios nativos. Estes, que nos últimos anos se abriram ao mercado editorial com a publicação de obras de autoria própria, se voltaram também, em grande medida, para as temáticas que acabei de citar.

O fato é ainda mais chamativo, se considerarmos a profusão de trabalhos biográficos e autobiográficos com que conta a etnologia das populações nativas da América do Norte, tradição especializada que se poderia remontar a Boas e seus discípulos, e que possui um bom número de trabalhos em primeira pessoa elaborados pelos próprios protagonistas, alguns, até, de grande difusão entre o público não especializado. Pelo contrário, os estudos aprofundados nessa mesma temática sobre as populações indígenas amazônicas se podem contar com os dedos das mãos. Os mais relevantes foram realizados em sua grande maioria – e, provavelmente, não por acaso – por antropólogos norte-americanos<sup>88</sup> (Graham 1995; Hendricks 1993; Oakdale 2005).

Provavelmente, essa lacuna já esteja começando a ser preenchida. O estudo de Oakdale é um bom exemplo recente, e na Universidade Federal de Santa Catarina, para

---

<sup>86</sup> Remito a Oakdale para uma revisão das diferentes abordagens antropológicas focadas nas narrações das experiências pessoais (2005: 1-11).

<sup>87</sup> Obviamente, não estou dizendo que não aparecessem referências biográficas nas etnografias. Em todas elas pipocam descrições concretas das experiências pessoais dos nativos, assim como narrações nativas dessas experiências. Refiro-me mais bem a que a biografia como tema raramente constituiu nas etnografias mais clássicas o pivô do estudo. O dado biográfico surgia habitualmente como a confirmação de uma estrutura.

<sup>88</sup> Embora as condições de sua pesquisa não obedeçam ao padrão etnográfico normal, e, precisamente por isso, é de se destacar também o exitoso trabalho de Carmen Lúcia da Silva (Brasil), que extrai todo um universo da memória dos sobreviventes Xeta (1998).



mencionar o contexto que eu melhor conheço, um grupo de pesquisadores coordenados por Oscar Calavia já abriu uma linha de pesquisa centrada em torno do tema<sup>89</sup>. No entanto, refletir sobre essa demora pode ser uma boa forma de situar nosso assunto no contexto geral da etnologia regional e, talvez, permita antever alguns vácuos que futuros estudos poderão vir a preencher. Ademais, os *yama yama*, conforme examinaremos no próximo capítulo, se ligam diretamente ao universo experiencial da pessoa e à narração musical da vida. Portanto, as páginas que se seguem são uma contextualização que ganhará sentido conforme formos avançando na contribuição yaminahua à matéria.

Partamos, então, da primeira questão relevante, duas, a bem dizer: por que essa ausência de estudos amazônicos que tomem a biografia como eixo estruturador? Essa carência seria correlata com alguma atitude avessa à biografia por parte das próprias populações indígenas que seus estudiosos não fariam mais que reproduzir? À segunda interrogação lhe correspondem a segunda parte deste capítulo e o capítulo seguinte, pois ela tratará de um dos meios através do quais os Yaminahua falam – a bem dizer, cantam –, em primeira pessoa, sobre sua vida. À primeira questão, só poderei responder a seguir de modo hipotético; afinal, trata-se de refletir sobre algo que não aconteceu ou, mais exatamente, que demorou a acontecer.

### **História, sujeito e estrutura.**

Situados, freqüentemente, no âmbito escorregadio do subjetivismo *a-estrutural* mais próximo das idiossincrasias individuais e do detalhe assistemático que das grandes linhas estruturadoras da socialidade grupal, os estudos biográficos, como acabei de mencionar, ficaram durante muito tempo no ostracismo perante as ambições totalizadoras das grandes linhas teóricas da etnologia, e da antropologia em geral. A área de estudos – e com ela, diga-se de passagem, seu ‘objeto’ – foi alvo de críticas célebres como, se lembrará, a que Lévi-Strauss lhe dedicava numa obra tão influente como *O pensamento selvagem*. É no último capítulo do livro onde o decano do estruturalismo destaca a incompatibilidade implicada na tentativa de extrair uma ‘história forte’ – ou seja, esquemática e totalizadora – das idiossincrasias individuais às quais todo relato biográfico, diz Lévi-Strauss, deveria se sujeitar (Lévi-Strauss 1975: 378-379). Visto desse ângulo, tudo se passava como se as formas de descrição e análise não pudessem evitar se contagiar do anedotismo e das singularidades inerentes às

---

<sup>89</sup>Projeto aprovado pelo CNPq intitulado: “Autobiografia e sujeito histórico indígena”.

histórias de vida, vendo-se impedidas, dessa forma, do esquematismo e da abstração necessários para a constituição de uma história com “H” maiúsculo<sup>90</sup>.

Fora certa aceitação tácita dessa interpretação, me ocorrem outros dois fatores que podem ter contribuído para que, em geral, os estudos biográficos não tenham adquirido maior visibilidade nas etnografias amazônicas. Por um lado, uma interpretação excessivamente curta de um dos princípios fundadores da Sociologia, segundo o qual os fatos sociais só devem ser explicados por causas sociais; e, por outro, o domínio de uma concepção coletivista da socialidade das populações indígenas, assim como da relação indivíduo/cultura que, em teoria, as caracterizaria. Se, no primeiro caso, a qualidade coletivista da socialidade engloba o indivíduo num sentido claramente positivo, pois junta dois dos princípios fundamentais do ideário moderno, igualdade e fraternidade, já a concepção do nativo tomado pelo sistema de categorias que só podem remeter ao coletivo se nos aparece mais conflituosa, pois ele vai de encontro ao terceiro princípio que faltou acima, a liberdade.

Esses pontos de partida têm contribuído para que, ora se concebesse a vida individual como aquém da explicação sociológica, incapaz de contribuir na elucidação de assuntos sociais pela suposta idiossincrasia e atomismo de toda biografia; ora se considerasse desnecessária sua descrição para entender algo que podia ser elucidado, de uma vez e para todos, com uma enunciação do tipo “os Yaminahua pensam que...”, expressão através da qual, pelo menos teoricamente, se exprimiriam as categorias fundamentais do grupo e, por isso mesmo, se infere, de cada uma das pessoas que o integram.

Seja porque o horizonte fossem as categorias gerais do pensamento ou as convenções da vida social, a biografia parecia destilar, nesse cenário, uma falta de convenção. Vinculada ao que não poderia ser outra coisa senão o desenvolvimento natural de um transcorrer demasiado humano, de inserção difícil nos grandes temas sociológicos, o discurso biográfico ou devia exemplificar o social (entenda-se, reproduzi-lo ou confirmá-lo) ou, como desvio, a biografia parecia se afastar dele. No

---

<sup>90</sup>Para fazer justiça a Lévi-Strauss, seria necessário situar no contexto a crítica do autor que, como é sabido, se insere em sua célebre polêmica com Sartre. No ponto concreto a que me referi acima, suas reflexões visam a rebater os teóricos privilégios do conhecimento histórico que primavam na época na Academia francesa e que, como aparecem na obra de Sartre, provavelmente olhavam com certo desdém os ditos povos 'sem história'. Entretanto, o autor, talvez sem querê-lo e por se tratar do mais influente etnólogo, deixou aberta com sua crítica a porta para o afastamento temático de seus seguidores mais ortodoxos.

segundo caso, ela passava, de praxe, a ser relacionada com o desajuste ou o interesse pessoal, com a escolha política no melhor dos casos; ou seja, ligada à conjuntura em vez de à estrutura, fugia, portanto, aos projetos mais clássicos da etnologia.

No entanto, não é auto-evidente que um relato, pelo fato de ser individual, deva também ser necessariamente idiossincrático ou ‘infra-social’ – ou ‘infra-histórico’ –, muito menos ainda que as operações da análise tenham obrigatoriamente de absorver o suposto anedotismo do fenômeno analisado, nem que o contraste entre as ‘categorias gerais’ e o biográfico (ou, mais concretamente, a biografia como narração da vida) seja carente de sentido sociológico, inclusive nas circunstâncias nas quais se considere que ambos os termos parecem se opor. É precisamente porque a narração da vida tem um sentido social que seu interesse sociológico é dado.

Enfim, é o próprio Lévi-Strauss – em outro texto, obviamente – quem abre, a partir de sua interpretação da obra de Marcel Mauss, uma perspectiva mais acorde com os interesses do autor que escreve:

Mas o inverso é igualmente verdadeiro, pois a única garantia que podemos ter de que um fato total corresponde à realidade, em vez de ser a acumulação arbitrária de detalhes mais ou menos verídicos, é que ele seja apreensível de uma experiência concreta: primeiro de uma sociedade localizada no espaço ou no tempo (“Roma, Atenas”), mas também de um indivíduo qualquer de qualquer uma dessas sociedades (“o melanésio de tal ou qual ilha”)(Lévi-Strauss 1974: 15).

## **Memória e biografia**

As narrativas biográficas em geral, e com mais razão as autobiográficas, remetem à memória e ao sujeito. Dois campos semânticos que se situam no cerne de polêmicas bem conhecidas dentro da disciplina. Assim, é sabido que, em larga medida, algumas temáticas da etnologia amazônica ganharam sua própria perspectiva em oposição aos paradigmas dominantes que eram na época os modelos propostos pelos africanistas. Sobretudo no que diz respeito à organização social e parentesco, se percebeu que modelos baseados na profundidade genealógica e a existência de grupos sociais nítidos – clãs ou linhagens, por exemplo – não funcionavam a contento na Amazônia. À procura de uma linguagem própria que melhor refletisse as especificidades amazônicas, se propôs a importância que tinha a corporalidade e as relações de substância como idioma matricial tanto de uma teoria da pessoa como da sociedade e do cosmos; ou seja, em vez da memória genealógica se colocou a

genealogia construída a partir das trocas atuais e cotidianas, de alimentos, de substâncias, etc. O papel central que a filiação tinha nos estudos africanistas cedeu seu lugar à centralidade da co-residência. Em vez dos grupos corporados, os corpos que faziam grupo.

Nesse modelo geral, me parece que não ficou muito bem definido o lugar da memória na economia geral do sistema. Ele começa a se desenhar no interior de um marco teórico amplo com o célebre artigo sobre a vingança tupinambá que, se recordará, colocava a sociedade englobada pela memória. Como sugeriam os autores, toda a maquinaria social se punha a serviço da memória das desavenças<sup>91</sup>, da vingança, autêntico motor da história dos Tupinambá (Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro 1985). Anos depois, Peter Gow (1991) concedia à memória um lugar estrutural já que, se a história podia ser definida pelos piro como parentesco, era justamente porque a memória do cuidado e da generosidade, fundadoras dessas relações, constituía o âmago de seus relatos sobre o passado.

No que diz respeito ao sujeito, me parece que outra influência mais direta contribuiu no adiamento das pesquisas biográficas na etnologia amazônica: certa suspicácia que o paradigma estruturalista manteve, em geral, para com o lugar do sujeito. Já mencionamos as reflexões que Lévi-Strauss dedicou concretamente às histórias de vida em sua obra *O pensamento selvagem*, onde questiona até que ponto a história biográfica, por seu excessivo particularismo, não corre o risco de se debilitar como *história* e de se distanciar da explicação abstrata e da possibilidade de esquematização que, se supõe, deve caracterizar toda História com “h” maiúsculo; ou suas conhecidas críticas aos diferentes avatares das filosofias do sujeito por ceder aos caprichos de uma subjetividade que, em caso de se considerar interessante como objeto de estudo, deveria ser antes o fenômeno a ser explicado que o pressuposto da explicação.

Enfim, em parte porque as biografias deveriam aludir à memória e ao sujeito, de uma perspectiva geral da etnologia clássica elas surgiam já como problema. Etnografia

---

<sup>91</sup> O artigo de Manuela Carneiro e Eduardo Viveiros de Castro “Vingança e temporalidade: os Tupinambá” já sublinhou a vingança como o motor principal da história desses povos, invertendo a imagem clássica da *perseverança no ser* pela das *sociedades do devir*.

e memória, por um lado, e sujeito e sociedade, por outro, não só não formavam pares homogêneos como davam a impressão de se repelirem<sup>92</sup>.

## Os *yama yama*

Meu interesse pelos *yama yama* surgiu logo depois de ter me instalado em Raya, quando, por ocasião de uma *masateada*<sup>93</sup>, algumas pessoas os entoaram no meio dessa desordem peculiar que caracteriza as reuniões festivas *yaminahua*. Suponho que os *yama yama* – é assim como os *Yaminahua* se referem a essas músicas (*wada*) – me instigaram já à primeira vista, principalmente por dois motivos<sup>94</sup>: em primeiro lugar, por sua forma musical característica; cantados individualmente, por homens ou mulheres, com estribilhos muito marcados, e nasalações e contenções respiratórias prolongadas, os *yama yama*, que destilam uma beleza peculiar, resultam facilmente diferenciáveis, tanto do ponto de vista musicológico como semântico (o que soube mais tarde), das músicas festivas (*wamitine*) ou dos *kuxuai* xamânicos que eu já conhecia bem, os primeiros, porque fizeram parte do tema central de minha dissertação sobre os *Yawanawa* (Pano, Brasil); os segundos, porque o xamanismo foi o eixo principal dos trabalhos de minha companheira e antropóloga Laura Pérez, com quem partilhei ambos os trabalhos de campo (Carid 1999; Pérez Gil 2004, 2006).

Além disso, cantados no meio das reuniões festivas – diga-se de passagem, sem muito ritual, fora certa introspecção do intérprete, o qual, embora continuasse no meio dessa mistura de dança, conversa e bebida que são as *masateadas*, não era interpelado por ninguém<sup>95</sup>, nem ele procurava os outros durante a execução de sua melodia –, os *yama yama* me pareciam claramente dissonantes nesse contexto. Com a tecnocumbia da

---

<sup>92</sup> Calavia elabora uma resposta de longo alcance teórico à questão ao refletir sobre os diferentes valores morais associados à autobiografia no contexto anglo-saxão, influenciado pela ideologia protestante, e no âmbito latino, mais ligado ao catolicismo. Se, no primeiro caso, a reflexão autobiográfica remete a um eu autêntico – tão autêntico, que é através dele que se pode extrair uma predestinação –, já no segundo caso o sujeito mais valorizado é o coletivo, remetendo o indivíduo a um lugar mais anti-estrutural (Calavia 2006).

<sup>93</sup> Recordo ao leitor que as *masateadas* são festas em que se consomem elevadas quantidades de caçuma de mandioca fermentada e, às vezes, quando disponíveis, aguardentes regionais. Elas reúnem as famílias – às vezes, junto com os mestiços que se encontram na aldeia durante sua realização – em torno de um ambiente de jocosidade, conversa e dança ao ritmo da tecnocumbia da moda

<sup>94</sup> Há um terceiro motivo. Apesar de não existirem até o momento estudos etnográficos sobre os *yama yama*, eu já conhecia a existência das músicas, porque meu orientador, Oscar Calavia, que pesquisou entre os *Yaminawa* do Rio Iaco (Acre, Brasil), também os registrara durante seu trabalho de campo. Foi ele que me proporcionou generosamente a oportunidade de escutar alguns trechos de mitos e músicas que tinha gravado antes de minha saída ao campo.

<sup>95</sup> Veremos adiante alguma exceção significativa em que a cantora foi interpelada pelo seu marido, e vice-versa.

moda de fundo, a todo o volume que podia ser extraído dos velhos aparelhos usados para a ocasião, as pessoas dançando e o ambiente geral de jocosidade festiva que os *yama yama* não conseguiam interromper, os cantos se destacavam por si sós como uma voz à parte, como o detalhe de um quadro que atrai o olhar, destacando-se do conjunto, simplesmente por apresentar uma cor mais plana ou um tamanho de maior escala do que o resto dos objetos representados.

Os cantos *yama yama* não foram objeto de descrição nem de análise por parte dos pesquisadores que realizaram suas etnografias entre populações Yaminahua (Calavia 1995; Townsley 1988), nem conheço estudos aprofundados entre outros povos da família lingüística Pano que os mencionem, a não ser as referências recentíssimas (de há apenas alguns meses) de Pierre Déléage sobre os Sharanahua. Provavelmente, um fator que pode ter contribuído para essa lacuna é a utilização nos cantos de uma linguagem condensada de difícil interpretação para quem não conhece a arte do canto (difícil até para os próprios Yaminahua), tornando difícil sua compreensão preliminar. Também, talvez, a despreocupação geral dos Yaminahua com a apresentação pública de um formalismo ritual elaborado, da qual, em parte, não fogem os *yama yama*, pode ter contribuído para acentuar sua invisibilidade. Por outro lado, seus vínculos com as biografias, pelos motivos que já comentei, podem ter colaborado para que ficassem fora do foco analítico até o momento.

A ausência de estudos é talvez mais notável pela expansão dos *yama yama* entre um conjunto considerável de populações pertencentes ao conjunto pano. A partir dos dados esparsos disponíveis, podemos suspeitar, até, que os *yama yama* possuem uma maior difusão do que o estado atual das pesquisas etnográficas permite revelar, apontando para a existência de um autêntico complexo musical. Além das comunidades Yaminahua situadas nas cabeceiras dos Rios Mapuya e Juruá (Peru), e entre os Txitonahua, lugares de onde provém o material etnográfico desta tese, os cantos *yama yama* aparecem também entre os Yaminawa do Rio Acre (Brasil) (Calavia 1998); são mencionados, brevemente, numa ‘tesis de grado’ realizada sobre os Yaminahua da Bolívia (Fernández Erquicia 1992); e, como já disse, Déléage (2007) os registrou entre os Sharanahua (Peru).

Mais dois grupos, talvez, poderiam ser acrescentados à lista. Os Yawanawa (TI Rio Gregório, Acre) possuem cantos com o estribilho *yama yama*, embora o que eu registrei tenha uma musicalidade diferente, e possa afirmar que, durante minha estadia,

pelo menos, não os interpretaram como fazem os Yaminahua. Adiante, estaremos em condições de entender por quê. No entanto, no meu primeiro trabalho de campo, lembro-me de ter escutado uma mulher cantar uma música que, se a memória não me trai, pois não a gravei e já passaram os anos, era um *yama yama* muito parecido com os interpretados no Mapuya. Ademais, Manel Pequeno (um homem Yawanawa de ascendência Yaminawa-Arara – Rio Bagé), uma vez que eu coloquei uma fita para que ele escutasse as músicas yaminahua, não pôde ocultar a emoção que sentiu ao lembrar do pai que, disse, as cantava “igualzinhas” quando ele era ainda criança e recém-chegado ao Gregório, há já cinco décadas. Foi logo depois, ao fio do canto, que o velho Manel narrou com todas as minúcias o conflito que tinha provocado a chegada de seu pai junto aos Yawanawa<sup>96</sup>.

Considerando que algumas dessas populações não possuem entre si mais relações reconhecíveis de parentesco das que têm com outros coletivos dessas regiões, parece lógico supor que a listagem não é completa e que, talvez, se poderia ampliar a outros grupos aparentados com os que acabei de citar. Não seria exagerado, então, apontar a hipótese de que os *yama yama* poderiam constituir de fato um *complexo musical*.

Há ainda mais um motivo que me provocava certo desassossego e me incitou a querer saber mais sobre esses cantos: sem dúvida, os *yama yama* introduziam um novo ângulo configurando o triângulo fundamental das manifestações musicais yaminahua, mas, se em suas linhas gerais, o campo semântico das músicas de *wamitine* e dos *kuxuiti* estava mais ou menos claro – no primeiro caso, a referência eram os rituais públicos e festivos em torno da afinidade, da jocosidade, do coletivo; e, no segundo, era o xamanismo –, que lugar semântico nesse triângulo corresponderia aos *yama yama*? Quando, depois de gravá-los, procedi à árdua tarefa da tradução, percebi que o canto falava da vida do intérprete e da memória das pessoas a quem, de alguma forma, eram dedicados os cantos: configurariam os *yama yama* uma espécie de autobiografia cantada?

---

<sup>96</sup> Durante meu trabalho de campo em 1998, Manel Pequeno não era uma pessoa muito favorável à conversa com os antropólogos, embora sempre me convidasse a sua casa e nossa relação fosse excelente. Disseram-me que a causa obedecia a uma experiência desagradável anterior à minha chegada que ele tivera com outro pesquisador. De qualquer forma, a audição do *yama yama* pareceu ativar seu ímpeto memorialista.

A confirmação eu só a obtive após várias traduções de cantos diferentes, quando observei que recorrentemente as exegeses das músicas se relacionavam com a história da trajetória passada do intérprete e implicava sempre a referência a outros parentes que não moravam em Raya. O primeiro *yama yama* que traduzi, cantado por Reteho (Txitonahua) no meio de uma das poucas *masateadas* da qual participou, me pareceu apenas um curto poema, no entanto, quando me disseram que ele se referia a uma irmã que tinha ficado morando com a parte do grupo da qual Reteho e outras famílias txitonahua se tinha separado após um violento conflito, e passaram relatá-lo com detalhe, o pequeno poema ganhou uma dimensão carnal diferente.

Conforme eu ia obtendo mais traduções, embora muitas delas fossem fragmentares, resultava evidente que os cantos se pareciam muito uns com os outros, já não só em seu ritmo e melodia, mas também em outros aspectos: todos apresentavam uma linguagem de difícil tradução, cheia de metáforas e cuja definição referencial às vezes mudava até quando era a mesma pessoa que traduzia o canto em dois momentos distintos, entretanto, algumas expressões eram constantemente repetidas; todos remetiam às experiências passadas do sujeito (a viagem pelo rio, à tristeza, à distância que afastava o intérprete de seus parentes, etc.); as experiências eram repetidas pelos diferentes intérpretes; os pronomes de primeira pessoa, pessoal e possessivo,

No contexto dessas encruzilhadas, posso dizer que, se concedi um lugar estratégico nesta tese aos *yama yama* e às biografias, é porque essas músicas não significam, a meu ver, a complexidade anárquica e inefável da experiência humana, mas uma perspectiva verbal – e musical – dessa experiência, melhor dizendo, talvez, um modo específico em que a experiência, se posso me exprimir assim, é revivida e, ao ser expressa de uma determinada forma, é partilhada e também produzida.

Se me apliquei a eles, foi porque, além de estarem bastante presentes durante minha estadia lá, depois das primeiras traduções, muitos outros fatos sociais começaram a fazer sentido a partir deles.

Obviamente, nem os *yama yama* nem o conjunto das formas musicais e discursivas que os Yaminahua possuem saturam essa multiplicidade incomensurável que, se supõe, é o mundo experiencial. Seja esse mundo experiencial um bombardeio sensorial fragmentada e múltiplo, seja um fundo impossível, domesticado sempre e de início pelo sujeito transcendental, como diria Kant, o que os *yama yama* propõem é, precisamente, uma síntese dessa experiência vivida em algum momento, feita depois



pela memória e prorrogada em sua comunicação. Enfim, uma memória viva que procuraremos explorar nas páginas que se seguem.

## **Afetividade e antropologia**

Para mim, os *yama yama* abriram, fundamentalmente, três ângulos de abordagem<sup>97</sup>: o primeiro surgiu da ligação dos cantos com a memória da experiência vital do intérprete; ou seja, a perspectiva aberta pelo viés autobiográfico das músicas. A segunda via se abriu a partir do envolvimento afetivo explícito – ou seja, marcado pelos Yaminahua com expressões que descrevem estados experienciais concretos da pessoa – do intérprete com os fatos narrados e com o contexto de interpretação; ou seja, o mundo afetivo que envolve tanto o que está sendo enunciado nos cantos como os sujeitos de enunciação (os intérpretes) e, por extensão, os Yaminahua em geral, pois os cantos . O terceiro ângulo, que na realidade permeia a tese toda e que poderíamos denominar de sociológico, une essas duas perspectivas anteriores, assim como o contexto intersubjetivo dos cantos<sup>98</sup> e o conteúdo concreto de todas as relações destacadas nos *yama yama*.

A partir dessa perspectiva mais global, que correlaciona os mapas do pensar/lembrar, dos sentimentos, da comunicação e das relações sociais, é possível, puxando os fios dos cantos, alcançar e enriquecer a interpretação de práticas diversas, como: o constante ir e vir dos Yaminahua, e a labilidade da configuração aldeã, a posição dilemática do casamento, a profundidade temporal da vingança, ou a dinâmica lembrar/esquecer que envolve as doenças amorosas<sup>99</sup>, o processo de morte e o universo escatológico em geral, para citar apenas alguns aspectos de que tratarei mais em profundidade.

Por outro lado, os cantos permitem reunir esses fios diversos numa única trama, que é a da pessoa e da vida, mais livre dos cortes que uma perspectiva externa,

---

<sup>97</sup> Obviamente, há muitos outros nos quais eu não me adentrei, como, por exemplo, os elementos propriamente musicais dos *yama yama* ou o estudo aprofundado de seus componentes performáticos e etno poéticos.

<sup>98</sup> Intersubjetivos, pois não só, como dizem os Yaminahua, se pensa em alguém e se canta para alguém, embora essa pessoa não esteja fisicamente presente, mas também porque, quando se interpretam em público, as músicas são escutadas por outras pessoas e inseridas, portanto, no âmbito das relações interpessoais. Ademais, destaco que em nenhum canto se narra aquilo que meu conterrâneo definiu de ‘saudade ontológica’, o sentimento da singularidade do próprio ser, isto é, a saudade em sua forma pura, não referida a objetos da memória ou da vontade (Piñeiro 1953: 5-12). A saudade dos *yama yama* é sobretudo relacional, não solipsista.

<sup>99</sup> Tratarei dos *males de amor* no capítulo seis.

inevitavelmente, aplicaria sobre ela. Não é que ache uma perspectiva melhor do que a outra – afinal, dividir um todo em partes é uma boa forma de compreendê-lo melhor, se não, se perde a consciência de sua unidade –, no entanto, me pareceu que os *yama yama*, fora, obviamente, o interesse que têm em si mesmos, ofereciam a possibilidade de dar uma perspectiva mais global e mais acorde com as redes de sentido yaminahua.

Nas páginas anteriores, me referi ao lugar um tanto lábil que ocupou a perspectiva biográfica no contexto geral da teoria etnológica, e esbocei o aporte que o estudo dos *yama yama* pode proporcionar. A seguir, gostaria de fazer uma reflexão parecida com o segundo desses aspectos que acabei de referir: o campo que os *yama yama* abrem a uma consideração antropológica dos sentimentos e da vida afetiva dos Yaminahua.

Para começar, dizer que o que se tem dado em chamar Antropologia das Emoções – ou dos sentimentos, ou das paixões, segundo a terminologia escolhida por cada escola ou autor – remete a problemas parecidos com os que acabamos de tratar sobre a biografia, mas, desta vez, do ponto de vista dos sentimentos. Como é sabido, a constituição de uma antropologia das emoções é um fato bastante recente. Embora possamos remeter aos anos 1950 com os trabalhos da escola norte-americana de cultura e personalidade, um interesse concreto e estudos pioneiros dedicados ao universo afetivo dos povos indígenas, a ata de nascimento como subárea da disciplina se situa realmente nos anos 1980. Foi nessa data que alguns estudos etnográficos concretos, como o de Michelle Rosaldo (1980) sobre os Ilongot das Filipinas, ou o de Steven Feld (1982) sobre as músicas kaluli mostraram com excelência a possibilidade de estudar os afetos e de extrair desse estudo reflexões que não ficassem tão-somente no aspecto sentimental dos sentimentos, mas que permitissem, introduzindo a variável das relações afetivas, uma interpretação mais completa da filosofia e da vida social dos povos em questão. Foi nos anos 1980, com a formalização teórica de trabalhos mais gerais, como o de Lutz e White (1986) que antecipavam no título o próprio nome da área de estudos, *The Anthropology of Emotions*, ou com o número especial da revista *Ethos* (1983) dedicado justamente a essa temática, que a Antropologia das Emoções adquiriu uma dimensão própria. Para as populações indígenas amazônicas, o livro organizado por Joanna Overing e Alan Passes (2000) é, sem dúvida, o esforço de maior fôlego em questão de emoções, embora existam estudos prévios que, de forma pontual, tenham já

registrado uma preocupação pelo universo afetivo das populações indígenas (Bastos 1989; Conklin 2001; Surrallés 2003)

Poderíamos sugerir algumas hipóteses sobre a demora dos estudos antropológicos em incluir os sentimentos como uma matéria digna de reflexão. Se a Antropologia como disciplina se funda no dualismo natureza/cultura – onde há regra, há cultura; onde há universais, há natureza, escrevia Lévi-Strauss (Lévi-Strauss 1991b: 58-59) –, durante muito tempo o campo dos afetos oscilou entre duas concepções antitéticas definidas por esse corte natureza/cultura, em função do lugar concedido a um ou ao outro lado da barra. Por um lado, nas concepções mais ‘biologizantes’, os sentimentos pendiam para o âmbito da natureza; concebidos como padrões corporais de reação aos estímulos exteriores, a diversidade cultural, se concebida, era posta a serviço da confirmação de sua universalidade<sup>100</sup>. Por outro, os sentimentos ou as emoções foram concebidos como manifestações individuais, dependentes da personalidade de cada indivíduo, e colocadas, portanto, do lado do arbitrário ou do assistemático; ou seja, um objeto de estudo pouco apto para a classificação social e a abordagem estrutural.

Enfim, os sentimentos eram concebidos como uma faculdade universal ancorada na natureza e, portanto, fora da área contemplada pela Antropologia, ou sua forma de expressão individual e idiossincrásica pendia para um relativismo tal, que nenhum fruto para o melhor entendimento do social poderia ser extraído de seu estudo.

Agora, se entenderá melhor a que me referia quando afirmei que tanto a temática biográfica como os sentimentos ocuparam um lugar marginal por motivos muito parecidos. Se, de um lado, o indivíduo e os estudos biográficos eram entendidos, em certo sentido, como dados infra-sociais e infra-históricos, imbuídos de anedotismo e incapazes do esquematismo que as categorias do social ou dos estudos históricos deveriam possuir, por outro, os sentimentos se tornavam infraculturais, por serem arbitrários ou impossíveis quando vistos do ponto de vista das categorias que ordenavam a sociedade; ou, ainda, ficavam além da cultura, quando se acreditava que sua razão de ser se enraizava no corpo, na natureza. Em ambos os casos, se supunha que as propriedades que caracterizavam o objeto acabariam por contagiar o estudo que se

---

<sup>100</sup> Essa abordagem se fundamenta, por exemplo, na compreensão darwiniana das emoções que as analisa como resultado da constituição do sistema nervoso e, portanto, independentes da vontade individual. Elas fazem parte do sistema de respostas adaptativas característico das espécies naturais (Darwin).

realizasse sobre ele: o anedotismo, no caso das biografias; o sentimentalismo, no caso dos sentimentos.

### **Conflitos terminológicos: emoções, sentimentos, paixões, afetos**

Uma das primeiras questões que surgiu – e continua surgindo – na hora de enfrentar o estudo da afetividade de outros povos é de tipo terminológico: que termo usar para descrever e nomear o universo dos estados experienciais dos sujeitos: sentimentos, emoções, paixões, afetos? Pode-se verificar que a escolha não é fácil simplesmente com acudir às definições dos dicionários comuns, para começar pelo mais básico, no qual o termo emoção pode ser definido como “agitação de sentimentos”, e, uma vez procurada a palavra sentimento – para ver o que se agita que origina a emoção – nos deparamos com: “disposição emocional complexa da pessoa”, definição que inclui o todo na parte, se atendermos à primeira definição (verbete “emoção”, Houaiss).

Mas não é só na linguagem comum; no âmbito especializado, as definições não correm melhor sorte. As justificativas para usar um ou outro termo são bastante diversas e ligadas, no mais das vezes, a querelas e interesses disciplinares, assim como ao privilégio de certos matizes segundo as preferências de cada autor. Há, por exemplo, quem prefere usar o termo emoção (*emotion*) porque interpreta que possui uma conotação mais intersubjetiva do que sentimento (*feeling*) (Lutz 1988). Outros autores colocam a emoção como termo englobante e o sentimento como termo englobado, mais ligado à percepção corporal; se o que se ‘sente’ são as batidas, os movimentos, as reações corporais, a emoção é o resultado final dessas reações, fruto da incorporação de um pensamento – *embodied thoughts* – (Rosaldo 1984). Pesquisadores ligados à neurobiologia, como Damásio, por exemplo, invertem essa relação e colocam a emoção do lado das alterações corporais associadas a determinadas imagens mentais, enquanto utilizam sentimento para se referir à experiência dessas alterações; isto é, a percepção inicia a emoção, que, por sua vez, inicia o sentimento, e não o inverso (Damásio 2005: 175-176). De um ponto de vista mais ligado à Biologia ou ao behaviorismo, a emoção é freqüentemente reduzida a um padrão de reação hereditário, seja fundado no corpo, seja referido ao psicológico. Já para Wierzbicka, *feeling* e *emotion* se opõem como o universal se opõe ao cultural, pois, segundo a autora, todos os povos possuem termos que se referem ao sentir (*feel*), mas não necessariamente às emoções, já que – em inglês – *emotion*, ao contrário de *feeling*, implica, obrigatoriamente, uma tripla referência: a

sentimento, a pensamento e a corpo, que nem sempre conta com equivalentes em todas as populações (1999: 2-4). Mas é essa mesma autora quem menciona que muitos psicólogos preferem usar *emotion* em vez de *feeling*, porque ‘emoção’ é imbuído de um sentido mais objetivo, ligado a fundamentos biológicos.

Enfim, não existe nos especialistas um consenso sobre o que cada um desses termos significa realmente, e, em certo sentido, parece como se, seja qual for seu sentido específico, fossem necessários dois termos para dividir no estudo do campo afetivo uma parte que se liga à reação ante uma determinada circunstância (imagem mental, pensamento, contexto performativo) – com ênfase corporal, no mais das vezes –, e o resultado global desse processo (contexto, reação, praxe social).

### **Uma nota sobre os termos e os contextos**

Eu teria tentado ser um pouco mais exaustivo na utilização desses termos que utilizarei ao longo deste trabalho, se realmente acreditasse que os Yaminahua tivessem equivalentes perfeitos para eles. E isso vale também para o sentido de termos concretos como *xinai* (pensar, querer), *xinai bitsai* (lembrar, ter pena), *idibai* (estar alegre), ou *uïti biski* (enraivecer), por exemplo. Para atenuar o problema, pelo menos em parte, a utilização que faço das traduções ao português dessas palavras tenta, no possível, não se afastar muito das traduções que os próprios Yaminahua fazem ao espanhol. Todas as outras palavras usadas por mim que os Yaminahua não utilizam, por exemplo, *sentimento* ou *saudade*, devem ser entendidas, portanto, num sentido aproximativo, ou seja, como ferramentas circunstanciais que pretendem se aproximar do universo complexo dos estados experienciais da pessoa, e não como a translação de conceitos bem definidos a um universo cultural que, por outro lado, dificilmente poderia lhe corresponder a contento. De qualquer forma, serão as glosas, mais do que os termos concretos traduzidos em português, o que nos permitirá compreender melhor o sentido desses termos.

Em parte por isso, escolhi tomar certa liberdade terminológica, porque acredito que as querelas que envolvem a escolha de um termo ou outro (no caso, sentimentos, emoções ou paixões) não pertencem ao mapa afetivo yaminahua nem contribuem à sua clarificação. Assim, por exemplo, com todas as precauções que devem ser levadas em consideração quando só se conhecem os rudimentos de uma língua, como é meu caso, eu sugeriria que os Yaminahua não opõem emoção e razão para propor uma definição

do humano e colocar no seu devido pedestal o pensar – como fez Aristóteles, para citar o autor que figura nos primórdios desse dualismo que nos acompanha ainda até hoje. Também desconheço que os Yaminahua possuam um conceito que englobe, numa única palavra do tipo sentimento ou emoção, seu variado mundo afetivo, ou que contraponham pensar e sentir sob um eixo parecido com a nossa polaridade atividade mental/reação corporal ou cognição/sentimento<sup>101</sup>.

Quando os Yaminahua falam em espanhol, não usam emoção, nem sentimento, nem paixão; eles dizem *tener pena (xinai bitsai)*, *sufrir (nui) estar alegre (idibai)*, *tener cólera* ou *rabiarse (uĩti biski)*, *celar* ou *mezquinar (yuwaxi)*, *doler (paekĩ)*, etc. E talvez seja a partir do estudo dessas formas específicas da experiência subjetiva marcadas pelos Yaminahua, que se possa extrair uma melhor definição dos termos e conceitos que possam descrevê-los, ou, pelo menos, que nos permitam alcançar um melhor entendimento do contexto em que se situam, o valor que se lhes concedem e os aspectos com que os Yaminahua os relacionam. Esse será um dos objetivos das próximas páginas.

### **Entre o pensar e o sentir: pensar (*xinai*), pensar triste/lembrar (*xinai bitsai*), enraivecer-se (*uĩti biski, sidaĩ*)**

Como examinaremos no próximo capítulo, à luz dos estudos de caso, embora as cenas e os temas descritos nos cantos sejam variados, e a musicalidade também apresente diferenças (tonais, rítmicas, melódicas), há uma característica comum aos *yama yama*: todos remetem ao pensamento (*xina*), mais concretamente a uma qualidade do pensar definida pela sua insistência (*xinai bitsai*), pela lembrança: “*estoy pensando, por eso canto*” (estou pensando, por isso canto), dizem os Yaminahua quando se referem aos *yama yama*; ou de forma inversa, “no céu não se pensa”, se referindo a que a lembrança não funda a morada das almas, pois, como teremos oportunidade de examinar no último capítulo, os Yaminahua estruturam também o mundo pós-morte em torno do lembrar, do esquecer, da alegria e da raiva.

A palavra *xina* tem significados bastante próximos em numerosas línguas pano. Na maior parte delas, remete ao campo semântico do pensar e implica, no mais das vezes, conotações afetivas. Lima, por exemplo, menciona que, entre os Katukina (Pano)

---

<sup>101</sup> Voltarei adiante sobre esse ponto.

*shina* significa “pensar”, “sentir saudade” e “enraivecer”, (Lima 2000: 96), três campos semânticos que os Yaminahua também relacionam. Os Katukina, aliás, dão um uso especial a *-shina*, pois o empregam como sufixo exclusivamente no contexto que envolve a morte de alguma pessoa. Segundo a autora, *-shina* é um marcador de aspecto temporal que sublinha tanto a morte recente de alguém como a dor decorrente da perda. Esse uso, que Lima denomina de *luto lingüístico*, salienta ao mesmo tempo a proximidade temporal de uma morte acontecida há menos de três meses (pois, depois desse tempo, *-shina* já não é mais usado) e o estado de pena que ainda invade o enunciador (Lima 2000: 96). Além desses usos específicos, os Katukina utilizam *shina* também como verbo com o significado de “pensar”, no cotidiano, referido ao pensar consciente e à volição.

Igualmente, Lagrou se refere a vários termos utilizados pelos Cashinahua para expressar esse pensar continuado ligado ao sentimento de tristeza, entre eles *-shina*, que traduz por “pensando muito” (*thinking very much*). Igualmente aos Katukina e aos Yaminahua, os campos semânticos da saudade (*manu-*), do sofrer (*nui*) e da raiva (*sidaw*) – *anger* – (também traduzido por “ciúme”) se reúnem em torno de aspectos que nós qualificaríamos ora pertencendo ao pensar, ora ao sentir (Lagrou 2000: 152-153). Na mesma direção, Balzano destaca que, entre os Chacobo (Pano), o *shinana*, a força vital que concentra as capacidades do ser humano, é tanto o *locus* do pensamento quanto da emoção (1991: 8-11). Igualmente, Frank menciona que os Uni (Pano) não fazem diferença entre o pensamento e as emoções (1994: 229).

Entre os Yawanawa, *xinai* é traduzido também por sentimento ou por pensar. E igualmente entre os Yaminahua, o campo semântico cobre aspectos que nós duvidaríamos em incluir sob o signo dos sentimentos ou dos estados da alma, para usar uma expressão clássica.

Os Yaminahua traduzem *xinai* por pensar, e a expressão *xinai bitsai*, por *tener pena* (ter pena), *estar triste* ou *estar pensando*, em referência à experiência subjetiva da tristeza ou, para usar seu equivalente mais próximo em português, em referência ao sentimento de saudade. Os Yaminahua relacionam o pensamento com o coração<sup>102</sup>. Na tradução dos cantos xamânicos, por exemplo, a palavra *xina* (pensamento) é utilizada

---

<sup>102</sup> Esse parece ser um fato comum a numerosos grupos pano. A associação aparece, por exemplo, entre os Katukina (Lima 2000: 97), entre os Marubo (Montagner Melatti 1985: 108) entre os Uni (Frank 1994), entre os Matis (Erikson 1996), entre os Yaminahua e entre os Yawanawa.

para se referir ao coração (*uiti*), num claro exemplo do uso da linguagem que Townsley refere como *tsai yoshtoyoshto* (1988: 140), caracterizada pelos Yaminahua do Mapuya como *fala torcida* (*no se dice de frente, es así torcido*).

A expressão “estragar o coração” (*estropear el corazón*), para descrever os efeitos violentos decorrentes da embriaguez nas festas com aguardente (*trago*, no espanhol regional), se refere também ao distúrbio do pensamento e à quebra do “viver tranquilo”, um dos ideais da sociabilidade yaminahua. Também a expressão *uiti biski*, *tener cólera*, *rabiarse* no espanhol dos Yaminahua – “encolerizar, enraivecer” –, é associada ao pensar e ao coração. Os Yawanawa, que também usam essa expressão, a traduzem por “coração aperreado” – no sentido de: aborrecido – e a descreviam, justamente, como um estado de raiva decorrente do “muito pensar”<sup>103</sup>: “o pensamento não pára num canto, o pensamento não está normal, o problema é demais dentro de você, pensa no problema, e depois vai a outro, e a outro...” (Rouco Yawanawa).

A relação do coração com a raiva é registrada também no léxico de outras populações pano: em língua capanahua, por exemplo, *jointi machexehti* (*jointi* é “coração”; *machexehti* significa “arder”) e *jointi mocapayahpa* (a raiz *moca*<sup>104</sup> provavelmente faça referência a “amargo”) significam, respectivamente, “se desassossegar, estar preocupado” e “ser conflituoso” (Loos e Loos 1998: 238). Entre os Cashibo-Cacataivo, *masá nuintuñu* (*nuitu* significa “coração”) quer dizer também “perturbado do coração” (Shell 1987: 44)

Contrariamente à nossa noção de ‘ataque colérico’, habitualmente referido ao ‘agir sem pensar’, o estado de raiva (*uñti biski*) entre os Yaminahua é freqüentemente relacionado a um excesso no pensar. Pensar muito na morte dos parentes, por exemplo, pode levar às pessoas da tristeza (*xinai bitsai*) à raiva (*uñti biski*), e da raiva ao desejo de vingança (*kupii*, traduzido ao espanhol por *recuperar* ou *pagar*). Isso se relaciona com o fato de a maior parte das mortes terem por causa a agência humana, seja por se

---

<sup>103</sup> Erikson diz: “[...] et nous avons été surpris d’apprendre que *sina-*, en Matis, désignait la nostalgie (surtout à propos des morts, mais pas exclusivement), alors que cette racine exprime la colère dans la majorité des autres langues pano” (1986: 199).

<sup>104</sup> O amargo (*bua*, *tsibu*, *moka*, *muka*, etc., dependendo da língua pano referida) é a qualidade definidora por excelência das substâncias xamânicas na maior parte dos povos do macroconjunto. A relação entre a quentura e a raiva registrada entre os Capanahua aparece também entre os Yawanawa através do termo *isi*. Devo a Laura Pérez essa interpretação da palavra capanahua.



relacionarem com conflitos violentos permanentemente recordados<sup>105</sup>, seja pelas contínuas suspeitas de agressão xamânica.

### **‘Pensarsentir’ ou pensar+sentir?**

No entanto, há outro contexto no qual a palavra *xina* se emprega com um sentido diferente, desvinculado desses componentes afetivos. Entre os Yaminahua, como ocorre em outros grupos do macroconjunto pano, a palavra *xinaya* (“com pensamento, que tem pensamento”) é um dos termos comuns usados para se referir aos xamãs<sup>106</sup>. O referente corporal do conhecimento xamânico é associado recorrentemente às substâncias amargas (*bua* ou *tsibu*). A cinzelagem minuciosa do corpo, submetido a diversos processos sofridos<sup>107</sup>, contempla tabus alimentares e sexuais muito rigorosos, assim como a ingestão continuada dessas substâncias amargas – algumas delas alucinógenas – e a realização de provas vinculadas à incorporação de substâncias de vários animais, fundamentalmente de formigas, vespas, da jibóia e da onça, principais vetores de *bua*. Sem dúvida, o corpo do xamã é o meio principal através do qual seu conhecimento ganha poder de ação; se o conhecimento e o domínio dos cantos xamânicos são uma parte imprescindível para o exercício de suas atividades, seu resultado, sua capacidade de atingir o objetivo, ou seja, sua efetividade é remetida, sobretudo, ao estado corporal do xamã<sup>108</sup>.

Entretanto, se o corpo efetiva, ele deve levar a efeito alguma coisa. Um aspecto importante dos processos de cura e agressão xamânicas são os *kuxuiti*, traduzido ao espanhol regional por *icarar*, e ao espanhol yaminahua por ‘soprar’, sentido mais aproximado ao significado literal do termo yaminahua. São o que comumente se denominam rezas ou cantos xamânicos. Na iniciação, além de estruturas formais fixas, aprende-se principalmente a compreensão dos processos de construção dos cantos, pois

---

<sup>105</sup> No capítulo sobre o casamento teremos oportunidade de examinar alguns casos concretos.

<sup>106</sup> Ver o trabalho de Bruno Illius para esse uso entre os Shipibo (1992) e Pérez (2001: 229; 2006) para os Yawanawa e os Yaminahua.

<sup>107</sup> Não por acaso, entre os Matis “être souffrant se dit d’ailleurs tout simplement *chimwek* ‘devenir amer’” (Erikson 1996: 200).

<sup>108</sup> Há diferentes graus de conhecimento e poder xamânicos, o mais elevado não remete a um domínio especial dos cantos, de suas características musicais ou lingüísticas, ou à posse de conhecimentos esotéricos, pelo contrário, o *tsibuya* (com amargo), xamã que representa a acumulação máxima de *tsibu/bua* (amargo), pode prescindir deles. Sobre as relações entre corpo como fator limitante do poder político e o xamanismo, ver as reflexões de Eduardo Viveiros de Castro (2002d).

o xamã deve criar para cada doença um contexto apto para sua intervenção. O domínio desses conhecimentos, justamente, remete ao pensamento (*xinan*).

Referi acima que são bastantes os autores, Silvia Balzano e Erwin Frank, entre eles, que enfatizam a ligação indissolúvel que muitos povos indígenas concedem ao pensar e ao sentir. Indissolúvel, pois, como apontam vários autores, pensar e sentir seriam a mesma coisa. Dita unificação é sublinhada, fundamentalmente, em função das teorias nativas sobre o lugar em que radicam na pessoa o pensamento e as emoções – o mesmo lugar, em ambos os casos –, assim como pela pressuposta indistinção lexical entre pensar e sentir. Balzano, por exemplo, diz que, entre os Chacobo, *shinána* é uma força vital que concentra todas as capacidades do ser humano, traduzida na falta de um termo melhor, por *pensamento* (*thought*) (Balzano 1991: 9). No entanto, indica a autora, *shinána* não é tão-somente o lócus do pensamento, mas também o lócus das emoções (*emotions*). Se uma pessoa está enfadada diz-se *shína káshara*; se está triste se referem a ela como *shína kowé*. Esses são estados percebidos com o *shinána* (a força vital). Eles são sentimentos (*feelings*) e pensamentos ao mesmo tempo, conclui a autora (Ibid.: 11).

Num sentido bastante parecido com as conclusões de Balzano, Frank escreve:

Para los Uni, el cuerpo de una persona es un mero ‘recipiente’ que vive por la presencia del **bëru-yunshin** en él, lo que se demuestra en el hecho de que el hombre ‘piensa’. El lugar de este pensamiento es el corazón humano, y, contrariamente a nosotros, los Uni no diferencian entre pensar y sentir emociones (Frank 1994: 229).

Frank inclui esse comentário denso numa nota de rodapé e não dá mais elementos – pelo menos, não nesse ensaio – para verificar em que dados funda essa interpretação.

Essas afirmações merecem um comentário, pois o terreno me parece escorregadio o suficiente como para ir com tato na hora de extrair conclusões de tão longo alcance. Em primeiro lugar, sublinhar que são muitos os etnólogos – e não só amazonistas – que propõem para populações muito diversas essa indistinção entre ‘pensar’ e ‘sentir’, freqüentemente se valendo de materiais etnográficos muito parecidos aos dois exemplos pano que acabei de citar (Lutz e White 1986; Rosaldo 1980: 36). O maior problema é que, às vezes, o fundamento dessa perspectiva é extraído de

inferências lingüísticas sobre as quais, habitualmente, os próprios lingüistas tendem a se mostrar mais prudentes do que os antropólogos.

Anna Wierzbicka, por exemplo, pesquisadora qualificada tanto na área da lingüística como no assunto específico das emoções, comenta com uma visão crítica – de lingüista –, entre eles, os trabalhos de Lutz ou de Rosaldo, duas autoridades na matéria que propuseram essa indistinção entre pensar e sentir que muitos autores retomaram depois deles. Wierzbicka retoma os dados de vários etnólogos para propor algumas interpretações compatíveis com as informações etnográficas, mas divergentes com as interpretações dos autores. Fundamentalmente, Wierzbicka menciona a possível importância do contexto como determinante da associação entre pensar e sentir, sem que, portanto, seja necessário inferir da própria palavra a junção geral e permanente de ambos os sentidos. Por outro lado, o fato de algumas palavras serem polissêmicas ou de se utilizarem em algumas línguas nomes em vez de verbos para significar o sentir tenderia também a encobrir o sentimento como categoria autônoma<sup>109</sup>.

Eu não tenho uma resposta muito definida para a questão. Apenas trago o assunto, porque essa igualação do pensar e o sentir se converteu numa interpretação recorrente nos estudos antropológicos sobre as emoções dos povos exóticos, e digamos que talvez outras interpretações também seriam possíveis. Por exemplo, não sei até que ponto, pelo fato de o pensamento e as emoções radicarem no *shinána*, se pode inferir que pensamento e emoções são a mesma coisa, como afirma Balzano. Conforme refere a autora, o *shinána* concentra todas as capacidades do ser humano, e nem por isso todas essas capacidades são a mesma coisa, embora todas elas se relacionem de alguma forma com o *shinána*. No mesmo sentido, não sei muito bem se a identificação da raiz *shina* em algumas expressões usadas para designar sentimentos permite igualar pensamento e sentimento em geral, pois bem poderia ser que outros sentimentos pudessem ser designados por palavras que nada tenham a ver com a raiz *shina*. Os Yaminahua, por exemplo, traduzem *nui* por “estar sofrendo” e *idibai* por “estar alegre”; e estar alegre,

---

<sup>109</sup> “But if the Chewong really made no distinction between thoughts and feelings, then why should the sentence ‘my liver is good’ mean ‘I’m feeling fine’ rather than ‘I think well’? The very gloss offered by Howell suggests that while one of the meanings of *rus* is ‘liver’, the other one is simply ‘feel’, not some mixture of feeling and thinking” (Wierzbicka 1999: 279).

que poderíamos qualificar também de sentimento ou emoção, se opõe, justamente, ao pensar<sup>110</sup>.

Assim, no *yama yama* que Paditxaya cantou durante uma reunião festiva, ela opôs o pensar triste provocado pela ausência de seus filhos e o marido que ficaram no Juruá à alegria que a invadia por participar da festa no Mapuya. O pensar triste, por mais triste que for, remete, não cabe dúvida, ao pensar, ao lembrar, ao estar sozinho e, provavelmente, ao silêncio; já a alegria remete de forma paradigmática ao agir e, concretamente, à festa (embora não se reduza só a ela, é um de seus cenários semânticos principais), à companhia e, provavelmente, ao barulho<sup>111</sup>. Os Yaminahua, então, e até onde eu sei, não assimilam o estar alegre ao pensar. Sua relação em determinados contextos é até excludente. Como diz Paditxaya, “deixar de pensar para estar alegre”.

Entre os Yaminahua, *xinai bitsai* é uma expressão qualificada do sentido geral que recobre o conceito de *xina*. Já vimos que *xina* possui também um campo semântico ligado estreitamente com o pensamento no sentido de ‘domínio de conhecimentos’, isto é, em relação ao *saber*, ao pensar xamânico, poderíamos dizer, talvez. Nesse sentido, *xina* não é associado diretamente àquilo que nós convencionalmente denominamos de ‘sentimentos’, nem é ligado a algum estado emocional concreto, como, pelo contrário, acontece com *xinai bitsai*, que, traduzido por ‘lembrar’, ‘pensar’, ‘ter pena’ ou ‘estar triste’, faz referência a um determinado pensar ligado à lembrança de tudo aquilo que causa saudade.

Neste caso concreto, poderíamos inferir, então, que não é que não se faça distinção entre pensar e sentir em geral, mas que a lembrança de determinados objetos do pensamento causam sempre uma reação afetiva definida pela *tristeza*, para usar a tradução dos próprios Yaminahua. No entanto, seria arriscado extrair disso a conclusão de que, para os Yaminahua, pensar e sentir são a mesma coisa. É verdade que os Yaminahua não utilizam o verbo pensar (*xinai*) para dizer, por exemplo, “estou pensando em ir até Atalaya na semana que vem”, mas contam na sua língua com sufixos

---

<sup>110</sup> Estudaremos esse assunto quando compararmos os *yama yama* ao *wamitine* (festas públicas tradicionais yaminahua com foco nas relações de afinidade) e ao *saiti*, o equivalente yawanawa do *wamitine*. Essa divisão aparece de forma nítida no canto de Paditxaya, que examinaremos no próximo capítulo.

<sup>111</sup> *Wamitine* é o nome das festas tradicionais yaminahua associadas à jocosidade, à alegria, à música, à dança, à maturação dos frutos e à ação coletiva. *Wamitine* é traduzido por “fazer a roda”, pois essa é uma das formas de dança na qual todos se entrelaçam passando o braço por cima do ombro do companheiro, formando um círculo. Os Yawanawa usam o termo *saiti* (*sai*/gritar; *ti*/sufixo instrumentalizador) para se referirem ao mesmo complexo festivo.

que indicam intenção e não necessariamente envolvem um contexto afetivo determinado.

O que parece certo é que, entre muitos povos nativos, não vigora nosso dualismo de raízes aristotélicas, o qual, se lembrará, separava a potência sensitiva da alma (que os homens partilham com os animais) da parte racional específica da alma humana, indiferente a qualquer tipo de sensações ou paixões, pois se acreditava que a parte racional não dependia de órgão corporal algum, dependência que, se entendia, era pré-condição da possibilidade de sentir (Pasqual). Se em muitos aspectos em nossa sociedade – e com mais razão nas classes ilustradas – a razão se concebe separada e superior à emoção ou ao sentimento, não é de estranhar que ambientes culturais onde isso não aconteça possam ser concebidos, com certo excesso interpretativo, talvez, como desprovidos de qualquer distinção entre pensar e sentir.

Enfim, talvez seja arriscado sugerir que, por não ser o pensar uma atividade decorrente do funcionamento cerebral, e o sentir o que se deve eliminar para poder pensar adequadamente, os nativos não fazem diferença entre pensar e sentir. Aliás, há algo de contraditório em afirmar que um determinado órgão é o *locus* do pensar e do sentir, para depois negar que se faça diferença alguma entre uma coisa e outra. Isto é, dificilmente pensar-sentir deveria ser igual a pensar+sentir.

Uma interpretação alternativa poderia ser admitir que, ainda que algo equivalente ao que nós denominamos pensar possa ser compreendido como algo não idêntico aos estados experienciais subjetivos específicos, aos sentimentos – que podem ou não se relacionar com esse pensar –, o que é verdade é que a oposição entre esses dois aspectos, o pensamento e o sentimento, não configura nem uma definição do humano, nem uma gradação de valores, nem uma teoria epistemológica<sup>112</sup>. Ou seja, pode ser que pensar não se oponha a sentir, mas isso não implica necessariamente que devam ser exatamente o mesmo.

De qualquer forma, o melhor será dar voz aos Yaminahua para que eles falem, melhor dizendo cantem, sobre seu pensar. Esse é o tema do próximo capítulo.

---

<sup>112</sup> Atualmente, esse dualismo clássico começa a ser revisto, em grande medida, à luz dos avanços nas pesquisas sobre a estrutura e o funcionamento do cérebro. Perspectivas mais holistas ganham terreno perante a divisão pensar/sentir ou razão/emoção. Ver, por exemplo, Bohm (1994) e Damásio (2005).

## Capítulo V – Os cantos e seus intérpretes

### A palavra *yama*

Os *yama yama* são *linguagem musical*, articulam frases com conteúdo semântico inseridas numa forma musical específica que tem por estribilho a palavra que dá nome às músicas: *yama*. *Yama* é um vocábulo polissêmico. No âmbito das relações de parentesco, se escuta frequentemente usado como vocativo para se referir às pessoas que ocupam a posição de cunhado e são do mesmo sexo que a pessoa que a usa (do mesmo sexo que ego). Porém, num sentido menos restrito, é habitualmente traduzido ao espanhol como *amigo*, termo muito usado como vocativo na recepção dos visitantes e para se dirigir a eles. Entre as crianças, é usado, também como vocativo, na interação com os outros meninos do mesmo sexo que ego, porém de forma menos restrita, pois atinge uma ampla gama de posições de parentesco, incluídos os irmãos.

Quando acrescentado o sufixo *-xta* (diminutivo carinhoso), *yamaxta* passa a significar *finado*, usado frequentemente como adjetivo para se referir às pessoas mortas<sup>153</sup> (*epa yamaxta, finado pai*).

Como afixo, *yama* funciona também como sufixo verbal indicando privação ou negação com o imperativo. No dicionário Yaminahua elaborado pela missionária do Instituto Lingüístico de Verão Lucille Eakin, *yama* aparece também traduzido por “nada” (1991: 39, 56), e em outras línguas pano significa também, nesse sentido: “não há” (Montag 1981: 415) entre os Kaxinawa; “não” ou “não há, não existe” (*yamaa*) na língua shipibo (Loriot, Lauriault e Day 1993: 423); os autores apontam uma possível etimologia da palavra, composta por *-ya/com*, *-ma/* não; “não há” (*yamá*) entre os Amahuaca (Hyde 1980: 104); “nada” e “sentir falta, perder” na construção *yamajaquin* em língua Capanahua (Loos e Loos 1998: 518-519).

O que nos interessa aqui é que as músicas *yama yama* se relacionam justamente com esses campos semânticos. Minhas perguntas sobre uma tradução

---

<sup>153</sup>Fernando Luiz Yawanawa, professor com grande capacidade de auto-reflexão sobre a semântica das palavras, me disse uma vez que *yama* significava, simultaneamente e não por acaso, “morte”, “vagina”, e “mulher”.

concreta do estribilho não conseguiram despertar grande interesse entre os Yaminahua. “*Yama yama* é um ritmo” diziam habitualmente, ou, quando eu insistiam mais, sugeriam uma tradução do tipo *mi hembra* ou *amigo*. Na realidade, “amigo” é a tradução habitual do termo *yama* (não de *yama yama*), vocativo usado ente cunhados do mesmo sexo, e que às vezes usam também para se dirigir aos visitantes não-yaminahua, por exemplo, a algum mestiço que participa de uma *masateada*. *Mi hembra*, expressão regional que designa a esposa ou as amantes de um homem, deve aludir ao fato de muitos *yama yama* terem por objeto a memória das relações amorosas passadas ou a propiciação desses encontros.

Os *yama yama* são enquadrados dentro da categoria geral *wada* (canto), que inclui também as músicas de *wamitine* (*wamitine* é o termo usado para se referir às festas jocosas com músicas e danças coletivas que eram realizadas tradicionalmente, mas que, no Mapuya pelo menos, não fazem mais) e as cantos de ayahuasca (*rabi*), interpretados durante o consumo da bebida alucinógena e associados às descrições das visões. Por sua vez, os choros rituais, encenados por ocasião da recepção de parentes vindos de longe (recepção lacrimosa), ou como manifestação de um sentimento profundo de pena ocasionado por uma lembrança especialmente lastimosa, ou ainda por algum evento recente desventurado ou saudoso, são denominados *uĩ yai* (chorar) e não se incluem na categoria *wada*. *Uĩ yai* é a mesma palavra que se utiliza para se referir também aos choros das crianças. Igualmente, os Yaminahua costumam opor o *kuxuiti*, que pela sua combinação harmoniosa dos sons nós não duvidaríamos em qualificá-los de musicais, à categoria *wada*, definindo-os como ‘sopro’. *Kuxuai* (soprar) é a prática associada à cura e agressão xamânicas.

Fora de sua própria forma musical e lingüística, como já vimos, os cantos não aludem a contextos rituais – como se entende convencionalmente esse termo – estritamente pautados, nem em sua performance nem no requerimento de condição alguma que limite sua enunciação; não são necessárias dietas ou tabus especiais, adornos requintados do corpo, ou o consumo de substância qualquer, características típicas dos rituais xamânicos ou dos contextos festivos. Nenhum desses elementos, meios comuns quando se trata dos planos de interação xamânica em que se visa a exercer algum tipo de influência transformadora, são requisitos para sua interpretação. Os *yama yama* aludem ao pensamento subjetivo e biográfico motivados pela

lembrança saudosa, que é sempre egocentrada, embora também intersubjetiva, pois seus objetos são sempre outras pessoas e não precisam de instrumentos de mediação além do próprio ato que o canto constitui em sua expressão.

Canta-se porque se está triste e, no caso, como sublinham os Yaminahua, é um pensar continuado que provoca esse estado melancólico. Não por acaso, Townsley diz que *xina bitsai* significa literalmente *reflecting all the time*, pois o verbo composto *xinabitsai* que reúne o verbo *xina* (pensar) e a raiz adjetival *bitsa* (triste) (Faust e Loos 2002: 112) remete exatamente ao campo semântico que une a melancolia ao pensamento e, concretamente, à lembrança<sup>154</sup>.

Assim, no contexto dos *yama yama*, esse “canto porque estou triste” remete à memória, porém não o faz aludindo a qualquer tipo de lembrança. Se, com certeza, a vida dos Yaminahua é repleta de acontecimentos, somente as recordações de alguns os levam ao estado de *xinai bitsai* (pensando triste, traduzido habitualmente por “ter pena”, “estar triste”), cujo palco de expressão privilegiado são os *yama yama*. Sublinhemos que *Xinai*, em Yaminahua, significa também “querer, amar” (no sentido afetivo, não desiderativo), empregado principalmente para se referir aos parentes próximos, aqueles em quem, não estando junto, se pensa.

## Temas e contextos

Os *yama yama* são cantados, individualmente, tanto por homens como por mulheres. As pessoas mais jovens não conhecem a arte do canto nem sabem traduzi-los. Os velhos todos sabem cantá-los. Já os adultos há quem sabe e quem não sabe. O intérprete pode estar sozinho ou na presença de outras pessoas, entretanto, e sob determinadas circunstâncias, várias pessoas podem cantar simultaneamente cantos diferentes. As canções são aprendidas de outras pessoas, normalmente de algum parente próximo mais idoso. O contexto de interpretação obedece, por assim dizer, ao

---

<sup>154</sup>Diferentemente, por exemplo, das teorias humoralistas dominantes na Grécia antiga, que sustentavam uma base fisiológica causal dos temperamentos, e que marcaram as prolixas reflexões sobre a melancolia até pelo menos o Renascimento, os Yaminahua não dão ênfase numa origem corporal da tristeza. Não que se negue a relação entre esse estado e o corpo, já vimos que o coração parece ser um referente corporal privilegiado do pensar e do sentir, e também a ligação entre o sentimento de tristeza e as reações corporais que se podem estabelecer através do uso de *pusangas* (*pusta vëte*), que veremos adiante, por exemplo, é muito explícito. Entretanto, ao menos no contexto dos *yama yama*, se sublinha o pensamento como o elemento não marcado dessa relação.



ritmo do cotidiano. Durante minha estada em Raya, as *masateadas* foram o contexto em que se interpretaram mais cantos, no entanto, não há lugares ou momentos definidos de forma estrita para sua execução.

Como os cantos articulam experiências e sentimentos pessoais, a possibilidade de interpretar grupalmente um mesmo canto carece de sentido. Os *yama yama* não são tarefa exclusiva de especialistas, isto é, um considerável número de pessoas os dominam e executam, embora existam, obviamente, diferenças de grau enquanto ao domínio dos cantos e à destreza interpretativa. Assim, não existem contextos rígidos de aprendizagem ou interpretação que definam, por exemplo, posturas corporais, momentos ou espaços concretos necessários para sua execução. É a vontade do indivíduo, sobretudo, que tem maior peso na escolha do lugar, do momento, e dos temas que aparecem nas músicas.

Contudo, não é difícil apontar algumas regularidades significativas tanto em sua *performance* e temáticas quanto em sua estrutura formal, musical e lingüística. Todos os registros que possuo pertencem ao espaço intra-aldeão, concretamente, às casas ou aos pátios<sup>155</sup>; são interpretados por homens e mulheres adultos<sup>156</sup>; contrariamente ao contexto xamânico, não existem tabus ou dietas especiais que devam ser respeitados antes, depois ou enquanto se canta; também não são consumidas substâncias alucinógenas nem há uma decoração corporal ou preparação contextual especial, tão comum, por exemplo, no contexto do *wamitine*.

De fato, no que diz respeito à performance, o ritual festivo tradicional guarda uma simetria bastante perfeita como os *yama yama*. No *wamitine* canta-se em coro, música e dança se coordenam, domina a jocosidade, a brincadeira ritual, a afinidade e o coletivo. Ademais, os elementos estéticos e corporais, assim como o consumo de

---

<sup>155</sup>Embora no trabalho de campo eu tenha acompanhado diversas atividades e viagens, a convivência na aldeia foi muito mais continuada o que, talvez, tenha influenciado meus registros, provavelmente os *yama yama* sejam cantados em outros contextos que eu não identifiquei. Fernando Luiz (Yawanawa), por exemplo, aludiu à roça como um dos lugares onde antigamente se cantavam os *yama yama*.

É importante sublinhar também que, atualmente, um dos lugares privilegiados para sua expressão são as festas com caiçuma de mandioca fermentada (*masateadas*) que reúnem as diversas famílias Yaminahua e, às vezes, também os regionais que moram perto deles, sobretudo, os madeireiros que trabalham próximos à comunidade de Raya. Os Yaminahua são explícitos nesse ponto, a caiçuma fermentada de mandioca foi utilizada a partir do contato com povos Ashaninka. As *masateadas* constituem, hoje, uma constante na Amazônia peruana popular independentemente da origem étnica. Mais adiante retomaremos esse ponto.

<sup>156</sup>O jovem Manate, de 16 anos, foi a pessoa mais nova que escutei cantar.

alimentos (o *wamitine* se associa à colheita dos produtos da roça) ocupam, à diferença dos *yama yama*, um lugar central. Mas, talvez, a diferença principal seja que os *yama yama* se identificam com a memória, com a marca de uma ausência e com a saudade; enquanto o *wamitine* (traduzido como “fazer roda”) se liga ao reencontro, à presença do coletivo em ato e à alegria.

A respeito das temáticas, a amostra de que disponho permite observar a recorrência de alguns assuntos, permitindo o delineamento de blocos temáticos gerais recorrentes. Muitos cantos incluem, agrupadas, referências que a seguir mencionaremos por separado para identificá-las com maior clareza.

Um dos temas mais recorrentes é a lembrança dos parentes mortos ou que moram longe, fundamentalmente, pais, irmãos e filhos. Lembra-se as coisas que faziam juntos, como a construção da casa, por exemplo, ou os cuidados de que se era objeto a pessoa quando se convivia com eles.

Outra grande temática aborda a lembrança dos amores passados com a descrição das situações de namoro, das pessoas, dos fatos que levaram à quebra da relação, etc. Em se falando de relações amorosas, o tom pode variar de saudoso a fortemente erótico. Neste último caso, há uma variação notável das características musicais; a palavra *adia*, termo de parentesco usado como referencial e vocativo para designar os cunhados independentemente de seu sexo, faz sua insistente aparição; os parentes consangüíneos deixam lugar aos afins.

Há também *yama yama* que narram fatos guerreiros, mas não tratarei desse tema nesta tese. Esse conjunto temático foi o menos interpretado e nunca escutei esses cantos em contexto. Ou seja, as pessoas os interpretaram motivados principalmente pela presença do gravador.

Além dessas três grandes temáticas, ou melhor dizendo, inseridas nelas, há uma ampla gama de referências tomadas da biografia do intérprete, por exemplo, alusões ao local onde morava, aos lugares por onde passou, às pessoas que se conheceu. Entretanto, é necessário lembrar que os cantos são aprendidos e eu tendo a pensar hoje – depois de ter trabalhado com eles – que a capacidade criativa da própria letra do canto (como a música) é bastante limitada. Muitas expressões iguais se repartem por todos eles e, a exceção talvez do canto de Tomas, a capacidade narrativa

dos *yama yama* é bastante limitada, muito mais restrita que sua capacidade evocativa. Mais adiante voltarei sobre esse ponto.

As pessoas que não sabem cantá-los não compreendem o que é dito nos *yama yama*. Se há liberdade na criação do canto – lugar, momento, posição, tema, etc. –, ele obedece, porém, a uma forma musical e lingüística pautada, aprendida de outras pessoas. Para começar, a própria prosódia musical impõe uma concatenação das palavras diferente da fala cotidiana. Há, por exemplo, uma regularidade respiratória característica que tem no estribilho, através de uma contenção nasal sonora e muito marcada, seu ponto de inflexão para o começo de uma nova estrofe.

A relação entre forma e conteúdo é biunívoca. Ora o paralelismo, através da repetição de palavras ou de versos completos, acompanha o ritmo e a melodia, ora sons não semânticos completam os versos ou as estrofes, marcando o início de uma nova estrofe ou de um novo verso. Esse processo implica, em alguns casos, uma alteração da pronúncia das palavras.

Também alguns termos ou até expressões são exclusivas dos cantos, não sendo utilizadas na fala comum. Curiosamente, por exemplo, muitas palavras acrescentam um “k” intervocálico que, na linguagem cotidiana, não se usa, mas que aparece em outras línguas pano<sup>157</sup>.

Há também palavras que parecem ter um uso preferencial, assim, se na linguagem falada se diz que se canta porque se tem pena, como já vimos, usando-se o verbo *xinai bitsai*, curiosamente não registrei nunca esse termo nos cantos, sendo substituído por *nui*, traduzido por “estar sofrendo” e proposto como sinônimo do anterior nas paráfrases não cantadas.

Ademais, a linguagem apresenta uma forte tendência à condensação, que dificulta a compreensão e faz com que a tradução literal manifeste uma semanticidade fragmentada. Há um encadeamento de referências marcadas por palavras *fortes*, núcleos de sentido e provavelmente de emoção também. Por exemplo, as que se referem aos parentes, que também não são as utilizadas na linguagem cotidiana, a

---

<sup>157</sup>No dicionário Yaminahua elaborado pelos missionários do ILV, que têm mais contato com as comunidades do Juruá, aparecem muitas palavras com esse “k” intervocálico que no Mapuya não se usa mais. Segundo as normas de transformação lingüística parece haver uma tendência nas línguas a perder esse “k” antes do que a ganhá-lo, se isso for certo, talvez sua presença remeta a um uso arcaizante da língua no contexto dos cantos.

eventos e cenas diversos que são mencionados, mas não explicados, ou seja, contextualizados. Isto é, a tradução precisa do conhecimento biográfico da pessoa, contexto de referência do enunciado, para uma compreensão acurada do que está sendo cantado. Entretanto, como saber a que parente se refere? Como saber o rio que se menciona? Como ter certeza à qual de suas parceiras se faz alusão, se não aparecem seus nomes particulares?

### Uma arte efêmera

Embora os *yama yama* expressem assuntos transcendentais da vida dos Yaminahua, concretamente aqueles que *se pensam* nas pessoas com a tenacidade dos fatos consumados que mais importam, nem por isso os cantos, enquanto cantos, deixam de ser uma arte efêmera. A efemeridade é dada, sem dúvida, pela dependência que os *yama yama* têm do contexto emotivo que envolve as ladainhas numa rede de sentido que não se deixa reduzir ao canto, mas que é trabalhada por ele com as agulhas de sua arte poética e musical<sup>158</sup>.

A evidência mais clara disso eu a experimentei, com desassossego, quando tentava retraduzir um canto com o próprio intérprete meses depois de tê-lo gravado. Embora fosse a mesma pessoa e o mesmo canto apenas com uns meses de diferença, as duas versões que eu obtinha não eram completamente iguais. Acaso não haveria de saber o próprio intérprete o que cantara? Mas, é que os *yama yama* – eu sei hoje – não foram feitos para serem traduzidos meses depois de sua interpretação, pois em certo sentido (justamente, o sentido que propõe a música) nascem e morrem com ela; isto é, não foram feitos para perdurarem. Enfim, à segunda tradução não lhe faltava correção, não mais do que à primeira, o que lhe faltava era espontaneidade; a espontaneidade do sentimento que afligia à pessoa quando cantou a primeira vez e que, tempos depois, sumira no fluir da vida. Se muitas das metáforas coincidiam nas duas traduções, e o sol poente, os japus ou a sumaúma permaneciam lá, o que se

---

<sup>158</sup> Esse é um ponto importante. Os *yama yama* são poemas musicais, e meu trabalho só roçará a superfície dessa camada. No entanto, os *yama yama* apresentam múltiplos ângulos de abordagem e eu tratei de me concentrar naqueles que me pareceram mais relevantes, mas também naqueles sobre os quais eu tinha alguma coisa a dizer. Uma análise musicológica, por exemplo, que poderia com toda probabilidade ter enriquecido outros aspectos dos cantos que eu trato, terá que ficar para alguma colaboração futura com especialistas nessa área.

perdia era o referente concreto do canto: para quem se cantava naquele momento provavelmente esquecido já por outros cantos e outras saudades?

O canto de Manate que examinaremos nas próximas páginas foi um desses *yama yama* avessos à permanência, pois, ora Manate, na primeira traduz que fez, se referia a sua irmã Adela, ora era outra irmã que aparecia na segunda. Assim, a glosa oscilava entre a saudade que sentia por estar a primeira casada e morando no Juruá, longe de Raya, ou seja, longe dele, e a pena que agora o assolava por ter a segunda, Linaura, viajado recentemente até lá.

Enfim, o *erro* que eu pensei no momento ser de tradução, foi mais bem erro de concepção, pois as palavras não se referiam apenas às pessoas, elas emanavam também do sentimento e o contexto da pessoa no momento. Era esse pensar em alguém concreto e o contexto em que se desenvolviam os afetos desse pensar que faltavam ao segundo intento. No entanto, eles foram substituídos por outros. Daí pode-se extrair um ensinamento importante: nos cantos não aparecem os nomes concretos das pessoas nem os termos de parentesco utilizados normalmente, mas expressões próprias dos cantos que designam os parentes, concretamente, os parentes-nos-quais-se-pensa, pois eles, até onde eu sei, não são usados na fala cotidiana.

Todos os *yama yama* foram trabalhados com os próprios cantores, mas ainda assim sou ciente de que as traduções não alcançaram a exaustividade que eu desejava, e de que há umas mais apegadas à literalidade do que outras. Ao problema de não dominar a língua yaminahua o suficiente como para eu mesmo fazer as traduções, uniu-se a complexidade da própria estrutura poética dos cantos, alguns dificilmente compreensíveis pelo *enjambement* da voz no ritmo da música. A efemeridade de que já falei, o envolvimento do canto numa experiência emotiva e individual concreta, dificultaram as traduções. Às vezes, os próprios Yaminahua hesitavam em alguns fragmentos ou duas pessoas davam traduções diferentes.

Sei que os Yaminahua se esforçaram muito para traduzir os cantos. Foram muitas as pessoas que me ajudaram com paciência e dedicação, principalmente mulheres, mas também alguns homens e até algum jovem aprendiz. Apesar disso, não

contei com nenhuma pessoa que se motivasse a realizar traduções interlineares completas, ou com algum Muchona<sup>159</sup> dedicado as exegeses elucidativas.

É importante sublinhar que, às vezes, da tradução literal se passava à interpretação contextual e resultava difícil discernir o que correspondia estritamente às palavras do canto e o que era acrescentado no processo de tradução. É claro que essa circunstância impediu em larga medida a focalização dos elementos etnopoéticos dos *yama yama*, dos quais eu apenas relevarei alguns aspectos de superfície, mas, por outro lado, abriu um mundo de sentido digno de ser levado em consideração. Em parte, não me deixei intimidar pela dificuldade que implica traduzir uma linguagem que eu não dominava, e cuja tradução só pude controlar parcialmente, porque fossem ou não fossem traduções literais perfeitas o resultado era igualmente atraente.

Por outro lado, após as traduções, muitos aspectos da socialidade yaminahua ganharam novos sentidos para mim, e os cantos também. Em larga medida, por exemplo, foi o espaço dilemático desenhado pelos cantos que fez com que desse maior importância à ‘função-rede’ que caracteriza a socialidade yaminahua. Também, como se verá, a estruturação do capítulo sobre a morte – que não por acaso abre com uma retomada do *yama yama* de Paditxaya – em torno ao eixo memória/esquecimento é dada no eco celestemente silencioso dos cantos, que assomam no território dos mortos apenas como uma imagem em negativo, mas nem por isso menos importante.

Ademais, havia um índice de repetição tão alto na utilização de algumas expressões e nos comentários que faziam as diferentes pessoas que traduziam os cantos, que resultava difícil pensar que esses sentidos não emanassem das músicas, seja da literalidade da letra, seja do que ela sugeria ou, mais provavelmente, de uma mistura de ambas.

Por outro lado, ter percebido essas inconstâncias me deu também claves para alcançar algumas interpretações sobre o sentido dos cantos, sobre a importância da música em sua realização ou sobre o próprio valor biográfico e sociológico dos *yama yama*. Sem esse apelo tão forte ao contexto, ter adivinhado a ligação estreita que as músicas manifestam entre o mundo da experiência passada e a criação lírica presente

---

<sup>159</sup> Muchona é um dos informantes ndembu de Victor Turner, especialmente dotado para a exegese e a interpretação. O antropólogo britânico lhe dedica um capítulo em seu *Forest of symbols* (Turner 1997: 145-167).

teria resultado muito mais difícil. Suspeito que contemplar unicamente às traduções textuais pode induzir a perder um pouco da frescura vital em que, uma e outra vez, meus tradutores envolviam o que estava sendo dito nos *yama yama*. Eu vejo mais claramente hoje que esses cantos estão mais próximos da poesia que do relato, entretanto, percebo também de forma mais nítida que a memória sugerida pelos *yama yama* é uma memória envolvida em afetos. Eu diria que a história dos Yaminahua, os relatos que fazem sobre seu passado, diz fundamentalmente respeito dos processos de construção e destruição do parentesco.

Teremos oportunidade, depois de termos examinado os cantos, de voltar sobre tudo isso adiante e de extrair desses *vazios* algumas respostas que, acredito, não teriam sido possíveis sem esse circular labiríntico que os Yaminahua me propuseram através dos *yama yama*.

## **Txixëya**

Até aqui, apontamos o contexto geral em que se inserem os cantos *yama yama*. Enfatizamos a relação entre pensamento e sentimento de que dependem e vimos que, como expressão de lembranças biográficas, as músicas aludem ao que poderíamos chamar, a falta de um termo melhor, de subjetividade: o eu enunciador se identifica com o pronome pessoal e possessivo da primeira pessoa do singular e a ele são referidos, direta ou indiretamente, todos os planos de interação expressos nos cantos. No entanto, a subjetividade de que falamos é, obviamente, uma subjetividade yaminahua, pois esse ‘pensar continuado’ tem referentes concretos; em se tratando de *yama yama*, não se pensa em qualquer coisa ou em qualquer um, nem de qualquer modo. O caráter autobiográfico dos cantos é envolvido pelo conjunto de relações – ou pelo menos por algumas delas – às quais os cantos se lançam.

Até aqui, salientei alguns dos temas gerais que aparecem recorrentemente nos cantos. Foquei, sobretudo, o estado de *xinai bitsai*, que traduzimos por tristeza ou saudade, mas que significa ‘pensar todo o tempo’ ou ‘pensar triste’. É bem sabido: toda tradução merece uma glosa. Tentamos esclarecer, embora rapidamente, as bases

em que se sustenta esse pensar-sentir yaminahua. Agora, me voltarei para seus objetos (que são sempre sujeitos), ciente, porém, de que eles são constitutivos desse sentir<sup>160</sup>.

**Cantante: Txixëya**  
**Tradutoras: Hustuma e Txixëya**  
**Raya 9/12/03**

*yama, yama, yama*

*yama, yama exta eee*

*ëwë xono extawo*

Minha querida sumaúma  
(meu pai)

*Xinai bitsai wanaitero:*  
Lembrei quando meu pai morreu. Meu pai foi para o céu. Quando ele morreu, eu fiquei muito triste.

*naa ane wëta*

Foi para o céu

*kaka exta dedowe*

Morreu

*më nui ëwa txakane*

Eu sinto pena

*yama, yama exta eee*

*ekomë mate, ekomë mate*

Não posso esquecer

*ë xinai bitsai:* eu sofri muito com a morte do meu pai. Não posso esquecer.

*na xene ëwa nekone*

Quando o Sol se põe

*nui ëwa kawata*

Eu sinto pena

*te mãe dawado*

*tsoawamë extaya*

Com quem vou morar?

No dia que morreu meu pai, pensei: onde vou morar? Antes meu pai fazia a casa. Como vou viver sozinha? Nunca morei sozinha.

*ne txaka nemã*

*txane make yama*

Não vou mentir (sobre a morte do meu pai)

*yama, yama, yama*

*e wëtsa exta wayoke*

*ëwë xono yumexta*

Minha pequena querida  
sumaúma (meu filho)

Meu filho Pakora foi com os militares fazer o serviço militar. Estou pensando no meu filho. Quando ele foi embora, eu chorei.<sup>161</sup>

*owa yama nawa rakëpa*

Os cariús o levaram

*kawiya adowe*

Meu filho foi embora

*më nui ëwa kawane*

Eu sinto pena

<sup>160</sup> A coluna da esquerda é a transcrição na língua yaminahua do canto; A coluna do meio é a tradução mais próxima da literalidade; a coluna da direita é uma glosa.

<sup>161</sup> Naquele dia, Txixëya tinha recebido notícias sobre Pakora dizendo que ele estava doente. Estava internado no hospital com hepatite.



<i>yama, yama exta</i>		
<i>ekomẽ mate, ekomẽ mate</i>	Não posso esquecer	
<i>ëwë xono yumë kai</i>	Meu filho foi embora	Se algum dia meu filho morrer, eu sempre penso nisso.
<i>owa yama rakëpa</i>	Os cariús o levaram	
<i>ea wawë yuka arate</i>	Se ele morrer, se o matarem	
<i>ë kayo wake mate</i>		
<i>te mae tawawoo</i>		
<i>ëwë xono extane</i>	Minha pequena querida sumaúma (meu filho)	Meu filho nunca tinha conhecido o Rio Tambo. Levaram-no para lugares que não conhece.
<i>da wawë ënë moo</i>	Em outro rio	
<i>dede dema ënë moo</i>		
<i>nexo exta ametee</i>	Por aí está meu querido	
<i>yama yama</i>		
<i>yama yama exta</i>		
<i>yama yama</i>		
<i>yama yama exta</i>		Minha mãe morreu no final da tarde
<i>ewawë nekore xene</i>		
<i>ewa nekore</i>		
<i>ekeyae</i>		
<i>ekeyae anore</i>		
<i>ëwë ware</i>	Meu Sol (meu pai)	
<i>ëwë ware ewoshta</i>	Meu querido grande sol	
<i>ë awë dui dui txakane</i>	Eu senti tristeza muito ruim	Meu pai morreu, por isso eu sofri muito
<i>yama yama</i>		
<i>yama yama yama</i>		
<i>ekomẽ mate, ekomẽ mate</i>		
<i>ëwë ware</i>	Meu Sol (meu pai)	
<i>ëwë ware ewoxta</i>	Meu querido grande sol	
<i>ane wëta</i>		Quando meu pai morreu, pensei muito nele, nunca vai voltar, pensava. Eu sofri muito.
<i>nae ane kawaka</i>	Ele foi para o céu	
<i>xaka adowe më</i>		
<i>nui ëwa</i>	Grande tristeza	
<i>nui ëwa rëtëne</i>	Grande tristeza, o mataram	

*yama yama*

*yama yama exta*

*ewe ware*

Meu Sol

Minha mãe morreu. Foi para o céu

*ewe ware exta*

Meu querido Sol (minha mãe)

*ane xawaka*

Foi para o céu

*xaka wawë adowe*

*më awe*

Não posso esquecer, quase morro lembrando

*nui nui kawane*

Eu sinto tristeza

Este canto foi interpretado por Txixëya, uma mulher de uns quarenta anos de idade, na aldeia de Raya (Alto Ucayali, Peru) em novembro de 2003. Por aquelas datas, Txixëya e seu marido já pensavam em viajar à cidade de Atalaya para passar as festas de Natal e rever a sua filha mais velha, que lá vive casada com um homem piro. Não é incomum algumas pessoas viajarem até Atalaya, que é a cidade mais próxima da comunidade de Raya, seja para fazer compras de produtos industrializados, seja para realizar algum trâmite – no que costumam demorar poucos dias –, seja em estadias mais longas, fundamentalmente, para se tratar de problemas de saúde que não conseguem resolver na própria aldeia ou com os curandeiros que moram nos rios próximos, ou por motivos relacionados com o trabalho da madeira, como a procura de crédito ou de compradores das toras já obtidas, que, nesse ritmo calmo e imprevisível que se respira em Atalaya, pode chegar a retê-los durante semanas na cidade.

Como são poucos os que têm parentes morando de uma forma relativamente estável na cidade, o caso de Txixëya pode ser considerado, nesse sentido, uma exceção. Por outro lado, a cidade de Atalaya, na realidade um pequeno vilarejo, não parece atrair excessivamente as pessoas adultas, que percebem os núcleos urbanos como fonte de doenças, fragmentação familiar e regidos por uma socialidade capitalista pouco acorde com o cotidiano aldeão – os mais velhos dificilmente vão –,

sendo os mais novos, familiarizados já com esses aspectos da modernidade, que com relativa frequência empreendem a viagem<sup>162</sup>.

Entretanto, Txixëya e seu marido já havia semanas que vinham manifestando um interesse especial em ir até Atalaya. Afastados havia meses de seu filho mais velho, Pakora, que se encontrava realizando o serviço militar em Satipo<sup>163</sup>, o Natal se apresentava como a única possibilidade de revê-lo, embora rapidamente, pois a licença era curta. Lembro que a lembrança do filho vinha à tona de forma reiterada nos últimos dias. Foi nessa hora que me chamou para gravar o *yama yama* que cantou, como de costume, se balançando na rede de sua casa.

Ressaltamos, anteriormente, que a compreensão do canto é difícil se não se conhece à pessoa que o canta, pois nele não aparecem os nomes das pessoas, referidas por termos de parentesco próprios dos cantos, ou os nomes dos lugares aos quais se faz referência, mencionados sempre dentro de um contexto vital particular. *Ewe xono extawo* (minha querida sumaúma) é uma das formas comuns nos cantos para se referir aos parentes. Neste canto, Txixëya o refere tanto a seu defunto pai como a seu filho. Essa expressão que se repete ao longo do canto reúne três características que aparecem em todos os *yama yama*: o pronome possessivo de primeira pessoa do singular (*ewe*), usado também na fala cotidiana, que marca uma relação; a referência à sumaúma para designar os parentes; a partícula *-exta*, que traduzo por “querido”, e indica um tratamento carinhoso.

Resulta difícil saber o grau de inteligibilidade que as pessoas têm dos cantos dos outros. Antes de trabalhar mais intensamente os cantos, como as pessoas estavam

---

<sup>162</sup>Com os motores de que dispõem e na melhor das situações, isto é, com água abundante e sem parar, a viagem demora um dia completo (umas quatorze horas) ou, o que é mais habitual, dois ou mais. Algumas pessoas conhecem também a cidade de Pucallpa, alguns velhos, por exemplo, a visitaram há décadas, mas não retornaram mais, e umas poucas pessoas na faixa dos quarenta anos participaram em sua juventude das reuniões do ILV em Yarinacocha. Na época em que fiz o trabalho de campo, o acesso a Pucallpa era raro, pois a viagem é muito demorada, os moradores de Raya não mantêm muito contato com o ILV, e as pessoas não parecem se sentir muito atraídas no que tem muitas possibilidades de terminar sendo um sofrido deslocamento. As exceções são três irmãs, casadas com madeireiros mestiços, que já moraram durante anos em Pucallpa e manifestaram o desejo de voltar a viver lá.

<sup>163</sup>A realização do serviço militar é uma prática recente entre os Yaminahua, em Raya; atualmente, apenas dois jovens o fazem. Nas comunidades do Juruá, talvez seja uma prática mais expandida, pois ficam próximas do Breu, onde há um posto militar de fronteira. Entre os homens e os jovens, a atração pelas armas de fogo e apostura do soldado se vincula diretamente com um etos guerreiro de longa data.

predispostas à tradução e não faltavam referentes para os termos usados nas músicas, eu tendi a pensar que o grau de inteligibilidade era bastante elevado. Os que conhecem a arte do canto podem inferir a quem se refere o intérprete, afinal muitas expressões usadas se repetem, mas eu me inclino a pensar hoje que é difícil que possam ter certeza, pois são usados termos genéricos como o que acabamos de examinar. Os *yama yama* estão cheios de implícitos. Por exemplo, quando Txixëya canta *txanemake yama* (“não vou mentir”), ela mencionou que se referia às circunstâncias em que seu pai morreu, por causa de uma ação de feitiçaria<sup>164</sup> (*brujería*, como dizem em espanhol).

Txixëya se refere também ao filho, apelado carinhosamente de *ewe xono yumexta* (meu filhinho). Sobre ele menciona que foi levado pelos mestiços, *owa yama nawa rakepa*, que se encontra em outro rio, *dede dema enemo*, e que sofre por sua ausência, *me nui ewa kawane*. Como explicou Txixëya depois: “meu filho nunca conheceu antes o Rio Tambo, sem conhecer o levaram. Nesse rio o botaram, por onde não conhece, por isso estou sofrendo”.

Muitas expressões são recorrentes em diferentes canções. Por exemplo, a referência ao pôr-do-sol, *na xene ewa nekone*, que menciona Txixëya, como momento que ativa a lembrança saudosa, ou o canto do tucano (*txaixkua*), que aparece em outras músicas associado também ao fim da tarde e à tristeza.

Nos cantos, os fatos são sempre narrados em primeira pessoa e em discurso direto, seja para se remeter a uma situação passada, como quando Txixëya diz: “não tenho família, vivo só” (*te mãe dowawo*), ou “com quem vou viver?” (*e tsoawame extaya*), inquietações que a assaltaram quando da morte de seu pai, seja a uma possibilidade futura, quando se pergunta: “e se o matarem?” (*ea wawe yuka arate*), pensando angustiada no mundo desconhecido e perigoso dos *nawa* (aqui se refere aos mestiços) em que está agora, longe, seu filho. Em outros exemplos, esse tipo de perguntas auto-referidas não traçam fatos já acontecidos, mas permitem, pelo contrário, antecipá-los ou propô-los como uma possibilidade em que o intérprete se situa de forma imaginária.

---

<sup>164</sup>*Brujería* é a palavra usada pelos Yaminahua para designar em espanhol as variadas formas com que, em yaminahua, se referem ao campo semântico da agressão xamânica.

Enfim, o que Txixëya articula no canto é um pedaço de sua biografia, uma parte que remete, com certeza, a um sentimento egocentrado, mas também absolutamente intersubjetivo, pois a saudade, entre os Yaminahua, é sempre saudade de alguma coisa, no caso, de algumas pessoas e dos momentos que com elas se compartilharam, alguns não voltarão mais, mas não se podem esquecer, outros estão longe, talvez só temporalmente, mas é a precariedade desse tempo marcado pelo afastamento o que se canta.

### **Co-residência e ausência**

Duas grandes relações aparecem no canto de Txixëya: seu vínculo com seus pais mortos, e o sofrimento que lhe provoca não poder estar com seu filho; no caso, duas relações de ausência. Nesse sentido, poderíamos dizer o que Lagrou já mencionou a respeito do entendimento da saudade kashinahua, ao defini-la, mais concretamente, como *kinsickness* (2000: 187)<sup>165</sup>. Essa temática é recorrente nos cantos Yaminahua, por motivos óbvios, que se devem, além de à presença inexorável da morte, à configuração social própria de um povo que tem na fragmentação um de seus modos de geração das unidades trocadoras<sup>166</sup>.

A história de criação de uma comunidade é sempre a história de um deslocamento, de uma cisão. Os conflitos e as guerras definem por todas partes a distribuição territorial atual dos Yaminahua, como eles mesmos não se cansam de explicar. Nesses processos, os ‘cortes’ das unidades familiares são inevitáveis. Se, obviamente, cada um se posiciona no intuito de permanecer o mais próximo possível de seus seres mais queridos, a própria dinâmica social impõe, na prática, limites que só se insinuam evitáveis no discurso do mito ou na situação *post-mortem*, figurada como a reunião definitiva num mundo pleno de parentesco.

Entretanto, não são somente as fissões que levam à percepção dessa privação de parentes. O desenvolvimento do ciclo residencial, que em muitas ocasiões tende a fragmentar os grupos de irmãos e impõe a escolha de morar junto com os

---

<sup>165</sup> Entretanto, entre os Yaminahua e no contexto dos *yama yama*, são recorrentes também referências às relações amorosas, seja com o marido ou esposa, seja com outros parceiros, assim como, e já o dissemos, existirem também cantos que lembram as ações guerreiras.

<sup>166</sup> A relação entre os processos de fragmentação e a constituição de um sistema de parentesco que foge às fronteiras da comunidade fechada foram ressaltadas por Calavia (2001b).

consangüíneos do esposo ou da esposa, é um dos processos principais que separa os filhos(as) dos pais, e os irmãos(ãs) entre si. A quebra dessas relações – que são as que figuram nos *yama yama* de que estamos tratando – não parece apagar sua memória, que retorna, como mostram as cenas descritas no canto, aos momentos e às situações de convívio ideal.

Atualmente, por exemplo, todos os membros da comunidade de Raya têm parentes próximos – filhos, irmãos, pais – nas comunidades situadas no Juruá. A grande distância e algumas relações conflituosas dificultam as visitas, que, de qualquer forma, acontecem mais ou menos esporadicamente. O rádio (*comunica*, como se referem a ele os Yaminahua em espanhol) é um dos meios privilegiados para saber cotidianamente dos acontecimentos mais destacáveis. Rapidamente, as informações correm de casa em casa. O pensamento de ir morar aqui ou acolá está muito presente, e, embora nem sempre se leve a efeito, a comunidade é um espaço em permanente processo de reconfiguração. Muitas das pessoas às quais se cantam os *yama yama* moram nessas comunidades do Juruá.

Nesse sentido, sempre me chamou a atenção que as *masateadas* (festas em que se consome a caiçuma fermentada de mandioca) fossem contextos privilegiados em que as pessoas, de forma espontânea, cantassem *yama yama*. Fato um tanto paradoxal, se pensarmos que essas festas reúnem as famílias Yaminahua de Raya e são celebradas com danças ao ritmo da *tecnocumbia* peruana, tendo muitas vezes como convidados os madeireiros que habitam ou trabalham na região. Coro estranho esse dos *yama yama* e a *tecnocumbia*, que, por outro lado, me parecia deixar claro que o que muitas vezes essa reuniões evidenciava, era a ausência de parentes.

Se, como diz Gow, entre os Piro a história é o processo de parentesco (1991), em muitas ocasiões, para os Yaminahua, ela parece conter um componente latente de precariedade, e não é só porque uma co-residência ‘total’ seja efetivamente muito difícil, mas porque a marca de uma ausência parece brotar sempre até nas situações mais favoráveis. Os *yama yama* narram essas relações que “não se podem esquecer” – como diz Txixëya em sua canção –, e se os cantos expressam um sentimento individual, egocentrado, esse sentir triste é sempre direcionado a alguém ausente, ou de quem se teme sua falta.

Essa história parece se debater sempre entre a co-residência e a ausência. Sem comunidade fechada a que remeter essa história, a voz solitária do cantante faz eco na aldeia. Muitos a escutam, mas nem de todos se fala.

## Manate

**Cantante: Manate**

**Traducción: Manate**

*yama yama extane*

*yama yama extane*

*ëwë warë xahuxta, xahuxta* Minha querida irmã sol (se referindo à sua irmã)

*yoru waka ënëwa, ënëwa* O rio (bonito) de águas limpas (referindo-se ao Rio Juruá)

*më dowi txaka pakëne, pakëne (4)* Eu sinto pena quando desce (o rio) Minha irmã foi para o Juruá; eu sinto pena porque foi para lá

*ëwë warë xahuxta, xahuxta (2)* Minha querida irmã sol

*dowi txaka pakëne, pakëne (2)* Eu sinto pena quando desce (o rio)

*yoru waka ënëwa, ënëwa (3)* O rio (bonito) de águas limpas (referindo-se ao Rio Juruá)

*ari txaka dowee, dowee* Eu sinto pena

*wari mana kaëya, kaëya* Quando o Sol se põe

*ëwë xanë dawaxta* Meu querido parente *dahua* (Meu pai)

*dowi rëtë kawane, kawane (3)* Sinto pena porque foi morto Eu sinto pena porque os ashaninka mataram meu pai

*bëdudawa txakao, txakao* O ashaninka ruim

*eno wawë maeke, maeke (5)* Embaixo é outra terra

*aë dowi rëtëne, rëtëne* Sinto pena porque foi morto

*dowi rëtë kawane, kawane* Sinto pena porque foi morto

*ëwë xanë xahura* Minha parente irmã (referindo-se à sua mãe)

*ëwë xanë dawaxta, dawaxta* Meu querido parente *dahua*

	(Meu pai)
<i>yoru waka ënëwa, ënëwa</i>	O rio (bonito) de águas limpas (referindo-se ao Rio Juruá)
<i>dowi txaka pakëne, pakëne</i>	Sinto pena quando desce (indo embora)
<i>ëwë wari kaeya, kaeya</i>	Quando o Sol se põe
<i>dowi rëtë nekode, nekode (2)</i>	Sinto pena quando venho do outro lado
<i>dowi rëtë nekota, nekota</i>	
<i>nanë xara eyode, eyode</i>	Vou trazer minha irmã
<i>etxana wayota, wayota (2)</i>	Quando plantar macaxeira
<i>xodo makë rehone, rehone</i>	Quando fizer a casa
<i>isku daa wawaiya, wawaiya</i>	Já fiz ninho de japu
<i>xodo makë rehone, rehone</i>	Quando fizer a casa
<i>isku daa wawaiya, wawaiya</i>	Já fiz ninho de japu
<i>xodo makë rehone, rehone</i>	Quando fizer a casa
<i>isku daa wawaiya, wawaiya</i>	Já fiz ninho de japu
<i>xodo makë rehone, rehone</i>	Quando fizer a casa
<i>isku daa wawaiya, wawaiya</i>	Já fiz ninho de japu
<i>ëwë xanë dawaxta, dawaxta</i>	Meu pai
<i>aë dui kaene, kaene</i>	Sinto pena quando vai embora
<i>yoru waka ënëwa, ënëwa</i>	O rio (bonito) de águas limpas (referindo-se ao Rio Juruá)
<i>dowi txaka pakëde, pakëde</i>	Eu sinto pena quando desce (o rio indo embora)
<i>dowi txaka paketa, paketa</i>	Eu sinto pena quando vai embora
<i>awë rema enowe, enowe</i>	Eu vou morar do outro lado
<i>wari xara yaave, xaraya (2)</i>	Já chegou o bonito verão (quando a taricaya põe ovos)
<i>wari mana xaraya, xaraya</i>	Bonita colina Sol no verão
<i>ao xidi wëtsawe, wëtsawe (2)</i>	Já outro verão
<i>ëwë xodo dawaxta, dawaxta</i>	Meu avô (Manate)
<i>awë dowi kerade, kerade</i>	Eu sinto pena quando venho (do Juruá)



Manate é um jovem muito especial. Quando gravei este *yama yama*, ele tinha dezessete anos. Foi a pessoa mais nova que escutei interpretar esse tipo de música. Na casa em que mora com seus pais, a primeira que se divisa quando se remonta o rio até alcançar Raya, a voz de Manate se deixa ouvir quando canta se balançando com força na rede – como só ele faz, até os pilares da precária casa tremerem. Às vezes Manate canta porque está pensando em viajar até o Juruá para rever algum antigo namoro ou visitar seu avô, chamado também Manate, de quem se lembra assiduamente, ou, talvez, simplesmente para o tempo passar nos momentos de tédio, esses momentos que acordam em muitas pessoas a idéia de abandonar a aldeia e empreenderem viagem mais uma vez. Talvez, no seu caso, esses momentos fossem mais comuns do normal, pois, como seu apelido sugere, Manate (*sadi*/preguiçoso) não é muito dado às atividades que requerem esforço em geral.

Sua vinda ao mundo aconteceu em circunstâncias difíceis, nascido com o cordão umbilical enroscado no pescoço. Seus primeiros anos de vida, como narrou seu pai, foram muito sofridos; magro demais, sem forças e com dificuldades motoras que lhe impediam até de se manter em pé, teve que receber durante anos os costumeiros tratamentos nativos para esses casos e a ajuda médica das missionárias do ILV até melhorar. Atualmente, e embora leve uma vida normal, não é difícil perceber ainda algumas seqüelas das circunstâncias de seu nascimento: uma leve gagueira, um caminhar meio desajeitado e uma forma de enxergar incomum, que faz com que ora tenha que aproximar muito os objetos pequenos da cara para observá-los em detalhe, enquanto seus olhos cintilam sem parar, ora tenha que girar o pescoço exageradamente para concentrar sua visão num alvo específico quando se encontra relativamente distante. É por isso que recebe o apelido carinhoso de ‘pescoço de tracajá’, pela similitude que guarda seu gesto com o desse animal de pescoço torto.

Manate não participa, como os demais jovens gostam de fazer, dos jogos que, no fim de tarde, sobretudo, quando há mestiços em Raya, tomam conta da vida aldeã, fundamentalmente o futebol, mas eventualmente também o vôlei. Nas reuniões festivas, não dança, embora seja assíduo das *masateadas*. Ele gostava mais de nos visitar e, sentado ou deitado, com o ouvido bem perto de nosso pequeno gravador,

ficar escutando com atenção as gravações de *kuxuiti* que tentava aprender ou os *yama yama* que havíamos gravado previamente no Juruá ou em Raya.

Como bom preguiçoso, Manate é capaz de passar horas a fio simplesmente deitado na rede ou indo de casa em casa nesses dias em que nada parece acontecer em Raya, momentos que ele aproveita para cantar umas músicas com ritmos de *huayno*<sup>167</sup>, temperadas com alguns aditamentos dos *yama yama*: improvisação das letras, uma nasalização muito marcada nos intervalos das estrofes e as próprias temáticas melancólicas que os *huaynos* e os *yama yama* compartilham: músicas de amor, de separação.

Em certo sentido, Manate me parece personificar de forma muito marcada alguns aspectos do *ethos* Yaminahua. Ele gosta de *masatear*, pensa muito nas mulheres e se encontra num estado dilemático permanente, dividido entre a possibilidade de ir ao Juruá, onde mora seu avó preferido, sua irmã e uma antiga namorada, e a possibilidade inercial de continuar em Raya. Nesses contextos, Manate utiliza muitas expressões tautológicas e retóricas do tipo “se vou, vou; se não vou, não vou” ou “para que vou ir lá?”, ou ainda, “eu não sou jabuti para estar triste!”. Expressões que indicam uma presença permanente do pensar e uma tentativa de deixar que sua consciência se dissolva no fluir das circunstâncias, ou seja, de não ter que escolher entre a opção de ir ou ficar.

Por isso, para mim não foi estranho que fosse precisamente ele, o jovem que improvisou um *yama yama* numa tórrida e tediosa tarde do mês de outubro. Conforme ele disse, aprendeu a cantar essa música com Retehe. Seu *yama yama* é pois, nos seus aspectos musicais, o canto de um iniciante. Assim o confirmava o resto das pessoas quando o escutava. Muito curto, interpretado com voz um pouco insegura e plana, repetindo muito o bordão, mais próximo das durações rítmicas que das algumas melódicas e sem conseguir encavalgar de forma complexa a letra e a música, como fazem os exímios intérpretes, seu *yama yama*<sup>168</sup> é um bom exemplo desses passos

---

<sup>167</sup>Os *huaynos* cantados, músicas andinas de origem quéchua, são conhecidos pelos Yaminahua através das fitas que circulam em Raya e, na verdade, ao longo da região toda, que recebeu um forte contingente migratório de pessoas das áreas montanhosas peruanas.

<sup>168</sup>Esse *yama yama* de Manate está incluído no CD que acompanha a tese e é facilmente distinguível por essas características que acabei de mencionar.

imprecisos que qualquer cantante é obrigado a dar quando se decide a aplicar os primeiros ensinamentos.

Assim, é fácil perceber, através desse canto, até que ponto o parentesco yaminahua é uma realidade que não se reduz à trama que estrutura uma aldeia num momento concreto. Manate é novo e solteiro, no entanto, já conhece o que é morar em diferentes comunidades, foi criado por dois pais em diversos momentos, assim como por e seu avô, que atualmente mora no Juruá. Suas irmãs moram longe dele e já estão casadas. Grande parte de sua família, tanto paterna como materna, não habita em Raya. No último ano seus irmãos classificatórios (MZS) Pakora e Júlio, com os que sempre compartilhava numerosas atividades em Raya, abandonaram a comunidade para ingressar no exército em Satipo, aumentando ainda mais seus momentos de tédio.

As redes do parentesco se lançam através da memória das experiências existenciais, sobretudo as relacionadas com a época da criação, até lugares muito distantes, no caso que nos ocupa, até o Juruá, onde atualmente mora sua irmã Adela, uma das protagonistas da música, de quem lembra cultivando a roça. Essa atividade especificamente feminina é posta a par de outra especificamente masculina, a construção da casa, construção que Manate recorda ter feito nessa época e que, no canto, é comparada com o ninho do japu. A casa, espaço privilegiado das atividades familiares, enfatiza, sem dúvida, os momentos em que moraram juntos, até que o casamento separou Adela do núcleo familiar, fato identificado no canto com a frase “quando mestiço levar minha irmã”, um dos motivos da tristeza de Manate.

Essa similaridade entre a ação de construir a casa e o ninho do japu é para os Yaminahua cheia de ressonâncias, pois esse pássaro, que é muito comum no entorno de Raya e que, aliás, invade cotidianamente a aldeia, sobretudo no final da tarde, momento em que mais próximo se pode escutar seu canto intermitente e que é especialmente associado aos *yama yama*, é um animal gregário que coloniza árvores inteiras com seus vistosos ninhos em forma de grandes sacolas trançadas que penduram dos galhos; mestre da tecelagem, dono de uma ‘casa’ elaborada, agrupado

em bandos barulhentos, ele expressa também a abundância populacional e o valor da co-residência, um dos temas centrais do canto<sup>169</sup>.

De fato, os pássaros mantêm uma relação privilegiada com os *yama yama*, assim como com o *wamitine*, talvez até porque são animais com canto. De *riwi* (pomba), se diz sempre que tem pena, pois seu canto triste lembra o canto (talvez aos *yama yama*) que procura seu cônjuge; do *isku*<sup>170</sup> se destaca sua forma de habitação, com numerosos e elaborados ninhos colonizando uma única árvore e talvez sua prática de invadir a aldeia no fim da tarde, pouco antes do crepúsculo, momento associado também à tristeza; o *txais kua* (tucano) também é associado aos cantos e ao namoro. Seu bico e uma planta que leva seu nome são usados nas práticas de magia amorosa que teremos oportunidade de examinar no capítulo sobre o casamento; o catalán (*txapix*), um pequeno pássaro que voa muito alto e se alimenta fundamentalmente de peixes, figura em outros cantos a distância que separa o intérprete do *yama yama* da pessoa que desejaria encontrar.

### **Paditxaya: o indivíduo dividido**

Os Yaminahua gostam de falar sobre seus deslocamentos no espaço. Gostam também de expressar, freqüentemente, suas intenções de viajar a outros lugares, às vezes simplesmente para conhecer novos rumos e pessoas, ou porque planejam realizar algum trabalho, ou porque procuram alguma coisa de seu interesse (um *piripiri*, ouro, se tratar de alguma doença, etc.), ou para rever algum parente que vive longe ou porque estão pensando realmente morar em outra aldeia, para citar as circunstâncias mais comuns que me vêm à mente. Fazem-se planos e se comunicam, embora muitas vezes não se cumpram ou passem anos antes que se decidam a concretizá-los.

Obviamente, todo esse contexto corresponde ao o fato de os Yaminahua serem um povo com dinâmicas sociais baseadas em processos de fusão-fissão contínuos. A

---

<sup>169</sup> Elvira Belaúnde descreve com detalhe a importância que o japu – chamado *paucar* no Peru – tem entre os Airo-Pai (Tucano ocidental), sobretudo em conexão com as relações de gênero e o uso da linguagem xamânica (Belaúnde 2001: 84-99).

<sup>170</sup> O *isku* possui uma relação também com a memória. Os Yaminahua contam que as penas de *isku* eram utilizadas antigamente como enfeite colocado nos buracos que rodeavam a boca do matador, buracos que representavam os nomes de suas vítimas.

configuração espacial das aldeias muda rapidamente, assim como as famílias que as integram, devido, justamente, aos contínuos deslocamentos, mas também aos recorrentes processos de fragmentação que criam aldeias e grupos através da divisão. A fragmentação, que pode se dar de uma forma pacífica ou violenta, não produz habitualmente a dissolução das relações; seja através da memória do parentesco, seja através da memória da vingança – que tem nessas sociedades um papel também estrutural –, os grupos, como as pessoas, continuam mantendo vínculos entre si.

Em suma, os Yaminahua estão sempre às voltas com uma multiplicidade de possibilidades que, embora nem sempre realizem, sempre pensam em realizar. Suspeito, aliás, que gostam de expressar esses desejos como forma de, pelo menos através das palavras, vê-los um pouco mais próximos de sua realização.

Nesse sentido, o canto de Paditxaya que examinaremos a seguir não é uma exceção. Paditxaya viajou uma longa distância desde o Juruá, onde mora, até alcançar a aldeia de Raya situada na cabeceira do Rio Mapuya. Vários dias de remo e caminho que deixam exaustos os que se aventuram a percorrê-lo. Não são poucos, pois as famílias que moram nas aldeias Yaminahua do Juruá. A via aberta que une a fronteira entre o Brasil e o Peru é transitada com certa continuidade desde que, nos anos 1970, muitas famílias que viviam no Mapuya se deslocaram para abrir novas aldeias, primeiro em Paititi e depois no Juruá, onde agora moram.

Logo depois de sua chegada, Paditxaya, que ronda os sessenta, se instalou na casa de seu irmão Disaya. Como acontece inevitavelmente nesses casos, a recepção, após vários meses de separação, trouxe a alegria do reencontro e a partilha festiva da bebida fermentada de mandioca. Foi nesse contexto que Paditxaya cantou o *yama yama*, do qual apresento sua tradução em espanhol, a segunda língua dos Yaminahua. Sua música, na tripartição temática que mencionamos, corresponderia aos cantos líricos dedicados aos parentes que moram longe, embora, neste caso, acrescente a peculiaridade contextual do reencontro.

**Cantora : Paditxaya**  
**Tradutores : Xawaxta e Yaixputa**  
**Raya, 6/11/03**

*yama yama extanë*

*ëmë nerewa extane*

*ëmë dede extane*

*ee ëwë xanë extaya*

Meu parente

*ëwë xanë nawaxta*

*awë nome këxanee*

*nome exta këxane ee*

*yama yama extane*

*ekomë mate e*

*ë awo xini wao*

*ewë xanë extawo*

*ato neka wëxane*

*neka wëna adowee*

*ë awone nemë*

*ëwë xanë extane*

Meu querido parente

*awë ato extaya*

*awë nene kaebo*

*nene exta kaeba*

*ekomë mate e*

*ëwë xanë extane*

*më neka wëxane*

*ë neka wëa nenowe*

*ë awo ato extaya*

*aa dene ekakaeba*

*yama yama extane*

Estou triste pensando nos meus filhos que deixei (do outro lado)

Eu vim aqui (Mapuya) com meu irmão

Eu sinto tristeza pensando no meu irmão, que ficou do outro lado

Já não vou voltar com meu irmão (Wariyama, que mora no Juruá). Eu vou morar com meu (outro) irmão aqui

Eu já vou com eles, já vou com meu irmão, já vou ficar contente. (Explica que sonhou com seu irmão e por isso sente tristeza e está cantando, preocupada porque pode ter acontecido algumas coisas com seu irmão)

*ëwë dede waa wëe*

*ë aworiini nu*

*awë kae txakaromë*

*më nene yanode*

*ëwë xanë extawo*

*awo dede ewane*

*ë dede extane*

*ë yama yama extane*

*nera wawë neekë*

*më nene yamode*

*ekomë maade*

*më nene extane*

*extane modee*

*moodere wa awë*

*ëwë xanë extawe*

*më dowe kerade*

*nui exta kaxane*

*ekamë maade*

*yama yama*

*yama yama*

*ëwë xanë extaya*

*më dede këranaa*

*ae yura yama*

*më dee waamë*

*ëwë xanë extaya*

*a ënë ëwa wëtsane*

*më ëdëre waamë*

*më oo wawë kaa*

*ëwë wawë kanare*

*yama yama extane*

*yama ë nele mawodeko*

*omë dede extane*

*dede extayane*

*ëwë xanë extaya*

*dee wa awë*

Por que eu vim tão longe? Eu sinto pena. (Em sonhos, viu a alma do seu irmão. Por que seu irmão não quer vir?)

Eu não quero voltar; melhor vou ficar morando aqui (Alguns dos seus filhos morreram no Juruá, por isso ela não quer voltar)

Eu vim longe. Não tenho ninguém que me incomode (se referindo ao seu marido) Eu vou ficar sozinha. Não penso nada

Eu vim, sentido tristeza porque deixei meus filhos. Agora estou na casa do meu irmão

Meu querido parente  
Por aqui vim

Já vim por aqui  
Meu querido parente  
Por outro rio grande  
Já vim por este rio

Eu vim por aqui

Meu querido parente

Eu cheguei com meu irmão eu vim por outro rio, com meu irmão

Já vim por aqui, por outro rio grande, com meu irmão

Eu vim por aqui com meu irmão

<i>ẽ txeko extama</i>	Eu já não são criança	
<i>txeko exta kaema</i>	Eu já não são criança	
<i>ẽ a wawëñepë</i>		Eu já não sou criança. Quero ter marido por aqui <sup>171</sup>
<i>ënëpë yama</i>		
<i>yama yama exta</i>		
<i>utxi utxi extawo</i>	Querido irmão (embora utxi signifique literalmente “irmão”, se utiliza para se referir ao marido).	Meu marido, já vou voltar
<i>ëa wawë ëdëwë</i>		
<i>ëwë xanë extaya</i>	Meu querido parente	
<i>awe aya kamiëë</i>		
<i>dede yuta anoo mëïkaxane</i>		Me irmão vai me levar, me espera, já estou indo
<i>emamë kexana</i>		
<i>yama yama extane</i>		
<i>ẽ yama wë onëmë</i>		Eu vim sentindo tristeza por meu marido; quando deixei a casa do meu marido senti tristeza.
<i>utxi xanë extane</i>		
<i>xanë wawë extane</i>		
<i>me one kae kerade</i>		
<i>naa yama ene wae</i>		
<i>ëwë xanë extaya</i>		
<i>më oo wawë waa</i>		Eu vim com meu irmão, estou tranqüila, estou contente
<i>aetxora maate</i>		
<i>më ëwë xanë extaya</i>		
<i>më oowawe kaa</i>		
<i>ẽ wawëka akee</i>		

Não farei aqui uma análise pormenorizada deste *yama yama*; no entanto, gostaria de realizar algumas reflexões que se enlaçam com vários dos temas expostos anteriormente e que podem ajudar a visualizá-los com maior concretude. Como já sublinhei, a linguagem do canto é muito densa, de fato, as traduções incluíam freqüentemente paráfrases que visavam a ‘abrir’, através da contextualização, a

<sup>171</sup> Queria que Matias fosse seu marido.



condensação do canto. Há uma falta de referências concretas que dificulta a tradução e faz com que seja difícil definir, por exemplo, a qual de seus irmãos se refere Paditxaya, pois o nome não é mencionado; ou saber que, quando ela diz “Eu vim de longe. Não tenho ninguém que me incomode” Paditxaya está se referindo ao seu marido, opondo como aparece em vários cantos, a unidade consanguínea às relações conflituosas com o cônjuge, tal e como aparece em outros cantos. Se os cantores ou seus intérpretes referem os cantos a pessoas e fatos concretos, a linguagem poética utilizada tende, para dizê-lo de alguma forma, a uma apresentação estrutural das relações lembradas.

A produção de imagens narrativas densas se relaciona, sem dúvida, com a inserção das músicas em um contexto poético que alude ao estado sentimental do intérprete. As referências nos cantos às viagens pelos rios, ao crepúsculo, à construção da casa ou a determinados pássaros como o japu (*isku*), por exemplo – animal gregário que coloniza árvores inteiras com seus vistosos ninhos em forma de grandes sacolas trançadas que penduram dos galhos e que representa o valor da co-residência e da abundância populacional – são cheias de ressonâncias afetivas para os Yaminahua.

Todos os *yama yama*, fruto das lembranças dos parentes, marcam a presença de uma ausência, expressam uma multiplicidade e uma divisão. O canto de Paditxaya é paradigmático nesse sentido, pois uma vez que ela empreendeu a viagem ao Mapuya para se reencontrar com seu irmão, se torna evidente que outros parentes ficam no Juruá, e o estado de tristeza retorna. Não por acaso, no Acre, por exemplo, se fala da dificuldade particular que implica, por seu constante ir e vir e pelos numerosos processos de cisão que em muitas ocasiões geram pequenas unidades residenciais, a demarcação das Terras Indígenas Yaminawa.

Há certa ambivalência – que aparece também em outros cantos – a respeito do lugar do cônjuge; por um lado, parece ter pena por tê-lo abandonado, por outro, o contrapõe à alegria do reencontro com seu irmão e diz que vai procurar outro marido. Sublinhemos apenas que a instabilidade conjugal é bastante comum entre os Yaminahua, que, não é raro, casam várias vezes com diferentes pessoas ao longo de suas vidas, e que essa ambivalência não aparece nunca referida nos cantos a outras posições de parentesco como os filhos, irmãos ou pais, por exemplo.

O casamento introduz habitualmente a quebra da unidade familiar consangüínea, pois, muitas vezes, devido à tendência à exogamia local, os respectivos cônjuges moram não só em diferentes casas, como em aldeias distantes. O desenvolvimento do ciclo residencial, e não só as cisões dos grupos de que falávamos anteriormente, é um dos processos principais que separa os filhos(as) dos pais, e os irmãos(ãs) entre si. No entanto, a quebra espacial dessas relações – que são as que figuram no *yama yama* de Paditxaya – não apaga sua memória, que volta para ser cantada.

É necessário levar em consideração, para avaliar bem esse fato, que as comunidades Yaminahua não se fundam numa demarcação clara do limite interior/exterior, como acontece entre outros muitos povos amazônicos. Isto é, as relações entre as pessoas que moram no interior do espaço aldeão (por exemplo, em Raya) e as relações entre pessoas que moram em aldeias distintas (por exemplo, em Raya ou no Juruá) não são radicalmente diferentes em sua natureza. Nesse sentido, os *yama yama* são, talvez, a expressão mais clara da presença de parentes próximos (no sentido genealógico, mas também no sentido conceitual que tem para os Yaminahua essa proximidade – no caso, distante no espaço) no espaço exterior à aldeia.

Paditxaya cantou no meio de uma *masateada* (como já disse, as *masateadas* são festas em que se consome a caiçuma fermentada de mandioca). Sempre me chamou a atenção que essas reuniões fossem contextos privilegiados em que as pessoas de forma espontânea, interpretam os *yama yama*. Fato um tanto paradoxal, se pensarmos que essas festas reúnem as famílias Yaminahua – que quando há bastante bebida circulam de casa em casa à sua procura – e são celebradas com danças ao ritmo da *tecnocumbia* peruana, tendo muitas vezes como convidados os madeireiros que habitam na região. Adiante retomarei esse assunto.

***Yama yama de Reteho***  
**Tradutores: Wakesuya e Roberto**

Quando o Sol está descendo, eu penso no meu amor, por isso estou chorando.  
No meu roçado, estou pensando na minha irmã, quando desce o Sol à tarde.  
Estou pensando que minha irmã venha, abandone os *nahua*.  
Você sempre faz roçado, volta para fazer roçado.  
Por que você foi passear com os *nahua*? Volta para fazer roçado.

Vamos morar juntos (a irmã que mora no outro lado)  
De onde vem o cheiro de baunilha (*kapi*). O urucum é cheiroso; eu gosto de  
me pintar com urucum.  
Por que você voa alto, *catalán*? Voa baixo, perto de mim. Por que você vai  
longe? Tem que passar perto de mim.  
Por que você me abandona? Não me engana (se referindo à sua outra mulher,  
que o abandonou)

Este foi um dos primeiros *yama yama* que gravei em Raya, durante os primeiros meses de trabalho de campo no ano dois mil. Eu cometi o erro de traduzir o canto uns meses depois de sua interpretação. Ademais, me ajudaram Wakësuya, a esposa de Reteho, e Roberto, seu filho, que fala um espanhol perfeito, no entanto, pelos motivos que já expliquei, resulta difícil ter certeza de que eles soubessem exatamente em quem estava pensando Reteho quando o cantou durante uma das poucas *masateadas* das quais participou. De qualquer forma, a tradução não se afasta muito de outros cantos traduzidos de forma mais rigorosa<sup>172</sup>, portanto, cabe supor-lhe certa literalidade.

Se alguém tinha motivos para cantar *yama yama* em Raya, esses eram Reteho e Wakësuya, o único casal txitonahua que morava na aldeia. Já mencionei que os Txitonahua foram contatados em 1995, após um longo perambular pela área que vai do Alto Juruá, no Brasil, até o Alto Ucayali, onde foram contatados perto de Raya, rio acima. O relato desse trajeto errante, excessivamente longo para expô-lo aqui, segue duas linhas argumentais paralelas: um relato das mortes que iam acontecendo e dos deslocamentos que provocavam; e os roubos sucessivos que faziam nos acampamentos madeireiros, o encontro de um mundo novo que dava medo e os atraía ao mesmo tempo. Finalmente, em 1995, esse deambular parou quando Laurencio foi baleado numa perna, durante o assalto ao acampamento do empresário Mario Peso. Ele e seus três acompanhantes foram pegos. Posteriormente, eles foram avisar o resto das famílias e aproximadamente trinta e cinco pessoas passaram por intermediação dos Yaminahua a morar em Raya. Muitos deles morreram de gripe e pneumonia, o resto foi fundamentalmente ao Juruá. Lá se integraram em outras comunidades Yaminahua (fundamentalmente Dorado, Doradillo e Zancudo). Uns poucos ficaram

---

<sup>172</sup> De fato, no capítulo sete apresento a transcrição literal de um canto Yora bastante semelhante com esse de Reteho.

com os Amahuaca. Reteho, Wakesuya e seus quatro filhos ficaram em Raya, onde nasceu a quinta, Casandra.

No capítulo sobre o casamento, eu explicarei mais pormenorizadamente seu caso, mas, para o que aqui nos interessa é importante sublinhar que a família txitonahua, embora tenha sido reconhecida como parente (o velho Antonio e a mãe de Wakēsuya eram irmãos, diziam), ocupava um lugar relativamente exterior se comparado com o resto das famílias. Em grande medida, porque estavam ligados às famílias txitonahua que nos anos cinquenta se separaram dos Yaminahua, após um conflito que envolveu várias mortes, feitiçaria e vinganças que terminaram dissolvendo a aliança<sup>173</sup> (Pérez Gil 2006: 252-258). A memória do conflito permanecia e teve seu triste desenlace na morte da mulher e três de seu filhos, pelas mãos de homens yaminahua.

A Wakēsuya nunca escutei cantar, ela deve estar perto dos trinta. Reteho que ronda os cinquenta interpretou o canto que nos ocupa, mas foi o único que eu escutei e, curiosamente, no contexto da única *masateada* em que participaram. Ele era mais dado à ayahuasca e aos *kuxuiti*, que muitas vezes cantava à noite.

O canto de Reteho apresenta, em teoria – ou seja, segundo a tradução –, duas pessoas principais a quem se dedica: sua irmã e sua outra esposa (Reteho tinha duas esposas antes de ser abandonado por uma delas que foi com os Amahuaca). É difícil saber, no entanto, se realmente se trata de duas pessoas diferentes. É verdade que o urucum (*taxka*) e a baunilha (*kapi*) são associados ao namoro (tratarei esse aspecto no capítulo sete) e que a esposa tinha abandonado Reteho. Ela é comparada com o *catalán* (*txapix*), um pássaro de pequeno tamanho caracterizado por voar alto e alimentar-se de peixes. O pássaro é escolhido provavelmente porque seu vôo representa bem a distância que separa agora a Reteho de sua anterior esposa.

Já o sentido da primeira parte do canto poderia se adaptar tanto a uma irmã como a uma esposa, pois ambas num momento dado podem fazer roçado para o irmão. Wakēsuya pode ter traduzido corretamente o referente, afinal leva muitos anos casada com ele e poderia saber em quem o marido pensava. De fato, Reteho nos

---

<sup>173</sup> Resulta difícil saber nesses casos se o conflito dissolve uma aliança ou se o conflito cria dois grupos onde antes só havia um.

contou em mais de uma ocasião que uma irmã dele tinha ficado com o esposo – ou seja, com o cunhado de Reteho – quando o grupo se fissionou, antes de 1995, isto é, quando ainda moravam sem contato com a sociedade envolvente. Como já sublinhei no primeiro capítulo as fragmentações não respeitam as unidades familiares de base e separam irmãos, irmãs ou até filhos e pais<sup>174</sup>.

No canto diz que é na roça que está pensando na sua irmã, no entanto, nos *yama yama* as coordenadas espaço-temporais do sujeito do enunciado não tem por que coincidir com as do sujeito de enunciação. Isto é, ele pode estar cantando na sua casa – ou no pátio da casa de Napo, como foi o caso –, que estava pensando na sua irmã quando estava na roça. Esse ponto é importante, pois há alguns cantos parecem mais com o relato solitário de um pensamento que o interprete compartilha consigo mesmo, enquanto outros cantos se abrem a uma perspectiva mais dialógica com expressões do tipo “não vou mentir” (*txanemake yama*), “estou avisando” (*yowe wëra dedere*) ou uma expressão muito comum nos *yama yama* de namoro, o exortativo “vamos!” (*one owe*)

**Yama yama de Txixëya**  
**Tradutoras: Txixëya e Hustuma**

*Yama yama yama*

*Yama yama yama*

*Yama yama yama*

*Yama yama exta*

*One one owanë*

Fruto cheiroso

*One one enene*

Fruto cheiroso

*Me awë eyone*

Eu passei no meu corpo

*Eyonera yama*

Eu passei no meu corpo

*Awe owa enene*

Seu fruto cheiroso

*One one owanë*

O fruto da copaíba

*më awe eyone*

Eu o passei no meu corpo

Canto as coisas cheirosas, como perfume, seu perfume cheiroso que coloco nos braços. Lembro de quando era nova e usava os perfumes.

<sup>174</sup> No capítulo sete veremos vários exemplos dessas fragmentações.

<i>Ea me kape owanë</i>	A baunilha tem seu fruto	Estou cantando à baunilha cheirosa, que coloco no meu corpo.
<i>Awe owa enene</i>	Seu fruto cheiroso	
<i>Ea mãe enaito</i>	Muito cheiroso	
<i>Më awë ayone</i>	Eu passei no meu corpo	
<i>Yama yama yama</i>		
<i>Yama yama exta</i>		
<i>Ekomë mate</i>		Canto o fruto da copaíba, muito cheirosa, que usava para passar no cabelo. Meu cabelo ficava brilhante e cheiroso
<i>One owa enene</i>	O fruto cheiroso	
<i>Awë onë owanë</i>	Tem seu fruto	
<i>Ware owa enene</i>	Tem seu fruto cheiroso no mês de maio	
<i>më awë eyone</i>	Eu passei no meu corpo	
<i>ë eyonera yama</i>	Eu passei no meu corpo	
<i>Yama yama exta</i>		

Este *yama yama* faz parte do conjunto de cantos dedicados aos afins. Todos eles giram em torno do namoro e alguns incluem um estribilho característico que repete a frase *ëwë ane aneya* (meu cunhado) com uma musicalidade também característica, com um ritmo mais acelerado e uma redução das nasalizações típicas dos outros *yama yama*. Os cunhados são parceiros preferenciais em questão de namoros.

Como podemos observar no canto de Txixëya, o corpo ocupa em geral um lugar importante em todos esses cantos, assim como sua decoração. No capítulo sete, teremos oportunidade de ver até que ponto é importante na dialética das relações amorosas a síntese do perfume e dos odores agradáveis (*ini, daas*), pois eles se relacionam com a utilização de plantas usadas tanto para propiciar as relações amorosas como para dobrar sua vontade e facilitar a captura de cônjuges.

Muitos desses cantos têm um forte conteúdo erótico e os Yaminahua dizem que se cantam também para propor relações de forma mais ou menos encoberta, pois é usada uma linguagem metafórica. Assim, num canto interpretado por *Nahuawini* (“capturada por *nahua*”) – a mãe e exímia cantora do jovem aprendiz, *Manate* –, ela usa a expressão *xëwë txai nepa* (“uricuri alto”) para se referir a um homem alto e atrativo, e *muka xëwë* (“uricuri amargo”) para se referir a um homem feio. O canto narra o encontro que ela tem com esses dois homens, figurados como palmeiras, e

explica como ela quer transar com o homem bonito e passar de largo diante das proposições do mais feio. Igualmente, em outro *yama yama* que cantou *Xëro* (Txitonahua), no qual fala do momento em que conheceu os mestiços (*rakë nahua waeyo*/pelo caminho dos cariús – ser refere aos mestiços –), ela menciona as bananas doces (*etxamane watabo*) para se referir ao pênis desses homens atrativos e de fala estranha que queria conhecer intimamente. Ela quer, diz, “encher sua barriga de banana madura”.

Esses cantos oscilam então, entre a saudade das relações passadas, como veremos a seguir mais claramente no canto de Txaiyabawade, e a declaração erótica aberta, num contexto no qual sua menção pode servir como proposta para uma relação.

### **Txaiyabawade**

De manhã, em Raya, o canto descontínuo e repentino dos *japus* ameniza o coro monótono formado por uma legião de cigarras e insetos selváticos. Dois rádios podem ser ouvidos simultaneamente. Um acaba de ser ligado na casa do lado. Marco, o marido de Sara, a filha mais velha de Txaiyabawade, deve tê-lo posto a funcionar. Ele trabalha com madeira como habilitado e é Ashaninka, mas aqui todos o consideram mestiço, pelo menos todos os Yaminahua. As fronteiras entre o nativo e o mestiço nesta região são bastante permeáveis. Sara e Laura, por exemplo, suas filhas, poderiam passar perfeitamente por cidadãs atalayinas ou pucallpinas, pelo menos à primeira vista: falantes de um espanhol com o sotaque típico da região, penteado à moda local – crespo e com luzes claras –, vestidas com roupas requintadas para os parâmetros nativos, seria impensável vê-las caminhar descalças na cidade ou comendo com as mãos num restaurante público, como ainda faz seu pai com essa atitude desinibida de índio velho que, fora de contexto, nem parece sentir a opressão dos olhares em volta.

Esse parece ser o sonho delas, conseguir poupar o mínimo para se estabelecer em Atalaya ou Pucallpa. Já tentaram uma vez, mas na cidade “tudo custa” como elas dizem, e depois de bastantes penúrias, acabaram regressando a Raya, lembrando que, afinal de contas, é onde sua família mora.

O outro rádio funcionou a noite toda. Hoje, é domingo, e no fim de semana a comunidade é invadida pelos trabalhadores que chegam dos acampamentos próximos, fato apontado por algumas famílias Yaminahua que se deslocaram rio abaixo como a causa de seu afastamento<sup>175</sup>: “muito barulho”, dizem, num estilo excessivamente lacônico que os Yaminahua usam às vezes para se evadir de ter que responder por extenso uma pergunta difícil ou inconveniente.

No entanto, Txaiyabawade permaneceu, e Raya é ocupada agora, fundamentalmente, por sua família. O velho Txaiyabawade é um Yaminahua à antiga: rezador, cachimbador contumaz, cabeça de uma família extensa, bom caçador e trabalhador da roça, porém inútil na pesca com tarrafa, Txaiyabawade é um dos poucos homens adultos que nem se aproxima do trago nem participa das *masateadas* que constantemente se organizam em Raya. A caiçuma estraga o corpo, diz. Curiosamente, suas três filhas, que atualmente moram também em Raya, estão casadas com mestiços, habilitados no trabalho da madeira. Maria é a chefe oficial da comunidade. De fato, Txaiyabawade é um dos principais catalisadores na introdução dos Yaminahua no mundo moderno, desde que nos anos 1960, quando jovem, contataram com os madeireiros e missionários dominicanos que se introduziam na região.

Já antes, diferentemente de outros membros do grupo, havia conhecido os mestiços em suas viagens até o Brasil, invertendo o trajeto que fizeram seus avôs do Envira ao Mapuya. Os nomes dos lugares por onde passou: Curanjá, Sotoya, Taumaturgo, Tarauacá, Humaitá, Envira, ora *caucheando* (trabalhando o caucho), ora trabalhando nas fazendas desbravando a mata por pouco mais do que a comida. É por isso que, há mais de quarenta anos, quando moravam em Cuchillos (cabeceira do

---

<sup>175</sup>Como já mencionamos toda a região Inuya-Mapuya em direção à cabeceira do Juruá vive, fundamentalmente, da exploração madeireira. Assim tem sido desde que os Yaminahua foram contatados nos anos 1960. Por incrível que pareça, e apesar das negligências nos processos de fiscalização durante essas décadas, ainda podem ver-se numerosas toras de mogno, cedro rosa e outras madeiras nobres empilhadas às margens do rio esperando a enchente para serem transportadas até Atalaya ou Pucallpa. Os galões de *trago* (aguardentes locais de ínfima qualidade) circulam ao longo do rio até se acabar, sendo uma das principais moedas de pagamento, pois muitos Yaminahua, por exemplo, trabalham para pagar as dívidas contraídas pelo consumo prévio do trago. Apesar da distância, as constantes idas e vindas até a cidade de Atalaya abastecem de aguardente todas as comunidades da região de forma mais ou menos contínua.



Mapuya), ele não se assustou ao escutar retumbar os motores das canoas dirigidas por mestiços, como fizeram os velhos que moravam com ele, correndo para a montã apavorados.

Na viagem, diz ter se encontrado com seus antigos parentes, aqueles que ficaram no Envira, quando algumas famílias decidiram empreender viagem em direção ao Mapuya: buraco no lábio inferior como ele, o mesmo nome de sua mãe, Iminane, conhecedores da mesma genealogia. Ainda pensa em voltar ao seu encontro no ano que vem, quando já não trabalhar mais a madeira e se lançar à procura de ouro em direção à fronteira. Lá, viajando com seu pai quando era criança, lembra ter visto uma grande mina brilhante, no lugar onde sopra o vento, como ele disse. Já fez um primeiro intento há dois anos, quando abandonou Raya durante uns quinze dias acompanhado por seu irmão Yabadawa, mais velho ainda do que ele, à procura do fantástico lugar sobre o qual dava toda série de detalhes, mas que parece ter se perdido no tempo. A busca se frustrou ao virar a canoa após vários dias de desorientação. No fundo das águas perderam os anzóis, os cartuchos, os pratos e até a pouca roupa que levavam, e só conseguiram salvar a espingarda. Voltaram magros e amarelados, azarados na caça e aflitos pela diarreia. Yabadawa com o tornozelo machucado. No entanto, esse infortúnio, o qual não deve ter sido o primeiro, nem será o último, não parece tê-lo dissuadido de seu sonho e, cansado de trabalhar com madeira sem que reste nenhum ganho visível, já planejava, quando eu saí de Raya, chamar a seu irmão para uma nova tentativa.

No primeiro verão de nosso trabalho de campo, ele veio para cantar suas relações amorosas passadas e uma ainda presente. A continuação, apresento a glosa desse canto.

**Cantor: Txaiyabawade**

**Tradução: María e Txaiyabawade**

Meu pai cantou o que viveu antes, quando ele era novo, sobre suas namoradas.  
Cada pedaço da música se refere a uma mulher diferente

1. Quando eu estive junto com elas, eu fiquei feliz  
Agora que o tempo as distanciou de mim, eu penso nelas  
Agora, eu estou longe, mas não esqueço o que eu vivi

Você pensa que eu te esqueci  
Não pensa que eu esqueci você  
Eu sempre me lembro de você  
Não pesa que eu esqueci de você  
Eu sempre te levo na minha mente  
Você ficou distante  
Sempre senti tua falta  
Sempre sonho com o momento em que você esteve entre meus braços  
Nos meus sonhos, eu estou com você  
Por isso, eu te canto  
(Você pensa que eu te esqueci, mas não te esqueço, por isso eu te canto, porque não posso esquecer)

2. Já que você quer ir longe de mim, então vá  
Vai longe de mim, para eu não ficar pensando em você  
Dessa forma, ficamos livres  
Você me fez pensar muito  
Eu não quero sofrer, vai embora  
Vai embora, eu não quero mais sofrer por você  
Eu vou embora porque eu já estou com outra mulher

[Várias mulheres iam atrás de Txaiyabawade. Ele não sabia com qual delas ficar. Tinha uma mulher com a qual ele iria ficar no futuro, que era Rosa – sua atual esposa –, ele não sabia]

3. Tendo tantos homens iguais a mim  
Por que vocês não vão procurá-los e vêm me procurar?  
Eu sou novo, me apaixono por vocês, mas não sei com quem ficar  
Vocês vêm e vão  
Eu não sei com qual mulher eu vou ficar  
Outra mulher vem, do mesmo jeito que você, mas eu não vejo sua cara.  
Eu quero outra mulher, você não pode ser a minha mulher  
Mas tem outras mulheres, tem tantas mulheres que querem ficar comigo, que não sei com qual delas ficar  
Você deve ver a forma, quem você quer, mas eu não sou o único homem  
Eu quero outra mulher  
Há muitas que podiam ser minha mulher

4. [Às vezes, outros homens fazem lhe ver que suas mulheres o traem, indo com outros. Ele fica com pena quando vê suas mulheres indo com outros homens. Depois que ficaram com ele, foram com outros homens].

Se você me quer, por que você namora com outro?

[Ela arrumou marido e deixou Txaiyabawade de lado. Ele ficou triste. Estando ainda com ele, ficou com outro homem como marido. A mulher o queria; tinha seu marido, mas queria ficar com Txaiyabawade, mas ele não quis]

Num sonho, me disseram que você estava com outro,  
Num sonho, me disseram que estavas comigo  
Nas não estás nem com ele nem comigo  
Por que no sonho me avisaram que você estava com outro  
e que você já não me quer  
Por isso, eu sonhei contigo e senti pena  
Você me fez lembrar o momento que eu passei contigo

5. Vem, vamos dormir juntos  
Aqui tem um cobertor para cobrir os dois  
e dormir juntos, sonhar juntos  
Como você me quer, vem aqui  
Casa comigo  
você pensa que eu te odeio  
Eu não te odeio  
você está com meu irmão e, estando com meu irmão, você vai estar comigo

[Os dois irmãos tiveram a mesma mulher]  
Eu não te odiei, vem aqui, vamos dormir juntos

6. Eu escutei meus parentes antigos  
Antes, escutei meus antigos longe de nós  
É por isso que eu canto meus parentes que foram longe  
Eu escutei que estão longe, por isso eu fico com pena  
Sinto pena, por isso eu canto  
Achava que eles tinham morrido, mas depois soube que eles vivem, por isso eu fiquei  
alegre  
Estando contigo, estando com outra, pensei nos meus parentes, como eles foram  
longe, eu sinto pena por eles  
Eles foram embora pelo rio grande, e eu pensava que estavam mortos, mas não estão  
mortos. Quando eu soube, fiquei alegre  
Eu tive minha família, agora tenho meus filhos  
Eu me sinto orgulhoso dos meus filhos, porque meus filhos já vivem como mestiços  
Eu fiquei tranquilo, porque vocês estão vivos

7. [Agora que está mais velho, ele viveu com outra menina que mora rio abaixo. Uma  
moça menor do que ele. Ele quis casar, mas não pôde porque ela era muito pequena,  
porque ele já tinha mulher e não quis abandonar seus filhos.]

Não posso abandonar meus filhos

Vivi com vocês, agora não posso abandoná-los  
Eu me apaixonei, mas não posso  
Estando com você, não podia deixar minha mulher porque tinha meus filhos.  
Eu sentia pena e também sentia pena por te deixar

Tinha medo de abandonar minha mulher, mas ao mesmo tempo tinha pena de te deixar

[Dessa forma, canta Txaiyabawade a essa mulher, estão os dois na rede]

8. Não dorme, escuta o que estou cantando  
Você me pediu que cantasse, agora estás querendo dormir  
Você está com sono  
Escuta o que estou cantando, agora que estamos juntos  
Estamos juntos, escuta o que estou cantando  
Tantos namorados você já teve  
Por que você não avisa que está comigo?  
Acorda e avisa teus outros namorados que está comigo  
Por que você o oculta dizendo que não está com ninguém?  
É melhor você avisar; não finja estar dormindo  
Avisa teus namorados que estás comigo  
Vamos ver, quem é mais, teus namorados ou eu?  
Por que você dorme? Você não está sentindo minha quentura?  
Acorda, eu estou contigo, você está comigo  
Eu estou esquentando você  
também estamos cobertos, acorda  
Eu sou teu para te esquentar

9. Se você não me quer, porque você fala comigo?  
Se você não me quer, ficará com meus parentes  
Por que você não me diz de uma vez que não me quer para ficar com algum outro parente?  
Não me engana  
Se você fica com outro, vai me enganar  
Meus parentes moram longe, por isso eu estou sozinho, por isso eu procuro uma companheira  
Se você não me quer, não me engana  
É melhor você me dizer a verdade, que você não me quer e está querendo uma outra pessoa  
Se não, fica com algum outro parente

10. Por que você veio?  
Já que você veio, eu vou cantar para você  
Porque você me quer, você deixou seu marido  
Eu também tenho minha mulher, mas vou lhe cantar porque você veio  
Você me quer, eu a quero  
O que vamos fazer?  
Eu tenho minha mulher,  
Você tem seu marido  
Tendo marido, você me quer  
Eu também, tendo minha mulher, eu te quero

O que vamos fazer se temos dono?

Eu te quero

Eu tenho a minha mulher, você tem seu marido

Eu não posso te querer, mas se você me quer, podemos estar juntos sem que minha mulher e teu marido o saibam

[Desse jeito, Txaiyabawade canta a finada]

A tradução deste canto é bastante livre. Txaiyabawade cantou baixinho e sua tímida vocalização impedia uma tentativa razoável de transcrição. Por isso, optei por colocar o texto apenas em português. Este *yama yama* é o mais comprido que gravei, também o canto que apresentava menor musicalidade (escassa variação melódica, tom neutro, timbre opaco). Curiosamente, seu intérprete é o que poderíamos denominar um ‘grande homem’ yaminahua. Txaiyabawade, no cotidiano, é extremamente extrovertido, risonho, trabalhador incansável, de fala dura às vezes e, eu diria, preocupado pelo coletivo. Foi ele, por exemplo, quem perseguiu pela aldeia, correndo com o cinto na mão, um mestiço que acabara de bater um homem yaminahua que se encontrava visitando Raya procedente do Juruá.

No entanto, quando cantou esse *yama yama* lembro que foi especialmente prudente. Ele o cantou na minha casa, em voz bastante baixa se a compararmos com o volume normalmente alto utilizado nos cantos e com uma atitude um tanto tímida. Neste *yama yama* Txaiyabawade narra uma espécie de lista dos seus amores passados, concretamente das muitas mulheres que queriam ficar com ele, mas também das que o rejeitaram. Depois dessa narração, ele passa na estrofe dez a uma situação atual. A ‘finada’ a quem se refere é uma mulher de um outro grupo aparentado com os Yaminahua que viveu durante alguns anos em Raya e que no momento do canto estava ainda viva. A exegese é muito clara. Os dois estavam casados, mas Txaiyabawade quis igualmente ter relações com ela.

## **Pakadahua**

Para finalizar a exposição dos cantos, veremos agora o exemplo de uma exegese completamente livre de um *yama yama* que Pakadahua interpretou no final de uma *masateada*, quando já todas as pessoas embriagadas de caiçuma se retiravam em

direção a suas casas. Ele veio até a nossa e pediu que gravássemos seu canto. Depois da interpretação ele disse o seguinte:

Em qualquer momento, eu vou voltar, agora eu vou para Pucallpa.  
A qualquer momento eu vou embora, depois de ir para Pucallpa, eu vou voltar visitar vocês.  
Por isso, eu vou levar a madeira para Pucallpa, para visitar todos meus filhos.  
Meus filhos já não estão, meus filhos estão todos do outro lado.  
Eu fiquei aqui sozinho, por isso eu vou cantar.  
Aqui está também minha outra família, por isso eu vou cantar.  
A qualquer momento eu vou visitar vocês, aqui vou vir para tomar caiçuma com toda a minha família, por isso eu estou cantando.  
Minha mãe já morreu; meu pai, minha família, por isso estou cantando.  
*yama yama* significa que já não tem meu pai, já não tem minha mãe, por isso eu canto

Olha, eu estou sozinho aqui, vou ir para Pucallpa com meus filhos, eu estou aqui trabalhando com os madeireiros. A qualquer momento eu vou para Pucallpa, vou ver meus filhos. Meu amigo, eu moro aqui sozinho. Bebemos caiçuma e cantamos.

Eu vou para Pucallpa de avião, vou levar todos os meus filhos para Pucallpa de avião [os filhos de Matias estão no Breu e quer levá-los para Pucallpa. Os filhos tinham lhe dito que queriam ir a Pucallpa. Matias quer levá-los lá, para passar cinco dias e depois voltar.]

\*\*\*\*\*

Puxa, por que morreu meu pai? Estou sozinho aqui. Minha mãe também morreu. Meus irmãos também morreram, apenas restamos eu e meu irmão Pedro.

Quando eu voltar, vou para a minha casa. Estou indo longe, ver a cidade.  
Quando eu era criança, morreu meu pai, minha mãe, meus irmãos. Por isso eu estou pensando na minha mãe, no meu pai.

\*\*\*\*\*

Eu conheço uma moça, mas não pode me seguir. Eu vou com os madeireiros, vamos para Pucallpa.

A moça me disse “Me leva”, “mas eu não vou voltar logo, eu vou demorar. O que vão pensar teus pais de você?”, “Me leva, eu quero conhecer a cidade”, “Tá bom, se você quer, a gente vai”

\*\*\*\*\*

Quando eu era criança, meu pai, minha mãe, meus irmãos, todos eles viviam. Por isso, eu quero cantar. Quando eu era criança, morreu a minha mãe, morreu meu pai, todos eles morreram. Quase não conheci meus pais. Todos os meus filhos estão juntos. Talvez, meus filhos estejam chegando em minha casa, eles estão chegando, me cumprimentando, todos eles juntos. “Tá bom, filho, eu já estou indo.” “Eu também, pai, a qualquer momento eu vou te visitar”.

\*\*\*\*\*

Eu estou na minha casa, vivendo tranquilo. Crio todo tipo de animais. Estamos todos aqui, todos vivos, minha família, meus filhos, antes tinha minha mulher, nós criávamos animais. Dessa forma, eu vivia em casa grande.

Eu sou criança, agora estou aprendendo a cantar um pouco. Me tio (FB) me ensinou um pouco.

Eu sou criança, mas não sabia cantar, meu tio me ensinou um pouco, mas ainda não sei muito.

Eu já sou mais velho; quando eu era criança, minha mãe morreu, meu pai, meu irmão também.

Eu queria uma moça. Quando ela me quer, está bom; se ela não vai mais me querer, vai com outro. Depois, ela me queria, mas eu já não queria.

Você é minha mulher; minha mulher queria roupa, panela, bacia. Tudo eu comprava para ela.

Quando eu estou casado, está bom. Se ela não me quer mais, não importa, vou procurar outra mulher.

Eu sou criança, eu cresci com meu irmão. Quando eu era criança, morreu meu pai, meu irmão, minha mãe. Minha irmã me criou, por isso estou cantando.

Quando eu era criança, primeiro vou trabalhar, eu trabalhei com os madeireiros; agora que já sou mais velho, trabalho também.

Os madeireiros me ensinaram a trabalhar; agora, eu quero cortar madeira sozinho para levar para Pucallpa, para eu serrar toda ela.

Está cantando de dia; meu pai cantava pensando no seu pai, na sua mãe.

Quando eu trabalhar, vou fazer a minha casa, meu roçado; vou plantar todo tipo de cultivo: macaxeira, milho, cana, batata-doce, batata.

Meu pai estava pensando no seu pai, na sua mãe. Meu pai morreu faz tempo.

Meu avó pensou no meu pai, por isso ele cantou; por isso, eu pratiquei.

Desse jeito, meu pai canta; ele foi à mata, para procurar caça e trazer alguma coisa; para matar, para comer alguma coisa, para usar seu roçado.

Também pensei no meu irmão; meu irmão também morreu.

Estou cantando sozinho.

Meus filhos estão espalhados por aí. Apenas eu vou para Pucallpa; vou pensar nos meus filhos.

Eu sempre vou de avião. Eu vou voltar, vou levar meus filhos até Pucallpa de avião.

Antes, eu tinha minha mulher. Para que eu vou procurar uma mulher? Eu vou ir sozinho.

Decidi colocar essa ampla glosa para que se possa ter uma idéia aproximada de como falam os Yaminahua quando são perguntados por seus cantos. Embora Pakadahua cantasse um fragmento aqui e outro lá no meio de sua fala explicativa, obviamente nenhum canto traduzido literalmente possui a dimensão narrativa das explicações ele ofereceu. No entanto, um aspecto interessante desse fragmento é que ele faz referência explícita ao canto, concretamente, penso, explica um pouco o tipo de idéias que fundam esse pensar triste que, dizem os Yaminahua, origina a execução dos *yama yama*.

Mas, os Yaminahua também dizem que cantam porque estão embriagados (*estoy borracho, por eso canto*), e é verdade que a maior parte dos *yama yama* que eu gravei em contextos improvisados, ou seja, em contextos nos quais os Yaminahua cantaram de forma espontânea sem a mediação primeira do gravador, foi durante as *masteadas*. Um aspecto intrigante desse fato é que os Yaminahua afirmam por ativa e por passiva que a bebida fermentada de caiçuma só foi conhecida por eles depois do contato, pelo menos depois do contato com os Ashaninka. Antes dessa época, contam, só consumiam pequenas quantidades de caiçuma doce (*wata*). A caiçuma amarga (*katxa/azeda, bua/amarga*) era jogada fora porque se considerava nociva para o corpo. Todas as pessoas afirmavam isso sem duvidar. Txaiyabawade nos contou como tinham aprendido a tomar caiçuma no meio de um comprido relato sobre o contanto. O seguinte fragmento é a parte onde explica como tomaram conhecimento da bebida fermentada (o relato está em terceira pessoa porque foi traduzido por seu filho Napo):

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 lugar. Lá encontraram os Campa<sup>176</sup>, 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 o chamou para

---

<sup>176</sup> Provavelmente se trata da cabeceira do Juruá.



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

No capítulo sobre o casamento, explicarei de forma mais aprofundada esse conceito de civilização que utilizam os Yaminahua e que se relaciona como o termo nativo *isĩ* (misturar). Basta dizer agora que esse conceito de mistura se refere no caso à aquisição da caiçuma e ao contato com os Campa, ou seja, à interiorização de elementos *nahua*.

Atualmente, o consumo da caiçuma de mandioca se divide em duas esferas de sociabilidade diferentes: a caiçuma doce, alimento-bebida cotidiano das crianças, mas também oferecido aos visitantes (ela faz trio com as bebidas de milho ou banana), consumida, portanto, no âmbito da família; uma segunda esfera que diz respeito às reuniões das famílias em torno à bebida fermentada. São as *masateadas*, festas ambientadas com a música – e às vezes a dança – em moda na região, fundamentalmente tecnocumbia, mas às vezes também *huaynos*. Essas reuniões festivas teriam ainda uma terceira variante que incluiria a participação dos mestiços, fundamentalmente os madeireiros que trabalham perto de Raya, e que pode adicionar, se estiver disponível, cachaça (*trago*) de baixa qualidade.

As *masateadas* se ligam sem dúvida à alegria, à jocosidade e aos flertes amorosos. A bebida é oferecida e repartida pelas mulheres em vasilhas de plástico, enchendo-as diretamente da grande panela que contem as dezenas de litros que se consomem por casa. Ninguém rejeita a bebida. Quando as mulheres a oferecem, ficam esperando sua rápida ingestão. Habitualmente é bebida de uma só vez em poucos segundos.

A festa pode durar uma noite, um dia ou vários dias dependendo fundamentalmente da quantidade de caiçuma disponível. Se for apenas uma família ou duas que fazem a caiçuma, a festa não durará muito; se quatro ou cinco famílias a elaborarem em grandes quantidades de forma conjunta, a *masateada* se pode prolongar durante dias e noites. Durante esses dias, toda a aldeia se envolve no ritmo festivo e a falta de alimento se deixará notar aos poucos. Ninguém sai a caçar quando

há festa. As pessoas se embriagam de forma exagerada e, não raro, a festa pode terminar virando conflito. É um dos poucos momentos em que a ‘sociedade’ se mostra visualmente reunida.

Mas, retomemos o fio da meada: porque se cantam *yama yama* nas *masateadas*? Eu não tenho nenhuma resposta fundada para essa questão, mas posso apontar uma hipótese. Os *yama yama* que se cantam durante às reuniões festivas são os cantos de saudade dedicados aos parentes mais próximos, ou seja, não são os *yama yama* eróticos. Por outro lado, não é tão habitual como a interpretação de *yama yama*, mas às vezes também algumas pessoas executaram o choro ritual (*uĩ yai*) durante as festas. As *masateadas*, e esse me parece ser um ponto importante, têm um componente transformador importante<sup>177</sup>: as pessoas consomem bebidas que tem a marca da exterioridade, vestem suas melhores roupas, usam os relógios, é o único momento em que se escutam as músicas peruanas, se dança à moda regional, os mestiços acompanham a reunião. Parece-me que os Yaminahua, aliás, como eles dizem, viram um pouco mestiços durante as festas e talvez seja esse envolvimento na diferença que faça, nalgum momento durante as longas horas de reunião, aperceber-se da falta de seus parentes. Envolvidos na alteridade e na pequena morte que supõe o consumo de bebidas embriagadoras, os Yaminahua parecem ser tomados pela melancolia e a consciência da falta de parentes. É nesse momento que surge, ao lado da tecnocumbia, essa saliência estranha que resulta os *yama yama* no contexto das *masateadas*.

### **Os *yama yama* e as relações de hiperparentesco**

Já disse que a interpretação do sentido dos *yama yama* não tem uma vocação de permanência. Os cantos possuem a ambivalência de reunir a efemeridade e a repetição. Efêmeros, porque, a bem dizer, os nomes, não nomeiam as relações específicas; os nomes não estão aí para serem ditos, falados, mas para se transformarem em música através do intérprete e, em consequência, transformarem o intérprete – e a relação do intérprete com os objetos de seu pensamento – através da música. Se eles nomeiam algo, esse algo deve ser um mistério. Ou seja, é só como

---

<sup>177</sup> Sobre esse ponto ver Pérez (2006:316-353).

mistério que a música consegue dizer o que as palavras apenas arranham: não voltavam os tradutores menos familiarizados ou predispostos à nossa teoria da representação a cantar a estrofe quando eu lhe solicitava o sentido de suas metáforas? Eu não queria escutar o canto, queria adivinhar o sentido, e o que o tradutor me mostrava era literalmente o sentido do canto.

Embora as palavras dos *yama yama* sejam em si já um pouco mais que palavras: Dizer sumaúma no canto não é simplesmente pensar num parente passado ou distante, referi-lo; é exatamente criar um parente-sumaúma: envolver o parente no esplendor da sumaúma é, digamo-lo já, produzir um novo parente. A sumaúma é a transversal que gera a espiral do parentesco na distância.

É por isso que as letras dos cantos dizem menos do que se pensa, do que os Yaminahua pensam, mas também dizem mais. Uma tradução interlinear dos *yama yama* lembra a uma enumeração de cenas e tempos, cenas e tempos de uma densidade narrativa bastante limitada, é verdade, limitada se a compararmos, por exemplo, com a riqueza imaginativa e lingüística das narrações míticas, cheias de descrições e detalhes, de intrigas, de onomatopéias diversas; cenas e tempos que contornam nomes e momentos concretos (ou que se referem a eles como se não o fossem), é verdade, mas que não podem senão se referir a eles, pois, afinal, como dizem os Yaminahua, se canta para a alguém, e é alguém que canta. Mas, se a narratividade é baixa, muitas expressões se repetem e a criatividade<sup>178</sup> se reduz em larga medida à memória (aparente oximoro) podemos ainda acreditar que haja uma grande mensagem anunciada por trás dos cantos?

Durante muito tempo, algumas perguntas às que não conseguia dar resposta rondaram minha cabeça com a insistência dos enigmas sem solução aparente: se as pessoas cantam porque estão tristes, elas deixam de estar tristes depois de cantar?

---

<sup>178</sup> Esse é um tema complexo. É verdade que os Yaminahua dizem aprender os *yama yama* de outras pessoas. E digo *dizem*, porque eu não acompanhei nenhuma situação de aprendizagem. Não saberia dizer até, se de uma forma generalizada as pessoas mais novas estão aprendendo os cantos atualmente. Sei que Manate, com seus dezessete anos, aprendeu um com Reteho, e que Marikura com seus vinte e poucos interpretou vários durante uma *masateada*, mas não posso ir muito além disso. Obviamente, aprende-se tanto as palavras e expressões adequadas como os componentes musicais. No entanto, apesar da similitude, nem todas as pessoas cantam igual, tem a mesma voz, aplicam os mesmos ritmos, etc. Pode haver, sem dúvida, componentes criativos que escapem a um observador externo, mais ainda se não tem formação musicológica como é meu caso. De fato, os Yaminahua acreditam que umas pessoas cantam melhor do que outras.

Seriam os *yama yama* uma espécie de abolidores da incômoda tristeza? Ou seja, além de sua qualidade expressiva secundária ligada à tristeza do muito pensar, possuiriam os cantos uma expressividade própria? É verdade que os cantos falam das experiências vitais, entretanto, é claro que os cantos não podem ser as experiências de que falam (os cantos são a experiência reduzida – no sentido químico – pela música): nem se vai pelo rio, nem se constrói a casa, nem o intérprete recebe o dom alimentar de seu filho, que deu tanta felicidade no passado, quando se canta *yama yama*.

Mas, se as pessoas entoam os cantos sumidas na melancolia, e os *yama yama* são em si mesmos belos, o que as músicas conseguem fazer não será mais bem envolver a tristeza na plenitude da arte, plenitude bela que a vida só consegue esboçar de forma inconstante e limitada ou, em todo caso, que a vida só consegue realizar na co-residência? O pensar que se move no *yama yama* é pensar de uma vida passada, mas é pensar vivo também, tão vivo que, *stricto sensu*, se canta e não se pensa, e o que se ‘des-cobre’ no canto é a verdade da vida que não está ao alcance no presente do intérprete, e que aparece agora sob o novo brilho do canto e não mais à sombra da agrura estéril do pensar. Não associam os Yaminahua esse pensar à solidão?

Se a música exprime um sentimento que lhe é prévio, o canto imprime o envolvimento do triste no belo alumbrando talvez um novo sentir. Não é a alegria que vêm substituir a tristeza: é a presença de sua verdade. O que se evoca nos *yama yama* é sem dúvida a vida, porém, o que resulta no canto é, por assim dizer, seu paradigma. E é que o tempo é aqui um convidado muito especial. Vive-se sempre no sintagma do tempo, porém se canta um pouco fora dele. É por isso que os japus invadem a aldeia, que o intérprete pode construir uma casa, ir à procura dos ovos de tracajá ou passar de um rio para outro em apenas segundos. O tempo dos *yama yama*, a diferença do tempo da vida, é um tempo criado fora dos limites da sucessão, ele pertence à potência aglutinante da memória. Os *yama yama* são núcleos emissores de parentesco, isto é, descem ao lugar de sua semiose: canta-se para alguém que não escuta; referem uma vida própria aprendida de cor; preenchem a distância sem necessidade de alcançar seu destino (que do seu ponto de vista é fonte também); narram uma autobiografia em que o importante são os outros; dissolvem o gradiente de distância com suas escalares musicais e metafóricas; é o lugar onde irrompe a diferença que

gera um novo sentido. As relações *yama yama* são relações de *hiperparentesco*: relações-sumaúma, relações-japu...

Nesse ponto se impõe uma observação importante. Entre os Yaminahua, as relações de co-residência, como entre tantas outras populações amazônicas, também criam parentesco. Em certo sentido até, poderíamos dizer que ‘consangüinizam’ se pensarmos, por exemplo, que a convivência cotidiana e fluida no espaço aldeão precisa de uma mais-valia de diferença para tornar satisfatório o casamento<sup>179</sup>. Uma mulher que, por diversas circunstâncias, amamente uma criança passará a ser tratada como mãe dela, assim como um homem que se faça cargo da alimentação e o cuidado cotidiano da criança poderá ser referido depois como pai, embora não tenham sido genitores dela.

Entretanto, não sei realmente se as categorias de afinidade e consangüinidade dão conta dos jogos sutis da semelhança e a diferença e dos processos que as interdita ou potenciam em função de circunstâncias diversas. No capítulo sobre o casamento veremos, por exemplo, que a presença dos diferentes nomes dos subgrupos no interior do *socius* yaminahua cria a possibilidade permanente da alteridade repontar no espaço co-residencial. Txaiyabawade, por exemplo, que ficou a cargo de Erika, uma menina Txitonahua que convivia com ele e sua esposa, e que era tratada como uma filha (ela tratava de mãe à esposa de Txaiyabawade), não deixou apesar disso de cogitar a possibilidade de se casar também com a menina.

De qualquer forma, o que não se pode concluir do dito acima é que a distância ‘transforma automaticamente em afins’ os parentes mais próximos. A rigor, a distância e a impossibilidade de co-residir transformam os parentes mais próximos em parentes-nos-quais-se-pensa. Os *yama yama*, por sua vez, transformam os parentes-nos-quais-se-pensa em parentes musicados.

---

<sup>179</sup> Esse aspecto será examinado com mais atenção no capítulo dedicado ao casamento.



**Figura 10: Reteho (Raya, verão 2000)**



**Figura 11: Txixëya (Raya, inverno 2001)**



**Figura 12: Xêro (Dorado, julho 2001)**



**Figura 13: Maria (Raya, verão 2000)**



**Figura 14: Manate (Raya, inverno 2003)**



Figura 15: Tomás curando Samoko com tabaco (Raya, verão 2000)



Figura 16: Wakësuya recebendo sua sobrinha - Salutatione lacrimosa (Raya, verão 2000)



Figura 17: Jorge tocando rëkërekëte (Raya, inverno 2003)



# **Os caminhos da diferença**

## Capítulo VI – A Origem da sociedade

### Os lugares do mito

Embora eu tenha morado mais de um ano com os Yaminahua e recolhesse nesse período um *corpus* narrativo relativamente amplo, não me atrevera a precisar com convicção e concisão o estatuto exato que possui para eles o discurso mítico. Fora a circunstância de ter assistido a poucos comentários cujo objeto de reflexão eram os próprios mitos, essa dificuldade provém da característica multifacetada das narrativas, que dificulta fechá-las sob uma categoria única que resulte facilmente reconhecível.

Às vezes, os mitos parecem se limitar a seu aspecto lúdico, em outras situações, quando os episódios das narrativas são encaixados nos cantos xamânicos (*kuxuiti*), eles decidem sobre a vida e morte das pessoas. Se, no primeiro caso, os mitos possuem uma vocação pública e se contam de forma aberta, no segundo se integram num âmbito mais restrito, e a interpretação de certas passagens passa a ser esotérica. Por outro lado, há muitas narrações – por exemplo, de encontros com animais da floresta ou de viagens ao mundo celeste – que não oferecem um aspecto mitológico reconhecível, mas que são contadas sem corresponderem aos modos de discurso cotidiano nem a experiências pessoais. Também há narrativas que têm uma estrutura que poderíamos classificar facilmente de mítica, mas que, pelo contrário, são contadas como eventos históricos, dos quais só fica a constância do relato.

Comparados com outros povos amazônicos, os Yaminahua são mais parcus nas exegeses que fazem de seus mitos. Não são frequentes os comentários prolixos referidos aos relatos mitológicos; os detalhes cosmográficos são mais bem enxutos; não achei alusões a mito etiológico algum que faça referência aos etnônimos ou subgrupos que conformam o povo yaminahua<sup>180</sup> – tão comuns em outras sociedades amazônicas –; nenhuma referência explícita liga os mitos às práticas rituais festivas (*wamitine*), e quando mito e rito se correspondem de alguma maneira, como no vínculo estabelecido pela sucuri entre esses âmbitos através do xamanismo, por exemplo, dita relação se articula em termos gerais, e não pela correspondência símbolo a símbolo do mito e do rito. Também não é usual identificar tramas ou personagens que articulem um discurso

---

<sup>180</sup> Como já discuti no primeiro capítulo, curiosamente, sim, possuem um episódio com certo gosto mítico sobre a origem do nome yaminahua. Como não podia ser de outra forma, o etnônimo se funda num ato de exonomação, fruto, ainda por cima, de um mal-entendido.

transmitológico que refira umas narrativas às outras, organizando grandes tramas ordenadas ou sequenciais.

Ante esse cenário, antes de sugerir a diminuição da importância do discurso mítico ou seu desgaste, fruto do contato, vale a pena explorar o potencial gerativo dessa configuração; a proximidade entre o mito e a cosmologia, o conhecimento generalizado dos relatos e o papel muito importante das narrativas na configuração dos cantos xamânicos demonstram a estreita comunicação desses âmbitos, assim como sua relevância.

Oscar Calavia, que se deparou, entre os Yaminawa do Rio Iaco, com uma expressão radical desse panorama que acabei de esboçar, oferece uma explicação bastante sugestiva à questão. A partir da comparação de várias versões de mitos presentes entre os Yaminawa, os Yawanawa e os Kaxinawa, e após o exame das formas de ordenação ‘pragmática’ ou ‘performativa’ do sistema simbólico que esses povos efetuam, isto é, após a análise das diferentes maneiras em que esses grupos selecionam, agrupam, excluem, etc. seus símbolos, o autor consegue traçar algumas correlações entre essas variações míticas, as configurações cosmológicas e as diversas formulações da identidade étnica específicas a cada um desses povos.

Sobre os Yaminawa do Rio Iaco, o autor salienta, precisamente, a ausência de um discurso totalizador, sugerindo que entre eles o discurso mitológico não sustenta a fundação de uma cosmologia; pelo contrário, é uma cosmologia, a ação de fórmulas que podemos achar fora do mito, que se mostram capazes de produzir mitos em série *ad infinitum*, tornando o sistema geral de interpretação mais especulativo e menos tangível, mais fragmentário. Essa configuração parece fazer coro com certa ‘xamanização’ do sistema simbólico, diante de derivas que usufruíram noções mais clássicas de identidade étnica ou unidade grupal, cuja ordenação diferencial se mostrou mais adequada para atingir esses objetivos<sup>181</sup> (ibid.: 294).

---

<sup>181</sup> Diferentemente de outros povos, que priorizaram uma exacerbação da vida ritual ‘tradicional’, os Yaminawa evidenciaram uma maior dissimulação expressiva. Uma concepção reificada da cultura pode levar ao engano de pensar que tudo neles está corroído pela perda da ‘tradição’ e pela anomia. No entanto, lembremos que as populações yaminawa, com sua contínua mobilidade espacial e adaptadas ao habitat interfluvial, foram as que mais demoraram em se sujeitar ao regime colonial; uma vez sujeitas, foram as que ficaram na periferia das relações com a Missão e com o sistema de habilitação, exploradas como todas as outras populações, sem dúvida, mas gozando, provavelmente, de uma maior liberdade de movimentos; e, finalmente, como vários estudos recentes vêm demonstrando, talvez a metáfora do desgaste não seja, afinal de contas, a mais adequada para descrever a inventiva e a capacidade de integrar novos elementos que, em muitas ocasiões, em vez de desviá-los do seu próprio caminho, se

Em vários aspectos, não é difícil observar esse contraste entre os Yawanawa e os Yaminahua que o trabalho citado de Calavia já evidenciou: os primeiros, em pleno processo de ‘formalização’ mítico-ritual, construindo uma identidade ‘forte’, em relação fluida com setores indigenistas nacionais e internacionais; os segundos, longe dos reclamos a uma identidade indígena mais ou menos estereotipada, mostrando-se sempre prontos para a atualização de suas diferenças, com um contínuo retorno memorial à história guerreira e fragmentária do grupo. Diversidade coagulada no primeiro caso, pelo menos no nível discursivo, ou exacerbada e aberta no segundo, tanto no discurso como na praxe.

Entre os Yawanawa, esse modelo se correlaciona com uma ênfase na exclusividade identitária que usufrui, por exemplo, a capacidade classificatória do ‘totemismo’, de acordo com o processo de reorganização em que se encontram atualmente; enquanto os Yaminahua privilegiam aspectos mais compositivos, que não custaria relacionar tanto com a riqueza lábil do discurso mito-cosmológico, como com suas práticas sociológicas.

Não por acaso, entre os Yawanawa, determinados mitos adquiriram uma importância emblemática: a narrativa que explica a origem das tribos (*suvini*), por exemplo, que atenta para a organização ‘totêmica’ dos grupos mais representativos da história yawanawa, ou o mito que explica a transformação de um homem em queixada, a partir do qual se estabelecerá a ligação do grupo com esse animal gregário, epítome da união do povo Yawanawa, seu epônimo.

Nesse processo, as relações entre mitologia e ritual se estreitaram. Recentemente, durante a retomada da iniciação xamânica, que havia décadas não se realizava em sua versão mais completa, um dos cinco homens que se submeteu ao processo sonhou uma música que foi interpretada a partir desse mito sobre queixadas e vinculada ao ritual do *mariri*. O animal passou a dar seu nome à instauração do festival anual “*Yawa*”, versão sofisticada das festas do *mariri* (*saiti*) que os Yawanawa vêm celebrando sem data fixa há muito tempo.

À diferença dos Yawanawa, que se dedicam intensamente à procura de versões ‘canônicas’ e que dispõem de discursos organizadores de uma cosmologia coerente com

---

constitui na melhor garantia de sua continuidade histórica (Calavia 2004: 169). Para uma perspectiva geral de este último aspecto, são muito instrutivas as reflexões de Sahlins (1997).

as determinações dos próprios mitos, os Yaminahua parecem se afinar mais à própria mensagem do tempo mítico, na qual essa possibilidade permanente de transformação, a transparência que uns seres ofereciam aos outros e a si próprios, atingida com a facilidade de um simples ato de conversão que faz das personagens míticas uma espécie de super-xamãs, multiplica as possibilidades de metamorfose. Aqui, o cânone é a possibilidade de esse fundo mítico ressurgir a qualquer momento, embora essa diafaneidade, após o *big-bang* que deu origem a algumas características do mundo tal como ele é hoje, seja, no presente, um tanto mais opaca.

A segunda parte deste capítulo aborda uma narrativa de caráter marcadamente etiológico, que, para variar, condensa uma reflexão geral sobre o social. Entretanto, esse discurso cosmológico totalizador traz embutida uma totalização bem característica: entre os compromissos totêmicos yawanawa e a exaltação identitária kaxinawa, o mito de origem da ‘aliança’ dos Yaminahua ucayalinos faz depender a identidade do que poderíamos denominar uma ideologia do alheamento. Neste capítulo, esta será examinada a partir da análise da narrativa que conta a origem de Lua, fundamento cosmológico de aspectos de que tratarei no seguinte capítulo, quando abordemos essa peça ‘sintética’ e ‘transcendental’ da organização social yaminahua que é o casamento.

### **Algumas características gerais dos mitos**

Não é difícil perceber, embora seja através de uns poucos exemplos, que os mitos ‘acontecem’ em um contexto interlocutório diferente do que eu propunha para sua gravação. Não foram muitas as ocasiões em que pude assistir à narração de mitos sem que fosse motivada pela minha presença ou a do meu gravador. Aliás, esse fato é uma constante etnográfica que se pode verificar na desproporção entre a proliferação de compêndios mitológicos e o relativamente escasso registro *in natura* dos contextos de sua enunciação. Enfim, se nas etnografias são muito comuns os mitos como texto, são menos frequentes as descrições do lugar que o mito ocupa nas diferentes situações interlocutórias de um povo determinado.

Nesse sentido, várias crianças yaminahua e seus pais me disseram que estes lhes contavam os mitos de noite e, efetivamente, através das traduções em que me ajudavam, pude perceber que, com sete ou oito anos, às vezes menos, já conheciam algumas narrativas, embora eu tenha presenciado poucas vezes a narração nessas circunstâncias que relataram. Concretamente, lembro de duas: em uma ocasião, Reteho, meu vizinho,

após um duro dia de caçada, quando já todos – incluído o antropólogo – se tinham recolhido em suas respectivas casas, contou a seus filhos uma história sobre queixadas; em outra oportunidade, após o banho de fim de tarde, quando Tonoma e sua família vieram ‘passar’ a minha casa, assistimos surpresos a um inesperado eclipse da Lua, circunstância em que o pequeno Isaac, de cinco anos, lembrou de um breve fragmento do mito de Lua em que o protagonista sobe ao céu anunciando sua transformação no astro da noite, oportunidade que a mãe aproveitou para completar a narração do episódio.

Poderia citar outros contextos em que as narrações surgiram também de forma *improvisada*: em nossa cozinha, ao fio de uma conversa improvisada sobre o canibalismo kaxinawa, o velho Txaiyabawade me contou a história de *Pitsirua*, nome do protagonista cuja voracidade incontrolável o conduz a uma conduta autocanibalesca. Entre os Yawanawa, de manhã bem cedo, foi em torno de um *quebrajejum* que reunia bastantes pessoas, que o velho Vicente narrou o mito de obtenção do fogo. Em uma sessão de cura com ayahuasca, o irmão de Vicente contava, entre canto e canto, e em grande estilo jocoso, breves histórias sobre onças. Em outra sessão de cura, se fez referência a um episódio do mito de *Iri* em que os protagonistas são submetidos à prova, episódio que foi utilizado na reza, pois, como veremos a seguir, tanto entre os Yaminahua como entre os Yawanawa, os cantos xamânicos integram referências explícitas a elementos e fragmentos de mitos.

Nesse sentido, a reflexão geral sobre o papel do mito nas culturas ameríndias que faz Manuel Gutiérrez – que, além de sua própria etnografia, toma precisamente como um dos principais exemplos de referência as observações de Erwin Frank (1993) sobre a narração de mitos entre os Uni (Pano) – destaca um aspecto importante, quando menciona que os mitos vigoram antes como um repertório aberto, como um conjunto de citações ou fontes atualizáveis em função das circunstâncias envolvidas no processo de interlocução, que como um texto fixo a decorar cuja correção radique na literalidade; a destreza do contador é demonstrada não só no como se conta, mas também no quando e o que contar (Gutiérrez Estévez 2001).

Em referência aos valores de uso, eu destacaria três aspectos gerais que os mitos têm entre os Yaminahua<sup>182</sup>. O primeiro é ligado ao prazer que provoca sua escuta. A

---

<sup>182</sup> Encontramos esses três aspectos entre outros grupos pano e, provavelmente, também, em outras povoações amazônicas. Os Yawanawa enfatizam além dessas, a função lúdica, xamânica e ontológica,

narração dos mitos se efetua em um contexto interlocutório em que, habitualmente, são pessoas mais velhas as que contam as histórias às mais novas, muitas vezes os pais aos filhos, quando estes são ainda crianças; prolixos em paradoxos – águas do rio que correm para cima em vez de para baixo, cabeças rodantes que falam, mulheres que têm relações sexuais com lombrigas... –, muitos episódios fazem as delícias dos que escutam, entregues de bom grado à função lúdica que tem o ato de narrar. Assim, as onomatopéias dos pulos da cabeça – “toc, toc, toc!” – e o tom agudo e extravagante da fala do protagonista da narrativa que conta a origem de Lua – afinal, ela se tinha transformado em uma cabeça sem corpo – provocavam o contentamento geral das crianças yaminahua, sempre que assistiam à sua narração. Entre os Yawanawa, até nas reuniões em torno da ayahuasca, incluídas as sessões de cura, não é raro perceber todo um ambiente jocoso no momento em que algumas narrativas são contadas ou lembradas entre canto e canto, incitando comentários e risos.

## O valor xamânico

O segundo aspecto que gostaria de ressaltar é a inserção das narrativas no contexto geral de ação xamânico. Elementos que nos mitos aparecem associados a características e funções específicas são utilizados nos cantos xamânicos com o intuito de curar uma doença relacionada com algum determinado aspecto do mito, ou de produzir um efeito daninho sobre alguém, por exemplo<sup>183</sup>. Os cantos xamânicos apresentam toda uma lógica das qualidades sensíveis levada ao plano de interação xamânico, uma bricolagem que ganha agora um sustento referencial que toma do próprio mito.

De fato, a tríade mito-reza-sonho tem um papel fundamental no sistema xamânico yaminahua e yawanawa, que, neste aspecto concreto do uso dos elementos míticos nos cantos xamânicos, compartilham concepções muito similares. Laura Pérez já realizou um exame detalhado desses processos, nos quais figura a identificação do

---

uma outra de corte moralizante associada à educação das pessoas mais novas e a momentos de aconselhamento, responsabilidade dos chefes de família e do chefe.

<sup>183</sup> Os Yaminahua, os Txitonahua e os Yawanawa foram muito explícitos sobre as propriedades agressivas das atividades xamânicas e, concretamente, sobre as possibilidades de ditos ataques provirem do âmbito intra-aldeão, como se pode constatar *ad exhaustum* através dos estudos de caso. Indefectivelmente, a doença desencadeia um processo de questionamento sobre seus motivos. Estes são referidos a duas fontes principais: à ingestão de um alimento dotado de uma capacidade de agência agressiva sobre quem o ingeriu ou à ação de feitiçaria imputada a alguma outra pessoa.

vínculo específico entre determinadas histórias míticas e as doenças que lhe são associadas, que aqui tomarei como exemplo de referência (Pérez Gil 1999: 139-150).

Nesse sentido, há todo um grupo de doenças denominadas *sãñã* (choque de poraquê), por exemplo, que afetam apenas as mulheres: problemas de menstruação, cólicas no ventre, hemorragias, problemas no parto, e que se ligam de forma explícita ao discurso mítico. A narrativa de Lua, (*Uxëni*), que, a exemplo do que acontece entre outras populações indígenas, é associada à relação incestuosa entre irmãos e à origem da menstruação provocada pelo protagonista depois de se transformar no astro da noite, é um dos recursos-chave usados para provocar esse tipo de enfermidades; a lança da Lua, *imipaka* (*imi/sangue, paka/taboca*), com sua ponta manchada de sangue, é o elemento incluído nos cantos de agressão para provocar a hemorragia na vítima. A Lua que aparece na reza é já uma Lua vinculada às hemorragias femininas, relação cuja origem o mito tem por missão contar.

É essa mesma associação que Townsley registrou de forma pormenorizada também entre os Yaminahua. A preciosa análise de Townsley, que inclui uma tradução literal muito detalhada do *kuxuiti*, é um dos poucos exemplos amazônicos do funcionamento de um canto xamânico utilizado para curar uma doença em que se chega a explicar o contexto dos elementos articulados no canto. A reza começa pela identificação da doença e o elemento usado para produzi-la, neste caso concreto, justamente a Lua, para depois desfazer o efeito, se valendo do poder que os xamãs têm de eliminar a hemorragia da vítima ao nomear a ação do crepúsculo que desmancha a cor vermelha do céu (Townsley 1988: 141-148).

Com o mesmo objetivo de provocar essas doenças femininas, pode ser utilizada a história de *Ikashauma*, casal mítico sem armação óssea, descrito como morador de um pequeno habitáculo fechado e fluídico que, uma vez introduzido no útero feminino, pode impedir o nascimento da criança que previamente o agressor gerou nela através da reza, causando doenças internas na mulher que podem finalmente levá-la até a morte.

Da mesma forma, um *kuxuiti* yaminahua, que Txaiyabawade cantou e, junto com sua filha Maria, fez uma tradução livre, estava cheio de alusões a detalhes vinculados diretamente às narrativas. Depois de abrir o canto com uma referência aos “antigos” (*neke xendi pawanë*) e de assimilar a sucuri às voltas do rio (*Yuwe rono kapone*), que vai fazer sair toda a doença, se continua com o episódio mítico em que o homem que foi devorado pela sucuri é curado pelo seu irmão com folhas da mata e com outra alusão à



aprendizagem primordial dos cantos que o espírito (*diawaa*) *Xubapa* ensinou aos homens. No momento em que se fala da força do fogo do tição, se faz referência ao sapo *Puya*, concretamente, ao episódio em que o animal babão é incapaz de apagar o tição. Ou quando se menciona o caminho limpo, se fala sobre a narrativa de *Hudihu*, os homens que aprenderam a tomar ayahuasca e subiram ao céu sem morrer limpando o caminho com seus poderes recém-adquiridos.

Contudo, salientemos que coisas e propriedades as mais diversas podem ser utilizadas nas rezas xamânicas, tanto para curar uma doença como para provocá-la sem necessidade de terem que corresponder a mito algum. Essa correspondência é uma possibilidade, não um imperativo; o xamã, como bom *bricoleur*, pode servir-se de elementos variados – identificados ou não com os mitos – e incorporá-los por alguma característica peculiar dentro de um esquema geral de sentido, sentido criado, justamente, a partir da combinação das características de vários desses elementos.

São muitos os tipos de *sãnã* provocados por coisas que não necessariamente têm um vínculo direto com os acontecimentos míticos. Coisas diversas – associadas a alguma característica que se considere especialmente efetiva, como, neste caso concreto, o calor, a umidade ou a cor – podem ser colocadas nos úteros das mulheres visando ao surgimento da doença:

[...] assim, por exemplo, a lama quente e vermelha que se forma na beira do rio; a casa, *pëxë*, por ser lugar onde há muita zoadá, barulho que enlouquece, que acumula dentro de si a quentura; o lago, *ia sãnã*, quente, moradia de animais considerados muito perigosos; o sol (*vari sãnã*); o inhame, que por ficar embaixo da terra esquenta muito (*kua sãnã*); a banana grande, que fica atravessada no útero produzindo uma forte dor [...]; o urucum que é empregado pelo povo que mora no céu, *huru yuxinhu*, para se pintar com o fim de fazer gerar um filho dentro da mulher, mas um filho que não tem vida, apenas está composto por sangue, um *pashenti vake* (urucum; filho) que cresce dentro do útero de forma que, quando a mulher vai dar à luz, apenas sai sangue (Pérez Gil 1999: 144-145).

O velho Gatão, consumado pajé yawanawa, nos comentava como, por ocasião de uma visita aos Estados Unidos da América, examinou com muita atenção a neve, que ele não conhecia até tê-la visto nessa viagem, para incorporá-la como um elemento de poder nos seus cantos. Outro exemplo aparece no excelente vídeo realizado sobre os Yaminahua de Sepahua com a assessoria de Graham Townsley, em que um reconhecido

pajé yaminahua fala sobre o uso que pode dar ao aparelho de televisão nos cantos xamânicos como um lugar propício onde esconder a alma da vítima.

Em suma, assim como há um mundo dos mitos do qual se tomam tramas, episódios ou elementos concretos que neles aparecem, há também um mundo das coisas do qual se tomam objetos e características muito diversos para sua utilização nos cantos xamânicos.

Essa divisão, que poderia se tomar em um sentido heurístico, já que, embora nem todo objeto remeta a um mito, todo mito tem seu objeto, e é das características desses objetos que se trata em ambos casos, tem, ao que me parece, suas nuances; há de se considerar que os objetos míticos trazem consigo as características do tempo diferenciado de onde são tomados; se, como menciona Eduardo Viveiros de Castro em uma síntese reveladora, o mito fala de um estado do ser no qual corpos e nomes, almas e ações se interpenetram (Viveiros de Castro 2002c: 355), é justamente essa interpenetração que o xamã ‘tramita’ através de suas ações, embora agora já não se habite no mundo do mito, mas no que derivou dele. Atualmente, para proceder a essa ‘composição’ – o que é, senão soprar a alma ou ‘amargar’ o corpo? – será necessário todo um trabalho suplementar, quando no mito não se precisava mais do que um simples piscar de olhos.

É nesse sentido que se pode interpretar a afirmação de Townsley referida a essa mesma ligação entre o mito e o kuxuiti, que ele verificou também entre os Yaminahua de Sepahua: “Recounting an origin myth in the power idiom of kuxuiti is the most powerful possible means of absolutely identifying the inner essence of a thing – its yoshi” (Townsley 1988: 144).

Da mesma forma que uma das habilidades do contador de histórias é saber quando contar o que, o xamã deve saber quando utilizar o quê. Isso implica, em primeira instância, levar em consideração a situação intersubjetiva de que participa o doente para poder identificar a causa da doença e proceder ao seu tratamento; em se tratando das agressões xamânicas, significa basicamente saber quem a provocou e de que forma.

Assim, Fernando Luiz Yawanawa me contava como, após a iniciação, seu mestre lhe indagava durante uma sessão de ayahuasca sobre os elementos que usaria nas rezas ante um determinado caso de febre. Um dos elementos-chave que improvisou foi a comparação da garça com o avião, a garça que voa acima das nuvens, que tem fogo,

fumaça quente, que não bate as asas, asas de ferro, que traz quentura, que traz a febre. O sereno para tirar essa febre, que tem o frio da água limpa, um frio suave que lava o cabelo, a pele, os ossos, o miolo, todo o corpo, trazendo o frio (*matsiã*) para eliminar a febre.

Se esses processos funcionam de forma muito similar em ambos os grupos, há uma diferença chamativa; os Yaminahua afirmam, de todo modo, que só a pessoa que fez o feitiço (*brujería*) pode tirá-lo, pois, em boa medida, só ela é que sabe a forma exata de percorrer o caminho ao contrário, para desfazer o resultado da agressão. Por isso, não são raros os relatos em que, após alguém adoecer, se procura o agressor para que elimine a doença que ele próprio provocou. Um caso narrado por Maria, que teve seu pai como protagonista, descreve precisamente essa situação: “*Yuraxidi* fez adoecer Duxtupiade. Suas mãos ficaram paralisadas. Fez bruxaria porque lhe ‘mesquinhou’ cartuchos. Duxtupiade lhe disse que não tinha e logo depois outra pessoa lhe pediu, e Duxtupiade lhe deu. *Yuraxidi* viu os cartuchos que essa pessoa tinha conseguido e lhe perguntou quem lhe tinha entregado. Assim, soube que Duxtupiade lhe tinha ‘mesquinhado’. Ficou com raiva e fez mal ao Duxtupiade.

Ficou muito doente, e as pessoas pediam a *Yuraxidi* que fosse a curá-lo, mas ele dizia que não era grave, que ia passar. Estava já para morrer, quando chegou Txaiyabawade. Ao vê-lo, pediu-lhe a *Yuraxidi* que fosse a ajudá-lo, mas este lhe respondeu que merecia morrer por mesquinho. Então, Txaiyabawade percebeu que o próprio *Yuraxidi* o tinha feito adoecer. Porém, o convenceu para que fosse a curá-lo. Finalmente foi, o *icarou* (rezou), e Duxtupiade sarou rápido” (Maria Yaminahua).

Há exceções que, no entanto, confirmam e esclarecem a regra: pessoas que tenham feito a iniciação juntas, ou que conheçam perfeitamente os cantos que o agressor utiliza, podem, em algumas ocasiões, desfazer o sortilégio, justamente por conhecê-lo, em teoria, da mesma forma que o agressor. Assim, *Yuraxidi* é lembrado por sua capacidade de rezar em outros idiomas, concretamente Piro e Amahuaca: “[...] se alguém adoecia, ele dizia: ‘isso foi tal paisano piro, eu vou *icarar*, sei seu canto’” (Maria). Contudo, nesses casos não há uma garantia total de sucesso pela capacidade criativa, que a princípio, todo bom xamã pode pôr em prática.

Nesse sentido, podemos entender a cura como um processo de conversão em que cada elemento ou processo usado para a agressão reclama um antídoto específico capaz

de interditar seus efeitos. A oposição entre a Lua e o Sol, no caso que Townsley examina de forma pormenorizada, é bastante eloqüente a esse respeito.

Vimos o uso de alguns mecanismos para exercer uma ação direta de agressão. Há também processos que consistem em afastar a alma da pessoa, fazê-la empreender um caminho que não permita o retorno a seu corpo que nesse ínterim adoece e, se não é trazida de volta, morre. *Sacar el alma*, como os Yaminahua dizem em espanhol, requer saber, em primeiro lugar, o caminho pelo qual ela foi enviada, para poder reconduzi-la através do *kuxuiti* ao corpo, da vítima. Também nesse caso, em muitas ocasiões, o conhecimento de elementos e qualidades articulados nos mitos é imprescindível para atingir o objetivo.

Entre os Yawanawa, por exemplo, a história de *Kumaishpara* é utilizada para colocar no *huru yuxin* da vítima o peso das pedras que, no mito, *Kumaishpara* usa para atingir o céu: “[...] a pedra de *Kumaishpara*, que chama de *tuve awa*, e passa sua quentura à vítima colocando sobre ela diversos elementos, como se estivesse se vestindo: um chapéu, uma pulseira, uma saia, um colar<sup>184</sup>” (Pérez Gil 1999: 142). A alma pode ser colocada no caminho dos mortos (*yama/morte vai/caminho*), escondida no teto de alguma casa, entre os cipós míticos de *Puyahunihu* – uma outra narrativa –, ou, como explica um xamã yaminahua de Sepahua, em uma televisão.

De qualquer forma, se impõe um conhecimento aprofundado das narrativas para poder agir com efetividade, caso seja necessário. Não por acaso, todos os grandes xamãs yaminahua, txitonahua e yawanawa que conheço possuem uma competência mitológica muito detalhada, pois, além de saberem contar grande número de narrativas, identificam e dominam o uso de seus elementos e episódios aprendidos em grande medida durante a iniciação<sup>185</sup>.

---

<sup>184</sup>Corpos e roupas vêm sendo objeto de debates em torno da recente retomada teórica do dualismo natureza/cultura à luz das epistemologias ameríndias (Lima 1996; Rivière 1995a; Viveiros de Castro 1996). Aqui, vestir o espírito significa ativar a função peso para atingir a vítima, que sofrerá no seu corpo o esvaecimento de uma força vital “escravizada”. Se como argüi Viveiros de Castro: “entre um ser e sua aparência está seu corpo que é mais do que esta – e as mesmas narrativas mostram como as aparências são sempre ‘desmascaradas’ por um comportamento corporal inconsciente com elas” (Viveiros de Castro 1996: 133), no âmbito da reza xamânica a ação consciente sobre a aparência do espírito tem repercussões diretas sobre o corpo da pessoa.

<sup>185</sup>O inverso não é necessariamente verdadeiro; isto é, ser um grande conhecedor de mitos não garante ser um xamã reconhecido.

## O big-bang mítico: a origem da sociedade

“É o ser que é Diferença, no sentido em que se diz da diferença”.  
(Deleuze e Guattari 1988: 80)

Uma terceira característica que apresentam algumas narrativas, que se pode observar de forma mais clara nos mitos etiológicos, é contar o advento do mundo atual; mundo que surge em suas características presentes por sua relação com uma situação pretérita quando as coisas, para dizê-lo rápido, se passavam de outra forma, no entanto, não de qualquer forma. Como veremos a seguir, o mito de Lua é um paradigma dessa estrutura em que se narra uma ordem primigênia que, após a irrupção de um acontecimento que desencadeia a ação do relato, deriva em outra configuração ligada à situação presente, mas que, de qualquer forma, não perdeu seus vínculos com o tempo mítico.

A narrativa de Lua apresenta, de todas as que eu conheço, a exegese totalizadora mais ambiciosa. Dita totalização, como teremos oportunidade de ver a seguir, traz engastada uma perspectiva de abertura, um devir que se originou da diferença e continua enraizado nela, “diferença que jaz detrás de todas as coisas”, como diria Deleuze, mas que coloca a questão de refletir sobre seu próprio avesso, ou seja, sobre seu sentido.

### Mito 1: Mito de Lua (Uxë)

Um homem transava com sua própria irmã. A mulher pensava: “quem será que vem me ofender de noite? vou olhar quem é. por que não vem me incomodar de dia?”. A mulher pintou sua mão com jenipapo para marcar a cara do homem e saber de quem se tratava. Na noite seguinte, o homem voltou, meteu-se com ela na rede, quando ela conseguiu manchá-lo com jenipapo, o homem escapou. Na manhã seguinte ela olhava todos os homens que iam matar nawa (estrangeiro, inimigo). Viu que era seu próprio irmão que estava pintado com jenipapo; como a mulher o insultou!: “você que abusou de mim! tomara que o matem, que nunca volte!”.

Os *nahua* mataram esse homem, já não regressou, cortaram-lhe a cabeça. Seu irmão teve pena, queria trazer seu corpo, mas finalmente pegou somente a cabeça. Carregou-a num cesto feito com jarina; a cabeça começou a falar: “irmão, irmão, quero tomar água”, dizia, “irmão, tenho fome, quero comer”. “Os nawa já te mataram, vou te levar”, respondeu o outro. “leva-me, irmão, eu não estou morto ainda, me mataram, mas eu ainda estou vivo”.

Levou-o, mas depois se arrependeu de tê-lo feito. “vou deixar esta cabeça de nawa”. “irmão, quero comer sapota”, dizia-lhe a cabeça. seu irmão subiu num pé de sapota, a cabeça ficou embaixo. jogava os frutos de sapota longe para que fosse colhê-los, até que jogou um num barranco. indo atrás do sapota, a cabeça pulava como uma bola. seu irmão desceu da árvore e começou a correr.

Chegou em casa e sua mãe e sua mulher estavam chorando. “Já está vindo essa cabeça de nawa. Vamos fechar tudo”, disseram. Fecharam tudo. e num momento apareceu a cabeça rodando. “mamãe, me dê caiçuma de milho (*chicha*), me dê pamonha (*humita*)”, pedia a cabeça. Sua mãe lhe deu um pouco. a cabeça comia e comia, porém não se saciava. “mamãe, me deixa entrar em casa”, mas sua mãe tinha medo dessa cabeça de nawa. Assim o tratava sua família.

“Para onde irei? Tanto me estão aborrecendo, vou embora. Que serei? serei veado, não, melhor não, porque alguém pode me matar e depois me comer; serei roçado de mandioca, serei lenha, não, alguém pode me partir. Que coisa serei? Todo tipo de coisas, ele pensava em ser. “Serei Lua, isso serei, dessa forma ninguém vai se aproximar de mim. Mamãe, me passa o fio da rede”. Sua mãe lhe deu duas bolas de fio. Foi subindo e cantando: “*uxë, uxë tapa*”. Outra vez disse à sua mãe: “mamãe, me deixa entrar, se não me deixar, vou embora e nunca mais voltarei. Estou indo para cima”. “Aonde?”, disse a mãe. “Você não sabe aonde quero ir”.

Ele queria conhecer suas filhas, mas não quiseram. Toda sua família estava bem fechada em sua casa. Finalmente, foi embora. Olharam e já não tinha ninguém. Saíram e o viram lá em cima. Naquele momento, ainda falava. Sua mãe chorava, “venha cá, meu filhinho”. “Por que não me deixaram entrar? como eu vim para cá no céu, nunca mais vou voltar, já cortei o fio com que subi. não regressarei mais”.

Qualquer pessoa que consultar os compêndios mitológicos das populações indígenas amazônicas perceberá, rapidamente, que a narrativa com que abrimos este capítulo é uma das que conta com maior número de versões. De fato, como já destacou quem mais sabe desses assuntos, além do âmbito amazônico, o mito se estende em suas numerosas variantes ao longo de todo o continente:

De todos los mitos del Nuevo Mundo ninguno ofrece sin duda difusión más vasta, desde el extremo norte hasta las regiones meridionales, que el que explica el origen del sol y la luna por un incesto del que se hacen culpables un hermano y una hermana (Lévi-Strauss 1987: 69).

Lévi-Strauss inclui o “mito de Lua” (*Uxë*) em um conjunto narrativo maior que denominou mitos de “cabeça rodante”, em referência ao episódio – presente também

nas versões yaminahua – em que a cabeça persegue, pertinazmente, o outro protagonista, que trata de fugir como pode, desaparecendo.

Na análise desse conjunto de mitos, efetuada no terceiro volume das *Mythologiques* e reaberta quase vinte anos depois nesse apogeu estruturalista que é *A oleira ciumenta* (1986), Lévi-Strauss consegue levar adiante um trabalho sistemático e exaustivo<sup>186</sup> de identificação de códigos e motivos, reunindo em um mesmo subconjunto as narrativas que apresentam simultaneamente a origem de Lua, as atitudes imoderadas a respeito do matrimônio e o motivo da cabeça cortada. É precisamente da área geográfica que hoje habitam os Yaminahua de onde o autor toma as versões dos mitos onde se identificam essas correlações.

A narrativa de Lua em torno da qual girará este capítulo, é uma exceção notável a essa labilidade de um discurso totalizador de que falei nas páginas anteriores. Se há um mito que tem para os Yaminahua uma vocação fundadora do social, esse é o mito de Lua, um dos poucos que recebeu interpretações explícitas<sup>187</sup> que estendiam seu sentido a aspectos centrais da organização social do grupo, alguns dos quais já comentamos nos capítulos anteriores, mas que teremos agora a oportunidade de abordar a partir de suas bases cosmológicas.

Embora breves, esses comentários condensam toda uma autopercepção da socialidade yaminahua do ponto de vista do mito. Percepção que entronca, justamente, com aquela expressa nos *yama yama*, infirmada, nos cantos, sobre as bases da memória pessoal. É por isso que decidi incluir este capítulo sobre mitos no meio da etnografia, e

---

<sup>186</sup> Sem dúvida, o autor é favorecido nesse empreendimento pelo abundante número de versões disponíveis, fato que lhe permitiu se deter longamente na análise do que poderíamos chamar “área intermediária” do grupo de mitos, antes de efetuar a ligação entre suas variantes extremas, aquelas que, estruturalmente, guardariam entre si uma relação simétrica e inversa e que, correspondendo à aplicação da controvertida fórmula canônica, estariam já próximas de se confundir com mitos diferentes.

<sup>187</sup> O empreendimento lévi-straussiano, visível em toda sua dimensão nas *Mythologiques*, visa, principalmente, às estruturas mentais comuns ocultas nas narrativas, o que não quer dizer que essas interpretações explícitas careçam de valor para a análise antropológica, fato que o próprio autor reconhece quando, se referindo aos diferentes níveis de análise, afirma: “Estos niveles de apariencia no se excluyen, no se contradicen unos a otros, y la elección de cada uno o de varios responde a los problemas que se planteen y a las propiedades diversas que se quieran captar e interpretar (Lévi-Strauss 1991b: 576). (O destaque é meu). A dificuldade em entender que, muitas vezes, não é necessário escolher entre ‘isto’ ou ‘aquilo’ foi destacada pelo decano do estruturalismo como uma das diferenças entre as Ciências Humanas e as *Hard Sciences* que, com maior maturidade, já advertiram que os níveis de observação não se excluem – como se os estudos da Biologia Molecular do cérebro pudessem ‘negar’ as pesquisas sobre sua neurofisiologia – (Lévi-Strauss e Eribon 2005: 149). Uma observação que, levada a sério, evitaria muitos falsos problemas que rondam a teoria antropológica, questões que, em muitas ocasiões, não são produto do questionamento crítico científico, mas que obedecem às preferências estéticas do pesquisador ou aos baixos fundos da luta pelo capital simbólico.

não no final, como é mais freqüente, pois acredito que isso ajudará a compreender melhor, a partir dos princípios cosmológicos gerais, aspectos pragmáticos e cotidianos que examinaremos adiante através de eventos de textura mais etnográfica.

Que a narrativa de Lua traga consigo uma auto-interpretação, ou uma reflexão explícita, não é sugerir, como se faz freqüentemente quando se contrapõe “interpretação” e “estrutura”, que existe uma oposição entre as interpretações explícitas que as pessoas possam fazer de seus mitos e as constantes lógicas e inconscientes propostas pelo estruturalismo; entre a sintaxe profunda, a ambição de um sentido universal – sentido da morfogênese mítica, pelo menos – procurado e descrito de forma tão convincente nas *Mythologiques*, e as semânticas locais. Não me parece, retomando a famosa frase do autor, que exista uma contradição entre o fato de “os mitos se pensarem entre si (e nos homens)”, e o *feedback* que porventura possa haver entre as instituições sociais e o discurso mitológico; muito pelo contrário, ambas as perspectivas não se excluem, embora, estrategicamente, em momentos concretos, possa resultar conveniente situá-las em registros diferentes. Se os mitos nos dizem muito das sociedades de onde procedem, no sentido em que permitem deslindar as constantes do pensamento que as fundamentam (Lévi-Strauss 1991b: 577), não é menos verdade que os valores de uso, os comentários e interpretações concretas, as formas específicas de iluminar determinados elementos, ou de deixá-los na sombra ou de excluí-los, permitem deslindar também as formas locais de que dependem essas constantes referidas por Lévi-Strauss.

De fato, todos os volumes das *Mythologiques* transcorrem entre esses dois ritmos: ora detendo-se periodicamente em um conjunto de mitos e evidenciando a relação entre os diferentes códigos que os articulam, com especial atenção à etnografia, ora se deslocando em uma varredura do campo mítico de maior amplitude para mostrar que, não obstante as diferenças, todas as narrações participam do mesmo grupo de transformações regidas por operações mentais idênticas.

Assim, que entre os Yaminahua a origem do astro Lua se vincule a uma relação incestuosa entre dois irmãos põe o mito em relação com muitos outros mitos e com um paradigma estrutural que, como Lévi-Strauss demonstrou *ad exhaustum* em sua análise, correlaciona determinadas características do paradigma astronômico – periodicidade, alternância, brilho... – com outros atributos do código anatômico e sociológico; já que, em sua versão yaminahua, o mito acusa a *maldição* de Lua não como o ato que instituirá uma inversão das relações de gênero, como parece ocorrer entre os Tukano, por



exemplo, mas como o evento que correlacionará a menstruação à fertilidade, à morte e ao casamento distante<sup>188</sup>, atrai a narração da periodicidade lunar às formas de sociabilidade propriamente yaminahua que aqui nos interessa entender.

Enfim, o relato ganha coerência não só pela sua referência aos “correlatos objetivos” externos, às deduções empíricas às quais se liga, ou à lógica das qualidades sensíveis que articula – no caso, as referidas ao astro Lua, por exemplo –, mas também pela possibilidade de a sociedade se identificar em certos aspectos com os mitos que produziu.

A esse respeito, se impõe um esclarecimento. O mito e algumas reflexões interpretativas que o contador txitonahua e o velho Txaiyabawade relataram, confirmadas em muitos outros aspectos etnográficos de ambos os grupos, correspondem a uma situação histórica determinada. É difícil saber até que ponto ela é excepcional ou normal, ou se, talvez, é normal no sentido em que o é uma fase em referência a um ciclo, ou um momento em relação a uma trajetória. Como outros trabalhos recentes já demonstraram extensamente, as cosmologias – e os mitos – estão longe de serem sistemas canônicos cuja missão principal seja a de se perpetuarem no tempo (Calavia 2000, 2001a; Fausto 2001; Gow 2001). Essas novas pesquisas vêm demonstrando que elas se modificam a uma velocidade muito maior da que se cogitava tradicionalmente.

Nesse sentido, não me surpreenderia que outros Yaminahua, em outro lugar, ou ‘os mesmos’ Yaminahua daqui a alguns anos não se identificassem totalmente com o aqui exposto. Entretanto, as informações que trabalho não emanam de uma memória especialmente ilustrada sobre o passado que se tenha descolado do presente yaminahua; tanto os cantos, como a relevância da alteridade interna, o índice exogâmico, as ações de feitiçaria, a vingança ou as idéias sobre a morte são extraídos do mundo vivido yaminahua como ele é agora. Que um único vetor prenda todos esses elementos demonstra sua relevância e aponta, ao que me parece, para sua canonicidade.

Se M1 explicava a origem do astro, outra versão da mesma contadora ligará esse evento à menstruação, cuja origem o seguinte relato tem por missão contar.

**Mito 2: Mito de Lua**  
**Contadora: Hustuma**

Quem veio me incomodar? Vou tirar jenipapo para saber. Seu próprio irmão vinha dormir com ela. A mulher botou jenipapo em seu irmão e já estava

---

<sup>188</sup>Entenda-se que os Yaminahua o compreendem de forma explícita como distante.

na praia olhando. Os homens passavam, iam matar nawa. Apesar de lavar-se, o irmão ainda tinha jenipapo na cara. A irmã o maldiz: “Você esteve me incomodando, tomara que *nawa* te mate”.

Já o mataram os nawa. Seu irmão foi recolhê-lo. Estava carregando sua cabeça e sentiu que se moveu; a cabeça falou: “irmão, quero tomar água”. Seu irmão botou a cabeça: “já não presta, esta cabeça não vai comer”. Subiu num pé de *itxiwi* (sapota), e a cabeça dizia: “quero comer sapotas”. A cabeça comia, mas não o sentia. Seu irmão jogava as sapotas longe para que a cabeça fosse pegá-los. Desceu da árvore e atirou as flechas ao outro lado do rio. Atravessou e chegou, por fim, em casa: “Aí está vindo cabeça de nawa”, disse, e fecharam tudo.

A cabeça vinha rolando: “Irmão, espere, não me largue”, dizia. “Mãe, quero comer, me dê para beber”. Deram-lhe caçuma de milho, assim por fora da cerca. “Eu não sou cabeça de *dawa*, me deixem entrar, o sol está-me queimando. Que vou fazer? Que animal serei? Serei veado, mas podem me comer; serei pau, mas podem me converter em lenha velha. Que vou ser? Mãe, me dê o fio que fez para mim, o fio branco e o fio preto”. Já vai a cabeça subir para o céu. “Já vou embora, cantando. *Ewa, ewa, uxë, uxë tapa*”, “mãe, mãe, Lua já vai embora”.

Já subiu a cabeça de *nawa*. Lua falava de lá: “eu queria entrar, mas você não me deixava. Já arranquei minha linha. Vocês não queriam me olhar? Já vim. Como poderei descer? As moças vão ter sua menstruação”. “Já tem menstruação, já tem menstruação!”, anunciaram.

É difícil achar algum mito yaminahua em que não apareçam a morte e a articulação de alguma relação de parentesco que, submetida a algum tipo de provação ou dificuldade, organiza a trama do mito. No mito do boto, por exemplo, o protagonista central é abandonado por seu primo e reconhecido pelo boto como irmão pela coincidência de seus nomes; quando volta com os objetos de metal com que o boto lhe presenteou, as relações passam a se articular entre o protagonista e seu sogro, e a vingança que aquele finalmente desfecha contra seus cunhados. No mito de *nui*, a história se abre com a relação entre mãe e filha, passando-se, depois de várias peripécias e através do casamento, à relação entre sogra e nora, com a morte, no final, da primeira e a fuga da jovem. Inúmeras narrações contam as peripécias de um/uma protagonista nas terras longínquas de seu cônjuge.

Uma lista que identificasse as relações com seres que ora assumem uma forma animal, ora uma figura humana seria muito extensa. No mais das vezes, essas relações se dão por triangulação; a maior parte dos mitos gira em torno das diversas relações de afinidade: sogro-pai/filha-esposa/marido-genro; sogra-mãe/filho-esposo/esposa-nora, etc. Muitas das histórias que tratam das relações e dos lances entre diferentes tipos de

animais – mas não só essas – invocam o onipresente *txai mitológico* ou articulam, principalmente, as relações entre cônjuges, ou entre sogro e genro, em uma época em que a comunicação interespecífica entre os diversos seres era bastante fluida, no entanto, marcada já pela diferença que cada ser começava a manifestar.

*Txai* é o termo usado pelos homens para chamar seus primos cruzados, é palavra onipresente nos grupos pano do Acre, que o utilizam, freqüentemente, também, como termo de referência e vocativo para se dirigir aos forasteiros ou pessoas que, desconhecidas – ou conhecidas, mas com as quais não se tem relações de parentesco – passam a se tratar circunstancialmente com eles. Usa-se, habitualmente, por exemplo, nas conversas por rádio, quando se fala com os operadores dos outros grupos ou das instituições – indígenas ou não – com quem se entra em contato.

Em um artigo recente, e justamente a partir de uma anedota sobre a interpretação ‘fraterna’ do termo *txai* tomado dos Kaxinawa para pôr título em um disco do cantor Milton Nascimento, Eduardo Viveiros de Castro esclarece as diferenças entre o termo ‘irmão’, tal e como é usado segundo os parâmetros da ideologia ocidental da fraternidade, e o termo *txai* (primo cruzado) – e seus equivalentes em outras línguas indígenas –, usado nas ontologias amazônicas para marcar a diferença, antes que a identidade, como princípio de relacionalidade. É justamente essa diferença que, à revelia do que muitos preferem pensar, impede – para ser fiel ao seu sentido original – de traduzir *txai* por irmão. Ou seja, *txai*, que não por acaso significa também ‘distante’, estabelece uma relação onde antes não a havia, mas uma relação baseada na diferença, isto é, na afinidade, e não na fraternidade (Viveiros de Castro 2004: 18).

Cecília McCallum abunda nessa polaridade consangüinidade/afinidade em um ensaio com o sugestivo título de “Comendo com Txai, comendo como Txai: a sexualização de relações étnicas na Amazônia contemporânea” (1997). A autora sugere precisamente que a expansão do *txai complex* - rótulo que McCallum dá ao extenso uso que se faz no Acre da palavra *txai* no contexto das relações interétnicas, tanto entre diferentes populações indígenas, como entre indígenas e ‘brancos’ –, se deve em parte à dificuldade dos últimos para virarem parentes ante a impossibilidade de serem recíprocos às expectativas indígenas associadas à criação de laços de parentesco mais sólidos.

McCallum destaca certas inovações surgidas recentemente em torno do *txai*: “Other activists and visitors associated with the CPI (which Aquino was instrumental in

creating) have also adopted this term, including now women activists” (McCallum 1997: 127). Assim, com a crescente sexualização, nas últimas décadas, das relações que o ativismo indigenista e as populações indígenas mantêm entre si, chegou-se, na atualidade, surpreendentemente, a utilizar o termo para referir-se às mulheres, quando tradicionalmente era destinado exclusivamente a referentes masculinos, como demonstra um comentário que escutei de minha amiga Fátima (Yawanawa), irritada porque uma pessoa de outra etnia se dirigira a ela chamando-a de *txai*, termo destinado no contexto intra-étnico para se referir exclusivamente aos homens.

Pois bem, esse rodeio pelo *txai* – autêntico rodeio, pois, como já disse, *txai* significa também longe – torna mais evidente a ausência do termo no mito de Lua, onde são os termos que sublinham a consangüinidade que tomam a cena da narrativa. As relações ficam dentro do âmbito dos parentes mais próximos: irmão/irmã em um primeiro momento, irmão mais velho/irmão mais novo na parte central do relato, em que o primeiro resgata a cabeça decepada do irmão, e mãe-filho na parte final, em que a cabeça volta até sua casa e pede para ser alimentada ante a insaciabilidade que a aflige, pois, devido à sua nova configuração anatômica – cabeça sem corpo –, os alimentos entram e saem sem satisfazê-lo.

Na maior parte das versões que coletei, não aparecem focalizadas as relações de afinidade<sup>189</sup> – fora a cena, que aparece em todos os relatos, na qual os homens do grupo saem para matar *nawa* (inimigos); em outras versões, aparece o genérico *yura: yura retehu akē* (estavam indo matar gente) –, termo que, a princípio, exclui o nexos de afinidade efetiva ou, melhor dizendo, talvez, a desconsidera por sobre-determinação – de lá se pode trazer a matéria-prima que será ‘afinizada’ de forma efetiva (ou *consangüinizada*) através do trabalho socializador. Em algumas versões, o mito se abre com uma situação um tanto ambígua a respeito: embora a relação sexual entre os dois irmãos provoque a ira da moça, não se menciona que ela contradiga alguma norma concreta que estabeleça, naquele momento, esse tipo de ato como prerrogativa das

---

<sup>189</sup>Uma versão que Txixëya me narrou começa assim: “Estavam indo matar gente. A irmã da Lua tinha pintado a cara do homem com jenipapo. Estava vivendo com sua irmã. “Quem me está querendo (*witxi pai*)? Qual de meus primos me está querendo?”, se perguntava a irmã. Foi ver os homens que iam em expedição guerreira para saber quem tinha a cara suja de jenipapo. Lua se escondeu. Enquanto iam saindo, as mulheres lhes beliscavam para incomodá-los. “A quem pinte com jenipapo?”, pensava a irmã. Todos os seus primos já tinham ido embora. Sua outra irmã lhe disse: “olha só! Aí está teu marido”. Era seu irmão.

A protagonista pressupõe, em boa lógica, que os jogos sexuais deveriam se dar entre primos. O resto das versões, no entanto, guardam um significativo silêncio a respeito.

relações de afinidade. Curiosamente, também, em todas as versões a figura do pai de Lua (e de sua irmã) está ausente.

Em outras versões, entretanto, a seqüência inicial se abre com alguma menção vaga aos primos de sexo oposto (*bibii*), e em outro relato, contado por uma mulher, se chega a mencionar no final “a mulher e os filhos de Lua”.

Uma outra versão, mais rica em suas implicações etiológicas e relacionais, pode aportar alguma luz a essa presença na sombra dos afins.

### **M3 Mito de Lua.**

#### **Contador: Reteho.**

Todos os dias, um homem transava com sua irmã. Para averiguar quem era, ela o sujou com jenipapo. Seus primos foram atrás dele, e quando a irmã o viu manchado de jenipapo, disse: “este que transava comigo, que não volte mais! Que não venha mais, que o matem, que dilacerem seu pescoço e coloquem sua cabeça em sua casa, no meio do pátio”.

Assim sucedeu; cortaram seu pescoço e puseram sua cabeça no meio do pátio e o insultaram. Seu irmão olhou pelo buraco da casa e viu a cabeça sentada. “*Utxi, utxi* (irmão mais velho), me leve! Me leve, cortaram minha cabeça!”. O irmão se untou com tripas de vaga-lume e entrou na aldeia todo iluminado; pensaram que era *diawaa*<sup>190</sup>. “Aí vem seu *tunchi* (espírito maligno)”, disseram. Todos taparam suas caras. Assim resgatou a cabeça.

Durante toda a noite, a cabeça bebeu água. Seu irmão tinha medo, correu, mas a cabeça o seguia. Depois de várias peripécias, a cabeça chega em casa; não podia passar, e pediu caçuma e milho ralado para comer. Tudo lhe caía pela garganta. “Que vou ser, Sol ou Lua?”, disse. Finalmente, se converteu em Lua e subiu até o céu pelo rastro que deixa o avião (se refere às linhas brancas que deixam no céu os aviões de jato). “A partir de agora, as mulheres vão menstruar”, disse a cabeça. “Quando a cobra morder, os homens morrerão. Quando alguém fizer feitiço, já não vão reviver”. Sua mãe chorou, “meu filho, vem”, disse sua mãe.

Passaram dois dias, e quando Lua apareceu às mulheres, lhes saiu sangue. Daí saíram filhos, criaram muitos. Todos criaram filhos. “Suas irmãs vão transar com outros. Toda a vida, outros vão transar com suas irmãs. Vão casar com *nahua*, vão criar filhos de *nahuahu*. Toda a vida viverão com os *nahua*”.

---

<sup>190</sup> *Diawaa*, traduzido usualmente para o espanhol por *tunchi* ou *diablo*, é identificado neste contexto com o espírito do morto (*sombra*) que, como se acredita comumente, após a morte fica perturbando nos lugares que freqüentou em vida, se não se tomarem as devidas precauções.

Entre os Yaminahua, o casamento preferencial é a união com os primos cruzados bilaterais (FZD, MBD, FZS e MBS), *legítimos (kaya)*, os *bibii*, como são referidos, embora também se permitam as uniões com primos classificatórios. As relações jocosas e sexuais alcançam, preferentemente, essas posições, assim como os cunhados (*adia*), fonte de não poucos conflitos entre irmãos<sup>192</sup> (e irmãs), como veremos no seguinte capítulo, que abordará diversos aspectos relacionados justamente com o casamento.

A protagonista da narrativa, que vê invadida, à noite, sua intimidade e tem relações com o *desconhecido*, espera encontrar entre o grupo de primos o jovem afoito, como parece sugerir esta versão: “seus primos foram atrás dele”; e em outra versão (M4), quando a moça sugere ainda de forma mais clara: “Qual de meus primos me está querendo?”<sup>193</sup>, e depois: “Quem pinteí com jenipapo?”, especificando a narradora: “Todos os seus primos já tinham ido embora”.

No entanto, essas referências à afinidade no episódio inicial são um tanto fracas, e nenhuma versão desenvolve de forma substantiva a contraposição das relações entre primos e o atrevimento do irmão que, diga-se de passagem, não mostra arrependimento ou vergonha<sup>194</sup> pelo seu ato. Esse detalhe é esclarecido na parte final da versão de Reteho, já que o mito conta, justamente, a origem do casamento em sua forma atual (preferentemente, com primos cruzados ou classificatórios), concebido como distante do ponto de vista do mito, mas também do ponto de vista yaminahua. A última frase do relato – como teremos oportunidade de examinar etnograficamente no próximo capítulo ao falar do casamento – é cheia de ressonâncias: “Suas irmãs, vão transar com outros. Toda a vida, outros vão transar com suas irmãs. Vão casar com *nahua*, vão criar filhos de *nahuahu*. Toda a vida, viverão com os *nahua*”.

O mito conta o aparecimento de uma nova forma de socialidade, a atual; antes, como comentou Txaiyabawade, saía água, e não sangue, pela vagina das mulheres, e as pessoas não morriam definitivamente, se regeneravam; quando alguém morria,

---

<sup>192</sup>Os Yawanawa explicavam que existe uma preferência etária na hora de escolher uma esposa.

<sup>193</sup>Refere-se a qual deles estará tendo relações com ela.

<sup>194</sup>Só em uma versão (M2), se menciona o intento do homem de limpar as manchas de jenipapo com um lacônico “apesar de se lavar, o irmão tinha jenipapo na cara”.

Entretanto, essa cena, descrita com muito detalhe na mitologia tatuyo, por exemplo, é central na interpretação que Patrice Bidou faz da variante tukano desse mito: “la vergüenza, insoportable, encuentra su desenlace en la muerte del ‘culpable’: Luna muere” (Bidou 1989: 131); “Según otra versión la palabra es aún más directa y brutal: Luna apenas se había puesto en pie cuando alguien le gritó: ‘¡Y tu hermana!’ Luna se desintegró instantáneamente” (ibid.: 140).

ausentava-se um breve período de tempo e voltava mais tarde. O ato de morrer, se podemos chamá-lo assim – o próprio informante assim o faz –, não supunha uma separação duradoura ou definitiva.

Este é um ponto importante, de que trataremos adiante; a morte, como em tantas outras cosmologias amazônicas, não é concebida como o desaparecimento definitivo da pessoa, entre os Yaminahua é o momento em que o *wëro yuxin* e o *diawaa* empreendem seus caminhos ao mesmo tempo em que o corpo (*kaya*) apodrece. A liberação desses componentes é disposta em chave de separação (dos parentes que permanecem vivos na terra)/união (idealmente, com os parentes que lhe antecederam na morte: *wëro mēxe dawa*, o povo que mora no céu). No entanto, a ligação do *diawaa* (sombra) com o corpo, e a memória que os princípios espirituais guardam, ainda depois da morte, de suas experiências em vida – nos casos concretos relatados, fundamentalmente, filhos que procuram seus pais, ou esposos que retornam para levar seus cônjuges –, fazem com que os mortos se resistam a virar *outros*.

Inicialmente, na narrativa de Lua, essa separação do núcleo de parentes, que surgirá de forma mais dramática na parte final do relato, aparece prefigurada pela transformação do protagonista – a quem sua irmã se referia antes de sua degolação como *pui* – em “*nawa bapu*”: afinal, não é a separação de seu próprio corpo (*yura*) a melhor forma de afigurar a ruptura da unidade familiar, não por acaso denominada também *yura*? *Nawa bapu* é traduzido, em um giro metonímico<sup>195</sup>, por “cabeça de mestiço” ou, em um sentido extenso, por “cabeça de gente”, mas ambos os termos enfatizam, precisamente, o alheamento do protagonista, que terminará por se transformar definitivamente em *yuxin*. Alheamento traçado de forma tragicômica na fuga desesperada do irmão perseguido por Lua, e no final do relato, pelo isolamento a que é submetido quando não consegue entrar<sup>196</sup> na casa de sua própria família. Enfim, a outra cara da instituição do casamento distante é justamente a separação do núcleo de parentes, disjuntiva que marcará, indelevelmente, a vida dos Yaminahua, como veremos no próximo capítulo.

---

<sup>195</sup>Refiro-me à palavra ‘mestiço’, que engloba na tradução o termo maior *nahua* (gente, estrangeiro, inimigo, mestiço).

<sup>196</sup>“Eu queria entrar, mas você não me deixava. Já arranquei minha linha. Vocês não queriam olhar para mim? Já vim (ao céu). Como poderei descer? As moças vão ter sua menstruação” (M2); “Sua mãe correu e chorou quando o viu indo. ‘Volta’, dizia. ‘Por que não me deixou entrar? Já sou Lua, mãe’ ” (M4).

Naquele tempo prévio à transformação de Lua, a população não crescia, a procriação não era necessária à reprodução, e a família não se organizava em torno das relações de afinidade. Enfim, os Yaminahua também têm, para dizê-lo de alguma forma, sua própria imagem de “sociedade fria”, perseverante no ser, estacionária, aquela prévia à aparição do astro e da menstruação<sup>197</sup>.

O mito de Lua fala das normas atuais de casamento, da origem da morte, da procriação, da fertilidade, mas sua relevância radica, sobretudo, na correlação que traça entre todos esses aspectos. A Lua é, sem dúvida, um poderoso índice desses elementos, mas também de sua junção: associada ao ciclo menstrual e à morte, cíclica como eles, medida do tempo – que os Yaminahua contam por Luas –; distante, descontínua e em permanente transição como o casamento, o tempo e o espaço, ela figura também a morte social, quando nos eclipses, como veremos, Lua se tinge de sangue, e as potências devoradoras do social se desatam.

Antes, não havia morte, e imperava a regeneração; no entanto, a população não crescia. Lua institui a periodicidade, regra o tempo: impõe o ciclo da vida e da morte, a menstruação, o casamento distante, porém, não para se opor a uma desordem prévia<sup>198</sup>; a periodicidade instaurada, a do nascimento e a morte, mas também aquela ‘periodicidade sociológica’ que impõe uma distância necessária à fertilidade, se opõe aqui à regeneração, em parte focalizada em seus aspectos harmônicos<sup>199</sup> pelos contadores yaminahua, que, com uma ponta de nostalgia, se referiam a ela como a época sem morte.

Ao mesmo tempo, a regeneração se opõe à procriação, como a ressurreição se opõe à morte, mas também como a estagnação se opõe ao crescimento: “[...] antes, a população não crescia, eram poucos”, e salientemos que, sem dúvida, a fertilidade é um valor entre os Yaminahua.

---

<sup>197</sup>Essa figuração de um modo de vida estático, sem morte, sem procriação e sem afinidade guarda alguns paralelos com a situação post-mortem, pois em ambas é banida a afinidade.

<sup>198</sup>Essa desordem prévia, que aparece em outras mitologias americanas (Mito Arapaho, Lévi-Strauss 1987: 183), pode nos levar a ver o mito como a descrição de um trânsito entre a natureza e a cultura, que não me parece encontrar sua correspondência aqui.

<sup>199</sup>No último capítulo, trataremos uma série de narrativas que versam, precisamente, sobre o momento em que a morte não era conhecida pelas pessoas e em que esta surge à margem das influências de Lua. Se os mitos guardam uma ‘simetria’ muito coerente com o sistema yaminahua como ele é atualmente, opondo a regeneração à fertilidade ou o trânsito livre entre o céu e a terra que permite o retorno da pessoa, à disjunção atual, correlato da morte, as narrativas não desenham, necessariamente, postas umas ao lado das outras, uma seqüência única e ordenada.



Digamos que esse sistema, vivido cotidianamente nos inúmeros contextos em que se impõem as escolhas que separam os grupos de parentes, como a abertura de novas aldeias ou o casamento, por exemplo, mas também situações em que não é dada opção como a captura ou a morte, não corresponde a uma figura de tipo homeostático, na qual as distâncias são canceladas pelos fluxos ordenados; o sistema tende ao desequilíbrio porque ele visa a produzir pessoas, parentes, aliados, fazendo passar a fertilidade pela afinidade, pela morte, em vez de pela ancestralidade consanguínea ou pela produção intensiva de um núcleo interno fechado sobre si mesmo.

Com a origem de Lua, se marca a passagem de um sistema que, para usar uma metáfora cara a Lévi-Strauss (1970), funcionava como o mecanismo de um relógio baseado na sua regeneração, fundado em um tempo estacionário, para outro sistema, não estacionário, em que a fertilidade e a procriação são, necessariamente, obtidas através de uma diferença de potencial que liga a morte à vida, o casamento à reprodução, a diferença à fertilidade.

No que tange às relações amorosas, mas também no que se refere à fertilidade e à morte, o mito de Lua joga no extremo; o incesto e a regeneração somem de cena quando, após a transformação de Lua, se instaura o casamento distante; e, diga-se de passagem, todo casamento é instaurador – se é que não parte já dela – de uma distância, segundo a percepção yaminahua, embora, obviamente, ela esteja sujeita a gradações.

Vista desse ângulo, a seguinte afirmação de Lévi-Strauss vem ao encontro de um dos princípios que articulam não só a mensagem do mito yaminahua, mas a percepção sociológica que lhe é correlata:

Estas dimensiones constituyen otros tantos sistemas encajonados unos en otros, a imagen, nos atreveríamos a decir, de un bulbo vegetal en cuya cúspide el tema del matrimonio razonable, ni demasiado próximo ni demasiado alejado, y que los mitos dejan en estado virtual (acaso por juzgarlo utópico), señala la dirección que, si germinara, tomaría un improbable tallo (Lévi-Strauss 1987: 117).

Não podemos deixar de sublinhar que, diante dessa problemática, os Yaminahua tomaram partido tirando o talo de raiz; e a mensagem do mito, em vez de se dedicar à “[...] impossível arbitragem do próximo e o distante” (ibid.: 142), enfatiza o que todos já sabem: que só se pode unir o que já está separado, embora haja separações odiosas como a de uma cabeça sem corpo ou a de um filho afastado de sua mãe por uma cerca.

A maldição de Lua, no entanto, adscrive o valor da fertilidade a essa junção dos desunidos, sua condição, e este é um ponto sobre o qual tenho mais dúvidas que certezas, pois não possuo julgamentos de valor explícitos que comparem a situação prévia descrita no mito ao contexto presente em que vivem os Yaminahua. A cena inicial do mito, a situação à qual se opõe a ordem instaurada pela Lua, que os Yaminahua identificam com a sua própria ordem atual, não é propriamente a do incesto. As relações sexuais entre os irmãos se inserem em uma ordem já construída que, embora não seja longamente descrita, se associa fundamentalmente à regeneração, transformando o eixo vertical, terra/céu, e vital, vida/morte, atuais – pelo menos do ponto de vista dos que ficam vivos –, em um eixo horizontal ir-vir que bane o tempo da separação e a morte propriamente dita. Entretanto, segundo esse modelo, a regeneração implica estagnação: “a população não crescia”, e as relações sexuais não são abordadas. O incesto e, concretamente, o tratamento que sua família dá posteriormente ao incestuoso, provoca a mudança: a percepção do casamento como um evento exogâmico, porém associado à fertilidade, e a fertilidade é um valor entre os Yaminahua. De qualquer forma, e este é um ponto importante, embora a menstruação possa ser vista em certo sentido como um castigo, as implicações, expostas na parte final do mito, se estabelecem em chave de parentesco, antes que em chave de gênero.

Uma breve comparação com a mitologia tukano pode contribuir para iluminar esse ponto que me parece bastante importante, pois as duas mitologias contrastam bastante em suas implicações, embora ambas se apliquem ao mesmo tema: as normas atuais do casamento, a exogamia. Nos mitos do Jurupari, se trata, fundamentalmente, da mudança de uma primeira ordem social, com domínio das mulheres, para outra que privilegia o desequilíbrio em favor dos homens. O Jurupari, associado também aos astros e à instituição da lei exogâmica (Reichel-Dolmatoff 1968, 1996), onde as relações opostas e nitidamente hierárquicas entre homens e mulheres assumem um papel basilar, aborda a exogamia,, precisamente na chave de gênero, que na narrativa yaminahua me parece ausente.

Lévi-Strauss já havia identificado essas conexões em seu terceiro volume das *Mythologiques*, no qual analisa fugazmente o complexo do Jurupari. Donos das flautas e dos rituais que prorrogam seus segredos, os instrumentos, diz Lévi-Strauss, são a “causa” da condição disciplinada das mulheres, como, nos outros mitos não-Tukano que analisara, “[...] a alternância regular dos astros diurno e noturno ofereciam a *imagem* da

aliança matrimonial bem regulada<sup>200</sup>” (Lévi-Strauss 1987: 140). O decano do estruturalismo vê no episódio em que aparecem as flautas nas narrativas tukano uma espécie de *surplus* mítico necessário para regular uma situação que, concretamente, nessas populações, se manifesta de forma especialmente intensa pela exogamia grupal e lingüística que praticam: “El ejemplo de un cielo regulado acaso no hubiera bastado para disciplinar extranjerías que debían de mostrarse a menudo reacias” (ibid.: 140).

As implicações parecem caminhar por rumos diferentes, que condizem, talvez, com as expressões sociológicas a respeito do gênero de ambas as populações. A maldição de *Uxë* não se dirige exclusivamente às mulheres, nem, pelo fato de as mulheres começarem a menstruar, se dedica a instaurar uma ordem hierárquica explícita entre os gêneros; o casamento distante e a introjeção social da diferença desconhecem, pelo menos no sentido geral que articula o mito, a diferença de gênero; isto é, afeta tanto homens quanto mulheres<sup>201</sup>.

## A morte de Lua

Como vimos, o mito de Lua trata do incesto; as relações furtivas se estabelecem entre irmãos. Ele não quer se deixar ver, e quando é descoberto pela irmã, que o rejeita, se invocam a morte e a separação, elementos que retornam na mensagem final de Lua ao modo de um mandamento: “a partir de agora morrerão [...], criarão filhos de *nahuahu*”. Impedido de entrar em sua própria casa, o incestuoso se transforma no astro noturno, e uma nova história começa: a história vivida pelos Yaminahua.

Mencionamos, entretanto, que o cenário exposto no mito era um tanto ambíguo a esse respeito. Embora a afinidade já despontasse como categoria, ‘primos’ opostos a ‘irmãos’, sua aparição efêmera sublinhava, precisamente, a dificuldade em desenhar um mundo de relações sexuais sem fertilidade, baseado na regeneração, em que as pessoas não morriam, quando, atualmente, a sexualidade está inextricavelmente relacionada com o desenvolvimento e envelhecimento da pessoa, com a fertilidade e com a sociedade como ela é no presente, ou seja, com a afinidade no seu cerne.

De fato, a exogamia não é consequência instantânea das relações entre *Uxë* e sua irmã, foi necessário que Lua resultasse afastado dos seus para que se instaurasse o

---

<sup>200</sup>“Causa” e “imagem” são palavras grafadas em destaque por Lévi-Strauss.

<sup>201</sup>Trataremos no seguinte capítulo, a partir dos casos etnográficos concretos, das nuances que se possam fazer a esse sentido geral.

regime atual de casamento, ‘vergel’ de afinidade que, segundo a maldição do protagonista, alcançará não só o cônjuge, mas também a descendência de ambos. Este é um ponto importante, embora exista um gradiente de afinidade que diminui segundo as relações se aproximam do núcleo de parentesco; a mensagem do mito a situa no coração da unidade familiar – aliás, no coração da pessoa –, não só através das relações que os cônjuges estabelecem entre si, fonte necessária da fertilidade, mas, como sugere o mito, como princípio de diferença no próprio processo de fertilização e seu resultado.

Enfim, as versões de que dispomos dizem sobre aqueles aspectos que os Yaminahua consideraram importante sublinhar; na narrativa que nos ocupa, por exemplo, se fala sobre o surgimento da diferença como elemento dado – após a aparição de *Uxë* – na união conjugal, mas o sistema prévio referido ao tempo do mito não é descrito de modo tão pormenorizado em seus aspectos sociológicos que permitam erigir uma teoria nativa uniforme a seu respeito. De fato, o tempo do mito não é um tempo uniforme: tempo da regeneração, da confusa guerra aos animais em que as antas se confundiam com os inimigos, dos objetos que falavam e das espécies vegetais que se retiravam de forma voluntária, facilitando a elaboração da roça, é também, no entanto, tempo da fertilidade, da guerra entre pessoas, dos objetos e plantas. Refletindo simultaneamente sobre a origem de numerosos elementos e práticas sociais, mas também os apresentando como já atuantes, o tempo do mito se multiplica e se *complica*. Entre os Yaminahua, as narrativas que têm como protagonistas os *xidipabo* remetem, antes que a uma ordem bem definida e estruturada de fases afirmadas umas nas outras, resultantes de seqüências que possam ordenar uma cosmologia unívoca, à complexidade de uma reflexão que tem sempre um pé no tempo presente dos Yaminahua, e outro na elevada capacidade transformacional dos seres.

Qualquer leitor minimamente familiarizado com o estruturalismo já terá percebido, sem dúvida, que a narrativa de Lua apresenta uma disposição estruturalista canônica. É difícil, tomando como referência as reflexões yaminahua sobre a origem do astro, não lembrar dos capítulos iniciais de *As estruturas elementares do parentesco* (1991a) no qual, a partir da proibição do incesto, Lévi-Strauss ergue sua teoria do intercâmbio como operador do trânsito entre a natureza e a cultura. Visto desse ângulo, se poderia examinar o mito de Lua como mais um avatar da transição entre um estado de natureza inicial e o surgimento da cultura. No entanto, embora essa perspectiva faça todo sentido para nós, pois é precisamente o dualismo natureza/cultura, em grande

medida, que funda nossa visão de mundo, talvez faça menos sentido do ponto de vista da sociocosmologia yaminahua. O difícil aqui é especificar que quer dizer *natureza* em um contexto que fala, justamente, da origem da ‘natureza’ presente das coisas – naturais e culturais.

A questão é que o estado natural da natureza parece corresponder àquilo que nós chamaríamos de sobrenatureza<sup>202</sup> – para expressá-lo de alguma forma e na falta de um termo mais apropriado –: no tempo do mito, manifestado em seus modos mais colossais e automáticos; no mundo pós-mítico, visível de forma mais vagarosa e específica.

Os automatismos se fecham agora nos ritmos do tempo, tudo se cadencia e se ordena: ao morrer, a regeneração, do jeito que era expressa no mito, não é mais possível, e novos processos são necessários para a administração adequada da morte, morte configurada no destino dos componentes da pessoa (duas almas e um corpo), que, abismados na polaridade lembrança/esquecimento, remetem, mais uma vez, ao mundo do parentesco, como veremos no capítulo dedicado à escatologia yaminahua.

O estado ‘complicado’, no sentido em que Deleuze interpreta esse conceito neoplatônico, no qual “[...] o múltiplo se envolve no Uno e afirma o Uno do múltiplo” (Deleuze 2003: 43), tem, sem dúvida, seu plano de expressão mais intenso e exacerbado no discurso mítico<sup>203</sup>. Entretanto, como mencionava acima, essa complicação chega também até o presente, expressa, por exemplo, na memória que a alma de uma pessoa falecida tem de sua vida terrena; nas possibilidades de afetação interespecífica; na capacidade transitiva do xamanismo, sempre pronto para ativar ou desativar essas ‘complicações’, ou situações em que estas se introjetam na vida dos Yaminahua através da agência de sujeitos outros.

Nesse sentido, as implicações do mito de Lua estão muito presentes: “Lua é bruxo!”, me dizia no lusco-fusco a jovem Flora, antes de sair apressada de minha casa para atravessar a aldeia em direção à sua, apontando ao astro que já assomava

---

<sup>202</sup>O perspectivismo pretende, precisamente, reintroduzir nessa discussão o elemento sobrenatural de que não se livrou nunca – nem no tempo mítico nem no tempo que surgiu a partir dele – o par natureza-cultura. É nessa direção que interpreto a afirmação de Viveiros de Castro: “[...] e neste sentido a natureza é parte de uma socialidade englobante” (2002c: 364). Ver, também, sobre esse assunto, Viveiros de Castro (2002a: 85).

<sup>203</sup>Assim interpreto a seguinte frase de Eduardo Viveiros de Castro: “As narrativas míticas são povoadas de seres cuja forma, nome e comportamento misturam inextricavelmente atributos humanos e não-humanos, em um contexto comum de intercomunicabilidade idêntico ao que define o mundo intra-humano atual. O perspectivismo ameríndio conhece então no mito um lugar, geométrico por assim dizer, onde a diferença entre os pontos de vista é ao mesmo tempo anulada e exacerbada” (Viveiros de Castro 2002c: 354).

exuberante no céu. Não é de estranhar, então, que o dia 8 de outubro de 2003, quando a Lua cheia se tingiu de vermelho de forma inesperada, e se escureceu quase completamente, deixando sumida a aldeia em uma neblina atípica das noites lunares, algumas famílias corresse para se ‘fechar’ em suas casas: Lua morria.

Delia, a esposa de Mamerto, o professor shipibo que, na época, se encontrava em Raya ensinando às crianças na escola, me contava do clima de ansiedade que o eclipse criou entre as famílias que a cercavam. Hustuma chamou seus parentes para que todos permanecessem juntos em sua casa; a crença de que nos eclipses as mulheres grávidas podem se transformar em morcegos (*kaxi*) e comer a outras pessoas criou um clima de pânico em sua volta, já que, coincidentemente, Delia estava grávida de oito meses<sup>204</sup>, quando o eclipse assolou Raya com sua escuridão inesperada.

No dia seguinte, Yaixputa veio me perguntar se eu sabia lhe explicar “como a Lua se tinha apagado”. Comentou-me que tiveram muito medo de Delia, grávida naquela época, pois as mulheres grávidas se transformavam em morcego durante os eclipses, desatando uma voracidade insaciável:

Quando a Lua se apagou tivemos muito medo; disseram: “a esposa do professor pode nos comer”, por isso tive medo. Por isso, passei a noite toda sentada, sem dormir; “por que é que não temos cerca (nas casas)? A mulher do professor virá nos comer. Vai comer nossa roupa. Vamos jogar nossas roupas, e dormiremos nus”. Não dormi a noite toda, assim amanhecemos. Quando amanheceu, estava alegre. Ainda bem que não nem o *tunchi*<sup>205</sup> nem morcego nos comeu.

Os que se casam com sua família vão nos comer. Os que transam com suas irmãs, eles vão nos comer. Nossos antigos nos contavam desse jeito. Os que transam entre família viram demônios e nos comem. Por isso, meu irmão sempre me contava: “Vamos a entrar na escola, para que não possam nos comer. Na escola, não tem morcego”, me disse Tonoma para não ter medo. Quando chegou meu marido de Charapa, me perguntou: “Viu quando se apagou Lua? Tive medo. É a primeira vez que eu vejo”.

Foi por ocasião desse acontecimento que Maria me contou uma conversa que tivera com sua avó a respeito de um eclipse passado que também os tinha atemorizado.

---

<sup>204</sup>Delia afirmou que, entre os Shipibo, o importante não é quando morre Lua, mas quando morre Sol, momento associado também à saída dos morcegos.

<sup>205</sup>Termo regional traduzido em yaminahua por *diawaa*, traduzido ao espanhol por *sombra* ou *pantalla* e que pode corresponder tanto a uma das almas que a pessoa possui, assimilável ao que se acostuma a chamar ‘espírito do corpo’ nas etnografias amazônicas, como aos espíritos diversos associados ao âmbito da mata e à predação.

Os potes de barro soavam sozinhos, e os animais saíam de seus esconderijos. As mulheres do grupo que estavam grávidas foram amarradas, pois acreditavam que poderiam se transformar em *demônios* (*diablos*, disse em espanhol) e devorar seus parentes. No entanto, como o eclipse durou pouco tempo, a metamorfose não chegou a se concretizar, segundo a avó de Maria explicou a ela.

Qualquer leitor das *Mythologiques* lembrará do “Divertimento sobre um tema popular”, primeira parte da “sinfonia rústica” de *Le cru et le cui* (1996: 281-294) em que Lévi-Strauss faz um rodeio – na realidade, um atalho, como ele diz – analisando o lugar do *charivari* e os eclipses na mitologia geral e no folclore europeu, para dirimir o sentido da conexão entre a cocção de alimentos e a atitude temida perante o ruído, vínculo que o autor tinha encontrado em muitas das versões míticas que analisara nos capítulos anteriores.

Lévi-Strauss documenta com dados tomados de áreas diversas a prescrição do ruído por ocasião dos eclipses, embora, curiosamente, aporte poucos exemplos amazônicos<sup>206</sup>. É nas últimas páginas do capítulo que ele identifica algumas características que nos interessam especialmente, pois apareceram por ocasião do eclipse também entre os Yaminahua. Em primeiro lugar, o vínculo entre o eclipse e os instrumentos culinários:

Las poblaciones del bajo Yukon creen que cuando se produce un eclipse de la luna se esparce por la tierra una esencia sutil, una influencia maléfica, y que si una partícula penetrase en algún utensilio causaría enfermedad. Así que en cuanto empieza el eclipse las mujeres se apresuran a dar la vuelta a ollas, baldes y platos (Nelson, p.431). Cuando había eclipse de sol o de luna los indios Alsea de Oregon tiraban sus reservas de agua potable: “Se daba la vuelta a los baldes por miedo de que el agua se ensangrentara por la muerte del sol” (Frachtenberg, p.229) [...] En caso de eclipse los Ingalik juntan en seguida todos sus utensilios, de miedo que vuelen lejos (Osgood, p.65) (Lévi-Strauss 1996: 294).

---

<sup>206</sup>“La costumbre ha sido señalada en el mundo entero: China, Birmania, India, Malasia; en África sobre todo en el Dahomey y en los territorios vecinos; en América desde el Canadá hasta el Perú, pasando por México. Era conocida también entre los antiguos, ya que Tito Livio y Tácito la mencionan, y parece haber subsistido hasta una época reciente, bajo su forma tradicional o reducida al mito que la explica, en Italia, en Escandinavia y hasta en Francia, con la creencia de que el eclipse se debe a un lobo que ataca a la luna o al sol” (Lévi-Strauss 1996: 283).

Nem sempre o eclipse traz conotações negativas. Entre os Desana, por exemplo, o eclipse da Lua, que significa também a morte do astro ou que ele dormiu, se pode interpretar como uma ‘noite de sorte’ em que todos devem mostrar grande atividade. Essas atividades trarão grande benefício aos filhos e netos, que serão grandes caçadores, pescadores, bailarinos, segundo as atividades que seus pais tenham realizado durante o eclipse (Reichel-Dolmatoff 1968: 54).

Em segundo lugar, a relação do eclipse com o incesto e com a devoração (ibid.: 288-289), ambas as referências explícitas entre os Yaminahua, como já vimos. O eclipse como momento de devoração é uma constante, Lévi-Strauss cita o caso dos Kraho, que:

[...] temen (M164) que cada eclipse de sol vaya a anunciar el retorno de la “larga noche” que reinó en otro tiempo y durante la cual la humanidad estaba reducida a nutrirse de corteza y de hojas, expuesta a los ataques mortales de todos los animales – así fueran el mosquito o el saltamontes –, hasta el punto de que muchos preferían poner fin a sus días antes que afrontar los monstruos (1996: 289).

“Lua se apagou” ou “Lua se escureceu” são as formas yaminahua de se referir ao eclipse. Indica-se a morte de Lua, que é, por sua vez, sinal de morte. Embora comentassem uma agitação do mundo animal, a devoração aqui tem por protagonistas as mulheres grávidas e as pessoas que cometeram incesto. A transformação em morcego, animal sugador de sangue, é relacionada à devoração canibal<sup>207</sup>. Pessoas incestuosas e, concretamente, as mulheres grávidas, ante a morte de Lua, instituidor do casamento distante, ele próprio transformação de um devorador insaciável, tomam seu lugar agora como predadores canibais.

Essa antipatia que assinalávamos entre o eclipse da Lua e os utensílios domésticos, Lévi-Strauss a interpreta como uma forma débil do mitema da revolta dos objetos contra seus amos, bastante expandido em outras áreas das Américas (ibid.: 294). No caso yaminahua, essa antipatia, que é a marca de uma alteração que se pode observar durante os eclipses, se pode situar, talvez, no marco da correspondência entre os processos certos de manipulação da argila para a elaboração dos utensílios cerâmicos sujeitos à influência da Lua; uma vez Lua morre, pois esse é o sentido do eclipse entre os Yaminahua, os utensílios cerâmicos reagem à sua morte.

Por outro lado, me arriscando a uma divagação que não posso demonstrar, poderíamos dizer que há um contraste funcional entre a cabeça antes de se transformar em Lua e os potes cerâmicos, pois se os objetos de cozinha guardam e processam os

---

<sup>207</sup>Os Yaminahua contam histórias sobre um grupo denominado kaxinawa associadas ao canibalismo. Uma vez, escutei também uma narrativa bastante confusa que unia uma história sobre o sapo *Pñya* – parecida com um episódio que faz parte de outro mito bem conhecido para as populações Pano, *nawa misti* – que é descoberto aticando o fogo; capturado em sua forma de bebê, é amarrado, mas consegue fugir transformado em gente. Após sua fuga, é associado ao agouro (*ruwa*); finalmente, encontraram gente enterrada (*mai yura*). Nesse momento, a contadora introduz um episódio sobre o morcego que também é associado ao agouro; após algumas peripécias, os caçadores chegam ao pé de uma árvore onde está pendurado um lindo morcego gotejando sangue.



alimentos, no mito, a cabeça que depois se transformará em Lua se comporta de forma inversa; incapaz de reter os alimentos e digeri-los, padece uma voracidade irreplegível: se os potes - fechados por abaixo e abertos por cima – guardam os alimentos que serão consumidos por outros, a cabeça – aberta por abaixo – não pode reter os alimentos que outros lhe dão, derramando-os no solo.

Arriscando ainda mais, poderíamos ver em *Nawa bapu* uma espécie de pré-Lua morta, correspondente a um ‘eclipse sem Lua’ no tempo mítico: incestuoso e voraz – avidez que assusta a sua família –, morto, como a Lua durante o eclipse, temido por seus parentes, que se refugiam na casa atrás da cerca, como acontece por ocasião do eclipse da Lua, *nahua bapu*, que optará por se transformar em Lua, poderia retornar após a morte da Lua sob a forma do monstro canibal incontrolável.

Se, como sublinha Lévi-Strauss, a Lua se oferece como tema a uma mitologia da ambigüidade, no sentido em que, embora demiurgo ordenador, é também propiciador da morte, da doença, ou dos animais venenosos (1986: 137), por exemplo, na versão yaminahua, sua ambigüidade radica já na sua origem, pois não deixa de ser curioso que seja precisamente um incestuoso quem instaura a exogamia.

Seja como for, certamente uma desordem é introduzida no momento do eclipse, os potes se destampam quando deveriam ficar tampados, os animais saem de suas tocas no momento em que deveriam permanecer nelas, e as mulheres grávidas, emblema da multiplicação do grupo, passam a aniquilá-lo transformadas no animal emblemático do canibalismo, o morcego; havendo consumido sexualmente a quem não deviam – e lembremos que o morcego é símbolo também da genitália feminina –, a morte de Lua abre o caminho para que os incestuosos passem a devorar, agora literalmente, a carne de seus parentes. Se o mito de origem do astro contava a instauração da ordem atual dos Yaminahua, o eclipse desata as potências predadoras de uma sexualidade vampírica e descontrolada.

Talvez, não por acaso, Yaixputa reclame uma cerca para suas casas; cerca que, lembremos, no mito afastava a Lua de sua família, quando, insaciável, não deixava de reclamar alimentos, pouco antes de pensar em se transformar no astro noturno. O momento do eclipse, provocado pela morte de Lua, parece estabelecer um diálogo ente o mito e a ordem atual dos Yaminahua, diálogo no qual os incestuosos, agora sem Lua, podem desatar sem limites toda sua capacidade predadora.

## Capítulo VII – O casamento

### A fissão precária

Por su parte, cuando quieren acercarse, matan a una persona; y ellos esperan a que los deudos maten a otra de su grupo. Y de ahí esperan, en compensación, la amistad. Así lo he comprobado yo varias veces en los yaminahuas y en los amahuacas.

(Álvarez Lobo 1998: 180)

Em muitos aspectos, as práticas sociais dos Yaminahua se adaptam de forma bastante fiel à mensagem do mito que acabei de examinar; se fizermos um levantamento dos casamentos na aldeia de Raya ou nas aldeias yaminahua do Juruá, não é difícil perceber melhor o sentido da mensagem final da narrativa da Lua: “você não criar filhos de *nahuahu*”. Atendendo aos fatores sociológicos concretos, no caso de Raya, esse fato se evidencia, por exemplo, na distância geográfica que a separa a comunidade do Mapuya das aldeias yaminahua do Juruá, o lugar onde moram atualmente seus principais parceiros matrimoniais; mas também, como acontece em outros núcleos yaminahua, pela abundância de casamentos com pessoas marcadas como txitonahua, amahuaca e, recentemente, mestiços, para não falar do conjunto de etnônimos atualizáveis que reúne o nome yaminahua: Kududahua, Marinahua, Baxunahua, Nixinahua, etc.

Esse envolvimento na diferença, vinculado em grande medida à conjugalidade, ressurge um pouco por todo lado; não é difícil percebê-la, por exemplo, no pequeno núcleo de Zancudo no Juruá, ocupado por várias famílias txitonahua e liderado por Yabadawa e Duxtupiade (Baxunahua), ambos irmãos de outro chefe de família do Mapuya, que ordenou a cilada contra Wakesuya e seus filhos (Txitonahua), quando estes se dirigiam ao Juruá.

O mesmo se poderia dizer da situação da aldeia de Dorado, onde Reteho se estabeleceu com seu filho Kamano (Txitonahua), depois do conflito que tirou a vida de sua esposa e três de seus filhos. Quando os visitei em junho de 2001, poucos meses depois das mortes, Kamano estava casado com uma filha de Mário, na época chefe do grupo; e, por sua vez, Reteho já havia cedido sua filha de três anos de idade – que

sobreviveu miraculosamente à cilada – ao próprio Mário e sua esposa para que a criassem. A aldeia vivia na época um clima de reivindicação da linha txitonahua em oposição explícita ao grupo do Mapuya, e desejava, ao calor recente dos acontecimentos, uma retaliação rápida que, finalmente, não ocorreu.

Para tornar mais complexo ainda mais esse quadro de distâncias curtas, próximo às aldeias de Zancudo e Dorado, no meio de ambas, concretamente, se encontra Doradillo, que é, junto com a comunidade de San Juan, o maior grupo demográfico yaminahua do Juruá. Utxawate, o homem de referência de Doradillo, é irmão de Dutxupiade e Yabadawa – os principais do núcleo de Zancudo – e, portanto, também de uma das pessoas que em Raya estimulou a perseguição de a esposa de Reteho e seus filhos. Doradillo, pelo menos em primeira instância, se manteve fiel ao grupo do Mapuya, apesar, por exemplo, da esposa do próprio Utxawate ser considerada txitonahua<sup>208</sup>. Nos meses posteriores ao conflito, ante os rumores de um contra-ataque que os homens da aldeia de Dorado planejavam desfechar sobre Raya, a comunicação fluída por rádio entre o Mapuya e o Juruá proporcionava informações preventivas sobre as atividades e os movimentos da aldeia de Dorado. Sem dúvida, o posicionamento próximo e vigilante de um núcleo tão importante demograficamente como Doradillo foi um fator dissuasor desses planos, caso se tenha cogitado realmente uma ação vindicativa.

Enfim, esse exemplo, que tem nos Txitonahua seu fator de polarização, não é uma exceção: seja através da diferença primeira entre consangüíneos e afins, seja pelo rendimento social das diferenças internas, e ‘internas’ deve ser entendido não no sentido de algo de fora que se traz para um interior já constituído, mas no sentido em que se diz interior a partir justamente de seu devir-diferença, a menos que decidamos fazer abstração desse campo de relações e isolar uma parte do todo (mas que parte?), não há como falar de identidade yaminahua sem partir desse “*entre-autres*”.

---

<sup>208</sup> Xubapewe, a mãe da esposa de Manate, foi uma das mulheres txitonahua que ficaram junto dos Yaminahua, quando do conflito sangrento com o grupo de Badoro (Txitonahua) que provocou a fissão Yaminahua/Txitonahua. Na realidade, a esposa de Manate é descendente de Txitonahua por parte de mãe e Baxunahua por parte de pai; já salientamos, no primeiro capítulo, que o sistema yaminahua aponta para o cognatismo.

Poderíamos questionar-nos até, se falar em ‘identidade yaminahua’, no sentido forte que se lhe pressupõe a palavra identidade – e o etnônimo –, não termina por construir um problema inexistente do ponto de vista nativo. Para dizê-lo em termos um pouco mais comedidos, a identidade dos yaminahua do Rio Mapuya não é dada pelos limites da comunidade, nem se reduz a ela, nem é produzida pela geração automática de uma estrutura de parentesco convencional capaz de fundar unidades bem definidas e dependentes de um mesmo todo. Se esse todo for nomeado como “Yaminahua”, o melhor seria escutar o que eles próprios têm a dizer sobre isso.

Já me referi, no primeiro capítulo, à curiosa explicação que Juan Pérez narrou sobre o surgimento do nome Yaminahua, fruto dessa arte, que se evidencia de forma particularmente explícita nos mitos, na qual o sentido próprio e o sentido figurado se confundem desencadeando freqüentemente um processo de transformação. Assim, o etnônimo “Yaminahua” teria surgido do encontro com os madeireiros, quando os índios, ávidos por metal, pediam *yami* (machados de metal) aos *nawa* (no caso, os madeireiros), que trocam petição por apresentação e passam a tratá-los de “Yaminahua”, nome que eles assumem. Essa narração que identifica o etnônimo como resultado de um ato de exonomação, em teoria de recente criação, ganha seu sentido precisamente em oposição aos madeireiros e aos mestiços (o que no Brasil chamaríamos em geral de ‘brancos’).

Além, obviamente, da possibilidade de traçar uma história comum, os Yaminahua mencionaram as afinidades onomásticas e lingüísticas em geral, e a semelhança de alguns adornos corporais, como as características que remeteriam de forma mais evidente à pertença a um tronco comum. Assim, o velho Txaiyabawade, quando contava incansavelmente suas viagens de juventude em direção ao Brasil, onde trabalhou limpando terrenos para os patrões, às vezes integrava o episódio do reencontro com um tio seu, irmão de sua mãe, a quem lembrava ter reconhecido pela menção do nome desta, Iminane, e pelo buraco que os Yaminahua faziam embaixo do lábio inferior e que seu tio, como ele, possuía também. Igualmente, quando os Txitonahua se integraram à comunidade de Raya, o reconhecimento dos nexos onomásticos serviu para traçar o parentesco entre ambos os coletivos, favorecendo a aproximação; já após o conflito que culminou nas quatro mortes, um velho yaminahua

não se cansava de elaborar listas de palavras que diferiam entre a língua dos Yaminahua e dos Txitonahua.

Como ressaltou argutamente Anne-Christine Taylor, tanto a elevada inteligibilidade lingüística das diferentes populações pano como o sistema de seções<sup>209</sup> remetem a uma gramática sociológica global que possibilita a comunicação – e o trânsito – entre as pessoas das diferentes populações – e entre os coletivos –, contribuindo para a integração de pontos de vista que poderíamos denominar mais sociocentrados, com perspectivas mais egocentradas (1998: 210-211). No momento em que o campo de relações se estilhaça e os nexos genealógicos se perdem, essas inteligibilidades – e, sobretudo, a vontade de fazê-las inteligíveis – continuam ainda favorecendo, igualmente, a comunicação. É difícil designar com um nome esse campo aberto ao qual os Yaminahua, em sua língua, se referem com pronomes para marcar a maior ou menor proximidade. É nesse sentido, me parece, que 'yaminahua' marca, atualmente, como o relato de Juan Pérez sublinha, uma unidade de referência externa mais do que o ímpeto interno por limitar uma unidade étnica bem definida.

Cabe destacar que essa gramática sociológica global se move em duplo sentido. Como vimos anteriormente, quando em 1995 algumas famílias saíram pela cabeceira do Mapuya, as relações de convivência com os Yaminahua se ativaram a partir de uma memória genealógica que permitiu relevar os nexos de parentesco. No entanto, junto com eles apareceram também as capturas, as mortes do passado e, portanto, os nexos vindicativos; como repetia com um gesto sério o velho Txaiyabawade em suas inúmeras narrações sobre mortes e conflitos passados: “Yo no olvido nunca” (eu não esqueço nunca). Latentes até nos momentos de aparente tranqüilidade, as linhas de fissura podem ficar armazenadas durante décadas, mas dificilmente se apagam completamente, como demonstram os numerosos relatos de conflitos em que a memória das anteriores desavenças tem um papel central (Álvarez Lobo 1998: 131-166; Huxley e Capa 1964: 116-118; Townsley 1988: 96-97).

---

<sup>209</sup> Como a própria autora destaca referindo-se ao âmbito pano, as seções não são organicamente relacionadas com o casamento, não entre os Yaminahua nem em outros muitos grupos pano, no entanto, é conhecida também a diversidade de sistemas de parentesco que o macroconjunto inclui. É por essa incapacidade do 'sistema de seções' para criar unidades de parentesco que funcionem como tais, que eu preferi usar habitualmente o termo subgrupo, e não seção.

Townsley, que fez trabalho de campo com os Yaminahua do Juruá nos anos oitenta, relata um caso em que se tornam evidentes o jogo da memória e a distância curta em que se movem muitos desses conflitos de que venho falando. Seu exemplo inclui, aliás, a oposição “Chitonahua” e o que o autor denomina “members of the group’s central core” – sem dúvida, Baxunahua/Yaminahua<sup>210</sup>. Basicamente, se refere a uma disputa violenta, surgida em uma *masateada*, entre um esposo ciumento e o suposto amante de sua esposa: as mulheres tentando conter o tumulto que implodiu no auge da reunião festiva, o alinhamento imediato e antagonista dos grupos de irmãos de ambos os homens – esposo e amante –, o saldo final de quatro feridos e a saída da comunidade do terceiro em discórdia, junto com seus irmãos e suas respectivas esposas. Finalmente, o grupo de irmãos decide retornar à aldeia graças à intermediação do único parente pertencente ao núcleo central do grupo (*group’s central core*), que negociou sua reintegração à vida comunitária: o pai deles.

Esse breve exemplo deixa ver com clareza as posições ambíguas que um conflito desse tipo cria: o pai do grupo de irmãos que decidem se afastarem, dividido entre os filhos que partem e sua própria posição, provavelmente bem assentada, na comunidade onde mora; as esposas desses homens divididas entre estes, seus maridos e suas famílias que, pelo menos em primeira instância, decidiram ficar na comunidade; os pais dessas mulheres assistindo ao afastamento de suas filhas e genros, mas, cabe supor, provavelmente cautelosos ante o conflito político que poderia surgir com a parentela do marido afrontado, se tomassem medidas rápidas no assunto. Um fato chamativo – nem tanto entre os Yaminahua –, a simetria imperfeita entre os grupos de irmãos que se opõem, pois o pai dos ditos Txitonahua pertence ao *group’s central core*.

Mas o que me interessa destacar agora são justamente as implicações da afirmação de Txaiyabawade que acabei de citar acima. O evento descrito por Townsley é um bom exemplo desse ciclo largo da memória que não implica esquecimento e que só um conhecimento sociológico fino que introduza uma

---

<sup>210</sup>De fato, Townsley vê nesse dualismo, núcleo populacional central/famílias anexas, um fator estrutural das aldeias yaminahua: “Villages are usually composed of a core ‘in group’ around which are gathered a number of people whose status in the village is rather less secure” (Townsley 1988: 72).

dimensão temporal relativamente profunda (às vezes, três ou quatro gerações) pode enquadrar em um marco de sentido nativo. Sobre esse ponto, Townsley menciona um detalhe interessante: “Community opinion was overwhelmingly behind the wronged husband; suddenly all the talk was of ‘the Chitonahua’, **a distinction which had never been made up until that time**<sup>211</sup>” (Townsley 1988: 97).

Se bem é verdade que essas identificações podem se revelar de forma mais ou menos explícita segundo os contextos e interesses do momento, sendo um parente tão direto como a mãe dos implicados txitonahua, como é o caso, a reivindicação – ou a marcação que os outros lhe dêem – da identidade txitonahua é mais do que normal, em certo sentido, me parece, ela se impõe. De fato, o próprio Townsley explica em um capítulo anterior de sua tese como foi justamente a ênfase na procedência exógena dessa mulher, capturada junto com sua irmã, que permitiu a seus filhos efetuarem casamentos que, de outra forma, teriam sido considerados incorretos. Um claro exemplo, por outro lado, de como a pretensa patrilinearidade yaminahua pode ser facilmente obliterada<sup>212</sup>.

De qualquer forma, o que me parece interessante ressaltar a partir desses casos é que, como ramificações daquilo que Deleuze e Guattari chamariam de “multiplicidades” (Deleuze e Guattari 1995: 11-37), como grupos de uma rede que se definem pelo fora, pelos seus “agenciamentos” contínuos, ditas linhas de fuga fazem parte dessa multiplicidade, melhor dizendo, ainda, a constituem. Visto desse ângulo, a ruptura é na realidade reestruturação de distâncias, emersão de novos espaços, surgimento de novos códigos, aumentos e diminuições da intensidade das relações, devires, e não quebras de um sistema que tenha por objetivo apagar as diferenças e se construir a partir da equação comunidade = sociedade = identidade.

Que a linha de fuga possa ser entendida como uma fragmentação, um devir-outro a partir de um nós prévio ou, inversamente, como uma unidade, um devir-nós-múltiplo, junção de alteridades diversas, é, talvez, uma questão de tempo e corresponde melhor a figuras-limite, horizontes, do que com substâncias estáveis e

---

<sup>211</sup> O destaque é meu.

<sup>212</sup> Segundo Townsley o sistema de metades apresentaria uma estrutura patrilinear, sendo o pai quem passa o espírito (*weroyoshi*) a seus filhos e filhas, as metades teriam funcionado no passado realmente como patrimetades (1988: 65).

excludentes, pois a alteridade é imanente a esse nós (que é, portanto, um nós-outros), e há sempre um fator atuante de captação desse outro. Isso é possível, em grande medida, porque a memória dos conflitos (quem matou quem) é também a memória do parentesco (quem é parente de quem). Tanto uma como outra apontam para o reconhecimento de uma relação, passada e futura, já que o nexos vindicativo e o nexos de parentesco são providos de uma força que conchama, além de sua memória, sua atualização.

Longe, então, de se definirem por uma identidade monantrópica associada ao trabalho ideológico e unidirecional da constituição de um corpo de parentes baseado na extinção da diferença – seja através de sua alocação nos limites externos ao mundo social (uma comunidade é igual a uma sociedade que marca o limite seguro do corpo de parentes), seja por sua cristalização em uma figura totalizante e limitante, a sociedade yaminahua parece posta a trabalhar na capacidade ‘sem fim’ de reivindicar identidades ‘outras’, e quando elas não existem prontas, em produzi-las. ‘Identidades outras’ – belo oxímoro, difícil conceito – que apontam para um valor adverbial, ou seja, modificador, antes que propriamente substantivo, e, portanto, excludente, desse catálogo de etnônimos que o nome Yaminahua envolve<sup>213</sup>.

Embora não seja tão freqüente salientá-lo, cabe destacar que, no contexto yaminahua, a fissão é tão precária quanto a aliança, isto é, são recorrentes os conflitos com os grupos aliados, como são constantes também as alianças com os grupos com que outrora se conviveu. Em suma, se as alianças pendem de um fio fino sob a ameaça permanente do conflito fragmentador, a cisão não provoca a separação definitiva, porque o nexos atrai os habitantes das novas unidades locais para o reinício dos contatos com as outras (e vice-versa), seja que esses vínculos se realizam através do casamento, pelo fluxo de famílias que escolhem precisamente se deslocar para abrir um novo lugar de moradia junto àqueles com que já conviveram no passado, ou porque na memória da morte se execute finalmente o impulso de vingança (ou se

---

<sup>213</sup> É nesse sentido que interpreto uma frase um tanto enigmática de Calavia: “somos gente machado (Yaminawa), aliás gente coatí (Xixinawa), aliás gente jacamim (Dëinawa)’ etc. Atentemos para que, nessa frase, é o ‘aliás’, não o ‘gente’ o que a rigor traduz *nawa*” (Calavia 2002: 51).



antecipe a contravengança<sup>214</sup>), ou, o que é ainda mais comum e confere precisamente esse tom específico aos Yaminahua, pela ação conjunta desses três aspectos.

É pela vigência de todos esses processos que seria bem difícil realizar um estudo sobre os Yaminahua sem trazer à baila o nome de outro povo – ou vários. O dueto Yaminahua/Amahuaca, por exemplo, é famoso não só por manter relações constantes de aliança e guerra documentadas durante décadas, mas por se acompanharem até em seus deslocamentos espaciais: tanto no Mapuya como no Juruá, as famílias amahuaca se encontram próximas, facilitando a atualização de suas relações. Embora cada caso seja um caso, essa situação em que as relações de aliança/fissão precária fazem emergir o nome de um povo entrelaçado à história de outra população não é incomum no âmbito pano; Yawanawa e Katukina<sup>215</sup>, para mencionar um caso que eu conheço bem, é um bom exemplo dessa relação de aliança precária.

É nesse panorama de uma memória que reclama uma atualização, que interpreto a reconhecida fama dos grupos yaminahua de entrar na “boca do lobo”: com quem os Txitonahua estabeleceram suas alianças quando, em 1995, saíram pela cabeceira do Mapuya? Aliados/inimigos ancestrais dos Yaminahua, foi principalmente com eles que se juntaram.

---

<sup>214</sup> Chamo de ‘contravengança’ a situação em que as famílias que mataram membros de outras unidades familiares – ou dos que prevêm, por motivos diversos, uma possível retaliação –, temendo a vingança dos parentes que escaparam com vida, decidem desfechar um novo ataque para acabar também com os sobreviventes. Matthew Huxley, que visitou os Amahuaca e trabalhou com as anotações dos missionários do Instituto Lingüístico de Verão que com eles conviveram durante anos, usa a expressão “*preventive murder*” para se referir a situações similares. Huxley menciona que muitas dessas mortes têm sua origem nas visões premonitórias, fruto do consumo de ayahuasca. Através dos *yoshi* (espíritos), a visão advertiria à pessoa de possíveis ataques que estariam se planejando contra ela (Huxley e Capa 1964: 118). Os Yaminahua mencionaram também esse valor preventivo das visões produzidas pelo consumo de ayahuasca, mas vinculado principalmente às doenças produzidas pelas ações de feitiçaria.

<sup>215</sup> O caso Yawanawa/Katukina (Pano) apresenta muitas das características que acabei de sublinhar. No entanto, como mencionei no capítulo anterior, os Yawanawa desenvolveram nas últimas décadas mecanismos que apontam para a constituição de uma identidade étnica forte com um certo apagamento das diferenças internas, sobretudo no discurso público. O grande chefe Antônio Luiz, emblema da conformação grupal yawanawa, por exemplo, casou com uma mulher katukina, pelo que muitas pessoas, atualmente, são seus descendentes diretos. De fato, as duas últimas colocações rio abaixo, o Escondido e o Tibúrcio, são lideradas por dois homens casados com mulheres katukina, e não é difícil perceber, como me comentava Edilene Coffaci de Lima, certa katukinização do grupo, conforme se desce o rio em direção à aldeia katukina estabelecida no limite da Terra Indígena.

Os exemplos são inúmeros. O constante vaivém Yaminahua/Amahuaca talvez seja um dos mais paradigmáticos e recorrentes: para onde fugiu, nos anos 1960, um grupo yaminahua que morava no Rio Curiúja, abatido em uma cilada consumada pelos Amahuaca que culminou com cinco homens mortos? Após sua fuga em direção ao Rio Sepahua, os Yaminahua se uniram a outro grupo amahuaca que lá morava. Pouco tempo depois, não houve como deter o clima de desconfiança instaurado pelo conflito anterior:

[...] los yaminahuas no podían perder el recuerdo de sus difuntos. En la noche especialmente, recostados en la hamaca, les desvelaba el recuerdo de los deudos y lloraban con cantos lúgubres, exprimiendo sus corazones en versos sentimentales que describían dramas íntimos, penas del hogar, ingratitud de los amahuacas que les habían fingido amistad, rencores, hastío de la vida... (Álvarez Lobo 1998: 136-137).

A profusão de choros (e, pela descrição que faz o autor, talvez até de *yama yama*) devido à recente perda de seus parentes, assim como os cantos xamânicos de agressão tornaram sombria a convivência, provocando temor nos Amahuaca, que os haviam recebido com todas as atenções pondo à sua disposição casas e roças. Suspeitando das ânsias vindicativas que poderiam se desfechar agora sobre eles nesse contexto exaltado de memória e morte, as famílias amahuaca decidiram concluir o que seus parentes já haviam começado no Rio Cújar: dos trinta yaminahua que agora moravam com eles, mataram 21 e perdoaram a vida de duas mulheres, que se ofereceram como esposas em troca de sua vida, o resto se resguardou na Missão dominicana (Álvarez Lobo 1998: 131-166).

Enfim, nada há de surpreendente ante esse quadro, para acrescentar mais um exemplo do Mapuya, que, embora os Yaminahua tenham capturado sua mãe (amahuaca) após ter sido ferida, sua filha, a velha Rosa, terminasse, quando jovem, visitando a aldeia yaminahua onde morara sua mãe após ter sido capturada. Foi lá que se integrou como cônjuge de Txaiyabawade (Yaminahua), dando sentido à afirmação, expressa de uma forma um tanto surpreendente, que figura como encabeçamento deste capítulo.

Mais uma vez, se torna evidente que, para a compreensão desses processos, é imprescindível a consideração de sua dimensão temporal: “vingança e temporalidade”

e “o parentesco como história”, para lembrar duas máximas bem conhecidas da etnológica ameríndia, são entre os Yaminahua fios de uma mesma trama<sup>216</sup>. É justamente essa trama que as vozes dos intérpretes dos *yama yama* expressam de forma condensada, personificada e musical.

Em suma, se a aliança é precária, como de forma tão preclara Townsley batizou o regime de aliança yaminahua (1988), pois ela se apresenta, no mais das vezes, rodeada de tensão, desconfiança e submetida às lacunas espaço-temporais provocadas pelas cisões, é porque o que não é precário é o *outro*, o potencial de fragmentação para o qual ele aponta, mas também o potencial de atração que implica. Expressas ou latentes, mais ou menos ocultas, esvaecidas ou por momentos comprimidas, a afinidade e a diferença não podem ser mascaradas permanentemente; incômodas em certo sentido, são também necessárias e produtivas. Como princípios relacionais, elas dificilmente abandonam o cenário social; como princípios conceituais, o comandam. É devido ao caráter recorrente e contínuo desses processos, que os Yaminahua parecem formar um planeta sociologicamente característico dentro dessa nebulosa compacta que é o conjunto pano.

### **À caça de cônjuge**

Nesse quadro, o casamento se desenha como uma peça basculante que possibilita o movimento do conjunto – em última análise, ele é um fator fundamental para a criação do conjunto – e, ao mesmo tempo, se liga e recebe dele um grande número de linhas de força. As uniões conjugais envolvem vários antagonismos; além, obviamente, da violência implicada nos raptos de mulheres nas razias guerreiras, o casamento acusa, também, em situações menos explícitas, certo ar de oposição. Podemos observá-lo, por exemplo, na utilização de plantas que visam a dobrar a vontade de parceiros avessos à relação, ou através dos relatos de ações vindicativas no espaço intra-aldeão ante a negativa das mulheres – jovens, na maior parte dos casos

---

<sup>216</sup> Refiro-me, obviamente, ao artigo clássico de Manuela Carneiro e Eduardo Viveiros de Castro, “Vingança e temporalidade: os Tupinambá” (1985), no qual a memória dos inimigos (e tudo o que isso envolve) desenha o social tupinambá no tempo; e às reflexões de Peter Gow sobre a história piro (1991), nos quais a história e o social piro se produzem nos processos de construção do parentesco.

relatados – a ter relações com, ou se unir ao homem que a solicita<sup>217</sup>. Por outro lado, esse ambiente de espoliação que envolve o casamento é visível em situações menos dramáticas, fruto, em grande medida, do elevado número de uniões exolocais, da labilidade da inflexão uxorilocal e dos constantes movimentos das famílias em um território geográfico bastante amplo.

Entretanto, não é necessário se situar no plano das relações interlocais para observar a interação desses antagonismos; em espaços mais reduzidos, afloram igualmente problemas conexos<sup>218</sup>. Por um lado, podem-se multiplicar os conflitos entre irmãos, fruto das relações que as pessoas costumam ter com seus cunhados, ou seja, com os irmãos/irmãs de seus respectivos cônjuges; por outro, não é difícil que surjam por outros motivos entre cunhados/cunhadas do mesmo sexo. Assim aconteceu em Raya, durante uma *masateada*, quando uma mulher criou todo um conflito ao acusar sua cunhada (a irmã legítima de seu esposo) de *cachar*<sup>219</sup> com seu próprio irmão. Foi logo depois desse evento que o casal abriu uma nova colocação no extremo da aldeia, no outro lado do rio, mais afastada da casa da irmã em discórdia (que, por sinal, estava também casada), sem dúvida, para diminuir o contato entre esta e seu irmão, que antes a visitava freqüentemente, não raro presenteando-a com alimentos. Quando regressei em 2003, o casal já se deslocara outra vez para ainda mais longe, rio abaixo, mostrando claramente que o primeiro afastamento tivera algo de intempestivo e acidental, como o simulacro de casa que levantaram nessa ocasião deixava prever.

Enfim, não é necessário acudir à captura real de mulheres para reparar no ar de alteridade em que está envolvido o casamento, diferença constituinte, como já mostrei no capítulo anterior. É nesse cenário que se podem situar práticas mais amenas como, por exemplo, o rapto ritual que praticam os Yaminawa que habitam na Bolívia, conforme documentou em sua etnografia Roberto Fernández<sup>221</sup>. O autor

---

<sup>217</sup> Exemplos muito parecidos foram relatados também pelos Yawanawa.

<sup>218</sup> Sobre uma comunidade yaminahua do Juruá que Susan H. Preston encobre sob o nome fictício de “Pueblo Escondido”, a autora diz: “Una semana después, Ricardo estaba aún en Pueblo Escondido. Como no se lleva bien con su hermano viven en orillas opuestas del río. El caserío mismo – unas ciento cincuenta personas – está dividido en unos seis vecindarios que se han originado por razones semejantes” (Preston 1992: 36).

<sup>219</sup> “Cachar” é o termo usado em espanhol para se referir às relações sexuais. É uma palavra que aparece também em algumas versões do mito da Lua.

<sup>221</sup> O estudo de Roberto Fernández é uma Tese de Grau baseada em um breve trabalho de campo, um estudo feito no último ano da graduação para a obtenção do título de Licenciado, equivalente

descreve um caso de união conjugal que vale a pena citar textualmente porque, embora breve, condensa alguns aspectos reveladores:

El día elegido, sus amigos hablaron a Nazareth comunicándole las intenciones de Joel para convivir con ella. Ella les respondió que podía ser posible si su pretendiente le obsequiaba un vestido y cosméticos. Joel viajó a Assis Brasil a adquirir un vestido y pinturas femeninas. A su retorno, mediante sus amigos, envió los regalos a Nazareth y la llevaron por la fuerza a casa de Joel. Ella hizo intentos de resistir y escapar. Finalmente se quedó en la casa del novio durante la noche. Al día siguiente Joel y Nazareth fueron considerados casados. Los padres de la pareja no intervienen en este acto (Fernández Erquicia 1992: 192-193).

É tentador interpretar essa prática ritual, conforme aponta Erikson, como uma resposta yaminahua ante uma fase de relativo clima de endogamia comunitária pacifista: “Ainsi, le besoin d’ennemis à incorporer est tel que même l’autarcie effective n’engendre pas forcément l’auto-suffisance conceptuelle” (Erikson 1993: 52). Não estando o inimigo mais à mão, seria ao casamento que corresponde a missão de inventá-lo sob uma forma ritualizada.

Talvez não seja necessário um amoldamento perfeito entre o sociológico e o ritual para explicar a suficiência conceitual do rito. Aliás, a partir dos dados preliminares de Roberto Fernández, se pode inferir que essa endogamia a que se refere Erikson não é profunda temporalmente, pois o autor boliviano menciona que as pessoas maiores de 16 anos – a comunidade foi fundada em 1974 – provêm de lugares diversos (Yaco, Sama Uma, Bahia do Egberto, Purus e San Lorenzo). Ou seja, cabe supor que os progenitores da geração mais jovem, sim, realizaram casamentos exogâmicos. Mas o que, sim, é verdade é que todas as pessoas menores de 16 anos nasceram em Puerto Yaminawa e, portanto, se criaram juntas (Fernández Erquicia 1992: 101). Fernández situa a idade de casamento em 15 anos para os homens e 12 ou 13 para as moças, assim que, talvez, sim, se possa inferir que os casamentos mais

---

boliviano aproximado de um TCC aprofundado no Brasil. Gostaria de aproveitar a oportunidade para agradecer a Roberto Fernández, que derivou pelos caminhos da Geografia e em 2003 se encontrava realizando estudos em Paris, pela sua generosa intermediação que me permitiu aceder a uma cópia de seu trabalho arquivado nas profundezas da teia burocrática de La Paz.

recentes entre jovens da comunidade – provavelmente o de Joel e Nazareth, por exemplo – estejam para os Yaminawa como imbuídos em certo ar de parentesco. Ou seja, de forma concomitante à expressão ritual dessa necessidade conceitual do inimigo, parece se manifestar a impressão de uma conjugalidade endogâmica.

Aliás, esse exemplo dos Yaminawa radicados na Bolívia condensa em sua forma ritual o estatuto ambivalente que possui a aliança entre os yaminahua em geral, no qual são ausentes grupos corporados de parentesco estáveis e bem delimitados que prorroguem as alianças a partir de um sistema de intercâmbio que, pelo menos formalmente, consiga dissolver tanto o valor desigual implícito em toda troca como os fatores dispersivos das estruturas cognáticas e exogâmicas. Por um lado, o episódio citado acima mistura elementos que lembram vagamente as *bridewealth societies*, através da solicitude de roupas e cosméticos, mas onde há também lugar, através do ‘rapto’, para a representação de um clima ‘predatório’.

Se levarmos em consideração que, entre os parentes mais próximos, devem imperar a partilha sem condições e a primazia do bom-viver, é de se destacar que tanto a exigência desses bens do mundo exterior visando a uma reciprocidade condicionada como a teatralização de uma violência interna são polaridades que mais parecem destinadas a separar os pretendentes do que a uni-los. A marcação pública de uma separação prévia à união parece, neste contexto, necessária.

Sem dúvida, essas características não são exclusivas dos Yaminahua. Eduardo Viveiros de Castro elaborou uma interpretação geral do casamento nas sociedades indígenas amazônicas, na qual situa a aliança precisamente na vivência de uma “predação sexual” consentida pelas partes envolvidas, doadores e receptores de esposas<sup>222</sup> (2002b: 168-180).

O ponto central ressaltado pelo autor é que o casamento instaura uma dívida. Fazendo render uma reflexão que Lévi-Strauss já anunciara a respeito da troca de

---

<sup>222</sup> Viveiros de Castro cita o caso bastante explícito dos Parakanã: “Para os Parakanã (Fausto 1991), p. ex., a troca matrimonial simétrica é vista menos como um contrato de aliança que como uma dupla captura, duplo roubo que torna as partes quites – ou antes, visto tratar-se de um sistema de casamento avuncular, como um roubo que deverá ser quitado na geração seguinte” (Viveiros de Castro 2002b: 175).

mulheres nas últimas páginas das EEP<sup>223</sup>, que o intercâmbio não anula o valor particular de cada mulher “simultaneamente signo e valor” (Lévi-Strauss 1991a: 574-575), Viveiros de Castro exprime suas conseqüências sociológicas mais importantes: construídas como homogêneas na polaridade ‘troca’ (como signos), mas heterogêneas se levarmos em consideração outros aspectos (como valores), há vínculos desiguais que a troca não desfaz, ou ainda que ela própria cria. Se a captura de esposas no exterior visa a obviar ‘por fora’ esses problemas inerentes à troca, e a endogamia cumulativa ou a troca simétrica se empenha em cancelá-los ‘dentro’, é porque uma sombra de suspeita parece se apossar da troca, pois, em última análise, a troca, como sublinha Viveiros de Castro, é sempre desigual (Viveiros de Castro 2002b: 179).

Isso é tanto mais evidente para os Yaminahua pelas assimetrias que o casamento habitualmente impõe devido à labilidade do ciclo residencial e ao alto índice de exogamia local. Do ponto de vista dos doadores, uma nora que habita longe não equivale a uma filha que mora afastada do núcleo familiar, mas a um filho que não está (o esposo da nora); de forma simétrica, uma nora que mora em casa não é mais uma filha, mas a possibilidade de se reproduzir socialmente, embora ao preço de criar filhos de *nawahu*, como lembrava o mito.

Viveiros de Castro oferece um *insight* ao interpretar a falta de rituais elaborados em torno do casamento, precisamente, como o buraco negro que marca, em negativo, o reconhecimento da convulsão que supõe a união conjugal para o igualitarismo amazônico (ibid.: 175). Esse vácuo ritual contrasta com a intensa atenção ritual que cerca a morte, geral nas sociedades ameríndias, e também, eu acrescentaria, com a proliferação dos rituais de preparação dos jovens nos anos prévios à união conjugal focados basicamente na fertilidade, fundamento e horizonte social do casamento. No universo pano, as situações em que as relações de aliança são ritualizadas se envolvem em contextos nos quais a agonística, englobada nesse horizonte da fertilidade, tem um lugar privilegiado.

Mesmo que a ‘predação sexual’ seja consentida (Viveiros de Castro 2002b: 175), – porque, como vimos, a fertilidade passa em grande medida pela predação e,

---

<sup>223</sup> Sobre o tema concreto do valor diferencial das mulheres ‘trocadas’ e para uma revisão teórico-etnográfica geral da teoria do intercâmbio lévi-straussiana, ver Godelier (2004: 139-168).

por outro lado, porque também não pode ser eximida de todos os componentes volitivos que a envolvem –, a ambivalência continua assaltando as pessoas e a sociedade através do casamento; e ambivalência dever ser entendida aqui nos dois sentidos da palavra, como duplo valor e como ‘objeto’ capaz de originar sentimentos contrapostos<sup>224</sup>. De fato, entre os Yaminahua, o duplo valor envolve, em muitas ocasiões, a disputa pelo local de residência, dissensões sobre o ‘preço da noiva’, acusações de incesto ou a proliferação de episódios que situam o casamento em oposição à unidade familiar consangüínea, como registram os cantos *yama yama*, por exemplo.

Sem dúvida, essas características não são exclusivas dos Yaminahua; o registro etnográfico de um estudo de caso muito detalhado entre os Amahuaca da comunidade de Varadero (Amahuaquilla/Inuya, Peru), para mencionar um exemplo próximo culturalmente, onde nos anos 1950 o ILV estabeleceu sua base missionária, reúne vários dos aspectos de que venho falando. O caso, relatado por Matthew Huxley, que visitou os Amahuaca no começo dos anos 1960, é um exemplo paradigmático de como signos e valores submetem o casamento a uma sobredeterminação que talvez não o abandone nunca.

O autor narra a ruptura de um acordo de troca de esposas selado pelos pais dos futuros cônjuges quando estes eram ainda crianças – troca de filhos, na realidade. Enquanto um dos arranjos se concretizou, e um filho varão de Maxoopo casou com quem correspondia, quando Pancho, a filha de Maxoopo, chegou à idade de casamento devendo, como tinha sido pactuado, se unir ao filho do cunhado de seu pai, Jawachwayamba, um novo pretendente entra em cena. Pancho, ainda em idade púbere, opta por Jawachwayamba, homem maduro e afamado caçador, que morava perto de seu núcleo familiar, em vez de assumir o trato que seu pai fizera quando ela era ainda menina.

---

<sup>224</sup> Sempre me chamaram a atenção os comentários ‘sérios’ de um velho chefe de família sobre os inconvenientes econômicos de ter esposa; a sua, com quem estava casado mais de quarenta anos, era acusada por ele da maior parte do gasto familiar, e se dedicava a imaginar o paraíso de um celibato inverossímil. Na mesma direção, talvez, se poderia interpretar algumas frases dos *yama yama* que, como já vimos, ‘antecipam’ a morte do cônjuge para melhor mencionar a futura união com a família consangüínea do intérprete, nesse momento imaginário, ‘viúvo’ livre das amarrações conjugais.



Pancho, portanto, se nega a acompanhar a comitiva do Curiúja, que tinha viajado ao Inuya para levá-la junto a seu primeiro prometido. Jawachwayamba dá uma canoa a Maxoopo, a primeira à qual os Amahuaca de Varadero tiveram acesso como proprietários, se une a Pancho, e o casal viaja ao Purus deixando o primeiro pretendente e a comitiva com ‘água na boca’ e obrigando-a a voltar de mãos vazias. Fala-se na ruptura do pacto, se critica o casal recém-constituído por uma possível relação incestuosa, pela obliteração dos deveres de uxorilocalidade – um segundo pai de Pancho quer ‘aproveitar’ Jawachwayamba como genro no Inuya –, o grupo do Curiúja cogita a possibilidade de uma razia para recuperar a moça e, finalmente, a questão é resolvida pela via dos fatos consumados (Huxley e Capa 1964: 58-70).

Alteridade, antagonismo, predação, signo-valor, essa é, frequentemente, a paisagem que, com maior ou menor intensidade, desenha o casamento em muitas populações pano, características fortemente marcadas entre os Yaminahua. Não é difícil percebê-las no exemplo da captura ritual que já citei. Exemplo que conta, aliás, com uma variante fraca como forma de sancionar a união dos cônjuges, que poderíamos denominar, para conservar a simetria, de ‘residência ritual’. Roberto Fernández menciona como, em outros casos, de mútuo acordo, o homem e a mulher abandonam a comunidade, passando a morar na casa de algum parente ou amigo durante algumas semanas, antes de retornar outra vez para a aldeia, onde construirão sua casa, já constituídos como casal (1992: 193).

Afinal de contas, não são uma consequência do rapto a interceptação do fluxo residencial e a obliteração dos deveres da aliança?<sup>225</sup>. Mas aqui é o casal que se ‘captura’ a si próprio saindo – aliás, saindo literalmente – do circuito normal de troca que recomendaria em primeira instância a residência uxorilocal, se abrindo depois para uma negociação que, em condições normais, oscila entre as opções de se unir ao núcleo residencial dos pais da mulher ou ao dos pais do esposo. Nem uma coisa nem outra, o importante aqui é que o casal, *stricto sensu*, se casa fora. Enfim, é a casa, outra casa, que sanciona a correção do ‘casa-mento’.

---

<sup>225</sup> Obviamente, o rapto de mulheres implica muitas outras coisas conexas: a obliteração dos deveres de aliança, o aumento da capacidade reprodutiva do grupo, a possibilidade de evitar o incesto em situações de déficit ou desproporção demográfica, a instituição de regimes poligâmicos, o favorecimento de um conceito nativo de ‘civilização’, etc.

Tanto o ‘rapto’ como essa curiosa união em um contexto de ‘pré-residência exo-local’ que sanciona o casamento ganham sentido, se os situarmos nesse eixo de ‘alheamento’ que deve envolver o casamento; quando ele não existe previamente, sobretudo em contextos nos quais as uniões se dão em fases de recolhimento sobre si, então, há recursos para produzi-lo. É nesse sentido que o afastamento espacial poderia ser entendido aqui como uma versão fraca do ‘rapto’.

De fato, no exemplo da captura ritual descrita por Fernández, a cena é precedida pela condição singular que Nazareth impõe ao aspirante: roupas e cosméticos, que Joel deve procurar em Assis Brasil. Deslocado ao mundo dos *nawa*, Joel é enviado ao exterior comunitário, para reaparecer com os objetos de *nawa*, vários dias ou semanas depois, disposto a capturar ‘dentro’ do modo como ele capturaria fora.

Ao que me parece, entre os Yaminawa da Bolívia, essa ênfase na construção ritual da captura, seja de um cônjuge contra o outro, seja do casal em oposição ao todo, aponta, precisamente, para a necessidade conceitual de marcar essa diferença no momento do casamento. Enfim, se, como menciona Erikson, há neste contexto concreto uma falta de inimigos, não é menos verdade que essa introdução de exterioridade no momento da união tem como outra cara da moeda um excesso de parentes; isto é, se necessitam ‘inimigos’ lá onde sobram parentes, e a união conjugal é o momento no qual esse excesso precisa ser ‘curto-circuitado’.

Passando do ritual à esfera do real, é em uma direção similar que o missionário dominicano e antropólogo Ricardo Álvarez interpreta alguns casos de violência física e acusações públicas de assédio sexual que as mulheres nativas levavam às autoridades locais, conforme ele próprio presenciou como diretor da Missão de Sepahua. O autor não proporciona referências que nos permitam saber se é concretamente aos Yaminahua ou a membros de outras populações indígenas habitantes da Missão a quem se refere quando relata esses exemplos; no entanto, eles foram colocados logo depois de outro caso que tem os Yaminahua por protagonistas, sem mencionar, depois, referência alguma a outro povo. Assim sendo, cabe em boa lógica pensar que são os Yaminahua os aludidos, quando relata os litígios provocados com certa regularidade pelos maus-tratos entre marido e mulher; depois de o marido bater na mulher e o pleito tomar dimensões públicas, o marido diz:

Tú no eres ni mi hermana ni mi madre, no eres nada para mí, vete a donde quieras”, a lo que la mujer responde: “Me voy, te abandono, pues tu no eres nada para mí, ni mi padre ni mi hermano.

Ricardo Álvarez conclui:

Al final interviene el público para serenar los ánimos y todo queda en nada, pero se estableció públicamente que no existe incesto en el matrimonio (1997: 268).

É difícil considerar um fenômeno tão complexo como a violência conjugal a partir dos dados que proporciona Ricardo Álvarez; no entanto, no contexto dessa interpretação, ele ressalta um aspecto de que venho falando nas páginas anteriores, precisamente a necessidade de marcar publicamente a distância adequada para aceitação da relação conjugal.

“*Tú no eres nada para mí*” é uma frase um tanto enigmática que, dita dessa forma em espanhol, parece remeter a um eixo axiológico: “você não significa nada para mim”; no entanto, no contexto das relações de parentesco, eu escutei freqüentemente dos Yaminahua a expressão “*no es mi nada*”, justamente para explicitar que a pessoa referida não possui nenhum laço genealógico com quem a enuncia, o que viria a confirmar ainda mais a conclusão de Ricardo Álvarez.

## **Os cheiros da sedução**

No Mapuya, não observei o rapto ritual nem prática ritual alguma que pudesse ser considerada condição prévia à união. Nos anos 2000 e 2001, os jovens de Raya que estavam na idade de escolher parceiro matrimonial optaram decididamente por ir procurá-los no exterior da fronteira comunitária. No entanto, sim, me chamou a atenção que as uniões estavam envolvidas habitualmente em um ar de ‘fuga’, às vezes chegando os próprios pais das moças a sublinhar sua ignorância sobre o caso, até que este se impunha como uma questão de fato. Assim, os enlaces com os madeireiros que trabalham rio acima se davam sempre em circunstâncias de escapadela aos acampamentos madeireiros, de onde as jovens voltavam casadas.

Lembro de uma ocasião, por exemplo, que Xamoko me pediu para escrever uma mensagem que queria enviar à sua filha, na época radicada no Juruá, na qual,

basicamente, perguntava a Sandra se estava realmente casada ou não, solicitando – em caso de uma resposta afirmativa – sua vinda ao Mapuya para que seu genro pudesse ajudá-lo na abertura de uma nova roça<sup>226</sup>. Flora, que casou também com um jovem yaminahua do Juruá, aproveitou uma temporada em que seus pais se encontravam na cidade para “fugir” ao Juruá com seu marido, como me comentaram seus pais.

Nesse período, as quatro moças que casaram com madeireiros ficaram na comunidade; os acampamentos madeireiros não são os lugares mais propícios para o estabelecimento de um casal recém-formado, pelo elevado número de homens e a carência de mulheres que os assola, e as famílias dos jovens habitavam em lugares distantes. Já as moças que foram ao Juruá não voltaram.

Ante esse contexto de fugas literais, não parecem necessários muitos rituais; sem a exigência de se afastar para retornar, como vimos que acontece entre os Yaminawa da Bolívia, o casamento parece apresentar, de qualquer forma, um componente de fuga ou abertura que fatos como a exogamia local e, em muitas ocasiões, a inobservância das tendências uxorilocais, assim como a latência da precariedade aliancística, contribuem para exacerbar.

Não por acaso, existem toda uma série de práticas que relacionam as atividades predatórias e a ‘captação’ de esposas, fato bastante comum entre as populações indígenas amazônicas<sup>227</sup>. Entre os Yawanawa, por exemplo, o cheiro do leite do sapo (*kapu*), substância emética de uso comum entre muitas populações pano<sup>228</sup>, é utilizada tanto para atrair a caça como para seduzir as mulheres, e, segundo contam, antigamente também se aplicava nas costas dos cativos (*mavi*) para torná-los caçadores espertos. Oscar Calavia registrou também o uso do sapo entre os Yaminawa do Rio Iaco como adjuvante tanto das atividades cinegéticas como da atração de mulheres (1995: 39). Entre os Matsigenka do Peru, as mesmas plantas que são

---

<sup>226</sup> Sandra é uma das protagonistas do *yama yama* de seu irmão Manate, que examinamos no quinto capítulo.

<sup>227</sup> Erikson faz um levantamento bastante completo em torno dessas questões em seu artigo “De l’apprivoisement a l’approvisionnement: chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amérindienne” (1987).

<sup>228</sup> Um breve compêndio dos usos do *kapu* (*Phyllomedusa bicolor*; *Phyllomedusa tarsius* e *Phyllomedusa vaillantii*) na área brasileira do Alto Juruá podem ser consultadas em Carneiro da Cunha e Almeida (2002: 608-610).

utilizadas para atrair pessoas contrárias ou tímidas à relação se empregam também para aumentar a habilidade do caçador (Shepard 1999: 238), fato que também registrou Gow entre os Piro (Gow 1991: 125). Já os Shipibo confirmam a associação pela negativa: um homem pouco sedutor é comparado a um homem *yopa*, sem sucesso na caça ou na pesca (Tournon 2002: 399), enquanto, na mitologia cashinahua, uma melancolia amorosa desmedida, fruto da separação dos esposos, uma atitude antipredadora, portanto, impede ora que os caçadores possam cozinhar a carne, ora suas habilidades cinegética (d'Ans 1991: 328-329,361-363).

Os Yaminahua enquadram nesse marco a classificação de determinados vegetais utilizados para seduzir e atrair pessoas e/ou fazê-los cônjuges. Esse grupo de plantas é denominado em yaminahua *pusta vete* e traduzido ao espanhol por “*pusangas*”, termo de uso comum na farmacopéia popular peruana. Como veremos a seguir, as *pusangas* têm usos e características específicos relacionados, basicamente, com a alteração dos estados da alma, concretamente, com a provocação na pessoa almejada de uma atração irresistível por quem lhe aplica a planta. Esse desejo admite uma gradação que vai da sedução suave até a vingança violenta, passando pela sujeição obsedante. Sua utilização visa à sedução, seja para ter relações sexuais com quem se deseja ardentemente, seja para transformá-lo em seu cônjuge, ou ainda para evitar em determinadas situações que esse se disperse em amores extraconjugais.

No Peru, a palavra *pusanga*, que é utilizada tanto pelas populações indígenas amazônicas como pelas não indígenas, agrupa toda uma variedade de plantas e preparados à base de substâncias diversas, cujo principal uso é destinado à atração e sedução amorosa. Os Yaminahua traduzem *pusanga* à sua língua pela expressão *pusta vete* – reciprocamente traduzem *pusta vete* ao espanhol por *pusanga*. Quando a comentavam, todas as pessoas faziam referência às plantas que se colocavam amarradas nos braceletes (*puxinti*), ainda que também portassem essas plantas na cintura, em colares ao redor do pescoço, ou costumassem passá-las diretamente no próprio corpo ao modo de um cosmético, como Gustaaf Verswijver<sup>229</sup> teve a

---

<sup>229</sup> Além de coleções de museu, o belo trabalho comparativo sobre ornamentos pano de Verswijver utiliza dados coletados durante seu breve trabalho de campo realizado entre os Yaminahua em 1986. Naquela época, moravam no Alto Huacapistea e são fundamentalmente as famílias que se transladaram ao Rio Juruá, onde moram atualmente. Como já comentamos, estão diretamente

oportunidade de documentar durante seu trabalho de campo com os Yaminahua nos anos 1980:

Après le bain, la jeune fille ou la femme parée d'un tel collier, répartit un peu de ce parfum sur ses cheveux ou sur son corps. Certains informateurs Yaminahua ont précisé à ce sujet que le parfum en question incite les hommes à maintenir des relations sexuelles avec la femme qui l'emploi (1987: 47).

Da série de ornamentos em que se colocam as *pusangas*, para os Yaminahua do Mapuya, o *puxinti* ocupa, indubitavelmente, o lugar do *best example*, o mais representativo dos elementos de uma série que partilham uma característica determinada<sup>230</sup>. Nesse sentido, embora só possa propô-lo como hipótese, já que não consegui averiguar sua tradução etimológica, *pusta vëte* poderia ser uma expressão composta em que *pusta* fizesse referência precisamente ao *puxinti*<sup>231</sup>, já que *vëtë* aparece também em outras construções como *repo vëtë*, onde *repo* significa “nariz”, e a expressão *repo vëtë* se refere à *cadeia* ornamental – característica dos grupos yaminahua – que usam por trás das orelhas, correndo pelas bochechas até o nariz.

Enfim, do que não há dúvida, qualquer que seja sua etimologia, é que *pusta vëte* é traduzido ao espanhol por *pusanga* e engloba um conjunto de plantas destinadas à atração amorosa.

Sobre este tema, concretamente, os estudos pano têm a sorte de contar com vários estudiosos do campo da etnobotânica que foram capazes de reunir em seus trabalhos o rigor taxionômico e a sensibilidade antropológica atenta às classificações nativas. Jacques Tournon, entre os Shipibo, e Glenn Shepard Jr., em um estudo comparado das farmacopéias matsigenka (Aruaque, Peru) e yora/yaminahua (Pano, Peru), são duas dessas fontes inestimáveis.

---

aparentados com os Yaminahua radicados em Raya, algumas de cujas famílias, aliás, já moraram e/ou transitam entre o Juruá e o Mapuya. Seus dados são, nesse sentido, bastante confiáveis, pois lembremos que, atualmente, os Yaminahua, embora continuem utilizando as *pusangas*, não usam a maior parte de seus ornamentos tradicionais, ainda que os mais idosos os tenham utilizado até sua maturidade e, ocasionalmente, alguns possam usá-los ao modo tradicional ainda no presente.

<sup>230</sup> Shepard encontrou a mesma situação no Mishagua: “The prototypical ini plants for Yora/Yaminahua speakers are the diverse species used as body perfumes (postameti) placed in bracelets around the biceps” (1999: 235).

<sup>231</sup> No dicionário de Eakin, “poxeiti” (1987: 60); em Kaxinawa, *puxti* (Montag 1981: 320).

O trabalho de Shepard Jr., concretamente, é especialmente oportuno aqui, porque as populações com que trabalhou são bastante próximas culturalmente dos Yaminahua do Mapuya e do Juruá, e ele oferece dados taxonômicos e estatísticos de grande valia. Tanto os Yora como o grupo Yaminahua a que se uniram, e os Txitonahua, atrás dos quais Shepard chegou até o Mapuya, que são a base de seu estudo, além de pertencerem ao mesmo ar cultural, têm transitado pelos mesmos territórios nos últimos cem anos<sup>232</sup>, e até estabelecido relações recentemente. Sem dúvida, apesar das diferenças que os separam em outros aspectos, os Yora e os Yaminahua, assim como os Txitnowa, parecem se encontrar muito próximos no que diz respeito às concepções e ao uso das *pusangas*. Em palavras de Shepard:

[...] the broad base of study communities revealed similar patterns of plant use among different Matsigenka communities, and among the Yora, Yaminahua and Chitonahua, while strengthening my observations as to the marked differences between the two broadly defined cultural groups (1999: 25).

---

<sup>232</sup> Um breve resumo etnohistórico: Townsley (1988: 15) menciona que os Bashunahua, um dos principais subgrupos que engloba o etnônimo yaminahua referido às populações que habitam no Mapuya e no Juruá, se fragmentaram na época em que moravam no Envira em dois grupos agnáticos, um deles indo para o Purus, e outro permanecendo no Envira. Após sucessivas migrações, esse grupo que permaneceu no Envira originou as atuais comunidades do Juruá e o Mapuya; os Yaminahua que atualmente moram no Purus seriam os descendentes daquela ‘primeira’ fragmentação procedente do Envira.

Efetivamente, a grande maioria das pessoas com mais de sessenta anos que moram no Mapuya ou no Juruá nasceram e passaram a infância no Envira, Pixiŷya, como chamam esse rio em yaminahua. Segundo comentam os mais idosos, seus pais e avós chegaram ao Envira procedentes das cabeceiras do Purus aproximadamente em 1920. As populações mais mencionadas com que mantinham relações naquela época são os Amahuaca, os Txitonahua e os Kununahua. Segundo seus depoimentos, estes últimos seriam os que teriam voltado para o Purus e são identificados com os Yaminahua que durante a década dos 1960 se trasladaram do Curiúja (Purus) a Sepahua, onde, como já relatei anteriormente, foram objeto de várias ciladas realizadas pelos Amahuaca.

Por outro lado, o trânsito intergrupar alcança o tempo presente, pois um dos principais chefes dos Yaminahua, que atualmente mora no Purus, está casado com uma mulher do Juruá, que estão diretamente aparentados com o grupo do Mapuya. Essa família yaminahua do Purus, de fato, acompanhou os Yora quando se trasladaram de Sepahua – onde moraram com os Yaminahua quando foram contatados – ao Rio Mishagua. As relações entre os Yaminahua do Mapuya e os do Purus se dão também através dos Amahuaca que moram em Sepahua, já que os Amahuaca e algumas famílias yaminahua do Mapuya estão diretamente aparentados.

Yora (gente) é, finalmente, o nome mais utilizado na bibliografia para se referir à população pano que habitava nas regiões de cabeceiras entre o rio Manu e o Mishagua – reassentados atualmente no curso alto do Mishagua – e que já foram denominados em diversas fontes de Nahuas, Parquenahuas, Yabashta, Xara, X-nahua (!). Segundo Shepard, os Yora migraram na década de 1920, procedentes dos tributários septentrionais do Rio Purus (1999: 34). Grande parte do vocabulário yora apresentado pelo autor em seu estudo é igual ao dos Yaminahua do Mapuya, incluídos os nomes nativos dos informantes, muitos nomes das plantas, assim como alguns usos.

Entretanto, as relações dos Yaminahua do Mapuya não se limitam aos outros grupos pano com quem estão aparentados; atualmente, ao participar do contexto relacional que inclui as populações urbanas peruanas, e, sobretudo, os moradores ou visitantes vindos de lugares diversos do país, que moram ou transitam pelos mesmos territórios em que se movem os Yaminahua, *pusta vëte* passou a englobar também uma série de ‘preparados’ aos quais se acrescentaram novos ingredientes. Por um lado, e em chave ‘vegetal’, alguns *piri piri* – plantas de origem exógena que os Yaminahua conseguem dos Amahuaca, Ashaninka ou dos mestiços e que cultivam nos pátios próximos às casas – passaram a ser denominados também de *pusangas*. Por outro, a denominação *pusta vëte* engloba no presente a utilização de produtos novos como, por exemplo, perfumes industriais. Foi esse líquido, escasso em Raya, que um dia o jovem Manate me pediu para colocá-lo em um algodão e compor seu preparado; o alvo: uma moça amahuaca que se encontrava na comunidade havia algumas semanas, avessa às provocações de Manate, e que ele cobiçava fervorosamente.

Ademais, como veremos, os contatos atuais com curandeiros formados em tradições diversas têm trazido novas formas de cura para os casos mais agudos, muito parecidas com as técnicas usadas pelos Yaminahua para o tratamento de doenças.

Contudo, há uma diferença, além de sua composição, entre esses preparados e as *pusta vëte* que se portavam tradicionalmente nos *puxinti*: embora os Yaminahua não tenham muitos problemas em falar de forma bastante aberta sobre o assunto<sup>233</sup>, os primeiros se elaboram e aplicam de forma relativamente privada, enquanto as *pusta vëte* se usavam em contextos públicos, no cotidiano simplesmente como mais uma forma de se cuidar e se mostrar atraente; em contextos mais concretos, como as reuniões festivas ou as sessões de ayahuasca, como propiciadores direcionados das relações que se estabeleciam com os afins nas festas e com os espíritos (*yuxin*) nas reuniões em torno do *rabi*.

De qualquer forma, esse dualismo entre um uso mais público e suave e outro mais privado e agressivo aparece também referido aos modos tradicionais de utilização das *pusangas*, isto é, as *pusangas* são usadas de forma mais aberta,

---

<sup>233</sup>Em contraste com o secretismo *matsigenka*, Shepard detectou a mesma abertura entre Yora/Yaminahua, que não hesitavam em falar publicamente das conotações sexuais que envolviam as plantas (1999: 240).



cosmética, poderíamos dizer, no estilo do exemplo que tomei de Verswijver, mas podem se utilizar de forma mais severa, aplicando-se de forma secreta na pessoa que se pretende seduzir. Foi nesse segundo grupo, então, que se incluíram as plantas e os elementos de conhecimento mais recente.

Enfim, nesse contexto, o fio que separa uma atração amena de uma atitude mais violenta não é de todo claro. É por isso, me parece, que até um etnobotânico tão hábil quanto Glenn Shepard Jr. se vê obrigado a nuançar os parâmetros escolhidos para a classificação:

Nonetheless, fragrant bracelet plants are not considered “plant medicine” (*nisa*) or “medicine/illness” (*rao*) in the strict sense, because they are not “owned” by illness-causing spirits. Yet the word *rao* appears in the names of several perfume plants: *nai rao*, “sky medicine”, and *ami rao*, “woman medicine”, names applied to fragrant *Bignoniaceae* lianas used as perfumes. Because of this naming pattern, and because of the importance of fragrance in Yora/Yaminahua concepts of health and well-being, I include perfumes in the category of “medicinal plants”, broadly defined (Shepard 1999: 165).

Efetivamente, no Mapuya as *pusta vëte* também não são classificadas como *disa*, não poderiam sê-lo, já que *los vegetales* – como dizem os Yaminahua em espanhol para se referirem às plantas medicinais – classificados como *disa*, o mais amplo grupo de plantas destinadas ao tratamento de doenças, se aplicam sistematicamente em forma de compressas quentes, e o aroma não é o parâmetro principal que define seu uso. Em contraste, a característica comum por excelência das *pusta vëte* é seu cheiro agradável (*ini* ou *daas*). O *kapi* (baunilha), o *sao*, o *yodo*, o *shude tõe* ou o *xuë pusta vëte*, as *pusangas* mais mencionadas no Mapuya, destacam todas pela sua forte fragrância.

*Ini* e *daas* se sobrepõem às vezes, na classificação dos cheiros das plantas. Segundo Shepard, seus cognatos em Yora, *tokas*, e em Yaminahua, *ta’as*, são mais utilizados para descrever os aromas das flores e frutas, odores agradáveis que se podem sentir a distância. Já entre os Cashinahua, pelo menos na tradução que oferece André-Marcel d’Ans, o aroma *inin* aparece descrito como “[...] une fragrance merveilleuse de fleurs et de fruits capiteux”, cheiro que no tempo mítico emanava o sexo das mulheres (1991: 161).

Entretanto, Glenn Shepard, que neste tema é, sem dúvida, o especialista, faz um comentário esclarecedor, quando comenta que a diferença geral entre *ini* e *daas* radica em que *daas* se refere a cheiros percebidos de forma não intencional, a certa distância de sua fonte, enquanto *ini* requer habitualmente uma ação intencional de corte ou trituração da planta (1999: 257).

Assim, embora na tradução do mito cashinahua registrado por d'Ans apareça o termo *inin* referido às flores e frutas para qualificar o cheiro expelido pelas vaginas míticas, essa qualidade de não intencionalidade ou descontrole se mantém nessa narrativa, já que é por sua característica de poder ser percebido a distância e à discrição que o namorado, após o coito e para não serem descobertos, tenta disfarçar o cheiro de sua parceira:

Une exhalaison merveilleusement *inin* se répandit du vagin de la jeune femme et emplit tous les environs (...) Finalement, le jeune homme eut une idée: pour masquer ce bouquet suave qui s'échappait du ventre de la fille, il prit avec la main cette pâte nauséabonde que forme en pourrissant le cœur du papayer sauvage (odeur caractéristiquement *hanë*, n'est-ce pas?) et en enduisit abondamment le sexe de sa compagne.

L'odeur *hanë* neutralisa l'effluve *inin*. Hélas, depuis lors existent ces émanations sexuelles qui sont si gênantes que, pour les éviter, nos femmes ne manquent jamais de faire soigneusement leur toilette après l'amour (d'Ans 1991: 162).

Há de se levar em conta que a classificação *ini/daas* desenha linhas gerais, já que o qualificativo composto *ini daas* é também possível, e perfumes corporais podem ser igualmente qualificados de *daas*; meus dados e os de Shepard coincidem nesse ponto. No entanto, essa qualidade de cheiro concentrado e de aroma discreto que as *pusangas* têm, por contraposição aos eflúvios pouco discretos, parece uma translação ao registro olfativo do sentido seletivo desse tipo de plantas que faz bastante sentido. Para os Piro, por exemplo, essa é a diferença entre a magia de caça e a magia amorosa: embora as plantas do primeiro grupo possam atrair tanto as presas animais como mulheres, seu uso amoroso nem sempre é desejável, já que sua ação é indiscriminada, e, segundo Gow, o homem se arrisca a ficar sem mulher, porque estas não gostam de partilhar o esposo: “[...] hunting magic is quite unlike pushanga, love magic, which is directed at one specific person” (Gow 1991: 125).

Conforme seu exaustivo estudo, das 538 plantas da amostra, um 23% (132) foram descritas como *ini* (aromáticas), o cheiro mais representativo, quantitativamente, da farmacopéia yora/yaminahua. Estes reconhecem na sua classificação dezenas de espécies de plantas qualificadas como aromáticas utilizadas nos enfeites corporais. De todos os usos registrados, essas plantas aromáticas completam aproximadamente dez por cento do total, diferentemente dos Matsigenka, que apenas reconhecem sob essa categoria um por cento e que, aliás, afirmam ter aprendido seu uso como *pusangas* dos Piro (Shepard 1999: 190-191, 239, 249).

Esse é um aspecto notável, pois no contexto pano vários estudiosos, além do próprio Shepard, já salientaram a importância ético-estética dos odores e sua ligação direta com as relações que as pessoas estabelecem com os *yuxin*. Gebhart-Sayer, que deu grande destaque aos elementos sinestésicos das terapias xamânicas shipibo, menciona, por exemplo, os aromas (*ini*) favoritos dos espíritos: algumas flores, cascas de árvores, o cheiro da caiçuma e outras bebidas alcoólicas, assim como o da água florida ou o mentol vendidos nas farmácias são ingredientes básicos utilizados pelos xamãs nessas ocasiões. O cheiro do mel também é altamente valorizado pelos espíritos, já que é seu alimento essencial, e a fumaça de tabaco desenha um caminho no ar que os transporta até o paciente (1986: 211-212).

Os Yaminahua utilizam algumas dessas plantas cheirosas que mencionei acima durante as reuniões em que consomem ayahuasca (*rabi*). O *yodo* é o fruto de uma árvore fortemente aromática (*daas kuĩ*), do qual se usavam as sementes uma vez secadas ao sol, moídas e misturadas ao *kapi* (baunilha) com que se faziam umas bolinhas que se colocavam na parte posterior do pescoço. Quando tomavam ayahuasca, esfregavam as bolinhas entre as mãos e as passavam pelo corpo, especialmente na cabeça, para ter um cheiro agradável. Também o *sau*, que é o fruto de cor amarela de uma pequena palmeira que cresce perto dos igarapés, era usado como perfume no mesmo contexto, uma vez secado e triturado.

Assim como os odores afetam as relações entre as pessoas, neste caso afetam também os vínculos que, através da ingestão de ayahuasca, as pessoas almejam estabelecer com os espíritos (*yuxin*). De fato, essas sessões não deixavam de ser reuniões sociais; sociais *stricto sensu*, já que eram muitas as pessoas que se reuniam para ingerir o alucinógeno, incluindo homens, mulheres e jovens, mas sociais,

também, porque o encontro com os *yuxin* é estabelecido nesse plano da relação entre sujeitos, onde os odores, para citar o tema que nos ocupa, podem afetar as mútuas predisposições<sup>234</sup>.

Para os Yaminahua, essa relação atinge, por um lado, os *yuxin*, ou seja, aquelas entidades com as quais aprendem durante a iniciação xamânica ou que utilizam nas rezas; por outro, os *diawa*, aos quais se referem em espanhol com o termo geral *tunchi*. *Diawa* admite normalmente duas traduções: *sombra* (ou “*pantalla*”), quando se refere ao componente espiritual da pessoa especialmente apegado ao corpo e que o procura insistentemente depois da morte, até a carne do cadáver desaparecer completamente; e *diablo*, termo geral que pode englobar, ora essas almas dos mortos que vagam pela terra, ora espíritos predadores de diversa índole.

Ambos os conceitos, *yuxin* e *diawa*, aparecem nas fontes traduzidos por “espírito” ou “alma” e incluídos sob o rótulo “sobrenatureza”, o que não impede que se trate de espíritos dotados da capacidade de, no caso, perceber os cheiros e reagir a eles, como vimos por ocasião das reuniões em torno ao *rabi* (ayahuasca). Os Yawanawa narram a cena de forma muito parecida como a dos Yaminahua, enfatizando também o caráter coletivo de sua ingestão, que os pajés atuais lembram com certa saudade, e o uso dos ornamentos, quando os homens se reuniam para rezar; o corpo era pintado com urucum misturado com uma resina cheirosa, se usavam chapéus fabricados com taboca, e a cara era enfeitada com penas de japu e arara.

Trata-se, igualmente, de propiciar um contexto apto para a relação com os espíritos, da mesma forma em que, para evitar os ataques inoportunos dos *diawa*<sup>235</sup>, sobretudo contra as crianças, se usa a pintura com urucum; com desenhos festivos,

---

<sup>234</sup> Os Yaminahua descrevem cenas de consumo de ayahuasca que lembram autênticas reuniões coletivas. A passagem é muito parecida à descrita por Robert Carneiro em um dos primeiros artigos antropológicos sobre populações pano dedicados ao tema. Sobre os Amahuaca concretamente escreve Robert Carneiro: “Ayahuasca drinking is usually a social occasion. Several men drink and sing together, and onlookers, including women, are not discouraged from staying and watching. On such occasions people want to see yoshi simply to learn from them; nothing antisocial is involved” (Carneiro 1964: 9).

<sup>235</sup> O *diawa* yaminahua corresponde ao seu cognato yawanawa, *nia vaka*; no entanto, para os Yawanawa, o *nia vaka* (sombra) faz referência exclusivamente ao componente espiritual da pessoa, enquanto *yuxin* é o termo utilizado para se referir aos diversos espíritos de índole fundamentalmente agressiva que vagam por aí.

dizem os Yawanawa, vendo-a sadia e alegre, os espíritos perdem o interesse em levar a criança com eles, risco que correria se mostrasse descuido corporal e tristeza, duas características que costumam se acompanhar, arriscando a atração dos espíritos raptadores.

Embora seja difícil estabelecer classificações rígidas ou unilaterais nestes aspectos, os Yaminahua estabelecem uma associação entre alguns *diawaa*, o sangue (*imi*), a devoração e a putrefação (*pisi*). Uma polaridade classificatória, que costumava aparecer quando descreviam esses seres predadores, era a divisão que agrupava uns em função de seu comportamento predador para com as vítimas humanas que encontrassem, e outros que as raptavam em vez de devorá-las. Nesse sentido, os Yora/Yaminahua, por exemplo, concebem os *waka* – cognato de *diawa*, que Shepard traduz por *ghosts* – e os *yōshi* (*demonds*) como exemplos explícitos do odor *pisi*; *pisi* em seu sentido de cheiro forte, fétido a podre (1999: 153).

Em suma, tanto em um caso como em outro, o ponto a sublinhar é que se trata desses espíritos, tão comuns na Amazônia, que não se deixam comprimir sob ‘nosso’ dualismo natureza/cultura, não porque as populações indígenas desconheçam completamente a diferença entre esses âmbitos, mas porque eles são antes “efeitos de perspectivas” do que substâncias incomunicáveis, como sublinhou Tânia Lima em seu artigo sobre o perspectivismo juruna<sup>236</sup> (1996: 36).

Em se tratando de perspectivas móveis, como seus sujeitos, as áreas de interação estão prontas para se tornar presentes a qualquer momento através dos contínuos processos de deslizamento dessas perspectivas, às vezes procurados e controlados, através das atividades xamânicas, por exemplo, às vezes imprevistos e fora de controle, como quando se consomem alimentos que podem fazer adoecer quem os ingeriu, quando os *diawa* decidem interferir na vida de alguém, ou quando se padecem os efeitos que as plantas como as *pusangas*, por exemplo, podem produzir.

---

<sup>236</sup> Se pensarmos em um autor como Descartes, emblema do paradigma moderno, o problema radicava menos na existência – da qual ele não duvidava – ou nas características de aquilo que chamamos alma, do que precisamente na peliaguda questão da comunicação entre a alma e o corpo. O tema o obsedou durante muito tempo, e tentou resolvê-lo, ora dando prioridade à experiência sobre a teoria, dada a incontrovertível união alma/corpo, reconhecendo dessa forma os limites de seu famoso dualismo *rex cogitans/rex extensa*, ora, ao que me parece, dando ‘extensão’ à alma ao propor uma solução materialista que localizava no corpo a sede da alma, concretamente, na glândula pineal (Descartes 2005: 49-51).

Salientemos, aliás, que dadas a contingência e a frequência com que essas situações vêm à tona entre os Yaminahua, o termo ‘extra-cotidiano’ não explica grande coisa

237

Por outro lado, esse vínculo entre os odores e o âmbito dos *yuxin* alcança também o *yuxin* como componente da pessoa, isto é, o *yuxin* que mantém vínculos diretos com o sujeito. Neste ponto, é necessário sublinhar que, se os Yaminahua são muito claros na divisão entre *diawaa* e *wëro yuxin* após a morte da pessoa, em vida, a palavra geral *yuxin* é mais utilizada do que essas duas, que parecem alcançar sua concreção mais específica através de sua liberação após a morte do indivíduo que as possuía. De qualquer forma, os odores, o uso de plantas e substâncias cheirosas se ligam a um paradigma que vincula o cuidado do corpo com as relações que as pessoas estabelecem entre si, mas também com contextos de interação com os não humanos, sejam eles animais, sejam *yuxin*, como vimos nos parágrafos anteriores.

Em suma, as *pusta vëte* são plantas caracterizadas pelo seu cheiro, agradáveis ao gosto yaminahua e associadas à interação com os *yuxin*. Em se tratando de *pusangas*, o contexto não é outro que o da interação corpo/alma/afetos, interação para a qual o uso dessas plantas parece especialmente dotado.

## Odores inesquecíveis

Foi conversando sobre o *wamitine*, que Romelia, uma mulher adulta que ronda os quarenta, me contou o que lhe tinha acontecido no Juruá, lugar onde morava quando era ainda moça púbere. Romelia sempre me pareceu uma mulher enigmática. Eu tive um contato especial com ela e sua família: Patxuawĩ , sua filha, com apenas doze anos, de caráter pausado como a mãe, é uma das crianças que mais me ajudou nas traduções; seu esposo Tonoma , mais tranquilo ainda do que elas, homem de caminhar vagaroso e palavras justas, é um exímio caçador, que em muitas ocasiões não precisava mais do que três ou quatro horas para voltar com algum tatu ou alguma

---

<sup>237</sup> Em conexão com isto, sublinho que, embora existam determinados animais e substâncias especialmente vinculados ao xamanismo, como a onça (*Inu*, pantera) ou a sucuri (*runu*), a ayahuasca (*rabi*) ou o tabaco (*rawe*), por exemplo, essa generalização das capacidades transformativas e de agência, de que falávamos no começo do capítulo anterior sobre mitologia, acompanha também a cosmologia yaminahua na qual animais, plantas e elementos diversos com *yuxin* formam um conjunto interativo virtualmente infinito, pois aberto.

ave que salvava nosso dia; seu filho Pakora, junto com o pai e outras crianças, ajudou a erigir uma pequena construção anexada à nossa casa, que nos permitiu cozinhar sem temor da chuva; lá mesmo, tomávamos banho quando a água, que dificultava o acesso aos poços ou ao rio nos dias de fortes chuvas, enchia o canal de paxiúba que unia os dois módulos destinado a recolhê-la e jogá-la a modo de ducha; e ela própria sempre se mostrou uma pessoa muito disposta à conversa.

No entanto, no ano que passei em Raya, e apesar das incontáveis ocasiões que nos tratamos face a face, não posso dizer que lembre de uma só em que nossos olhares se tenham cruzado. Com o cabelo tapando os laterais de seu rosto, de semblante hermético no mais das vezes, e tentando se situar habitualmente em um ângulo estrategicamente perpendicular ao interlocutor, conivente em sua ocultação com o penteado, seus olhos pareciam se perder o tempo todo em uma espécie de distância indefinida, até quando espreitavam algo próximo. Sempre me pareceu que penas ocultas se escondiam atrás daquele rosto velado, ou, pelo menos que ela vivia com especial intensidade os fatos lastimosos da vida: como quando seu filho adoeceu enquanto fazia o serviço militar em Satipo, e ela esteve em um ir-e-vir constante ao acampamento madeireiro para se comunicar por rádio, ou quando lembrava da morte de seu pai ou de sua mãe, ambos, conforme acreditava, tragicamente enfeitiçados por parentes próximos.

Mas naquele dia, falando da época em que participava dos *wamitine* no Juruá, Romelia se expressou com alegria sobre as letras de umas músicas que tinha cantado para que nós gravássemos e que versavam sobre a semeadura do milho (*xëi*) e da mandioca (*yua*). Esses cantos festivos, ligados ao uso de plantas cheirosas e aos enfeites corporais utilizados por ocasião das reuniões jocosas, invocavam as relações extraconjugais<sup>238</sup>, como atestam os comentários da mãe de Txixëya, que ela lembrou: “Vamos à procura de outro marido. Lá vamos namorar, melhor vamos procurar lá nossos amigos”.

Foi quando aprofundamos sobre o assunto, que seu tom mudou para o habitual, mais aflito, e narrou o que lhe sucedera no Juruá várias décadas antes.

---

<sup>238</sup> “Vamos à procura de outro marido. Lá vamos a namorar, melhor vamos procurar lá nossos amigos” (Conversa entre Txixëya e sua mãe).

Quando eu era moça, antes, no Breu (Juruá), me *pusanguearam* (*pusta vête neaa*), meus *paisanos*<sup>239</sup>. Minha mãe conseguiu tirar. Como me dava pena esse homem! Eu o chorava. Não comia de tanto que eu o desejava. Quando eu fiquei sabendo, fui à mata com minha mãe e meu pai. Minha irmã Hustuma estava pequeninha, eu a levei carregando-a de Paititi. Como tinha medo desse jovem, bastante. Que terá botado? Talvez em minha roupa, quando a secava ao sol. Com preparado, com garrafinha. Que terá botado? Mudei (a roupa), tranqüila. Daí a quatro dias, comecei a chorar, já nem sentia mais fome. Meu pai, minha mãe me curaram, tiraram com folha, me banharam: ‘Vamos ver vou colocar no olho’. No meu olho, botaram. Depois me banharam com isso também. Aí, como estou até agora.

Eu estava do tamanho da Elsinha (13), desse tamanho me fizeram, para me fazer mal, para ser sua mulher me quis fazer um jovem. Colocaram Tospa rau. O preparado se deixa ao sol, vira pó e se passa na roupa (de quem se quer namorar).

(Eu lhe pergunto como fez o jovem para *pusangueá-la*)

Sua mãe fez ‘preparado’. Tanto me desejava seu filho! Sua mãe também me queria. Eu não queria ter marido. Assim, tirou meu pai. Minha mãe me dizia: “vem comer”. Eu não queria comer, somente triste, me dava pena, eu pensava; por todos os lados, pensava. O rapaz que me tinha feito se foi, isso era o que eu pensava. Eu mirava como se tivesse sido sempre meu marido, eu pensava. Disse à minha mãe e ao meu pai: “não quero comer, o penso bastante (penso nele), esse homem se chama...” “Seguro que te fez alguma coisa”, me disseram. “Estou pensando”. Não comi nada em quatro dias, não sentia nada. Depois que meus pais me fizeram banhar, normal, dormi tranqüila. Não quis, não gosto quando fazem com planta”.

Percebe-se, a partir dos diferentes relatos que falam da elaboração das *pusta vête*, a presença de certa variedade de opções: ora podem-se empregar só plantas da mata, ora se podem misturar com perfumes industriais ou, como veremos a seguir, com cabelos ou restos da pessoa-alvo da *pusanga*. Há também diversidade nos processos empregados para interditar seus efeitos: pode-se acudir a plantas da farmacopéia yaminahua, aplicadas no olho ou em forma de banhos, como relata

---

<sup>239</sup>“Paisano” é um termo usado em espanhol com variação contextual relativamente ampla; pode significar “índio” ou, como acontece aqui, Yaminahua, para marcar que se trata de um parente, e não uma pessoa pertencente a outra população indígena radicada no Juruá.



Txixëya, mas também é possível recorrer a técnicas exógenas como as ‘vaporações’, ou até visitar curandeiros de outros povos indígenas ou mestiços.

Retomando as *pusangas*, e apesar dessa diversidade de que falávamos, gostaria também de enfatizar o consenso que existe tanto sobre contextos de execução das *pusangas* como sobre alguns de seus efeitos. Seu uso foi mencionado de forma recorrente em várias situações concretas: quando a pessoa que se deseja não sente inclinação por quem a cobiça, como no caso autobiográfico que narrou Txixëya; quando se quer que alguém abandone seu marido para aproveitar seu celibato e poder namorar/casar livremente com ele/ela; ou como forma de fixar o pensamento do cônjuge em situações em que este bem poderia se deixar levar pela tentação das relações extramatrimoniais (durante as viagens em que, circunstancialmente, ambos se separem, por exemplo).

Enquanto aos efeitos, também há unanimidade: a *pusanga*, que pode ser colocada diretamente na pessoa desejada aproveitando qualquer conversa trivial, ou passada em sua roupa ou na rede, propaga um estado de incontinência amorosa capaz de submeter a vontade da pessoa que se deseja veementemente (“a mulher só deseja teu corpo”, dizia graficamente Xawaxta).

Não há dúvida de que o uso das *pusta vëte* ocasiona um desejo desmedido na vítima de “estar junto” à pessoa que a *pusangueou*. Esse desejo se manifesta na lembrança obstinada e no pensamento continuado nela. A vítima perde o interesse pelas atividades cotidianas; esquecendo até de comer, pode chegar a morrer, se não for tratada a tempo adequadamente. Visto de certo ângulo, essas plantas atuam utilizando os mesmos códigos que descobrimos nos *yama yama*. Tudo se passa como se, através da *pusanga*, fosse provocado em quem se pretende transformar em marido ou amante um estado exacerbado parelho ao sentido quando os parentes que mais se querem estão longe.

Não por acaso, há uma *pusanga* associada ao tucano. Já vimos que os Yaminahua ligam o tucano (e o crepúsculo) à tristeza e que, precisamente, essa ave vistosa é associada também aos versos saudosos dos *yama yama*. A *xuë pusta vëte*, uma folha comprida e sarapintada, referida em espanhol como *pusanga del pinxa*, provoca nas pessoas esse estado obsessivo de pensamento que dizem invadir o tucano

quando, pouco antes de anoitecer, deixa escutar seu canto chamando insistentemente sua amada.

Fora a conexão explícita com seu canto, a aparição como *pusangueiro* consumado desse pássaro singular do gênero *Ramphastos* – ou de sua folha – não é fortuita; a respeito de um mito tukuna, Lévi-Strauss escreve:

[...] M304 evoca uma predileção do tucano por sementes aromáticas, que se pode ligar ao termo em alemão que o designa – *Pfefferfresser*, comedor-de-pimenta –, e não nos deve surpreender que Ihering (art. “Tucano”) se incline a julgá-lo, ainda mais que Thevet (1975, t.II: 939) apresenta o tucano como um come-pimenta, como um propagador das pimentas através dos grãos contidos em seus dejetos (Lévi-Strauss 2004: 345).

Comedor de aromas ou consumido por eles, visto que os Yaminahua acreditam ser esse pássaro um triste conspícuo, do tucano impressiona sem dúvida seu excepcional bico de cores brilhantes e aparência pesada – o bico alcança quase um terço do comprimento total do corpo da ave –, no entanto, poroso e leve devido à sua “[...] estrutura óssea não maciça e areada que lembra um favo de mel”<sup>240</sup> (Brasil Nature 2003).

Não é de estranhar, então, que um jovem yaminahua mencionasse o bico do tucano como ingrediente incluído na elaboração de alguns preparados, embora eu não tenha voltado a registrar essa informação que se afasta, pela origem animal do ingrediente, dos componentes habituais das *pusangas*. Esse excelente bico, que é utilizado pelos machos para atrair as fêmeas e que nos rituais de acasalamento, momento em que os dois pássaros-amantes se jogam frutos de bico a bico operando, como instrumento de ‘alimentação sensual’, se afigura um eficiente correlato dos campos semânticos que as *pusangas* põem em ação<sup>241</sup>; rejeitando os alimentos que lhe

---

<sup>240</sup> Vale a pena lembrar, sobre esse ponto, que o tucano aparece em alguns mitos ameríndios como uma transformação das araras, pássaro associado em muitas narrativas ao mel e, igualmente ao tucano, distinguido pela sua gulodice. Já em outras narrativas, o tucano, como a arara, aparece ele próprio também como auxiliador dos coletores de mel (Lévi-Strauss 2004: 34-35, 346).

<sup>241</sup> Em uma exposição de artesanatos pano que organizamos no Museu de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina, uma das peças expostas era um pequeno instrumento com um bico de tucano que, se não lembro mal, a etnóloga Elsje Lagrou me disse ser apreciado entre as populações pano pelas suas funções erotógenas.

proporciona sua família, nutrida pelo aroma, a vítima dos *pusta vëte* só pode pensar na fonte de seu sustento.

Leve ou pesado como o mel, em certo sentido ambíguo como ele, já que pertence a um gênero de pássaros que se alimenta tanto de frutos como de outros pássaros de menor tamanho, consumidor e produtor de plantas aromáticas que faz nascer de suas deposições fecais, híbrido em vários sentidos, o tucano é um bom elemento empírico para pensar esse amor-tristeza que envolve o uso das *pusangas*.

Enfim, consumidor de aromas e consumido pela tristeza, olheirito por natureza, acasalado pelo seu bico melífero e requerido pelas suas penas como ornamento, semeador a distância, predador dos filhotes de ninhos alheios, monogâmico conspícuo, o tucano, com seu canto crepuscular, não pode deixar de significar tudo aquilo que a *pusanga* põe em jogo e que a vítima, como o tucano, sofre com especial intensidade.

Como já relatei, as *pusta vëte* monopolizam o pensamento da vítima, provocam no alvo da *pusanga* uma tristeza desmedida e incontrolável: “[...] fica só pensando em seu marido, chorando, cantando, sem comer, pode chegar até morrer”. Essa frase de Xawaxta é situada no contexto do marido que, antes de empreender viagem, pratica a magia amorosa com sua própria mulher para evitar relações extraconjugais que, porventura, ela pudesse vir a procurar durante sua ausência<sup>242</sup>. Xawaxta não se explanou sobre esses cantos, que bem poderiam ser *yama yama*, como os que já analisamos, já que a separação durante as viagens foi uma das situações que os informantes citavam como referência para os cantos.

Glenn Shepard (1999: 191) proporciona o exemplo de uma mulher yora que expressa essa idéia de Xawaxta justamente em forma de canto, mas não proporciona informações sobre de que tipo de música se trata. Após o trabalho sobre a classificação das plantas aromáticas que Shepard fazia com os Yora, uma mulher, entre brincadeiras, cantou estas expressivas palavras:

---

<sup>242</sup>Uma espécie de *pusanga* preventiva.

“*Ako oa inini,*  
*awe raki xoroko,*  
*ea mõi imeti,*  
*ako oa inini,*  
*tsika mawa inini*”.

“A amburana é aromática como uma flor, de onde vem esse cheiro que me abraça? por que me envolve? a amburana é aromática como uma flor, aromática como a vagem da baunilha.

De acordo com as explicações da cantora, a música fala de forma velada sobre um amante (*txai vene*) que está longe, talvez em uma expedição de caça ou em uma partida guerreira. O perfume da amburana traz à sua mente o doce aroma do amante, a faz sentir falta de seus abraços; a pena a invade e canta. Fora os paralelos sensuais que, sem dúvida, tem para os Yora, como para os Yaminahua, a fragrância da baunilha e da amburana, a estrofe propõe outra comparação interessante em forma de questão: de onde vem o amor que a invade como um aroma?

A comparação da ação das *pusangas* com os *yama yama* admite mais um desenvolvimento: a problemática se dispõe em chave de co-residência, já que o efeito da *pusanga* se liga à ausência do aspirante a amante e/ou cônjuge que, distanciando espacialmente, consegue agudizar o estado de tristeza da vítima até seu ponto máximo.

Esse complexo ‘sintomatológico’, o pensar triste, o choro, a ambição do estar junto, remete, nos contextos cotidianos yaminahua, à ausência dos parentes consangüíneos, é o mesmo campo semântico que aparece nos *yama yama*, mas lembremos que nos cantos há também um lugar para o cônjuge. Se bem é verdade que o cônjuge surge de um ambiente de afinidade, preferencialmente do grupo de primos (*bibii*), também é certo que as relações continuadas de co-residência e consubstanciação, visíveis, por exemplo, através das relações sexuais reiteradas que “fazem crescer” o cônjuge (*kane*), que formam seu corpo, colocam os esposos em um lugar de confluências.

Nesse sentido, a *pusanga* atua também como uma espécie de ‘reductor temporal’, já que em várias ocasiões se menciona que a vítima do encantamento pensa no outro como se tivesse sido sempre seu marido (Romélia), “manda chamá-lo como se fosse seu marido (ou esposa)” (Xawaxta).

Embora sua utilização me pareça ter um sentido claro de predação, contudo, os modos de que se valem as *pusangas* não é os da captura violenta, como vimos, por exemplo, que os Yaminawa radicados na Bolívia figuram o casamento através do ‘rapto’ ritualizado, mas a sedução direta ou a monopolização de um pensar que, acelerado pelo tempo de um aroma inesquecível, se nega a ser dissolvido na distância.

## Amores doentios

Já mencionei que a fronteira entre a simples sedução e a atração forçada não é de todo clara. De fato, além de seu uso vestiário, plantas colocadas nos *puxinti* e nos outros enfeites, além de sua utilização como perfume aplicado no próprio corpo, ou como preparado que se passa no corpo da vítima ou em algum lugar com que ela vá entrar em contato, como as roupas ou sua rede, com o objetivo de seduzi-la, há um terceiro método que lembra por sua forma de aplicação e cura, as técnicas de agressão xamânica. Estou me referindo à inclusão nas *pusangas* do cabelo da vítima ou de algum outro elemento correlato; envolvido na folha adequada e colocado no bolso do fazedor ou enterrado embaixo de sua casa, essas *pusangas* podem não só seduzir a pessoa, como causar-lhe doenças severas.

Alguns informantes mais idosos comentaram que essa técnica não era usada antigamente, e em alguma ocasião, sem serem perguntadas, as pessoas que falavam sobre a utilização das *pusangas* esclareciam espontaneamente que não era necessário usar cabelo ou resto algum da pessoa que se desejava *pusanguear*. De qualquer forma, eles as conhecem bem no presente. Nos casos em que o uso dessa técnica leva a pessoa, à doença se impõe um tratamento que lembra as curas xamânicas comuns. O xamã toma *sanango* e ‘tira’ a *pusanga icarando (kuxuai)* ou chupando, após o qual retira o cabelo da boca e o mostra ao doente. Xamoko conta como, em uma ocasião, sua irmã foi *pusangueada* dessa forma. Tinha dor de cabeça e sentia enjôo. Foi levada a um curandeiro, que tirou uma folha e um botão que estavam envoltos dentro dela: “[...] o curandeiro campá que a curou lhe disse que tinha sido *pusangueada*, mas que não iria morrer”.

No presente, os processos de cura que implicam a sucção de objetos diversos (espinhas, metais, cabelos, botões, pequenos *xubus* de cerâmica, etc. – a lista não é fechada), ou sua extração através das *vaporações* são associados em geral aos Campa ou a curandeiros mestiços de origens diversas que os Yaminahua visitam em Atalaya,

Pucallpa ou nos próprios rios por onde transitam, quando não conseguem melhorar a saúde através de seus métodos na própria comunidade.

Embora, atualmente, afirmem que eles já não os põem mais em prática, os Yaminahua conhecem bem esses modos objetificados do poder/doença xamânico, pois afirmam tê-los conhecido, quando eram mais jovens, das mãos de seus pais e avôs: por um lado, se referem àquilo que o xamã tinha dentro de seu corpo (*tsibu*), por outro, ao que era tirado do corpo do doente (olhos de animais, dentes de cobra, entre outros). Na escala de saberes e poderes, o *tsibuya* ou *buaya* (que tem *tsibu* ou *bua* – amargo), que dominava essa técnica, é considerado o mais alto grau.

Já mencionei que a utilização de *disa*, em sua grande maioria plantas medicinais aplicadas em forma de compressas quentes, é o tratamento mais utilizado, sobretudo em primeira instância, quando alguém adoece. Em menor número, as plantas se usam também em banhos ou ingeridas. Muito freqüente também é o uso de tabaco, que se sopra no corpo do enfermo. Em várias situações, assistimos também aos *kuxuiti*, realizados com ou sem ayahuasca. E existem outras substâncias vegetais como o *sanango*, o toé (*Datura sp.*), o *txai* ou o *yaba*, usadas tanto para curar como para agredir, que algumas pessoas consumiram no passado, mas que dizem não utilizá-las atualmente. Os Yaminahua adultos conhecem bem todas essas práticas, e o fato de que enfatizem a inexistência dos especialistas *tsibuya*, ou que salientem o desuso de determinados elementos, não significa que, circunstancialmente, não possam retomá-las.

Assim, uma vez, por ocasião de uma estranha doença que afetou só os jovens – três meninas e um rapaz marido de uma delas, concretamente – que manifestaram um quadro de cólica com alguns componentes de crise nervosa resolvido finalmente sem maiores conseqüências, mas que comoveu fortemente a aldeia durante vários dias, uma mulher, concretamente a Txixëya de nossa narração, usou a técnica de sucção com pimenta. Após mascá-la, Txixëya extraiu sugando do ventre de sua filha o que ela identificou como o coágulo de sangue causante da doença.

É difícil esclarecer se a utilização de cabelos e restos da vítima nas *pusangas* é uma inovação de data recente ou se faz parte do leque tradicional de opções yaminahua. Talvez, poderíamos arriscar a pensar que essa profusão de consultas externas, nas quais a demonstração material da doença tem um papel fundamental, tenha contribuído ao desenvolvimento de um novo campo terapêutico para as *pusangas*. No entanto, algumas pessoas também se referiram ao *ñuwe* e ao *tsibuya*, xamãs yaminahua que também se

caracterizam pela sua capacidade de extração de doenças sob sua forma física, a mesma técnica de extirpação da *pusanga*.

‘Tradicionais’ ou não, atualmente todas essas práticas fazem sentido para os Yaminahua; e, afinal, é do sentido que estamos tratando. De fato, e a modo de ‘*intermezzo* xamânico’, eu poderia dizer que casos como este põem em relevo um aspecto significativo do xamanismo na região do Alto Ucayali: seu caráter de ‘língua geral’. Fora as especificidades evidentes de cada sistema xamânico – o yaminahua, o amahuaca, o ashaninka, o mestiço, etc. –, algumas linhas basilares são partilhadas por todos eles, facilitando a circulação das clientelas, e a partilha de conceitos e coisas: a compreensão da doença como conseqüência de uma agência exterior, seja espiritual ou humana, a importância dos alimentos e os tabus (ou sua quebra) na aquisição de um largo espectro de doenças, assim como de sua importância na maior parte dos processos de cura, a utilização do tabaco ou substâncias alucinógenas, a partilha de uma linguagem comum – *brujo*, *daño*, *mal-aire*, *pusanga* são termos de conhecimento geral –, o uso de práticas fitoterapêuticas e a entonação de cantos de cura, a crença na materialização da doença e nas práticas xamânicas capazes de extraí-la, por exemplo, são alguns desses aspectos que facilitam a comunicação entre as pessoas das diferentes populações em torno o tema de que estamos tratando.

A cosmologia xamânica é aberta e em alguns aspectos bem pouco tradicionalista, fato que favorece esse trânsito inter-xamânico muito fluido na região do Ucayali<sup>243</sup>. Já vimos, no capítulo anterior, como novos elementos e qualidades podem ser incorporados às rezas sem que o eixo interior/exterior marque limite algum, ou como até cantos de outras populações podem fazer parte do repertório do xamã yaminahua, ao que me parece, aumentando sua valia. Da mesma forma que os Matsigenka afirmavam terem conhecido o uso das *pusangas* através dos Piro, os Yaminahua asseveram a origem exógena dos *piri piri*, plantas que eles conseguem em suas viagens e que trazem para plantar em seus pátios.

---

<sup>243</sup> Estudos de caso sobre os Yaminahua desses itinerários terapêuticos podem ser consultados em Pérez (2006). Obviamente, o Ucayali não é o único lugar onde esse fato pode ser registrado; o campo medicinal popular peruano, país que conta com um elevado percentual de população indígena, onde a amazônica é minoritária, é rico em trânsitos e deslocamentos. Os jornais das grandes cidades, por exemplo, estão cheios de anúncios de curandeiros vindos de todos os cantos do país. Pablo Isla Villar, em um artigo instigante sobre uma perspectiva ritual da eficácia simbólica, trata desse tema em relação com os curandeiros de Lambayeque (Isla Villar 2000).

Nada de novo, se levarmos em conta a vocação de comunicação com essa exterioridade que o xamanismo tem, o que não significa que este se situe no exterior da sociedade, até, porque ela continua nesse exterior. Essa comunicação é uma comunicação social, ou seja, relaciona sujeitos. No caso das doenças, por exemplo, não há causas naturais que as expliquem, mas a agência de espíritos ou de humanos que podem provocá-las, intencionalmente ou não; sem panteões fechados ou exclusões somáticas severas, todo sujeito tem a faculdade de colocar um problema, pode agir, pode comunicar – às vezes para seu pesar.

É nesse sentido que a cosmologia xamânica me parece abrir uma ponte privilegiada para a interação. Talvez o xamanismo seja um instrumento muito mais histórico do que permitiram supor as imagens um tanto reificadas dele como fonte de uma tradição ancestral. Afinal, o xamã não só transita entre os mundos e os traduz, ele também os transforma através de suas ações e decisões.

De qualquer forma, seja uma prática ‘ancestral’, seja recente, atualmente ela parece fazer bastante sentido para os yaminahua; essa sobreposição entre uma atração violenta e uma técnica que lembra, por um lado, o *numibi*, uma prática de agressão xamânica yaminahua em que os restos da pessoa (fezes, urina, cabelo, unhas; mas também de sua rede, ou de suas roupas...) são colocados no *xubu*, sobre o qual se *icara*, i.e., se sopra (*kuxuai*) para matar a alma da vítima, e por outro, como examinamos acima, que remete à extração objetificada da doença, diz precisamente da ambigüidade dessas *pusangas* mais agressivas.

Às vezes, esse potencial mais agressivo das *pusangas* não visa à união com a pessoa, e sim uma intenção claramente vindicativa, já que, após sucessivas rejeições, o agravado pode decidir *hacer daño* a sua vítima, como dizem em espanhol. Com esse objetivo, o *pusangueador* foge para longe fazendo com que a pessoa-alvo não consiga encontrá-lo; sem poder deixar de pensar, chora de pena sua falta manhã e tarde, deixa de comer, emagrece e, impedida de se reunir com ele, pode chegar, se ninguém o impede, ao desenlace fatal.

Entretanto, há, sim, uma diferença fundamental entre o contexto proposto pelas *pusta vete* e o campo em que se inserem as outras agressões xamânicas: as *pusangas* não requerem dietas para sua aplicação, são de conhecimento bastante generalizado e, sobretudo, podem ser tiradas, ou seja, à diferença dos ataques xamânicos, a pessoa pode ser curada. De fato, a palavra *brujear* ou seus equivalentes em Yaminahua nunca foram empregados como sinônimo de *pusanguear*, nem vice-versa.



Nesse sentido, parece-me importante sublinhar que, embora as pessoas falem da morte como um horizonte possível da utilização dessas *pusangas* mais agressivas, não conheço casos concretos em que falecimento algum fosse atribuído aos efeitos da magia amorosa.

De fato, a expressão “pode até morrer” marca uma diferença com as taxativas afirmações sobre os efeitos letais das agressões xamânicas, já que, até da pessoa que tenha afirmado alguma vez haver sido atingida pelos cantos xamânicos de morte, embora viva e sadia, se diz que cedo ou tarde poderá morrer por sua causa: cozinhado em fogo lento, o efeito de uma agressão xamânica passada pode ser considerada a causa do falecimento muitos anos depois da marcação temporal de sua execução. Por outro lado, assim como o conhecimento das *pusangas* é bastante generalizado, também o são os remédios que as tratam, pelo que uma morte sob seu efeito, como a falta de casos específicos demonstra, se afigura bastante inverossímil. Inversamente, já vimos que o efeito de um ataque xamânico realizado corretamente dificilmente pode ser neutralizado por outra pessoa que não seja seu dono.

Esse seria o ponto extremo de uma polaridade ocupada no lado oposto e mais benéfico pela ‘sedução suave’, através do uso mais público de plantas cheirosas; em sua parte média se situaria uma prática mais enérgica capaz de afundar a vítima em um estado de tristeza profunda; e, finalmente, essa espécie de resposta vindicativa ante a falta de correspondência amorosa, uma extrapolação da anterior, provocadora de fortes alterações na vítima, que vão da manifestação de uma sexualidade descontrolada até seu oposto, ela só deseja alguém que não está, podendo resultar, se não for aplicado algum antídoto antes, em morte por uma espécie de dissolução melancólica da pessoa.

### **Trazendo o amor para casa**

Albert, justamente na parte de sua obra-prima em que trata dos filtros amorosos, lança uma idéia, que não desenvolve – as dificuldades são óbvias – sobre o valor do amor entre os Yanomame: “Il n’y a donc pas pour les Yānomamë d’état amoureux ‘naturel’ comme il n’y a pas de maladies ‘naturelles’; pas d’état amoureux qui ne soit dû à une magie amoureuse couronnée de succès” (Albert 1985: 242).

Eu não me arriscaria a trasladar essa afirmação para o caso dos Yaminahua; essa última frase da narração autobiográfica de Txixëya, “não gosto quando fazem com planta”, por exemplo, deixa aberta a possibilidade de que se faça de outra forma. Xamoko foi ainda mais explícito: “Quando se quer uma mulher, se canta *yama yama*,

falando que se está apaixonado dela, que se quer casar com ela. A mulher escuta e, então, já pode vir falar contigo e se começa a namorar. Se você conversa com a mulher e ela não quer nada, então a gente a *pusanguea*”.

No entanto, é verdade que os casos que descrevemos, além de não serem excepcionais, são relatados como se não o fossem: um homem casado e com três filhos me contava sem rodeios como havia *pusangueado* no Juruá a sua atual esposa, trazendo-a para viver no Mapuya, onde agora ela morava longe de sua família; e já vimos como, quando os constantes flertes jocosos de Manate com uma jovem amahuaca não deram em nada, ele não se inquietou muito ao me solicitar um ingrediente que deveria servir para submeter a moça a seu desejo; Xamoko falou sobre como levaram sua irmã a um curandeiro campá para tirar-lhe a *pusanga*; e quando, em uma ocasião em que um homem ficou muito doente e se debateu sobre a causa de sua enfermidade, todos lembraram do professor shipibo que dava aula às crianças em Raya e de sua saída intempestiva da aldeia causada, em teoria, por suas relações com uma mulher casada e os ciúmes ameaçadores de seu marido; pois bem, a polêmica surgiu sobre se era ele quem não dava sossego à moça, ou fora esta quem tinha *pusangueado* o professor (talvez o primeiro fato tenha levado a supor o segundo). Enfim, o conhecimento das *pusangas* é generalizado, e os casos, abundantes o suficiente para não considerá-los uma anomalia.

## Casamento e distância

Após a descrição de algumas práticas concretas de casamento que acabamos de examinar e antes de adentrarmos no relevante tema da morte – horizonte de dissolução da memória e o pensar, pensar que os *yama yama* representam em seu mais alto grau –, vale a pena tentar formular de uma forma mais específica algumas idéias que já foram apresentadas aos poucos ao longo do trabalho, mas que, talvez, possam ficar mais claras agora unificando-as de vez em torno ao casamento e à produção de pessoas possam ficar mais claras<sup>244</sup>.

---

<sup>244</sup> Algumas idéias que apresentarei a seguir devem muito a dois textos que me instigaram a seguir adiante com uma reflexão que me provocava certa inquietação, mas que acabou se convertendo num dos pivôs desta tese. Refiro-me ao estudo de Marilyn Strathern (1992) sobre o ‘divíduo’ melanésio e a reconceitualização que a autora faz da noção de relação social; e à primeira parte do trabalho de Tânia Lima (2005a: 75-129) sobre a qualidade fractal da idéia de relação social – e, portanto, do social – que os Yudjá põem em prática em diferentes escalas, que vão da pessoa ao grupo cognático todo, passando pela família ou a aldeia.

Embora entre os Yaminahua não existam linhagens ou seções que determinem uma classe estrita de casáveis (e de não casáveis), o casamento continua a ser um dos articuladores fundamentais da tanto da socialidade do grupo ao nível da aldeia, como da rede relacional intercomunitária. A socialidade em rede dos Yaminahua, as variações temporais do ciclo residencial, em larga medida os *yama yama*, a própria noção de pessoa ou muitos detalhes do mundo pós-morte, por citar só alguns aspectos evidentes, guardam uma correlação estreita com as implicações conceituais e práticas da união conjugal.

O primeiro fato a destacar é que os Yaminahua não são avaros à hora de considerar suas possibilidades de casamento. O leque de opções para a união conjugal vai dos primos cruzados até os inimigos (o rapto de mulheres era bastante comum num passado recente<sup>245</sup>), passando pelos primos classificatórios ou aquelas pessoas com os quais não se reconhecem vínculos genealógicos (*ëwë awaba*, traduzido em espanhol como *no es mi nada*, que indica que não tem nenhuma relação genealógica reconhecida) incluídos os mestiços regionais. Pela ponta mais interna, no que diz respeito aos limites colocados pelo tabu de incesto, por causa da ampla margem para traçar as ênfases genealógicas, ora ressaltando as conexões em linha paterna (e lembremos que a paternidade múltipla é bastante freqüente, portanto há normalmente várias opções), ora em linha materna, casamentos considerados teoricamente indesejáveis por sua proximidade também podem ser tolerados, às vezes sem maiores questionamentos.

Obviamente uma proximidade considerada excessiva pode causar mais controvérsias que as uniões muito distantes e, diante de desavenças que possam ter essas pessoas por protagonistas, o eco do incesto pode vir à baila como mais um fator conflitante a ser levado em consideração na ocasião. Assim aconteceu, por exemplo, num conflito que conduziu ao fim trágico de várias crianças e a mãe delas, mortos quando empreendiam o caminho em direção ao Juruá, onde o marido dessa mulher tinha ido uns dias antes a deixando em Raya com as crianças, após uma arrebatada discussão. Dita família pertencia a outro grupo Pano, na época recém-contatado, e aparentado com os Yaminahua há décadas. Durante vários anos, até esse evento acontecer eles moraram

---

<sup>245</sup>Sem dúvida, a demarcação das terras indígenas (*Comunidad Nativa*) e as novas relações com as organizações oficiais do Estado peruano têm promovido o contexto de relativa paz interétnica em que vivem atualmente os Yaminahua, embora tensões e conflitos eventuais aconteçam pontualmente. Entretanto, se o rapto de crianças ou jovens de outros grupos não se efetua de forma aberta no presente, o casamento continua imbuído de características e técnicas predatórias, como teremos oportunidade de aprofundar no capítulo que tratarei esse tema especificamente.

em Raya. Foi apenas depois da ação homicida, provavelmente para justificá-la, que os Yaminahua mencionaram com desdém a tendência geral ao incesto desse grupo; comedores de carne crua, mesquinhos e incestuosos – relato paradigmático de alguns dos fantasmas fundamentais que ameaçam o bom convívio social – foram as qualidades citadas na ocasião para explicar a oportunidade da quebra violenta dos vínculos.

Efetivamente, em sua juventude, o marido dessa mulher tivera relações com a que depois terminaria se tornando sua sogra, e havia certo consenso em que sua esposa falecida no conflito era na realidade filha dele também. Comentários jocosos e risos escaparam quando esse homem contava de forma desinibida a tristeza que anos atrás lhe causara a morte de sua sogra, e o quanto a tinha chorado; comportamento certamente anômalo dada a relação de afinidade que os unia<sup>246</sup>. Apesar de tudo, as relações com eles foram estáveis durante anos e os motivos concretos que levaram às mortes não foram diretamente relacionados pelos Yaminahua com esse fato, embora indiretamente possa ter influído por outros motivos, como veremos a seguir.

Como já disse, a família pertencia a um povo contatado recentemente. O grupo ficou morando em Raya, antes que a maioria dos membros desse grupo se mudara a outras aldeias no Juruá. Na realidade, esse pequeno conglomerado descendia de um coletivo que a mediados do século vinte mantinha relações de aliança com os Yaminahua (e que, portanto, eram parentes deles agora também). Pessoalmente, devo confessar que sempre me estranhou que essa família permanecesse em Raya, 'isolada', em vez de ter acompanhado seus parentes mais diretos ao Juruá, onde a maior parte ficou a viver junto como os Yaminahua que lá moram. Os Yaminahua os reconheceram como parentes, é verdade, pois antes do conflito que levou a sua separação nos anos cinquenta mantinham relações fluidas e intercassamentos<sup>247</sup>. Além da típica verificação onomástica, alguns velhos foram reconhecidos por detalhes físicos que coincidiam com as descrições feitas pelos pais e avôs dos atuais Yaminahua. Esses detalhes foram mencionados para que se no futuro os encontrassem pudessem reconhecê-los, como efetivamente acabou acontecendo. Contudo, após várias décadas de separação, os nexos de parentesco não foram fortes o suficiente para evitar, no caso específico dos que

---

<sup>246</sup>A relação entre sogra e genro é caracterizada pela evitação. São as pessoas consideradas parentes muito próximos que choram que se choram por ocasião da morte.

<sup>247</sup>Adiante teremos oportunidade de relatar como essa fissão ocorreu. Ela teve como um dos líderes de guerra ao pai de várias pessoas yaminahua que rondam os sessenta anos e eram adolescentes quando a quebra de relações aconteceu, por volta então dos anos cinquenta.

tinham ficado em Raya pelo menos, certo distanciamento e o desenlace fatal da mulher e seus filhos<sup>248</sup>.

Essa família permaneceu em Raya na posição de receptora: receptora do lugar que ocupava na aldeia, da pequena terra que cultivava sem colaboração de ninguém – aliás, colaboração provavelmente desnecessária pelo reduzido tamanho da roça –, da espingarda que, uma vez que outra, emprestavam ao homem para que fosse caçar ou dos poucos bens que receberam na sua chegada a Raya, quando nada possuíam<sup>249</sup>. Ainda por cima, quando saíram da mata o homem tinha duas esposas, mas não tinha filhos em idade casadoura, o que sem dúvida poderia ter-lhe dado a oportunidade de estabelecer alianças e fortalecer sua posição na aldeia. Por que então não acompanhar seus parentes até o Juruá onde poderiam morar em família?

A resposta que o homem deu quando lhe perguntei exatamente isso, me resultou um pouco desconcertante<sup>250</sup>. Ele morava tranquilo em Raya, disse, e a convivência com seus parentes, pelo contrário, tinha sido cheia de conflitos. Para justificar sua opção mencionou os ciúmes e a mesquinharria como eixos centrais da discórdia, concretamente as disputas por mulheres e por objetos diversos que na época em que perambulavam na mata obtinham dos saques aos acampamentos madeireiros. Entretanto, outras pessoas que moravam no Juruá mencionaram precisamente o possível incesto do casal como causa de sua separação do resto do grupo.

É difícil esclarecer até que ponto essa situação de perambulação na mata e os roubos de objetos dos acampamentos aumentaram as situações de conflito relacionadas com as mulheres e a propriedade desses bens. Aliás, poderíamos nos perguntar até que ponto a relação suspeita que unia o casal não funcionava como detonante dos comportamentos dos outros para com eles. De qualquer forma, em ambos os casos, o contexto não parece ter definido os problemas, pois sobram exemplos de que esses conflitos surgem igualmente em situações mais favoráveis.

Não me estenderei aqui sobre outros motivos concretos que levaram ao desenlace final. Havia razões para que o destino fatal se produzisse simplesmente como

---

<sup>248</sup> Evidentemente, também os quarenta anos de contato que separavam aos Yaminahua desse grupo, que se mantiveram como 'índios bravos' durante esse tempo, podem ter contribuído a aumentar esse apartamento, pois o casal, por exemplo, não participava habitualmente das *masateadas*, não falava espanhol, sua língua nativa apresentava já diferenças da falada pelos Yaminahua, não se relacionava com os mestiços, nem trabalhavam a madeira, entre outras diferenças.

<sup>249</sup> Foi nesses termos e sobre esses aspectos que algumas pessoas se expressaram após as mortes.

<sup>250</sup> Talvez não fosse tão desconcertante assim se levamos em consideração que os pais do homem já tinham falecido e que não tinha irmãos entre as pessoas que se deslocaram ao Juruá.

consequência do desejo de vingança dos Yaminahua. Suspeito que essa opção pairava na mente de algumas pessoas que conservavam na memória do conflito acontecido nos anos cinquenta, pois, não raro, enumeravam com raiva às mortes de seus parentes a mãos dos antecessores dessa família.

Mais difícil é esclarecer o peso, no conflito todo, que tiveram as acusações de feitiçaria que recaíram sobre a mulher, já que, ao parecer, ela levava consigo objetos de outras pessoas da aldeia quando rumou para o Juruá, em teoria, para agredir aos donos desses objetos (citaram uma coberta, por exemplo) através das artes xamânicas<sup>251</sup>. Até que ponto essas acusações influíram como detonante ou, o que tendo a pensar, como amplificador ou justificativa do conflito já presente, é difícil saber.

De qualquer forma, o que me interessa destacar é que o incesto, ou sua suspeita, influenciou provavelmente num primeiro afastamento, o dessa família e seus parentes mais próximos que foram até o Juruá, mas não pareceu pesar muito no convívio do casal no Mapuya. Pelo contrário, me parece ter sido um segundo afastamento – na direção contrária, da família em direção ao Juruá – o autêntico detonante do ajuste de contas, pois a mulher e seus filhos foram mortos no caminho, quando depois de vários anos de residência em Raya decidiram finalmente abandonar a aldeia e dirigir-se em direção ao Juruá.

De fato, a cena final do conflito, que o filho de um dos homens que participaram na emboscada me contou, tem um detalhe que aponta nessa direção. O dia fatídico, quando observaram que a mulher, após ter vencido a oposição de seus filhos a empreender viagem, abandonava a aldeia com eles, os matadores saíram dando um rodeio para se adiantar à família e não ser vistos. Como a família ia pelo caminho limpo – via aberta pelo trator da empresa que trabalha a madeira no Mapuya – não deveu resultar difícil prever o lugar por onde apareceriam e escolher a situação adequada para o ataque que impedisse a fuga. Os homens permaneceram escondidos, à espera, atrás de um pequeno relevo do terreno. Até que os viram chegar; então fecharam rapidamente o caminho que a mulher e as crianças seguiam em direção ao Juruá. Quando ficaram frente a frente e os homens colocaram suas espingardas em posição, uma das crianças perguntou a um deles: “tio (*kua*), por que queres me matar se ainda hoje saímos juntos

---

<sup>251</sup> Os Yaminahua mantêm muito ativo o complexo de práticas xamânicas destinadas à agressão. As várias técnicas se valem dos restos corporais das pessoas, assim como das roupas ou objetos muito pessoais utilizados por elas, para provocar a doença e, nos casos mais extremos, a morte de seus donos. Uma elevada porcentagem dos falecimentos são referidos a esse tipo de atos que se executam tanto no âmbito inter-aldeão como intra-aldeão.

de trabalhar a madeira<sup>252</sup>”. Ao que o homem respondeu pouco antes de atirar: “então por que é que você vai embora?”.

Parece-me claro que esse casamento, teoricamente incorreto, não supôs grandes questionamentos em Raya. Afinal das contas, a família veio de longe – na realidade, saída das trevas do tempo – e sua relação não podia ser contemplada segundo os parâmetros normais da circulação de casáveis, nem envolvia as relações afetivas e interfamiliares que uma situação semelhante teria mobilizado de serem outras pessoas que estivessem implicadas no caso. Eram mais um homem e, sobretudo, mais uma mulher na aldeia. Menciono isso, porque em outras ocasiões as suspeitas de relações sexuais entre irmãos, por exemplo, sim têm ocasionado refregas interfamiliares e provocado deslocamentos espaciais para tratar de afastar o que se aproximava perigosamente.

Se a obliteração dos limites mínimos da distância de parentesco que deve separar os cônjuges (e/ou as relações sexuais) pode provocar uma crítica severa quando se suspeita que são extravasados, o mesmo não parece acontecer com os limite máximos, menos problemáticos à hora de definir sua correição. Lembremos que as fronteiras desse horizonte distante são bastante indefinidas, já que pode incluir, de fato e de direito, aquelas pessoas do sexo oposto com as quais não se reconhece laços de parentesco algum, assim como o conjunto dos primos cruzados verdadeiros e classificatórios. Levando em consideração que em Raya a maior parte dos casamentos obedece à norma da exogamia local, e que muitos dos cônjuges provêm de grupos com os que se mantêm freqüentemente relações próximas da inimizade, resulta difícil saber nesse contexto o que é considerado um casamento muito distante.

Em função dos fatos consumados, a distância considerada realmente excessiva parece provir das populações indígenas não pano, pois fora o casamento de uma jovem com um homem piro (na realidade filho de pai mestiço e mãe piro), e de um homem yaminahua do Juruá com uma mulher Ashaninka, não registrei uniões desse tipo, embora não se descartem relacionamentos amorosos com pessoas de outras etnias (Hustuma, por exemplo, menciona sua relação de parentesco com os Campa porque sua mãe teve relações com um homem pertencente a essa população quando estava grávida).

---

<sup>252</sup> O adolescente trabalhava a madeira com um dos homens que desfechou o ataque e mantinha relações muito estreitas com um filho de sua mesma idade do outro.

Os ditos Pano *eclatés*, que apresentam uma intensidade particular na dinâmica da captura de identidades – e aqui 'captura' e 'identidade' podem ser entendidos num sentido bastante literal – no exterior da fronteira grupal (ou etnonímica até), casam, desse ponto de vista, também entre eles, embora não deixe de ser um 'entre eles' um tanto peculiar, pois inclui notáveis diferenças lingüísticas, sociais e culturais. Caberia aqui uma reflexão como a que fez Erikson sobre o universo das tatuagens pano: há uma variegada série de diferenças nos desenhos que servem como marcadores tribais, mas só é necessário acrescentar uma pequena modificação aqui e lá para assimilar umas tatuagens às outras (Erikson 1986).

### **Pessoas misturadas e sócio-alteração**

Em relação com isso, é fundamental entender o conceito de 'civilização', palavra que os Yaminahua usam quando falam em espanhol e que, em muitos contextos, é uma tradução do conceito de mistura (*usĩ*), ligado a esses processos de captura e série diversa. *Usĩ*, civilização, leva de forma indefectível à enumeração dos nomes que compõem o grupo, dos quais já falamos no primeiro capítulo. Obviamente, na lista se encontram todos os *nahua* dos quais se conserva a memória do parentesco: Xaonahua, Kudunahua, Txitonahua, Baxunahua, Nixinahua, Txanënahua. Contudo, nesse mesmo contexto não se duvida também em acrescentar à lista, Campa, Piro ou os próprios mestiços e serranos, embora, como já disse, os casos de parentesco com pessoas Piro ou Campa<sup>253</sup> sejam realmente excepcionais, mais raros ainda do que as uniões com mestiços ou serranos<sup>254</sup>.

Para interpretar essa enumeração e adscrição nominal convém notar que, em larga medida, a produção de pessoas e a produção do social não se diferenciam. Townsley soube bem ver essa relação, embora, a meu entender, tenha ficado um tanto

---

<sup>253</sup> Não faltam nos relatos guerreiros menções às hostilidades com populações Ashaninka e aos raptos que estes faziam das mulheres yaminahua. Entretanto, não há atualmente entre os Yaminahua nenhuma mulher Ashaninka nem descendentes que demonstrem sua inclusão no passado.

<sup>254</sup> A diferença entre mestiço e serrano nem sempre é clara, pois há serranos que vivem como mestiços e mestiços que podem ter ascendência 'serrana'. Para os Yaminahua do Mapuya, o referente mais próximo e habitual da palavra 'mestiço' é os madeireiros da região com os quais tratam há décadas; o referente dos serranos seria os indígenas provenientes da Serra que se dedicaram fundamentalmente ao comércio, tanto na cidade de Atalaya como nos pequenos armazéns que possuem no Rio Inuya e Urubamba. Para os Yaminahua, os marreteiros, muitos deles serranos, representam o emblema da mesquinha. Já os mestiços oscilam entre a generosidade e a riqueza extraordinária quando lembram as repartições de objetos diversos que situam preferencialmente no passado, e a mesquinha mais típica do presente, pois, embora trabalhem a madeira com eles, raramente obtêm algum benefício significativo (e com certeza bem menor ao duro trabalho por eles realizado).



preso das categorias de afinidade e consangüinidade propostas pelo sistema ideal de metades. Como já vimos no segundo capítulo, Townsley associa a estrutura de metades à patrilinearidade e à aliança simétrica. Paralelamente, a consangüinidade é ligada à produção corporal da pessoa e às relações egocentradas. O *Yora* (*Yura*, no Mapuya) seria o produto total da soma dessas relações de consangüinidade. Mas sabemos que o *Yora* é mais do que isso, pois inclui tanto as relações de consangüinidade como as de afinidade: o pai e a mãe, assim como o irmão da mãe de uma pessoa, por exemplo, fazem parte de seu *Yora*.

Esse é um ponto importante, pois Townsley utiliza o termo 'consangüinidade' se baseando nos conceitos yaminahua que fundam esse *Yora*, o conjunto de parentes ligados por laços de carne e sangue (*flesh-and-blood relatedness*), transmitidos e reconhecidos em linha cognática (Townsley 1988:155). No entanto, falar de consangüinidade nesse contexto pode introduzir confusão, já que o sentido desse termo na teoria de parentesco não é equivalente à cognação que constitui o *Yora*. 'Parente', talvez, teria sido um termo mais apropriado que 'consangüinidade', já que a definição de parente (aliás, uma das traduções nativas do termo *Yora*) se estende a pessoas ligadas tanto por laços de consangüinidade como por laços de afinidade.

Pessoa e sociedade, disse acima. A teoria da concepção yaminahua reconhece a participação da mãe, que aporta seu sangue, e do pai na formação da criança. Aliás, todos os homens que tiveram relações sexuais com uma mulher grávida contribuem com seu sêmen à formação do feto no útero e são reconhecidos como pais da criança (*epa utsa*, "outro pai"). Todos eles 'tiveram parte' na criança. Convém notar que a falta de relação continuada não interfere nesse laço que se mantém ao longo dos anos. Esses vínculos são contemplados, por exemplo, na hora de fazer os cálculos genealógicos ou quando, por causa de uma doença, os parentes mais próximos devem realizar os tabus recomendados. O que me interessa salientar aqui é que a adscrição nominal depende do reconhecimento desses laços. Como a paternidade múltipla é muito comum e, ainda, o vínculo pode remeter à geração +2, a irrupção nominal parece garantida.

Mas o que representam esses nomes? Em primeiro lugar, é importante sublinhar que esses nomes compõem a pessoa. A pessoa yaminahua é então, uma entidade composta. Não é essa, afinal, a mensagem do mito de Lua em que a sociedade e a fertilidade se opõem à auto-regeneração de si? Não é como propõe Townsley, talvez apenas por um excesso gráfico, que os filhos tenham uma relação de consangüinidade

com o pai e um vínculo de afinidade com a mãe, é que, tendo o pai e a mãe uma relação de afinidade entre si, o filho incorpora uma relação diferencial constituinte.

Nesse sentido, a sociedade yaminahua se poderia definir como “agregados de relacionamentos centrados no Ego”, como diria Rivière (2001: 70), porque o Ego é ele próprio um agregado relacional, isto é, ele inclui (e não exclui), já do começo, a relação social. Do começo, porque durante o processo de procriação são transmitidos ao bebê princípios de parentesco e identitários em via cognática. Mas esses nomes pertencem à série e manifestam, então, a marca de uma diferença. Dito de outra forma, os Yaminahua nascem com uma vocação para a sócio-alteração, não para o sociocentrismo porque o indivíduo Yaminahua não é, *stricto sensu*, individual.

## Capítulo VIII – A morte

### Nem juntos nem separados. O dilema entre os vivos

Os *yama yama* são uma das expressões mais claras dos problemas que os Yaminahua têm tanto para viver juntos como para viver separados. Como eles dizem, os *yama yama* se cantam para alguém, e são as relações todas com esse alguém que constroem a pessoa e os cantos. Afinal, não há pensar triste fora dos objetos – que são sempre sujeitos – do pensamento. É aí, à luz de um espaço biográfico desenhado à sombra das ausências, que melhor se pode observar o espaço dilemático em que se desenvolve a socialidade yaminahua. Por baixo do mapa social, pode se notar um mapa de emoções complexas, que tecem uma teia de ires, vires, retornos, pensamentos e vinganças.

É essa trama que encontramos, por exemplo, nas expressões lingüísticas utilizadas para assinalar as relações de parentesco, caracterizadas por essa dimensão simultaneamente coletiva e singular que possuem esses termos<sup>255</sup>. As palavras *kaihu*, *xanë*, *xohu* ou *yura* marcam justamente a pertença dos indivíduos a um conjunto definido pela multiplicidade. ‘Crescer junto’, ‘casa’ ou ‘corpo’ são todas expressões de uma unidade múltipla, das quais os indivíduos seriam certamente singularidades (*ewe yura*, *ewe kaihu*; “meu parente”), mas singularidades vinculadas. *Ewe yura* “meu parente”, mas também “meu corpo”, como às vezes dizem os Yaminahua em espanhol, é a forma utilizada para se referir a um indivíduo com o qual se tem uma relação de parentesco estreita, mas é também o conjunto inteiro de parentes – ‘corpo de parentes’, poderíamos dizer, para irmanar os dois campos semânticos da palavra *yura* –. Mais claro, nesse sentido, é ainda o uso da palavra *kaihu*, pois até quando se refere a um único indivíduo persiste sua forma no plural (*kai*/crescer; *hu*/pluralizador): *ewe kaihu* (meu parente).

---

<sup>255</sup> Aproveito aqui uma reflexão de Gow: “Further, unlike the modern Western core idioms of kinship, which stress profound and originary ties between formally separate entities (such that, for example, two individuals can be consanguines), the Piro core idiom of kinship stresses the multiplication of identical entities” (2000: 49). Pode-se ampliar um pouco essa idéia e dizer que, nesse aspecto concreto, o código ocidental moderno se vale de uma noção de relação que se funda na autonomia dos termos que ela liga. Diferentemente, os Piro sublinham a multiplicação de entidades idênticas, justamente porque a relação de parentesco que liga duas pessoas não se funda no vínculo especial que os une como indivíduos separados, mas, como menciona Gow, pela pertença de ambos a um conjunto múltiplo.

Em larga medida, a pessoa pertence e se constrói nessas relações. É bom que se diga, no entanto, que a ênfase nas relações não obriga a inferir que o indivíduo seja uma espécie de vazio<sup>256</sup> – que some perante a determinação das relações. Muito pelo contrário, o indivíduo aponta aqui, não para o vazio, mas para a pluralidade, como nó de uma rede densa de liames. É essa rede que eu tentei levantar ao longo deste trabalho, pois é ela que se desenha nos cantos, e é nela que os Yaminahua vivem de fato.

Tivemos oportunidade de registrar em muitos *yama yama* manifestações paradigmáticas desse espaço dilemático que acabei de mencionar. Quando o conjunto se fragmenta, é um pouco também a pessoa que se divide. É quando o *xina bitsai* surge. O *yama yama* de Paditxaya, por exemplo, condensava as dificuldades que sobrevêm quando se mora numa aldeia e se tem família em outra, situação freqüente para a maior parte dos Yaminahua. Se cada fragmento do canto por separado era bastante claro, ao juntá-los o conjunto se tornava confuso, ou para ser mais exato, tornava confuso o campo de relações expostas no canto, pois todas elas colidiam de alguma forma.

Como se recordará, foi logo após sua vinda do Juruá, inebriada de caiçuma e sentimentos conflitantes, que ela cantava: “Eu vim com pena deixando meus filhos. Agora estou em casa do meu irmão. Estou contente. Já vim”. Mais adiante, em sua música, Paditxaya tomava partido de forma mais decidida pelos seus anfitriões, que a agasalhavam no momento com uma formidável *masateada*. A festa estava andando, e sua oferta não pôde ser mais clara: “Já não quero voltar. Melhor vou ficar a viver aqui sozinha. Já não sou menina. Vou querer ter marido aqui”.

Embora não tenha casado no Mapuya, como ela anunciava na música com a retórica requerida pela ocasião, o ritmo da festa facilitou algumas de suas expectativas. Festas que constituem o espaço de interação apto para essas relações, autêntico banho

---

<sup>256</sup>Tenho em mente o, em tantos aspectos meritório, e o, em não menos aspectos arriscado, trabalho de Leenhardt sobre a pessoa melanésia, cujos paralelos amazônicos não podem deixar de ser notados: “Y noto que **a** no corresponde a un cuerpo humano único, sino a todos los cuerpos de hermanos y hermanas en la misma posición social. El cuerpo **a**, en efecto, es relativamente intercambiable; **a** representa un grupo de gente semejante cuya realidad social no está en el cuerpo, sino en ese lugar **vacío** en el que tienen su nombre, que corresponde a su relación” (Leenhardt 1997: 154). O destaque é meu. Que ‘a’ (o corpo de alguma pessoa) seja um corpo plural, do qual participam um conjunto de semelhantes, não significa a impossibilidade nativa de pensar as partes que o integram. É a dificuldade em pensar o ‘Ser’ como ‘relação’ que pode levar, como faz Leenhardt, a colocar o sujeito num grau zero de existência e agência, quando se entende que ele deve ser apenas um vazio porque é ‘apenas’ relações. Do meu ponto de vista, não é que o Ser seja vazio por ser múltiplo e porque participe de uma pluralidade de semelhantes, mas, ao contrário, é por ser múltiplo que, sob um ponto de vista substancialista-individualista, é difícil pensá-lo como sujeito. Eis aí que o vazio vem preencher essa dificuldade lógica. Parece-me que a confusão entre indivíduo e sujeito é aqui fundamental, e surge da tendência a entender como determinações sociais só as acontecidas nas sociedades às quais o falante não pertence.

de afinidade, ‘civilização’ e caiçuma, a *masateada* promoveu, mais uma vez, o império da jocosidade e das relações entre outros. Foi nesse contexto de reunião, especialmente apto atualmente para os Yaminahua interpretarem seus cantos, que Paditxaya expressou explicitamente esse contraste característico entre o estar alegre e o pensar triste (“Eu vim por aqui. Não vou voltar. Não vou pensar em nada. Para estar alegre.”).

Não é difícil perceber as polaridades implicadas nesse contraste: em primeiro lugar, através do eixo consangüinidade/consangüinidade, já que, por um lado, Paditxaya menciona a pena que sente pelos filhos que ficaram no Juruá, e por outro, se refere ao irmão que a recebeu no Mapuya, como a fonte da alegria do momento. Também através do eixo afinidade efetiva/consangüinidade, pois a tristeza que sente por ter deixado o marido é posta à par da satisfação do reencontro com o irmão. E ainda, através da polaridade cônjuge/amantes; pois, apagada em favor do calor da festa, a relação com seu marido<sup>257</sup> é mencionada logo antes de abrir o caminho para outros afins predispostos.

Depois de algumas semanas, Paditxaya regressou finalmente ao Juruá. Como já disse, não casou no Mapuya. Com seu retorno, a alegria narrada no *yama yama*, produzida pelo reencontro com o irmão e com seus afins, se terá tornado, mais uma vez, distância. Não seria arriscado supor que, após a viagem de retorno, ao chegar em casa, Paditxaya tenha cantado de novo; igualmente, deve ter experimentado a alegria do reencontro e, provavelmente, da festa também. Mas, conforme o tempo passe, não tenho dúvida de que suas experiências no Mapuya virarão fonte de *yama yama*, tornando-se a alegria que experimentou lá, mais uma vez, memória saudosa e novo horizonte de possibilidades.

O dilema não tem fácil solução. Os constantes ires e vires (o irmão de Paditxaya visitou duas vezes o Juruá durante o ano que eu fiquei em Raya) e a alta labilidade da ocupação do espaço aldeão levam tanto a marca da transitoriedade como a da permanência: da transitoriedade da disposição do campo relacional; e da permanência da rede, que termina, mais cedo ou mais tarde, reverberando nos diversos nós que a constituem.

Ademais, fora os deslocamentos reais que os Yaminahua realizam com frequência, não se deve esquecer que esses ires e vires são também horizontes

---

<sup>257</sup> O marido de Paditxaya não mantinha boas relações com o irmão de sua esposa. Além do mais, ele é uma das pessoas mais idosas do conjunto todo, assim que dificilmente poderia ter acompanhado sua esposa em tão longa viagem.

permanentes de pensamento, às vezes materializados nas falas (e nas músicas) cotidianas, também sob uma forma um tanto paradoxal. Não é difícil notá-lo, por exemplo, na circunstância muito comum de um dia uma pessoa afirmar, aparentemente decidida, que planeja ir até o Juruá para rever algum parente, pois nada tem o que fazer em Raya, e no dia seguinte negar a conveniência da viagem com uma frase do tipo: “Para que vou ir lá, aqui estou bem”. Ou que, após ter manifestado ambas as possibilidades, ir ou ficar, com seus argumentos correspondentes, a pessoa arremate a questão com uma sentença sem possibilidade de erro: “Se vou, vou; se fico, fico”. Frase que, me parece, oculta sob seu conformismo totalizador certa recusa a escolher entre o ir e o ficar, visto que entre ir e ficar não há termo médio possível. Deixar que o assunto se resolva pela via de fato manifesta, provavelmente, o reconhecimento da impossibilidade de fazê-lo pela via da decisão própria.

A estas alturas, já sabemos que esse estado dilemático, ora vivido pelos Yaminahua com aflição, ora posto entre parênteses, ou assumido e administrado melhor como cada um pode, se relaciona com inúmeros fatores: seja por causa do sistema de residência ou da precariedade da aliança, seja por causa da capacidade para gerar fissões de um xamanismo de agressão endógeno, conspícuo e muito ativo, seja por causa do imperioso apelo à vingança, do papel constitutivo da alteridade, ou do inevitável assalto à memória dos mortos e dos parentes vivos mais queridos e afastados, as encruzilhadas da vida social pululam com a pertinácia dos fatos consumados.

A contrapartida desse estado de coisas é o intuito de tentar se evadir – segundo os contextos e dentro do possível – das situações que o provocam. É óbvio que a maior parte das pessoas prefere viver com seus pais, mais que com seus sogros; a agressão xamânica, em abstrato, não é a conjuntura desejável, como sim o é a possibilidade de curar os seres queridos quando adoecem; o pensar triste não configura um ‘saudosismo’ autocomplacente, longe da alegria que, permanentemente, os Yaminahua procuram e manifestam nos aspectos mais diversos do cotidiano; e, perante as fissões, é claro, cada um busca sua situação mais conveniente, não sei com quanta efetividade, mas, provavelmente, lamentando a separação mais tarde, caso não a tenha conseguido evitar.

Em muitos desses aspectos, os Yaminahua se acomodam bem ao modelo geral proposto por Joanna Overing a partir de suas reflexões sobre a *conviviality* amazônica, para citar um texto que resume admiravelmente toda uma linha teórica da etnologia da região (2000). A valorização do viver tranquilo, da generosidade, da partilha, de “um espaço de interação harmonioso, íntimo e pessoal” (ibid.: 17), são também aspectos

importantes da filosofia social e da vida dos Yaminahua, como o são da maior parte dos povos indígenas amazônicos. Muitas passagens desta tese já devem ter deixado isso claro. Mas, para ter uma compreensão mais global da vida dos Yaminahua, é importante que se diga também que o social, a agência ou a realização das capacidades produtivas das pessoas nem se reduzem, nem começam apenas aí, nesse espaço harmonioso, íntimo e pessoal, como parece ser que outros povos das Terras Baixas da América do Sul e seus etnógrafos tendem mais a enfatizar. Outras dinâmicas e conceitos que apontam em direções diversas das que acabei de mencionar se afiguram no discurso e na praxe dos Yaminahua tão pertinentes no desenho de sua vida social como o desejo – em alguns casos – de evitar algumas de suas conseqüências (mas não todas), ou como a tentativa de assumir escolhas fundadas em outras premissas: nem o rapto, nem a vingança, nem a guerra, nem a morte dos inimigos, nem, em muitas ocasiões, as agressões xamânicas ou as fragmentações familiares (o contexto, nesses dois últimos casos, é mais decisivo que nos anteriores exemplos), nem as relações intergrupais, nem a diferença, nem as práticas e os conceitos que envolvem a afinidade e a predação ficam aqui fora do social, entenda-se o social no seu sentido mais amplo, ou no mais restrito de capacidades valorizadas (pelos Yaminahua) para a criação de um espaço de relações e interação.

Enfim, eu disse anteriormente que os *yama yama* expressam com nitidez essa qualidade ‘complicada’ do social. Com nitidez, porque os cantos se fundam na memória que as pessoas têm dos fatos concretos de sua existência; porque são de conhecimento generalizado; porque há uma recorrência temática suficiente para não deixar dúvidas sobre o caráter estrutural do assunto; e porque, em se tratando do pensar triste, não há trapaças<sup>258</sup>. Aquilo que, ao nível do modelo, pode ser identificado como uma linha de quebra abstrata adquire nos *yama yama* o impacto e a nudez da própria vida. Afinal, a vida como problema só se extingue no céu (ou seja, na morte), já que, como sublinham os Yaminahua com a candura de que se fala às vezes dos mundos muito distantes, “no céu não se pensa”.

---

<sup>258</sup>Ninguém nunca pôs em dúvida a veracidade das informações nem os sentimentos do intérprete de um *yama yama*, ao contrário, por exemplo, do que pode acontecer no caso dos cantos xamânicos. Aliás, os Yawanawa nos contavam como, em situações nas quais algum decesso ocorreu recentemente, os parentes mais afetados e entristecidos podiam passar do choro à agressão de forma repentina, até contra seus próprios parentes (Carid 1999: 142). Igualmente Ricardo Álvarez comenta como a união a um grupo amahuaca de algumas famílias yaminahua, que fugiam depois de terem perdido vários membros num conflito anterior, provocou uma reação agressiva dos Amahuaca contra os Yaminahua, pelo fato de estes últimos cantarem todo o dia, e chorarem as mortes de seus parentes, o que os colocava na posição de possíveis agressores.

## De corpos e espíritos no processo da morte

Se os *yama yama* são o epítome do pensar, esse pensar triste que a frase anterior recusa para os espíritos moradores do céu, não deve nos estranhar que nos topemos com uma referência a eles no discurso sobre a morte – embora seja uma referência em negativo –, pois a morte é um processo complexo no qual a memória (e sua ausência), como nos *yama yama*, continua a ter um papel determinante. Para entender esse processo de uma forma global, é necessário abordar a tríade fundamental que intervém na administração da morte: o morto (a pessoa que morreu), o conjunto dos vivos e o conjunto dos mortos (*wëro mëxe dawa*).

Esse é o tema que nos ocupará as próximas páginas na ordem desses três fatores e suas relações respectivas. A começar, então, pelo corpo do morto.

Para os Yaminahua, toda morte implica uma decomposição da pessoa. Tanto a putrefação do corpo como a liberação de seus aspectos espirituais são os dois eixos iniciais do processo todo. Como em linhas gerais ocorre em outras populações pano ou até amazônicas, essa divisão evidencia a existência de três aspectos principais da pessoa: o corpo (*kaya*); o *diawaa* (sombra); e o *huru yuxin* (espírito do olho). O *diawaa* é o aspecto espiritual que apresenta uma afeição privilegiada pelo corpo. Traduzido habitualmente por “sombra” (ou mais raramente “*pantalla*” – tela, *écran*), o *diawaa* é uma espécie de duplo ou projeção do corpo. O *huru yuxin*, identificado com a pequena figura projetada no olho que se pode ver quando a pupila da pessoa é examinada de perto, é o princípio espiritual que, após o decesso, empreende viagem ao espaço celeste, onde alcançará finalmente a imortalidade<sup>259</sup>.

Após a morte, é principalmente o *diawaa* que mantém uma ligação mais evidente com tudo aquilo com que, por sua vez, o falecido manteve vínculos diretos quando vivia: não só seu corpo, os lugares por onde a pessoa andou, as aldeias habitadas por ele, sua casa, a roça que abriu ou cultivou, os bens que possuía e os parentes muito próximos ou o cônjuge, principalmente, podem atuar como pólos de atração para o *diawaa*.

De um modo geral, o *diawaa* tem mais dificuldades para se desapegar de sua história vital do que o *huru yuxin*, cuja vocação para a imortalidade, assim como as

---

<sup>259</sup> Montagner-Melatti inclui um desenho gráfico marubo (pano) onde se pode observar a representação gráfica do *huru yuxin*. Uma pessoa, apresentada de corpo inteiro e frontalmente, olha para o observador. Assomando no interior dos olhos a modo de pupilas, foram desenhados dois bustos, um de homem num olho e outro de mulher no outro, que representam o *huru yuxin* (Montagner Melatti 1985: 121).



ações dos anfitriões celestes para favorecer sua integração definitiva à terra dos mortos se mostram mais efetivas na desagregação de seu passado. No entanto, essa divisão não tem limites rígidos, e o *huru yuxin* também guarda memória da vida anterior e pode igualmente interferir na vida dos que ficaram, como teremos oportunidade de ver adiante.

Como ocorre entre muitos outros povos pano, os Yaminahua traduzem *yura* por “corpo”. No entanto, é o termo também que, em determinados contextos, designa os humanos por oposição aos animais. Nesse sentido, *yura* se adaptaria melhor ao nosso conceito de ‘pessoa’ (*gente*, como dizem os Yaminahua em espanhol) do que ao nosso conceito de corpo. Ademais, *Yura* significa também “parente” ou “conjunto de parentes”. Esse último significado se estende também às traduções em espanhol, quando é utilizada a expressão *mi cuerpo* (meu corpo) para aludir aos parentes próximos. Assim se referiu o velho *Txaiyabawade* à sua neta, por exemplo, quando, de madrugada, vieram avisá-lo com urgência de que o marido dela, um mestiço, estava tentando espancá-la. *Txaiyabawade* trouxe à sua casa “seu corpo” – sua neta –, como ele disse, para separá-la do marido agressor e evitar o conflito.

*Yura* significa, então, “corpo”, mas também “pessoa”, “conjunto de pessoas” (*gente*), “parente” e “conjunto de parentes”. Os Yaminahua utilizam também a expressão *yura paxa* para se referirem concretamente ao corpo dos vivos. Na terra – ou seja, em vida –, disse Xawaxta, não temos *huru yuxin*, temos “nosso corpo sadio” (*no yura paxa*). A expressão significa literalmente “nosso corpo cru” e faz par com a outra palavra yaminahua para se referir ao corpo: *kaya*, utilizada para designar precisamente o cadáver<sup>260</sup>. É justamente por ocasião da morte, após a putrefação do corpo (que, portanto, já não é o ‘corpo cru’), que o *diawaa* e o *huru yuxin* alcançarão sua existência independente e seus destinos finais.

A verdade é que não posso dizer que os Yaminahua falassem muito do *diawaa*<sup>261</sup> ou do *huru yuxin* em contextos que não fossem de morte ou doença (e a doença é entendida como o início de um processo de morte; *ma dapai*, “já quer morrer”,

<sup>260</sup> *Kaya* é uma palavra polissêmica. É traduzida também como ‘legítimo’ e usada como um modificador que enfatiza a proximidade máxima de parentesco (parente de verdade). *Kaya* significa também “tronco”.

<sup>261</sup> Estou me referindo ao *diawaa* entendido como um componente da pessoa, não aos espíritos predadores que podem pertencer tanto a pessoas como a animais ou plantas.

dizem os Yaminahua para informar que alguém está doente<sup>262</sup>). Em outras situações os Yaminahua preferiam utilizar a palavra genérica *yuxin*, em vez de *diawaa* ou *huru yuxin*. Assim, quando eu tentava forçá-los a definirem se era o *huru yuxin* ou o *diawaa* que agia durante o sonho ou por ocasião das viagens que os xamãs realizam quando ingerem ayahuasca, por exemplo, sempre notei certo embaraço e imprecisão até por parte daqueles que mais gostavam falar desses assuntos. Nesses casos, se fala sempre em *yuxin*.

É no contexto da morte, portanto, que a distinção conceitual desses dois aspectos espirituais se faz mais evidente. Momento em que, ao desaparecer o corpo, se singulariza o que em vida se manifesta de forma conjunta e relacional; afinal de contas, as duas almas conformam o mesmo todo<sup>263</sup>. É justamente a unidade desse conjunto que se dissolve na morte, na qual o processo de aniquilação do corpo evidencia sua transformação definitiva.

As preocupações dos Yaminahua em torno da relação corpo/alma invertem, em grande medida, os parâmetros clássicos do cartesianismo. Mas lembremos que também Descartes teve de se enfrentar à sua própria teoria quando se perguntava: se a *res extensa* e a *res cogitans* se definem por exclusão (o que é extenso não pertence à realidade da alma, o que qualifica a alma não pode ser extenso), como explicar, então, a unidade corpo-alma dada na experiência? A solução do filósofo consistiu em afirmar duas premissas um tanto contraditórias: o dualismo obedece à ordem dos conceitos; a unidade é dada na experiência. Mas a experiência tem prioridade sobre a teoria (dualista, no caso) que pretende explicá-la<sup>264</sup>.

<sup>262</sup> Entre os Yawanawa, a visão do *nia vaka* (cognato de *diawaa*) de alguém anuncia a morte iminente de seu dono. O *nia vaka* se aparece, como uma visão fugaz, sob a forma corporal normal da pessoa. Mas uma vez que se tenta olhar direito para fixar a imagem, que antes apenas se pôde vislumbrar, ela some.

<sup>263</sup> Montagner-Melatti menciona que os Marubo possuem uma longa lista de almas associadas às diferentes partes do corpo, entre elas o *berõ yoxhito* (“olhos”) e o *nocã yochĩ* (sombra). As almas são referidas como irmãos ordenados pela hierarquia etária (Montagner Melatti 1985: 119), e o corpo, como uma casa onde as almas moram (Ibid.: 106).

<sup>264</sup> Como é sabido, é principalmente na correspondência e nas conversas que manteve com diversos interlocutores que Descartes confessa abertamente alguns pontos obscuros de suas teorias. Desmond Clarke cita uma resposta de Descartes à pergunta do milhão que lhe formula Burman: “Como pode a alma ser afetada pelo corpo, e vice-versa, quando suas naturezas são completamente diferentes?”. Descartes responde: “Isso é muito difícil de explicar; mas nessa matéria basta com nossa experiência (*sufficit hic experientia*) já que esse ponto é tão claro que não pode de maneira alguma ser negado”(Clarke 1986: 41).

Enfim, se a unidade entre corpo e alma é concebida somente de forma obscura – ao contrário do dualismo, que Descartes acredita poder ser conceituado com maior claridade –, já essa unidade é sentida com o peso irrefutável da experiência. Em sua última obra, *As paixões da alma*, Descartes enfrentará o desafio de tentar dissolver o problema esforçando-se em achar a dimensão corporal da alma. O filósofo

Para os Yaminahua, explicar essa comunicação não parece constituir um problema lógico, pois a dualidade corpo/alma não parte de uma oposição privativa, como é o caso no dualismo cartesiano. O que me interessa destacar é que a morte gira justamente em torno da ‘despluralização’ dessa pluralidade conjunta que é a pessoa, para o qual se põem em prática vários processos: em primeiro lugar, o banimento do corpo, no qual intervêm os parentes do falecido (ou os inimigos, nos casos de morte provocada por eles, como examinaremos na última parte deste capítulo); o apagamento dos vínculos que uniam em vida à pessoa falecida com seus parentes mais próximos e seu cônjuge (lembro, os principais protagonistas dos *yama yama*); pela atração que o conjunto de parentes mortos exercem sobre o *huru yuxin*, visando à sua incorporação definitiva no céu, onde alcançará sua integração definitiva; e, ainda, pelo apagamento da memória que o *huru yuxin* e o *diawaa* conservam de seus vínculos com o corpo, com seus parentes mais próximos e seu cônjuge (em alguma medida, também, ‘seus corpos’), assim como, de um modo geral, com o espaço que o falecido habitou em vida.

### **A destruição do corpo e a construção de relações a partir de uma reflexão yaminahua sobre o endocanibalismo**

Neste ponto, é necessário fazer uma observação histórica. Atualmente, os Yaminahua enterram seus mortos, mas as pessoas mais idosas reconhecem que no passado os corpos dos parentes falecidos eram incinerados. O objetivo dessa incineração, segundo contam, era, basicamente, impedir a interferência do *diawaa* do defunto no mundo dos vivos. Como eu já disse, o *diawaa* é o aspecto espiritual que mantém uma relação privilegiada com o corpo. *Diawaa awē ihu kēskara* (“o *diawaa* é como seu dono”), dizem os Yaminahua. Destaque-se, no entanto, que, projeção ou duplo, essa semelhança não se refere tão-somente aos aspectos morfológicos, também

---

acredita tê-la descoberto na célebre glândula pineal. Teoricamente suspensa no meio do cérebro, extremamente móvel e sensível, a importância dessa glândula radica em que ela abre a possibilidade para a comunicação entre as leis da física e os fatos do espírito (Descartes 2005: 49-51).

O *tour de force* de Descartes marca o caminho para a modernidade ao ligar a alma aos fluxos e às leis da mecânica que governam os corpos dos sujeitos, como já é mais do que sabido. No entanto, esse caminho, que alcançará maior plenitude nos séculos posteriores, é ainda em Descartes uma quimera. Afinal, como menciona Pascale D'Arcy, essa adequação perfeita de fluxos corpóreos e refluxos espirituais só é alcançada no estado embrionário do sujeito, quando a correspondência entre as impressões do corpo e os estados da alma alcança seu automatismo mais completo (D'Arcy 2005: LXIII). Depois, a alma parece dispor de critérios próprios e, descobrindo sua alteridade (ib: LXXVI), abre uma fenda que unicamente os fatos do corpo já não conseguem explicar completamente. Enfim, é, sobretudo na sua correspondência privada, que Descartes se mostra menos cartesiano do habitual.

inclui o conjunto de afetos e qualidades que a pessoa, seu dono<sup>265</sup> (*awë ihu*), possuía em vida. Se a pessoa era folgada, tranqüila ou temível pelas suas artes xamânicas, dizem os Yaminahua, assim será também seu *diawaa*, que mantém as características da pessoa depois da morte.

Esse é um aspecto importante, pois significa que o *yuxin* acompanha o desenvolvimento corporal, existencial e afetivo de seu dono, qualidades que não desaparecem após o decesso. A memória das relações de parentesco, dos lugares que a pessoa habitou, das atividades produtivas realizadas, a força do poder xamânico que possuía permanecem assumidos agora pelo *diawaa* também após a morte. Esse fato, por exemplo, estabelece uma diferença no grau de periculosidade dos diferentes *diawaa*, pois se acredita que os lugares onde estão enterrados os restos de poderosos xamãs são especialmente ameaçadores, focos de doenças para as pessoas que se aproximam a eles. E, nesse sentido, lembremos também que a morte do *xanëihu* (chefe) está rodeada de medidas especiais. Quando um desses grandes homens morria, a maloca inteira se queimava após seu falecimento, e a aldeia era completamente abandonada. Afinal, o chefe é o ‘dono da maloca’ (*xanëihu*) e o *diawaa* retorna ao corpo, às pessoas e às coisas ligadas a seu dono.

É importante sublinhar que, de primeiro, o comportamento dos aspectos espirituais dos mortos é predador<sup>266</sup>. Às vezes, eles são assinalados como causa de doenças e se lhes supõe a capacidade de matar os parentes no intuito de levá-los consigo. O período em que ainda não se consumou a aniquilação completa do cadáver é o momento mais perigoso, pelo apelo que o *diawaa* tem da carne e do sangue de seu dono. Afinal, foi toda uma vida de co-residência e consubstancialidade. Após a putrefação total do cadáver, o *diawaa* entra numa espécie de estado límbico caracterizado pela errância. Diz-se que pode visitar todos os lugares por onde a pessoa andou em vida ou virar puro vento. Mas, de qualquer forma, sua capacidade para interferir no universo dos vivos permanece. Ante um sucesso que possua os sinais adequados ou diante do adoecimento ou morte de alguém, não falta quem invoque a proximidade de algum *diawaa* vinculado a uma pessoa que pode ter falecido há anos.

---

<sup>265</sup> No terceiro capítulo, descrevo a importância do conceito de *ihu*. Para uma discussão mais ampla do conceito de dono a partir de etnografias tupi, consultar Viveiros de Castro (2002a: 82-83) e Lima (2005a: 94-102). Para outra discussão sobre esse conceito no âmbito pano, ver Déléage (2006).

<sup>266</sup> Para uma discussão geral sobre o caráter predador ou amigável dos mortos entre os Pano, ver Lima (2000: 119-120).

A incineração praticada no passado, dizem os Yaminahua, visava ao aniquilamento rápido e total da carne e do sangue do morto. No âmbito pano, a incineração do cadáver remete ao canibalismo, costume registrado em várias populações do macroconjunto (Figuroa 1986: 216; Izaguirre 1926: 41; Kensinger 1995; McCallum 1996; Villanueva 1902: 427). Os Yaminahua do Mapuya afirmam não tê-lo praticado no passado, embora se mostrassem imprecisos na hora de definir o que era feito com as cinzas resultantes da queima do corpo do falecido. As informações nesse ponto parecem se misturar com as referências aos Amahuaca. Não é de estranhar, pois as relações dos Yaminahua com os Amahuaca são muito estreitas e vêm de longa data. Sobre as práticas endocanibais dos Amahuaca, não há nenhuma dúvida (Álvarez 1951; Dole 1998: 230) os próprios Yaminahua estão a par delas, já que, conforme contam, assistiram às incinerações e conhecem também os detalhes referidos ao consumo endocanibal. Napo, por exemplo, contava como, um ano antes de minha chegada, seu tio, que é Amahuaca e mora no Rio Curiúja (lembreemos que a mãe de Napo é Amahuaca também), trouxe sua esposa muito doente até Raya. Como ela melhorou em pouco tempo eles empreenderam viagem de volta, mas em poucos dias o homem retornou a Raya com a mulher muito magra e novamente doente. Deixou-a em Raya, e em quatro dias a mulher morreu. Os Yaminahua construíram o caixão e a enterraram fora da aldeia. Depois, informaram por rádio a seus familiares: “Tua já morreu irmã”. No dia seguinte, os parentes da mulher falecida vieram de Capirona. Viajaram a noite toda. Às cinco da manhã, atracaram em Raya. Perguntaram onde estava enterrada: “Aqui embaixo, no cemitério”. “Foram desenterrá-la. Levaram o caixão no barco, para cima, para sua aldeia. Levaram-na para queimá-la, disseram”.

Visto que houve casamentos e alianças continuadas entre ambas as populações, com as subseqüentes relações de parentesco mútuas, se pode dizer que os Yaminahua, tendo ou não praticado o canibalismo no passado, freqüentavam de qualquer forma ambientes endocanibais. De fato, Townsley menciona algumas descrições sumárias das práticas endocanibais realizadas pelos Yaminahua no passado, conforme algumas pessoas reconheceram. Contudo, o autor comenta que os informantes preferiam não falar do assunto e que o endocanibalismo foi abandonado pela pressão dos mestiços. Os Yaminahua do Rio Mapuya também se mostravam imprecisos na hora de definir o que era feito com os restos das incinerações, embora algumas pessoas mencionassem que eram enterrados e que deixaram de queimar os mortos pelas recriminações dos mestiços. De qualquer forma, praticassem ou não o endocanibalismo no passado, do que

não há dúvida é que conhecem os usos antropofágicos, os quais fazem, aliás, todo o sentido para eles. É por isso que se podem extrair de seus comentários algumas reflexões úteis para melhor compreender suas práticas atuais e sua conceitualização das relações que estabelecem com os mortos.

Os Yaminahua interpretam o canibalismo amahuaca, fundamentalmente, em função da produção de uma relação adequada entre vivos e mortos (e vice-versa). O objetivo principal da incineração é aniquilar completamente o *diawaa* (*diawaa yaba*), impedindo, dessa forma, sua interferência interessada no mundo dos vivos. Após a queima do corpo, contam os Yaminahua, as cinzas eram enterradas embaixo do lugar que ocupava a rede que pertencia ao falecido, e o pó dos ossos se guardava numa vasilha de barro (*këpu*) profusamente decorada com desenhos (*xëpa kede*; desenhos feitos com a resina *xëpa*).

Correspondia aos consangüíneos mais próximos do defunto, principalmente aos irmãos de sexo oposto (*pui*) ou aos pais da pessoa, guardar e conservar esses restos. Eram as cinzas misturadas com caçuma de milho, que esses parentes ingeriam aos poucos e ao longo dos anos. Mencionam explicitamente que os cônjuges ficam excluídos desse processo, pois o espírito do falecido se incomoda se eles participarem. Quando as pessoas viajam, essas vasilhas com os restos são enterradas e é atribuída a elas a capacidade de guardar a casa até o retorno de seus parentes. O espírito rejeita a pessoas estranhas e se alegra quando seus parentes mais próximos ficam com ele. Diz-se, também, que o morto ajuda seus parentes de diversas maneiras, embora estes não o percebam.

Se a incineração curtocircuita o surgimento do *diawaa*, a ingestão das cinzas impede sonhar com o *huru yuxin* do morto (*huru yuxin no uiba*, “não vemos nossos mortos”). Como eu já disse, em se tratando dos perigos pós-morte, os Yaminahua se referem mais habitualmente ao *diawaa* do que ao *huru yuxin*, no entanto, também este último pode interferir através dos sonhos e levar consigo, matando, pois não tem outro meio, os parentes com que conviveu em vida. A não observação desses ritos, diz Dole a respeito do endocanibalismo amahuaca, pode provocar morte com gripe ou outras doenças enviadas pelo espírito do defunto, o qual, insatisfeito por não terem sido feitos

os preparativos adequados, vaga como um fantasma pela terra em vez de empreender sua viagem em direção ao céu<sup>267</sup> (1998: 231).

Os Yaminahua conferem grande efetividade às chamadas práticas amahuaca. A efetividade, é claro, radica na neutralização das capacidades predatórias dos espíritos do morto. Por isso, contam eles, os Amahuaca não desmancham as casas dos falecidos nem temem o *diawaa*, nem sonham com o *huru yuxin*, como acontece entre eles. Mais do que isso, a queima completa do corpo, acompanhada do cuidado consangüíneo dos restos de sua incineração e da posterior ingestão das cinzas ósseas não só pacificam o morto como o põem a agir em favor de seus parentes.

Em larga medida, os cuidados que os Amahuaca dedicam a seus mortos se contrapõem às práticas atuais dos Yaminahua, os quais tendem a tomar uma maior distância dos seus mortos, mais associados ao perigo do que à proteção. De fato, esse contraste remete, no âmbito pano, a duas concepções contraditórias sobre o estatuto geral dos mortos (Erikson 1986; Lima 2000; McCallum 1996). Basicamente, alguns autores percebem nas práticas endocanibais e nas relações destemidas com os mortos a prova da continuidade entre vivos e mortos. Pelo contrário, o banimento dos restos do morto, no intuito de evitar qualquer possibilidade de reencontro posterior, assim como o temor, o abandono e o esquecimento que terminam envolvendo os falecidos apontariam para a marcação de uma diferença radical e, portanto, para uma profunda descontinuidade entre o defunto e seus parentes vivos: os mortos são feitos outros, e outros que devem ser afastados.

<sup>267</sup> A modo de anedota, chamo a atenção para a relação de simetria e inversão que une a personagem da Lua e o espírito dos mortos nessa concepção endocanibal. Como se lembrará, o mito da Lua, que os Amahuaca também possuem, conta a transformação de um consangüíneo incestuoso em espírito e afim; já na concepção endocanibal, o espírito do morto deve ser mantido como consangüíneo evitando que se transforme num ser predador. Lua é um continente insaciável, que trata de se satisfazer com rapidez como os alimentos que não pode processar; o defunto é ele próprio transformado em alimento e conteúdo, ingerido de forma vagarosa; Lua é rejeitado por seus parentes, que o fazem ficar fora da casa; os restos do falecido são guardados e cuidados no interior da casa por seus parentes; Lua pede caiçuma de milho para satisfazer seu apetite; o falecido – suas cinzas – é ele próprio misturado à caiçuma de milho para servir como alimento; Lua é um canibal simbólico, pois come sua irmã; o falecido é objeto de um canibalismo literal, pois é comido, preferencialmente pela sua irmã e seus parentes mais próximos. Lua viaja para o céu com o fio de algodão destinado para a elaboração de sua rede; o falecido é queimado envolvido em sua rede, e seus restos ficam na terra. Lua provoca a menstruação das mulheres; o sangue do falecido é aniquilado completamente; as mulheres grávidas não devem olhar para Lua; o falecido rejeita a proximidade de seu cônjuge. Lua institui a afinidade e o casamento distante; o falecido é impedido de virar outro e mantido como consangüíneo, terminantemente separado de seus afins. Com Lua se origina a morte, embora ele se mantenha eterno; o falecido é um protetor da vida, embora já tenha morto. Lua sobe ao céu e vive sozinho; as cinzas do falecido são guardadas numa vasilha e enterradas no chão (o *huru yuxin* sobe ao céu para se reunir com seus parentes). Com o ‘nascimento’ de Lua se origina a sociedade quente, tal e como ela é hoje; após a morte, o falecido passa a ‘viver’ numa sociedade fria

Se bem é verdade que, em geral, o discurso Yaminahua se adapta melhor a essa segunda perspectiva – aliás, não só o discurso, como pude constatar a partir dos casos concretos de morte que ocorreram durante minha estadia –, também é certo que algumas pessoas fizeram depender a atitude geral dos mortos do comportamento que os vivos lhes dedicam. Assim, Txaiyabawade comentava que, se os pertences do morto são guardados e tratados com carinho, bem cuidados e respeitados, o espírito do defunto não importunará seus parentes. De fato, os mortos são enterrados embaixo das casas, e se acredita que, se assim não fosse, seus espíritos viriam para reclamar, justamente, por terem sido botados para fora. O espírito dos mortos olha o trato que está sendo dado aos bens que lhe pertenceram em vida e reage conforme ele.

Apesar das pressões dos regionais, que não vêm com bons olhos os enterramentos no espaço cotidiano de habitação e promovem a utilização de cemitérios, que eu saiba, os Yaminahua não possuem um cemitério propriamente dito, isto é, um terreno concreto dedicado para o enterramento coletivo. Possuem, sim, a memória dos lugares onde foram enterrados seus antecessores, em diversos lugares localizados nos antigos assentamentos por eles ocupados. Quando os Yaminahua utilizam a palavra ‘cemitério’ (*panteón*, como dizem habitualmente em espanhol), se referem, na realidade, a uma antiga casa abandonada onde foram enterrados um homem adulto e uma menina, Teparu e a filha de Kubarētē, falecidos na epidemia de cólera que assolou a região em 1998.

Assim, quando, provavelmente por causa de uma doença intestinal aguda, morreu a filha de Bëyupa, que tinha apenas um ano de idade, a menina foi enterrada embaixo da casa onde moravam Bëyupa e seu marido, um jovem mestiço madeireiro. Concretamente, foi sepultada embaixo da parte frontal, essa espécie de sacada típica das casas Yaminahua e das construções ribeirinhas que está depois da porta e de onde se desce já para o pátio. É o lugar onde, nas casas que têm ‘paredes’, fica pendurada a rede, pois o quarto fechado é reservado para guardar as coisas e para dormir à noite. Nas semanas seguintes à sua morte, várias pessoas mencionaram ter escutado gritos próximos à casa, e as crianças tentavam não passar à noite na sua frente. O professor shipibo Mamerto, que na época se encontrava dando aulas às crianças, e sua mulher, que moravam bem perto, reclamaram continuamente pelo fato de a menina não ter sido sepultada no cemitério, e acreditavam ser a proximidade do morto a causa do incômodo que estava se criando. Já os Yaminahua interpretaram o fato de outra forma, pois comentaram que o problema não era que a menina estivesse enterrada lá (muitas



famílias têm algum filho enterrado embaixo de suas casas), mas que os pais tinham partido de Raya, por insistência, sobretudo, do marido de Bëyupa, que preferiu ir viver com seu sogro após a morte da criança, deixando a casa sozinha e abandonada. Poucas semanas depois, a casa começou a ser desmanchada aos poucos, até que dela nada restou.

As relações com os mortos oscilam, então, entre a eliminação de tudo o que pudesse servir de reclamo para seu retorno, e o cuidado e o carinho com que normalmente se tratam os parentes mais próximos, para pacificar o espírito do falecido. Se, à primeira vista, ambos os modelos parecem ser contraditórios, o que é verdade é que os dois tipos de relação se valem de um único princípio: as pessoas têm a capacidade de construir sua relação com o morto, dentro das possibilidades e dificuldades, é claro, que esse tipo de situação envolve.

Poderíamos conjecturar, ainda, até que ponto um passado endocanibal dos Yaminahua não justificaria o intenso temor atual que provocam neles os *diawaa* dos mortos. Cientes dos perigos que pode provocar não queimar e tratar adequadamente os restos do defunto, os Yaminahua tentariam equilibrar a situação enfatizando as medidas de neutralização que já mencionei. Entretanto, uma hipótese inversa também é possível; se poderia pensar que as relações dos Yaminahua com os Amahuaca têm ampliado o campo de possibilidades de ação sobre as relações com os mortos, sem necessidade de pressupor um passado antropofágico para os primeiros. Seja como for, sobre o que não há dúvida é que o maior problema para eles é a vontade que manifestam os *diawaa* para continuar as relações que mantiveram em vida.

## Retornos

Quando é morto em guerra, se vai alma só, nossa alma, nosso olho, parece gatinha, esse se vai. Às vezes, quando é uma pessoa ruim, seu espírito vem para incomodar a pessoas. Assim fez, dizem, quando mataram o meu tio (*Wariyama*), o irmão da minha mãe. Flecharam-no acima de Huanpaña. Uma vez, foram trazer mandioca à roça que meu tio tinha feito. A alma do meu tio parecia gente, dizem, segurando seu machado. Como a alma do meu tio seguia a minha tia! Como gritou! Ela caiu na água, felizmente. Já passou a alma do meu tio. Isso me contou minha mãe, meu pai também estava olhando, bem clarinho meu tio.

– Teu irmão falecido já veio (o pai disse à mãe).

Daí, meus pais procuravam a minha tia:

– Aonde terá morto? Aonde terá levado a alma do meu irmão? Por que voltou?

Finalmente, minha tia saiu por baixo. Meus pais procuraram achá-la, gritaram chamando-a. Estava sentada, olhando, no lugar que chamam Bobinsana, minha tia. Chamaram-na:

– Irmã – diz minha mãe,

– Que? –, responde ela.

– Por pouco *tunchi* não me matou.

– Não é *tunchi*, é alma.

– Sim, eu a vi também

A alma do meu tio lhe dissera:

– Não vai vir outra vez, irmã, você não vai tirar minha mandioca. Se você fizer, vai morrer por aqui.

Assim disse sua alma. Você não vê que meu tio era muito mau. Foi por isso que saiu sua alma por lá baixo. Você não vê que meu tio morreu com flecha. Quando se vai, volta seu espírito. Quando morre com flecha, seu espírito pode voltar, quando mata com alma, aí não volta, porque se vai com todo seu espírito.

Depois disso, minha tia adoeceu. Trataram-na com *ajo-sacha*, pimenta, tabaco, com isso sararam ela. Seu nome era China (*Yabawedeya*), a esposa do meu tio. A alma do seu marido a fez adoecer, e minha tia morreu. Ele nunca deixava sua mulher. Por isso, essa vez que foi tirar mandioca, encontrou com a alma do meu tio. Meu tio tinha duas mulheres. A mais velha se chamava Marta, sua menor se chamava China. Elas duas eram irmãs. Quando adoeceu, a saravam, mas ela voltava a adoecer. Foi defumada com *ajo-sacha*, com pimenta, trataram com vegetais, também, mas outra vez sonhava com o espírito de seu marido. Nos seus sonhos, lhe dava de comer.

– Meu marido já fez amor comigo esta noite. Não está morto –, disse minha tia.

Essa noite minha tia morreu. Seus filhos ficaram com Marta. Ela os fez crescer. Tinha dois, uma é minha prima, a mulher de Pasco, a outra se chama Rosalinda. Quando meu tio morreu, sua mulher chorava. Tinha pena por seus filhos, pensava no meu tio. Aí, veio sua alma. Quando se chora, a alma volta. Daí, veio para levar sua esposa. Sua alma não voltou a aparecer, porque levou sua mulher com ele. Já não apareceu mais.

Txixëya Yaminahua

As práticas funerárias dos Yaminahua estão destinadas, em grande medida, a intermediar a relação com os falecidos, fundamentalmente com os componentes espirituais da pessoa, que se liberam durante a morte. Antes, comentei que se concedia a possibilidade de acalmar o espírito do falecido através da continuação das relações de cuidado e carinho que idealmente, une os parentes em vida. Entretanto, os resultados não estão, necessariamente, garantidos, visto que o *diawaa* mantém, em grande medida, uma agência própria que pode ser fatal para as pessoas. Nesse sentido, as condutas de cuidado e continuidade, das quais o endocanibalismo é entendido como a mais efetiva, representam, como diriam os lingüistas, o caráter marcado da relação para os Yaminahua; isto é, se nada for feito, o *diawaa* do morto tende a manifestar um caráter predador, podendo provocar a morte dos parentes que deseja levar consigo. É necessário marcar a relação com o *diawaa*, para que este não manifeste seu poder fatal de atração.

A maior parte dos retornos das almas dos mortos se relaciona com os encontros entre parentes como o descrito por Txixëya no relato que citei acima. Já disse que as

primeiras semanas após o decesso são o período em que o perigo do retorno do *diawaa* é mais evidente, pois o corpo do defunto em processo de putrefação ainda lhe serve de reclamo. O destino do *diawaa* depois desse período não é muito claro. Ele fica como uma espécie de presença errante, ou visitando os lugares que conheceu em vida, ou no entorno da tumba, de qualquer forma apegado sempre a seu passado.

Não é raro que os Yaminahua sugiram a ação de um *diawaa* de alguém falecido há tempo para explicar um determinado sucesso. Assim aconteceu, por exemplo, quando faleceu a filha de Bëyupa. Foi apenas uns dias antes de sua morte que a menina adoeceu com fortes dores intestinais e constipada. Como ocorre sempre quando alguém adoece, em pouco tempo as falas sobre as possíveis causas do mal se difundiram pela aldeia toda. Averiguar qual é o elemento desencadeante da doença é fundamental, pois definirá o tipo de tratamento empregado para eliminá-la. Ao que parece, no dia em que a menina começou a se sentir mal, se levantou um vento com chuva justamente no momento em que a família passava na frente do lugar onde, havia alguns anos, foram enterradas duas pessoas. A opinião geral foi que a menina tinha *malo-aire*, nome em espanhol para um complexo de doenças que ataca as crianças e se associa ao vento, ao ar. Como me contou uma criança, foram os *diawaa* de seu pai e de sua tia, as duas pessoas que estavam enterradas no lugar por onde a família passara aquele dia, que levaram a alma da criança. Delia, a mulher shipibo que, naquela época, morava em Raya, comentou também como na mesma noite do sucesso tinha escutado os assobios típicos dos *tunchis* (*diawaa*): “Quantas coisas não podem ir diante desse ar?”.

Nenhum motivo especial foi referido para explicar a ação dos espíritos dos mortos, talvez porque o comportamento agressivo dos *diawaa* não precisa em si mesmo de muitas justificativas; se entende próprio de sua natureza querer atrair seus parentes vivos.

Não por acaso, então, se aconselha tomar distância do morto. Distância que, às vezes, é entendida de forma literal, pois se recomenda ao cônjuge abandonar a aldeia. Depois de alguns meses, talvez já novamente casado – como sublinham às vezes –, a pessoa pode voltar e completar o processo, construindo uma nova casa. Sua viagem tinha por objetivo ‘esquecer’ (*xinabai kai*; pensamento/caminho/ir), pois, como aparece no relato de Txixëya, o pensar contínuo e os choros atraem o *diawaa* e colocam seus parentes vivos à disposição dos desejos que o espírito tem de levá-los consigo.

São vários os mitos que tratam justamente desse assunto<sup>268</sup>. Há uma narrativa, concretamente, que situa a origem da morte em torno da polaridade lembrar/esquecer, pivô de todo o processo de morte. A história se situa no tempo em que as pessoas morriam e voltavam sem maior problema. Foi por causa da conduta leviana de uma mulher, Mapatxane, que, em vez de esperar o retorno do marido, teve relações com outro homem, que as pessoas quando morrem não voltam mais. Antes, os parentes choravam seus mortos, e eles voltavam. Quando o marido de Mapatxane retornou e viu que ela não tinha esperado por ele, o homem foi embora e não voltou. Depois disso, quando se morre, já não se volta mais, conclui o narrador.

A frase final da narração se refere, obviamente, a que, na atualidade, já não se volta mais como se nada tivesse acontecido, pois estamos vendo que os mortos voltam, mas retornam como *diawaa* ou como *huru yuxin*, e não como pessoas que possam retomar normalmente suas antigas vidas, como acontecia no tempo do mito.

“Antes, os parentes choravam seus mortos, e eles voltavam”, diz a história. O choro (*uñyai*) ocupa um lugar importante nas práticas funerárias. Em circunstâncias normais, os primeiros momentos do falecimento de uma pessoa colocam a dúvida de saber se ela realmente morreu. Hustuma dizia que sempre esperava vários dias antes de enterrar os corpos de seus parentes para se assegurar de que, definitivamente, a alma não regressaria ao cadáver trazendo-o outra vez à vida. Uma vez verificada a morte, provavelmente com os sinais de corrupção do cadáver, o retorno do *diawaa* já não era mais almejado. A própria Hustuma nos contava como, uma vez que morreu uma filhinha sua, o *diawaa* andou em volta da casa incomodando, e ela teve que conversar para que ele não retornasse. A conversa se reduzia a umas poucas frases que indicavam com insistência à filha seu estatuto de morto.

---

<sup>268</sup> Se há um elemento que se repete na maior parte das narrações míticas, esse é a morte. Os mitos yaminahua não configuram uma história cosmológica linear; isto é, não existe um corpus de narrativas ordenado segundo uma seqüência temporal definida, ou referido a personagens que combinem diferentes histórias, unificando-as. Cada mito articula uma oposição característica. Cada narrativa tem, por assim dizer, sua própria ‘tensão’. Algumas ligam a morte à fertilidade, como o mito da Lua, que já comentei. Através da origem de Lua, se fundava uma determinada morte; a que se originava de par com o casamento distante e a fertilidade, oposta à situação primeira de incesto e auto-regeneração. Do contínuo inicial, se passava à divisão entre casáveis e não casáveis, fazendo derivar a multiplicação demográfica da diferença; diferença dos cônjuges entre si, e diferença do produto dessa relação consigo mesmo, como já examinamos no capítulo anterior. Duas histórias tratam da morte do ponto de vista do motivo pan-amazônico da troca de pele: a de *Iri*, o povo mítico, cuja mensagem concedeu a imortalidade aos que a escutaram, conferindo-lhes a possibilidade de trocar de pele; e a história em que o urubu-rei rejuvenesce um velhinho, fazendo com que este possa mudar de pele à vontade, trocando sua aparência de idoso pela de um jovem vigoroso.

Lembro, durante o meu primeiro trabalho de campo entre os Yawanawa, que neste campo partilham muitos aspectos em comum com os Yaminahua, quando o jovem Zaqueu morreu sem que sua família pudesse evitá-lo, após uma madrugada de luta contra o cólera. De manhã, quando nos vieram avisar, e já era demasiado tarde, fomos com outras pessoas até a casa onde Zaqueu acabara de morrer. Um dos pajés veio também e olhou atentamente no olho de Zaqueu, confirmando o estado de morte. Embora sua casa ficasse afastada do núcleo principal da aldeia, o dia todo se escutaram os choros agudos da mãe pela morte do filho. Junto com ela, se escutavam de vez em quando, também, os lamentos agudos de outras mulheres que se aproximaram da casa onde estava o defunto. O coro lúgubre informava sobre a morte.

Os Yawanawa contraíram a doença que açoitou a região na viagem que grande parte do grupo fez à cidade de Tarauacá por causa das eleições em 1998. Os primeiros em adoecer o fizeram já enquanto subiam o rio. Seis adultos adoeceram gravemente em apenas três dias. Afortunadamente, ninguém mais faleceu, mas a doença já levava Zaqueu, afundando a comunidade inteira na tristeza e na tensão de não saber quando o surto ia parar ou quem seria o seguinte. Os homens abandonaram suas atividades no espaço exterior da aldeia, e se recomendou que ninguém fosse sozinho muito longe. Após a primeira semana, o pior já passara, e ninguém adoeceu mais.

No entanto, a mãe de Zaqueu continuou chorando durante várias semanas, e algumas pessoas, entre elas o chefe, comentaram que ela devia abandonar a aldeia. Não era bom que ficasse lá chorando, pois estava criando um clima complicado. Finalmente, a mãe de Zaqueu foi à cidade e ficou lá uma temporada antes de voltar.

Não sei se dona Nega teria sido aconselhada a ir embora, se nenhuma outra pessoa tivesse adoecido e o temor a novos surtos não estivesse ainda à flor da pele. Mas do que não cabe dúvida é que a insistência da mãe de Zaqueu, fora já do tempo em que poderia ser considerado choro fúnebre, abria uma ponte perigosa à influência dos *diawaa* (*nia vaka*, em yawanawa) no mundo dos vivos, que não era desejada.

Sem dúvida, os choros remetem à tristeza, mas é da comunicação entre vivos e mortos que estão falando. O problema é que essa comunicação parece dizer coisas diferentes quando o choro é efetuado no tempo imediato da morte ou fora dele. Dona Nega não foi censurada pelo lamento fúnebre quando ela o executou estando o corpo de Zaqueu ainda presente à vista de todos. De fato, várias mulheres que acudiram à casa também entoaram os choros, demonstrando assim, me parece, a convenção que envolve esse momento da morte recente. Foi só depois de ela ter sido enterrada e quando a

situação se tinha já estabilizado, que as pessoas se incomodaram escutando a mãe que continuava chorando a morte do filho e recomendaram sua saída da aldeia.

No caso dos Yaminahua, há duas situações que podem confirmar essa idéia e oferecer um sentido concreto ao choro fúnebre<sup>269</sup>. Como já narrei nas páginas anteriores, quando a filha de Bëyupa morreu, a família trouxe o cadáver da pequena até Raya, onde Bëyupa e o marido, Juan Carlos, tinham sua casa. No fim da tarde, apenas umas horas depois do decesso, a avó da criança, sentada na casa de costas ao pátio e carregando-a nos braços envolta num cobertor, entoava um choro que durou – com interrupções, obviamente – até a manhã do dia seguinte, quando o enterramento marcou o fim do choro e da companhia do cadáver.

A menina foi velada durante a noite toda, e a avó não foi a única que chorou. Junto a ela, três mulheres yaminahua acompanharam chorando também, embora não durante o tempo todo. Bëyupa, que tinha apenas quinze anos, não entoou o lamento, talvez porque não soubesse como fazê-lo. Não tenho dúvida de que o choro requer um domínio concreto de suas características para poder interpretá-lo. Do nosso ponto de vista, o choro cairia dentro da categoria de música. Música que apresenta, é verdade, uma estrutura bastante fixa, que não parece admitir grandes variações melódicas. No entanto, pelo menos do ponto de vista lexical, os Yaminahua não o incluem dentro da categoria mais aproximada que tem para o nosso conceito de música (*wanai*), eles dizem simplesmente *uĩ yai* (chorar), que é a mesma palavra que inclui os choros das crianças.

O choro é realizado num tom agudo e num tempo lento. O lamento requer uma administração do ar entrecortada para provocar a oscilação entre silêncio e som intenso que o caracteriza. Embora se possam distinguir algumas palavras, o choro possui um conteúdo semântico mais frouxo, por exemplo, que os *yama yama*.

Como já mencionei anteriormente, a família abandonou a casa, circunstância que, segundo os Yaminahua, provocou o retorno do *diawaa* da menina e levou as pessoas a desmancharem a casa aos poucos, da mesma forma que tinham feito com a casa da família *txitonahua*, cujos espíritos vagavam também nas proximidades.

---

<sup>269</sup> Erikson registra, também, entre os Matis uma diferença entre o choro fúnebre e os choros ordinários: “La mort fait pleuvoir, la mort fait pleurer, et conversement, la pluie fait mourir. Les pleurs ordinaires (non liés au deuil) provoquent de très vives réactions chez les Matis. Si les pleurs peuvent légitimement découler (si on peut dire) d’un décès récent, il ne faut pas prendre le risque d’en verser de prémonitoires” (1996: 289).

É difícil interpretar, por exemplo, a prática dos Yora de se tratar entre eles com os termo *wero yoshi* (versão yora do *huru yuxin*) ou *yamashta*<sup>270</sup>, termos utilizados justamente para se referirem aos mortos. Shepard sugere que esse tratamento se relaciona com as conseqüências das epidemias que assolaram os Yora nos anos 1980, quando muitas pessoas faleceram “como o peixe envenenado com barbasco”, diz um informante. Não sei até que ponto a reflexão de Shepard, que diz que os Yora se vêem a si próprios como uma população de fantasmas (*ghosts*) ou cadáveres ambulantes (*walking corpses*), pode ser entendida de uma forma literal, mas é desse envolvimento de perspectivas entre vivos e mortos, com seus perigos, que o processo de morte fala.

Existem, no entanto, duas situações diferentes associadas à intromissão agressiva do *diawaa*: a primeira diz respeito à condição liminar do matador, o qual, após ter absorvido o espírito (*yuxin*) do inimigo através do sangue, se envolve numa relação complexa com o *diawaa* da vítima (examinarei essa situação mais adiante). A segunda diz respeito ao encontro com seres da floresta, alguns deles conhecidos através de nomes específicos, mas agrupados todos sob o termo *diawaa*.

Entre eles, *Xërëhu* é o que possui uma maior especificidade, pois o resto se confunde um pouco entre si. *Xërëhu* habita fundamentalmente na cabeceira do Pixia (Rio Envira) e se destaca pela sua extrema altura. Sua aparição é precedida de um enxame de mutucas que o acompanham por onde for. *Kuratsëwiya* é um ser que vaga pela floresta, segurando seus intestinos, que saem pela sua barriga. *Xawa kado*, *Dii Bëxu*, *Xuba* e *Xido Dawa* são associados aos macacos e referidos como seus donos (*madre*, no espanhol regional). O encontro com eles é marcado sempre pelo tema da devoração ou do rapto.

Esse conceito de *diawaa*, que reúne esses seres, se associa, então, fundamentalmente, à floresta e ao comportamento predador e voraz. Que os *tunchis* (vocábulo quéchua usado no espanhol regional – também dos Yaminahua – para se referir a esses seres) se façam passar por pessoas conhecidas, chamando a possíveis vítimas para assim poder devorá-las, é um índice de até que ponto o resvalamento no perigoso mundo dos *tunchis* é favorecido pela conexão que possibilita o parentesco.

Poderíamos nos perguntar, até, se o fato de utilizar o mesmo nome, *diawaa*, para se referir tanto ao componente da pessoa falecida como a esses seres predadores que habitam a floresta não enfatiza, em certo sentido, a transformação definitiva do morto-

<sup>270</sup> *Yamaxta* funciona como nossa palavra ‘falecido’: *Ewe txata yamaxta* (meu falecido avô).

parente em morto-outro. Transformação assimétrica, diga-se de passagem, pois o *diawaa* da pessoa falecida continua vendo como parentes as pessoas vivas com as quais já não pode manter relações, a não ser através da morte delas. É justamente porque o *diawaa* sente saudade, que as pessoas vivas se arriscam a ser objeto de seus ataques. Entretanto, uma diferença marca esses relatos: os *diawaa* não devoram às pessoas, as levam consigo.

Há outros espíritos que estão associados à devoração, também, se chamam *wëromëxëdawa*. *Wëro mëxë dawa*<sup>271</sup> é a comunidade de mortos que moram no céu. Deles, se diz que podem, eventualmente, descer à terra e devorar as pessoas com as quais se encontram. Fora essa informação, mencionada por muitas pessoas, não obtive mais dados, porém me parece notável que *wëro mëxë dawa* aparecesse habitualmente em nossas conversas sobre *tunchis*. Eu diria que *wëro mëxë dawa* representa a comunidade abstrata dos *huru yuxin* das pessoas falecidas, os espíritos das pessoas que foram morrendo ao longo dos tempos e das quais já não se guarda uma memória concreta. De uma coisa, não cabe dúvida, *wëro mëxë dawa* não se consideram parentes das pessoas que habitam a terra, já que é pré-condição para ingressar na aldeia dos mortos ter esquecido os parentes que lá ficaram. O ponto de inflexão que marca a entrada definitiva no céu é dado quando o *huru yuxin*, depois de sua viagem pelo caminho dos mortos (*dawa wai*), aceita a bebida de abacaxi que seus parentes que habitam no céu lhe oferecem. O *huru yuxin* não volta mais.

## A morada dos mortos

Embora se funde na vida, esta tese toda gira em torno da memória: memória dos nomes, que sublinha tanto o vínculo da pertença como o da diferença, ou seja, a marca da história na substância; memória das aldeias, que é sempre memória de um trânsito, de uma divisão, dos parentes que moram em outro lugar, memória de ser parte e não ‘Todo’; músicas da memória, que são um pouco de memória em estado puro<sup>272</sup>, o que se ‘pensa’ nas pessoas; vingança, que é permanência da memória e movimento contínuo

<sup>271</sup> A exceção de *-dawa*, que é uma variação de *-nahua*, pois os Yaminahua trocam habitualmente o “n” e o “d” quando falam, que se refere ao coletivo (grupo, conjunto, povo) de espíritos que moram no céu, não possuo a tradução das outras palavras ou radicais que compõem o nome. Provavelmente, *wëro* é uma variação de *huru*, em alusão ao *huru yuxin*, o espírito do olho. De qualquer forma, parece-me que os Yaminahua concebem esse termo como o nome de um coletivo (daí o *-dawa*).

<sup>272</sup> Em alguma página que valeria a pena reencontrar de *O tempo redescoberto*, Proust escreve: “Um pouco de tempo em estado puro”.



do pensamento; memória doentia do vegetal (*pusta vëte*), que inflama o desejo e reduz o corpo; memória dos mortos, que retorna e se apaga até encontrar seu fim: “no céu não se pensa”, me disse uma vez Marikura para que eu entendesse que a tristeza bebe suas águas no manancial da memória, memória que falta aos mortos em sua existir celestial.

Sem dúvida, os *yama yama* e a memória são coisa dos vivos, e se, em função do dito, não há sociedade fora da memória<sup>273</sup>, para os Yaminahua não há escatologia dentro dela<sup>274</sup>. Estou-me referindo, é claro, ao momento em que o *huru yuxin* das pessoas falecidas ingressa, definitivamente, no céu, após ter sido submetido ao processo de esquecimento que implica a aceitação da bebida de abacaxi, que seus parentes celestiais, contentes, oferecem aos espíritos recém chegados.

As descrições da vida celeste que eu obtive são bastante claras e esquemáticas, e não abundam em detalhes. O *huru yuxin* alcança o céu ascendendo por um rio para se reunir idealmente com todos os seus parentes que morreram antes do que ele. À sua chegada, aguarda a comensalidade e a salvação lacrimosa, que é como se deve receber os parentes que estiveram separados por longos períodos de tempo. A bebida doce mudará a perspectiva do *huru yuxin* desmemoriando-o, isto é, impedindo-lhe voltar a terra. É como Outro (Outro dos vivos), que o espírito alcança por fim uma identidade plena.

Como integrantes desse conjunto de parentes a que se une o *huru yuxin* sempre são mencionados em primeiro lugar os parentes consangüíneos mais próximos, sem diferença de gênero: os pais, os irmãos, os filhos. No entanto, às vezes, mencionam o cônjuge também. Perguntados se no céu o *huru yuxin* têm esposa, os Yaminahua sempre responderam que sim. O céu remete aos valores da consangüinidade, entretanto, se no céu há afins, isso não significa que deva haver necessariamente afinidade. De fato, se tivesse que seguir mantendo as categorias fundadoras da socialidade terrena para descrever a terra dos mortos, eu diria que o universo dos espíritos celestes não é formado unicamente por consangüíneos, senão por consangüíneos e afins orientados pelos valores da consangüinidade. Enfim, é o lugar onde a essas categorias se dissolvem e perdem sua importância. Assim sendo, não faz muito sentido se questionar se um determinado *huru yuxin* morará com seu tio ou com o pai de sua esposa (pois se ele tem

---

<sup>273</sup> Assim, resumiram Manuela Carneiro e Eduardo Viveiros de Castro (1985) o complexo temporal da vingança tupinambá.

<sup>274</sup> Como não podia ser de outra maneira, há uma importante exceção à regra que documentarei adiante.

esposa, e ambos moram junto com seus parentes...); de qualquer forma é o peso da afinidade que não acompanhará o casamento.

Algumas pessoas referem o céu como um lugar desmatado onde os animais abundam e podem ser caçados no mesmo pátio, sem esforço; os macacos correm pelo chão, as queixadas aparecem mansas oferecendo-se como alimento fácil por dezenas. A uxori-localidade, a guerra, a feitiçaria, os perigos da caça, as fragmentações, os *yama yama*, a tristeza, não vigoram num mundo marcado pela co-residência e a doação. O clima é festivo e a alegria impera sem as travas do cotidiano na terra: para retomar a qualidade característica do abacaxi, no céu, poderíamos dizer, impera o doce.

O abandono da memória é a condição da vida eterna. O ponto de inflexão é nitidamente marcado: a aceitação da doação da bebida de abacaxi. Evitar que o *diawaa* tenha motivos para lembrar-se de sua anterior vida, vivos, era uma das funções principais das práticas funerárias. Paralelamente, corresponde aos espíritos do céu completar o processo desmemoriando o *huru yuxin*, no caso através da partilha da bebida e a salvação lacrimosa. Ao participar, o espírito se reconhece como parente dos espíritos celestes e esquece definitivamente de sua vida terrena. É, finalmente, a possibilidade se unir plenamente a uma vida entre parentes. Assim é descrita sempre a vida no céu. Mas, não sempre...

### **Duas questões intrigantes**

Durante a redação do presente trabalho houve duas questões às quais eu não conseguia dar resposta que me obsedaram especialmente: se os Yaminahua cantam *yama yama* porque estão tristes, como eles dizem, as músicas diminuem então o estado de melancolia? Ou para colocá-lo em termos mais abstratos, para que os *yama yama* são cantados? E a segunda: porque às pessoas mortas com flecha ou espingarda lhes espera um destino pós-morte diferente do resto?

A primeira pergunta leva implícita uma teleologia que emanava, por assim dizer, de minha curiosidade. Isto é, os Yaminahua nunca me deram motivos para pensar que se cantasse com algum fim concreto: por exemplo, para evadir-se da melancolia, para comunicar seu estado emocional aos outros ou para propiciar o reencontro. Portanto, eu não tinha pistas que me indicassem que se cantava com alguma intenção peculiar, nem os depoimentos apontavam para o fato de que cantar, e não, por exemplo, falar – sobre os assuntos que aparecem nos cantos –, tivesse um objetivo particularmente diferente.

Parecia-me, no entanto, que se após um trabalho extenso sobre o tema não conseguia ao menos sugerir uma hipótese razoável, algo ficava faltando.

A carência de informações explícitas que sugerissem uma solução ao interrogante não me parecia uma desculpa satisfatória para deixar de procurar alguma resposta, pois esse tipo de pergunta, sabe-se, não costuma ter explicações conscientes ou excessivamente pensadas por quem realiza a ação, no caso, o canto. Sabia, portanto, que a solução que obtivesse não ia ser uma conclusão demonstrável, *stricto sensu*. Entretanto, melhor uma hipótese razoável, embora indemonstrável, do que uma pergunta sem resposta. Duas semanas antes de concluir o trabalho se me ocorreu que o fim do canto devia estar relacionado ao que de mais distintivo houvesse nele; ou seja, a explicação deveria surgir, por exemplo, da diferença que houvesse entre falar quando se está triste e cantar? O fato de que os Yaminahua aplicassem critérios estéticos aos cantos me pareceu constituir uma pista. Envolver o triste numa manifestação de beleza também me pareceu algo peculiar. Que esse efeito era logrado pela música, na cabia dúvida, pois esse era o fator diferencial entre a fala e os *yama yama*, e nesse contexto só os segundos se descreviam como belos e se associavam a tristeza. Por outro lado, distintivo dos *yama yama* é também seu léxico e a condensação das imagens propostas. Abolido o tempo, a vida como antecedente deixava de ser o único elemento determinante em jogo, algo a mais era produzido no próprio ato de cantar.

Novos parentes são produzidos nos *yama yama*, concluí, e essa novidade devinha dos novos nomes dados aos parentes nos cantos, das imagens densas, do envolvimento na música e da oposição que os próprios *yama yama* geram entre as pessoas que são objeto das músicas e as que não o são. Não era a alegria então, que vinha a substituir a tristeza, mas certa transfiguração do sintagma do real (a vida só pode ser vivida no interior de uma seqüência) no paradigma da verdade (a beleza do canto é indiscutível, e ele origina, por assim dizer, parentes musicais paradigmáticos). Em função de tudo isso, pelas suas características específicas, e à diferença do discurso ‘normal’, apontei que o entrelaçamento do triste e o belo devia provocar um efeito de verdade capaz de transcender, por exemplo, a distância e o tempo. Ao gradiente de distância, que em muitas populações amazônicas transforma consangüíneos afastados em afins, os Yaminahua superpunham uma intensidade musical que origina, nos cantos, uma espécie de ‘hiperparentesco’.

A segunda questão me instigava fundamentalmente por dois motivos. Ao igual que os *yama yama*, o conflito e a guerra ocupam um lugar estratégico nesta tese. Em

primeiro lugar porque se relaciona com os cantos através da função primordial que tem a memória em ambos os casos. Também, porque o conflito e a guerra produzem as fragmentações dos grupos e esse é um aspecto que dá – penso – o tom característico à socialidade yaminahua em geral. Por outro lado, em várias etnografias pano aparece mencionado esse detalhe de que as pessoas mortas por armas têm um destino pós-morte diferente das pessoas falecidas em outras circunstâncias, no entanto, não me consta que se tenha apontado alguma reflexão acurada sobre o assunto, e o destino pós-morte é um assunto relevante o suficiente – para os Yaminahua – como para procurar alguma resposta: por que os mortos com arma e não as vítimas das agressões xamânicas, por exemplo? As reflexões a seguir se inserem então no marco desse problema.

### A memória dos inimigos

Poucas semanas antes de concluir a redação deste trabalho, percebi com mais clareza que os mortos por armas<sup>275</sup> remetem, é claro, à morte violenta e à guerra, e, portanto, ao complexo matador-vítima que as mortes nessas circunstâncias ativam. Ao contrário das agressões xamânicas que também podem provocar vítimas mortais, as mortes em guerra desencadeiam o *ibi saba*<sup>276</sup> (*ibi/sangue, saba/dieta*), o processo de dieta e resguardos de diversa índole que deve o matador atravessar durante as semanas que se seguem ao homicídio. É dando um rodeio pela guerra, então, que talvez pudesse ser interpretado o problema que acabei de esboçar. Começamos pela terra, antes de chegar ao céu.

Conforme os Yaminahua contam sobre as mortes no contexto da guerra, o sangue da vítima (*ibi huspia*) entra no matador através da boca e das unhas. Com o sangue, entra também o *yuxin* do sangue do inimigo<sup>277</sup> (*awë yuxin ibi*, “seu espírito do sangue”), provocando no matador um processo de transformação que, como o ocorrido

<sup>275</sup> Habitualmente, mencionam concretamente a flecha e a espingarda. Entretanto, se perguntados sobre outras opções, como, por exemplo, o uso do facão, o destino do *huru yuxin* é também, como nos dois casos anteriores, diferenciado. Flecha e espingarda me parece um metonímia das mortes em guerra em geral.

<sup>276</sup> A seguir, eu apresentarei apenas um resumo desse processo. Para um estudo detalhado e mais extenso da dieta dos matadores yaminahua e sua relação com outros processos de transformação corporal, remeto a Pérez Gil (2006: 74-88).

<sup>277</sup> Nunca me ficou muito claro se o que se introduzia no corpo era o sangue carregado de *yuxin* (seu aspecto espiritual) ou era o *yuxin* que, por assim dizer, carregava o sangue. Não obtive informações, por exemplo, sobre o que acontecia nos casos em que o matador não entrasse em contato com o sangue. Entretanto, pelos relatos, sempre me passou a impressão de que a participação nas ações guerreiras implicava já uma predisposição a fazer o *ibi saba*.

em outras circunstâncias de alteração profunda, requer o controle exaustivo da pessoa através de tabus alimentares, sexuais, de relacionamento e comportamentais<sup>278</sup>.

Os guerreiros passavam esses dias numa casa à parte, a certa distância da maloca onde ficava o resto das pessoas, que deviam evitar contato com eles durante o tempo que durasse a dieta. Algum homem mais idoso ficava a cargo do grupo de matadores durante esse período. Sobretudo nos primeiros dias, se aconselhava aos matadores a não dormir para evitar a atividade onírica. Os homens ficavam em pé, com suas armas, tentando se manter num estado de vigília permanente. À noite, os homens entoavam cantos de guerra e se envolviam na fumaça do tabaco, que fumavam em grandes quantidades.

Se não era recomendável que o matador dormisse, também não devia ficar parado. Os homens deviam perambular pela mata (*dii mēra*) e procurar presas para oferecê-las a seus parentes, tomando cuidado para não tocar o sangue dos animais. Eles não podiam consumir carne sob pena de assumirem características negativas dos animais que os acompanhariam o resto da vida<sup>279</sup>. Essa atitude sua de movimento conspicuo durante o *ibi saba* é comparada com a paralisia que, dizem, caracteriza os inimigos amahuaca “sempre sentados em seus *kēna*”.

Com o início da reclusão, os corpos dos guerreiros eram pintados com jenipapo, e se procedia ao corte de cabelo para controlar o tempo da dieta. Ademais, o jenipapo favorecia a expulsão do sangue do inimigo, que, como acontece também em outras muitas populações amazônicas, provocava a inchação da barriga do matador. Os homens eram incitados a fumar, mascar tabaco e consumir diversos eméticos para ajudar também na extrusão do sangue da vítima.

Durante o período do *ibi saba*, o matador é considerado um ser perigoso. Quando aconteceu o conflito que levou aos decessos de Wakēsuya e seus filhos, houve logo depois das mortes o temor de que os que empreenderam a ação pudessem provocar novas agressões, mas agora dirigidas contra seus próprios parentes: incorporar o espírito do inimigo não é se tornar um pouco outro, fenômeno por demais comum na

---

<sup>278</sup> *Ibi saba* é também o nome que recebe a dieta que as moças seguem quando ocorre a menarca.

<sup>279</sup> Não posso tratar aqui das interdições alimentares a que se submetem os matadores, talvez as mais complexas das diversas situações de resguardo que as pessoas passam ao longo de suas vidas. Laura Pérez (2006: 79-81) os descreve pormenorizadamente, detalhando os animais cujo consumo é proibido e as características que, se supõe, podem passar ao matador, caso não respeite as interdições. Assim, o consumo de determinado tipo de bananas (*awa shño*, *pitxowe* e *kashpu*) provoca rachaduras nos pés; o consumo do peixe jundiá (*wawĩ*) faz o matador ficar barrigudo; o consumo de peixes menores como a piabinha (*sani*) ou o piau (*wãto*) pode provocar uma magreza excessiva, etc.

Amazônia? E não representa o *ibi saba* o processo de controle e frutificação dessas potências trazidas da exterioridade?

De fato, a introdução desse sangue, que é também o acolhimento do *yuxin* da vítima no corpo do matador, é o pivô do processo todo e a principal fonte de perigos que se abatem sobre os guerreiros, mas também a matriz de ganhos importantes. Os Yaminahua dizem que é precisamente o espírito do inimigo que ajuda o matador a se tornar um bom caçador. Os guerreiros vitoriosos incorporam o *bětsa* de sua vítima, palavra que traduzem justamente como “sorte na caça”. Como já disse, o matador é aconselhado a se introduzir na floresta (*dii mēra katawe*; vai à mata!) para obter os animais que alimentarão seus parentes: uma imagem bastante nítida da posição mediadora que o matador tem entre a extração de um poder perigoso, porém produtivo, associado ao exterior, no caso aos inimigos, e a doação interna através da dádiva dos alimentos e do aumento da capacidade cinegética e, portanto, da produção de parentes.

Além da sorte na caça, os guerreiros bem-sucedidos incorporavam os nomes das vítimas. Os furos (*rěbu*) que antigamente realizavam ao redor da boca, dois por cada morto, os quais podiam levar enfeitados com penas de papagaio, arara ou japu, eram associados aos nomes dos grupos aos quais pertenciam as vítimas, autêntica memória encarnada da guerra. Entretanto, eu não saberia dizer se também os nomes pessoais eram incorporados ou passados aos descendentes do matador, pois essa prática, segundo disseram, foi abandonada há bastante tempo.

O sangue incorporado pelo matador é explicitamente relacionado ao processo de putrefação do cadáver da vítima, e aqui nos acercamos à questão do destino pós-morte que deu origem a estas reflexões. O cheiro desse sangue introduzido no corpo dos homicidas é ruim (*ibi huia*), dizem os Yaminahua que o comparam a certas substâncias associadas à decomposição (cheiro forte de sangue, de gordura ou de animais e peixes crus). De fato, Shepard menciona que os Yora e Yaminahua com que trabalhou, além dessas substâncias que acabei de mencionar, qualificavam de *wiya* (cognato de *huia*) o cheiro das almas dos mortos (*waka*, cognato de *diawaa*) (1999: 248).

A eliminação do sangue marca o final da situação liminar do guerreiro. Para saber quando isso acontecia, a pessoa que cuidava deles pintava uma linha de urucum no antebraço. Se a cor do urucum era escura (a cor vermelha do urucum mais a cor vermelha do sangue da vítima), se interpretava que ainda havia restos do sangue do inimigo no corpo do recluso, e a dieta devia continuar. Somente quando se considerava

que a cor pintada no antebraço era igual ao urucum, o matador era liberado de sua reclusão.

Ao contrário do tratamento que se dá aos parentes mortos, os corpos das vítimas são abandonados para serem comidos pelos urubus. Trata-se de acelerar o processo de decomposição do corpo e de que os urubus carreguem para longe o *diawaa* do morto. O *huru yuxin* se dirige também ao céu, no entanto, ele não é recebido pelos parentes e, portanto, podemos inferir, não consome a bebida de abacaxi que retira a memória de sua vida passada, como acontece normalmente. Os espíritos das pessoas mortas por armas ocupam no céu uma casa à parte, eles se reúnem com as pessoas que morreram nas mesmas circunstâncias, e são figurados apegados a suas armas e num estado de raiva permanente.

Os Yawanawa também se referiram à existência de um lugar à parte no céu destinado aos espíritos das pessoas mortas com armas. Em condições normais, o *huru yuxin* deve atravessar diversas provas na sua viagem pelo caminho dos mortos antes de alcançar seu destino final. Se não foi morto com armas, o espírito é recebido pela coruja<sup>281</sup> celeste (*Pupu*), que anuncia sua chegada. O processo de esquecimento que os Yaminahua associam ao consumo da bebida de abacaxi é ocupado, no caso deles, por uma personagem peculiar. Corresponde a *Yama txapa* (*yama*/morte; *txapa*/cambalhota), bufão celeste, fazer rir o *huru yuxin* ainda saudoso de sua vida anterior, momento que aproveita para impor a tatuagem de jenipapo (*tsitsa*). Esse fato marca sua entrada definitiva na aldeia dos mortos e o esquecimento definitivo de sua vida passada<sup>282</sup> (Carid 1999: 140-147).

No entanto, os mortos com armas, dizem os Yawanawa, não seguem o caminho normal, eles vão “de frente”, “sobem rápido<sup>283</sup>”. Eles não são recebidos por seus parentes celestes. O *huru yuxin* vai parar no *yuxin hutsë*, o chiqueiro das almas, conforme traduziram; um espaço escuro e aterrador, habitado por morcegos e aonde os espíritos só chegam conduzidos pela força. O *yuxin hutsë* foi comparado por um

---

<sup>281</sup> A coruja é um pássaro caracterizado por uma vista excelente de grande amplitude angular. Ademais, freqüenta casas abandonadas e se caracteriza pelo e os ossos das pequenas presas de que se alimenta.

<sup>282</sup> Após seu ingresso no céu, a pele do morto descasca e é pendurada em uma árvore. A pele é bicada pelo beija-flor-gigante, cuja zoada (*xukui*) pode ser ouvida na terra para purificá-la da ruindade que traz de sua vida terrena.

<sup>283</sup> Lagrou escreve a respeito dos Cashinahua: “The ill person’s *bedu yuxin* is said to know he or she will die and starts to explore the pathways leading to the divine village in the sky. Sudden and unprepared deaths, like those of Whites from shootings or knife fights, are problematic, Edivaldo told me, because these souls lose their way, whereas death from illness and ageing helps both dying person and their kin to prepare themselves properly for separation” (2000: 162).

informante com o inferno, inferno<sup>284</sup> que os Yawanawa conhecem bem pelo seu anterior convívio com os missionários das MNTB.

Ao contrário dos Yawanawa e dos Cashinahua, os Yaminahua não sublinharam a rapidez da *causa mortis* como o fator decisivo para que o *huru yuxin* do morto se encaminhasse para essa lugar à parte. Curiosamente, as informações de Lagrou e as minhas próprias sobre os Yawanawa remetem, como entre os Yaminahua, a uma morte repentina específica: as vítimas de agressões violentas realizadas com armas, e não, por exemplo, ao afogamento no rio ou qualquer outra causa repentina. Como hipótese, eu apontaria a que a introdução do espírito das vítimas em guerra no corpo dos matadores, assim como o domínio de suas capacidades produtivas podem interferir no destino final do *huru yuxin* do morto. Esse processo serve para a produção de parentes do grupo inimigo. A ação dos urubus é difícil de interpretar, mas também poderia ser um fator a levar em consideração, pois se explicita que são os corpos dos inimigos, e não dos parentes, os que intencionalmente são deixados como alimento à ave que carrega o *diawaa* para longe. Se os espíritos dos inimigos mortos não são recebidos por seus parentes no céu, a memória permanece mergulhando o *huru yuxin* num estado de raiva permanente, impedido de se juntar a seus parentes celestes e apegado às armas que para lá o conduziram.

Pressupõe-se que os espíritos das pessoas mortas nessa situação voltam mais à terra para incomodar os vivos do que os espíritos dos indivíduos integrados com normalidade à aldeia dos mortos. Nunca me explicaram por que, mas cabe supor que o estado de raiva em que se encontram clame por vingança, ademais, são espíritos que não foram submetidos ao processo de esquecimento, então, provavelmente, guardam memória de sua vida anterior, a condição principal desses retornos.

Como os parentes vivos desses espíritos condenados à raiva eterna contemplam essa situação, que, aliás, significará também – caso sua própria morte, nas mesmas circunstâncias não o remedeie – a impossibilidade de se reencontrar no mundo celeste com eles? Nenhuma pessoa me disse nada a respeito. É verdade que a morte dos parentes é envolta no desejo de vingá-los (*kupii*, vingar, recuperar), conceito que leva implícita a marca da reciprocidade (*kupii* significa também pagar), e que a morte nas mãos dos inimigos significa uma diminuição das capacidades do próprio grupo –

---

<sup>284</sup> Além de compará-lo com o inferno, o informante mencionou que esse era o destino dos pecadores. Curiosos pecadores esses, que são vítimas, em vez de assassinos.



algumas pessoas, por exemplo, comentam as dificuldades que alguns indivíduos tiveram para se alimentar e crescer adequadamente por causa de decessos nessas circunstâncias – paralelamente ao aumento das possibilidades produtivas dos que conseguiram dominar, guerreiros vitoriosos, os espíritos de suas vítimas. Entretanto, que maior incentivo à vingança que o impedimento da reunião definitiva na terra dos mortos? Pensando bem, talvez no céu, contrariamente à afirmação saudosa de Marikura com que abrimos este capítulo, ainda se pense



**Figura 19: Masateada (Raya, inverno 2001)**



**Figura 18: Homens Yaminahua, Rio Mapuya, 1964. (Foto tomada pelo Padre Ricardo Álvarez Lobo e fornecida pelo Padre Carlo Iadicicco).**



**Figura 21: Wakësuya e Casandra (Raya, verão de 2000)**



**Figura 20: Antiga casa desmanhada da família Txitonahua (Raya, inverno 2001)**

## Conclusões

Apresentar uma conclusão bicéfala, dividida em dois aspectos que gozam de autonomia própria, não é muito comum. Confessarei, para esclarecer essa eleição, que a parte referida à história e aos *yama yama* foi escrita em larga medida como uma espécie de conclusão capitular, e completada posteriormente durante a finalização do trabalho. Se decidi colocá-la no final, e não imediatamente após o capítulo dedicado aos *yama yama*, como foi originalmente produzida, é porque me pareceu que seu tom conclusivo, precisamente, iria quebrar a unidade etnográfica da tese, que não alcança em nenhuma outra parte a dimensão teórica geral que essas conclusões têm. Inserir entre o capítulo dedicado aos cantos e os capítulos que tratam do casamento, que são mais etnográficos, um texto que reflete sobre a História com “H” maiúscula e retoma uma teoria de longo alcance de Lévi-Strauss, me pareceu que poderia interromper o fluxo normal do estilo capitular da tese, menos abstrato do que essas páginas finais, um tanto destemidas.

Mas, há também um motivo interno referido ao próprio ritmo de exposição dos dados etnográficos, e não só estilístico, que justifica essa escolha. Acredito que é só depois de se ter lido o último capítulo sobre o mundo dos mortos, e o que ele supõe para os vivos, que se pode ter uma dimensão global do sentido dos *yama yama* e do pensar que eles implicam. Essa dimensão global me parece necessária para apreender de forma mais completa o lugar estrutural dos cantos em relação à dimensão biográfica da história yaminahua. Mas, sobretudo, é indispensável para entender que é entre o horizonte do mito (aquele que instituiu o casamento distante) e o mundo dos mortos (no qual o casamento some de cena ou, se permanece, o faz como um barco à deriva, encalhado entre as lembranças do porto de onde saiu e o destino final que lhe espera) que os *yama yama* ganham seu sentido mais pleno; o sentido de uma vida, diria eu, e talvez de uma história, também. Portanto, a leitura desse último capítulo sobre a morte deveria vir antes do texto que, finalmente, ocupa o lugar das conclusões.

Esses motivos explicam o lugar que ocupa a primeira parte das conclusões no corpo do texto, porém não justificam sua bipartição. A dicotomia se esclarece se consideramos que as idéias expostas na segunda conclusão, focadas na grande temática que poderíamos rotular de ‘Identidade’ (ou mais bem da alteração), se situam num lugar tangencial ao debate teórico sobre a história e a historicidade das páginas que a precedem.

É claro que a identidade de que estou falando não é exatamente a que se pode relevar de uma determinada auto-afirmação ou caracterização político-ideológica do coletivo. Ela não corresponde a uma noção típica de identidade étnica<sup>285</sup>. É óbvio que, nesses sentidos, história e identidade não só não se repelem teórica ou tematicamente como, pelo contrário, dependem estreitamente uma da outra. Bem sabemos que os discursos identitários clássicos não se sustentam habitualmente sem um revisionismo histórico.

Entretanto, em função dos dados etnográficos de que disponho, parece-me que, no fundamental, o debate sobre a identidade yaminahua depende mais de uma determinada noção de pessoa e dos processos do parentesco que da dimensão étnica e política (no nosso sentido da palavra) que damos habitualmente ao conceito 'identidade'. Já a reflexão sobre a historicidade das populações indígenas amazônicas se fundou, principalmente, nos debates em torno de noções como 'temporalidade' ou 'transformação'.

Em suma, o pano de fundo teórico de ambos os temas, a noção de pessoa e a estruturação do coletivo, por um lado, e o lugar das sociedades indígenas na história, por outro, se desenvolveram no contexto dos estudos sobre as populações indígenas amazônicas a partir de problemáticas manifestamente diferentes. Minhas conclusões têm o intuito, na realidade, de colocar em relação essas duas temáticas, tal e como eu consegui percebê-las a partir da etnografia sobre os Yaminahua, com questões teóricas de alcance geral com elas relacionadas. É nesse diálogo, e não porque essa noção de identidade não se relacione com o que poderíamos denominar 'história' – já vimos até que ponto, para os Yaminahua, parentesco e história correm juntos –, que umas páginas foram para um lado, e outras, para outro.

No entanto, se é verdade que no contexto dos debates etnológicos a identidade de que falarei adiante se relaciona mais com a noção de pessoa que com as políticas de identidade, não deixa de ser certo também que, no caso dos Yaminahua, essa é uma divisão que possui uma operatividade mais heurística do que real. Tive que escrever essas duas conclusões para percebê-lo com mais clareza (e não pude escrever uma terceira para desenvolvê-lo): Por acaso, a fragilidade do espaço aldeão de Raya e a

---

<sup>285</sup>“No caso da identidade étnica, ela se afirma 'negando' a outra identidade, 'etnocentricamente' por ela visualizada. Nesse sentido, o etnocentrismo, como sistema de representações, é a comprovação empírica de emergência da identidade étnica em seu estado mais 'primitivo' – se assim podemos nos expressar” (Cardoso de Oliveira 1976: 5-6).

potência de sua rede de relações extralocais não dependem de uma noção concreta de pessoa, em que a identidade não chega a se independizar completamente das determinações da diferença?

Essas divisões não são tão claras assim, porque misturam, em grande medida, os interesses e os temas da teoria antropológica com situações etnográficas que trilham rumos outros. Já vimos, por exemplo, até que ponto o indivíduo pode ser considerado uma imagem concreta de processos que, produzidos em outra escala, não duvidaríamos em qualificar de sociais, ou até que ponto o social depende de uma memória biográfica que se funda no parentesco e nas suas fraturas. Enfim, embora as conclusões apareçam divididas para esclarecer o aporte da teoria yaminahua aos debates gerais sobre esses assuntos, espero que seu conteúdo demonstre, como já deve tê-lo feito o resto da tese, que as duas conclusões são, na realidade, partes do mesmo todo.

### **Uma nova História para a etnologia.**

A história não é uma sucessão, mas um mundo  
(Collingwood 1972: 196)

As relações da teoria antropológica com a história é um desses debates que, de forma mais ou menos explícita, acompanha a Antropologia desde sua origem como disciplina. De fato, não seria difícil redigir uma história da Antropologia a partir do lugar que as diversas correntes teóricas concederam em suas análises justamente à história. No campo específico da etnologia, outra problemática surge quando a história passa a ser abordada como uma categoria nativa dos grupos humanos que a disciplina contempla. É freqüente, nessas controvérsias, que se cruzem os dois sentidos mais comuns que tem a palavra história: de um lado, a história como simples transcorrer no tempo, ou seja, o fato de todas as sociedades serem, por sua própria natureza, sujeito e objeto de acontecimentos e transformações; de outro, a história como autopercepção desse transcorrer, isto é, como um modo de pensá-lo e organizá-lo<sup>286</sup>.

Como sublinhou Jacques Le Goff, a polissemia da palavra história está na origem de muitos mal-entendidos que a distinção lévi-straussiana entre sociedade frias e

---

<sup>286</sup> Em um sentido mais restrito ainda, a história pode se referir exclusivamente ao que fazem os historiadores, ou seja, a um enfoque disciplinar acadêmico específico com uma metodologia própria. No entanto, inclusive nesse caso, deve-se levar em consideração, como adverte Michel de Certeau, que “[...] há uma historicidade da história que implica o movimento que liga uma prática interpretativa a uma práxis social” (Certeau, 1970:484 apud Le Goff 1996: 19). Em suma, toda história tem a sua história.

quentes provocou (1996: 21). Um, bastante comum, é pensar que o debate se resolve invocando a natureza temporal de todas as sociedades (isto é, finalmente todas as sociedades seriam quentes); dedução da asserção geral de que tudo o que existe, existe no tempo. No entanto, essa solução deixa o problema da história como estava, pois, afinal de contas, não é o tempo que dá sua feição particular às formas históricas, mas o inverso.

No outro extremo da polaridade, ao contrário, em vez de reduzir todas as histórias à condição (natural) temporal do social, se dá como fato que as sociedades com história são aquelas concebidas na inserção de um esquema progressivo e transformador; sociedades, poderíamos dizer, que visam à transformação e que constituem seu ‘modo de ser’, enfaticamente temporal, a partir da valorização da inovação e do progresso. Contudo, um olhar atento a alguns ícones do pensamento do Ocidente torna evidente a dívida que essa noção conserva de uma interpretação específica da história, influenciada ao longo dos séculos por fontes de procedências tão díspares como, por exemplo: a exaltação iluminista da razão<sup>287</sup> (a razão como progresso em Voltaire; a razão como liberdade de Concordet); por correntes de pensamento ligadas a certas interpretações do evolucionismo (o progresso necessário de Spencer, *survival of the fittest* de Darwin); ou ainda, como já destacaram os próprios historiadores (Carr 1996: 144; Nisbet 1998), pela influência da cosmologia judaico-cristã, na qual a história, pré-definida por sua origem sagrada, se interpreta como o processo necessário que há de preparar o advento de um novo tempo, de um mundo novo que está sempre na frente... para os escolhidos.

Nesse núcleo ideológico, a noção de progresso – segundo Nisbet, que lhe dedicou um volumoso livro, a idéia mais importante de Ocidente<sup>288</sup> – tem um papel

---

<sup>287</sup> Segundo Collingwood, essa será uma das marcas do advento da história moderna que colocará a razão no lugar anteriormente ocupado pela arte, a poesia ou a religião como modo privilegiado “[...] de que se serve o espírito humano para exprimir ou formular, para si próprio, a sua experiência” (Collingwood 1972: 103-104).

<sup>288</sup> A dimensão megalômana da afirmação – tendo o progresso tantas noções que poderiam competir com ela – merece uma citação literal: “Durante unos tres mil años no ha habido en Occidente ninguna idea más importante, y ni siquiera quizás tan importante, como la idea de progreso. Ha habido otras fundamentales, como las de libertad, justicia, igualdad, comunidad, etc. No pretendo subvalorarlas, pero es necesario recalcar que a lo largo de la mayor parte de la historia de Occidente, por debajo de estas últimas ideas subyace otra, una filosofía de la historia que da una importancia fundamental al pasado, el presente y el futuro. Para que llegue a adquirir auténtica importancia, para que obtenga el mínimo de crédito imprescindible para ser eficaz, todo valor moral o político tiene que llegar a ser algo más que una cosa que se desea o se considera deseable; es necesario que llegue a ser entendido como un elemento esencial del cambio histórico, desde el pasado hacia el futuro, pasando por el presente, porque

capital. Aqui, nos interessa concretamente porque é ela, em grande medida, que direciona o olhar que se dirige para as sociedades indígenas, nossas contemporâneas, concebidas, mais vezes das que seriam desejáveis, como restos de um passado remoto. Tudo se passa como se as sociedades quentes, ao fazer do progresso a substância do social, se permitissem, de alguma maneira, ‘de-substanciar’ a noção de sociedade. Dessa forma, o que em outros contextos é chamado de ‘perda’ passa a ser definido aqui como ‘ganho’, pois é essa idéia de progresso que orienta a continuidade do social e o constitui antes como vetor que como essência; ‘sociedades vetoriais’, poderíamos chamá-las, aquelas que parecem se comportar como se tivessem substituído, através do progresso, a cultura pela história.

Que seja o progresso<sup>289</sup> que assume o ‘ser’ do social coloca alguns problemas na hora de tentar entender o papel da mudança nas sociedades ditas ‘sem história’ (e a metáfora termodinâmica de Lévi-Strauss veio para evitar essa terminologia de carência), que quer dizer, obviamente, não que não transcorrem no tempo, pois é inquestionável que, sim, o fazem, mas que, em teoria, permaneceram iguais a si mesmas nesse transcorrer, isto é, que nem se transformaram profundamente nem desenvolveram formas de consciência histórica, ou que, se mudaram, o fizeram influenciadas principalmente por forças externas. Assim, não é raro que alguns estudos que focalizam a história das populações indígenas – sobretudo, aqueles que se introduzem como uma crítica à distinção lévi-straussiana que mencionei acima – o façam, fundamentalmente, em torno da temática do ‘Contato’ e o homem branco, como se a história só tivesse realmente chegado às populações nativas com eles, dando a impressão, às vezes, de contestar na prática o que se afirmava na teoria.

Essa interpretação, provavelmente, na atualidade mais arraigada no *common sense* geral do que entre os etnólogos, surge em larga medida da dificuldade em

---

sólo así abandona el terreno de lo que sería de desear para entrar en el de la necesidad histórica” (Nisbet 1998: 19).

<sup>289</sup> Embora habitualmente não o pareça, me parece óbvio que o “progresso”, quando se refere às sociedades, deveria ser sempre ‘referenciado’; isto é, não fala da natureza do social como um todo, como em, muitas ocasiões – fundamentalmente por interesse de quem o afirma –, parece. É difícil sustentar, por exemplo, que as sociedades mais desenvolvidas tecnologicamente progrediram como ‘todo social’ mais do que as outras. É a escolha desse parâmetro concreto que induz a essa conclusão. Entretanto, se tomarmos como parâmetro do progresso das sociedades, por exemplo, a capacidade de conviver sem necessidade de estruturas institucionais coercitivas, a quantidade de tempo livre disponível por habitante, o menor índice de suicídios, o maior nível de igualdade material entre seus membros ou o nível de sustentabilidade do médio ambiente que exploram, o resultado do *ranking* poderia ser diferente em cada caso.



entender as transformações sociais fora do contexto proposto pelo progresso como *locus* da mudança. Acostumados, por exemplo, a representarmos o progresso através dos valores que emanaram do racionalismo e da confiança crescente que nos últimos dois séculos e meio ganharam o conhecimento científico e o desenvolvimento tecnológico, é difícil para nós entender sob que formas o progresso pode igualmente existir, ou existir de outro modo, sustentado em princípios e valores diferentes dos nossos. Ao valer-se desses conceitos concretos como conteúdo da definição do que o transcorrer histórico ‘deve ser’, e ao usá-los como baliza de referência para a comparação, é a noção de diversidade e sua compreensão que se põem em causa, e, o que não é menos importante, a própria escolha dos elementos adequados a serem comparados: por que o tempo? Por que o progresso? Progresso de quê?

### **Os lugares da história**

Sendo assim, e ainda que seja muito brevemente, se faz necessário refletir sobre essa diversidade de histórias antes de voltar à etnografia yaminahua com mais elementos que permitam, através de uma comparação implícita, descobrir sua especificidade. Embora tenha sido muito criticado por sua abordagem do assunto, Lévi-Strauss oferece, a meu ver, em um texto tão precoce como *Race et histoire* e nas entrevistas com Charbonnier, algumas claves que permitem, pelo menos, colocar o problema em seus justos termos.

Como já destacou Márcio Goldman, um dos grandes méritos da obra clássica de Lévi-Strauss *Race et histoire* – como salienta Goldman, uma obra menos debatida atualmente do que seria necessário – é que possibilitou ressituar a história do ponto de vista da Antropologia; ou seja, do ponto de vista da diversidade (Goldman 1999). Nesse breve e fecundo ensaio, Lévi-Strauss torna visível a existência de diferentes modos de ser histórico, dispondo o nosso como mais um na série da diversidade humana. Para isso, o texto revoga o caráter naturalizante que tinha a história, conotação presente tanto em determinados âmbitos acadêmicos como no ‘senso comum’ da época<sup>290</sup>; se, anos depois, no último capítulo de *O Pensamento selvagem*, ao fio da famosa polêmica com

---

<sup>290</sup> Talvez não seja demais lembrar que o ensaio de Lévi-Strauss faz parte de uma série de trabalhos dedicados à problemática do racismo solicitados pela Unesco em 1952, poucos anos depois do fim da II Guerra Mundial.

Sartre, o autor questionará o privilégio do conhecimento histórico<sup>291</sup>, em *Race et histoire* o decano do estruturalismo contesta a noção clássica de progresso, alertando para os perigos do imperialismo cultural, e o cerceamento da diversidade humana e cultural.

É de praxe sublinhar que esses modos diferentes de percepção histórica se colocam de lado do que, *grosso modo*, poderíamos chamar ‘subjatividade’; ou seja, são concebidos como formas ideológicas de os grupos humanos se conceberem, ora como reproduzindo sempre o mesmo modelo (*histoire stationnaire*), ora, pelo contrário, optando por valorizar a transformação e promovê-la (*histoire cumulative*). Visto desse ângulo, não há contradição em afirmar que, se, num certo sentido (objetivo), todas as sociedades são históricas, isto é, transcorrem no tempo – são objeto da temporalidade e de transformações –, por outro lado, uma sociedade pode ser ‘fria’ ou ‘quente’ segundo o valor que outorgue a essa noção de temporalidade e transformação que caracteriza o modo de ser histórico<sup>292</sup>. Para fazer justiça ao autor, e como ele próprio explica, as sociedades podem ser ‘frias’ ou ‘quentes’, mas não geladas: não há sociedade real sem história; isto é, frio ou quente seriam antes tendências que estados absolutos.

No entanto, subjatividade e autopercepção não aludem exclusivamente a um universo de opinião independente do mundo dos fatos. Segundo Lévi-Strauss, essa subjatividade se funda, por sua vez, em elementos ‘objetivos’, concretamente no lugar que no seio de cada sociedade têm a entropia e a ordem. O autor aprofunda essa idéia nas conversas com Georges Charbonnier (Lévi-Strauss 1970), nas quais introduz a classificação das sociedades como ‘frias’ ou ‘quentes’ a partir da conhecida metáfora dos relógios e das máquinas a vapor<sup>293</sup>.

---

<sup>291</sup> “Esa otra cosa a la que remite la historia que busca referencias, demuestra que el conocimiento histórico, cualquiera que sea su valor (que no pensamos en discutir) no merece que se la oponga a otras formas de conocimiento como una forma absolutamente privilegiada” (Lévi-Strauss 1975: 380-381).

<sup>292</sup> Na realidade em *Race et histoire* Lévi-Strauss utiliza os termos mencionados acima e não a distinção, sociedades frias/quentes, que aparecerá anos depois nas entrevistas com Charbonnier.

<sup>293</sup> “Yo diría que las sociedades que estudia el etnólogo, comparadas con nuestra grande, con nuestras grandes sociedades modernas, son una especie de “sociedades frías en relación con sociedades calientes”, como son los relojes por comparación con las máquinas de vapor. Son sociedades que producen muy poco desorden, ese desorden que los físicos llaman “entropía”, y que manifiestan una tendencia a mantenerse indefinidamente en su estado inicial, lo cual explica, además, que se nos manifiesten como sociedades sin historia y sin progreso”.

Mientras que nuestras sociedades no son sólo sociedades que usan mucho la máquina de vapor; desde el punto de vista de su estructura se parecen a máquinas de vapor, utilizan para su funcionamiento una diferencia de potencial, la cual está realizada por las diferentes formas de jerarquía social” (Lévi-Strauss 1970: 29).

Nesse texto, Lévi-Strauss situa a ordem do lado da cultura, aqui definida como conjunto de relações que os homens mantêm com o mundo (1970: 36), e a entropia ou desordem do lado da sociedade, isto é, das relações que os homens mantêm entre si (ibid.: 36). É a diferença na distribuição desses valores que se correlacionariam aos diversos modos de autopercepção. Assim, as sociedades quentes são grandes produtoras de entropia a partir dos diferentes tipos de desigualdades que constituem sua estrutura social. Para começar, o desnível primeiro da diferença; o autor sugere que é na junção de culturas diversas – e quanto mais diversas melhor – que se cria o caldo de cultivo do aquecimento histórico. Mas, além dos desníveis culturais, também os desníveis sociais, fruto da desigualdade e a competitividade, ou seja, a divisão entre grupos dominantes e grupos dominados, contribuem a alimentar o motor da história<sup>294</sup>.

Entretanto, como mencionava, é em *Race et histoire* onde Lévi-Strauss apresenta uma forma mais radical – pois vai à raiz – de abordar a questão. O autor chama a atenção sobre o problema que surge ao se compararem dois sistemas diferentes a partir das coordenadas de referência de um deles. Lévi-Strauss discorre sobre esse aspecto precisamente a partir do aprofundamento na reflexão sobre a diferenciação entre ‘história cumulativa’ e ‘história estacionária’, termos que precedem precisamente a classificação das sociedades como ‘frias’ ou ‘quentes’. É levando adiante essa meditação sobre as historicidades e a diversidade humana que o autor atinge a dificuldade – e a ambição – do método comparativo em Antropologia:

Nous considérerions ainsi comme cumulative toute culture qui se développerait dans un sens analogue au nôtre, c'est-à-dire dont le développement serait doté pour nous de signification. Tandis que les autres cultures nous apparaîtraient comme stationnaires, non pas nécessairement parce qu'elles le sont, mais parce que leur ligne de développement ne signifie rien pour nous, n'est pas mesurable dans les termes du système de référence que nous utilisons<sup>295</sup> (Lévi-Strauss 1997: 42).

---

<sup>294</sup> Uma idéia que poderia ter inspirado Pierre Clastres que, no começo de seu livro *A sociedade contra o Estado*, identifica a inovação social como o fundamento do poder político coercitivo e, por sua vez, a passagem do poder político não-coercitivo ao Estado (poder coercitivo), como fonte da divisão entre sociedades sem história e sociedades com história (Clastres 1978: 18-19). Já disse, no entanto, que Lévi-Strauss não utiliza a expressão com/sem história, e que, como ele próprio menciona, não há sociedades completamente geladas, isto é, todas possuem algum grau de aquecimento.

<sup>295</sup> Collingwood dá uma explicação parecida para justificar o desinteresse na época das luzes pelo passado longínquo: “Só começaram a interessar-se pela história no ponto em que ela começou a ser história dum espírito moderno, semelhante ao seu – um espírito científico” (1972: 105).

Em suma, qualificar a história dos povos amazônicos como estacionária ou fria parece ser antes um efeito, o fruto da comparação, que uma descrição de sua natureza<sup>296</sup>, como o próprio autor reconhece na citação acima. O cerne da questão passa, então, por achar o sistema de referência nativo que permita extrair uma reflexão nos seus justos termos.

## O choque de histórias

Algumas aporias surgem quando se toma a significação específica de história, dependente da concepção ocidental moderna, como ponto de referência que haveria de definir o caráter histórico ou a-histórico das diversas sociedades. É em função dessa concepção assimétrica que as populações indígenas parecem deixar de sê-lo quando olhadas sob a óptica ocidental da transformação histórica; aliás, caberia perguntar-se se esse mundo às avessas, sem história nem progresso, não funcionaria um pouco como a evidência de um ‘recalque’ que contribuiria à maior glória do ‘real progresso dos povos com história’.

Não resulta estranho, então, que a história indígena tenha sido focalizada, em muitas ocasiões, sob uma noção reificada de identidade cultural que contribui para impedir uma compreensão positiva da mudança. A problemática da aculturação gira em torno desse núcleo ideológico, e não é de estranhar que, em muitas ocasiões, se interprete a etimologia do termo de forma errada – mas um erro cheio de sentido – ao trocar o significado do prefixo latino pelo sentido grego da partícula<sup>297</sup>.

Sob o império dessa perspectiva e ante o advenimento da badalada globalização, nada mais normal do que prognosticar a desapareição das populações indígenas. Normal, não apenas pelo fascínio inevitável que, teoricamente, os encantos da civilização haveriam de percutir no espírito dos nativos, ávidos de miçangas e

---

<sup>296</sup> “Chaque fois que nous sommes portés à qualifier une culture humaine d’inerte ou de stationnaire, nous devons donc nous demander si cet immobilisme apparent ne résulte pas de l’ignorance où nous sommes de ses intérêts véritables, conscients ou inconscients, et si, ayant des critères différents des nôtres, cette culture n’est pas, à notre égard, victime de la même illusion. Autrement dit, nous nous apparaîtrions l’un à l’autre comme dépourvus d’intérêt, tout simplement parce que nous ne nous ressemblons pas” (Lévi-Strauss 1997: 45-46).

<sup>297</sup> As implicações políticas dessa compreensão são facilmente perceptíveis. Visto desse ângulo se chega ao paradoxo, como destaca Rinaldo Arruda, de ser o índio objeto de direitos incapaz de exercê-los como sujeito, pois, para assim fazê-lo, se lhe exige ajustar-se ao estereótipo “selvagem” a partir do qual esses direitos foram pensados; e, finalmente, quando por fim é capaz de reivindicá-los, passa-se a duvidar da legitimidade de suas demandas em função precisamente de sua pretensa ‘aculturação’ (Arruda 2001: 53).

espelhos, mas porque dito ‘aquecimento histórico’, se pensava, supunha um encontro desigual com as estruturas nativas que, fundamentalmente a-históricas ou hostis à história, se veriam inevitavelmente conduzidas à desapareição, engolidas pelo tufão do progresso e da ‘civilização’.

No entanto, assistimos, nas últimas décadas, não sem certa surpresa, a uma eclosão da ‘indianidade’, ao surgimento de todo tipo de movimentos nativistas e, num contexto mais global, ao resgate e fortalecimento das identidades locais. Esses processos acontecem, precisamente, no momento em que, em aparência, a globalização desfruta das condições adequadas para aplicar seu rolo uniformizador de maneira definitiva, dotada agora de novos e poderosos meios de expansão capazes de ultrapassar os tradicionais limites geopolíticos. Contudo, atualmente custa dirimir se nesse embate foi a noção de globalização que ficou em causa – por um lado, ao denotar seu próprio caráter local, e por outro, devido à constatação da existência de formas variadas de processamento histórico, resistentes aos processos de uniformização e capazes de lidar com eles através de uma ampla gama de soluções criativas – ou se, pelo contrário, as inovações locais nada mais seriam do que ‘respostas-reflexo’ à demanda de um desejo externo e global; no contexto das populações indígenas amazônicas, por exemplo, o de construir uma ‘indianidade’ genérica à medida do Ocidente<sup>298</sup>.

Seja como for, essa competência das estruturas locais para deglutir os eventos globais – em certo sentido, ‘desglobalizando-os’ – foi maior da que outrora se augurou, dadas, em teoria, a tamanha globalidade dos eventos e a limitada localidade das estruturas<sup>299</sup>. Mais um elemento contribuiu à surpresa: essas estruturas não eram a-históricas, ou ao menos, avessas à história? Como, então, permaneceram, se fortaleceram ou até progrediram através dela?

---

<sup>298</sup> Vários autores têm destacado a relação especular desse auge identitário atual. Para o contexto amazônico, por exemplo, ver: Beth Conklin (Conklin 1997); Jane Jackson (1996); (Brown 1998).

Embora tanto essas pesquisas recentes que têm evidenciado os processos nativos de resignificação como esse novo auge do ‘étnico’ coloquem em xeque uma certa idéia de globalização, elas o fazem de perspectivas bem diferentes: no primeiro caso, como já mencionei, a ênfase no mundo vivido permite desvincular a cultura da ‘tradição’; no segundo, a cultura ganha destaque em torno das políticas de identidade em que se fundamentam, em grande medida, ao redor da objetivação da tradição. Se, no primeiro caso, o foco é de, alguma maneira, a transformação, no segundo, se reivindica, sobretudo, a continuidade.

<sup>299</sup> Num contexto mais geral, um interessante estudo que revela os matizes dos processos de globalização, e que realiza a árdua tarefa de esboçar as bases de um programa teórico para a ação política, é o de Boaventura de Souza Santos (2000).

## Uma nova etnologia para a história

No contexto etnológico amazônico, numerosos trabalhos vieram nas últimas décadas – sem dúvida, como consequência da persistência e criatividade das populações indígenas – para nuançar o vaticínio, um tanto apressado, talvez, que anunciava o desaparecimento das populações indígenas. Foi, sobretudo, a partir dos anos 1980 que alguns etnólogos se decidiram a aplicar o instrumental teórico da Antropologia clássica a temas anteriormente rejeitados pelo seu elevado teor sincrético e aculturativo. Os estudos etnográficos deixaram de se ajustar estritamente aos modelos etnográficos anteriores, nos quais imperava uma classificação tipológica mais ou menos consensual, que deixava de lado determinados temas e tomava outros, e nas quais, *grosso modo*, o campo de estudos era dividido entre os que se dedicavam a temáticas relacionadas com a fricção interétnica e a sociedade envolvente, e os que, pelas suas temáticas e enfoque, se adaptavam mais à etnografia clássica.

Essas pesquisas recentes trouxeram ar novo ao colocar em relevo a criatividade dos processos nativos de reconfiguração simbólica. Ao mesmo tempo em que não rejeitavam os temas das pesquisas do primeiro grupo, não se perdia de vista o interesse teórico que orienta a disciplina desde suas origens. Em certo sentido, cultura e história deixaram de entrar em conflito. Assim, tendo por objeto temáticas muito diversas, análises acuradas desses processos evidenciaram a subsunção de conceitos, práticas e objetos – que até não longa data eram considerados signos de aculturação – a interpretações muito particulares construídas a partir de seu envolvimento em contextos indígenas específicos. Como salienta argutamente Tânia Lima em sua resenha sobre o livro de Peter Gow *An amazonian myth and its history* (2001), um dos principais expoentes dessa renovação epistemológica dos estudos etnológicos de que estou falando, foi necessário que os antropólogos percebêssemos que tanto as transformações das práticas ditas ‘propriamente’ indígenas como as mudanças provocadas pelo contato, denominadas históricas ou culturais, dependiam dos mesmos processos de articulação simbólica (2002: 201), para que a ‘autenticidade’ da cultura deixasse de passar pela purificação da história<sup>300</sup>.

---

<sup>300</sup> Esse panorama se refere, principalmente, à etnologia amazônica, pois em outras áreas, e penso na etnologia de muitos povos indígenas centro-americanos com longa tradição de contato, por exemplo, os processos de resignificação indígenas vêm sendo estudados há longa data.

Essa nova abordagem livrou do fardo que vinha afligindo muitas pesquisas e que ameaçava transformar a etnologia numa espécie de etno-história ou arqueologia cultural. O problema radicava, fundamentalmente, em se centrar nos aspectos formais do inventário temático da antropologia tradicional, às vezes, em contextos pouco aptos para tal empreitada.

### **Uma forma yaminahua de contar a história**

A reflexão de Lévi-Strauss, que citei anteriormente, sobre as dificuldades inerentes à comparação intercultural releva o que, em minha opinião, é justamente a ambição do método antropológico. Num artigo recente, Eduardo Viveiros de Castro traça com sua habitual perspicácia essa idéia que funda toda uma forma de entender e fazer Antropologia: “Comparison is not just our primary analytic tool. It is also our raw material and our ultimate grounding, because what we compare are always and necessarily, in one form or other, comparisons” (2004: 4)<sup>301</sup>.

Trasladar essas observações ao tema que nos ocupa nos permite não reduzir a história a uma determinada interpretação cultural, mas, também, fugir do truísmo que sustenta que, ao estarem todos os povos inseridos no tempo, todos eles são históricos; asseveração que pretende ‘con-fundir’ o óbvio com o que não o é, a saber, que a história não emana por si só do tempo entendido em seu sentido físico. Não é pelo fato de as pessoas e os coletivos humanos transcorrerem num tempo ‘natural’ que o tema da história fica esgotado, menos ainda esclarecido, pois trata-se, exatamente, de saber como esse tempo é pensado, produzido e, portanto, vivido.

Para levar adiante uma análise comparativa um pouco mais enriquecedora, é necessário, então, um marco mais compreensivo que não o de reduzir todas as histórias a uma temporalidade externa, ou o de amalgamar a história a uma idéia de progresso concreta. É nessa direção que Whitehead propõe uma definição abrangente o bastante para não reduzi-la a essa polaridade que acabei de indicar:

---

<sup>301</sup> As citas anteriores de Lévi-Strauss, que dão uma visão um tanto pessimista da possibilidade da comensurabilidade intercultural, se referem, a meu entender, a uma espécie de primeira impressão e não à impossibilidade estrutural de alcançar a compreensão. O artigo de Viveiros de Castro, que trata precisamente o tema da comparação a partir de sua reflexão sobre o perspectivismo ameríndio (ver Viveiros de Castro 1996) propõe justamente que a comunicação é possível pela relação que surge a partir das diferenças dos sistemas que se comparam, e não pela possibilidade de traduzir literalmente um no outro. Enfim, ser fiel ao pensamento ‘de outro’ significa, às vezes, trair as ‘próprias’ palavras.

By history is meant those culturally constructed texts, visual and aural representations, verbal narratives, and oral and somatic performances that are the discrete tales that make specific histories. History is not then a shorthand or cipher for ‘time’, but the creation of time itself (2003: xi).

Visto desse ângulo, o discurso histórico não tem por que se centrar *a priori* num meio temporal natural a partir do qual todas as sociedades criariam sua história, calendarizando-o, conceitualizando-o, refletindo sobre ele. A história, ou a historicidade, como sublinha Whitehead é antes o que preenche o tempo do que o tempo ‘em si’. Em suma, se de alguma forma toda história se relaciona com a memória, nem toda memória é uma reflexão sobre o tempo ou sobre o progresso.

A procura do calendário e da grande História talvez esteja na origem da perspectiva clássica que sempre procurou a História do lado do mito. Embora muito diferentes dos mitos, os *yama yama* são também relatos. Se alguns acontecimentos constituem a matéria prima dos relatos, falta dar-lhes uma perspectiva que permita, enfim, construí-los como relato, e por que não, vivê-los fazendo algum sentido.

Mas o que chama a atenção dos *yama yama* é que com tão poucos elementos consiga dar conta de aspectos tão diversos como a morte dos parentes, as fissões, as viagens à cidade, os namoros, etc. Como seleção, os *yama yama* concentram uma parte fundamental do que os Yaminahua consideram importante lembrar, aquela parte da memória que deve ser contada e cantada. Em certo sentido, os cantos constituem, ou pelo menos se referem, a uma história, mas uma história interessada – embora, talvez todas o sejam. Em certo sentido, as músicas operam uma síntese entre um mundo vivido, feito de relações existenciais às quais toda pessoa é de alguma forma lançada, e o mundo da memória.

Além de expressão da memória, me parece importante sublinhar também que os cantos são, ao menos em parte, uma das formas de sua constituição: é de seus sons que surge uma significação especial inexistente antes da execução. Como me disseram uma vez após escutar uma gravação, “triste, porém muito belo”. Esse acréscimo ético-estético não se extrai exclusivamente de algum estado já existente e acabado – que nunca foi assim qualificado –, por exemplo, da tristeza de não estar junto, mas reconfigura esse pensar-sentir triste num novo mundo de sentido que a performance musical faz aflorar. Se há certo grau de sinestesia que faz com que uma melodia, um ritmo ou um timbre sugira um sentimento ou umas frases concretas e não outras, há também algo a mais do que uma evocação, algo a mais do que uma cópia por outros



meios; a tristeza, diríamos, é tomada pela música, arrebatada e transformada pelos sons e pelo ato de sua expressão. Se os *yama yama* recuperam experiências vitais passadas, por exemplo, as amorosas, essas são ‘re-en-cantadas’ na interpretação do canto segundo fórmulas que só a ele pertencem e que são capazes de criar um espaço de configuração concreto, um novo amor que corresponde à lembrança, mas que, de alguma forma, a excede, significando algo novo: é um novo sujeito que advém no próprio canto, como o instrumentista advém de sua aprendizagem e domínio musical, ou o escritor de sua prática textual<sup>302</sup>.

Vale a pena, neste ponto resgatar as reflexões que Deleuze dedica à *Recherche proustiana*, na realidade, ponderações sobre o sentido de toda realização artística – e os *yama yama* o são –, a saber, que a arte descobre e produz seu efeito de realidade a partir de seu processo de criação; nem mera cópia de um mundo objetivo nem imaginação de um sujeito todo-poderoso, a arte propõe, penso eu, essa síntese, talvez inatingível por outros meios, em que as limitações do sujeito se encobrem nas ilimitações do mundo, e em que as restrições do mundo se reduzem ante a criatividade do intérprete. A história que os *yama yama* contém é também uma história estética.

Salientemos, no entanto, que os materiais nodais das músicas yaminahua são ‘objetos do mundo’ muito especiais, motivos existenciais, principalmente, sentimentos a eles associados, pessoas e momentos de convivência tão ilimitados quanto a experiência existencial pode sê-lo; as limitações do sujeito no confronto com esses objetos são claras, a solidão, a separação, a finitude. Talvez seja desse contraste de que falaria uma história feita pelos Yaminahua.

### **A quarta dimensão do social**

Parece-me que o que nos impacta dos cantos à hora de pensá-los como história é que os *yama yama* não se preocupam pelo tempo em si mesmo, mas pelas relações entre as pessoas que se desenvolvem dentro dele, e, concretamente, apenas de uma relações muito específicas. Uma das marcas desse modo de narração é seu foco nas histórias das pessoas, e não nas grandes histórias.

---

<sup>302</sup> Não por acaso, há palavras e expressões que só se dizem nos cantos, na verdade, um idioma propriamente musical, pois só após muita indagação nossa e com tradutores avezados, as palavras eram ditas e não cantadas, em outras ocasiões, como resposta a nossas perguntas e com informantes menos chegados à interação da ‘entrevista’, as frases eram repetidas ‘textualmente’, o que, no caso, quer dizer cantadas.

‘Pensar’ ou ‘recordar’, como dizem os Yaminahua quando se exprimem em espanhol a respeito dos *yama yama*, remete a um mundo de relações muito concreto<sup>303</sup>; que eu tenha tomado esse mundo – e, especificamente, os *yama yama* como sua forma de expressão mais evidente – como pólo de contraste do lugar que a história ocupa em nossa sociedade se deve à relação que os cantos têm com uma forma concreta de organizar a memória diretamente associada, como vimos, à produção da sociedade no tempo.

Os *yama yama* são multidimensionais. Cantados em primeira pessoa eles excedem o espaço da aldeia – às mais das vezes o horizonte espacial que domina a descrição etnográfica –, pois se referem principalmente a pessoas que não moram nela (sejam os mortos, os inimigos, os amantes ou os parentes próximos); excedem o tempo, já que trazem o passado para o presente; e em certo sentido excedem o indivíduo também, pois a memória é sempre memória de uma ‘con-vivência’. Pensar, querer, sentir, lembrar, nesse contexto, é sempre referido alguém em quem se pensa.

É importante sublinhar que através de sua performance esses laços não só se expressam, como se fazem visíveis para o resto do grupo e para o próprio intérprete. A qualidade biográfica da memória é a que nos permitiu atingir uma dimensão vital da socialidade Yaminahua. Aqui o indivíduo e o social vão de mão dadas. Se, como afirma Gow, entre os Piro a história é o processo de parentesco (1991), eu diria que nos *yama yama* se pode observar esse processo como a história que os Yaminahua querem para si. A história aqui não passa nem pela mudança nem pela permanência, no sentido em que nós entendemos habitualmente esses termos quando qualificamos com eles as sociedades, mas pelas relações plenas.

---

<sup>303</sup> Durante muito tempo, me chamou a atenção que me perguntassem se tinha pena quando me encontrava em minha casa tranqüilamente sentado com olhar no infinito ou ensimesmado, e que quando eu lhes respondia que simplesmente estava pensando, sempre entendiam a resposta como uma confirmação da tristeza que eu, no entanto, não sentia.

## **Conclusões – Substância, identidade e história**

### **Um passeio pela Grécia**

Como em muitos outros estudos sobre as populações indígenas amazônicas, a maior parte das etnografias pano sublinham, insistentemente, o papel constituinte da alteridade. Mais difícil é que se precise em cada caso o que constitui essa alteridade, o que ela é e o que ela forma. Nos capítulos anteriores, eu falei mais em diferença ou multiplicidade que em alteridade. Assim o fiz porque me pareceu que ‘diferença’ tinha um apelo mais processual que alteridade. Já multiplicidade, que empreguei, sobretudo, em relação aos diversos subgrupos que compõem a denominação ‘yaminahua’, me pareceu que mantinha um ponto de vista mais neutro sobre o conglomerado.

Estas conclusões são uma tentativa de abordar essa questão de uma perspectiva mais abrangente para perceber, na claridade do contraste, o que, no caso dos Yaminahua constitui a alteridade realmente. Farei isto, por meio de uma reflexão geral – resumida, dada a abrangência do tema – visando a comparar alguns conceitos yaminahua que já vimos ao longo da tese com uma das linhagens filosóficas que mais tem influenciado na conformação do ideário moderno em questão de ‘unos’, ‘substâncias’ e ‘identidades’. Refiro-me ao pensamento filosófico dominante na Grécia clássica.

Embora já se tenha sublinhado – com o exagero que caracteriza esse tipo de generalizações categóricas – que a Filosofia ocidental não passa de umas notas de rodapé ao pensamento de Platão, é claro que muitas linhas influentes de pensamento surgiram após a nascença fundadora já não só de Platão, mas da filosofia grega como um todo. Por que, então, a Grécia numa conclusão? Em primeiro lugar, porque suspeito que essa tradição de pensamento desenhou não só o traçado da Filosofia no Ocidente (seus problemas, um estilo e, em grande medida, muitas respostas), como também certo senso comum que continua a nos influenciar profundamente; em segundo lugar, porque é nos discursos dos filósofos clássicos que é possível observar de forma mais clara e argumentada o contraste que me interessa sublinhar. Mas também, e talvez, sobretudo, porque na problemática concreta da substância e a identidade ambas as linhas de pensamento, a yaminahua e a helênica, parecem constituir, como outros autores já destacaram, uma polaridade (Lévi-Strauss 1992b). Enfim, eu queria saber, indo à raiz,

por que o pensamento yaminahua, em relação ao que costumamos denominar de ‘identidade’, me causava (e causa em geral) certa perturbação<sup>329</sup>.

Fique claro, entretanto, que, obviamente, a comparação apresentada nas páginas a seguir não tem por objetivo examinar o ‘pensamento grego’ em detalhe – fim para o qual eu não estou nem um pouco capacitado –, nem sequer ‘somente’ a respeito dos dois aspectos concretos em que me concentrarei, a substância e a identidade. O que pretendo, realmente, é relevar algo assim como um estilo de pensar, e isso para que, no contraste com ele, se veja de forma mais clara tanto a especificidade yaminahua como a dificuldade que ela propõe a um pensamento talhado à grega como o nosso.

### **Uma questão de estilo**

Qualquer leitor minimamente familiarizado com as leituras dos pensadores clássicos sabe do papel fundamental que teve a noção de ‘substância’ na Filosofia grega. Como menciona Ferrater Mora, a eminência desse conceito deriva, provavelmente, da centralidade que teve a definição do ‘real’ na Grécia antiga: o que constitui verdadeiramente o real? De que é feito o real? São as indagações motoras que levaram os filósofos clássicos para a idéia de substância e seus arredores: o ser (mas também o devir), o mundo ou a identidade.

Nos debates filosóficos, a noção de identidade se abordou desde enfoques um tanto diversos, ora se tratasse o assunto, por exemplo, do ponto de vista ontológico, lógico ou, posteriormente, ora desde perspectivas que privilegiassem aspectos mais próximos da Psicologia ou da Lingüística. Contudo, essa divisão heurística não oculta a interconexão – especialmente visível neste caso – existente entre os aspectos ontológicos, epistemológicos, éticos e estéticos. É levando em consideração essa interligação, que se pode explicar, por exemplo, que na Grécia clássica se situe o devir do lado da aparência, da realidade ou do idêntico<sup>330</sup>, ou que se aproxime a perfeição – definida como “o fechado em si mesmo” – do ‘todo’ limitado, acabado e com finalidade

---

<sup>329</sup>Obviamente, essas questões se situam no contexto teórico geral aberto por Lévi-Strauss, concretamente, em suas reflexões sobre o que denominou “Abertura ao Outro” (1992b). Seu pensamento foi prorrogado e fecundado pelos trabalhos de Eduardo Viveiros de Castro e toda a plêiade de estudos etnológicos brasileiros animados por sua linha de pensamento, assim como por muitos outros estudiosos radicados principalmente na França. No que diz respeito aos estudos pano, concretamente, e nessa mesma linha, não poderia deixar de citar os trabalhos de Philippe Erikson e de Oscar Calavia.

<sup>330</sup>“Ha sido común en gran parte de la tradición filosófica considerar que el fundamento del principio lógico de identidad se encuentra en el principio ontológico, o bien que ambos son aspectos de una misma concepción: aquella según la cual siempre que se habla de lo real se habla de lo idêntico” (Ferrater Mora 1983: 399).

própria. A ‘obsessão’ pelo ‘uno’, a ‘substância’, a ‘harmonia’, o ‘círculo’ ou o ‘todo’, conceitos que se remetem e explicam mutuamente nos discursos dos diferentes filósofos (obviamente, a partir de uma diversidade de posições teóricas de que não tratarei aqui), desenvolvem e reproduzem uma autêntica teia de significações, cujos ecos podemos notar ainda no presente.

Já há quem apontou determinações lingüísticas para definir esse pensar o ser como substância caracteristicamente grega<sup>331</sup>. Ferrater Mora, se baseando no trabalho de Thorleif Boman, resume o argumento com sua habitual clareza:

La concepción fundamentalmente “substancialista” de la realidad entre la mayor parte de los filósofos griegos se debe a la forma de pensar – “el pensar estático” - de los griegos, a diferencia de, y en contraposición con, la forma de pensar – “el pensar dinámico” – de los hebreos. Según dicho autor, los griegos, así como los pueblos indoeuropeos en general, tienden a concebir el “ser”, o la “realidad”, como “presencia”, en tanto que los hebreos, y acaso todos los pueblos semíticos, tienden a concebirlo como un “devenir real” (*hayah*). Concebir el ‘ser como “presencia” equivale a concebirlo como “substancia”. Se ha argüido que ello puede deberse a las correspondientes estructuras lingüísticas – sujeto-predicado en los lenguajes indoeuropeos; formas verbales en los lenguajes semíticos -, pero también que estas estructuras lingüísticas se conforman con ciertas formas culturales y sociales (Ferrater Mora 1983: 690).

Efetivamente, muitos autores destacam esse vínculo ser-substância-presença como uma das marcas-raiz do pensamento grego, ao qual se poderia acrescentar, e até coligar, a relação opositiva Mesmo/Outro, e a prioridade do primeiro termo sobre o segundo. Numa derivação mais sociológica do tema, Vernant faz um comentário cheio de ressonâncias antropológicas:

Para os gregos, o Mesmo é a identidade social, o que aparece para eles como um modelo... O Mesmo é, assim, essa imagem do homem que serve de ponto de referência para pensar os outros seres vivos, sejam eles os animais (que se devoram entre si e que comem cru), sejam eles os bárbaros definidos pela série de diferenças que os lançam para fora desse modelo (Vernant 2001: 60-61).

---

<sup>331</sup>Falar de “pensamento estático dos filósofos gregos” ou de “substancialismo” é, claramente, uma expressão metonímica, pois entre Parmênides e Heráclito, para citar uma polaridade emblemática, há todo um fluir de diferenças. No entanto, é evidente que a recorrência de determinados lugares-comuns desenham um estilo de pensamento de longo alcance que admite dito qualificativo (embora, se abordado em maior detalhe, não exclua outros adjetivos).

É claro que o assunto é mais complicado do que essa breve exposição que, provavelmente, se adaptaria melhor ao pensamento dos Eleatas ou dos Pitagóricos<sup>332</sup> do que ao pensamento de muitos de seus sucessores. Afinal, como sublinha Rubens Sampaio, é Platão quem reconhece que, “[...] se o ser fosse pura identidade, não haveria nenhuma forma de distinção e não existiria a oposição fundamental entre movimento e repouso” (Sampaio 2001: 26). Segundo a interpretação de Sampaio, a unidade do ser em Platão é unidade de participação (isto é, onde a alteridade do lado da relação tem seu papel), e não exclusivamente de identidade<sup>333</sup> – identificada com a estrutura (Sampaio 2001: 31). De igual forma, e contra Parmênides, são bem conhecidos, por exemplo, os esforços de Aristóteles por dar conta da mudança através de sua famosa divisão entre potência e ato, assim como a reivindicação que o Estagirita faz da qualidade de ‘real’ da pura potencialidade (Weisheipl 1967: 46).

Poderiam ser acrescentados muitos outros exemplos. De qualquer forma, e apesar de toda a variabilidade produzida por vários séculos de matéria cinza da mais alta qualidade dedicada à reflexão, não parece arriscado afirmar que a linha de pensamento que acabei de traçar e que aprofundaremos a seguir dominou as teorias de muitas escolas e se configurou no núcleo a matizar, influenciando assim até nas reflexões dos que a ele se opunham.

## A substância identitária

Posto a falar de substâncias e identidade, Aristóteles é sem dúvida um dos principais referentes da Filosofia ocidental. Como é sabido, o Estagirita chamou de ‘substâncias primeiras’ essas substâncias em sentido próprio (não por acaso, *próprio* significa também ‘idêntico’, ‘autêntico’ e ‘verdadeiro’). Elas seriam o substrato de tudo o mais<sup>334</sup>, as que se determinam e se bastam a si próprias, individuais<sup>335</sup>. As substâncias

---

<sup>332</sup>Pensemos, por exemplo, na correspondência dos números dos Pitagóricos, na qual os primeiros termos representam a perfeição, e os segundos, o imperfeito: 1 (Limitado/Ilimitado), 2 (Par/Ímpar), 3 (Um/Muitos); 4 (Direito/Esquerdo); 5 (Masculino/Feminino); 6 (Repouso/Movimento); 7 (Reto/Curvo); 8 (Luz/Oscuridade); 9 (Bom/Mau); 10 (Quadrado/Retângulo) (Ferrater Mora 1983: 362).

<sup>333</sup>No entanto, é difícil saber se a interpretação de Rubens Sampaio, pelo fato de inserir os comentários sobre os clássicos no traçado da história da formação do pensamento de Lima Vaz, não faz Platão dizer mais do que ele próprio disse. Afinal, foi o próprio Platão quem disse que a alteridade é afirmada como uma relação real de não-ser.

<sup>334</sup>“Mas toda ciência trata principalmente do que é primário, do qual dependem as outras coisas e do qual recebem sua denominação. Se isso é a substância, será, pois, da substância que o filósofo deverá descobrir os princípios e as causas” (Aristóteles 1969: 88).

primeiras existem (e subsistem) independentemente de qualquer outra coisa e não admitem contrários, “[...] porquanto aquilo que constitui o fundamento primeiro de uma coisa é o que se julga ser, na mais legítima acepção, a sua substância”<sup>335</sup> (Aristóteles 1969: 149).

Obviamente, essa é uma visão simplificada ao extremo da teoria aristotélica das substâncias. Cada uma das expressões anteriores é sujeita a numerosas controvérsias: pode uma coisa composta ser individual? (Afinal, segundo Aristóteles, a substância pode ser um composto de matéria e forma). Se as substâncias são separadas, qual é seu vínculo com os seres particulares? (Mas não é a separação, precisamente que, Aristóteles critica na tentação transcendente das Formas platônicas?) Que tipo de separação é essa: aquela que definiria uma existência independente, ou ‘simplesmente’ separação no sentido do existente separado em definição (*separate in definition*), como propõe a releitura desse ponto polêmico feita por Lynne Spellman (1995: 86)?

Se trago para nosso debate essa tradição de pensamento, não é para responder a essas perguntas, pois, obviamente, eu não poderia, mas porque a comparação, embora rudimentar, abre a possibilidade de colocar novas interrogações ao fundo etnográfico deste capítulo: as perguntas sobre o nome autêntico dos Yaminahua, a procura de um ponto, ainda que seja somente um nome, onde repousar sua identidade, e, por extensão, o *socius*, assim como a pressuposição de que a identidade em geral está mais próxima do ser ‘auto-referido’ – e, se possível, do *quod est per se esse* (do que permanece), como diriam os escolásticos – que da referência externa ou do devir, não seriam em grande medida questões moldadas sob um padrão substancialista concreto mais próximo do que um horizonte propriamente yaminahua? Em outras palavras, parece que é por sermos sucessores desse ideário substancialista - do qual eu só expus algumas generalidades - que a identidade Yaminahua se converte numa questão para nós, numa ‘anomalia’ um tanto perturbadora.

---

<sup>335</sup> Será na mesma direção que, séculos depois do estagirita, os escolásticos apontem como traço distintivo da substância justamente *quod est per se esse* (“o ser por si mesmo”) ou, como notará ainda mais tarde Descartes, numa definição que retoma esses sentidos anteriores na virada para a modernidade, “o que não tem necessidade senão de si mesmo para existir” (Ferrater Mora 1983: 693).

<sup>336</sup> Em certo sentido, se eu o entendo bem, a crítica radical de Heidegger à metafísica tradicional incide precisamente sobre esse ponto. Segundo Heidegger, sempre se procurou o ser onde ele não estava, do lado da presença e da substância. A temporalização a que ele submete o ser em sua obra *Ser e tempo* (1988) tende, me parece, a situar a ‘presença’ do lado do ente, uma manifestação do ser, mas não (do) o ser inteiro. Ou seja, se como propõe Heidegger o ser é tempo, não pode ser só presença, e, menos ainda, se definir, em sua essência, pela substância.

Destacar o substancialismo de determinada linha de pensamento, no caso, o que imperava na Grécia clássica, ou de determinada teoria da identidade não traz nada de muito novo após o auge dos diversos avatares construtivistas e desconstrucionistas das últimas décadas. Contudo, o ponto que me parece mais importante sublinhar não é tanto o fato de a ‘identidade’ procurar, por assim dizer, ‘sua substância’, o qual, de certa forma – ou seja, exetando muitas diferenças – o colocaria em relação com o próprio substancialismo Yaminahua (obviamente, um substancialismo de outro tipo, como teremos oportunidade de examinar adiante); não é tanto a caracterização da identidade como objetivação definida, substancial, o motivo pelo qual trago o debate anterior aqui, mas sim pelo fato de ser a ‘substância’, como se pode ver de forma clara nas definições que citei, que se funda no ‘idêntico’<sup>337</sup>. A substância deve ser, para ser: ‘una’, indivisível, sem determinações<sup>338</sup>, consolidada em sua própria igualdade<sup>339</sup>, tautológica como a definição de uma coisa ‘que é enquanto é’, por usar o mote peripatético<sup>340</sup>.

Em contraste com esse cenário, se destacam algumas idéias yaminahua que articulamos nas páginas anteriores e que gostaria de resgatar agora: que tanto a pessoa

---

<sup>337</sup> Associação, talvez, ainda mais clara em autores posteriores, como Plotino, por exemplo, pela importância que este deu não tanto às substâncias primeiras, mas, sobretudo, à substância primeiríssima, o grande motor. Não é só que Plotino situa o Uno na origem e que este se define como pura identidade, mas o fato de a diversidade emanada tender também à ‘identificação’ com ele. O meticuloso estudo de Pierre Hadot (1996) sobre a interpretação distorcida que Plotino faz do *De anima* de Aristóteles evidencia a complexidade dessa noção aristotélica de identidade, que pugna entre a pura identificação (o que é) e a relação de diferentes (o que é deve ser alguma coisa). No trabalho de Hadot, a identidade em questão é a existente na relação entre o saber e os objetos do saber (Spellman (1995) escreve um livro numa direção parecida, no qual estuda a relação entre a substância e os objetos sensíveis segundo Aristóteles, e segundo os intérpretes do Estagirita), não sendo – segundo Hadot e contrariamente à interpretação de Plotino – a identidade entre eles de produção material (identidade de existência entre o pensar e os objetos do pensar), mas de correspondência (identidade mediada). (Os termos e a interpretação do que diz Hadot é minha; aconselho consultar o original para maior fidelidade a seu pensamento.)

<sup>338</sup> “Logo o que é primariamente, isto é, não em sentido determinado, mas sem determinações, deve ser a substância” (Aristóteles 1969: 147-148).

<sup>339</sup> “Demonstramos, por fim, que em certos casos a essência coincide com a coisa em si; isto vale para as substâncias primeiras, como a curvatura e a essência da curvatura, se esta é primeira. (Por substância primeira entendo a que não seja atributo de outro ser subjacente a ela como sujeito material)” (Aristóteles 1969: 169).

<sup>340</sup> “Há essência das coisas cuja fórmula é uma definição... Porque, se supomos isto, não se segue que de cada palavra haja uma definição que signifique o mesmo que qualquer fórmula; deve significar o mesmo que uma espécie particular de fórmula; e esta condição é satisfeita se se trata da fórmula de algo que é um” (Aristóteles 1969: 152-153). O detalhado estudo de Spellman (1995) sobre a conceitualização aristotélica de substância nuança interpretações mais canônicas sobre o sentido do termo ‘identidade’ quando o Estagirita o aplica à relação entre a substância e os objetos sensíveis. O autor prefere substituir a palavra identidade por *numerical sameness* para colocar uma distância (conceitual) entre o objeto e sua substância, mas sem separar, como fez Platão, ambos os termos. De qualquer forma, é o *sameness* que permanece que me interessa.



como a identidade yaminahua não se determinam e se bastam a si próprias, isto é, nem sequer de sua perspectiva ‘substancial’, como veremos, se caracterizam pela individualidade e a unicidade, nem são ‘fechadas em si mesmas’ e, ademais, admitem contrários. Seu ser é um devir (mas devir que não é uma aparência), a multiplicidade é sua raiz, e não só admite ‘relações’, como é constituído por meio de polaridades.

### **A prova dos gêmeos**

Como se lembrará, é no capítulo final de seu último livro dedicado à mitologia que Lévi-Strauss se põe a comparar as narrativas ameríndias sobre gêmeos com as versões (no sentido estruturalista) correspondentes da tradição indo-européia. Nessa ocasião, e para variar, o autor se permite extrair alguns ‘significados’ da análise mitológica que enlaçam com toda nossa discussão anterior: se a estrutura dos mitos ameríndios sobre gêmeos, diz ele, enfatiza a desigualdade e o desequilíbrio “hasta el punto de que la cosmología y la sociología indígenas le deben su resorte interno”, já na Grécia antiga, onde as narrativas sobre os gêmeos enfatizam a harmonia, o princípio de desequilíbrio só pode encontrar-se fora (Lévi-Strauss 1992b: 289, 292).

Na realidade, todo o capítulo gira em torno do dualismo, assim como da ligação entre as formas míticas – no caso, as que têm os gêmeos por protagonistas – e suas correspondentes filosofias, a greco-romana e a ameríndia. É nas últimas páginas do livro que Lévi-Strauss responde às interpretações críticas que Maybury-Lewis e Seeger fizeram de sua teoria dualista. Aqui me interessa, sobretudo, sua réplica a este último, pois Lévi-Strauss nega a interpretação de Seeger, extraindo a resposta justamente da comparação dessas narrativas de gêmeos, e os princípios que elas articulam a seu modo.

O questionamento de Seeger radica em que a teoria levi-straussiana faz da organização dualista uma consequência universal da natureza binária do pensamento humano (Lévi-Strauss 1992b: 301). No entanto, Lévi-Strauss desmente essa interpretação indicando, que nos seus trabalhos, ele se limitou a sublinhar a enorme expansão num vasto espaço geográfico – imenso, porém limitado – de um modo de explicar o mundo que tomava seus recursos de um modelo dualista, sem que se possa extrair daí que a organização dualista dependa da natureza binária da mente humana. Por outro lado, Lévi-Strauss – como ele próprio sublinha em sua resposta a Seeger – já havia indicado as características peculiares do dualismo ameríndio, mais do que sua universalidade, caracterizado pelo desequilíbrio (por exemplo, em seu artigo clássico

sobre as estruturas dualistas publicado em *Antropologia estrutural I* (Lévi-Strauss 1992a)).

O autor termina ligando esses modos peculiares do dualismo ameríndio aos mitos sobre gêmeos, e faz uma comparação com o Velho Mundo que toca o âmago:

En consecuencia, incluso si los indoeuropeos se hicieron de la gemelidad una concepción arcaica, cercana a la de los amerindios, fueron progresivamente separándose de ella. A diferencia de los indios, y como dijo Dumézil, no “extrajeran una explicación del mundo”. Para los indoeuropeos, el ideal de una gemelidad perfecta podía realizarse sólo a cuenta de condiciones iniciales contrarias. En el pensamiento de los amerindios, una especie de clinamen filosófico parece indispensable en orden a que, en no importa qué sector del cosmos o de la sociedad, las cosas no permanezcan en su estado inicial, y que, de un dualismo inestable en el nivel que sea en que es aprehendido, resulte siempre otro dualismo inestable (Lévi-Strauss 1992b: 293).

Para explicar essas diferenças, Lévi-Strauss lança a hipótese de uma correspondência entre, de um lado, sociedades quentes com uma filosofia fria, e, do outro, sociedades frias com necessidade de filosofias quentes (ibid.: 302). Seja como for, e o autor não confere mais do que um grau de divagação ilusória à explicação anterior, o que parece certo à luz desse último capítulo de *Histoire de Lynx* é que a questão passa menos pelo dualismo como organização social do que pela vigência de diferentes formas de pensar essa dualidade de iguais: por um lado, na Grécia, teríamos uma ‘gemealidade’ do ponto de vista do ‘Uno’, que se, como diz Dumézil, não produz uma explicação do mundo, no entanto parece incluir o mundo na explicação; e por outro, entre os ameríndios, teríamos uma ‘gemealidade’ da perspectiva de um pensamento que extrai seu potencial precisamente desse desequilíbrio, e que parece fazer do Uno, se não o Mal como já disse Clastres a respeito dos Guarani, sim uma cifra pouco produtiva, como acontece entre os Yaminahua.

Mas, poderíamos perguntarmo-nos, por que o ‘um’ ou o ‘dois’, e não, por exemplo, o seis ou o sete? Da importância do ‘pensamento numérico’ na Grécia – e do privilégio do ‘Uno’, concretamente – ninguém que tenha consultado os textos dos clássicos pode duvidar: em se tratando de identidade, que afinal é o tema deste capítulo, o mesmo e o diferente passam por uma reflexão primeira em torno do um e do dois: não era o próprio Lévi-Strauss quem escrevia várias décadas antes de *Histoire de Lynx*?:

Pero el mito de Edipo ofrece una suerte de instrumento lógico que permite tender un puente entre el problema inicial – ¿se nace de uno solo, o bien de dos? – y el problema derivado que se puede formular aproximadamente así: ¿lo mismo nace de lo mismo, o de lo otro?<sup>341</sup> (1992b: 239).

Chegados a esse ponto não custaria aproximar dessas reflexões de Lévi-Strauss o que já expus nas páginas anteriores. Poderíamos perguntar-nos, até, se não estaríamos diante de uma correspondência, do ponto de vista dos gêmeos, dessas diferenças de que venho falando, mais relacionadas com a noção de substância e identidade do que com a temperatura das sociedades: por um lado, teríamos, na Grécia, o forte apelo identitário da substância, isto é, uma substância fundada principalmente na noção de identidade; enquanto, no sentido inverso, o pensamento ameríndio concederia grande ênfase à “provisionalidade e impermanência” da identidade, ou seja, a sua alta capacidade de transformação e permeabilidade. Como conclui Lévi-Strauss: “la identidad constituye un estado revocable o provisional; no puede durar”, e é desse desequilíbrio que a estrutura ‘gemear’ ameríndia parece oferecer uma perspectiva substancial<sup>342</sup>.

Enfim, à luz do que já argumentei nas páginas anteriores, talvez a comparação desses pares de gêmeos – dois que parecem um, ou dois que divergem como *vários* – de que fala Lévi-Strauss, não seja mais do que uma ocorrência entre outras desse contraste que acabei de mencionar, bastante chocante pelo forte apelo à similaridade que, nós continuamos a pensar também, é ‘natural’ que os gêmeos devam representar.

Enfim, e para encerrar, a questão é que os Yaminahua alicerçam essa dialética do idêntico e do diferente sobre bases outras que essas das substâncias absolutas e ‘a-relacionais’. Neste capítulo, a partir da discussão sobre os nomes, identifiquei esse fato, principalmente, no campo das relações intergrupais ou ‘intersubgrupais’ (não é fácil

---

<sup>341</sup>Essas perguntas, que serão retomadas em *Histoire de Lynx*, lembram estas outras: “Se, por conseguinte, a substância é uma, não poderá consistir em substâncias que nela estejam presentes desta maneira, como muito bem demonstrou Demócrito ao dizer que uma coisa não pode vir de duas, nem duas de uma” (Aristóteles 1969: 173).

<sup>342</sup>Sartre diz que é o nada que se dá no âmago mesmo do ser, no seu coração, como um verme. Longe das disquisições do existencialismo, e postos a fazer comparações um tanto desmedidas, se tivesse que estabelecer um paralelo com o pensamento de Sartre diria que os Yaminahua colocam o Outro, em vez do nada, no coração do ser. Curiosamente o ‘verme’ não seria a melhor imagem para identificar esse Outro, pois é precisamente contra ele (contra o nada?) que esse Outro joga, como este fragmento de um mito pan-Pano *eclaté* sugere: “*Ro anifo* mató a un *Dahua* (Outro, inimigo) y de su barriga sacó el ‘*ruco*’ (bezoar), secándolo al sol y envolviéndolo en unas hojas de bijau, como si fuera una patarasca. Luego lo escondió en su *fonati* (recipiente feito de palha trançada para guardar objetos como os que menciona o mito), donde tenía las plumas más bonitas para sus flechas y coronas y lo volvió a colgar del techo, para que no entraran cucarachas ni ratones... Ni las polillas estaban entre sus plumas” (Torrallba 1986: 7).

definir a diferença dos dois termos). Mais adiante, o reencontraremos quando falemos da noção de pessoa, e desse fato social total e constituinte que é o casamento.

Nesse sentido, poderia concluir, embora seja uma pobre conclusão, que perguntar pelo nome verdadeiro dos Yaminahua talvez seja como interrogar-se sobre a substância real da identidade nativa ou, pelo menos, pelo nome dessa ‘substância’. Já vimos por que essa pergunta fica um tanto deslocada neste contexto: a identidade Yaminahua admite e parte de uma multiplicidade de oposições, de disposições relacionais nas quais a diferença, e não o idêntico, é que se coloca no centro.

Esse lugar central obedece não só ao fato de ser a alteridade um princípio constituinte da identidade, no sentido em que alguma coisa de fora – alguma coisa outra, como, por exemplo, uma mulher raptada procedente de outro grupo ou o nome adquirido da vítima inimiga –, unindo-se ao todo que a recebe, poderia constituir um novo todo ou ‘aperfeiçoar’ o antigo (aumentar sua fertilidade, a capacidade de trabalho, as capacidades cinegéticas, o poder, etc.), mas ao fato de a relação constitutiva em si mesma, e isso serve tanto para a pessoa como para o *socius*, se expressar como esforço, como tensão, como dinâmica, como vínculo diferencial interno, não como identidade ‘verdadeira’ e ‘una’. O *conatus* Yaminahua persevera no ser através de uma diferença incluída nele (no ser) de início. Enfim, justamente porque a pessoa ou a sociedade não se produzem, *stricto sensu*, da identidade, é que podemos definir a diferença, em vez do Uno, como condição do ser.

## Apêndice de Mitos

### Mito 3: O homem que visitava o céu.

Contador: Waxapa (Yaminahua)

Traductor: Napo

Raya 24/4/01

Volta e meia, um homem ia visitar o céu. Ele morava lá e caiu na terra. Cada manhã, ficava deitado, como se estivesse morto. Sua filha fazia um foguinho embaixo dele.

– O que acontece com meu pai?

– Não se preocupa, ele foi passear no céu.

Ele ficava o dia todo deitado na rede, morto.

– Ele já foi passear.

Todas as tardes, voltava. Quando queria passear, ia embora. Ele dizia a seus filhos:

– Eu vou visitar tua mãe.

Toda vez que ele ia ao céu, seu corpo morria, e seus filhos ficavam chorando da pena que sentiam, porque o pai deles estava deitado, como morto. A mulher do homem, no céu, dizia para ele:

– Já vai embora, os nossos filhos estão chorando, tua nora, todos estão com pena, volta já para a terra.

– Eu já lhes disse que não chorem, que não me chamem. Estão chorando à toa. Eles sabem que volto à tarde.

Um dia, o filho disse ao homem:

– Pai, eu quero que você me traga pupunha grande do céu para eu comer.

– Se você comer essa pupunha, você vai morrer.

– Então, vou morrer, eu não quero viver desse jeito a vida toda.

– Se você quer morrer, eu vou trazer pupunha para você.

Ele estava deitado na rede e acordou.

– Filho, já que você queria que eu trouxesse pupunha, agora vamos ir embora todos nós, eu já não vou voltar.

– Eu não acredito que você vai ao céu.

– Olha aqui, eu trouxe a pupunha.

– Pai, posso comê-la agora?

– Não a comas. Apenas planta ela, vai crescer muito rápido.

O filho plantou as pupunhas, que cresceram muito rapidamente. Quando os frutos da pupunheira estavam maduros, o filho os comeu e morreu. Vendo seu filho morto, o homem despediu-se da filha.

– Eu vou embora também. Meu filho já morreu, para que que eu vou ficar aqui? Eu não vou voltar mais, minha filha; eu não vou voltar mais, meu genro, vou embora para sempre. Para que que eu vou voltar, se teu irmão está lá?

Ele foi embora. Toda vez que ele ia ao céu, sua mulher lhe oferecia mingau de abacaxi, mas ele nunca tomava porque, senão, não poderia voltar. Aquela vez, ele mesmo pediu.

– Você sempre está querendo que eu beba mingau de abacaxi, hoje eu estou com sede para beber.

Sua mulher lhe deu mingau de abacaxi. O homem estava escutando sua filha e seu genro chorando, mas, como tinha tomado abacaxi, já não podia voltar.

#### **Mito 4: História do céu**

Contador: Waxapa Yaminahua.

Traductor: Napo

Raya 24/04/01

Uma mulher andava por baixo do rio do céu levando madeireiros e *caucheros*. “Vamos olhar o caminho das almas, por lá eles sobem para o céu.” Estava querendo ensinar o caminho do céu. Quando estavam por lá, ela encontrou seu pai, porque os mortos moram lá. “Esse é meu pai.” Seu pai já tinha morrido. Seu pai entrou na barca. Ao ver seu pai, a mulher desmaiou. O pai a esfregou com uma planta e a levou para o céu. O corpo do homem está enterrado na terra, mas sua alma estava voltando para o céu.

– Quem está lá deitado? Por acaso não é esse meu corpo?

– Vamos já. Estão matando muito vocês? – perguntou seu pai.

– Os cariús estão sempre matando a gente.

– Na terra, é desse jeito. Aqui, não é assim.

#### **Mito 5: Mapatxane**

Narradora: Hustuma

Raya, 19-03-01, Ym37

Quando *Mapatxane* não tinha marido, todos os que morriam voltavam. Antes, quando uma pessoa morria, seus parentes choravam, e pouco depois o morto voltava pelo caminho. Ninguém morria. O primeiro a morrer foi o marido de *Mapatxane*. Ele lhe dizia:

– Quando eu morrer, vou voltar.

Mas *Mapatxane* não acreditava:

– Você não volta, não.

Seu marido ficou doente e morreu. Na mesma noite em que ele morreu, ela já estava com seu amante. A família do marido enterrou o corpo, mas, enquanto seu marido estava sendo enterrado, *Mapatxane* foi ao mato com o outro homem deixando sozinhos seus filhos. Às oito da manhã, o marido apareceu. Mandou seu filho procurar mandioca.

– Meu filho, traz mandioca para cozinhar para tua mãe. Cadê tua mãe?

– Minha mãe foi no mato com seu primo, ela já tem marido.

– Mas eu disse à tua mãe que eu ia voltar.

– Ela não acreditou.

– Vai chamar tua mãe.

O rapaz foi para o mato procurar sua mãe.

– O pai já voltou, ele está lá.

Mas *Mapatxane* não acreditou, ela estava com medo. Se ela tivesse acreditado e tivesse ido ver o marido, nós estaríamos tranquilos, os mortos continuariam voltando. Mas *Mapatxane* não voltou, ela fugiu correndo. O marido ficou esperando, com fome. Finalmente, *Mapatxane* decidiu voltar, chorando.

– Cadê meu marido?

Mas ele já estava voltando para o céu, se elevando.

– Já estou indo, faz tempo que eu voltei, levo o dia todo esperando, com fome. Eu avisei você que ia voltar, como você já tem marido, fica com ele, eu já vou embora, e não vou voltar, ainda que pense nos meus filhos, não vou voltar.

*Mapatxane* ficou chorando. É por isso que, quando alguém morre, já não volta. Se ela tivesse esperado o marido, ainda hoje os mortos voltariam.

### **Mito 6: A mulher que foi procurar seu marido no céu**

Contadora: Hustuma (Yaminahua)

Raya, 19-03-01, Ym37

Um homem morreu. Sua mulher chorava enquanto partia a lenha. Um urubu estava pousado sobre um galho, perto de onde estava a mulher. Os filhos dela estavam lá.

– Meu filho, eu já não tenho mais nada, teu pai morreu, já não temos mais ninguém para nos manter.

A mulher reclamou contra o urubu.

– Ah, porque você não é gente para morar perto?

A mulher queria matar o urubu. Quando estava olhando para outro lado, seu filho a avisou.

– Mãe, lá tem uma pessoa.

Ela olhou e viu um homem.

– Por que você está chorando?

– Estou chorando porque meu marido morreu.

– Teu marido não morreu, ele está lá. Eu o vi, está com duas mulheres.

Mas a mulher não queria acreditar aquilo.

– Eu venho de lá, eu o vi. Se você quer, eu posso levar você.

– Então me leva. Vão para casa, meus filhos, eu volto logo. Eu vou ver seu pai.

– Me agarra bem. Não vai cair, eu vou te levar onde está teu marido.

O homem tinha o cabelo muito comprido. O urubu a deixou onde tinha um caminho.

– Segue o caminho, lá está teu marido.

Lá ela viu seu marido com duas mulheres sentadas sobre seus joelhos pintando ele. Quando a viram chegar, os três saíram correndo. A mulher ficou com muita raiva, chorando. As pessoas do céu não queriam se aproximar dela. Voltou pelo caminho até onde estava o urubu.

– Porque você chora? Seu marido está lá.

A mulher desceu novamente com o urubu, e ficou com tanta raiva que queria desenterrar o corpo do marido, mas os filhos não a deixaram. Aquele mesmo dia, pegou uma doença e morreu.

### **Mito 7: Ixpahão Xuwade**

Contador: Reteho (Txitonahua)

Traductor: Samuel

Raya, 14/09/00

Antigamente, havia um homem que morava sozinho com sua filha pequena. O resto da sua família o tinha abandonado e ido embora a um lugar distante.

– Minha filha, vou fazer um armazém para guardar o nosso milho. Faz pamonha e caiçuma de milho.

O velho tomava banho com carne podre.

– Vai lá, minha filha, vou deitar aqui no terreiro.

Chegaram os urubus; queriam comer o velho. Bicavam-no no cu. Um deles se aproximou e, quando ia bicá-lo, o velho fecho as pernas e prendeu sua cabeça entre as pernas, apertando para não deixá-lo escapar. O urubu fazia força para se safar, mas o velho apertava e não o soltava. Finalmente, o urubu conseguiu sair e posou num galho. Chagou uma grande quantidade de urubus. Queriam comer os olhos e os ovos do velho.

– Amigo, o que você vai querer comer?

– Os olhos dele.

– Você pode comer, depois nós o estriparemos.

Muitos urubus estavam pousados na casa do velho. Foram avisar o cacique deles, o urubu-rei branco (*ixpinurua*). As duas mulheres do urubu-rei estavam pintando-o com jenipapo e urucum, e enfeitando com seu cocar e seus colares.



– Vou pintar o corpo todo, está faltando a minha cara. Depois, eu vou. Avisa para os outros esperarem até minha mulher terminar de me pintar.

A filha do velho tinha entrado na casa. Estava olhando seu pai.

– Que será que o urubu vai fazer?

– Agora, vai vir o cacique. Esperem, que ele vai repartir a carne.

O urubu-rei foi tomar banho. O pessoal dele ia olhar o tempo todo.

– Quando vai vir o nosso cacique?

– Foi tomar banho e já vem.

– Ele já vem, agora vamos comer, está colocando seus colares<sup>343</sup>.

O velho estava deitado no terreiro, como várias varas do lado.

– Não o toquem, agora vamos dividir. Vou tirar a minha roupa e já, já, vamos dividir.

Já chegou o cacique dos urubus.

– Que bom cheiro de podre ele tem. Vou deixar meu cocar e minha roupa lá em cima para não sujá-la de sangue.

Junto com o cacique, vinham muitos urubus.

– Vamos comer.

Os urubus brigavam.

– Esperem, eu mesmo vou dividir.

Deixou os colares no teto da casa, bem ajeitadinhos.

– Vou deixar aqui meus colares para não sujá-los de sangue. Não se preocupem, agora vocês vão comer. Me esperem, eu quero estripá-lo, não me atrapalhem, já vou repartir.

Quase que ele bica o olho do velho, mas o velho o golpeou com uma vara na canela.

– Vai embora, ainda não morri – gritava o velho.

Quando estavam indo embora, os urubus cagaram sobre o velho. Ele chamou a filha, que estava dentro da casa.

– Vai pegar capim-cidreira para eu tomar banho e tirar a bosta dos urubus.

– Filha, vai pegar os colares do urubu-rei, que ele já foi embora.

A menina subiu no teto da casa e pegou os colares.

Ixpínurua enviou um urubu à casa do velho para pedir os colares que ele tinha esquecido lá. Eram muitos colares.

– Velho, o cacique precisa dos seus colares, devolva a ele os colares, está com muita raiva.

– Fala para ele mesmo vir pegar, eu não vou entregar para vocês, caralho!

O velho pegou suas flechas.

– Eu vou te flechar – e ia atrás do urubu para flechá-lo.

---

<sup>343</sup> Os colares do urubu-rei eram feitos de dente de macaco-preto e uma semente chamada *wëro tomo*.

O urubu fugiu. Quando já era noite, começaram a chegar muitas pessoas para matar rato.

– Vamos matar rato para comer.

O velho fechou-se dentro da casa junto com sua filha.

– Filha, estão chegando pessoas. Quando eles me matarem, você corra para lá.

Eles tinham um nambuzinho (*kuba*), que tinham criado dentro de uma casinha de barro.

– Filha, os inimigos já mataram tua família. As almas (*diawaa*) dos teus parentes mortos já estão chegando, tua mãe, tua tia.

Escutavam o barulho lá fora. O velho deitou na rede. Mas não eram almas de pessoas.

– Puxa, um velhinho.

Eles chamaram o velho.

– Oi, amigo, quem é você? Abre tua casa. Coitado desse velhinho.

Esse pessoal matava ratos e coelhos.

– Já peguei um macho, e você pegou uma fêmea, o teu é menor – eles iam conversando assim.

O pessoal ofereceu rato para o velho, mas ele nunca tinha comido.

– Quem sabe eu vou ficar maluco se eu comer rato.

– Não, você não fica maluco.

– Então, vamos comer.

Comiam com milho. Depois eles, foram procurar mais ratos com a filha do velho.

– Me empresta teu cocar de arara – pediu o velho.

– Não posso.

– Puxa, como eu gostaria de ser novo – lamentava-se o velho.

– Vai procurar jenipapo – lhe disseram. Depois, operaram ele.

Tiraram seu couro, e ficou igual a um homem jovem.

– Muito obrigado. Façam o serviço também com a minha filha.

Tiraram o couro dela também, e ficou uma moça. Quando colocavam o couro de novo, ele parecia um velho, e ela, uma menina. Aquele pessoal era a gente urubu. Um menino peidou, e cheirava que nem baunilha.

– Puxa, me façam para eu ser desse jeito também.

– Isso aí, a gente não pode fazer.

Depois de tirar o couro, desenharam eles com jenipapo.

– Já não podemos fazer mais nada por vocês.

Aquele pessoal foi embora levando os colares do cacique-urubu.

– Filha, vamos procurar nossa família, nós estamos aqui sozinhos.

Iam acompanhados do nambuzinho, que ia indicando qual era o caminho a seguir.

– Vamos por aí, é por aí que a nossa família foi.

O nambuzinho assoprava – Sommmm, é por aqui.

Quando estavam chegando, a coruja cantou. Seus parentes escutaram a coruja.

– Quem sabe não é um parente nosso chegando – disse o filho do velho –. Vamos caçar, cunhado.

Quando chegaram, o nambuzinho ia à frente. Finalmente, encontraram o sogro do velho.

– Esse velho não morre – a mulher dele o odiava –, ainda não morre esse velho, ele veio aqui.

A mulher chorou por sua filha, fazia muitos anos que não a via.

O velho encontro com seu filho.

– Pai, você está aqui.

– Ainda não morri, meu filho.

O velho encontrou com seus filhos, seus netos, seu sogro. Moravam numa maloca grande. Seu filho o chamou e o convidou a comer. Parecia velho porque vestia o couro, mas por dentro era novo. O velho não tinha dentes, mas por dentro tinha. Sua mulher o odiava.

– Tomara que morra já esse velho. Eu vou matá-lo de um golpe.

A filha do velho arranjou marido. O genro do velho comentou:

– Tem uma árvore muito grande. Pena que meu sogro não seja jovem para derrubá-la. Eu vou matar-macaco preto para a gente comer amanhã.

O velho perguntava à sua filha:

– O que foi que disse teu marido?

– Disse que é uma pena você não ser novo para derrubar árvores.

– Mas eu posso derrubá-las!

Quando o genro foi caçar, o velho foi derrubar a árvore.

– Quem foi que derrubou aquela árvore tão grossa? – perguntou o genro.

– Foi meu pai.

– Esse velho? Que nada!!! Ele não tem forças. Pena que ele não é moço para fazer o roçado.

O genro do velho foi com o machado derrubar pau para fazer roçado. Quando cansou, foi caçar.

– Pena que meu sogro não seja novo para terminar de derrubar esses paus que faltam.

– Que foi que disse teu marido, minha filha?

– Ele lamenta que você não seja mais novo para derrubar as arvores que ainda estão faltando.

– Mas eu posso!

O velho foi derrubar as árvores do roçado.

Lá estava ele, com o corpo completamente desenhado e o cocar na cabeça. Quando seu genro voltou, o viu às escondidas e foi avisar suas netas.

– Vão lá, aquele velho é novo. Vão lá tirar sua couro.

As duas foram, tiraram a couro dele e o botaram num buraco. Depois, foram com ele e o abraçavam, o beijavam.

– Me deixem, estou suado, eu preciso tomar banho. Esperem eu terminar de derrubar o roçado, e depois vamos tomar banho.

Assim, o homem ficou com as duas moças. A antiga mulher do velho queria bater nelas. As três discutiram.

– Por que tu falaste que o odiavas e que querias matá-lo?

A velha queria bater nas moças.

– Teu marido nunca vai morrer, ele vai ser um garanhão.

Esse homem já não tinha o velho couro. Fazia seu roçado e ajudava o sogro. Desse jeito, vivia.

### **Mito 8: Kuapuwē**

Contador: Antônio (Yaminahua)

Traductor: Hustuma

Raya, 17/04/01

Tinha um homem chamado Kuapūwē, que, continuamente, matava pessoas.

– Como será esse Kuapūwē? Ele tem todo tipo de coisas. Vai lá dar uma olhada – disse um homem à sua mulher.

Kuapūwē era muito ruim.

– Eu vou lá olhar. Como sou mulher, não tenho medo que ele me mate.

Essa mulher foi olhar Kuapūwē. Ele matava muitas pessoas, era um criminoso. Ninguém podia chegar na casa dele. Quando a mulher chegou, Kuapūwē gritou:

– O que foi que você veio fazer aqui?

– Eu vim te visitar – respondeu a mulher.

Ela estava com fome, já que seu marido não sabia fazer roçado.

– Tá bom, você está com fome? – perguntou Kuapūwē.

– Sim.

Kuapūwē lhe deu banana madura, caiçuma de milho, mingau de banana...

– Tá, vou levar um pouco para o meu marido – disse a mulher.

– Como você vai levar isso para o seu marido? É melhor você comer primeiro, e depois você levará para seu marido.

Toda vez que Kuapūwē dava alguma coisa para a mulher, transava com ela. Quando lhe deu milho, a deitou na rede e transou com ela; quando foi cortar banana, a fez deitar na folha de bananeira e transou com ela. Assim, o tempo todo: quando lhe deu macaxeira, banana, cana, milho. Kuapūwē deu todo tipo de produtos do roçado para ela.

– De que jeito é Kuapūwē? – Perguntou o marido.

– Eu fui à casa dele. Ela não me fez nada, deu muitas coisas para mim. Parece uma boa pessoa.

A irmã de Kuapūwē lhe disse que fosse visitar aquela mulher.

– Vai visitar aquela mulher a quem você deu sementes de milho, para ela te dar milho também.

– Tá, amanhã vou visitá-la, agora já está tarde.

Quando Kuapūwē visitou a mulher, ela não dava bola para ele. Ela já tinha banana, macaxeira, milho.

Kuapūwē ficou bravo e reclamou com a mulher.

– Senhora, eu te dei milho.

– É, o que você quer agora?

Kuapūwē sentiu vontade de matá-la, mas decidiu fazer um feitiço. A mulher também não quis transar com ele.

– Eu fui à tua casa com fome, por isso eu transei com você. Agora, eu já tenho as minhas coisas, eu não quero mais transar com você.

– Então, você não me quer. Tua macaxeira, teu milho vão ficar aí, mas a qualquer hora você vai precisar de mim.

Quando voltou à sua casa, a irmã perguntou para ele:

– Que foi que te disse aquela mulher?

– Ela disse que eu não sou seu marido para ela me querer. Ela não quis nada comigo. Disse que veio à minha casa porque estava com fome, mas que não precisa mais de mim. Disse que ela não me quer mais. Mas eu mandei feitiço contra a macaxeira dela.

Kuapūwē mandou feitiço contra o roçado da mulher. Antes, quando tirava macaxeira, banana, renascia. Depois que Kuapūwē mandou o feitiço, já não renasceu mais.

### **Mito 9: O homem que casou com um demônio**

Contador: Waxapa (Yaminahua)

Tradutor: Hustuma

Raya, 17/04/01

Um homem estava casado com uma mulher e com um *diawaa*. A mulher *diawaa* sentia muitos ciúmes da mulher do homem, e já não lhe deixava ficar com ela. O *diawaa* já não deixava o homem dormir com a sua mulher.

O *diawaa* chegou gritando. Os filhos do homem diziam:

– Pai, por aí vem *diawaa* gritando.

– Não é *diawaa*, é macaco-preto que vem gritando – o pai os enganava, mas na verdade era sua mulher que vinha atrás dele.

Os filhos estavam com medo.

– Pai, *diawaa* já quer me matar.

– Não fique com medo, meu filho, essa aí é minha mulher.

O *diawaa* pegava o homem pela mão.

– Vem por aqui, vem por aqui.

– Por que você está me seguindo? Por que você veio incomodar?

*Diawaa* riu. Os filhos do homem pensavam:  
– O *diawaa* já deve estar matando nosso pai.  
Mas, na verdade, era sua mulher. O *diawaa* ficava incomodando eles.  
– Dorme não com tua mulher, dorme comigo.  
O homem aborreceu-se e empurrou o *diawaa*, que caiu sobre uma árvore espinhenta.  
– Teus filhos já estão grandes.  
– Sim, eles já estão grandes.  
– Ah, o que você quer é dormir com sua mulher. Eu vou me vingar.  
– É, eu quero dormir com ela. Eu casei primeiro com ela e depois encontrei você.  
O *diawaa* ficava calado.  
O rapaz foi procurar sua tia, que estava criando ele.  
– Tia, meu pai jogou o *diawaa* nos espinhos.  
– Não, esse rapaz é um mentiroso, eu não fiz nada, o que joguei nos espinhos foi macaco-preto.  
O homem queria enganar sua mulher, mas a mulher já sabia o que acontecia.  
– É, deves ter batido na tua mulher – disse ela.  
Quando alguém morria, aquele homem podia ver seu *diawaa*.  
– Olha, você pode ver aquela que morreu? Como caminha! Coitada.  
Mas sua mulher não enxergava nada.  
– Aí vai caminhando aquela mulher que morreu, eu sinto pena dela.  
– Eu não estou vendo nada – dizia a mulher.  
O tempo todo, o *diawaa* ia olhar sua companheira (*ráwi*<sup>344</sup>). Acompanhava-a.  
– Não se preocupa, eu vou cuidar de você.

**Mito 10: Os homens que matavam animais achando que eram pessoas**

Contador: Txaiyabawade (Yaminahua)

Tradutor: Napo

Raya, 22/4/01

Havia um grupo de pessoas que matava animais, como anta, porquinho-do-mato, veado, mas não os comiam; os matavam à toa. Quando matavam algum animal, faziam um furinho ao redor da boca e diziam ter matado uma pessoa:

– Já matei uma pessoa, me faz um furinho.

Os próprios parentes lhe faziam o furo.

---

<sup>344</sup> Neste caso, amante do marido.

Outro ia e matava um veado.

– Você matou o quê?

– Eu matei uma pessoa, hurinawa.

– Amanhã eu também vou matar, caralho.

Eles viviam dessa forma. Apenas comiam piaba e macaco-preto.

Um homem que morava longe chegou para visitar seu cunhado.

– Amanhã eu vou para a mata, o que vamos comer hoje?

Pouco depois, escutou um homem chegar gritando:

– Já matei um inimigo, já matei um inimigo!

Ele vinha carregando uma cabeça de anta.

– Isso aí não é cabeça de inimigo! – dizia o homem –. Isso não é um inimigo, cunhado, é anta.

– Bom, me faz o furinho.

– Mas isso aí não é *nawa*, cunhado, é comida. Esquenta água e cozinha esse anta – disse o homem à sua mulher.

A mulher cozinhou a anta.

– Vem comer, cunhado. Isso aí não é inimigo, é comida. Onde você a matou? É longe?

– Não, é perto daqui.

– Então, me mostra.

– Tá, amanhã vamos olhar.

– Que bonita anta! – a esquartejou.

O outro olhava.

– Nós não comemos isso.

– Que é isso! Como não vão comer? Leva essa carne para vocês comer. O que vão comer?

Assim, aquele homem os ensinou a comer todo tipo de animal.

Outro dia, chegou o homem e disse:

– Já matei *nawa*. Me faz o furo.

– Como vou te fazer o furo? Cadê o *nawa* que você matou?

– Está perto.

– Então, vamos trazê-lo para comer, o que vamos comer?

Dessa forma, os ensinou.

– Esse não é inimigo, *nawa* é que nem nós; não é animal. Algum dia, eu vou te ensinar, para você ver como é que é.

Depois de um tempo, um dia o homem disse:

– Tanto vocês dizem que matam pessoas, vamos procurar gente.

– Tá.

Todos seguiram o homem e atacaram um *nawa* que morava perto. Mataram duas pessoas. Muitos homens atiraram flechas contra aqueles *nawa*.

– Agora, sim, vocês devem fazer o resguardo e os furos.

– Tá.

Todos aqueles que tinham acertado com uma flecha o corpo das vítimas queriam se fazer os furinhos ao redor da boca.

- Quantos meses devemos fazer o resguardo desse inimigo?
  - Devem fazer resguardo durante três meses - ele explicou direitinho como era o resguardo, e seguiram suas instruções.
  - Vocês falavam muito, agora já mataram verdadeiramente um inimigo. Agora, devem vigiar o caminho; de repente, os nossos inimigos podem vir e nos matar.
- Foram vigiar o caminho. De novo, o homem os levou para matar inimigos. Quando voltaram, disse:
- Eu já ensinei vocês; agora, se defendam vocês mesmos, eu já volto para minha terra.
- O homem foi embora.

### **Mito 11: História da onça que casou com uma mulher**

Contador: Waxapa (Yaminahua)

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 moqué 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 desjejum. A mulher e as onças moravam no buraco de uma árvore. A onça tinha umas flechas chamadas axi. 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 axi 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.

## **Mito 12: História do homem devorado pela sucuri**

Contador: Waxapa (Yaminahua)

Tradutor: Xamoko

Raya, 24/04/01

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 sucureti 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 ressuscitou.

- Já estou embriagado – dizia o homem.

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

- Irmão, kuxāwë (assopra).

O homem queria que o irmão repetisse o que a sucureti 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 sucureti.

- Não é assim, não, watawë, watawë.

E o irmão dizia:

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

- 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 sucureti 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; quando você come banana, você vai morrer.” Quando terminaram tudo, o homem disse a seu irmão:

- Você vai me trazer isa apa e uma planta que se chama shishi bitsa<sup>345</sup>.

- 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....

---

<sup>345</sup> 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.

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.

### **Mito 13: Xuba**

Contador: Waxapa (Yaminahua)

Traductor: Napo

Raya 24/4/01

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 cru. Já estavam bem magrinhos. Um deles se arrependeu:

- 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 encima. 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 encima, 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 *xudito*<sup>346</sup>. 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:

- 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.

---

<sup>346</sup> Nome indígena de uma planta que se caracteriza por possuir um cheiro muito agradável, comparado pelos Yaminahua com o perfume.

- 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, ateia 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.

#### **Mito 14: Pata ruwë**

Contador: Hustuma (Yaminahua)

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 chorar. “Meu marido foi caçar, espera que teu irmão vai chegar.” A mulher lhe deu banana, caçuma 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 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.

**Mito 15: História sobre os Incas**

Contador: Xawaxta (Yaminahua)

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, nëanawa, os kujubins, kuxunawa, os mutuns, asīnawa, os jacus, këhunawa, os urus, wëunawa. 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.

**Mito 16: História de Txëre**

Contadora: Yaixputa (Yaminahua)

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 Txëre (periquito). Ele foi procurar fogo. Txëre chegou ao pátio de Yuwaxibo e ficava por lá passeando, espreitando. “O que faz aqui Txëre? Por que você vem aqui, Txëre?” Mas Txëre não sabia falar. “Ele quer pegar nosso fogo.” Apagaram todas as fogueiras e arremessaram brasas contra ele



para afugentá-lo. Então, Txëre 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 completamente, 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 Txëre 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 17: Nëxëtokoro**

Narradora: Yaixputa

Tradutora: Patxuawĩ

Raya, 18/12/03

Eles não cultivavam nada. A família de Nëxëtokoro<sup>347</sup> passava fome. Queriam roubar, mas tinha jararaca, surucucu, txau, todo tipo de animal que tem veneno [no roçado de Yuwaxi]. Nëxëtokoro 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”. Nëxëtokoro 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 Nëxëtokoro: 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.” Nëxëtokoro saiu correndo até a floresta. Ele escapou e não 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 fome de mandioca.” Sempre a minha mãe contava assim.

---

<sup>347</sup> Segundo a versão coletada por Calavia, Nëxëtokoro (Dochitowëro) é a andorinha (Calavia, no prelo: 324). Na versão Yawanawa do mesmo mito, o protagonista é Txütüxü, que eles traduzem por rouxinol. Os narradores de esta versão não identificaram a personagem com nenhum animal em concreto.

**Mito 18: História de Xëe**

Contadora: Txixëya (Yaminahua)

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.

**Mito 19: A morte de Yuwaxihu**

Contadora: 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.

**Mito 20: Xadëdawahu**

Contadora: Txixëya (Yaminahua)

Tradutora Patxuawĩ

Raya, 9/9/00

Os maridos foram pescar e as mulheres ficaram em casa. Os maridos avisaram as mulheres de que, durante o tempo que eles iam estar ausentes, iam chegar os Xadëhu e os Kaxihu. Explicaram que tinham que ficar com os Xadëhu e rejeitar os Kaxihu. Os Xadëhu eram bonitos e tinham muito ñuima<sup>348</sup>. Os Kaxidawahu tinham cocares bonitos, mas o rosto deles era feio, já que levantavam o lábio superior da mesma forma que o fazem os morcegos.

Uma das mulheres estava grávida, e já tinha a barriga muito grande. Seu marido a avisou:

– Quando chegue Xadëdawahu, você vai ficar com eles. Se Kaxidawahu vêm, você não os vai querer. Dessa forma, nosso filho será bonito. Quando venham Xadëdawahu, não bata neles com fogo, senão quando eu voltar, eu vou bater em você.

– Eles não vão querer ficar comigo, eles vão querer ficar com as outras mulheres – dizia a mulher grávida.

Já era tarde quando chegaram os Xadëhu. Eles queriam dormir com as mulheres, mas as mulheres não queriam.

– Me deixa, eu vou te bater com fogo.

O chefe dos Xadëhu dizia:

– Deixemos-nas, nós não somos bonitos. Os Kaxihu são bonitos.

As mulheres não quiseram dormir com Xadëhu, senão que ficaram brincando com os Kaxihu.

– Elas não nos querem, estão brincando com os Kaxidawahu.

A mulher grávida estava dormindo com o fogo aceso.

– Cadê aquela mulher grávida que a gente viu? – Perguntou o chefe dos Xadëhu. – Eu vou procurá-la.

– Vai não, ela não vai querer ficar conosco.

A mulher grávida estava deitada na rede com o fogo aceso. Xadëdawa transou com a mulher grávida e depois lhe deu ñuima.

– Vai ficar muito bonito o nosso filho – dizia o homem – meus irmãos vão querer vir todos aqui e vão te dar ñuima, mas você não os vai querer.

O homem que tinha ficado com a mulher grávida disse ao seu irmão:

– Vai embora, estão te chamando, vai dormir, eu vou dormir com essa mulher até o amanhecer.

Mas o irmão não ligou para ele e foi transar com a mulher grávida. Ficou com ela e lhe deu ñuima. Já estava amanhecendo e a mulher tinha

---

<sup>348</sup> Colares e adornos feitos de sementes ou, atualmente, de miçangas

muito ñuima, uma saca cheia. Um velinho também foi, mas ficaram conversando e quando quis transar, já estava gritando o capelão e não pôde fazê-lo.

Xadëhu advertiu à mulher grávida:

– Eu vou vir visitar meu filho.

– Meu marido vem atrás e os maridos das outras vêm na frente – advertiu a mulher. – Elas dormiram com Kaxidawahu, assim que seus filhos vão ser muito feios.

Depois, as mulheres que tinham dormido com Kaxidawahu quiseram brincar com Xadëdawa, mas eles não queriam saber nada delas. Apenas avisaram à mulher grávida:

– Já estou indo. Quando voltar, vou te avisar.

As outras mulheres diziam para a grávida:

– Porque você não fica de novo com Xadëdawahu para nós também ficarmos com eles?

– Eles podiam ter dado ñuima para vocês e não para mim, mas eu dormi com eles e olha só a quantidade de ñuima que eles me deram.

– É bonito teu ñuima. Dá-me um pouco.

– Não, – a mulher mesquinha o ñuima – teu marido vai te bater com fogo quando ele voltar.

Os maridos já estavam de volta trazendo queixada e encontraram com Xadëhu que estavam de volta para a aldeia deles. Os homens queriam pegar os Xadëhu para chorar com eles (*pëxto*), mas os Xadëhu não queriam.

– Vossas mulheres não queriam dormir conosco e nos bateram com fogo. Aqueles que vêm atrás são vossos *ráwi*<sup>349</sup>.

Eram os Kaxihu que vinham atrás.

– Vossos filhos iam ser muito bonitos, mas vossas mulheres preferiram transar com os Kaxidawahu.

O marido da mulher grávida vinha atrás. Quando encontrou com Xadëdawahu, eles se abraçaram e choraram juntos.

– Esse velho esquentou tua rede.

– Você está me enganando.

– Eu não te engano.

Ambos os velhos choraram juntos.

– Eu vou vir visitar meu filho, velho.

Quando chegaram às suas casas, os maridos das mulheres as bateram com fogo.

A mulher grávida comeu tranqüilamente com seu marido.

– Eu também teria batido em você se você tivesse dormido com Kaxidawa, mas você dormiu com Xadëdawa.

Três dias depois, a mulher deu à luz um filho.

– Teu filho é muito bonito.

---

<sup>349</sup> Neste contexto, os amantes das mulheres.

As mulheres que tinham dormido com Kaxihu tiveram filhos muito feios e ficavam brigando pelo filho de Xadëdawa, para seus maridos as quererem novamente.

### **Mito 21: Suvini**

Contador: Yawarani (Yawanawa)

Rio Gregório (Acre), 1998

No começo da geração, não existia nada, mas ao mesmo tempo já existiam as pessoas. Alguém disse aos outros que ia caçar. Saiu para o meio da mata e encontrou um pé de bacurí com uma fruta amarela bem gostosa. Quando ele voltou, avisou que tinha achado um pé de fruta que estava bem maduro e carregado, e convidou todos para irem com ele.

Saíram para comer a fruta, e todos subiram no pé dessa árvore. Estavam lá comendo, quando veio uma anta que ficou debaixo olhando para cima. Todos estavam comendo essa fruta, e aí a anta falou: “O que é que vocês estão fazendo aí?”. Eles responderam: “Nós estamos comendo bacurí”. Aí o homem deu o outro nome da fruta: *awashuma sèkès*, que quer dizer “peito de anta” (a qualidade que não tem espinho é *awashuma*). A anta ficou com raiva: “Puxa! Mas estão comendo o meu peito”. A anta não gostou e deu uma pancada no pé da árvore que espalhou as pessoas para todos os cantos. Uns foram dar num galho de sumaúma.

Lá no galho de sumaúma, havia muita gente. Alguém falou: “E como é que nós vamos descer agora? Não conseguiremos morar aqui, não vamos comer nada, não tem nada para nós. Como é que nós vamos descer?”. Então, outro falou: “Vamos todos segurar na mão do outro, para rodear a sumaúma e ver se conseguimos descer, do contrário vamos ficar aqui para sempre”. Então, fizeram a roda, todos juntos de mãos dadas. Como a sumaúma tinha a sapopema muito grande, quando chegavam lá encima tinham que abrir mais, aí aqueles que não podiam mais abrir, soltavam as mãos dos outros. No fim, conseguiram chegar até o chão, que já era mais baixo, e ficaram com muita raiva da anta que tinha feito essa ruindade com eles. Pensaram: “Vamos matar essa anta, porque foi ela que nos jogou lá em cima dessa sumaúma”.

Nesse lugar, tinha um velho. Ele estava no cantinho dele fazendo suas coisas, enquanto os outros brincavam, trabalhavam... Eram muito alegres. Viviam muito alegres, mas esse velho não gostava de se misturar com os novos, ficava no cantinho dele. Esse velhinho tinha mulher, e os mais novos pensaram: “Esse velho não se mistura conosco, ele não gosta de estar no meio de nós, vamos tirar a mulher dele!”. Reuniram-se em grupo e tomaram sua mulher, mas ele nem ligou para isso.

Anoiteceu, e quando o dia já vinha amanhecendo, acordou, pegou suas flechinhas e as colocou do lado da palha para ninguém perceber que

ele ia armado. Alguns ainda dormindo, outros acordando, se preparando, quando o velhinho saiu.

Chegou na encruzilhada do caminho e olhou. *Naihutsamuitaita* tinha passado para caçar. Ele era de outra tribo de pessoas. Quando este vinha de volta da caçada, o velho se escondeu e assoprou, fez um assopro muito profundo. O que já vinha de volta escutou o outro assoprando e respondeu. Antes de *Naihutsamuitaita* chegar, e quando deu para avistar bem, soltou a flecha dele e o matou. Pegou sua faca de taboca e cortou o pescoço, tirou o fato<sup>350</sup>, e dentro do fato tinha o *rëku*<sup>351</sup>. Então, o velho pensou: “Bom, agora que tirei isso aqui, é com ele que eu vou andar, é com ele que eu vou saber das coisas que vão acontecer”.

Levou o *rëku* e a cabeça, retornou até a aldeia e, jogando-a no meio do povo, falou: “Isso aqui, nós chamamos *nawa*, mas vocês não podem matar anta e dizer: ‘Ah! Eu matei *nawa*’, aí vocês fazem festa, alegria... Vocês estão mentindo. Eu é que sei matar *nawa*! Olha aí que eu trouxe a cabeça e trouxe o *rëku* para vocês verem”. Então, ficaram todos com medo e devolveram a mulher dele.

Esse velhinho deixou a cabeça do morto lá. Falando com outra pessoa, lhe disse: “Vem olhar aqui para ver se você conhece, porque você é da idade dele”. Aí ele ficou em pé olhando a cabeça e falou assim: “Mataram esse homem, agora vamos ver o que vai acontecer; porque esse homem era uma pessoa muito perigosa. Ninguém nunca pôde matá-lo”.

Ele o reconheceu. Na época, quando os dois eram crianças, tinham que tirar a casca e o miolo da malva, que fica bem fofinho. Os dois brincando, acenderam aquele miolo de malva, e *Naihu* se queimou.

O velho que tinha matado *Naihu* deixou o *rëku* numa bolsa de palha (*hunate*) e o pendurou na casa. Na época, todos moravam numa maloca grande. Quando todos dormiam, escutou um barulho dentro da bolsa lá cima, sem ninguém mexer, ninguém nem tocava nela. Escutou uma zoada assim como se fosse um relógio dando corda: *tsëkërë, tsëkërë...* Ele foi olhar, e lá estava o *rëku*, voltava de novo e escutava a mesma zoada: *tsëkërë, tsëkërë...* Ia lá para olhar, e nada.

Na outra zoada, quando ele foi lá para olhar de novo, a primeira coisa que tinha dentro da bolsa, sem ninguém mexer, sem ninguém colocar, era uma pena de *isku* (japu). Era feito um chapéu dessa pena. Ficou lá. Ele somente foi olhar quando fez essa zoada novamente. Foi lá, e tinha essa pena, e dessa pena era um chapéu de japu. Ele não tocou o chapéu.

---

<sup>350</sup> O processo parece com o tratamento que se faz da caça, quando se tiram os intestinos (fato) do animal para que a carne não apodreça.

<sup>351</sup> O *rëku*, também chamado maçã em português, é o bezoar: “Concreção que pode ser encontrada no estômago ou nos intestinos do homem ou outros animais. Pode constituir-se de cabelo (tricobezoar), vegetais (titobezoar), cabelo e vegetais (tricotitobezoar) ou fragmentos de goma-laca. (Aurélio eletrônico).

Deitou-se e escutou outra vez a zoadá. Quando foi lá e abriu, aquela bolsa tinha outra pena, e essa pena era de *shawá* (arara), muito linda. Dessa pena, surgiu outro chapéu, de arara.

Outra rodada de novo, e o mesmo barulho. Olhou de novo, e tinha casca de cobra. Dela era feito outro chapéu: *Runu maiti* (chapéu de cobra).

Outra rodada de novo com o mesmo barulho. Foi olhar, e tinha pêlo de *yawa* (queixada). Dele também é feito um chapéu.

Voltou olhar de novo, e tinha couro de *kama*<sup>352</sup> (onça). Também foi feito o chapéu. Aí é *Kamanawa* (gente onça).

Deu outra rodada de novo, e tinha outro chapéu, desta vez de *shanë* (periquito azul). Com cada barulho, só iam mudando as coisas que foram dando o símbolo da nação. *Shanë* é um pássaro bem azul. Quando deu outro barulho de novo, ele foi olhar. Aí era *paka* (taboca), dela era feito o chapéu também, feito com desenho. Eles era *Sainawahu*<sup>353</sup> (a gente que grita).

Com outra rodada de novo, apareceu a pena da garça, uma pena muito branquinha. Dela, foi feito um chapéu também que deu a nação dos *Ushunawahu* (gente da garça). O barulho acabou nessa pena de garça.

Quando acabou, aquela bolsa que estava pendurada lá em cima, ela mesma se quebrou. Caiu, abriu, quando abriu, de cada chapéu foi saindo uma nação. Primeiro, a nação da pena do *isku*. Saiu tanta gente, tanta gente... Quando acabou, aquela nação de *Iskunawa*, saiu a nação de *Shawanawa*, aí foi gente mesmo, estava já tudo feito mesmo, foi gente, gente como se fosse saindo de um buraco mesmo, saindo o mundo todo, até que saiu uma nação de cada símbolo.

Aquele velhinho que tinha pego o *rëku* ficou no seu cantinho olhando, sem falar, em pé. Viu tanta gente saindo daquela bolsa, que ficou com muito medo.

Quando terminaram de sair todos, falaram: “Foi por causa de você que nós estamos hoje aqui. Agora, venha dizer para nós o que temos que fazer. Você é quem vai nos explicar”. Ele nem sequer se mexeu. Depois, muito devagar, falou para eles: “Está bem, se vocês acham que fui eu, que foi por minha causa que vocês se geraram e querem que eu explique para vocês o que têm que fazer, então agora vamos sair cantando, todos com muita alegria vamos sair cantando”. Aí, uma ave começou a cantar, o bico de brasa: “hu, hu, hu...!”. Todos os pássaros começaram cantar.

---

<sup>352</sup> Curiosamente, em língua yawanawa, *kama* significa cachorro, e não onça, para a qual utilizam o termo *yumai*. Porém, eles sabem que *kama* em Katukina significa onça e que, portanto, os Kamanawa seriam a gente onça. Angélica, por exemplo, uma das esposas do antigo chefe Antônio Luiz, pertencia a esse subgrupo Katukina.

<sup>353</sup> Sainawa é um nome interpretado de várias formas – como é de praxe no contexto etnonímico Pano –: *sai*/gritar, *nawa*/gente, foi referido ao domínio consubstancial que esse grupo teria das festas. *Saiti*, *sai*/gritar, *-ti*/ suf. instrumentalizador, de fato, é a palavra yawanawa que significa festa. Isso corroboraria o fato de o chapéu ser de taboca e belamente desenhado, como os chapéus utilizados nos *mariris* (festas). *Pakanawa* foi identificado com *Sainawa* e referido aos Yaminawa-Arara, que moram atualmente no Bage.

Esse pessoal tinha que sair cantando no caminho, muito longe, saiu cantando, falando. Enquanto estava acontecendo isso, deu um estralo de trovão muito forte e uma chuva muito teimosa, mas eles nem ligavam. Quanto mais trovejava, mais eles cantavam. Continuaram ainda fazendo suas festas, muito alegres, todos os que tinham sido gerados lá, muitas nações, muita gente, cada qual tinha as suas músicas, todos tocando as músicas.

Esse velho os acompanhou explicando para eles o que é que tinham que fazer. O velhinho sempre ficou comandando. Todo aquele pessoal que tinha sido gerado não tinha nada o que fazer. Eles falaram para o velhinho: “Agora, que é que nós vamos fazer, que arma é que nós vamos arranjar? Quais são as armas que vamos usar? Agora, você vai dar uma de suas armas para nós”. O velho, então, explicou que armas iam usar. Ele foi ensinando para eles, eles foram pedindo e perguntaram: “E como é que nós vamos fazer flecha, se não temos nada para cortar?”. Não tinham facão nem faca, não tinham nada, só aqueles cachimbos d’água, com aquele rabinho bem comprido, aquele serrote, como o *usku matxakaina* começaram a fazer arma. Aquela era a faca deles. Assim, conseguiram fazer flecha.

Então, voltaram a perguntar para o velho: “E agora, com que é que nós vamos amarrar? O que é que nós vamos colocar na flecha, pena de quê?”. Tudo o que iam pedindo, o velho ia dando e dizendo como era para fazer: “Não tem outra coisa, vamos pegar pena de urubu”. Conseguiram pegar pena de urubu e colocaram na flecha. Todos ficaram armados. Ele deu uma flecha de malva para eles, e perguntaram: “O que é que nós vamos flechar? Tem cururu lá trás da casa. Vamos flechar!”. O velho ensinou como se flecha. Quando tentaram, a flecha nem sequer varou o cururu. “Puxa! Mas esta flecha não está prestando, eu acho que não é isto aqui que ele utiliza, não é isto aqui, não.”

Todos saíram verificando qual era a arma do velho. Mexeram a palha todinha na maloca, até que um deles encontrou a flecha de taboca: “Rapaz, esta aqui que é a arma do velho, só que ele não fala para nós. Vamos ver se é com isso aqui que ele mata coisas, que mata os animais. Vamos experimentar naquele cururu de novo”. Flechou o cururu e varou. Aí disse: “Agora, nós vamos ter que roubar a flecha dele porque ele não quis dá-la para nós. Vamos ter que roubar, com isso aqui é que ele mata as coisas”. Assim, ficaram com as flechas de taboca.

Depois que pegaram as armas, eles perguntaram novamente para o velho: “Que é que vamos ter que fazer de novo?”, e o velho disse: “Vamos sair cantando ao redor da nossa maloca”. Começaram a cantar, ficaram alegres pela geração (*suviní*).

Quando terminou a festa, viajaram muito, viajaram tanto que chegaram a um lugar precioso, que nós achamos hoje que é esse mar. Chegaram na beira desse rio. Nós nunca conhecemos esse rio. Todos ficaram calados, olhando. Era tão grande que não conseguiam ver o



outro lado do rio: “Como é que este rio é tão grande, que não conseguimos ver o outro lado? E agora?”. Decidiram acampar lá mesmo.

Na beira daquele rio, conseguiram ver um jacaré muito grande, que atravessava de um lado ao outro. “Puxa, tanta gente, vocês querem atravessar, é do outro lado que querem ir? Eu sou a ponte de vocês. Mas agora, para poderem atravessar, vocês têm que me alimentar muito. Todos os animais, eu quero comer. Somente tem uma coisa que vou pedir para vocês, que não me dêem jacaré pequeno.”

Então, ficaram todos alegres e saíram caçando todos os bichos, e traziam e deixavam na boca dele. De madrugada, esse jacaré começou a cantar. Todos ficaram parados dando de comer, e demorou muito tempo. Já tinham acabado todos os bichos, então mataram um jacaré e deixaram lá para ele. Quando fizeram isso, o jacaré calou-se e não cantou mais. Foram de novo, e o jacaré estava lá e não quis comer. Levou dias para ele engolir esse jacaré, não queria, não. Depois de sete dias, ele comeu, não tinha outra coisa.

Quando eles estavam ainda acampados no mesmo lado, viram um pássaro. Chegando à beira, não agüentou mais e caiu. O bicho comeu. Não demorou nada, e lá vem outro pássaro de novo. Os dois pássaros tinham feito uma aposta para ver quem agüentava, aí o *ushu* não agüentou, caiu, e os peixes comeram. O pica-pau verde conseguiu pousar em cima do jacaré. Às duas ou três da madrugada, o jacaré começou a falar de novo: “Vamos todos atravessar, que eu sou a ponte de vocês”.

Quando o jacaré falou, tinha muitas mulheres perto que não esperaram seus maridos, seus filhos, suas mães. Foi muita gente caminhando por cima do jacaré, mas ainda ficaram muitos se arrumando. Tanta gente foi, que o jacaré sentiu que ia afundar. Quando chegaram perto da metade do rio, ele virou de tanta raiva que tinha por terem dado jacaré para ele comer. Aquele povo foi comido pelos peixes, piranhas muito grandes... O sangue parecia urucum; só sangue de gente. Muitas pessoas atravessaram. Todos ficaram com medo, vendo que aquele jacaré tinha afundado com aquele povo. Ficaram olhando, mas não podiam fazer mais nada. Era sua filha, sua mãe, sua prima, todos lá misturados; uns já tinham ido, outros iam no meio, outras tinham ficado.

Decidiram não ir mais. Depois que já tinham morrido, o jacaré se preparou de novo para se fazer de ponte outra vez, mas ninguém quis ir de novo porque viram o que tinha acontecido com os outros.

## Bibliografía

- 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). Doctorat (Thèse). Nanterre, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, Université de Paris X.
- Álvarez, Francisco. 1951. "Ritos y Costumbres". *Misiones Dominicanas del Perú*, 183: 49-51.
- Álvarez Lobo, Ricardo. 1997. *Sepahua - Estructura de una misión católica*. Vol. III. Lima: Misioneros Dominicanos
- \_\_\_\_\_. 1998. *Sepahua - Campo de Misión*. Vol. V. Lima: Misioneros Dominicanos.
- Århem, Kaj. 2001. "From longhose to village: Structure and change in the colombian Amazon", In: Laura Rival e Neil Whitehead (eds.), *Beyond the visible and the material. The amerindization of society in the work of Peter Rivière*, pp. 123-155. Oxford & New York: Oxfors University Press.
- Aristóteles. 1969. *Metafísica*. Porto Alegre: Globo.
- Arruda, Rinaldo. 2001. "Territórios indígenas no Brasil: aspectos jurídicos e socioculturais". *Estudios Latinoamericanos*, 21: 39-55.
- Balzano, Silvia. 1991. "Fear and Sadness among the Chacobo Indians of Bolivia". 47th International Congress of Americanists, New Orleans.
- Bastos, Rafael Jose de Menezes. 1989. A festa da Jaguatirica: uma partitura critico-interpretativa. Tese (Doutorado). São Paulo, Universidade de São Paulo.
- Belaúnde, Luisa Elvira. 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.
- Beltrán, Hamilton. 2001. "Vegetación y flora de los alrededores de la comunidad nativa yaminahua-Raya". *Ateliers*, hors série: 77-90.
- Bidou, Patrice. 1989 (1979). "A propósito del incesto y de la muerte. Un mito de los indios tatuyo", In: Michel Izard e Pierre Smith (eds.), *La función simbólica*, pp. 113-145. Barcelona: Júcar.
- Bohm, David. 1994. *Thought as a System*. London & New York: Routledge.
- Bosi, Eclea. 1979. *Memoria e sociedade : lembranças de velhos*. São Paulo: T.A. Queiroz.

- Bourdieu, Pierre. 1997. *Razones prácticas: Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Brasil Nature. 2003. "Tucano-toco", Brazil Nature. Disponível em: [http://brazilnature.com.br/pagina/index.cfm?nome\\_area=Busca&cod\\_descricao=18](http://brazilnature.com.br/pagina/index.cfm?nome_area=Busca&cod_descricao=18). Acessado em: 16/02/07.
- Brown, Michael. 1998. "Can Culture be Copyrighted?" *Current Anthropology*, 39(2): 193-222.
- Bruner, Jerome e Weisser, Susan. 1997. "A invenção do ser: a autobiografia e suas formas", In: David R. Olson e Nancy Torrance (eds.), *Cultura escrita e oralidade*. São Paulo: Ática.
- Calavia, Oscar. 1995. O nome e o tempo dos Yaminawa. Etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre. Tese (Doutorado em Antropologia Social). São Paulo, Universidade de São Paulo.
- \_\_\_\_\_. 1998. "Yaminawa". Disponível em: [www.pegue.com/indio/yaminawa/htm](http://www.pegue.com/indio/yaminawa/htm). Acessado em: 01/02/2007.
- \_\_\_\_\_. 2000. "O Inca Pano: Mito, história e modelos etnológicos". *Mana*, 6(2): 7-35.
- \_\_\_\_\_. 2001a. "El rastro de los pecaríes. Variaciones míticas, variaciones cosmológicas e identidades étnicas en la etnología pano". *Journal de la Societé del Americanistes*, 87: 161-176.
- \_\_\_\_\_. 2001b. "Los Yaminawa, antes y después de la paz. Contacto, guerra e identidad indígena en el sudoeste amazónico". *Estudios Latinoamericanos*, 21: 73-83.
- \_\_\_\_\_. 2002. "Nawa, Inawa". *Ilha.Revista de Antropologia*, 4(1): 35-54.
- \_\_\_\_\_. 2004. "In search of ritual: tradition, outer world and bad manners in the amazon". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, (10): 157-173.
- \_\_\_\_\_. 2006. Autobiografia e sujeito histórico indígena, ms.
- Calavia, Oscar, *et al.* 2003. "O saber é estranho e amargo. Sociologia e mitologia do conhecimento entre os Yaminawa". *Campos: Revista de Antropologia Social*, 4: 9-27.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1976. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira.
- Carid, Miguel Alfredo. 1999. YAWANAWA: da guerra à festa. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina.
- Carneiro da Cunha, Manuela e Almeida, Mauro Barbosa (eds.). 2002. *Enciclopédia da floresta. O Alto Juruá: práticas e conhecimento das populações*. São Paulo: Companhia das Letras.

- Carneiro da Cunha, Manuela e Viveiros de Castro, Eduardo. 1985. "Vingança e temporalidade: Os Tupinamba". *Journal de la Société del Americanistes*, 7: 191-208.
- Carneiro, Robert. 1964. "The Amahuaca and the Spirit World". *Ethnology*, III(1): 6-11.
- Carr, Edward. 1996(1961). *Que é história?*. São Paulo: Editora Paz e Terra.
- Clarke, Desmond. 1986. *La filosofía de la ciencia de Descartes*. Madrid: Alianza editorial.
- Clastres, Pierre. 1978(1974). *A sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- \_\_\_\_\_. 1990. *A sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- Collingwood, R. 1972. *A idéia de História*. Lisboa: Editorial Presença.
- Conklin, Beth A. 1997. "Body paint, feathers, and VCRs: aesthetics and authenticity in Amazonian activism". *American Ethnologist*, 24(4): 711-737.
- \_\_\_\_\_. 2001. *Consuming Grief: Compassionate Cannibalism in an Amazonian Society*. University of Texas Press.
- Cruikshank, Julie. 1992. *Life Lived Like a Story*. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- d'Ans, André-Marcel. 1991. *Le dit des vrais hommes (mythes, contes, légendes et traditions des Indiens Cashinahua)*. Paris: Gallimard.
- D'Arcy, Pascale. 2005. "Introdução", In: René Descartes. *As paixões da alma*. São Paulo: Martins Fontes.
- Damásio, António. 2005. *O erro de Descartes: Emoção, razão e cérebro humano*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Déléage, Pierre. 2006. *Le chamanisme sharanahua. Enquête sur l'apprentissage et l'épistémologie d'un rituel*. Thèse (Doutorat en Anthropologie Social). Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- \_\_\_\_\_. 2007. *Chants Yama Yama*. Disponível. Acessado em: 04/03/2007.
- Deleuze, Gilles. 2003(1976). *Proust e os signos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Deleuze, Gilles e Guattari, Félix. 1985(1972). *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_. 1988. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal.
- \_\_\_\_\_. 1995(1980). *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Editora 34.

- Descartes, René. 2005. *As paixões da alma*. São Paulo: Martins Fontes.
- Descola, Philippe. 1988. "La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique". *Revue Française de Science politique*, 38: 818-827.
- \_\_\_\_\_. 1998. "Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia". *Mana*, 4(1): 23-45.
- Deshayes, Patrick e Keifenheim, Barbara. 1994. *Penser l'autre chez les Indiens Huni Kuin de l'Amazonie*. Paris: L'Harmattan.
- Dole, Gertrude. 1998. "Los Amahuaca", In: Fernando Santos Granero e Frederica Barclay (eds.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*, vol. III, pp. 125-273. Panamá / Quito: Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales / Abya Yala.
- Dreyfus, Simone. 1993. "Systèmes dravidiens à filiationcognatique en Amazonie". *L'Homme*, 33(126-128): 121-140.
- Dumont, Louis. 2000(1983). *O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Eakin, Lucy. 1987. *Yaminahua Dictionary*. SIL, ms.
- \_\_\_\_\_. 1991. *Lecciones para el aprendizaje del idioma Yaminahua*. Documento de Trabajo, 22. Pucallpa: Instituto Lingüístico de Verano.
- Erikson, Philippe. 1986. "Altérité, tatouage et anthropophagie chez les pano: la belliqueuse quête du soi". *Journal de la Société des Americanistes*, LXXII: 185-209.
- \_\_\_\_\_. 1987. "De l'appriovissement a l'approvisionnement: chasse, alliance e familiarisation en Amazonie amérindienne". *Techniques et cultures*, 9: 105-140.
- \_\_\_\_\_. 1993. "Une nébuleuse compacte: le macro-ensemble pano". *L'Homme*, 126-128: 45-58.
- \_\_\_\_\_. 1996. *La Griffes des Aïeux. Marquage du corps et démarquage ethnique chez les Matis d'Amazonie*. Paris: Editions Peeters.
- Faust, Norma e Loos, Eugene. 2002. *Gramática del idioma Yaminahua*. Serie Lingüística Peruana, 51. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.
- Fausto, Carlos. 2001. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.
- Feld, Steven. 1982. *Sound and sentiment: birds, weeping, poetics, and song in Kaluli expression*. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania.
- Fernández Erquicia, F.Roberto. 1992. *Los Yaminawa. Minoría étnica Amazónica en la periferia del Estado boliviano*. Tesis de Grado (Licenciatura en Sociología). La Paz, Universidad Mayor de San Andrés.

- Ferrater Mora, José. 1983. *Diccionario de Filosofía de Bolsillo*. 2 vols. Madrid: Alianza Editorial.
- Figuerola, Francisco de. 1986. *Informe de las Misiones en el Marañón, Gran Pará o Río Amazonas*. Monumenta Amazónica, B1. Iquitos: IIAP/CETA.
- Frank, Erwin. 1994. "Los Uni", In: Fernando Santos Granero e Frederica Barclay (eds.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*, vol. II, pp. 129-237. Quito: IFEA/FLACSO.
- Frank, Erwin, *et al.* 1993. *Uni*. Los Pueblos Indios en sus mitos, 2. Quito: Abya-Yala.
- Gebhart-Sayer, Angelika. 1986. "Una terapia estética. Los diseños visionarios del ayahausca entre los Shipibo-Conibo". *América Indígena*, XLVI(1): 189-218.
- Godelier, Maurice. 2004. *Métamorphoses de la parenté*. Paris: Fayard.
- Godelier, Maurice, *et al.* (eds.). 1998. *Transformation of Kinship*. Washington and London: Smithsonian Institution.
- Goldman, Márcio. 1999. "Lévi-Strauss e os sentidos da história". *Revista de Antropologia*, 42(1-2): 223-238.
- Gow, Peter. 1991. *Of mixed blood. Kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_. 2000. "Helpless - the affective preconditions of Piro social life", In: Joanna Overing e Alan Passes (eds.), *The anthropology of Love and Anger. The aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*, pp. 46-63. London and New York: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 2001. *An Amazonian Myth and its History*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Graham, Laura. 1995. *Performing Dreams*. Austin: University of Texas Press.
- Gutiérrez Estévez, Manuel. 2001. "Las diferencias contra la mitología", In: Miguel León Portilla (ed.), *Motivos de la Antropología americanista - Indagaciones en la diferencia*, pp. 327-364. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hadot, Pierre. 1996. "La conception plotinienne de l'identité entre l'intellect et son objet", In: Cristina Viano e Gilbert Romeyer-Dherbey (eds.), *Corps et âme: sur le sur le de anima d'Aristote*, pp. 367-376. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin / CNRS.
- Heckenberger, Michael. 2001. "Epidemias, índios bravos e brancos: contato cultural e etnogênese no Alto Xingu", In: Michael Heckenberger e Bruna Franchetto (eds.), *Os povos do Alto Xingu. História e Cultura*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Heidegger, Martin. 1988(1927). *Ser e tempo*. Petropolis: Vozes.

- Hendricks, Janet. 1993. *To drink of Death. The narrative of a Shuar Warrior*. Tucson: University of Arizona Press.
- Hugh-Jones, Stephen. 1995. "Inside-out and back-to-front: the androgynous house in Northwest Amazonia", In: Janet Carsten e Stephen Hugh-Jones (eds.), *About the house - Lévi-Strauss and beyond*. London: Cambridge University Press.
- Huxley, Matthew e Capa, Cornell. 1964. *Farewell to Eden*. New York & Evanston: Hasper & Row Publishers.
- Hyde, Sylvia. 1980. *Diccionario Amahuaca*. Serie Lingüística Peruana, 7. Yarinacocha, Perú: Ministerio de Educación de Perú / Instituto Lingüístico de Verano.
- Illius, Bruno. 1992. "The concept of nihue among the Shipibo-Conibo of eastern Peru", In: Esther Jean Langdon e Gerbard Baer (eds.), *Portals of Power. Shamanism in South America*. Albuquerque: University of Univ. of New Mexico Press.
- Isla Villar, Pablo. 2000. "La ritualisation de l' 'inquietante étrangeté' dans le chamanisme multiculturel de Salas (Pérou)", In: Denise Aigle, Bénédicte Brac de la Perrière e Jean-Pierre Chaumeil (eds.), *La politique des esprits - Chamanismes et religions universalistes*. Nanterre: Société d'ethnologie.
- Izaguirre, Bernardino OFM. 1926. *Historia de las Misiones Franciscanas y narración de los progresos de la Geografía en el Oriente del Perú*. Vol. XII. Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría.
- Jackson, Janet. 1996. "¿Existe una manera de hablar sobre hacer cultura sin hacer enemigos?" In: Fernando Santos Granero (ed.). *Globalización y cambio en la amazonía indígena*, vol. I, pp. 439-472. Quito: IFEA/Abya-Yala.
- Keifenheim, Barbara. 1990. "Nawa: un concept clé de l'antérité chez les pano". *Journal de la Société del Americanistes*, 76: 79-94.
- Kensinger, Kenneth. 1995. "Disposing of the Dead", In: *How Real People Ought to Live. The Cashinahua of Eastern Peru*, pp. 231-236. Illinois: Waveland Press.
- Kracke, Waud H. 1978. *Force and Persuasion - Leadership in an amazonian society*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lagrou, Elsje. 2000. "Homesickness and the Cashinahua self. A reflection on the embodied condition of relatedness", In: Joanna Overing e Alan Passes (eds.), *The anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*, pp. 152-169. London and New York: Routledge.
- Le Goff, Jacques. 1996. *História e memória*. Campinas: Editora da Unicamp.
- Lea, Vanessa. 1995. "The houses of the Mebengokre (Kayapó) of Central Brazil - a new door to their social organization", In: Janet Carsten e Stephen Hugh-Jones (eds.), *About the house - Lévi-Strauss and beyond*, pp. 206-225. London: Cambridge University Press.

- Leenhardt, Maurice. 1997(1947). *Do kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*. Barcelona: Paidós.
- Lévi-Strauss, Claude. 1970 (1961). "Arte, lenguaje, etnologia", In: *Entrevistas com georges Charbonnier*. La Habana: Instituto del Libro.
- \_\_\_\_\_. 1974. "A obra de Marcel Mauss", In: Marcel Mauss. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária.
- \_\_\_\_\_. 1975(1964). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. 1978. *La voie des masques*. Paris: Plon.
- \_\_\_\_\_. 1986(1985). *La alfarera celosa*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_. 1987(1968). *Mitológicas III - El origen de las maneras de mesa*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. 1991a(1950). *Las estructuras elementares del parentesco*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_. 1991b(1971). *Mitológicas IV - El hombre desnudo*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. 1992a(1974). *Antropología Estructural*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_. 1992b. *Historia del lince*. Barcelona: Anagrama.
- \_\_\_\_\_. 1993 (1973). "A gesta de Asdiwal", In: *Antropologia Estructural*, pp. 152-205. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro.
- \_\_\_\_\_. 1996(1964). *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. 1997(1952). *Race et histoire*. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. 2004(1967). *Mitológicas 2 - Do mel às cinzas*. São Paulo: Cosac Naify.
- Lévi-Strauss, Claude e Eribon, Didier. 2005(1988). *De perto e de longe*. São Paulo: Cosac Naify.
- Lévy, Pierre. 1996. *O que é virtual*. São Paulo: Editora 34.
- Levy, Robert I. 1983. "Self and Emotion". *Ethos (Número especial)*, 11(3).
- Lima, Edilene Coffaci. 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.
- Lima, Tânia. 2005a. *Um peixe olhou para mim. O povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora UNESP/NuTI.
- Lima, Tânia Stolze. 1996. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia". *Mana*, 2(2): 21-48.



- \_\_\_\_\_. 2002. "Resenha do livro de Peter Gow: *An Amazonian Myth and its History*". *Mana*, 8(2): 198-202.
- \_\_\_\_\_. 2005b. *Um peixe olhou para mim: o povo Judjá e a perspectiva*. Rio de Janeiro: UNESP.
- Loos, Eugene e Loos, Betty. 1998. *Diccionario Capanahua-Castellano*. Serie Lingüística Peruana, 45. Pucallpa, Perú: Instituto Lingüístico de Verano.
- Lord, Mary Ann. 1997. Report for survey. SIL. Lima.
- Loriot, James, *et al.* 1993. *Diccionario shipibo-castellano*. Pucallpa: Ministerio de Educación (Perú) / Instituto Lingüístico de Verano.
- Lutz, Catherine. 1988. *Unnatural Emotions: Everyday sentiments on a Micronesian atoll and their challenge to Western theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lutz, Catherine e White, Geoffrey. 1986. "The anthropology of emotions". *Annual Review in Anthropology*, 15: 405-436.
- Mauss, Marcel. 1974 (1950). "Relações reais e práticas entre a Psicologia e a Sociologia", In: *Sociologia e Antropologia*, vol. I, pp. 177-203. São Paulo: Editora Pedagógica Universitária.
- McCallum, Cecilia. 1996. "Morte e pessoa entre os Kaxinawá". *Mana*, 2(2): 49-84.
- McCallum, Cecília. 1997. "Comendo com Txai, comendo como Txai. A sexualização de relações étnicas na Amazônia contemporânea". *Revista de Antropologia*, 40(1): 109-147.
- Montag, Susan. 1981. *Diccionario Cashinahua*. 2 vols. Serie Lingüística Peruana, 9. 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.
- Morin, Françoise. 1998. "Los Shipibo-Conibo", In: Fernando Santos Granero e Frederica Barclay (eds.), *Guia etnográfica de la Alta Amazonia*, vol. III, pp. 275-439. Panamá/Quito: Smithsonian Tropical Research Institute/ Abya-Yala.
- Myers, Thomas. 1974. "Spanish contacts and social change on the Ucayali River, Peru". *Ethnohistory*, 21(2): 135-157.
- Nisbet, Robert. 1998(1980). *Historia de la idea de progreso*. Barcelona: Gedisa.
- Oakdale, Suzanne. 2005. *I foresee my life: the ritual performance or autobiography*. Lincoln & London: University of Nebraska Press.
- Overing, Joanna. 2000. "Introduction: Conviviality and the opening up of Amazonian anthropology", In: Joanna Overing e Alan Passes (eds.), *The Anthropology of*

- Love and Anger: the aesthetics of conviviality in Native Amazonia*, pp. 1-30. London & New York: Routledge.
- Overing, Joanna e Passes, Alan (eds.). 2000. *The Anthropology of Love and Anger. The aesthetics of conviviality in Native Amazonia*. London & New York: Routledge.
- Pérez Gil, Laura. 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.
- \_\_\_\_\_. 2004. "Chamanismo y modernidad: fundamentos etnográficos de un proceso histórico", In: Oscar Calavia, Marc Lenaerts e Ana María Spadafora (eds.), *Paraíso abierto, jardines cerrados: Pueblos indígenas, saberes y biodiversidad*, pp. 179-199. Quito: Abya-Yala.
- \_\_\_\_\_. 2006. Metamorfoses Yaminawa: Xamanismo y socialidade na Amazônia Peruana. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina.
- Piñeiro, Ramón. 1953. *Pra unha filosofía da Saudad*. Vigo: Galaxia.
- Preston, Susan Harrington. 1992. *Frente al cambio. Comunidades nativas de la Amazonía peruana*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.
- Radcliffe-Brown, A.R. 1986(1969). *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1968. *DESANA: Simbolismo de los Índios Tukano del Vaupés*. Bogotá: Ediciones de la Universidad de los Andes.
- \_\_\_\_\_. 1996. *Yuruparí: studies of an Amazonian foundation myth* Cambridge: Harvard University Press.
- Rivière, Peter. 1995a. "AAE na Amazônia". *Revista de Antropologia*, 38(1): 191-203.
- \_\_\_\_\_. 1995b. "Houses, places and people: community and continuity in Guiana", In: Janet Carsten e Stephen Hugh-Jones (eds.), *About the house - Lévi-Strauss and beyond*, pp. 189-205. London: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. 2001. *O indivíduo e a sociedade na Guiana*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Rosaldo, Michelle. 1980. *Knowledge and passion : ilongot notions of self and social life*. Cambridge: Cambridge University.
- \_\_\_\_\_. 1984. "Towards an anthropology of self and feeling", In: Richard Shweder e Robert LeVine (eds.), *Culture theory: Essays on mind, self, and emotion*, pp. 137-157. Cambridge: Cambridge University Press.

- Ruedas, Javier. 2001. The Marubo political system. Thesis (PHD). Tulane, Tulane University.
- \_\_\_\_\_. 2004. "History, Ethnography, and Politics in Amazonia: Implications of Diachronic and Synchronic Variability in Marubo Politics". *Tipiti*, 2(1): 23-64.
- Sahlins, Marshall. 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". *Ateliers*, hors série: 101-108.
- Sampaio, Rubens Godoy. 2001. *O ser e os outros. Um estudo de teoria da intersubjetividade*. São Paulo: Unimarco.
- Santos, Boaventura de Souza. 2000. "Por uma concepção multicultural de direitos humanos", In: Bela Feldman-Bianco e Graça Capinha (eds.), *Identidades: estudos de cultura e poder*, pp. 19-39. São Paulo: Hucitec.
- Santos Granero, Fernando e Barclay, Frederica. 1998. "Introducción", In: Fernando Santos Granero e Frederica Barclay (eds.), III edição, pp. 125-273. Panamá/Quito: Smithsonian Tropical Research Institute / Abya-Yala.
- Scott, Eugene e Scott, Mary. 1963. Marinahua Social Organization. *Información de Campo*, 174c. SIL.
- Shell, Olive. 1987. *Vocabulario Cashibo-Cacataibo*. Serie Lingüística Peruana, 23. 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, Carmen Lucia da. 1998. Sobrevientes do extermínio. Uma etnografia das narrativas e lembranças da sociedade Xetá. Dissertação (Mestrado em Antropologia social). Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina.
- Spellman. 1995. *Substance and Separation in Aristotle*. Cambridge University Press.
- Strathern, Marilyn. 1992. "Parts and wholes: refiguring relationships in a post-plural world", In: Adam Kuper (ed.). *Conceptualizing Society*, pp. 75-104. London and New York: Routledge.
- 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.
- Tastevin, Constant. 1924. "Chez les Indiens du haut Jurua". *Les Missions Catholiques*, LVI.
- \_\_\_\_\_. 1925. "Le fleuve Muru". *La Géographie*, XLIV :12-34; XLIII: 402-422.

- Taylor, Anne-Christine. 1998. "Jivaro Kinship: 'Simple' and 'Complex' Formulas: A dravidian Transformation Group", In: Maurice Godelier, Thomas Trautmann e Franklin Tjon Sie Fat (eds.), *Transformations of Kinship*, pp. 187-213. Washington and London: Smithsonian Institution Press.
- Torralba, Adolfo. 1986. *Sharanahua*. Lima: Secretariado de Misiones Dominicanas.
- Tournon, Jacques. 2002. *La merma mágica. Vida e historia de los Shipibo del Ucayali*. Lima: CAAAP.
- Townsley, Graham. 1988. Ideas of order and patterns of change in Yaminahua society. Thesis (PhD). Cambridge University.
- \_\_\_\_\_. 1994. "Los Yaminahua," II edição. Edited by Fernando Santos Granero e Frederica Barclay, pp. -. Quito: FLACSO/IFEA.
- Turner, Terence. 1979. "The Ge and Bororo Societies as Dialectical Systems: A General Model", In: David Maybury-Lewis (ed.). *Dialectical societies*. Cambridge: Harvard University Press.
- Turner, Victor. 1997. "Muchona el Abejorro, intérprete da la religión", In: *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, pp. 145-167. Madrid: Siglo XXI de España editores.
- Vernant, Jean-Pierre. 2001. *Entre Mito e Política*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Verswijver, Gustaaf. 1987. "Analyse comparative des parures nahua: similitudes et différences". *Bulletin du Musée d'Ethnographie de Genève*, 29: 25-67.
- Villanueva, Manuel P. 1902. "Fronteras de Loreto". *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, (XII): 361-479.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1986. *Araweté, os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar / ANPOCS.
- \_\_\_\_\_. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana*, 2(2).
- \_\_\_\_\_. 2002a. "Esboço de cosmologia Yawalapiti", In: *A inconstancia da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*, pp. 27-85. São Paulo: Cosac & Naify.
- \_\_\_\_\_. 2002b. "O problema da afinidade na Amazônia", In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios em antropologia*, pp. 87-180. São Paulo: Cosac & Naify.
- \_\_\_\_\_. 2002c. "Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena", In: *A inconstancia da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*, pp. 347-399. São Paulo: Cosac & Naify.
- \_\_\_\_\_. 2002d. "Xamanismo e sacrifício", In: *A inconstancia da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*, pp. 457-472. São Paulo: Cosac & Naify.

- \_\_\_\_\_. 2004. "Perspectival Anthropology and the method of controlled equivocation". *Tipiti*, 2(1): 3-22.
- Weisheipl, James. 1967(1959). *La teoría física en la Edad Media*. Buenos Aires: Columbia.
- Whitehead, Neil (ed.). 2003. *Histories and Historicities in Amazonia*. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Wierzbicka, Anna. 1999. *Emotions across Languages and Cultures. Diversity and Universals*. London/Paris: Cambridge University Press & Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.