

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

Larissa Longano de Barcellos

**Habitantes de tantos mundos**  
**A noção de *yuxin* entre os povos Pano**

**Niterói,**  
**2015**

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

Larissa Longano de Barcellos

**Habitantes de tantos mundos**  
**A noção de *yuxin* entre os povos Pano**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Tânia Stolze Lima

**Niterói,**  
**2015**



*... o rio nunca é o mesmo, sempre ele vira  
outro, de um dia para outro é diferente,  
agora um rio, depois outro...*

*(Ana Miranda, Yuxin)*

## RESUMO

O presente trabalho apresenta a complexidade da noção de *yuxin* a partir de uma revisão bibliográfica etnológica a respeito do assunto. Esta é uma noção central para o pensamento da maioria dos povos falantes de língua Pano, localizados na região amazônica de fronteira entre o Brasil, o Peru e a Bolívia. O objetivo da pesquisa é o de construir a noção de *yuxin* como um conceito múltiplo, afastando-se da ideia de que essa seja uma palavra polissêmica – um único signo que designa vários significados, dependendo do contexto em que é enunciado. Dois assuntos permeados pelo *yuxin* são centrais para este trabalho: o da pessoa múltipla, cujo corpo é habitado por ou conectado a diversos sujeitos, e o dos encontros entre a pessoa humana e seres pertencentes ao domínio dos *yuxin*. Através da apresentação desses dois assuntos, e dos temas que podem partir deles, busco demonstrar a maneira como o *yuxin* age, tanto nos corpos humanos, enquanto sujeito, quanto no pensamento desses povos, enquanto conceito.

**Palavras-chave:** povos Pano; espírito; pessoa; corporalidade; sociocosmologia.

## AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer, primeiramente, à Tânia Stolze Lima, minha orientadora. Com ela aprendi os diversos caminhos que um pensamento pode seguir. Leitora e crítica atenta, mostrou-me as potencialidades de minhas inquietações e me auxiliou a concretizá-las. Se este trabalho tem acertos, eles certamente se devem a ela.

Foi Renato Sztutman, meu orientador de Iniciação Científica, quem me apresentou à etnologia indígena. Grande professor, com muita paciência me apoiou e me guiou quando eu dava os primeiros passos no mundo intelectual e acadêmico.

Para a Bonnie Chaumeil, devo agradecimentos especiais. Sua calorosa acolhida em Paris, os seus conselhos e as suas sugestões me marcaram intelectualmente e me fizeram crescer como pessoa. Foi graças ao incentivo de Bonnie que me interessei por essa região da Amazônia.

Os *huni kuin* de San Martin me receberam, acolheram-me, alimentaram-me e cuidaram de mim quando precisei. A sua generosidade é admirável. Estou certa de não exagerar ao afirmar que aprendi com eles muito mais do que em boa parte destes anos de estudos formais. A eles serei eternamente grata. Obrigada também aos habitantes de Santa Rosa do Purus – incluindo os *huni kuin* que lá se encontravam – por me receberem muito bem.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFF por ter-me acolhido. Os professores e pesquisadores do departamento muito me ensinaram. Sou especialmente grata ao Marcelo e à Fernanda, ambos da secretaria do PPGA. Devo também agradecer aos meus professores de graduação da USP e aos colegas e professores do Núcleo Cosmopolíticas (UFF) e do CEStA (USP). Deste último, agradeço também ao Frank.

À professora Joana Miller, agradeço por ter-me aceitado como sua estagiária docente na disciplina Etnografia da Amazônia Indígena, e por seus comentários e sugestões na qualificação de meu projeto de pesquisa. Beatriz Matos também participou da banca de qualificação de meu projeto, ocasião na qual fez comentários muito construtivos. A leitura feita por ambas do projeto guiou esta pesquisa.

Com os meus amigos e colegas do PPGA dividi momentos preciosos, alguns cansativos, outros muito divertidos, mas todos bastante proveitosos. Obrigada ao André Santos, por recheiar a travessia da ponte Rio-Niterói de conselhos, risadas e por compartilhar comigo a sorte de encontrar de tudo naquele ônibus da madrugada. Obrigada à Letícia Camargo e à Ana Beatriz Cunha, não apenas por me acolherem no Rio quando precisei de um

teto, mas também por suas ideias, *insights* e conversas. À Natalia Sales, agradeço pelo apoio, conselhos e desabafos, sobretudo neste árduo fim de escrita. Ao Tiago Dias, por sua música e pela troca de ideias sobre seriados e política.

Agradeço à minha “irmã” Marília Lourenço, sem a qual eu não teria permanecido na Antropologia, ido ao Rio de Janeiro e feito este mestrado. Ao Uirá Garcia, que me incentivou a estudar na UFF, por vibrar comigo quando soube do resultado do processo seletivo. À Miranda Zoppi, pelo encontro cheio de trocas em Santa Rosa do Purus. Para a Ana Yano devo agradecimentos especiais, já que, além de ser uma grande amiga, apresentou-me a boa parte da bibliografia pano e me levou ao campo.

Devo também agradecer à minha família, por formar-me como pessoa. Acima de tudo, agradeço à minha mãe, que tanto me apoiou e incentivou, cuidou de mim quando eu precisei e esteve sempre ao meu lado.

Berta Oliveira e João Cortese, obrigada pelas conversas e dicas sempre muito produtivas. Obrigada também ao Nimay Hodick, ao Tiago Franco da Frota e ao Daniel Suleiman, pelas risadas. À Mayra Idoeta e à Gabriela Degen, pelas conversas divertidas. À Luiza Kolya, que amadureceu junto a mim enquanto víamos *Friends* ou fugíamos para Santos. À Aline Avellar, por estar sempre presente, mesmo quando longe. À Nana Ribeiro, pelas tardes de chá e pipoca, por seus conselhos, por atender os meus telefonemas nos momentos mais impróprios e, sobretudo, pelas descobertas que fizemos juntas. Ao Vagner Bonadio, agradeço pelas madrugadas tomando chá e me ensinando (pacientemente) estatística. E aos demais amigos da Waldorf, esta segunda família, agradeço por estarem presentes nos momentos mais importantes de minha vida. Ao Bruno Morino, agradeço pela amizade duradoura. À Karen Mendes, vizinha e grande amiga, que sempre me ouviu, agradeço pelas muitas hospedagens no Rio e por ter-me ajudado com a mudança entre as cidades.

Agradeço aos meus amigos de Paris, por tantas memórias e aventuras. Em especial, agradeço ao Danilo Paiva Ramos e à Florencia Tola, com os quais tanto aprendi.

Os amigos que fiz no Rio me apresentaram à vida nesta cidade tão próxima e tão diferente de minha terra natal. Agradeço à Iara Velasco e ao Thiago Coutinho, pela escalada e pelos estudos de linguística. Ao Gustavo Godoy, agradeço pela generosidade. Não posso deixar de mencionar a Bruna Elia e sua família, aos quais sou muito grata, por abrirem a sua casa para mim e me abrigarem, mesmo que de última hora.

Amigos da USP – Cecília de Santarém, Gabriela Freire, Augusto Ventura, André Drago, Danilo Martins, Sergio Simoni Jr., Rafael Grilli, Rafael Pacheco, Rafael Pansica,

Henrique Pougy, Leonardo Braga, Camila Galan, Diego Rosa, Joana Farias, André Lopes, Guilherme Palhares, Leandro e Samuel –, com vocês compartilhei os primeiros momentos deste que, espero, será um longo percurso.

Ao meu pai, sem o qual eu não teria conhecido a Antropologia, agradeço por ter-me dado gosto pelos estudos. As nossas conversas por horas a fio, a leitura atenta que sempre dedicou aos meus trabalhos, a paciência ao tirar as minhas dúvidas durante a faculdade, assim como o ensino da escrita acadêmica formaram uma base sólida para minha trajetória intelectual. Por tudo isso, estes agradecimentos são insuficientes.

Obrigada também ao Marcelo Camargo, por sua revisão minuciosa do texto, os seus comentários e sugestões. As nossas conversas, o seu incentivo e a sua companhia foram essenciais para a criação deste trabalho. Eu não sei o que seria de mim se não tivéssemos festejado juntos aquele carnaval.

Por fim, agradeço à CAPES, que me concedeu uma bolsa para o mestrado, permitindo que eu me dedicasse integralmente à pesquisa.



## Sumário

|   |            |
|---|------------|
| <b>1. Introdução.....</b>   | <b>10</b>  |
| 1.1. Povos Pano.....  | 10         |
| 1.2. Objeto e problemática da pesquisa.....                                     | 16         |
| 1.2.a A Enciclopédia Chinesa de Borges.....                                     | 16         |
| 1.2.b <i>Yuxin</i> : um conceito múltiplo.....                                  | 17         |
| 1.3. Metodologia.....   | 21         |
| 1.3.a. A questão Pano: etnônimos e mutabilidade.....                            | 21         |
| 1.3.b. A cartografia e a escrita assistemática.....                             | 22         |
| 1.4. O caleidoscópio e a leitura indisciplinada.....                            | 25         |
| <b>Parte I : Os corpos.....</b>   | <b>27</b>  |
| 2.1. Surgimentos de <i>yuxin</i> .....  | 27         |
| 2.2. A formação do corpo e os componentes da pessoa.....                        | 34         |
| 2.3. Relações de parentesco com <i>yuxin</i> .....                              | 42         |
| 2.4. Fotografia, reflexo, sombra.....   | 55         |
| 2.5. O corpo do caçador, o corpo do matador.....                                | 59         |
| 2.6. Os xamãs e a preparação do corpo para as interações com <i>yuxin</i> ..... | 67         |
| 2.7. Substâncias <i>paepa</i> .....   | 81         |
| 2.8. Adoecer e morrer.....  | 92         |
| 2.9. Síntese.....   | 102        |
| <b>Parte II : Encontros.....</b>  | <b>106</b> |
| 3.1. Encontros inesperados com <i>yuxin</i> .....                               | 106        |
| 3.2. Perigos na floresta: caça e aromas.....                                    | 111        |
| 3.3. Caminhos e moradas de <i>yuxin</i> .....                                   | 119        |
| 3.4. Ayahuasca: festas, encontros e visões.....                                 | 124        |
| 3.5. Sonhos.....  | 130        |
| 3.6. Práticas xamânicas de agressão e cura.....                                 | 139        |
| 3.7. Os <i>yuxin</i> , os mestres e os monstros: algumas descrições.....        | 144        |
| 3.8. Os mortos.....   | 151        |
| 3.9. Síntese.....   | 159        |
| <b>4. Considerações finais.....</b>   | <b>162</b> |
| <b>5. Apêndices.....</b>  | <b>166</b> |
| APÊNDICE A – Informações sobre as etnografias utilizadas.....                   | 166        |
| APÊNDICE B – Tradução dos termos nativos nas línguas estudadas.....             | 168        |
| <b>6. Bibliografia.....</b>   | <b>169</b> |

## 1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho consiste em uma revisão bibliográfica comparativa a respeito de um fenômeno que ocorre, senão em toda, na maior parte da área pano: a presença da noção de *yuxin*. Como este é um tema demasiado amplo, fiz uma seleção da bibliografia tendo como foco principal a literatura antropológica, especialmente as teses de doutorado e algumas dissertações de mestrado, sobretudo aquelas que contêm mais informações acerca da noção de *yuxin*. Também selecionei alguns artigos especificamente focados neste tema. Assim, deixei de lado trabalhos importantes de linguistas, etnobotânicos, missionários, arqueólogos, entre outros. Essa seleção deveu-se à falta de tempo, e estou ciente de que um estudo comparativo maior, que desse conta tanto de outros povos como de outros autores, seria de grande interesse<sup>1</sup>. Optei por utilizar como termo principal “genérico”, sempre que ele foi encontrado com variações nas demais línguas Pano, os do idioma kaxinawá, por ter sido o primeira deles com a qual tive contato. Assim, falarei de *yuxin*, *yuda*, *xinã*, etc. Nos apêndices, o leitor poderá consultar uma tabela com a tradução desses termos para cada uma das línguas mencionadas neste trabalho.

Além da leitura de etnografias, tive uma breve experiência de campo, entre os meses de outubro e novembro de 2013, quando pude conhecer um pouco da vida na aldeia kaxinawá de San Martín, no alto rio Purus, no Peru. Por não falar o *hantxa kuin*, língua kaxinawá, comunicava-me com os habitantes da aldeia em uma espécie de “portunhol”, que, reconheço, era bastante pobre. Muitas vezes, necessitava da ajuda de intérpretes e mediadores, já que muitos dos homens mais velhos e a maioria das mulheres não falavam espanhol. Esta experiência ajudou a aprofundar-me durante a leitura da bibliografia sobre a região e lê-la com outros olhos. Ademais, alguns acontecimentos marcantes me fizeram decidir os rumos de minha pesquisa. O trabalho a seguir é um resultado disto.

### 1. 1. Povos Pano

Pano é atualmente o nome atribuído a uma família linguística ameríndia que se distribue pela região de fronteira entre o Brasil, o Peru e a Bolívia. Ocupam um vasto território que, apesar de ser cortado ao sul por uma faixa de falantes de arawak, e apesar da presença de aldeias culina em algumas áreas, é quase inteiramente ocupado por povos dessa

---

<sup>1</sup> O leitor encontrará, no apêndice A, informações sobre cada uma das etnografias citadas.

família linguística (ver mapas 1 e 2). Em dois artigos que se tornaram referência para os estudiosos da área, Erikson (1992, 1993) divide, de acordo com critérios linguísticos, os povos Pano em oito subgrupos. Elaborei uma tabela com esta divisão, para que fique mais clara ao leitor. Nela, adicionei a informação sobre quais desses povos foram estudados no presente trabalho.

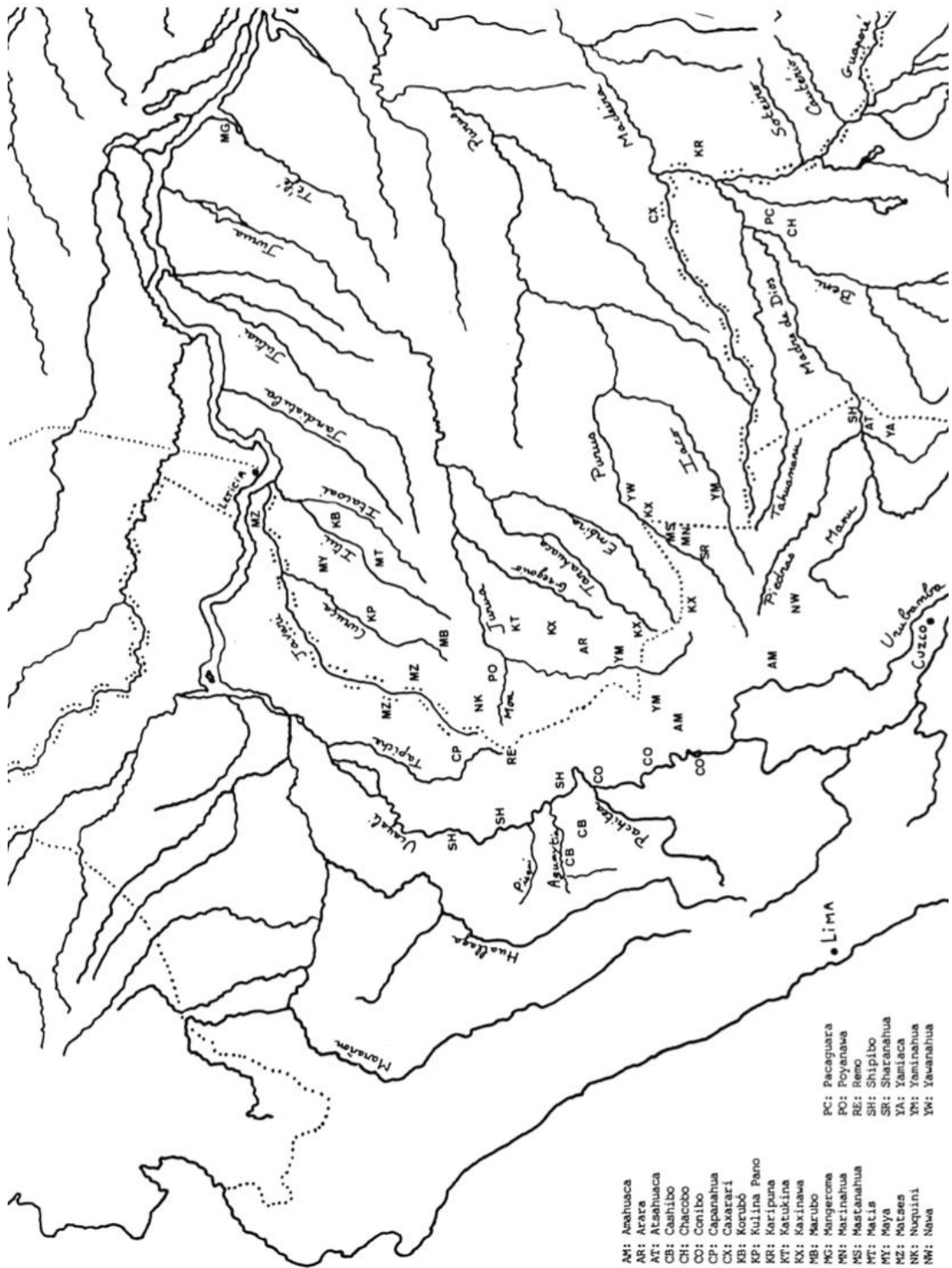
| Divisão dos Povos                         | Etnônimos  | Neste trabalho         |               |
|---|--|------------------------|---------------|
|   |  | Estudados              | Não estudados |
| <b>1. Pano meridionais</b>                | Chacobo  | Brevemente mencionados |               |
|   | Pacaguara  |                        | x             |
|   | Karipuna   |                        | x             |
|   | Kaxakari   |                        | x             |
| <b>2. Shipibo-Conibo-Shetebo</b>          | Shipibo-Conibo-Shetebo <sup>2</sup>  | x                      |               |
| <b>3. Yaminawa</b>                        | Parquenawa (também conhecidos como Yora ou Nawa)   | x                      |               |
|   | Sharanawa (junto com Mastinawa e Chosinawa, através da etnografia de Siskind sobre a aldeia de Marcos) | x                      |               |
|   | Yaminawa   | x                      |               |
|   | Marinawa   |                        | x             |
|   | Mastanawa, entre outros grupos <i>-nawa</i>  |                        | x             |
| <b>4. Amahuaca</b>                        | Amahuaca   | x                      |               |
| <b>5. Kaxinawá</b>                        | Kaxinawá   | x                      |               |
| <b>6. Cashibo</b>                         | Cashibo  |                        | x             |
| <b>7. Panos medianos</b>                  | Katukina   | x                      |               |
|   | Yawanawa   | x                      |               |
|   | Marubo   | x                      |               |
|   | Poyanawa   |                        | x             |
|   | Capanawa   |                        | x             |
|   | Remo   |                        | x             |
| <b>8. Panos setentrionais<sup>3</sup></b> | Matsés   |                        | x             |
|   | Matis  |                        | x             |

<sup>2</sup> Entre eles encontram-se também, atualmente, os Iskonawa.

<sup>3</sup> Esta última categoria é chamada no texto ao qual me refiro como “Mayoruna”. Entretanto, seguindo a recomendação de Beatriz Matos feita por ocasião da qualificação do projeto desta pesquisa, denomino-os “Pano setentrionais”, como se encontra em Erikson (1993).

|  |                     |  |   |
|--|---------------------|--|---|
|  | Korubo              |  | X |
|  | Kulina-Pano         |  | X |
|  | Maya, dentre outros |  | X |

Abaixo, o leitor encontrará um mapa com a localização destes povos.



Mapa 1: Localização dos povos Pano em 1993 (ERIKSON, 1993)

Ainda nos artigos acima mencionados, Erikson nos traz uma breve revisão bibliográfica a respeito da (etno-)história dessa área<sup>4</sup>. Os povos Pano teriam exercido controle exclusivo sobre o rio Ucayali, até migrações massivas de povos Tupi (os Cambeba) por volta de 1300, o que forçou alguns grupos a deixarem a região. Além disso, é provável que diversos deles, como os Shipibo, os Conibo e os Piro (povo falante de língua Arawak que, como veremos, tem intensas relações com os Pano) tenham tido contato com o império Inca. A história do contato com os colonizadores europeus e seus descendentes remonta ao século XVI, com os primeiros exploradores e suas relações esporádicas nas quais realizavam trocas de objetos. A título de hipótese, alguns autores consideram que a penetração dos brancos na região teria feito com que os grupos ribeirinhos do rio Ucayali se unissem uns aos outros, fossem Pano, Arawak ou Tupi. Assim, segundo Erikson (1992, p. 247),

De um certo modo, poder-se-ia até postular a existência de uma cultura comum piro-conibo-cambeba, distinta da dos interfluviais (Zarzar e Roman, 1983). Mas seria igualmente possível defender o contrário, tanto a consciência de pertencer a um conjunto “pano” (e não somente a um determinado subgrupo) parece forte nessa família linguística.

Na segunda metade do séc. XVII, houve uma primeira onda missionária na área, e, a partir de então, jesuítas e franciscanos tentariam ali se estabelecer, de maneira irregular, entre os sécs. XVII e XVIII. Mas foi somente no século XIX, com o *boom* da borracha, que a área passou a ser permanentemente ocupada por não-indígenas. Não é preciso dizer que essa ocupação recente trouxe uma grande perda demográfica para os povos da região, tanto devido a epidemias até então desconhecidas, quanto por violentas *correrias*. Os grupos Pano atualmente existentes são, em sua maioria, fusões de povos que antigamente eram distintos (ERIKSON, 1992, p. 251), que teriam se unido, de acordo com o autor, em parte, em resposta à queda populacional. Essas fusões seriam, portanto, um mecanismo de sobrevivência desses grupos (ERIKSON, 1993).

A história do “macro-conjunto Pano” é marcada não apenas por conflitos com povos indígenas de outras famílias linguísticas e povos não-indígenas, como também por constantes alianças e guerras internas. De acordo com análises de linguistas, antropólogos e historiadores, a nível sociológico a família linguística pano é caracterizada por uma intensa fragmentação, mas é homogênea econômica, territorial e culturalmente. Esta questão é colocada por Erikson (1993, p. 51) da seguinte maneira:

---

<sup>4</sup> Não me aprofundarei aqui na história específica de cada grupo, que pode ser facilmente encontrada nos trabalhos a eles destinados.

L'aire pano affiche ainsi un contraste déroutant entre son unité manifeste au niveau global, d'une part, et l'atomisation extrême qui la caractérise à l'échelle locale d'autre part. Mais peut-être cet effet de patchwork représente-t-il précisément un des facteurs agrégatifs essentiels de l'aire pano en ce qu'il permet à chacun de ne s'identifier qu'à des unités bien évidemment trop réduites pour constituer un univers clos, laissant ainsi la porte ouverte à la reconnaissance d'autrui. [...] Au bout du compte, la parcellisation intense, loin de représenter un obstacle à l'homogénéité, en constitue peut-être le moteur essentiel.

Entretanto, o contraste entre a fragmentação social e certa continuidade cultural demonstra a complexidade da realidade pano, e nos faz colocar interessantes perguntas que não buscam respostas, mas novas formas de olhar a antropologia e a nós mesmos. Dependendo do elemento que se coloca no centro da análise, e do ângulo a partir do qual ela se desenvolverá, os caminhos seguidos para aproximar ou diferenciar esses povos serão diversos. O interessante, aqui, é ver as diferenças entre as distinções que eles próprios fazem entre si.

Um exemplo deste ponto é a análise de Erikson, segundo a qual tanto a similaridade entre as diversas línguas pano, quanto a sua unidade geográfica chamam a atenção dos pesquisadores, e constituem uma das chaves de sua coesão. Somam-se a isto os elementos culturais comuns, como a dieta e certos mitos de origem

[...] qui attribuent aux divers groupes Pano un lieu d'émergence commun et en excluent explicitement non seulement les Blancs, mais aussi les Amérindiens d'autres familles linguistiques tels les Culina, pourtant culturellement très proches de leurs voisins pano (Torralba Serrano 1986). (ERIKSON, 1993, p. 49)

Diferente do caminho seguido por Erikson é o de Peter Gow, estudioso dos já mencionados Piro. Gow foi inspirado por uma reflexão sociológica implícita nas *Mitológicas* de Lévi-Strauss, na qual o autor critica a metodologia funcionalista de se ter como realidade empírica “tribos isoladas” ou “sociedades coesas” (*bounded society*), e traz a ideia de *ensemble*, que seria uma entidade maior, constituída por vários grupos vizinhos e o diálogo que estabelecem entre si. Esta maneira diferente de se olhar para os povos que se quer estudar tem desdobramentos interessantes na área em questão, formada por *sociedades excêntricas*, como as caracteriza Gow (2009, p. 40). O alcance da crítica do autor é amplo. Ela é colocada da seguinte maneira:

Lévi-Strauss' proposition of the *ensemble* as an analytical level is directed against the optical illusion generated by functionalist methodology: that of the 'isolated tribe' or, to use a more modern term, the 'bounded society' as an empirical reality. The mere act of choosing to study the Piro or the Cashinahua or the Yaminahua, etc. sets up the analytical expectation that relations among Piro people, say, have a

necessary analytical priority over relations between Piro people and, say, their Yaminahua neighbours. (GOW, 2009, p. 33)

Como veremos mais adiante, esse comentário elucida consequências interessantes do recorte normalmente efetuado pelos panólogos. Podemos dizer que a intenção de Gow é, de certa forma, provocar esses pesquisadores, sobretudo os que colocam a proximidade linguística desses povos como elemento central para a sua comparação. Segundo Gow, a homogeneidade cultural dos pano deve ser relativizada, e a ênfase (ou o ponto de comparação da análise) não deve ser dada tanto na coesão linguística, mas naquilo que os próprios povos consideram importante. Assim, o autor afirma que

Lévi-Strauss was pointing to a key methodological constraint: language. The *ensemble* under consideration is comprised by speakers of a wide diversity of languages belonging to at least four separate language families: Arawak, Pano, Arawá and Katukina. (GOW, 2009, p. 33)

Para fundamentar a sua crítica e exemplificar a sua proposta, Gow apresenta o caso dos Shipibo-Conibo que, além de serem por si só formados por diversos grupos aliados (os Shipibo e os Conibo sendo dois deles), consideram os Piro (Arawak) muito mais semelhantes a si mesmos do que os Amahuaca (Pano). Além disso, documentos dos missionários franciscanos do séc. XVIII demonstram que eles consideravam os Piro como parte de sua organização social no passado. Como vimos acima, pode ter havido, em um dado momento, uma aliança entre os Piro, os Conibo e os Cambeba (Tupi).

Vemos que tanto o elemento escolhido para estar no centro da análise quanto o grupo e o momento em que se o estuda podem trazer resultados bastante distintos. Erikson afirma que, para os Pano, são as tatuagens que traçam a fronteira entre o universo pano (tatuados) e os outros, a alteridade (não-tatuados). Esta reflexão é manifestada claramente, por exemplo, nos distintos destinos pós-morte marubo daqueles que possuem tatuagem e dos que não a possuem<sup>5</sup>. Nas palavras do autor,

En simplifiant un peu, on pourrait dire que malgré son léger potentiel distinctif, le tatouage pano répond avant tout à une logique binaire: on en est pourvu ou pas. Une de ses fonctions principales pourrait ainsi consister à tracer la frontière entre l'univers pano – strictement défini par le port des tatouages – et le monde de l'alterité radicale (d'origine européenne). Le discours eschatologique marubo l'exprime assez clairement, puisqu'il affirme que tous les porteurs de tatouages suivent le même chemin post-mortem, différent de celui (nawan bai)

---

<sup>5</sup> Os Marubo são, eles também, uma fusão de diversos povos Pano (CESARINO, 2011; COFFACI DE LIMA, 2000).

qu'empruntent les Blancs et les Indiens non tatoués (Montagner Melatti 1985). (ERIKSON, 1993, p. 53)

Como já mencionado, guerras internas e externas constantes, e, como consequência, os decorrentes processos de fissão e fusão, marcam esses grupos, e trazem questões para os analistas. A crítica de Gow à metodologia funcionalista dos trabalhos efetuados na região é, portanto, pertinente.

Trouxe esta discussão por sua influência sobre a metodologia de minha pesquisa, sobretudo de seu resultado final – a escrita. O seu tema, entretanto, é outro: o *yuxin*, noção bastante complexa compartilhada por, senão todos, a maioria dos povos Pano, e que é designada em quase todos eles por este termo, ou variantes<sup>6</sup>. Uma pesquisa de maior fôlego poderia levar em conta a configuração desta noção e compará-la com outras próximas, de grupos relacionados aos Pano, como os Piro por exemplo.

## **1. 2. Objeto e problemática da pesquisa**

### **1.2. a. A enciclopédia chinesa de Borges**

Em *O idioma analítico de John Wilkins*, Jorge Luis Borges comenta sobre a existência de uma enciclopédia chinesa intitulada *Empório celestial de conhecimentos benévolos*, onde a categorização dos animais é bastante singular. Muito distante de nossa taxonomia científica ocidental, ela divide os animais da seguinte maneira:

a) pertencentes ao Imperador, b) embalsamados, c) amestrados, d) leitões, e) sereias, f) fabulosos, g) cachorros soltos, h) incluídos nesta classificação, i) que se agitam feito loucos, j) inumeráveis, k) desenhados com um pincel finíssimo de pêlo de camelo, l) *et cetera*, m) que acabam de quebrar o jarrao, n) que de longe parecem moscas. (BORGES, 2007, p. 124)

Apesar de a enciclopédia ter sido inventada pelo escritor, a classificação que ela traz dos animais intrigou o filósofo Michel Foucault, que se debruçou sobre o seu absurdo no prefácio de *As palavras e as coisas*. Onde está o espaço em comum entre as categorias? Aquilo que permite comparar um conjunto (ou letra) com o outro? Se observarmos bem a enumeração, veremos que na categoria (h) estão os animais *incluídos nesta classificação*. Segundo Foucault (2000, p. X), “o próprio espaço comum dos encontros se acha arruinado”. Falta, portanto, um lugar-comum que ligaria todas essas classes de coisas. O autor aborda em

---

<sup>6</sup> Ver apêndice B.



sua reflexão o absurdo produzido pela linguagem, que traz aqui uma separação entre as palavras e as coisas que elas designariam.

“É possível suspeitar de que não haja universo no sentido orgânico, unificador, que tem essa ambiciosa palavra”, nos diz Borges (2007, p. 125). Apesar de o problema do escritor ser outro, e de seu pensamento tomar outro rumo no ensaio citado, creio que a suspeita plausível levantada por Borges é bastante frutífera para nos questionarmos a respeito das cosmopolíticas ameríndias, e para abordarmos pensamentos outros. Veremos ao longo do texto, inclusive, que a noção escolhida para a presente pesquisa – o *yuxin* – se categorizada, levaria a um resultado próximo, em sua forma, à classificação dos animais dessa enciclopédia chinesa inventada pelo autor. Entretanto, este não seria um problema de linguagem, mas de *algo outro*.

### **1.2. b. *Yuxin*: um conceito múltiplo**

Se apresentei aqui o absurdo classificatório da enciclopédia chinesa de Borges, foi para adiantar um problema que permeará toda a pesquisa: a dificuldade de enquadrar as manifestações ou aparições daquilo que se chama *yuxin* em categorias fixas e ordenadas. Aos olhos de um taxonomista, o fenômeno pareceria extremamente caótico ou ilógico. Mas o que é o *yuxin*?

O termo é comumente traduzido para línguas ocidentais como espírito ou alma, tanto por antropólogos, linguistas e missionários, quanto pelos próprios falantes nativos. Esta tradução, entretanto, é problemática: ela parece pressupor uma separação entre material e imaterial, visível e invisível, sendo que de um lado estaria o corpo e de outro o espírito ou a alma (o *yuxin*). Além disso, ela poderia nos fazer pensar que *yuxin* se remete a alguma dimensão sagrada, o que não é o caso – como Carneiro (1964) expressa abertamente. Quando nos depararmos com as narrativas e relatos apresentados, veremos que não há nenhum tipo de ideia de purificação ou separação entre as esferas das relações entre viventes (como Cesarino denomina os seres humanos), e das relações entre viventes e *yuxin*: estas são marcadas por uma ambiguidade ou ambivalência, tanto quanto as primeiras. Outra dimensão à qual remete o termo *espírito*, e que é distante da ideia pano de *yuxin*, é a da existência de um aspecto transcendente da pessoa.

O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, ao discorrer, em seu artigo *A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos* (2006), sobre um fenômeno yanomami – os *xapiripë* (ancestrais míticos ou espíritos xamânicos) –, transforma o termo

“espírito” (as aspas são do autor), dando a ele uma conotação própria. A noção de *xapiripë* aproxima-se de outras, de diversos povos amazônicos, também traduzidas como espírito, o que permite ao autor analisar o discurso de um xamã yanomami “como exprimindo uma concepção pan-amazônica na qual as noções que traduzimos por ‘espírito’ se referem a uma *multiplicidade virtual intensiva*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 321, *grifo do autor*). Esses espíritos não seriam uma classe ou gênero de seres, mas uma síntese disjuntiva entre o humano e o não-humano, o que nos remete a uma reflexão sobre aquilo que o autor define como *perspectivismo ameríndio*. O fenômeno não diz respeito a entidades taxonômicas e, portanto, não poder ser analisado através de uma visão classificatória. Segundo Viveiros de Castro, esses conceitos amazônicos que traduzimos por *espírito* designam nomes de relações, experiências, movimentos e eventos (2006, p. 326).

O problema do termo *yuxin* vai além, e reside no fato de que ele não é traduzido apenas como *espírito*, sendo considerado, por alguns, um termo bastante polissêmico<sup>7</sup>. Por ele aparecer em contextos para os quais o termo espírito (em sua acepção mais cotidiana) poderia ser inapropriado, os autores o traduzem também como força vital, energia, reflexo, imagem e duplo – tudo o que é vivo possui em si *yuxin*, bem como as fotografias são chamadas *yuxin*. Encontramos nas etnografias detalhes sobre manifestações do conceito de *yuxin* relacionadas a diversos temas, como a morte, os sonhos, o parentesco, a fabricação da pessoa e do corpo, o xamanismo, as doenças, a caça e a predação, entre outros. Muitos foram os autores que analisaram o assunto, alguns tendo feito trabalhos importantes consagrados especificamente ao estudo do *yuxin*, como é o caso de Déléage (2009a, 2009b) sobre os Sharanawa e de Cesarino (2011) sobre os Marubo. Este último propôs o termo *duplo* numa busca de tentar resolver o problema da tradução, já que ele seria mais aproximado à ideia que está por trás dos termos marubo *yove*, *vaká* e *yoshi* do que o termo *espírito*.

Entretanto, se esta hipótese é válida para os Marubo, devemos considerar que, apesar de a palavra *yuxin* estar presente em, senão todas, quase todas as línguas Pano (com variações dialetais, como se pode observar no apêndice B), ela não designa exatamente a mesma coisa para cada um deles, ou em qualquer momento. De acordo com Déléage (2009a), por exemplo, ao acompanharmos as reflexões dos Sharanawa, vemos que há uma diferença entre o que uma criança, um adulto leigo e um xamã, que passou por um complexo ritual de iniciação,

---

<sup>7</sup> Déléage, por exemplo, refere-se ao significado do termo entre os Sharanawa da seguinte maneira: “Le mot *yoshi* est caractérisé par une forte polysémie. [...] Ces sens ne sont pas reliés de manière immédiate au *yoshi* conçu comme un ‘esprit’” (2009a, p. 22).

entendem por *yuxin*. Para os últimos, os *yuxin* são controlados pelos *ifo* (mestres ou donos), e estes são os verdadeiros agentes causadores ou curadores das doenças que afetam os viventes. Já os Marubo, que têm uma cosmologia e uma cosmografia mais detalhadas do que outros povos Pano, consideram que *yuxin* pode tanto ser uma espécie de ser infra-humano que se relaciona com os humanos (viventes), com os *yove* (hiper-humanos), com os *vaká* (duplos neutros) e com diversos outros seres, quanto uma categoria que engloba todas as outras (MONTAGNER, 1996; CESARINO, 2011).

Para este trabalho, não proponho uma tradução do termo, e muito menos avaliar qual a melhor das já existentes. A polissemia aqui parece indicar um fenômeno complexo, e não apenas uma palavra que designa várias coisas. Voltando às reflexões de Viveiros de Castro, é interessante a sua caracterização dos “espíritos” amazônicos como metamorfoses ou transformações e a ligação que o autor faz entre eles e os seres míticos<sup>8</sup>. Nas palavras do autor,

Estou me referindo aqui ao fato de que o que define os agentes e pacientes dos sucessos míticos é sua capacidade intrínseca de ser outra coisa; neste sentido, cada ser mítico difere infinitamente de si mesmo, visto que é “posto” inicialmente pelo discurso mítico apenas para ser “substituído”, isto é, transformado. É esta auto-diferença que define um espírito e que faz com que todos os seres míticos sejam espíritos. A suposta indiferenciação entre os sujeitos míticos é função de sua irredutibilidade radical a essências ou identidades fixas, sejam elas genéricas, específicas ou individuais (pense-se nos corpos destotalizados e “desorganizados” que vagueiam nos mitos). [...] a transformação é anterior à forma, a relação é superior aos termos e o intervalo é interior ao ser. Cada ser mítico, sendo pura virtualidade, “já era antes” o que “iria ser depois”, e por isso não é, pois não permanece sendo, nada de atualmente determinado. (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 324)

Vemos que o fenômeno traz problemas distantes daqueles apresentados pela enciclopédia chinesa borgeana, já que, ao depararmos-nos com ele, nos faz questionar (como Viveiros de Castro) as nossas noções de realidade, identidade e transformação. É por isso que devemos nos afastar do problema da cisão entre as palavras e as coisas, trazido por Foucault. As questões levantadas pela palavra *yuxin* não são (apenas) linguísticas, não repousam sobre a relação entre objetos ou fenômenos variados e um termo único que os designa ou descreve. Essas questões não podem partir do pressuposto de que a realidade, sendo complexa, seja vista por agentes distintos de maneiras diversificadas, ou, como diria Annemarie Mol, não estamos nos referindo a uma realidade e vários olhares ou perspectivas sobre ela. Como já foi

---

<sup>8</sup> Veremos que os mitos estão conectados com a noção de *yuxin*.

dito, que o *yuxin* nos traz é um pensamento que lida com a noção de *multiplicidade*, conceito que a autora referida define da seguinte maneira:

Falar da realidade como *múltipla* depende de outro conjunto de metáforas. Não as de perspectiva e construção, mas sim as de intervenção e performance. Estas sugerem uma realidade que é *feita e performada* (*enacted*), e não tanto observada. Em lugar de ser vista por uma diversidade de olhos, mantendo-se intocada no centro, a realidade é manipulada por meio de vários instrumentos, no curso de uma série de diferentes práticas. Aqui é cortada a bisturi; ali está a ser bombardeada com ultra-sons; acolá será colocada numa balança e pesada. Mas, enquanto parte de actividades tão diferentes, o objecto em causa varia de um estádio para o outro. Aqui é um objecto carnudo, ali é um objecto espesso e opaco, além é um objecto pesado. Nas histórias de performance, a carnalidade, a opacidade e o peso não são atributos de um objecto único com uma essência escondida. Tão pouco é função dos instrumentos pô-los à mostra como se fossem vários *aspectos* de uma realidade única. Em vez de atributos ou aspectos, são diferentes versões do objecto, *versões* que os instrumentos ajudam a performar (*enact*). São objectos diferentes, embora relacionados entre si. São formas múltiplas da realidade – da realidade em si. (MOL, 1999, p. 5-6, grifos da autora)

Para acompanharmos as suas versões, devemos observar onde o *yuxin* aparece, quais temas atravessa, e como ele age – ou seja, como ele se mostra, já que, como afirmou Cesarino (a respeito não apenas dos *yuxin*, mas daquelas outras noções que pertencem a um registro similar), “[o]s espíritos pertencem, por assim dizer, ao domínio daquilo que se mostra e não exatamente do que se diz e que se esgota em definições (minhas ou dos marubo)” (CESARINO, 2011, p. 179).

A minha questão mais geral, aquela que orienta esta pesquisa, é: *como se configuraria um conceito ameríndio*, se esses povos fossem levados a filosofar? Viveiros de Castro elabora uma reflexão a respeito da criação de um conceito antropológico de *conceito*, concebido de maneira distinta da definição filosófica de *conceito*. Assim, segundo o autor, um conceito arcaico de *conceito* é definido “como operação de subsunção do particular pelo universal, isto é, como movimento essencialmente classificatório e abstrativo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2005, p. 14). É justamente porque a noção de *yuxin* opera de maneira totalmente distinta do movimento mencionado pelo antropólogo que pode ser interessante construí-la como um conceito. Ao nos depararmos com a literatura antropológica sobre os povos Pano, vemos o intenso rendimento e a centralidade que ela tem tanto na reflexão dos autores, quanto no pensamento desses povos. Tomo a proposta do autor como um experimento intelectual.

E se a questão é saber o que importa na avaliação de uma filosofia — sua capacidade de criar novos conceitos —, então a antropologia, sem pretender substituir a filosofia, não deixa de ser um poderoso instrumento filosófico, capaz de ampliar um pouco os horizontes tão etnocêntricos de nossa filosofia, e de nos

livrar, de passagem, da antropologia dita ‘filosófica’. (VIVEIROS DE CASTRO, 2005, p. 9)

### **1. 3. Metodologia**

#### **1.3.a. A questão Pano: etnônimos e mutabilidade**

A proposta inicial desta pesquisa era observar – tentar acompanhar – as transformações e recriações da noção de *yuxin* ao longo da área pano, ou seja, o que eu pretendia era seguir as variações do *yuxin*, tanto em contextos etnográficos delimitados, quanto entre povos diversos. Entretanto, ao longo da leitura da bibliografia etnológica especializada, percebi que um problema se impunha: nem os etnônimos, e portanto a identidade dos grupos, eram fixos – por exemplo, o que em um dado momento era uma aldeia Yaminawa, em outro poderia cindir-se e se transformar em grupos Yaminawa e Txitonawa –, nem as próprias aldeias, “contextos etnográficos” onde foram ambientadas as pesquisas dos etnólogos, eram homogêneas – na aldeia de São Marcos nos anos de 1960, por exemplo, onde Janet Siskind (1973) conduziu a sua pesquisa a respeito dos Sharanawa, residiam, além destes, Yaminawa, Amahuaca, entre outros. Assim, a partir da leitura da bibliografia selecionada, e, sobretudo, dos trabalhos de Calávia Saez (2006) e Carid Naveira (2007) a respeito do tema da organização social dos povos Yaminawa, mas também de outros, como Coffaci de Lima (2000), Perez Gil (2006), Feather (2010) e Erikson (1992, 1993), pude perceber que os povos Pano, sobretudo aqueles chamados “Panos do Purus”, não se comportam como grupos fechados e estáticos, mas são muito mutáveis, ora se agrupando, ora guerreando entre si, o que os leva a processos constantes de fissão e fusão e a renomeações dos grupos (ainda tomando os Yaminawa como exemplo, eles podem guerrear entre si e tornarem-se Baxunahua, Txitonahua, etc.). Erikson (1993, p. 49) afirma que:

Chaque groupe pano semble en effet aussi prompt à exagérer ses différences internes qu’à souligner sa ressemblance avec les groupes voisins, entretenant ainsi un flou qui empêche les frontières ethniques définies par l’ethnologue de coïncider avec celles des intéressés.

Os etnônimos, nessa região, constituem, portanto, um problema para a antropologia clássica, tão acostumada, como disse Gow, com a metodologia funcionalista de trabalho de campo e análise de dados. Tão complexa é a organização social pano que Townsley chegou a caracterizar os agrupamentos como caleidoscópicos (COFFACI DE LIMA, 2000), imagem que, creio, pode ser bastante proveitosa.

Essa configuração me colocou a questão de como deveria ser tratado o material etnográfico que eu tinha em mãos, já que não poderia analisar esses povos como blocos culturais fechados e estáticos, que transformariam à sua maneira a noção de *yuxin*. Assim, preferi contextualizar os dados dos autores dentro de suas próprias etnografias, e, ao invés de falar, por exemplo, dos Yaminawa a partir da pesquisa de Perez Gil, optei por tratar, sempre que possível, dos habitantes da aldeia de Raya, localizada no rio Mapuya, tal qual a conheceu a autora. A diferença, apesar de parecer sutil, é importante. Essa segunda opção faz com que analisemos a noção de *yuxin* não a partir de sua inserção em sistemas cosmológicos um pouco distintos uns dos outros, e de sua variação conforme se passa de um povo a outro, mas a partir das próprias circunstâncias etnográficas e descrições em que ela aparece. Alguma contextualização se faz necessária, evidentemente, e é por isso que tentei fazer uma leitura aprofundada de cada etnografia, e que trarei informações a este respeito sempre que preciso.

### **1.3.b. A cartografia e a escrita assistemática**

O escritor Milan Kundera, em um ensaio intitulado *Œuvres et araignées* (1993), argumenta que não há separação entre a criação artística e o pensamento que a gerou. O autor analisa a filosofia de Nietzsche (e os problemas postos por ela) e a composição de obras musicais e literárias, ao argumentar que as mais impactantes foram aquelas que veicularam o impulso criativo que as originaram. O filósofo nietzschiano não é aquele que domina o seu pensamento e que o sistematiza através do texto filosófico, colocando pontes entre ideias ou formulando o seu argumento a partir dos cânones instituídos. Ao contrário, é o pensamento que atravessa o filósofo, que deve aproveitar o momento e captá-lo em seu texto, da maneira como vem; a organização da dedução lógica é uma falsificação do pensamento, quando ele veio, na realidade, por outros caminhos.

Se o pensamento filosófico é experimental, o filósofo é um experimentador: ele se aventura no desconhecido, livre para partir em diferentes direções que podem, inclusive, opor-se. Esta forma de pensar e escrever o texto, assistemática e indisciplinada, força brechas nos sistemas de ideias comumente aceitos e provoca um alargamento temático que extravasa os temas filosóficos clássicos. Com Nietzsche, “pour la première fois la philosophie réfléchit non pas sur l'épistémologie, sur l'esthétique, sur la phénoménologie de l'esprit, sur la critique de la raison, etc., mais sur *tout ce qui est humain*” (KUNDERA, 1993, p. 204, grifo do autor). Note-se que “tudo aquilo que é humano”, aqui, não é parte de uma busca pela resposta à pergunta “o que é o humano?”, mas sua manifestação – a própria vida, talvez?

Seguindo e extrapolando as reflexões do escritor, podemos dizer que ao se escrever diferentemente, faz-se uma nova forma de antropologia. Como apresentar povos que não se auto-identificam através de etnônimos fixos e que estão sempre se fundindo ou se fissionando? Como falar de um fenômeno múltiplo, tal qual a noção de *yuxin*, sem cair em simplificações, taxonomias, sem perder de vista as suas nuances e diferenças sutis, ou seja, a sua própria multiplicidade? Como, em suma, colocar em prática a proposta da cartografia enquanto método de produção de pensamento?

É ao movimento de traçar a multiplicidade do conceito de *yuxin* em si mesma, e de não reduzir a sua potencialidade no momento da escrita de meu trabalho, que denomino *cartografia*. Aproximo-me daquilo que afirmou Suely Rolnik<sup>9</sup>, quando, apoiando-se nas obras de Gilles Deleuze e Félix Guattari, propôs a criação de cartografias como maneira de conhecer. Segundo a autora,

Para os geógrafos, a cartografia – diferentemente do mapa, representação de um todo estático – é um desenho que acompanha e se faz ao mesmo tempo que os movimentos de transformação da paisagem. [...] [P]ouco importam as referências teóricas do cartógrafo. O que importa é que, para ele, **teoria é sempre cartografia** - e, sendo assim, ela se faz juntamente com as paisagens cuja formação ele acompanha (inclusive a teoria aqui apresentada, naturalmente). [...] *Todas as entradas são boas, desde que as saídas sejam múltiplas*. [...] Aliás, “**entender**”, para o cartógrafo, não tem nada a ver com explicar e muito menos com revelar. Para ele não há nada em cima – céus da transcendência –, nem embaixo – brumas da essência. O que há em cima, embaixo e por todos os lados são intensidades buscando expressão. (ROLNIK, 1987, grifos da autora).

Intensidades por todos os lados que buscam expressão... Isto não se conectaria ao que Kundera fala sobre como vem o pensamento para Nietzsche?

En fait, dit-il [Nietzsche], “*une pensée vient quand ‘elle’ veut, de telle sorte que c’est falsifier les faits que de dire que le sujet ‘je’ est la détermination du verbe ‘pense’*”. *Une pensée vient au philosophe “du dehors, d’en haut ou d’en bas, comme des événements ou des coups de foudre”*. (KUNDERA, 1993, p. 175, grifos meus)

Justamente por salientar a multiplicidade e não buscar um princípio de unidade, a cartografia permite também ver os outros temas que atravessam aquele do *yuxin*. Não se trata, portanto, de definir um conceito, mas de demonstrar como ele age nos momentos em que aparece concretamente para as pessoas, e de ver os seus limites de operação.

---

<sup>9</sup> Professora Titular da PUC-SP, Rolnik é psicanalista e pensadora contemporânea. Escreveu e publicou com Felix Guattari o livro *Micropolítica. Cartografias do desejo* (GUATTARI; ROLNIK, 1986).

A melhor metáfora para nós seria, talvez, a da cartografia de rios, que fazem e refazem o seu percurso constantemente, por vezes alterando-o. Ademais, o interesse em fazer uma *cartografia* se dá a partir da busca por uma maneira diferente de se pensar (e fazer) antropologia, que não aquela dita “clássica”. Refiro-me aqui à proposta de Viveiros de Castro de uma *antropologia da imaginação*, que é uma das referências principais deste trabalho. Segundo o autor, para o antropólogo deve haver equivalência de interesse entre sistemas filosóficos de nossa tradição acadêmica e sistemas de pensamento outros, como, por exemplo, os dos ameríndios das terras baixas da América do Sul. Assim, nas palavras do autor:

O que estou sugerindo, em poucas palavras, é a necessidade de escolher entre duas concepções da antropologia. De um lado, temos uma imagem do conhecimento antropológico como resultando da aplicação de conceitos extrínsecos ao objeto: sabemos de antemão o que são as relações sociais, ou a cognição, o parentesco, a religião, a política etc., e vamos ver como tais entidades se realizam neste ou naquele contexto etnográfico — como elas se realizam, é claro, pelas costas dos interessados. De outro lado (e este é o jogo aqui proposto), está uma idéia do conhecimento antropológico como envolvendo a pressuposição fundamental de que os procedimentos que caracterizam a investigação são conceitualmente de mesma ordem que os procedimentos investigados. Tal equivalência no plano dos procedimentos, sublinhe-se, supõe e produz uma não-equivalência radical de tudo o mais. Pois, se a primeira concepção de antropologia imagina cada cultura ou sociedade como encarnando uma solução específica de um problema genérico — ou como preenchendo uma forma universal (o conceito antropológico) com um conteúdo particular —, a segunda, ao contrário, suspeita que os problemas eles mesmos são radicalmente diversos; sobretudo, ela parte do princípio de que o antropólogo não sabe de antemão quais são eles. O que a antropologia, nesse caso, põe em relação são problemas diferentes, não um problema único (‘natural’) e suas diferentes soluções (‘culturais’). A “arte da antropologia”, penso eu, é a arte de determinar os problemas postos por cada cultura, não a de achar soluções para os problemas postos pela nossa. (VIVEIROS DE CASTRO, 2005, p. 6)

Relacionar sociocosmologias sem tomar como base, ponto de partida ou pano de fundo uma forma universal comum seria permitir a ação daquilo que Isabelle Stengers (2005) chamou de *cosmos*, a saber, o desconhecido constituído pelos mundos múltiplos e divergentes, e as suas possíveis articulações. O pesquisador não é o detentor de um conhecimento superior ao daqueles que pesquisa, e muito menos de uma verdade absoluta. Ele não sabe como definir um “bom” mundo ou uma “boa” solução para as questões que se colocam a partir das articulações desses mundos múltiplos e divergentes, dessas *cosmopolíticas*, e esta falta de saber o leva a uma hesitação que, se não for abafada, se torna criativa. “In short, it means opening the possibility of the idiot’s murmuring being answered not by the definition of ‘what is most important’ but by the slowing down without which there can be no creation” (STENGERS, 2005, p. 15).



O risco que se corre, e o qual as propostas de Viveiros de Castro e de Stengers buscam solucionar, é o de neutralizar esta potência de alteração mútua e criação que têm as diferenças quando colocadas em relação. Um risco parecido foi apontado por Kundera, já que uma escrita sistemática e técnica, que segue as regras de composição, tem por efeito “entricheirar” e congelar as ideias. O escritor aponta, inclusive, para a tentação de todo pensamento de se sistematizar, de tentar descrever todas as suas conseqüências e prevenir as objeções que podem ser feitas a ele. O esforço do pensador consiste, portanto, em não tentar persuadir os outros de sua verdade. A convicção é aqui caracterizada como um pensamento parado, solidificado, fixo, e é assim oposta ao pensamento experimental, que tem como desejo inspirar outros pensamentos. Inspiração, portanto, e não persuasão.

Tendo apontado para os desdobramentos políticos e filosóficos do *jogo* proposto por Viveiros de Castro, cabe agora visualizarmos o seu desenrolar no contexto em que a presente pesquisa foi realizada. São diversos os níveis de reflexão e, por isso, longe de tentar esgotá-los, comentarei apenas sobre dois deles: o sociológico e o filosófico. No primeiro, nos defrontamos com coletivos humanos que não se comportam como os agrupamentos tratados pela antropologia clássica, e que nos fazem questionar a nossa própria necessidade de fixar identidades. Já no segundo, não apenas a noção de *yuxin*, mas também outras que não serão tratadas aqui, levam-nos à questão de como se configura e opera um pensamento que atribui à multiplicidade o papel central.

O trabalho que apresento aqui busca incorporar a “indisciplinaridade” dos sujeitos que são os objetos desta pesquisa (VIVEIROS DE CASTRO, 2005, p. 14), não apenas através de uma teoria antropológica guiada por essa indisciplinaridade, mas também através de uma escrita que possibilite esta abertura.

#### **1. 4. O caleidoscópio e a leitura indisciplinada**

Por fim, é necessária uma observação mais detalhada a respeito da apresentação do texto. A partir da leitura da bibliografia selecionada, percebi que podia organizar a exposição repartindo-a em dois eixos principais, que giram em torno de duas temáticas sempre presentes quando se fala de *yuxin*: corporalidade/pessoa e alteridade. Esses eixos deram origem a duas partes, cada qual dividida em diversos tópicos, que trazem os temas atravessados pela noção de *yuxin*. Alguns deles se repetem, de maneira transformada, em ambas as partes. Outros encontram-se inseridos sem destaque algum em tópicos maiores, o que ocorreu mais pela falta de rendimento do material que eu tinha em mãos do que por serem temas menos importantes.

A organização do texto me obrigou a buscar uma solução para aqueles pontos demasiado incoerentes ou que ficariam muito pequenos, sem levar a reflexões interessantes – o que não quer dizer que uma futura pesquisa não possa encontrar nesta dissertação novas questões a serem exploradas. Ressalto apenas que tentei organizar o texto em moldes acadêmicos, porém sem prejudicar a multiplicidade dos temas: os tópicos têm, aqui, a finalidade de ressaltar a falta de linearidade do tema e da escrita. A própria dissertação é aberta e está sujeita a alterações e complementações. Além dos tópicos, o leitor verá que há uma separação entre descrições etnográficas e relatos dos interlocutores a respeito do *yuxin*, e as contextualizações desses relatos e interpretações dos antropólogos. Creio que esta é uma maneira de deixar permanecer a abertura dos temas e assuntos.

Busquei, com essa forma de apresentar e organizar o meu texto, expor os assuntos e momentos nos quais a noção de *yuxin* se mostra. A minha proposta não é definir ou decifrar o que significa *yuxin*, ou o porquê de ele aparecer no pensamento dessas pessoas em determinados momentos ou contextos, mas ver como essa noção age, e quais os temas que ela mobiliza ou que a mobilizam. Constrói-se assim uma rede de conceitos, momentos e temáticas, tendo como principal linha a noção de *yuxin*.

A proposta inicial, dificilmente passível de ser colocada em prática neste trabalho, era a de fazer tópicos independentes entre si no momento da leitura (a falta de leitura de um não atrapalharia a leitura de outro), mas que, ao se conectarem uns aos outros, dariam origem a um texto. Ao final de cada tópico, haveria um índice remissivo para aqueles outros que se conectariam a ele, a fim de apontar para o leitor o que ele poderia escolher para ler depois, e, assim, os caminhos possíveis de serem seguidos. Cada leitor, portanto, traçaria o seu próprio caminho, gerando um texto final próprio e independente daquele por mim realizado.

Entretanto, tal proposta exige um conhecimento demasiadamente aprofundado em cada um dos temas abordados, bem como das fontes bibliográficas, o que exigiria muito mais tempo e trabalho do que o disponível para um mestrado. O texto que apresento aqui é uma demonstração do caminho por mim percorrido, ou seja, apenas uma sugestão de ordem de leitura e de finalização. Gostaria que esta dissertação fosse vista como um caleidoscópio: a imagem de Townsley para os povos é aproveitada, desta vez não para falar da configuração social pano, mas para a apresentação dos assuntos que se conectam ao do *yuxin*. Os tópicos deste trabalho podem se reorganizar, abrir ou fechar, e o resultado final será diferente dependendo de como forem organizados. Portanto, o leitor não precisa respeitar a minha ordem dos assuntos – proponho, inclusive, que se sinta livre para fazer uma leitura indisciplinada.

## PARTE I: OS CORPOS

“Let me say beginning I don’t believe in Soul” (Allen Ginsberg)

Desde o fim dos anos de 1970, quando foi lançado o artigo *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras* (SEEGER; MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979), o tema da corporalidade passou a ser considerado central para as sociocosmologias ameríndias, sendo uma das chaves de sua compreensão. No presente trabalho, cheguei à problemática da corporalidade e da noção de pessoa pano a partir das próprias etnografias e pesquisas antropológicas sobre esses povos, enquanto organizava o material para a escrita.

Os *yuxin* estão presentes no corpo da pessoa desde o seu nascimento, e são uma de suas fontes de vida. O processo de morrer é marcado pelo abandono dos *yuxin* do corpo que os abriga. Pretendo demonstrar neste capítulo que a pessoa pano é, nos dizeres de Pérez Gil (1999), fracionada, já que muitos são os *yuxin* (ou outros seres semelhantes, como os *yove marubo*) que podem habitá-la, passar por ela ou invadi-la. Pretendo também apresentar os cuidados que se deve dar ao corpo, para que ele esteja forte e não seja atacado por *yuxin* e outros agentes externos a ele, que podem transformá-lo (deformando a pessoa, alterando a sua personalidade ou fazendo-a adoecer). O que está em questão aqui é a forma pela qual os viventes podem aproximar-se de seu ideal de humanidade, marcado por suas atitudes perante os demais, por seus hábitos alimentares, por laços de parentesco e, enfim, por seus corpos.

Ressalto que leitor verá, ao longo desta parte, que os *yuxin* estão, virtualmente, presentes em tudo – em substâncias corporais, em elementos botânicos ou animais, em localizações geográficas, nos fenômenos naturais (como o arco-íris), em objetos industrializados, entre outros. Cada parte do corpo de uma pessoa pode ser imbuída de *yuxin*, o que aparece (ou se atualiza) em contextos específicos.

### 2.1. Surgimentos de *yuxin*

O surgimento dos *yuxin* não se dá apenas em tempo mítico, mas a todo momento e de diversas maneiras. Não pretendo esgotar o assunto, mas apenas dar uma pequena demonstração de onde vêm os *yuxin*, para que possamos compreender um pouco da lógica de como ocorrem esses surgimentos. Esta compreensão é crucial para a prática xamânica, visto

que esses entes estão relacionados às doenças – é preciso conhecer a maneira como surgem para que se possa atuar sobre eles<sup>10</sup>.

### **Surgimento do cosmos marubo<sup>11</sup>**

Extraído do trabalho de Cesarino (2011, p. 161-165) a respeito dos Marubo

Os espíritos ou demiurgos Kana Voã e seus consortes estão aí há muito tempo, antes de se formarem a terra e o céu. Céu existia antes que houvesse terra: havia a rigor uma névoa (*koĩ*) e um vento (*we*), uma vez que “céu” é uma referencia contrastiva. Kana Voã e Koĩ Voã não foram criados, surgiram por si próprios a partir de um vento de lírio-névoa espiralado (*koĩ shōpa we*). Depois deles, uma série de outros espíritos demiúrgicos vai surgindo a partir de distintos “néctares” ou princípios transformacionais (*nāko*). Como não havia ainda uma terra (*mai*) à qual se contrapusesse um céu (*naĩ*), os espíritos primeiros, que não têm pernas e viviam suspensos no vento, se preocuparam com essa falta: onde ficarão os que vierem a surgir depois? Cuspindo na frente de seus dedos dos pés, Kana Voã faz uma terra melhor, ou terra-espírito (*yove mai*). Os espíritos demiúrgicos passam então a montar o céu e a terra através de partes de animais. É o que dizem os primeiros blocos do [canto] *saiti* “A Formação da Terra-Névoa [de Armando Cherōpapa] [...] Uma versão que traduzi de Paulino Memāpa possui informações distintas da cantada por Cherōpapa, mais completa em alguns pontos, menos em outros. Nomeia apenas três dos espíritos demiurgos, Kana Voã, Koa Voã e Koĩ Voã, distintos dos mencionados por Cherōpapa. Esses três não surgem a partir do princípio transformacional *nāko*, mas apenas do redemoinho formado pelos ventos da terra e do céu-névoa. Depois disso, vão formar a terra misturando caldo de lírio e tabaco às suas salivas, como diz o seguinte trecho: “do céu-névoa plantado / caldo de tabaco-névoa / ao caldo de lírio-névoa / o caldo misturaram / caldo de lírio-névoa / do caldo beberam / e saliva cuspindo / terra-névoa formaram /para que assim ficassem em pé”.

### **Surgimento de espíritos-pássaros**

Extraído do trabalho de Cesarino (2011, p. 100) a respeito dos Marubo

O que chamo de “pajelança” começa simplesmente da seguinte maneira. Depois do jantar, os jovens se dispersam e os velhos ficam sentados nos bancos *kenã* ou nos arredores do terreiro da maloca até que o movimento das mulheres e crianças se acalme. Sentados nos bancos,

---

<sup>10</sup> Aspecto que será tratado na Parte II, 3.6. *Práticas xamânicas de agressão e cura*.

<sup>11</sup> Os fragmentos etnográficos, contendo relatos, descrições e histórias, serão apresentados no início de cada tópico, e marcados textualmente como se segue.

cheirando rapé com os pequenos inaladores pessoais (*reshiti*) feitos de ossos de mutum, conversam sobre amenidades e questões micropolíticas. Lá pelas oito ou nove horas da noite, quando a maloca já está mais calma e fresca, o romeya estende sua rede. Chegam os homens participantes de outras malocas. Alguém retira o longo inalador *rewe* espetado na parede frontal da maloca, masca um pedaço de canela e esfrega seu bagaço no caniço, para perfumá-lo. O *rewepei* começa a aplicar rapé nos presentes e servir as primeiras doses de ayahuasca. Apagam-se as fogueiras, as crianças já devem estar quietas, dormindo. Flatos, choros e cachorros são reprimidos. Conversas continuam entre os homens. Estes, sentados nos bancos, escarram e assoam o nariz em direção ao chão logo abaixo de seus pés: de seu muco e saliva (*kemo*) formados por rapé e ayahuasca, surgirão miríades de espíritos-pássaros (*chai vaká*). Passam canela por todo o corpo para deixá-lo perfumado.

### **O perigo dos *yuxin* da urina e das fezes para os Kaxinawá**

Extraído do trabalho de McCallum (1996, p. 65) sobre os Kaxinawá

As almas da urina agacham-se à noite, pelos cantos dos quartos de dormir onde as pessoas urinam de madrugada entre as frestas do piso de paxiúba. Matreiramente, elas sacodem as redes ou balançam a choupana, provocando insônia. Um “crente” me disse que essas almas só trazem perigo para os que “não aceitaram a Jesus Cristo”. Também os espíritos das fezes podem perturbar as pessoas quando elas se chegam à beira da floresta para defecar.

### ***Isun yuxinhu* (*yuxin* da urina)**

Fala de Manel Pequeno extraída do trabalho de Pérez Gil (1999, p. 61) sobre os Yawanawa

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

### **Feitiçaria com urina**

Extraído da etnografia de Feather (2010, p. 247-248) sobre os Nawa (Yora)

As we left the *abuelita's* house I prepared to urinate in a bush by the side of the path. José pulled me back sharply. “Do not do it! *Brujos* (sorcerers) live here, if they collect your urine they can see you and kill your spirit”.

Os cantos *saiti* (cantos-mito) marubo narram as primeiras etapas do princípio do cosmos, bem como a formação de seus primeiros habitantes. Aprendemos com eles que, se certos animais foram outrora humanos, outros se formaram por processos de montagem a partir de filhotes e pedaços de animais (CESARINO, 2011, p. 194). O cosmos tal qual o conhecem os marubo hoje não existe por conta de uma gênese primordial, mas a partir de processos de “surgimento”, “aparecimento” e “derivação”. Ainda seguindo Cesarino, e comparando os dados transmitidos por seus interlocutores com aqueles colhidos por Montagner (1996), podemos afirmar que não existe uma descrição única dessa cosmografia, e que as especulações cosmológicas são variadas (variam frequentemente os nomes, as posições e os números dos diversos estratos e mundos que compõem esse cosmos). Assim, Cesarino (2011, p. 170) nos diz que a imagem essencial é a de que por toda a parte estão pessoas, suas malocas, seus chefes e caminhos, através dos quais é possível transitar pelos mundos. O autor afirma que é “como se fosse mais importante representar diferenças e variações do que ordens e sequências fixas” (CESARINO, 2011, p. 173).

Mas se o surgimento de muitos desses entes – sejam eles *yuxin*, *vaká*, *yove*<sup>12</sup>, etc. – é narrado pelos cantos *saiti*, esta não é a única fonte de informação que se tem sobre ele, da mesma maneira que o tempo mítico não é o único no qual ele ocorre. Os *yovevo* podem mesmo nascer, de acordo com Cesarino, a partir da relação sexual entre um homem e uma mulher espíritos – o sexo dos *yove* é veloz e intenso, e tanto o período de gestação quanto o crescimento da criança são bastante rápidos.

A lógica da do surgimento desses seres, e de sua derivação a partir de pedaços ou substâncias de outros (o que pode ocorrer a qualquer momento) é interessante. Ela já é colocada pelos mitos, mas está a todo momento se atualizando. Assim, os *yovevo* também podem ser gerados a partir de flores caídas, restos de substâncias, ou mesmo da saliva dos pajés. Nas palavras do autor,

Como vimos, os *yove* surgem também a cada instante de flores caídas e dos restos de saliva, rapé e ayahuasca dispensados pelos pajés. Outros, porém, estão suspensos em um fundo virtual desde os remotos tempos do surgimento, já que não morrem (*awetima yora*), além de se multiplicarem permanentemente. (CESARINO, 2011, p. 175)

Alguns exemplos extraídos da etnografia de Cesarino ilustram bem a sua afirmação: os espíritos Broto de Ayahuasca (*yove* importantes para as práticas de cura e agressão

---

<sup>12</sup> Ao longo do texto, a diferença entre esses entes ou seres ficará clara.

xamânicas) surgem do bagaço da ayahuasca (*oni shepopash wenía*), dos restos de sua infusão e do rapé de tabaco. Já os espíritos *rewepi* (auxiliares dos xamãs *romeya*) surgem do resto de rapé que se deposita numa cuia (CESARINO, 2011, p. 144). Um outro exemplo, um pouco diferente, e que será analisado em 2.3. *Relações de parentesco com yuxin*, é o dos filhos de *yove* (*yove bake*), que nascem após a ingestão pela mulher (a futura mãe) da ayahuasca preparada com outras plantas psicoativas e soprocantada por um pajé. A bebida, que ajuda na formação da criança no ventre da mulher, também é considerada um néctar (*nāko*), como aquele citado no resumo do canto *saiti* exposto acima. A noção de *nāko* é bastante complexa, e sugere um “princípio transformacional”. Nas palavras de Cesarino (2011, p. 112):

*Nāko*, termo de complexa tradução e interpretação, refere-se, inicialmente, à seiva adocicada de determinadas árvores que os pajés costumam beber junto com ayahuasca e outras substâncias psicoativas: uma espécie de mel vegetal (*vata keská*) que, entretanto, é utilizada metaforicamente em outros contextos para designar o sangue (*imi*) que produz pessoas (tal como no grande mito de formação dos antepassados dos marubo, o *Wenía*). O termo, entretanto, ganha a complexidade de um princípio transformacional quando passa a designar o vínculo de transformação/surgimento entre os pajés (do tempo mítico e da atualidade) e determinados vegetais como a ayahuasca, a samaúma, o loureiro (*chai*) e as árvores *tama* (termo genérico): é de suas seivas ou néctares (*nāko*), como prefiro traduzir, que surgem os pajés.

Esses pajés, os xamãs *kēchĩtxo*, são considerados, inclusive, como outra gente e têm o destino pós-morte diferente dos demais marubo. É importante salientar que também os *yovevo* podem surgir a partir do néctar (*nāko*) – mas eles não se distinguem dos *kēchĩtxo* marubo, já que, como diz Cesarino (2011, p. 109), são “pajés *romeya* e *kēchĩtxo* de seus outros incontáveis povos”.

Não são apenas os Marubo que consideram haver diversas maneiras de surgirem *yuxin*, *yove*, entre outros. Poderíamos até ser levados a crer, a partir dessa exposição, que esses seres derivam-se somente de substâncias xamânicas, como o rapé ou a ayahuasca, o que não é correto. Assim, para povos como os Kaxinawá (KENSINGER, 1995; LAGROU, 2007), os Yaminawa (PÉREZ GIL, 2006) e os Yawanawa (PÉREZ GIL, 1999) a urina e as fezes de qualquer vivente são dotadas de *yuxin* (em kaxinawá, *isun yuxin* e *pui yuxin*, respectivamente). Produzidas por alguém, se relacionam com aquele de quem provieram, mas têm autonomia. Nos conta Lagrou (2007, p. 321) que, para os Kaxinawá,

No momento da defecação, o *yuxin* (força vital) do excremento é liberado e ganha existência em um mundo de seres de seu tipo, mundo de *yuxin*. Isso acontece na floresta, espaço liminar, domicílio do *yuxin* selvagem, lugar perigoso para os seres humanos. Neste momento o corpo produz um ser *yuxin* que escapa de seu controle e que pode, ainda, afetá-lo. O *yuxin* liberado é caçado, torna-se presa e é comido

pelos *yuxibu* da terra e da água sem qualquer dano para o seu “dono”, seu “pai” (*ibu*), a pessoa que o liberou via defecação.

A fala de Manel Pequeno coletada por Pérez Gil (ver *supra*) mostra uma situação que pode acontecer como consequência disso: a vingança do *yuxin* da urina contra a própria pessoa que o produziu, por conta de uma atitude reprovável. Se para Manel Pequeno, habitante yawanawa da Área Indígena do Rio Gregório, não há cura para o mal causado por essa vingança, os habitantes (Yaminawa) de Raya, no Mapuya, utilizam um tipo de planta medicinal (*disa*), *isũ txiuma dawaa ate.*, aplicando as folhas quentes na região dolorida (PÉREZ GIL, 2006, p. 157).

Lagrou (2007) relaciona, em sua análise a respeito dos Kaxinawá, o *yuxin* das fezes ao cheiro forte que elas exalam e ao amargor. Além disso, de acordo com a autora,

[...] os *yuxin* também podem falar com os *yuxin* liberados pela urina e pelo excremento. E a capacidade comunicativa implica em intencionalidade e consciência, atributos que indicam a existência de um ser “que é gente”. Siã, jovem liderança do rio Jordão, me explicou que existem *yuxin* da urina e do excremento que não pertencem aos humanos mas que são *yuxin* que flutuam livremente, podendo vir a falar com a pessoa durante o processo de excretar estas substâncias do organismo. Enquanto o *yuxin* fala com a pessoa ela não consegue parar de urinar ou defecar. *Isun yuxin* e *pui yuxin* podem sequestrar uma pessoa. Por isso (e por outras razões), quando possível, as pessoas (especialmente as mulheres e crianças) vão defecar e urinar na companhia de outros. (LAGROU, 2007, p. 321)

É por estarem relacionadas a quem as produziu que urina e fezes, da mesma forma que as imagens fotográficas (e também fios de cabelo, saliva, suor, etc., como diz Lagrou, 2007), podem ser utilizadas por um feiticeiro em suas ações agressivas, como disse José a Feather (*supra*). Isto nos leva ao que os Katukina falam sobre a noção de *pae*<sup>13</sup>, já que esses fluidos corporais são tidos como *pae*, e que este é considerado um vetor de *yuxin*. Nas palavras de Coffaci de Lima (2000, p. 56):

O uso corriqueiro que os Katukina fazem do *pae*, que aparece acima, abrange os fluidos e líquidos de humanos, plantas e animais. Assim, genericamente, a saliva e o muco nasal são *pae* – donde se entende porque a gripe pode ser designada pelo mesmo termo –, secreções do olho são *wero pae*. Do mesmo modo, o veneno das cobras é chamado de *rono pae* e a secreção do sapo *kampo*, usada como estimulante cinegético, sobre o qual escreverei adiante, é chamado *kampo pae*. [...] Em situações determinadas o seu uso não tem outra conotação a não ser indicar literalmente o fluido de que se fala. Noutras pode ter algumas associações negativas, é o que se passa quando indica uma doença como a gripe, por exemplo. Ao final, na concepção katukina, *pae* é entendido como algo que concentra e, ao

---

<sup>13</sup> Outra noção complexa que age no universo pano e que aparecerá diversas vezes nesta dissertação. Infelizmente, não cabe a este trabalho fazer uma análise dela.



*mesmo tempo, serve como vetor das propriedades imateriais dos corpos, em particular do yushin. (grifos meus)*

O debate sobre a relação entre os *yuxin* e *pae* é bastante complexo, e, infelizmente, abordá-lo neste momento seria fugir de nossa discussão a respeito do surgimento dos primeiros.

Para finalizar, vale mencionar que o *yuxin* do corpo<sup>14</sup> pode, por ocasião da morte da pessoa, transformar-se em determinados bichos, insetos ou até mesmo monstros, considerados *yuxin*. Adiante abordaremos o destino pós-morte dessas multiplicidades que habitam as pessoas, bem como das que são por elas produzidas.<sup>15</sup> São dois exemplos típicos: um dos Katukina, apresentado por Coffaci de Lima, e outro dos Marubo, trazido por Cesarino. No primeiro, Coffaci de Lima (2000, p. 105) fala que, após a morte de uma pessoa, o seu *yuxin* do corpo logo desaparece:

Quando não desaparecem repentinamente, os *yushinvo* transformam-se em bichos e insetos. As borboletas (*shai pero*) são, para os Katukina, transmutações de *yushin*, razão pela qual os mais velhos não permitem que as crianças persigam ou toquem as borboletas. Matar uma borboleta então é muito pior, pois pode levar a pessoa à loucura (*nison*). Uma espécie de aranha, grande e preta (*yutan*), é também um *yushin* transformado. Na mata, a transmutação mais comum do *yushin* é na forma de um bicho- preguiça (*posan*). Há quem diga ter atirado em um *yushin* e ter visto surgir no local uma preguiça morta. Os *yushinvo* mais barulhentos e perturbadores corporificam-se em macaco-preto.

As borboletas são ligadas aos *yuxin* não apenas pelos Katukina, mas também por outros povos Pano, como os Sharanawa (DÉLÉAGE, 2009a). O segundo exemplo, dos Marubo, diz respeito a certas onças, *yuxin* derivados da transformação de guerreiros mortos:

Os velhos contam que o caminho entre o alto Ituí e as aldeias do igarapé Maronal era extremamente arriscado, já que está repleto de espectros *yochi*, espalhados por decorrência das guerras sangrentas que os antigos mantinham entre si. Agora, esses antigos vivem em seus corpos-onça espreitando os incautos: a onça ataca uma pessoa vivente por trás, cravando os dentes no crânio da presa // seu duplo dá pelas costas uma machadada na cabeça do inimigo. É isso que o duplo entende estar fazendo. (CESARINO, 2011, p. 191)

Concluo ressaltando que a importância desta discussão não se dá somente para o antropólogo, mas também para as próprias pessoas de quem estamos falando. Isto porque, como Déléage (2009a, p. 297) observou, o conhecimento ostensivo da gênese do *yuxin*

---

<sup>14</sup> Uma pessoa é formada e habitada por diversos *yuxin*. O *yuxin* do corpo (*yuda bake/baka yuxin*, em kaxinawá), ou sombra do corpo, é um deles. Falaremos diversas vezes a seu respeito neste trabalho.

<sup>15</sup> Ver Parte I, 2.8. *Adoeecer e morrer*.

confere a alguém o poder de controlá-lo, algo crucial quando se pensa em causar ou dissipar as doenças provocadas por *yuxin*.

## **2.2. A formação do corpo e os componentes da pessoa**

Para compreendermos as noções pano de pessoa e corporalidade, devemos analisar diversos aspectos, como o processo através do qual o corpo é gerado e os componentes que formam a pessoa. Isso porque o corpo é, para os Pano, permeado por diversos seres ligados ao domínio dos *yuxin*. Esses passam pelo corpo, ou nele habitam, o que não deixa de ter suas consequências. São eles que dão vitalidade e força à pessoa e, por vezes, são também eles os responsáveis por certas emoções, sobretudo as negativas, como a raiva descontrolada. Veremos nesta parte como os *yuxin* contribuem para a formação de um corpo, o seu crescimento e fortalecimento. Também falaremos sobre os cuidados que se deve ter com um corpo vulnerável às influências e contaminações de forças (sobretudo de *yuxin*) externas a ele.

### **O nome Wilson**

Extraído da etnografia de Feather (2010, p. 251) sobre os Nawa (Yora)

On one river journey with Nahua friends we spent the night camped on a beach. We set off at first light in our boat and I was sat next to two year old Wilson and his mother, Edith. As we pulled away from the beach his family began to call towards the beach, “Let’s go Wilson, let’s go Wilson”. This was a common practice and Juan explained it to me, “When a child sleeps, its *yoshi* wants to stay on the beach because its body does not think. It can get ill without its *yoshi*; we call to it so its *yoshi* hears its name”. Juan’s explanation reflects Nahua ideas that a child lacks both self awareness and an awareness of how it is related to other people. Using the child’s name repeatedly helps them gain this awareness. Over time, the child’s *yoshi* and name become much more intimately associated with their bodies so the name is no longer used.

### **“Jaime é *yoshi*”**

Extraído da etnografia de Feather (2010, p. 251) sobre os Nawa (Yora)

In time I realised that Jaime stole from everybody including his own mother. Jaime is *yoshi* I was told. He was thoughtless, rootless, asocial and uncompassionate. (FEATHER, 2010, p. 108-109)

### **Os *yuxin* que penetram o corpo e geram emoções**

Extraído do trabalho de McCallum (1996, p. 54-55) sobre os Kaxinawá

Algumas pessoas consideram as emoções e as qualidades morais como *yuxin*; contudo as opiniões divergem a respeito dessas almas menores. Um homem me disse que três espíritos moram dentro do olho e constituem a alma do olho: os espíritos da fraqueza, da felicidade e do furto. Quando nossos parentes morrem, ficamos muito tristes, porque nosso espírito da felicidade foi embora. Um outro, “crente”, que vivera algum tempo, quando criança, entre não-índios locais, afirmou que nossos corações podem ser possuídos por almas boas e más. Quando o *yuxin pepa* (“espírito bom”) penetra o coração, a pessoa é feliz, bondosa e tem amor pelos filhos. Quando o “espírito mau” (*yuxin chakabu*) toma conta, a pessoa fica mal-humorada e grita com os parentes. O *yuxin chakabu* é o puro mal, também chamado de Cão ou Satanás pelos não-índios. Segundo meu informante, o “espírito bom” também é chamado de Espírito Santo. Ele me contou que, embora tivesse aceito a Jesus Cristo, às vezes ficava irado e se comportava mal. No passado, tinha assassinado muitas pessoas, mas abandonara essas ações ao se converter. Entretanto, acrescentou ele, quando estava possuído pelo espírito mau, não lhe custava muito matar uma pessoa. Permanecer bom é, então, um permanente processo de repelir o espírito maligno. Os “crentes”, que existem entre os Kaxinawá, mas não são maioria, fazem regularmente longos encontros de oração como parte dessa luta.

O corpo (*yuda*<sup>16</sup>) é, para os Pano, gerado e moldado pela mistura do sangue menstrual da mãe com o sêmen do pai<sup>17</sup>, através de repetidas relações sexuais. Para a maioria desses povos (os Marubo excetuados) todos os homens com quem a mulher tem relações sexuais durante o período de gestação serão considerados pais da criança por ajudarem a fazer o seu corpo. Este é formado por ossos, carne e sangue (MCCALLUM, 2011; COFFACI DE LIMA, 2000; FEATHER, 2010).

Em seu estudo a respeito dos Kaxinawá, Lagrou (2007, p. 303) diz que uma pessoa é um corpo vivo e pensante (*yuda*) e conclui que a carne (*nami*) é imbuída de *yuxin*, o que, segundo Feather (2010), vale também para os Nawa (Yora). De acordo com este autor, sangue e *yuxin* são associados – *yuxin* é aquilo que dá aos seres a sua capacidade transformativa,

---

<sup>16</sup> Assim como *yuxin*, *yuda* é uma noção bastante complexa. A palavra pode designar corpo, gente (“nós”) e ser humano, sendo, neste último caso, oposta a *yuxin* (FEATHER, 2010; CARID NAVEIRA, 2007; CALÁVIA SAEZ, 2006; DESHAYES, KEIFENHEIM, 1994).

<sup>17</sup> McCallum (2001, p. 15) diz que os Kaxinawá associam o sangue menstrual e o sêmen, e que, de acordo com Townsley, os Yaminawa consideram o sêmen como “sangue masculino”. De acordo com Cesarino (2011, p. 74-75), para os Marubo o sangue da pessoa é transmitido pelo pai através de seu sêmen. Já Lagrou (2007) afirma que o sêmen produz os ossos da criança kaxinawá.

sendo o sangue, veículo para esta capacidade<sup>18</sup>.

When I asked the Nahua whether the *yoshi* was within their bodies, most of them were very clear when they said, “No, it is with us, standing up with us”. Lagrou describes a similar conception for the Cashinahua for whom “*yuxin* is not inside the body but a projection of the body, a capacity for action, an ability to transform rather than a substance” (1998:38). (FEATHER, 2010, p. 101)

Esta concepção faz lembrar a dos xamãs Marubo, de maneira contrastiva, já que seus espíritos ou duplos habitam o corpo, o qual veem como uma maloca. Segundo Cesarino (2011, p. 35-36):

A despeito dos diversos aspectos / duplos que compõem a pessoa marubo, cabe antes ressaltar uma de suas características mais marcantes: “seu corpo”, ainda que possa ser chamado pela mesma expressão que a aplicada aos animais, “sua carcaça” (*awẽ shaká*, mas não “seu bicho”, *awẽ yoĩni*), conjuga ou antes replica o espaço externo na dimensão interna. Ao menos assim é para os viventes que, ao longo dos anos, estabelecem maior contato com o “mundo xamânico” (na falta de uma expressão melhor...), isto é, com a complexa teia tradutiva composta pelos diversos espíritos, duplos e mortos. “Nosso oco espiritualizado é uma maloca”: essa é uma opção para traduzir o que me disseram certa vez sobre o caso de alguém que participava com afinco das pajelanças, alimentando-se de ayahuasca e rapé, dialogando frequentemente com as gentes outras (os duplos dos mortos e os espíritos *yovevo*). A maloca externa dos viventes vai então ser replicada (e fielmente) para dentro.

A ideia de que haja diversos *yuxin* ou outros seres semelhantes habitando o corpo (*yuda*) da pessoa não é estranha aos demais povos Pano, tendo chamado a atenção de muitos dos antropólogos que escreveram sobre eles. Como as descrições variam não apenas entre grupos, mas de acordo com a pessoa e a situação em que esses *yuxin* são apresentados, não farei aqui uma demonstração esquemática. Pretendo demonstrar a aparição desses *yuxin* presentes ou ligados aos corpos ao longo de meu trabalho. Um dos motivos para esta escolha, além da já mencionada variedade de descrições, é o fato de que se fala desses *yuxin* apenas em contextos específicos como em casos de doença, morte, sonhos, xamanismo, entre outros. Ou seja, os *yuxin* só são definidos e diferenciados de maneira mais clara em determinados contextos, sobretudo no da morte (COFFACI DE LIMA, 2000; CARID NAVEIRA, 2007; LAGROU, 2007).

Mas voltemos à formação do corpo das crianças pano. Muitos desses povos

---

<sup>18</sup> As consequências disto são dadas por Feather (2010, p. 99) na seguinte passagem: “if we see *yoshi* as a capacity rather than as an entity or a substance, the danger of blood is not that the *yoshi* is contained within it but that *yoshi* as a capacity is released from the body as a result of its loss. As Lagrou describes for the Cashinahua, it is not that urine or sweat is either *yuxin* or matter but that *yuxin* only come into being when separated from the body (1998:53)”.

consideram que ele seja moldado de acordo com a qualidade do sangue que o produz, determinada pelos alimentos ingeridos e pelas ações da pessoa. Aquilo que os pais e outros parentes próximos da criança consumiram durante a gestação e o período após o nascimento do bebê, bem como certas ações por eles efetuadas, vai influir na modulação de seu corpo (MCCALLUM, 2001; LAGROU, 2007; PÉREZ GIL, 1999). Os resguardos, as dietas e demais cuidados são necessários, além disso, porque o corpo de uma criança pequena (assim como de pessoas doentes) é vulnerável ao contágio, à influência e à ação dos *yuxin* ou outros seres e substâncias que vagam pelo cosmos (FEATHER, 2010).

O que está em jogo é a fabricação de um corpo propriamente humano, que deve ser colocada em prática pelo grupo de parentes do recém-nascido. Colpron (2013b, p. 8) afirma que, para os Shipibo-Conibo, as crianças, ao nascerem, ainda não são consideradas plenamente humanas, tornando-se humana ao longo da infância<sup>19</sup>. Contudo, se a criança não for uma pessoa humana, o que ela é? Cesarino (2011, p. 33) organizou as pessoas do cosmos marubo em quatro variantes:

[...] humanas (os marubo, que chamarei ocasionalmente de “videntes” nas páginas a seguir), hiper-humanas (os espíritos *yove*), infra-humanas (os espectros *yochĩ*) e extra-humanas (as pessoas-animais) [...] as pessoas extra-humanas (os animais, as plantas), por exemplo, muitas vezes são consideradas como espíritos *yove* ou como espectros *yochĩ*.

Apesar de esta ser uma organização marcadamente marubo, ela traz reflexões interessantes, sobretudo no que diz respeito aos animais. Autores que estudaram outros povos, como Colpron (Shipibo-Conibo), Coffaci de Lima (Katukina), Deshayes e Keifenheim (Kaxinawá), falam que não há uma categoria própria que englobe todos os animais, sendo a mais próxima da nossa, a de *yuina*, animais de caça. Entretanto, essa não é uma categoria fechada, variando de acordo com a situação (DESHAYES, KEIFENHEIM, 1994; COFFACI DE LIMA, 2000).<sup>20</sup> Alguns seres que nós consideraríamos animais, como o boto, as onças e as cobras são muitas vezes tidos, pelos Pano, como *yuxin*.

Portanto, a noção de *yuxin* não diz respeito à separação entre alma e corpo, assim como *yuina* não marca uma distinção entre o ser humano e os demais animais. Segundo

---

<sup>19</sup> Segundo a autora, “The Shipibo-Conibo explicitly compare the suspicious habits of the newborns, who have sucked their mother’s blood in the womb, to those of predators: They eloquently call their stools ‘bat excrements’ (*cashí poi*). Every newborn displays an ambiguous appearance, resembling a small animal, pale and creased, and showing strange behaviours, such as crying loud. Only with time the newborn will become ‘human’ learning how to speak, eat and act appropriately according to the boundaries set by the Shipibo-Conibo habitus” (COLPRON, 2013b, p. 8).

<sup>20</sup> Falarei disso com mais profundidade em 3.2. *Perigos na floresta: caça e aromas*.

Deshayes e Keifenheim (1994, p. 210-211), os *yuxin* também têm corpo<sup>21</sup>:

L'autre symétrie entre les hommes et les Esprits se trouve justement par rapport à leur division à chacun en corps/esprit (*yura/yushin*). La caractéristique spécifique des hommes est leur corps et c'est d'ailleurs des corps des animaux qu'ils se nourrissent. La caractéristique spécifique des Esprits est leur esprit et c'est des esprits des animaux qu'ils se nourrissent. La caractéristique des uns et des autres constitue leur point fort, l'autre élément non caractéristique, leur point faible. Le point fort des hommes, c'est leur corps et leur point faible c'est leur esprit. Inversement, le point fort des Esprits, c'est leur esprit et leur point faible, c'est leur corps.

É por esse motivo que o termo *vivente*, tal qual formulado por Cesarino, é mais interessante para descrevermos o universo pano do que o termo *humano*. Passarei a empregá-lo aqui.

Em 2.3. *Relações de parentesco com yuxin*, demonstro como a interação entre esses seres aparentemente tão distintos – os seres-*yuxin* e os viventes – podem originar crianças híbridas. Essa mistura é considerada arriscada. A respeito das crianças não-híbridas (aquelas propriamente viventes), notemos que há um esforço do grupo de parentes para que o recém-nascido não se transforme em um outro, mas que se torne um ser humano, ou vivente, exemplar – no dizer dos Kaxinawá, um *huni kuin*.

De acordo com a análise de Lagrou (2007) a respeito dos Kaxinawá, um corpo não é totalmente separado de outros. Por esse motivo, os alimentos ingeridos pelos pais antes e depois do nascimento da criança influem na modulação de seu corpo, e a ligação da pessoa com os seus parentes próximos faz com que os seus corpos se afetem mutuamente. Segundo McCallum (2001, p. 17), os alimentos, assim como o sexo, fazem e desfazem os corpos. Daí a importância dada aos resguardos alimentares e sexuais dos pais no caso de fetos ou recém-nascidos.

A young child is vulnerable to spirit attack from certain animals that its father or another close relative has killed or its mother has eaten. Whilst in the mother's womb such attack deforms the baby, who comes to resemble the animal consumed, rather than its human parent. After birth it will make it fall ill. (MCCALLUM, 2001, p. 18-19)

---

<sup>21</sup> De acordo com Cesarino (2011, p. 42), “É certo que, assim como as carcaças, os duplos possuem também corporeidade: são gente e têm para si mesmos ossos e carne, mesmo que, em certos casos, sejam mais leves e sabidos do que o continente que os abriga. Todo corpo/gente tem dentro de si duplos que são eles próprios gentes/corpos... Poderíamos ir ao infinito, mas a recursividade se detém quando o vetor está apontando para dentro: o núcleo do peitopensar (*chiná nató*) não tem, ele também, um corpo/maloca com duplos dentro de si”.

A qualidade de alguns alimentos pode ser passada para aquele que está vulnerável (como uma criança ou um doente). Alimentos com *yuxin*, sobretudo aqueles com o *yuxin* mais forte, são especialmente perigosos nesses estágios pois podem impregnar a pessoa.

Para os Yawanawa (PÉREZ GIL, 1999), os *yuxin* definem as características de cada ser. A pessoa vulnerável à sua contaminação deve tomar cuidado, pois pode adquirir as suas características. Assim, não apenas algumas qualidades dos alimentos ingeridos pela criança ou por seus parentes próximos podem ser transmitidas a ela, mas também, dependendo do alimento, o seu *yuxin*. Em ambos os casos há uma interferência indesejada no processo de formação de seu corpo<sup>22</sup>.

A penetração de *yuxin* no corpo se faz também de outras maneiras e traz consequências que vão além da transmissão de doenças ou de determinadas qualidades à pessoa e ao seu corpo. Assim, as emoções são vistas, por algumas pessoas, como *yuxin* que passam por perto do corpo ou que o penetram. Como diz Feather (2010, p. 206) a respeito dos Nawa (Yora), “Physiology and emotional states are both signs and triggers of each other and their intimate relationship mirrors the inseparable relationship between yoshi and flesh that defines the concept of yora”.

É por este motivo que os crentes kaxinawá, mencionados por McCallum em *Os yuxin que penetram o corpo e geram emoções (supra)*, devem se esforçar para não serem tomados pelos *chacabu yuxin* (*yuxin* maus). Enquanto os interlocutores de McCallum reconhecem que haja *yuxin* responsáveis por sentimentos e qualidades morais tanto negativos quanto positivos, os Marubo atribuem apenas os aspectos negativos aos *yuxin*, perigosos infra-humanos. De acordo com Cesarino (2011, p. 183): “Quando os *yochĩ* passam (*tasavrã*) pela pessoa, fazem-na bater nos outros e brigar com os parentes. Quando apenas ficam por perto (*tava niá*), fazem com que ela apenas pense em brigar com os mesmos”.

Com o trabalho constante de modulação do corpo, os *yuxin* da pessoa vão se fixando e se desenvolvendo, tornando-a menos vulnerável à influência de agentes externos. O nome recebido pela pessoa é importante para este processo. Como McCallum (2001, p. 23) diz a respeito dos Kaxinawá, o repetido uso do nome de uma pessoa que acabou de recebê-lo – seja

---

<sup>22</sup> Ademais, como os alimentos influem na qualidade do sangue da pessoa e em seu cheiro, eles cumprem papel importante na relação entre uma pessoa e o domínio dos *yuxin*, já que é através do corpo que a pessoa pano se comunica com esses seres (sejam eles *yuxin*, *yove*, entre outros). Portanto, o cuidado com aquilo que se ingere é importante para controlar os contatos com *yuxin* (seja o objetivo promover uma aproximação dos *yuxin* o seu afastamento) (PEREZ GIL, 1999, 2006; COFFACI DE LIMA, 2000; COLPRON, 2005, 2009; CESARINO, 2011).

uma criança ou um adulto, como a própria antropóloga – transforma a pessoa (*dami vakinan*). O nome deve ser conectado ao *yuxin* do olho (*bedu yuxin*), sendo que ele é fixado ao corpo *kaxinawá* no ritual de iniciação das crianças, o Nixpu Pima. De acordo com a autora, “Cashinahua children have incomplete souls until around the time of initiation, but as they grow up, they gradually develop the complementary ‘body soul’, *yuda yuxin*, that allows them to mature into properly human adults” (MCCALLUM, 2001, p. 26).

A respeito deste desenvolvimento gradual, Feather (2010, p. 231) nota para os Nawa (Yora) que

[...] Nahua children have relatively little *shinai*<sup>23</sup> which explains why their names must be called to prevent their souls from wandering and why their *yoshi* are attributed very little significance at death compared to those of older men and women. The strength of a person’s *yoshi* is thus clearly proportionate to the level of memory built up over time.

Esta observação do autor nos ajuda a compreender a história contada por ele em *O nome Wilson* (*supra*).

Por ser um aspecto da pessoa, o nome não deve ser pronunciado a qualquer desconhecido e nem em qualquer lugar. Um feiticeiro que tenha o conhecimento do nome de alguém terá também acesso ao seu *yuxin*, e poderá efetuar atos agressivos contra a pessoa (FEATHER, 2010). Por este motivo, atribuem-se apelidos ou formas de designação aos adultos, que podem ser o próprio termo de parentesco (como “meu pai”, “meu cunhado”, entre outros) ou nomes estrangeiros (como Jorge ou Maria).

Os apelidos seguem, entre os Nawa (Yora), uma lógica interessante, que cria a possibilidade de haver pessoas chamadas de *yuxin* ou *feroyoshi* (termo dado ao *yuxin* do olho nesta língua). De acordo com Feather (2010), os Nawa (Yora) associam os *yuxin*<sup>24</sup> à maldade, à mesquinha e à raiva. Além disso, apenas os *yuxin* vivem vidas desenraizadas, vagando nas profundezas da floresta, motivo pelo qual animais solitários como o veado são associados aos perigosos espíritos da floresta (FEATHER, 2010, p. 200). Assim, os Nawa (Yora) categorizam os seres que exercem atividades anti-sociais como *yuxin* (FEATHER, 2010, p. 201). Por esse motivo, pessoas com essas mesmas qualidades, como vimos em *Jaime é yuxin*, ou coisas, como o gravador do antropólogo, passam a ser chamadas, à guisa de reproche, também de *yuxin*. Nas palavras do autor,

---

<sup>23</sup> *Shinai* (em *kaxinawá*, *xinã*) é um termo tão complexo quanto *yuxin*. Ele está ligado à consciência cotidiana e à memória, e é comumente traduzido por “pensamento”.

<sup>24</sup> Palavra utilizada, geralmente, para designar o *yuxin* do corpo, distinguindo-o do *yuxin* do olho.



*Yoshi* thus refers to profoundly asocial characteristics as opposed to *yora*, a person that is defined by characteristics of compassion, pity and affection. Such asocial beings are also described as *enikoima*, a term translateable as ‘improper’ or ‘not real’. Siblings of the same parents are often referred to as *enifetsa*, ‘other very real one’ and unsuspecting foods with no associated dangers are *enikoi* (‘very real one’). Venison for example is tasty but considered *enikoima* because of its associations with forest spirits. On their various visits to Lima, Nahua friends looked in amazement at the household appliances. They peered into the glass top of the washing machine and exclaimed in shock, *keeerr, enikoima ares fisti patsai!* ‘This is not real, it washes by itself’, and applied the same description to the kettle that boiled water on its own. The mini disc recorder that was used to document their songs, stories and interviews was *yoshikoi*, ‘very *yoshi!*’ Humanity is defined by its sociability to such an extent that solitary activities and beings are considered inhuman in contrast to a profoundly social and compassionate humanity. (FEATHER, 2010, p. 202)

Por outro lado, os termos *feroyoshi* ou *yamashta* (morto) podem ser usados como apelidos carinhosos para aqueles que se curaram após ficarem gravemente doentes – aqueles, portanto, que morreram e voltaram. Na base destes apelidos está o fato de que o aspecto *feroyoshi* da pessoa já está bastante saliente. Assim, segundo Feather (2010, p. 252):

This concern with real names means they are never used to address someone directly. Instead, people refer to each other with kin terms, nicknames or even by an affectionate term such as *yamashta* or *feroyoshi* referring to the fact that they have died and come back to life.

Entre os Pano, considera-se que, ao longo da vida, o corpo da pessoa passa por inúmeras transformações, por momentos de maior vulnerabilidade ao ataque e à permeabilidade de certos agentes externos. O corpo pode estar fraco ou mole, ou pode adquirir maior força e dureza, qualidades positivas. Normalmente, atribui-se a força, sobretudo do *yuxin* do corpo, ao avanço da idade e acúmulo de conhecimentos e de laços de parentesco<sup>25</sup>. Feather (2010, p. 97) afirma, para os Nawa (Yora):

When a child is born, neither its *feroyoshi* nor *yoshi* are sufficiently attached to the flesh. The *yoshi* become more attached the longer a person lives. Thus, the Nahua say that the *yoshi* of a child is much ‘weaker’ (referring to its connection to the flesh) than that of an older person, especially older women, who have the strongest *yoshi* and are therefore most dangerous for their kin when they die. The *yoshi* of older people travels widely to look for their family and their birthplace. The *yoshi* of a little child cannot travel far at death and the *feroyoshis* of young children do not even arrive in the land of the dead as they get lost on the way.

---

<sup>25</sup> Vale notar que os nomes da pessoa podem transformar-se junto com ela, sobretudo após realizações importantes. Como um interlocutor de Feather disse, “If I were to kill the mayor (of Sepahua) tomorrow we could change my name to Mayor and then the name of my next *fena* would also be mayor” (FEATHER, 2010, p. 259).

Também os Kaxinawá consideram que os mais velhos tenham o *yuxin* do corpo mais poderoso. De acordo com McCallum (2001, p. 49), “A child’s body *yuxin* is weak and unskilled, developing through life until it becomes powerful and, after death, dangerous to the living”. Acrescenta-se a isto o fato de os homens terem o *yuxin* mais poderoso do que as mulheres. Ainda segundo McCallum (1999 apud FEATHER, 2010, p. 231), “Men have more knowledge and stronger *yuxin* than women as they engage more with the outside world through travel, hunting and shamanism”.

Veremos em 2.6. *Os xamãs e a preparação do corpo para as interações com yuxin* que os grandes xamãs Yaminawa são os mais velhos, por terem adquirido mais prática ao longo da vida. Para concluir, apresento aqui uma observação interessante de Pérez Gil (2006, p. 214) a respeito dos Chacobo:

Entre os Chacobo, grupo também pano radicado na Bolívia, a prática do xamanismo é exclusiva dos anciões, mas não depende da acumulação de poder. O acesso ao xamanismo é uma conseqüência da evolução das pessoas ao longo da vida, isto é, da ativação de um dos componentes da pessoa, o *yushiní*, que se encontra inativo até que a pessoa seja velha. No momento em que o *shinána*, a força vital que concentra as capacidades do ser humano e que possibilita a realização das tarefas, começa a perder potência, o *yushiní* começa a incrementar-se. Esse estado peculiar da “matéria anímica”, próprio da velhice, permite aos anciões entrar em contato com os *yushiní* que vão, com o tempo, se transformando em seus auxiliaries.

### **2.3. Relações de parentesco com *yuxin***

Muitas famílias pano, sobretudo aquelas de poderosos xamãs, contam com a presença de *yuxin*, tanto nas relações de aliança de homens ou mulheres com *yuxin* femininos ou masculinos, como nas relações de filiação entre crianças viventes e pais *yuxin*. Veremos ao longo deste tópico os desdobramentos desse tipo de interação, que pode gerar xamãs, monstros ou crianças frágeis. Esta diversidade se baseia no fato de que, dentre outras coisas, os *yuxin* não são todos iguais – observação que ficará mais clara quando compararmos as explicações distintas dadas para nascimentos de crianças híbridas feitas tanto por pessoas que pertencem a um mesmo grupo (por vezes, pela mesma pessoa) quanto por grupos diferentes. Seguindo as reflexões de Saladin d’Anglure e Morin (1998, p. 26), não trataremos essas relações de parentesco como metafóricas, já que isto nos privaria da compreensão de uma grande parte da vida social desses povos.

### **Quando os Kaxinawá descobriram que o antropólogo Kensinger era gêmeo**

Extraído do trabalho de Kensinger (1995, p. 210) sobre os Kaxinawá

[...] I wanted to convey to them that although I had only one brother, he was my twin. But I had no words to do so until one day when a woman returned from the garden with a stem of bananas. Several bananas were doubles; they were fused or partly fused down their length. I asked what they were called. They said, “*tsupibu*.” I then asked one of my language teachers if, when a woman gives birth to two babies one right after the other, you would call the babies *tsupibu*. He assured me that is what they would call them.

The next time they questioned me about my family, following the same routine described earlier, I gave them the added information *en tsupibuki*. They laughed hysterically. My teacher took me to the bank of the river where they dump the garbage and pointed to the body of a pet parakeet that had died some days earlier and was now crawling with maggots. *Pitsu tsupibuki*. “The parakeet is wormy,” he said. It turns out that there are two forms of *en tsupibuki*. If the pitches of the last two syllables are low followed by high, it means “I am a twin.” If the pitches are both low, it means “I am wormy.” It is not clear which I said, because they would never have expected me to say that I was a twin, since no adult Cashinahua would ever be able to make such a statement. Twins are caused, they say, by a woman’s becoming pregnant by a spirit. Twins, therefore, are called *yushin bake*, “spirit children,” and are destroyed when they are born. When they finally understood that I was telling them that I am a twin, they immediately withdrew from me and avoided me for several days until the headman decided that I really could not be a spirit child because I was so dumb and incompetent in the forest. No spirit’s child could ever be such.

### **O que Antônio Pinheiro falou à antropóloga Els Lagrou, também gêmea**

Fala de Antônio Pinheiro extraída do trabalho de Lagrou (2007, p. 229-230) sobre os Kaxinawá

Kin [Kenneth Kensinger] era gêmeo, ele era muito inteligente. Seus pensamentos eram fortes (ele predizia tudo). Sua fala tinha força. É por isso que ninguém teria coragem de ficar com raiva dele. Tem que agradar ele. Assopra em você. Quando o gêmeo é pequeno ele não fala, só fala quando está grande. Quando ele fala que vai morrer, você morre. [...] Ele é como o Yube Xení (jibóia). Ele tem o poder de Kuxuka (o boto). Ele é como Dade (a poderosa planta). Sua mãe tem muito poder e passou esse poder para você. Eu tenho medo de você! (risos)

### **Quando Elisa encontrou garotos albinos em uma viagem pelo rio Pisqui**

Extraído de um trabalho de Colpron (2013, p. 8-9) sobre os Shipibo-Conibo

For example, Elisa – who comes from an indigenous community near the city – was travelling through the Pisqui river with me for the first time, when she shared her astonishment and hypothesis regarding the young albinos' brothers we met. For her, their pinkish skin and elongated face could only make them children of the river dolphin *coshoshca*. Their peculiar appearance made Elisa consider them 'spirit children' (*yoshin bakebo*). This expression was here used to denote extreme alterity: Elisa expressed her concerns about these ambiguous beings, which could possibly be dangerous sorcerers (*yobe*). In another context, Elisa used the same 'spirit child' (*yoshin bake*) expression to talk about her own son, child of the giant otter *neino*. An expression I previously thought to be pejorative was here used as something positive; a skill. Elisa's son was born with a dark birthmark on his leg and was very agile at fishing; abundant fish catches interpreted as gifts from his genitor otter. Elisa considered this privilege relationship between the otter and her son as an advantage for her son becoming a shaman. Elisa came from a family of shamans and therefore valued having spirits as kin.

#### **Diálogo 1: Saladin d'Anglure & Morin [SA & M] e o xamã Questembetsa [Q]**

Extraído de um trabalho de Saladin d'Anglure & Morin (1998, p. 10-11) sobre os Shipibo-Conibo

Q: [...] [L]a mère peut avoir ce que l'on appelle des rêves érotiques, elle rêve qu'elle a des relations sexuelles avec un esprit et elle tombe enceinte [...], ces enfants-là étaient prédestinés pour le chamanisme. Cela pouvait se produire avec les esprits invisibles dénommés cháiconibo (les véritables « beaux-frères »). C'est le chamane qui avait le pouvoir de déterminer à quel esprit appartenait cet enfant, qui était son père, en quelque sorte [...]. C'est le chamane qui déterminait qu'une femme avait eu des relations sexuelles avec des esprits invisibles, car il était lui-même en rapport avec eux [...]. [M]on propre père est le fils d'un cháiconi de la forêt et, dès sa naissance, il fut pris en charge par un autre chamane. Enfant, il captait tout, il devinait, il comprenait tout ; lui-même s'est préparé et a expérimenté tout seul un certain nombre de choses; mais c'est un chamane [meráya] qui lui a montré le chemin, qui l'a orienté, lui a servi de guide. C'était son oncle maternel [...].

SA & M: *Est-ce que cela donnait une catégorie de chamanes plus forts quand on était né ainsi?*

Q: Oui, des chamanes de haut rang, des meráya

[...]

Q: Quand une femme rêve d'un dauphin (*coshóshca*), elle peut avoir un enfant avec l'esprit du dauphin, mais ce sera un enfant anormal, contrairement à l'enfant conçu avec un esprit cháiconi, qui, lui, sera normal. En général les rapports sexuels que l'on a avec les esprits des animaux donnent des enfants anormaux qui auront soit un bec de lièvre, ou une malformation, un membre en moins. Ces enfants anormaux ne vivaient pas longtemps.

## **Diálogo 2 : Saladin d'Anglure & Morin [SA & M] e o xamã Questembetsa [Q]**

Extraído de um trabalho de Saladin d'Anglure & Morin (1998, p. 23-25) sobre os Shipibo-Conibo

Q : Alors que mon apprentissage comme onánya était déjà bien avancé, j'ai quitté ma famille et suis parti seul, très loin de tous. Durant quatre mois, je ne consommai que des fruits et du liquide. Quinze jours après le début de ce genre de vie, un jeune homme m'apparut ; il avait tout à fait l'apparence d'un shipibo, avec sa pirogue et ses flèches à poissons. Je le revis plusieurs fois, avant qu'il me raconte d'où il venait, qui il était et ce qu'il attendait de moi. Il désirait que nous devenions amis. Peu à peu je me suis habitué à sa présence. Un jour il vint, accompagné par sa sœur. Il me dit qu'ils ne faisaient que se promener, et ce jour-là je la vis à peine, car ils repartirent rapidement. Ils revinrent plusieurs fois tous les deux et, un jour, ils m'offrirent à boire quelque chose de particulier. Après plusieurs rencontres avec la sœur, ils me firent comprendre que je leur plaisais, qu'ils m'appréciaient, et comme ils me plaisaient eux aussi, le frère me dit qu'il souhaitait que j'épouse sa sœur. J'acceptai. Afin de me préparer à ce mariage, ils m'apportèrent des plantes *huátse (piri-piri)* et autres feuilles très aromatiques qui servirent à me baigner. C'est ainsi qu'il faut nettoyer son corps pour s'approcher des esprits. Sans ce nettoyage, on ne peut pas y parvenir, car notre corps est comme contaminé par toutes sortes de choses. Alors il alla parler à ses parents et ils convinrent entre eux que je pourrais épouser la jeune fille. Les deux parents, le père et la mère, vinrent ensuite me voir et me demandèrent si je voulais l'épouser, si elle m'aimait. Nous arrivâmes à un accord et ils m'emmenèrent dans leur village [...].

SA & M: Cette expérience, vous ne l'avez faite qu'une seule fois ou avec chaque esprit?

Q: Je ne l'ai faite qu'une fois, on ne la fait qu'une fois. Mais si on poursuit sa recherche avec d'autres mondes, on peut aussi se marier avec d'autres esprits. Après le premier mariage spirituel, le père de la femme-esprit prépare le chamane à avoir des contacts avec d'autres esprits, pour qu'il acquière des connaissances plus étendues. En dehors des chaíconibo, il existe d'autres esprits pour lesquels existe une autre formation, si on veut les rencontrer. Ce n'est qu'ensuite que le chamane peut vraiment sortir librement avec la fille, peut avoir des relations sexuelles avec elle, peut acquérir de nouvelles connaissances en rapport avec la pêche, la chasse, la maison, l'ordre social, le respect de l'écologie [...]. Cela peut durer trois mois [...]. Là-bas, c'est exactement comme dans notre monde, c'est comme si j'avais une seconde famille, dans laquelle je suis époux, beau-frère, gendre, avec cette différence que je pouvais écouter de très loin, voir de très loin, recevoir des communications de très loin. Je pouvais comprendre ce que chantait un oiseau, son langage, de même que celui des chiens quand ils aboient. Ce n'étaient pas des visions, les *chaíconibo* sont des personnes vivantes, réelles, des humains véritables, qui utilisent des plantes pour se rendre invisibles quand ils le désirent [...].

SA & M: Un meráya puissant peut donc avoir plusieurs épouses mystiques?

Q: Oui, mais il faut faire attention, car entre esprits, il existe des jalousies. Il peut y avoir une rivalité. C'est pour cela que c'est à mon beau-père spirituel que revient le soin de m'ouvrir à d'autres mondes, de me choisir d'autres femmes spirituelles, afin d'éviter les conflits [...]. Il est important pour les grands chamanes d'avoir au moins une femme spirituelle, car comme dans la vie ordinaire, elle le soigne, le guide, le protège.

SA & M: Quelles sont les relations entre votre femme spirituelle et votre femme humaine ?

Q: Il y a de la jalousie, surtout chez ma femme spirituelle, car elle voit tout, à la différence de ma femme humaine. Cette dernière est en train de suivre une formation chamanique, donc je lui ra- conte la relation que j'ai avec ma femme spirituelle et je lui ai dit qu'elle allait elle-même avoir une relation avec un mari spirituel, et donc qu'il y aurait équilibre.

### **Mechãpa**

Extraído do trabalho de Cesarino (2011, p. 59) a respeito dos Marubo

Mechãpa ou Ramãpapa, como costuma também ser chamado, é um *romeya* de meia idade que vive atualmente na cidade de Atalaia do Norte. Já viajou para outras cidades e sabe falar português. Conta-se que, depois de ter sido picado de cobra, Mechãpa ficou doente e começou a cantar *iniki*. Sua mãe, entretanto, casara-se anos antes com o duplo da sucuri, cujo couro/corpo estava enrolado em uma trave central da maloca (*sheki paiti*). Por conta disso, a mãe ficou com a coxa colada na perna (dobrada) durante toda a gravidez. Quando ele nasceu, continuou com a perna doente durante meses por conta do *vẽchã ichná*, o terrível “mal de sucuri” temido pelos marubo. O seu marido estava escondido ali na parede da maloca e, por isso, tudo aconteceu. Ela foi *roá* (enfeitiçada, *roáishõ iki*) pela sucuri.

### **Venãpa**

Extraído do trabalho de Cesarino (2011, p. 63) a respeito dos Marubo

De modo similar ao caso do *romeya* Mechãpa (ver acima), a mãe de Mana, Manãewa, havia sido *roá* (“enfeitiçada” não traduz bem o processo em questão) pelo duplo do poraquê (*koni vaká*). Indo certa vez passear em um lago ou igapó (*iã*), encontrou muitos poraquês se revolvendo na água. Acabou engravidando deles: ela foi “coisada” (*roá*) pelo duplo do poraquê, dizia Venãpa ao me contar a história. Txi Nawa, algo como Estrangeiro-Fogo, é o nome do pai poraquê de Venãpa. “O poraquê coisa as pessoas” (*koni yora roakaya*), diz Venãpa nas duas línguas: “coisou”, isto é, copulou com a mãe de Mana, ou, antes, com o duplo de sua mãe em sonho. Isko Osho é gestado pelos duplos em sonho // Mana é gestado pelas carcaças de seu pai e de sua mãe na vigília. Mana e Isko Osho são irmãos: este último, sendo filho de Txi Koni (o

homem-poraquê), faz com que as sucuris e os botos (*kosho*) sejam parentes (*wetsamavorasĩ*) de Mana. Tendo seu pai “carnal” (*papaka*) falecido durante sua infância, Mana foi depois então criado por um homem *kananawavo* (do mesmo povo que seu pai “carnal”) Ravêpapa ou João Pajé, o célebre pajé já falecido de Vida Nova. Ali em Vida Nova, Ravêpapa criou Mana // Kana Ina (o duplo de João Pajé) criou Isko Osho (o duplo de Mana) em outra referência, alimentando-o de ayahuasca e rapé. Kana Ina é um homem-sucuri: Isko Osho fica sendo, portanto, filho de Txi Koni (poraquê) e filho / sobrinho de criação de Kana Ina (sucuri) // Mana é filho de seu pai falecido e filho sobrinho de João Pajé (Ravêpapa).

Os fragmentos acima expostos falam sobre a possibilidade das relações de parentesco entre algumas pessoas e certos entes que não são exatamente humanos (*yuxin*, *txaiconibo*, *yove*). Além de casamentos entre esses entes e xamãs viventes (e as famílias que se formam a partir disso), são mencionadas as crianças-espírito, geradas através da gravidez de uma mulher vivente com um espírito, ou ser não-vivente.

Em *Quando Elisa encontrou garotos albinos em uma viagem pelo rio Pisqui*, o fato de Elisa, uma mulher shipibo, ter considerado que os irmãos albinos eram filhos do boto (*coshoshca*), e que o pai de seu próprio filho era a ariranha (*neino*), poderia nos levar a crer que a mulher atribuiu uma relação de parentesco entre humanos e animais. Entretanto, como ressalta a antropóloga em sua análise, tanto o boto *coshoshca* quanto a ariranha *neino* são considerados *yuxin*, e não animais. Essas crianças são o fruto de relações sexuais entre uma mulher humana e um *yuxin* masculino, que podem ocorrer em determinados contextos. Devemos primeiro compreender como essas relações se tornam possíveis, e o motivo de levarem a reações e consequências diversas, visto que não há comum acordo a respeito dos riscos que representam aos viventes.

No diálogo 1, o xamã *meráya* shipibo Questembetsa chama a atenção para os sonhos eróticos que uma mulher pode ter com dois seres diferentes – o boto *coshoshca*, que como vimos é tido pelos Shipibo por *yuxin*, e os espíritos invisíveis *txaiconibo*<sup>26</sup> –, e os resultados consequentes desses sonhos – a gravidez da mulher, seja de uma criança com problemas corpóreos, no primeiro caso, seja de uma criança com tendências a desenvolver poderes xamânicos extraordinários no segundo. Como veremos no tópico dedicado aos sonhos (Parte II) de maneira aprofundada, os sonhos não são considerados pelos povos pano como produtos

---

<sup>26</sup> Adoto a grafia utilizada por Colpron. A palavra *txaiconi* está no singular; já *chaiconibo* é formada por *txaiconi* + *bo* (sufixo pluralizador), ou seja, é o seu plural. A grafia dos dois autores é uma alternativa: *chaíconi* / *chaíconibo*.

do pensamento individual do sonhador, sendo que a interação entre a vigília e o mundo onírico se dá por meio de uma singular concepção de interação entre os corpos do sonhador – nos sonhos, se trata do *yuxin* do olho, na vigília, do *yuda* – e seus múltiplos pontos de vista.

De acordo com Carneiro (1964), a visita aos Amahuaca de determinados *yuxin* (os *xawakándiwo yoshi*, que usam longas saias e vivem em abacaxizeiros selvagens) ocorre em sonhos e não é muito comum. O autor nos fala que

The *xawakándiwo yoshi*, who like *yoshi* generally are of both sexes, are considered to be incubi and succubi. They appear unsummoned in a person's dreams and have sexual relations with him or her. These visits are enjoyed by the Amahuaca, and as a rule there are no ill effects. Occasionally, however, after having had intercourse with a *xawakándiwo*, a woman may become pregnant. The offspring resulting from such a union is always identifiable because it is born with some physical impairment or deformity. It is called a *yoshiwaki*, spirit child. (CARNEIRO, 1964, p. 10)

Os *romeya marubo* disseram para Cesarino (2011) que o sexo com os *yovevo* é muito intenso e rápido, difícil para uma pessoa aguentar. Entretanto, nos dias de hoje, se é verdade que ainda haja relações desse tipo entre os duplos dos xamãs *romeya* e mulheres *yovevo*, a maior parte dos viventes é insensata e preguiçosa, o que afasta os *yovevo*, fazendo com que eles não mantenham mais relações sexuais com as mulheres e não as engravidem de crianças-espírito (*yove bake*); “as pessoas não conseguem mais sonhar com os *yovevo* – ‘parece que seus olhos estão fechados’, diz Venãpa” (CESARINO, 2011, p. 149). Contudo, enquanto esses sonhos eróticos são apreciados pelos Amahuaca dos quais nos fala Carneiro, e não costumam trazer consequências graves, o mesmo não ocorre com os Shipibo-Conibo-Shetebo estudados por Saladin d'Anglure e Morin (1998), que dizem acordar atordoados desses sonhos caso atinjam o orgasmo, o que Colpron (2013, p. 5) complementa:

These dreams are thought to be terrifying, they are conceived as pathogenic, not to say lethal, since the dreamer can be enchanted and integrated forever into the order of reality of the seducer, which we can recall is human only in appearance. These dreams are also said to be dangerous because they can provoke undesirable pregnancies that often end with spontaneous abortions.

Apesar de os sonhos serem a ocasião onde essas relações ocorrem normalmente, há outras. Nos diz Colpron (2013) que os *yuxin* são especialitas na prática xamânica de se transformarem com o seu próprio corpo (assim como os xamãs *meráya*, que não precisam da ayahuasca para fazê-lo), ou seja, têm capacidades transformativas. Assim, podem adotar momentaneamente a forma corpórea de viventes – a ariranha *neino* se transforma em *mestizo* e o boto *coshoshca* em branco – e visitar os Shipibo durante suas festas, seduzindo e



engravidando as mulheres.

Ao trabalhar com a teoria kaxinawá da formação do feto, a antropóloga Cecília McCallum (2001, p. 17) fala sobre a gravidez híbrida de uma maneira que, creio, pode ser estendida para os demais povos Pano:

The fluid and permeable separation between living persons and supernatural entities means that sex with spirits in corporeal form may also result in conception, though these babies are malformed or born as twins (yuxin bake, 'spirit children').

Segundo Deshayes e Keifenheim, as mulheres kaxinawá devem se proteger, adotando certos cuidados para não seduzirem os espíritos habitantes da floresta, que podem ficar obcecados por elas, resultando em sérios problemas para a comunidade vivente.

Point faible de l'Esprit, il est incapable de résister à la fascination corporelle. Pour cette raison, les femmes *Huni Kuin* ne vont jamais seules en forêt intermédiaire, elles ne dépassent pas le secteur des plantations. Aller plus loin est tout à fait de l'ordre de l'exceptionnel et dans ce cas, elles seront accompagnées d'un ou de plusieurs hommes armés. En effet, les femmes exercent une attraction sexuelle irrésistible sur le corps de l'Esprit. A la simple vue d'un corps de femme, l'Esprit sombre dans une frénésie sexuelle. Cette folie amoureuse risque de rompre l'équilibre précaire des relations entre les hommes et les Esprits. Par voie de conséquence, la cohésion de la communauté des *Huni Kuin* est elle-même menacée. Un tel incident ferait craindre une violation du territoire exclusif des hommes par les Esprits venant chercher la femme dont l'un d'entre eux est *obsédé*. (DESHAYES; KEINFENHEIM, 1994, p. 211 e 212)

Lagrou nos fala, ainda sobre os Kaxinawá, que também as visitas que os *yuxin* fazem durante sonhos para as gestantes, e as relações sexuais delas decorrentes, são consideradas uma ameaça para a gravidez. As relações sexuais com *yuxin* provocam anomalias na pessoa, além de poderem ter como resultado a geração de uma criança deformada, ou até mesmo perigosa (já que muito poderosa e potencialmente descontrolada). “Os únicos agentes capazes de produzir anormalidades por intercurso são os seres *yuxin*” (LAGROU, 2007, p. 225), porque, além de não serem viventes, estão associados ao excesso e à mutabilidade da forma.

Assim, Lagrou comenta dois casos interessantes: o primeiro, de uma mulher grávida, Laura, que, ao ver uma lagarta (dessas que se transformam em borboleta), *yuxin pudu*, em sua roça de mandioca, assustou-se, correu para longe e depois a matou. Explicou à antropóloga que esta lagarta, apesar de não ser venenosa, pode matar as pessoas. Além disso, uma mulher grávida pode sonhar com o seu *yuxin* caso a veja em seu roçado, o que colocará o feto em risco (LAGROU, 2007, p. 225). O segundo caso é o de uma mulher chamada Delsa, casada com o *yuxin* da jibóia, Yube Xení, e que ficou com a boca deformada, já que, segundo dizem, “o *yuxin* está comendo a sua boca”. Delsa é considerada *yuxian* (pessoa que vive com um

espírito), não faz mais sexo com o seu marido vivente, e tem sucesso em curar a febre de crianças pequenas<sup>27</sup> (LAGROU, 2007, p. 373 e 374).

Uma questão a ser levantada aqui diz respeito à diferença atribuída pelos Marubo entre *yove*, hiper-humanos, e *yuxin*, infra-humanos (CESARINO, 2011), diferenciação que Kaxinawá ou Yaminawa não parecem fazer. De alguma maneira, talvez se deva ao fato de originarem filhos de *yovevo*, e não de *yuxin*, que estas gestações sejam desejadas. Como vimos na história do *romeya* marubo Mechãpa, uma mulher pode se casar com *yove* e ter filhos dele. Para tanto ela deve se preparar a fim de se tornar atraente para esses duplos e espíritos: ela precisa se espirtizar, através da ingestão de ayahuasca misturada a outros vegetais psicoativos e soprocantada<sup>28</sup> por um xamã *kêchĩtxo*. Após fazê-lo, a mulher estará apta para sonhar com um homem, o seu *yove txai* (primo-espírito), com o qual manterá relações sexuais (CESARINO, 2011, p. 72).

Os Shipibo também distinguem as crianças-espírito: Questembetsa diferenciou, nos diálogos 1 e 2, os filhos de *txaiconibo* e os de *yuxin*, ao passo que Elisa, dentre outros interlocutores de Colpron (2013), distinguiu os filhos de boto dos filhos de ariranha. Esses entes não são iguais, e, portanto, geram pessoas igualmente diferentes.

O corpo da criança é formado, de acordo com McCallum (2001, p. 15), pelo sangue menstrual da mãe e o sêmen do(s) pai(s), através de repetidas relações sexuais. Entre muitos dos povos pano, todos os homens com quem a mulher faz sexo durante a gravidez serão considerados responsáveis pela formação do bebê, e serão, portanto, seus pais: a paternidade é múltipla – de acordo com Lagrou (2007, p. 223), essas crianças são chamadas de “crianças misturadas” (*husia bake*). Se uma mulher faz sexo com *yuxin* durante a gravidez, este será também pai da criança e, portanto, ela será filha de *yuxin*, *yuxin bake*.

Já entre os Marubo, não há paternidade múltipla. Ao invés disso, uma criança-espírito (*yove bake*) tem o seu corpo (carcaça) gerado por seus pais viventes, enquanto os seus duplos são gerados pelos *yovevo* que têm relações sexuais em sonhos com o duplo de sua mãe – “[p]arentesco em paralelo, gestações em paralelo, simultaneamente na referência dos corpos e dos duplos que, para si mesmos, são, entretanto, corpos” (CESARINO, 2011, p. 63). Isto pode ocorrer, inclusive, sem que a mulher saiba. Ainda de acordo com Cesarino (2011, p. 143), “o *vaká* (duplo) de Cherõpapa foi criado como criança-espírito porque sua mãe mantinha

---

<sup>27</sup> Veremos mais sobre essa mulher em 2.6. *Os xamãs e a preparação do corpo para as interações com yuxin*, parte dedicada ao xamanismo.

<sup>28</sup> Veremos em 3.6. *Práticas xamânicas de agressão e cura* como agem esses cantos soprados, ou soprocantos (como Cesarino prefere chamá-los).

relações com os *yove*, embora *ela* (*shaká*, sua “carcaça”) nada disso soubesse”.

Chama a atenção, nesses relatos e histórias, o fato de as *yuxin bake* (as crianças-espírito filhas de *yuxin*) serem diferenciadas comportamental e corporalmente. Em termos corporais, elas se distinguem das outras crianças por pequenas marcas de nascença, a presença de um ou mais cistos, polidactilia, lábio leporino, manchas no corpo, albinismo, nanismo, entre outras marcas ou mesmo deformidades. Já em termos comportamentais, elas têm traços advindos de seus pais: podem ser antissociais, não gostar de algum tipo de alimento, dentre outros, mas, sobretudo, distinguem-se por sonharem muito e pela força de seu pensamento (COLPRON, 2013; LAGROU, 2007). Essas crianças são assim marcadas por manterem ativa, durante as suas vidas, a relação com seus parentes *yuxin* que aparecem em seus sonhos, alimentam-lhes e dão presentes generosos (por exemplo, em forma de pesca abundante) (COLPRON, 2013, p. 9), e por estarem inseridas em uma outra ordem de humanidade, marcada por uma continuidade entre os humanos e os *yuxin* (COLPRON, 2013, p. 6). Um exemplo é dado por Colpron para os Shipibo-Conibo:

This expression [*yuxin bake*] was commonly used to explain children’s atypical behavior and singular bodily features. For example, Armando told me that his older daughter never liked eating beans, nor playing with other children; she was solitary, had a darkened skin and limped. These peculiarities suggested to him that besides being his daughter, she was also the child of the giant otter *neino*. [...] Likewise, in Paoyan’s community, a couple complained of the unpredictable behavior of their son, who’s pinkish skin, cleft lip and elongated face seemed to connote a shared filiation with the river dolphin *coshoshca*. (COLPRON, 2013, p. 1)

Há, ainda de acordo com Colpron (2013), uma diferença no tom das pessoas ao falarem dos *yuxin bakebo*: em determinados contextos, esta expressão pode ser positivada, dizendo respeito a determinadas habilidades da pessoa (como é o caso de Elisa, que vem de uma família de xamãs, ao falar de seu próprio filho cuja agilidade na pesca foi ressaltada), mas em outros contextos, ela denotaria um alto grau de alteridade, o que se conecta a poderes perigosos, como o da feiticeira. A distância entre essas crianças e os viventes, portanto, varia em intensidade.

Ao observarmos os relatos e explicações aqui mencionados, parece-nos que própria origem da criança – o pai *yuxin* ou *txaiconi* que ajudou a formá-la – tem um papel crucial no perigo que ela representa. Os filhos dos *txaiconibo* segundo Questembetsa, se tornarão xamãs poderosos, mas, ao contrário dos filhos do boto *coshoshca*, não são caracterizados como anormais e não estão fadados a uma morte prematura. Como vimos em *Quando Elisa encontrou garotos albinos em uma viagem pelo rio Pisqui*, as deformidades características

dos filhos do boto *coshoshca* lembram o seu corpo, como o lábio leporino, a pele mais clara (ou o albinismo), etc. Da mesma forma, os filhos da ariranha *neino* têm traços próximos ao de seu genitor: manchas no corpo, polidactilia, etc. Os filhos do boto *coshoshca* são vistos com ambiguidade, tendo tendência à feitiçaria agressiva, ao passo que os filhos da ariranha *neino* são hábeis na pescaria, tendendo ao xamanismo. Uma questão que pode ser levantada a partir da análise de Colpron merece um destaque aqui. Será que, por conta de seus hábitos alimentares, a ariranha seria considerada, pelos Shipibo-Conibo, como estando mais próxima do ideal de humanidade que os define do que outros povos indígenas, como os Cashibo? Nas palavras da autora,

Moreover, an anthropomorphic appearance does not guarantee a human status. A special attention is therefore given to everyday habits, particularly food customs. The Shipibo-Conibo do not consider the neighbouring indigenous peoples – who nonetheless pertain to the same Panoan ethnolinguistic family – as entirely human, some being named Cashibo, literally the ‘bat people’, that is, blood-suckers because of their alleged cannibal habits, and the other Shetebo or the ‘vulture people’, eaters of putrid food because of their alleged consumption of rotten meat. Differently, the giant otter *neino* is seen closer to ‘humanity’ for its food habits, feeding primarily on fish, and its gregarious behaviour. (COLPRON, 2013, p. 6-7)

Se assim for, podemos formular a hipótese de que, no gradiente de humanidade Shipibo-Conibo, além de povos não-falantes de línguas Pano estarem mais próximos do ideal de humanidade do que povos Pano (ver a introdução deste trabalho), também um *yuxin* pode ser considerado “mais humano” do que um povo indígena.

Assim como os filhos da ariranha dos Shipibo, os filhos dos *yovevo* marubo virarão xamãs *romeya* e manterão contato permanente com as suas famílias-espírito. Uma informação adicional a seu respeito deles, dada por Cesarino, é a de que esses xamãs têm desenhos invisíveis em seus corpos, provenientes de seus pais *yove*, que funcionam como uma espécie de passaporte para entrarem nos lugares do cosmos marubo compatíveis com os desenhos. Assim, por exemplo, Mechãpa é Pajé-Sucuri, pode entrar na Morada Subaquática e conversar com a gente de lá (CESARINO, 2011, p. 62).

De sua parte, os gêmeos *kaxinawá* são considerados filhos de *Yube yuxibu*, chamado *Nubu pui keneya* (“fezes de um molusco do rio com desenho”) ou *Puia pui keneya* (“fezes, fezes com desenho”) (LAGROU, 2007, p. 226) – a mulher engravida dele quando, ainda na infância, tinha o hábito de comer sementes de algodão, das quais o dono é o próprio *Nubu pui keneya*. Como menciona Kensinger em *Quando os Kaxinawá descobriram que o antropólogo Kensinger era gêmeo (supra)*, os gêmeos são astutos na floresta e, acrescenta Lagrou, provocam medo nas pessoas, já que são poderosos.

Entretanto, diz Colpron, muitas dessas gestações resultam em aborto antes de se completarem.

Depending on the appearance of the aborted child, resembling for example a small snake (*ronon*) or a bat (*cashi*), the Shipibo-Conibo may then reveal the identity of the genitor. The premature death of these foetuses is explained as their reintegration by their peculiar fathers into their own order of reality. (COLPRON, 2013, p. 5)

Caso a criança tenha uma anomalia severa, o que denota um grau excessivo de alteridade, o infanticídio é legitimado, já que ela representa uma ameaça para os viventes (COLPRON, 2013, p. 6; LAGROU, 2007). É por este motivo que os gêmeos kaxinawá, como vimos no relato de Kensinger, são eliminados ao nascerem, e que o antropólogo (gêmeo, assim como Lagrou) causava certo temor nas pessoas – há sempre a possibilidade desses seres poderosos saírem do controle. Já as crianças que sobrevivem correm o risco de morrer prematuramente – elas são, de certa forma, frágeis, e ficam muito doentes. Cesarino (2011) e Colpron (2013) afirmam que essas crianças deverão se tornar xamãs para sobreviverem. No caso dos marubo, os *yovevo* reivindicam a sociabilidade da pessoa ao longo de sua vida, fazendo com que passem por crises, até que se tornem *romeya*. Apesar disso, essas crianças conseguirão virar xamãs mais facilmente, e adquirirão poderes excepcionais.

No contexto do xamanismo, sobretudo da iniciação xamânica, em que o neófito prepara o seu corpo para que o encontro com esses não-viventes seja possível, são formadas relações de aliança com a gente-espírito (sejam *chaiconibo*, *yovevo*, *yuxin*) de maneira voluntária e controlada. Neste caso, o/a xamã contrai um casamento dentre essa gente e, ajudado(a) pelos aliados que faz a partir dessa relação – cunhados-espírito ou sogros-espírito – e pelos filhos que dela advêm, adquire os conhecimentos necessários para as práticas de cura ou agressão xamânicas. Assim, a família espírito do xamã contribui para o seu aprendizado e, por vezes, vira parte de seus espíritos auxiliares em suas práticas de cura (COFFACI DE LIMA, 2000; PÉREZ GIL, 2006).

Esses casamentos híbridos provocam, de acordo com o que Coffaci de Lima (2000) fala sobre os Katukina, uma transformação propriamente corporal no xamã. Além disso, são concomitantes ao casamento entre viventes, o que pode gerar diversos tipos de transtornos, já que, além de exigirem cuidados especiais do xamã com o seu próprio corpo, tanto os espíritos

quanto os viventes podem ser bastante ciumentos<sup>29</sup>. Um exemplo desse conflito é demonstrado na fala das tias-espírito do *romeya* marubo Cherõpapa, que reclamaram, durante uma visita ao seu corpo // maloca, que ao invés de ir visitá-las, ele parecia estar privilegiando o parentesco entre os viventes, mexendo com suas mulheres. Por seu contato excessivo com substâncias desse mundo vivente que deveriam ser evitadas, as tias-espírito comentaram que o estado do *romeya* era doentio e frágil, e compararam o seu corpo a uma árvore podre (CESARINO, 2011, p. 158)<sup>30</sup>.

Cesarino (2011) faz uma análise do sistema de parentesco entre viventes e duplos, a partir da qual vemos que esses universos referenciais parecem se entrelaçar. Os duplos têm as mesmas regras e classificações de parentesco que os viventes<sup>31</sup> e, ademais, os duplos de uma determinada pessoa são considerados os seus irmãos (CESARINO, 2011, p. 62). O autor assim demonstra a complexidade desse sistema:

A experiência de Venãpa mostra que os duplos das mais distintas pessoas/suportes entretêm, a despeito delas próprias, suas relações de parentesco. Mais ainda, as relações entre duplos e carcaças/corpos podem ser interespecíficas: o parentesco vincula corpos “humanos” (não há um termo restritivo e exclusivo para humano, ou geral, para humanidade), “hiper-humanos” (espíritos) e “extra-humanos” (animais); relaciona pessoas de distintas posições do cosmos através desse “fundo virtual de socialidade”, como diz Viveiros de Castro. E o parentesco dos duplos, dizíamos, é concomitante ao dos corpos. Sua terminologia é a mesma da sociedade marubo, ou a sociedade marubo é que possui a mesma terminologia da rede sociocósmica. (CESARINO, 2011, p. 69)

Portanto, assumir uma relação de parentesco – seja de aliança ou filiação – com os *yuxin* provoca transformações na pessoa e em seu corpo e, apesar do risco latente que traz ao grupo, essa relação faz com que a pessoa nela envolvida tenha uma fonte privilegiada de acesso ao poder xamânico, a saber, a sua inserção em uma rede de parentesco propriamente cosmológica. É por este motivo que Saladin d’Anglure e Morin (1998, p. 38) chamam esse sistema de parentesco híbrido de sistema de parentesco xamânico.

---

<sup>29</sup> Assim afirmam Saladin d’Anglure e Morin (1998) que os *txaiconibo* são bastante ciumentos, e, por este motivo, os xamãs devem se abster sexualmente no universo dos viventes. Por outro lado, a mulher-espírito, *Vanashanu*, com quem se casa o xamã yawanawa deve gostar também da esposa vivente dele – ela gosta de mulheres magras e tranquilas (PÉREZ GIL, 2006, p. 145).

<sup>30</sup> Em uma aula de pós-graduação da UFF em 2013, Colpron (informação verbal) chegou à conclusão de que as cosmopolíticas desses povos trazem a possibilidade de conflitos entre mundos dentro disso que, para o antropólogo, é o mundo Pano.

<sup>31</sup> Montagner (1996, p. 29), ao descrever a cosmografia marubo na qual há diversas camadas, e os povos ou entes que nela habitam, fala o seguinte sobre o parentesco entre eles: “Como em algumas camadas terrestres, nesta zona intermediária [Claro dos Paus] também habitam espíritos benevolentes [yove ou, como grafa a autora, yobe] filiados às mesmas seções de descendência dos Marúbo ou considerados parentes destes (Povo da Flor das Árvores, Povo da Floresta, Povo da Onça Pintada e assim por diante)”. Falarei mais disso em 3.3. *Caminhos e moradas de yuxin*.

## 2.4. Fotografia, reflexo, sombra

Como vimos anteriormente, o *yuda bake yuxin*, ou *yuda baka yuxin*, refere-se ao reflexo ou à sombra de alguém e é um dos *yuxin* que habitam a pessoa enquanto viva. Em muitas línguas Pano, as imagens fotográficas também são chamadas *yuxin*, fenômeno que levanta inúmeras questões. Normalmente, esses três aspectos – sombra, reflexo e fotografia – estão associados entre si pelos autores.

### Curaca

Extraído da etnografia de Feather (2010, p. 242) sobre os Nawa (Yora)

It was late at night in Lima and some Nahua friends and I were preparing for a meeting the next day with government officials to discuss the problem of illegal logging. Curaca was organising his documents – a crumpled heap of letters and community meeting acts. At the bottom of the pile he found some old photos. His powerful and joyful voice cracked as he pointed to a man chopping up fish and whispered tenderly, *efe oeshtoshta ma namishta*, ‘my younger brother who died’. The rest of the Nahua stopped what they were doing and looked at the photo. Their exuberance evaporated immediately and they became melancholic.

### Desenhos de Lagrou

Extraído do trabalho de Lagrou (2007, p. 116) sobre os Kaxinawá

Cansada de escrever resolvi, também, desenhar rostos e formas humanas de nenhuma pessoa em particular.

Perguntei a Dona Maria se o que desenhava poderia ser considerado *kene*. Respondeu negativamente e disse que o meu desenho era *dami*, figura. Passado um tempo comecei a desenhar retratos dos Kaxinawa que estavam no barco. Estes desenhos geraram muitos comentários, pois as pessoas tentavam identificar o modelo desenhado e faziam julgamentos sobre a similitude ou falta de similitude entre o desenho e a pessoa retratada. Um destes *dami* era de tal forma considerado semelhante à pessoa retratada que um observador surpreso exclamou: “Olhem este! *Damimaki* (este não é uma ‘figura’), *yuxinki*, *hawen yuxinki* (é uma imagem, é sua imagem! (seu *yuxin*))”.

Tendo sido introduzida em um período relativamente recente entre os povos Pano, a

fotografia<sup>32</sup> trouxe tanto questões antropológicas importantes para os pesquisadores, quanto problemas complexos para os povos em questão. Pierre Déléage nos conta que os primeiros Sharanawa a entrarem em contato com as imagens fotográficas não “viam” nada nelas<sup>33</sup>.

Quelques vieillards sharanahua réagirent même de façon surprenante vis-à-vis des photographies: ils ne les reconnaissaient pas en tant que représentations. Certains refusaient de s’y intéresser plus longtemps; d’autres, après quelques explications et un peu de concentration, finissaient par reconnaître un visage ou une maison; tout en gardant la plus grande peine pour identifier correctement la personne représentée. (DÉLÉAGE, 2009a, p. 26)

Entretanto, após terem conhecido e absorvido as imagens fotográficas, elas passaram a ter um valor muito diferente daquele atribuído por seus inventores ocidentais: o que elas mostram não são representações de um mundo concreto e objetivo, mas algo que torna possível, para um conhecedor de determinados assuntos – a feitiçaria –, agir sobre o mundo e as pessoas.

Vimos que o *yuxin* do olho (*bedu yuxin* ou *yuxin kuin*) está associado à vitalidade do corpo, que ele é um *yuxin* errante e que a sua ausência leva à morte da pessoa e ao apodrecimento de seu corpo (FEATHER, 2010, p. 96). Segundo Feather (2010, p. 97), os Nawa (Yora) não gostam de fotografia pois o *flash* emitido pela máquina faz os olhos piscarem, sinal de que o *yuxin* do olho da pessoa saiu de seu corpo, assim como ocorre durante os sonhos.

Não é apenas por isso que a fotografia é problemática: as imagens são consideradas aspectos ou extensões da pessoa (o mesmo ocorre com qualquer objeto pessoal) (FEATHER, 2010, p. 97), constituindo uma chave de acesso ao seu espírito, assim como ocorre com o nome de alguém, os seus fluidos corporais e os seus pertences, que podem ser utilizados para que o feiticeiro reconheça o *yuxin* do olho da pessoa, e possa enfeitiçá-la. De acordo com Feather (2010, p. 185), entre os Shipibo a fotografia também pode ser utilizada dessa maneira.

The same principle is applied by the Shipibo in the use of plants as love medicine (*noirao*) whereby the characteristics of the plants impregnate the victim (Leclerc 2004). Leclerc describes a contemporary form of Shipibo love medicine whereby they attach a photo of themselves to that of the object of their desire and connect the two with a piece of onion. The onion makes the person cry thereby eliciting their compassion and love for the other (2004:171).

---

<sup>32</sup> Os desenhos figurativos foram introduzidos a partir das escolas.

<sup>33</sup> Montagner (1996, p. 16) menciona que alguns idosos marubo se recusavam a tirar fotografias, alegando estarem feios.



As câmeras fotográficas, segundo Lagrou (2007, p. 137), acumulam imagens perfeitas de corpos e são, por esta razão, chamadas de “captadores de *yuxin*”, agindo não apenas no *yuxin* do olho do fotografado, mas também em seu *yuxin* do corpo (*yuda baka/bake yuxin*)<sup>34</sup>, podendo trazer graves consequências à pessoa. O perigo da fotografia pode ser exemplificado por um evento ocorrido com os Kaxinawá do Peru, nos anos de 1950:

Deshayes e Keinfeinheim (1982) reportam que os Kaxinawa do Peru interpretaram a causa de uma epidemia de sarampo que os afligiu pouco depois de uma visita a suas aldeias do cineasta/antropólogo Schultz e sua esposa Chiara, em 1950/1951, como efeito da filmagem realizada por estes na ocasião. A captura do *yuda baka*, *yuxin* do corpo, teria reduzido seu tamanho e deixado as pessoas que foram filmadas fracas e suscetíveis à doença<sup>35</sup>. (LAGROU, 2007, p. 137)

A feitiçaria e os acidentes envolvendo os *yuxin* não são as únicas fontes de problemas associados pelos povos Pano à fotografia. Veremos adiante que o *yuxin* de uma pessoa falecida tem um apego ao seu corpo e aos seus pertences – o roçado, a casa, etc. Nos diz Feather (2010, p. 97) que os Nawa (Yora) colocam, dentre essas coisas, as fotografias da pessoa. Como fica claro na história de Curaca, a imagem fotográfica lembrou-lhe os parentes mortos, provocando nele um estado de nostalgia e melancolia, sentimento similar ao de quando retornam a um local ligado a uma pessoa falecida (onde ela dormia ou caçava) (FEATHER, 2010, p. 242). Para um povo que busca esquecer-se de seus mortos, as imagens fotográficas representam um obstáculo difícil de ser superado.

Apesar de nomearem como *yuxin*, preferencialmente, aquelas nas quais figuram seres humanos, quaisquer fotografias são assim designadas, incluindo as imagens de paisagens, objetos, pinturas ou desenhos (DÉLÉAGE, 2009a; LAGROU, 2007, p. 129). Sobre os Sharanawa de Gasta Bala, Déléage (2009a, p. 26) nos conta que

Aux photographies, les Sharanahua ont donné le nom de *yoshi*. Il désigne aussi bien des photographies de paysages, d’objets et d’êtres réel que des photographies de peintures ou de dessins figuratifs. C’est donc plutôt cet artefact que l’on peut nommer “image figurative” qu’ils ont baptisé *yoshi*. Encore une fois, il existe un usage préférentiel du terme *yoshi*-photographie: c’est celui qui dénote les portraits de personne humaine. Ces “images anthropomorphes” sont, si l’on veut, les *yoshi* prototypiques.

---

<sup>34</sup> Em certo momento de uma conversa com a antropóloga Lagrou, o kaxinawá Milton Maia, ao invés de falar “tentar tirar uma foto”, usou uma expressão curiosa, qual seja, “se você tentasse levar o *yuxin* dela...” (LAGROU, 2007: 231). Ele estava se referindo a uma poderosa gêmea anã do Peru que se recusava a ser fotografada.

<sup>35</sup> Patrick Deshayes (2000) faz uma análise minuciosa sobre o ocorrido em seu livro *Les mots, les images et leurs maladies. Chez les Indiens Huni Kuin de l’Amazonie*, ao qual infelizmente não obtive acesso.

De acordo com Lagrou (2007, p. 129), a manifestação mais reveladora de *yuxin* – que pode designar tanto as imagens fotográficas quanto desenhos muito bem feitos – é antropomorfa porque, assim, torna-se idêntica à forma e ao ser do humano.

Como vimos no relato de campo de Lagrou, há uma diferença entre uma imagem figurativa muito bem-feita de algo ou alguém, seu *yuxin*, e uma imagem que apenas remete a um referente, *dami*. Assim como *yuxin*, o conceito de *dami* é bastante complexo: traduzido normalmente como *transformação*<sup>36</sup>, segundo Lagrou (2007, p. 128) *dami* seria, pelo menos nesse contexto, “um tornar-se ou um devir (transformação) e conota movimento. *Dami* significa imagem, mas é uma imagem deformada, ou uma imagem no processo de ser formada”. Já o *kene*, ao contrário das duas primeiras, não é figurativo: são os grafismos padronizados, é *grafismo estilizado* (LAGROU, 2007, p. 118). Uma informante de Lagrou caracterizou o *kene* como “linguagem dos *yuxin*” (LAGROU, 2007, p. 70).

Se as imagens fotográficas são extensões da pessoa e, portanto, a sua manipulação pode levar a consequências efetivas, o mesmo é válido, entre os Kaxinawá estudados por Kensinger, para os reflexos de alguém na água ou no espelho. De acordo com o autor, estes são chamados *yuda bake yuxin* (ou *yuda baka yuxin*, dependendo do falante), assim como as sombras.

*Yuda bake yushin* also refers to one’s shadow or reflection in water or a mirror. This spirit leaves one’s body when one becomes unconscious or dies. This explains the visible change in the body’s pallor with unconsciousness and death. Therefore, one is careful never to step on another’s pond of water, lest one causes harm to that person. (KENSINGER, 1995, p. 209)

Os Sharanawa estudados por Déléage chamam de *yuxin* quaisquer reflexos, sejam de animais ou mesmo barcos, apesar de utilizarem o termo preferencialmente para se referir ao reflexo de humanos (DÉLÉAGE, 2009a, p. 25). Por outro lado, há, em sharanawa, dois termos diferentes utilizados para designar as sombras: *bata*, que designa a sombra feita por uma árvore ou casa, na qual alguém se refugia do sol e se refresca, e *yoshi*, uma sombra em movimento, cujo dono pode ser claramente identificado e individualizado. Assim, a sombra de um avião ou pássaro e, acima de tudo, a de uma pessoa, é *yuxin* (DÉLÉAGE, 2009a, p. 21). Ao contrário dos Kaxinawá, os Sharanawa estudados por Déléage não associam a sombra com um “ser espiritual”. “Ils ne considèrent pas l’ombre comme quelque chose de ‘magique’ dont il faudrait se méfier ou sur laquelle il ne faudrait pas marcher” (DÉLÉAGE, 2009a, p.

---

<sup>36</sup> Uma análise deste conceito pode ser encontrada em Keifenheim (1998, 2002).

23).

Entretanto, a noção de sombra – o *yuda bake/baka yuxin* – é muito mais complexa, tendo em vista que ela se associa ao *yuxin* do corpo de maneira geral (COFFACI DE LIMA, 2000; PÉREZ GIL, 1999, 2006; CARID NAVEIRA, 2007; MCCALLUM, 1996; KENSINGER, 1995; LAGROU, 2007). Por este motivo, ela permeará este trabalho como um todo.

Déléage (2009a) sugere em sua análise que o termo *yuxin* seria, no caso das sombras, das imagens fotográficas e dos reflexos, uma categoria da percepção, e não uma categoria ontológica, ou seja, o termo aqui difere daquele que designa algo como “espírito”. Apesar de Lagrou (2007) também analisar o *yuxin* como percepção (desta vez, visual), a autora não separa esta noção em duas categorias, e afirma que, assim como *kene* e *dami*, essa imagem-*yuxin* é um duplo do ser ao qual pertence. Segundo a autora,

Por esta razão, diz-se ‘yuxin’ quando se vê a aparição de uma imagem humana móvel sem corpo. Neste caso, o *yuxin* pode ser o duplo que deixou o seu corpo, ou um ser sem corpo, ou mesmo pura energia, livre para assumir qualquer forma ou corpo. (LAGROU, 2007, p. 128)

A ideia de duplo, aqui, não remete àquela de representação ou de reprodução, onde uma imagem é duplicada ou mimetizada, sendo menos real do que o objeto que lhe deu origem. “A imagem de um ser nunca é mera aparência”, nos diz Lagrou a respeito dos Kaxinawá (2007, p. 128), ela também não mostra uma essência escondida. Antes, uma câmera fotográfica e um bom desenhista, assim como um espelho d’água ou de cristal, produzem uma extensão da pessoa, que estaria mais próxima, talvez, de seu cheiro, seu nome ou até mesmo de sua urina. É por este motivo que essas imagens têm poder de agir sobre aqueles dos quais elas se originaram<sup>37</sup>.

## **2.5. O corpo do caçador, o corpo do matador**

Os bons caçadores preparam os seus corpos para localizar as suas presas e atraí-las para si. Entretanto, por habitarem um mundo no qual há seres perigosos e poderosos por toda a parte, especialmente nos ambientes afastados das aldeias (como a floresta profunda), os quais também saem para caçar e se alimentar, os homens devem tomar cuidados especiais.

---

<sup>37</sup> Talvez pudéssemos falar aqui que todas essas extensões da pessoa sejam seus fragmentos, como está implicado na noção de “pessoa distribuída”, definida por Gell (xxx, p. 104) da seguinte maneira: “personhood distributed in the milieu, beyond the body boundary”.

Mas os perigos não são apenas colocados por esses seres: há as guerras, a vingança, e as impregnações entre corpos humanos, sangue e *yuxin* – e as suas consequências no corpo do caçador.

### **Caça com feitiço**

Extraído do trabalho de Carid Naveira (2007, p. 71) sobre os Yaminawa do rio Mapuya

Muitas pessoas adultas, por exemplo, falam de um tipo de caça xamânica que seus pais e avós realizavam por meio do assopro com tabaco (*hūwai*). 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.

### **As dificuldades de um caçador de Balta que queria ser xamã**

Extraído do trabalho de Deshayes e Keifenheim (1994, p. 79) sobre os Kaxinawá

Il y a à *Balta* un homme qui depuis de longues années prend des quantités incroyables de *nishi pae* afin de devenir *mukaya*, mais rien ne se passe. Il a certes des visions, mais rien de plus. Cet homme est un *Inubake*, autant dire que sa situation de naissance ne l'aide pas dans cette recherche. Alors, les jours où il se sent furieux, il met en exergue les distinctions des *Inubake* pour justifier son impossibilité d'être *mukaya*. Il dit: "Je suis un très grand chasseur et les Esprits fuient devant moi comme les animaux de la forêt!" "Comme je n'ai pas peur des visions je ne peux pas être *mukaya*!"

### **Raya, matador**

Fala de Raya, extraída da etnografia de Feather (2010, p. 110) sobre os Nawa (Yora)

*Raya* never raises a voice or a hand in anger and it is almost impossible to believe that, in his youth, he killed a Machiguenga woman. Afterwards he observed a strict diet.

*I did not eat animals, I just drank corn beer. After a while I ate fish. It's (his victim's) yoshi tried to make me eat agouti in my dreams and in another dream it offered me alligator. Then everyone told me. You must eat now, if not its yoshi will continue to pester you in your dreams. So I ate alligator, boquechico (Sp) and carachama (Sp). I wanted to get rid of its blood; I did not want to smell the blood of the dead anymore. I ate from a new clay pot. In my dreams it wanted to make me drink manioc beer but I did not drink. In my dreams I said, I will not drink because I have just killed a nafashafo (enemy woman).*

### **O *yuxin* de vítimas humanas**

Fala de Juan, extraída da etnografia de Feather (2010, p. 111) sobre os Nawa (Yora)

Their *yoshi* passes to us when we kill them. Your head hurts, you are on fire. We diet when we kill, we go crazy otherwise. Their *yoshi* wants to kill you. You need to put on trousers and go to the forest and chew *nixpo*. In your dreams they want to eat you, they try to make you bathe in *naifimi* (achiote), this is their blood. Achiote is like blood, it smells like blood. You must paint yourself with *huito*, it erases the blood. You cannot have sex after killing, their blood mixes with our blood and boils in our body.

Com o intuito de virarem bons caçadores, os garotos *kaxinawá* fazem, por algum tempo, resguardos alimentares e comem a língua da cobra *yubexeni*, cujo *yuxin* transmite habilidades que os auxiliarão a matar grandes presas (MCCALLUM, 2001, p. 54). Ao longo de sua vida, um homem pano deve manter o seu corpo preparado para a caça. Para tal, é muito comum a utilização, entre esses povos, de aplicações do veneno do sapo *kampô*, de algumas plantas e de colírios. Esses artifícios auxiliam o homem a melhorar a sua pontaria, a adquirir resistência física, e também a tirar a *panema* (*yupa*) ou a preguiça do corpo (PÉREZ GIL, 2006, p. 49; COFFACI DE LIMA, 2000, p. 76).

Como estimulante cinagético ou como antídoto anti-preguiça, o *kampo* deve ser aplicado por uma segunda pessoa, por alguém que não padeça do mal que se quer debelar. Assim, não é qualquer homem que pode aplicar o *kampo* num caçador empanado, tem de ser um caçador bem-sucedido. Como se o caçador trouxesse inscrito em seu próprio corpo a sua condição e pudesse transferi-la para outros<sup>38</sup>. (COFFACI DE LIMA, 2000, p. 76)

Algumas dessas plantas, assim como o veneno do *kampô*, têm a vantagem de atraírem os animais para o caçador: ele os encontra com facilidade, e dele não fogem (PÉREZ GIL, 2006). Essas substâncias são utilizadas, também, entre os Yawanawa, para que um homem seduza as mulheres (PÉREZ GIL, 1999), motivo pelo qual a autora os aproxima dos *pusta vëte*, um conjunto de vegetais cujo cheiro serve para seduzir pessoas do sexo contrário.

Como comentou um homem yawanawa, o cheiro do *kapu* emanado do corpo de quem o utilizou atrai tanto os animais quanto as mulheres. Igualmente, entre os Yaminawa do Acre o tratamento do *kapu* é usado tanto para ter sucesso na caça quanto para obter mulheres (Calavia, no prelo: 51). (PÉREZ GIL, 2006, p. 46)

---

<sup>38</sup> Sobre a aplicação de *kampô* como estimulante cinagético, Coffaci de Lima (2000, p. 76) distingue os Katukina dos Yaminawa, já que é um *xamã-rezador* quem lhes aplica o *kampô*.

O cheiro, na floresta, é um veículo de comunicação importante, como veremos na próxima parte deste trabalho. Assim, o corpo dos caçadores é considerado pelos kaxinawá como “frio”, sem cheiro e sem suor (ao contrário do que ocorre em outros tipos de trabalho) (MCCALLUM, 2001, p. 54).

A técnica de caça kaxinawá começa com o homem estudando os hábitos e movimentos do grupo de animais que atacará. Depois de se preparar, e já conhecendo o som desses animais – um bom caçador tem vasto repertório de sons – imita-o, fazendo com que os animais se aproximem dele, para que possa flechá-los (DESHAYES, KEINFENHEIM, 1994; LAGROU, 2007, p. 112). Uma das estratégias de percepção na caça é a combinação entre a visão, o olfato e a audição, muito importantes para quem está na floresta (LAGROU, 2007, p. 112). De acordo com Keifenheim (2002, p. 7),

En général, l’œil est considéré comme centre d’intégration des diverses informations sensorielles. Dans la forêt, « l’œil veut toujours voir ce qui a été senti et reconnaître de concert avec l’oreille – *shete-kin bedu-wen bechi-mis-ki, bedu-wen inun pabinkin unan-nepa-ki* ». Dès qu’une sensation n’est pas confirmée par les impressions visuelles, auditives et olfactives correspondantes, subsiste le danger que des esprits des morts ou d’autres forces invisibles soient à l’œuvre.

Vemos que, na floresta, um caçador está sujeito a diversos perigos, sendo um deles o encontro inesperado com os *yuxin*<sup>39</sup>. Este é um dos motivos pelos quais a atividade cinegética é, para os Kaxinawá, estritamente masculina. Isso porque as mulheres, como vimos, podem seduzir os *yuxin*, correndo o risco de serem estupradas ou de despertar o ciúme das mulheres-espírito. Além disso, as mulheres menstruadas se tornam mais visíveis para eles do que os homens, aumentando ainda mais o perigo (MCCALLUM, 2001, p. 55).

Já entre os Shipibo-Conibo, os caçadores muitas vezes convidam mulheres xamãs para irem com eles à floresta, a fim de que elas seduzam os *txáiconibo*, mestres dos animais, e consigam com isso atrair as presas. Segundo Colpron (2005, p. 114-115),

Já que o resultado de uma caçada depende da boa vontade dos mestres dos animais, o sucesso significa que o caçador está sob as boas graças destes últimos, ou seja, que eles se dispuseram a deixar os animais saírem de seus “cercados” e colocaram-nos no caminho do caçador. Como a caça não é considerada uma questão de sorte, o caçador procura tornar-se favorável aos *Txáiconibo*, para quem os humanos cheiram mal. Ele adota, pois, tabus severos para livrar-se dos odores corporais pestilentos que o tornam preguiçoso e inábil (*yópa*), e se perfuma com banhos e saunas de plantas aromáticas. [...] As práticas corporais próprias à iniciação xamânica favorecem os *onányabo* em relação aos mestres da caça, independentemente de seu sexo: eles possuem a “aura benéfica” (*jakón néte*) que

---

<sup>39</sup> Para saber mais, ver 3.2. *Perigos na floresta: caça e aromas*.

agrada os *Txáiconibo*. [...] Como as mulheres *onányabo* incorporam os odores benéficos dos vegetais, elas seduzem tanto os homens como a caça. Aliás, o marido de Justina a convida freqüentemente para caçar, pois o laço privilegiado que esta *onánya* mantém com os *Txáiconibo* lhe permite atrair as presas.

Outro contraponto pode ser estabelecido entre os Shipibo-Conibo e os Kaxinawá, já que, para estes últimos, há uma incompatibilidade entre a atividade xamânica e a cinegética. De acordo com McCallum (2001, p. 55), os *yuxin* aparecem aos xamãs como humanos e amigos e, caso ele matasse um desses animais-*yuxin*, ele poderia ser vítima de uma vingança desse *yuxin*. Ainda segundo a autora, “[t]he shaman loses his ability to make distinction between domains, or states of consciousness, so that enemies are like kin, humans like enemies, victims like friends” (MCCALLUM, 2001, p. 55).

Em *As dificuldades de um caçador de Balta que queria ser xamã*, um problema é adicionado à questão, a saber, o da relação entre as duas metades exogâmicas que dividem a sociedade kaxinawá e os atributos (não apenas sociais, mas também cosmológicos) de cada uma delas. O homem do relato, pertencendo à metade *Inubake*, tende a ser um grande caçador, e, em função disso, não consegue se relacionar com os *yuxin*, que fogem dele – para ser um xamã (*mukaya*), ele deveria ser da metade *Duabake* (DEASHAYES; KEIFENHEIM, 1994). Contudo, não tenho condições de tratar sobre esse assunto aqui.

Uma informação importante a respeito dos Kaxinawá diz respeito ao papel do *yuxin* do sonho (que pode ser entendido, segundo McCallum, como um aspecto do *yuxin* do olho) na caça. Isto porque os caçadores contam com o seu auxílio, já que, nas viagens que faz durante os sonhos ou através da ingestão da ayahuasca, ele pode obter muitas informações (MCCALLUM, 2001, p. 54-55; KENSINGER, 1995).

Os Katukina colocam um outro obstáculo para os especialistas xamânicos, no que diz respeito às atividades cinegéticas: eles devem utilizar o veneno do *kampô* apenas moderadamente, como o fazem as próprias mulheres, para debelar a preguiça ou algum mal físico. Assim,

Embora não esteja excluída a possibilidade de um rezador caçar – o que faz com muito menos frequência e sucesso que os demais – seu domínio é outro. Um rezador interage com seres metafísicos que o iniciam e mantêm no aprendizado constante de cantos e rezas e, para isso, a cota de amargor<sup>40</sup> que traz em seu corpo provêm do tabaco, em forma de fumo e de rapé. Caso receba uma grande dosagem de kampo, o rezador expulsa de seu corpo o objeto mágico que o credencia a estabelecer relações sobrenaturais. (COFFACI DE LIMA, 2000, p. 76)

---

<sup>40</sup> O amargor, categoria pano de percepção e pensamento, é mais explorado em 2.6 *Os xamãs e a preparação do corpo para as interações com yuxin* e em 2.7. *Substâncias paepa*.

Se essa distinção nítida entre os corpos do bom caçador e do xamã existe entre os Kaxinawá, o mesmo não ocorre entre outros povos Pano. Siskind comenta que um dos xamãs sharanawa que conheceu na aldeia de Marcos, Ndaishiwaka, também caçava um pouco (SISKIND, 1973, p. 95). Mais marcante ainda é o que dizem os Yaminawa do Mapuya a respeito dos antigos feiticeiros *ñuwë*: eles tinham uma capacidade cinegética excepcional, por utilizarem a sua técnica de agressão xamânica do sopro de tabaco também para a caçada, o que lhes permitia matar um animal sem o derramamento de sangue.

Esses homens, explicam os Yaminawa, saíam para caçar sem armas. Quando o *ñuwë* via o rasto de um animal, assoprava sobre ele com tabaco, e o animal vinha até ele e morria ou ficava paralisado, de forma que o homem podia matá-lo com facilidade. (PÉREZ GIL, 2006, p. 192)

Segundo Pérez Gil, haveria, inclusive, uma aproximação conceitual entre esses *ñuwë* e a onça, já que a habilidade cinegética deste grande predador está associada, pelos Yaminawa, ao consumo do tabaco. Complementa a autora que “[a] onça não é um grande caçador por suas particularidades físicas, mas porque domina uma técnica xamânica” (PÉREZ GIL, 2006, p. 194). Devemos também levar em consideração que, num passado não muito distante, o ideal de todo homem Yaminawa adulto era saber praticar o xamanismo, além de caçar (PÉREZ GIL, 2006; CARID NAVEIRA, 2007).

A sorte na caça pode vir, para os Yaminawa, de outra fonte: ela pode ser absorvida a partir do corpo de um inimigo morto. Curiosamente, os Nawa (Yora) consideram que ocorre o oposto: o homicídio não é visto, jamais, como uma força produtiva na constituição da pessoa (FEATHER, 2010, p. 112-113). Apesar dessa distinção, que desencadeia atitudes também opostas de ambos os grupos, a lógica do processo é muito similar.

No contexto da guerra, contam os Yaminawa, o sangue da vítima (*ibi huspia*) entra junto com o seu *yuxin* (*awë yuxin ibi*, “seu espírito do sangue”) no corpo do matador através de suas unhas e boca. Esta impregnação<sup>41</sup> deve ser controlada, já que desencadeia um processo de transformação na pessoa impregnada (CARID NAVEIRA, 2007, p. 298;

---

<sup>41</sup> Feather (2010, p. 119-120) distingue o que seria a contaminação e a impregnação: se no primeiro caso se trata do simples contágio de um corpo por alguma coisa, no segundo o que está em jogo é o ataque de algum sujeito (não-humano) contra outro. Entretanto, ainda segundo o autor, esses não-humanos não devem ser considerados espécies predatórias malevolentes, mas como indiferentes às pessoas. São os seus poderes, *pae*, que podem ser utilizados tanto para fazer mal quanto para curar. Contudo, esta diferença entre contaminação e impregnação é de grau e não de tipo: “Perhaps the distinction I am drawing between contamination and impregnation reflects not a difference in kind but in degree and relates to the differing strengths of *yoshi* of different beings. In other words, while all beings have subjectivity, some (especially people) have more subjectivity than others” (FEATHER, 2010, p. 121).



FEATHER, 2010). É junto ao *yuxin* do sangue da vítima que vem a sua sorte na caça. Como diz Carid Naveira (2007, p. 300),

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 *bëtsa* de sua vítima, palavra que traduzem justamente como “sorte na caça”.

Tanto para os Yaminawa quanto para os Nawa (Yora), no período que sucede o homicídio, o matador está vulnerável à aquisição das características não apenas de sua vítima, mas de tudo aquilo que come (FEATHER, 2010; CARID NAVEIRA, 2007). Ele também deve cuidar para não adquirir certos hábitos indesejáveis. Feather (2010, p. 111) compara o corpo do matador ao das mulheres grávidas, crianças pequenas e outras pessoas que têm o que o autor denomina “corpos moles” [*soft bodies*] – parte dos cuidados ajudarão a transformar o seu corpo, novamente, em um corpo duro [*hard body*]<sup>42</sup>. Aqui, começaremos a ver as distinções entre ambos os processos para os Yaminawa e para os Nawa (Yora).

Carid Naveira (2007) descreve o processo do *ibi saba*, dieta do sangue, dos Yaminawa. Segundo o autor, os guerreiros faziam, durante as semanas que se sucediam ao homicídio, uma série de resguardos. No início da reclusão, os corpos dos matadores eram pintados com jenipapo – que favorecia a expulsão do sangue do inimigo, que era tido por inchar a barriga do matador – e seus cabelos eram cortados, para ajudar a marcar o tempo da dieta. Os homens deveriam se recolher em uma casa à parte, distante da maloca onde ficavam as demais pessoas – as quais evitavam o contato com eles durante o tempo que durasse a dieta – sendo auxiliados por algum idoso. Não podiam dormir, para evitar a atividade onírica: ficavam em pé, com suas armas, tentando se manter permanentemente acordados; à noite, entoavam cantos de guerra e se envolviam na fumaça do tabaco. Aliás, fumavam muito e utilizavam eméticos para ajudar na extrusão do sangue da vítima. Além de não poderem dormir, não deviam ficar parados: eram aconselhados a perambular pela mata (*dii mëra katawe*; vai à mata!) à procura de caça para oferecer a seus parentes, cuidando para não tocar no sangue do animal. Também não podiam consumir carne, o que os levaria a assumir as características negativas dos animais pelo resto de suas vidas. Ainda de acordo com Carid Naveira (2007, p. 300), “Essa atitude sua de movimento conspícuo durante o *ibi saba* é

---

<sup>42</sup> Segundo Naveira, os resguardos pelos quais se submetem os Yaminawa são chamados de *ibi saba* (*ibi*/sangue, *saba*/dieta), nome dado, também, à dieta seguida pelas moças por ocasião da menarca (CARID NAVEIRA, 2007, p. 299, nota 278).

comparada com a paralisia que, dizem, caracteriza os inimigos amahuaca ‘sempre sentados em seus *këna*’”.

Para saber quando o sangue foi totalmente eliminado do corpo do guerreiro, a pessoa que cuidava dele pintava com urucum uma linha em seu antebraço. A cor escura desta linha significava que havia, no corpo, a cor vermelha do urucum somada à cor vermelha do sangue da vítima, ou seja, que o sangue desta ainda estava no corpo de seu homicida e que, portanto, ele deveria continuar recluso. Era somente quando a cor dessa linha já estava mais clara – ou seja, igual ao que consideravam ser a cor própria do urucum – que a dieta do matador havia chegado ao fim (CARID NAVEIRA, 2007).

As restrições que caracterizam o período após o homicídio também têm, para os Nawa (Yora) estudados por Feather, a função de diluir ou dissipar o sangue da vítima que penetrou o corpo do homicida. Caso não o faça, ele corre o risco de adquirir as características de sua vítima (comerá aquilo que a vítima gostava de comer e, se ela dormia muito ou estava sempre com sede, ele também adotaria essas qualidades).

O autor não menciona o fato de esses matadores terem de se isolar das demais pessoas, apesar de haver certo receio com relação a eles (os locais onde eles acabaram de se sentar, por exemplo), e de eles não poderem comer no mesmo recipiente que elas. Ao contrário dos Yaminawa, o urucum, *naifimi* (*achiote Sp*), não é utilizado porque sua tinta vermelha atrai sangue. Ao invés disso, para evitar a impregnação, pintam-se apenas com jenipapo, *nane* (*huito Sp*) e, como vimos na descrição de Juan, devem também mascar o *nixpo*, que torna os seus dentes pretos<sup>43</sup>. Como afirma Feather (2010, p. 281),

The most drastic example is after homicide when Nahua killers paint themselves with *huito* so that they are not impregnated by the blood of their victim. Juan explained, “If you do not paint yourself then you will dream of them. The *faka* (*yoshi*) of the dead man can take you away and kill you, it can make you dream. In your dreams they want to eat you, they try to make you bathe in *naifimi* (*achiote*), this is their blood”.

Os homicidas devem ficar parados (ao contrário dos Yaminawa) e, como vimos,

---

<sup>43</sup> Feather (2010, p. 112) faz uma aproximação entre este período e o ritual do *Nixpu Pima* kaxinawá: “Juan’s reference to chewing *nixpo* is enlightening given that it also plays a central role for the Cashinahua in their initiation ritual (*nixpopima*) where *nixpo* is considered a means of hardening the soft and fluid bodies of initiates. [...] During the Cashinahua *Nixpopima* initiation, children are not supposed to move at night. They are in a state of extreme mutability where any changes could become permanent features [...] Like Cashinahua initiates, Shipibo women who are menstruating and Kuna women on the verge of giving birth, Nahua killers must stay still. Softness therefore refers to a heightened capacity to become ‘other’. This is why Nahua assassins not only risk assuming the characteristics of their victims but also of getting stuck with their own behaviours. There are times when even the perennially restless Nahua must also stay still”.

podem dormir (apesar de, em seus sonhos, serem constantemente atormentados pelo *yuxin* da vítima). O autor fala o seguinte sobre os sonhos deste período:

[...] Raya described how he dreamt that the spirit of his victim tried to make him eat certain foods that he refused. This refusal was not incidental but was critical in defining his waking life. If Raya had succumbed to the seductive offers of his victim's *yoshi* he would have risked total possession. (FEATHER, 2010, p. 281)

Ao longo do tempo, o sangue da vítima vai diminuindo gradualmente no corpo do matador, até se dissipar totalmente.

Se há diferenças, mesmo oposições, entre os Nawa (Yora) e os Yaminawa no que diz respeito ao período que sucede o homicídio de inimigos humanos, e em suas consequências – a aquisição ou não de forças positivas e produtivas decorrentes do homicídio, que influenciará, no caso dos Yaminawa, a sua performance na caça – vimos que a lógica é a mesma.

Assim, podemos concluir com uma questão adicional: os matadores, em ambos os casos, são considerados perigosos para a própria comunidade da qual provêm, em seu período de resguardos. Isso tanto porque a raiva descontrolada do matador pode se voltar contra os seus próprios parentes (ele os veria como “outros”)<sup>44</sup> (FEATHER, 2010, p. 113), quanto porque as características do inimigo são incorporadas momentaneamente junto ao seu *yuxin* do sangue e ainda não foram controladas ou transformadas, representando uma potência de alteridade demasiado distante e, portanto, perigosa.

## 2.6. Os xamãs e a preparação do corpo para as interações com *yuxin*

É difícil falar de xamanismo na Amazônia sem se engajar no debate estabelecido pelos etnólogos especialistas na região<sup>45</sup>. Por isso, em vez de buscar uma definição do que seria o xamanismo, ou de questionar a validade do conceito antropológico para as sociocosmologias abordadas neste trabalho, optei por utilizar a palavra “xamã” para designar todas aquelas pessoas que agem em conjunto com os *yuxin* ou outros seres semelhantes, usando desse

---

<sup>44</sup> Entretanto, como diz o autor, a raiva tem os seus pontos positivos, sobretudo no que diz respeito à caça: “The risk of losing their sense of self through identification with their victim is why a killer must be angry in order to make their victim as ‘other’ as possible. The problem is that by becoming angry the anger can spill over to the inside, making killers dangerous to their own kin. By the same token, hunters behave with aggressive nonchalance towards their prey ensuring they do not feel compassion towards them. Anger is a tool that enables them to ‘other the similar’ thereby ensuring they are less vulnerable to impregnation” (FEATHER, 2010, p. 212-213).

<sup>45</sup> Para saber mais sobre o debate, e a sua aplicação às questões pano, a introdução à tese de doutorado de Laura Pérez Gil (2006) é clara e didática.

contato para provocar ou curar doenças, ou que se comunicam com eles obtendo conhecimentos específicos sem considerar isso um risco. Ou seja, chamo de “xamãs” aqueles que controlam a interação com os *yuxin*<sup>46</sup>.

Para uma pessoa se tornar apta a estabelecer voluntariamente relações com o mundo dos *yuxin* e para que ela possa exercer as práticas xamânicas, o seu corpo é fabricado e deve ser cuidado. Há, entre os Pano, diferentes maneiras de fazê-lo, cada qual levando a fins diversos. Mesmo quando se trata de produzir corpos voltados para as interações com *yuxin* ou outros seres próximos, os resultados são variados. É essa diversidade que me interessa aqui.

### **Um *tsimuya* yawanawa que aprendeu sozinho<sup>47</sup>**

Extraído do trabalho de Pérez Gil (1999, p. 31-32, grifos da autora) sobre os Yawanawa

Existe a história de outro *tsimuya*, um *tsimuya* distinto; diferentemente de João Grande, não se referem a ele como *yuehu*. Era tio de Antônio Luiz, irmão de sua mãe. Era um *tsimuya* poderoso; para se formar tomou o *rarë*<sup>48</sup> e chupou o coração da cobra, fazendo resguardos rigorosos e cumpridos em ambas ocasiões, de um ano em cada caso. [...] Falam que tinha três espíritos, possivelmente parentes já mortos, aos quais mandava e ordenava, e estes o obedeciam e auxiliavam nas curas – e provavelmente em outro tipo de atividades. Contam que quando ele adquiriu aquelas capacidades não tinha nenhum velho entre os Yawanawa que ensinasse aquilo, assim comenta Raimundo que *isso mostra para nós até hoje se alguém quer fazer assim, fazer esse mistério que ele fez, ele pode fazer também, mas só que é um ano, um ano que ele falou, a dieta de um ano, muito difícil* (Raimundo).

### **Como atrair *yuxin* e receber *muka***

Fala de Osair Siã, extraída do trabalho de Lagrou (2007, p. 58) sobre os Kaxinawá

Pajé dá e tira vida. Para virar pajé, vai sozinho para a mata e amarra o corpo todo com envira. Deita numa encruzilhada com os braços e as pernas abertos. Primeiro vêm as borboletas da noite, os *husu*, elas cobrem seu corpo todinho. Vem o *yuxin* que come os *husu* até chegar a tua cabeça. Aí você o abraça com força. Ele se transforma em murmurú, que tem espinho. Se você

---

<sup>46</sup> Sobre a definição dos xamãs como mediadores entre dois mundos, Coffaci de Lima (2000, p. 127-128) fala que, apesar de não haver *romeya* entre os Katukina no momento, “[a] presença ativa e abundante dos rezadores [*shointiya*] de algum modo estabelece o trato especializado com a alteridade de que falávamos. O título de mediador de dois mundos, comumente outorgado aos xamãs, cabe perfeitamente aos rezadores katukina. Certamente em menor extensão, mas menor extensão, não é o mesmo que nenhuma”.

<sup>47</sup> O resto das histórias desse homem será contado em outros trechos deste trabalho, a saber, em 3.3. *Caminhos e moradas de yuxin* e em 3.6. *Práticas xamânicas de agressão e cura*.

<sup>48</sup> Planta não identificada (PÉREZ GIL, 1999).

tiver força e não solta, o murmurú vai se transformar em cobra que se enrola no seu corpo. Você aguenta, ele se transforma em onça. Você continua segurando. E assim vai, até que você segura o nada. Você venceu a prova e daí fala, aí você explica que quer receber *muka* e ele te dá.

### **O encontro com Xuba**

Fala de Juan Pérez coletada em San Pablo em 04/06/01 e extraída do trabalho de Pérez Gil (2006, p. 180) sobre os Yaminawa do rio Mapuya

Uma pessoa se torna buaya quando encontra com Xuba na floresta. A pessoa que quer ser buaya vai todos os dias à floresta, sem comer nada, tentando se encontrar com Xuba. Xuba parece homem, mais ninguém consegue vê-lo. Um homem estava procurando Xuba e o encontrou numa samaúma enorme. Lá, Xuba lhe deu bua:

– Oi, você está me procurando?

– Sim, eu te procuro para que você me dê bua.

– Tá, eu vou te dar.

Xuba pintou todo o corpo do homem e lhe deu bua. Quando o homem voltou para sua casa, enganou sua mulher:

– Eu estou com febre, apenas quero um pouco de mandioca assada.

Ele enganava sua mulher para não comer, para poder fazer o resguardo. Depois de três ou quatro dias, ele disse a verdade à sua mulher sobre seu encontro com Xuba. Para se tornar buaya, não precisa tomar ayahuasca, mas sair todos os dias em jejum para se encontrar com Xuba.

### **Quando Mekon encontrou a cobra grande**

Excerto do diário de campo de Edilene Coffaci de Lima, escrito em 14/10/1997, e extraído de seu trabalho (2000, p. 132-133) sobre os Katukina

Mekon começou dizendo que há muito tempo seu avô (*txaitxo*) contava uma coisa que ele não acreditava, mas depois que aconteceu com ele, ele passou a acreditar: o encontro com a cobra grande. Mekon morava no igarapé da Burra, acima do Sete Estrelas. Um dia pegou a canoa e foi caçar paca. A Mashi, sua segunda mulher (Mekon tem duas mulheres), o acompanhava. Ele saiu viajando até chegar em um lago. Já próximo do lago, ele viu rastro de capivara.

Tinha uma canarana alta no lago. Ele pegou uma vara para cutucar a canarana. No meio da canarana tinha um buraco e ele pensou que uma capivara ou um jacaré pudesse estar ali. Ele então cutucou o buraco: uma, duas, três vezes. Na última vez que ele cutucou, a canarana subiu bem alto.

No mesmo instante o corpo dele ficou cheirando cobra, ele teve vontade de vomitar, estava zozzo. A Mashi ficou olhando para ele. Ele não sabia o que estava sentindo. Resolveu cutucar a canarana de novo e os olhos dele rodaram, ficou tudo escuro.

Não havia mais jeito de continuar a caçada. Ele sentia-se tão zozzo que a Mashi foi quem varejou no caminho de volta. Quando chegou em casa, Mekon sentia que estava bêbado, como se tivesse bebido cachaça.

Ele queria tomar banho e dormir. Mepe, sua primeira mulher, quando soube o que aconteceu, mandou ele cheirar rapé (*rome poto*), para tornar-se rezador. Ele disse que não queria, mas cedeu e tomou o rapé que ela ofereceu.

Quando Mekon dormiu, apareceu no sonho um homem. Este homem dizia que Mekon tinha fugido dele, que não era uma cobra o que ele tinha visto:

– “Você teve medo. Se tivesse me cutucado bem forte eu daria um monte de coisas boas para você, mas você só me triscou”.

Ainda no sonho, Mekon explicava que não correu de medo, mas sim porque sentiu coisas estranhas em seu corpo. O homem do sonho dizia novamente:

– “Era eu. Se você tivesse me cutucado com mais força você veria coisas boas, mas você teve medo. Daqui uns dias você vai ser curador”.

Então, no sonho, ele começou a aprender as rezas. De repente, um menino chorou e ele acordou. Mekon contou o sonho para a Mepe e a Mashi. Mepe disse:

– “Está vendo? Você vai ser rezador”.

Passou um mês e o filho do sogro dele (ou seja, irmão da Mepe) adoeceu. A Mepe fez caçuma para ele rezar. Ele não queria, mas resolveu rezar para “experimentar”. Ele rezou como havia aprendido no sonho e a Mepe levou a caçuma para o doente beber. O menino tomou a caçuma e logo dormiu. Quando acordou, o menino estava todo suado, não tinha mais febre. Mekon havia curado o garoto. Perguntei se era o homem do sonho que ensinava a reza. Ele disse que este homem lhe havia dado uma mulher que o ensinava a rezar.

### **Quando Kako feriu a cobra e foi vingado por ela**

Extraído do trabalho de Coffaci de Lima (2000, p. 141-142) sobre os Katukina

Kako, também um jovem rapaz, foi mariscar com tinguí, acompanhado de muitas outras pessoas, em um igarapé na aldeia do rio Gregório. Finda a pescaria todos foram embora, mas ele decidiu permanecer mais um pouco, à procura de algum peixe que ainda aparecesse. Em cima de um balseiro caído no igarapé, ele viu passar lentamente uma cobra gigantesca. Olhou-a fixamente, viu seu corpo deslizando sob as águas. De repente, começou a sentir tremores e calafrios, turvamento na vista, o odor de seu corpo estava alterado – sensações indicativas de sua eleição. Sem saber como controlar-se, Kako desceu do balseiro e foi ao encontro da cobra,

que a esta altura já estava imóvel. Ele então pegou seu terçado e desferiu vários golpes na cobra. Correu para sua casa alarmado, sem saber se a tinha matado. Lá chegando, contou o acontecido a seu pai, que lhe explicou que a cobra deveria estar atraindo-o para conhecer os segredos xamânicos. Se ele não quisesse, deveria desculpar-se e fazer algum pedido (para que tivesse força para abrir roçados ou sorte na caça, por exemplo), jamais deveria tê-la machucado. Na mesma noite, Kako sonhou que sofria um acidente. Alguns dias se passaram e o acidente aconteceu. Sozinho pela mata, caçando, Kako tropeçou na raiz de uma árvore, caiu desajeitadamente e a espingarda detonou, acertando seu braço. Socorrido pelos missionários da MNTB, levado para a cidade de Tarauacá, Kako teve o braço direito amputado. A cobra enviara-lhe o castigo.

O acidente de Kako constitui algo como uma “história exemplar”. Foi-me relatado espontaneamente por várias pessoas para dizer dos castigos que as cobras são capazes de enviar àqueles que as agridem. Algumas especulavam se não teria sido o xamã Tobi, morto havia pouco tempo, o responsável pela vingança.

### **Quando os *kêchĩtxo* iniciantes bebem o lírio invisível dos *yove***

Relato etnográfico extraído do trabalho de Cesarino (2011, p. 120) a respeito dos Marubo

Os *kêchĩtxo* iniciantes vão enfim tomar o caldo de lírio misturado a ayahuasca para adquirir a sua ventania, um poderoso instrumento para espantar os *yochĩ*. [...] Muitas horas depois de tomarem o caldo, e nenhum efeito forte sendo notado, me ocorre perguntar que espécie de lírio é essa que está sendo tomada, já que não encontro nenhum rastro da planta por parte alguma. Dizem-me, em resposta, que é um lírio trazido pelos *yove*, e não do lírio visível nesse mundo/referência (Morada da Terra-Morte). [...] Descubro em seguida que o duplo da sucuri (*vêchá vaká*) é quem havia trazido a substância invisível através de Venãpa, que a transportou para o caldo bebido por todos de uma maneira que não pude compreender.

### **Aprender a rezar em sonhos**

Fala de Xawaxta coletada em Raya em 30/10/03 por Laura Pérez Gil e extraída do trabalho desta autora (2006, p. 134-135) sobre os Yaminawa do rio Mapuya

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

you aprende, como se aprende a estudar com professor. É para fazer desse jeito. You sonha com os que estão rezando. Chegam em nossos sonhos. Acordamos, com esse assim rezamos, o que nós escutamos, com esse rezamos no nosso sonho. Se aprende dessa forma, sonhando; um rezador está te ensinando.

### **Quando o pai de Txaiyabawade virou *ñuwë***

Fala de Txaiyabawade coletada em Raya em 4/11/03 por Laura Pérez Gil e extraída do trabalho desta autora (2006, p. 189) sobre os Yaminawa do rio Mapuya

Meu pai era assim (*ñuwë*). Quando ficava com raiva dos cachorros, fumava tabaco, assoprava, e de manhã os cachorros tinham morrido. Acabava com os cachorros. Para ser *ñuwë*, tomavam ayahuasca e *yunë*, misturado, junto. Alguém tem que cuidar, para agarrar e assoprar. Deve ter lá outro pajé (brujo).

Outro pajé o segura assim, o faz descer, já quer voar, tem que agüentar lá mesmo, o pajé assopra, outro assopra. Não pode ter mulheres, tem que ser homens da sua família. Os homens o seguram, tem que (fumar) assoprar um rolo de tabaco inteiro. Não deve tomar nada. De manhã, vai olhar, não tem nada de sangue, puro branco, sua mão, sua boca, parecem algodão. Fica numa casa afastada, não pode ver mulheres, aí vão assoprar nele, não pode comer. Ao meio-dia, vai olhar de novo, não sara. Sua mãe, seu irmão choram. Sua boca fica bem magrinha, parece algodão. Assopram mais. Não come mingau de banana, não vê mulheres, fica apenas com seus familiares, seu irmão, seu primo, apenas homens vão cuidar dele. Cozinham ayahuasca à parte, tomam um pouco, assopram, assopram nele. Depois de cinco dias, meu pai começou a sarar um pouco.

Outros pajés fazem *kuxuai* para que fique são. Não pode tomar banho onde as mulheres costumam se banhar. Deve tomar banho sozinho. Começa a comer. Passa as noites cantando. Depois, já começa a sair sangue, fraquinho. Depois disso, nenhum animal escapa dele.

Certos conhecimentos e habilidades são adquiridos através do contato com o mundo dos mestres, dos *yuxin*, dos *yovevo*, etc. Assim, vimos que, ao tomar ayahuasca, os homens kaxinawá obtêm informações sobre onde encontrar suas presas. Também os massagistas shipibo (*tóbiakay*), de acordo com Colpron (2009), ganham maestria em sua prática ao colocarem as suas mãos em contato com certos vegetais (*ráo*) e, assim, com os seus mestres (*ibo*), que transmitirão conhecimentos às mãos. Posteriormente, e caso sigam os resguardos necessários, os mestres dos *ráo* darão aos massagistas, em sonho, anéis invisíveis que apenas o xamã *onánya* pode ver (COLPRON, 2009, p. 79). Segundo Déléage (2009a), também o massagista sharanawa (*datsaya*) aprende a sua técnica colocando o vapor de um vegetal



poderoso – no caso, a ayahuasca – em suas mãos e braços. Além disso, o seu instrutor deve colocar as mãos do aprendiz em contato com a região do ventre de uma anaconda na floresta.

Os vegetais *ráo* são utilizados como remédio na cura de diversas doenças. Eles são prescritos pelo herborista (em shipibo, *ráomis*) ao doente, que vai ingeri-los ou colocá-los sobre o corpo. Os Shipibo-Conibo consideram que, por manipularem constante e intensamente os *ráo*, os herboristas acabam sonhando com os seus mestres (COLPRON, 2009, p. 70). A análise de Lagrou (2007) sobre os herboristas *dauya* kaxinawá se aproxima da de Colpron acerca dos *ráomis* shipibo, já que a autora nos explica que os vegetais considerados *dau* têm *yuxin*. Além disso, para envenenar uma pessoa, o *dauya* deve entrar em contato com extensões do corpo dela que também têm ou são *yuxin* (como a saliva, a urina ou fios de cabelo): assim o *dauya* age no *yuxin* da pessoa (LAGROU, 2007). Pode-se dizer, portanto, que a comunicação com os *yuxin* não é totalmente necessária para que uma pessoa se aproveite de seus poderes: ela pode aprender a manipulá-los<sup>49</sup>. Também neste caso deve-se ter cuidados com o corpo (ou partes dele), já que o contato com esses seres sempre traz riscos – eles podem impregnar a pessoa (não intencionalmente), ou dela se vingar caso se sintam desrespeitados.

No entanto, há aqueles que conseguem minimizar ou controlar os riscos e se comunicar com os *yuxin*, adquirindo eles próprios o poder de transformar os outros ou a si mesmos. Isto se torna possível de diversas maneiras. No tópico 2.3. *Relações de parentesco com yuxin* apresentamos casos de crianças-espírito (*yuxin bake*, *yove bake* e filhos de *txaiconibo*) que, por manterem contato com os seus parentes-espírito, se tornam xamãs poderosos caso consigam sobreviver até a vida adulta. Foi assim que alguns dos homens marubo com quem Cesarino conversou em seu trabalho de campo se tornaram *romeya* e assim também que, como foi contado pelo xamã shipibo-conibo Questembetsa, há homens que se transformam em *meráya*. Mas ser filho de *yuxin*, *yove* ou *txaiconi* não é a única maneira de se transformar e se aproximar corporalmente desses seres, que podem escolher determinadas pessoas para inserir o amargor em seus corpos e estabelecer relações com elas.

Os Kaxinawá contaram a Lagrou (2007) que os *yuxin* escolhem por conta própria a

---

<sup>49</sup> Colpron (2005, p. 109) fala que “os Shipibo-Conibo consideram que os *ráo* possuem suas “gentes” (*ráo jónibo*), entidades que não apenas assumem a aparência de pessoas, mas o são realmente, e que intervêm em favor dos humanos quando seu suporte é manipulado — por ingestão, emplastro, sauna, banho — e quando certos tabus são respeitados”. Veremos em 2.7. *Substâncias paepa* que o tabaco, para os Nawa (Yora), age por conta própria, quando utilizado corretamente (FEATHER, 2010).

pessoa que vão transformar em *mukaya*, o que é por ela vivenciado como um ataque violento: ela desmaia (“cai morta”), ao que o *yuxin* insere o amargor (*muka*) em seu coração (LAGROU, 2007, p. 371). Vemos no relato de Osair Siã que, se uma pessoa quiser, há formas de atrair os *yuxin*, mas não é certo que será bem-sucedida (como demonstra o relato *As dificuldades de um caçador de Balta que queria ser xamã*, apresentado em 2.5. *O corpo do caçador, o corpo do matador*, a respeito de um bom caçador que não conseguia ser *mukaya*). Por outro lado, caso a pessoa receba o amargor (*muka*) dos *yuxin*, mas não queira tornar-se *mukaya*, ela deve ser tratada pelo *dauya* – seguindo as reflexões de Lagrou (2007), podemos afirmar que receber o *muka* é como ficar doente: deve-se tirá-lo do corpo ou aprender a lidar com ele para não se enfraquecer.

Ainda nos inspirando pelo exemplo de *As dificuldades de um caçador de Balta que queria ser xamã*, e a análise dos autores que o apresentam, Patrick Deshayes e Barbara Keifenheim, podemos afirmar que, para os Kaxinawá, há uma incompatibilidade entre as atividades do *mukaya* e as do caçador<sup>50</sup>. Isto porque o xamã passa a ver os *yuxin* como seres humanos (MCCALLUM, 2001) – os animais começam a dirigir-lhe a palavra (LAGROU, 2007, p. 371). Além disso, o *mukaya* não pode comer carne ou alimentos doces, e deve abster-se de relações sexuais com viventes, restrições feitas para que o *muka* não desapareça de seu corpo. Vale mencionar que o *mukaya* kaxinawá, de acordo com Lagrou (2007, p. 386), consegue se comunicar diretamente com os *yuxin*, sem precisar da ajuda da ayahuasca ou outras substâncias, o que lhe permite conhecer eventos futuros ou a causa das doenças. Já entre os Yaminawa, que também têm um xamã que possui o amargor (*tsibu*) no corpo – denominado *tsibuya* ou *buaya*<sup>51</sup> –, é a ele próprio que cabe buscar atrair o poderoso *Xuba* para que este lhe insira o amargor e o transforme em xamã.

Os *romeya* marubo têm em si o projétil *rome*. Venãpa, um *romeya* filho de *yove*, conta que quando era criança ficava muito doente (os seus duplos saíam de seu corpo e passeavam pelo cosmos). Certa vez, foi levado ao hospital e estava à beira da morte, quando os seus

---

<sup>50</sup> Ver em 2.5. *O corpo do caçador, o corpo do matador*.

<sup>51</sup> *Mukaya* (kaxinawá), *tsibuya* e *buaya* (yaminawa) significam, literalmente, “aquele com o amargo”. Sobre o *tsimuya* yawanawa, não temos muitas informações, além do fato de que os homens denominados *tsimuya* “incorporavam” espíritos que falavam através deles e tinham espíritos auxiliares (PÉREZ GIL, 1999). Ainda de acordo com Pérez Gil (1999, p. 37), “[a] denominação de *tsimuya* é a mais ambígua. Com ela definem, como vimos, a João Grande e ao xamã que possuía os três espíritos auxiliares, mas é difícil estabelecer muitos pontos em comum entre ambos. Não deram mais exemplos sobre *tsimuya*. O significado literal da palavra, ‘aquele que possui o amargo’, é similar à do termo kaxinawa *mukaya* (Kensingler; 1974: 284, Lagrou; 1998: 107), mas, diferentemente deste, o *tsimuya* yawanawa não possuía a capacidade de extrair ou enviar a outrem a substância xamânica chamada *muka*”.

irmãos-*yove* (aqueles que habitam o seu corpo/maloca) apareceram para ele e com ele conversaram, avisando-o de que iria morrer. Trocaram o seu sangue (espiritizaram-no). Foi assim que Venãpa tornou-se um *romeya*, ou seja, que conheceu os seus duplos-irmãos, os seus *yove*, e a sua maloca que é também o seu corpo. Como afirma Cesarino (2011, p. 40), é “como se virar pajé implicasse, entre outras coisas, em adquirir ou tornar-se consciente desta dobra interna, transformar-se pela replicação”.

O caso de Venãpa é exemplar: as histórias que os *romeya* marubo contaram para Cesarino mostram a disposição deles para a doença, sobretudo quando crianças. Em um certo momento, descobrem a sua dobra interna e os seus duplos, que andam pelo cosmos e adquirem muitos conhecimentos (por vezes, os seus duplos vão mesmo viver longe, voltando ao corpo/maloca para visitar). Pode-se dizer que os *romeya* marubo são uns passeadores. Caso a pessoa não queira se tornar *romeya*, um *kêchîtxo* deve tirar os projéteis *rome* de seu corpo e cortar os caminhos que ligam a pessoa aos patamares cósmicos, por onde trafegam os seus duplos e demais *yove* ou *yuxin* (CESARINO, 2011, p. 94).

Foi também em um hospital, nos conta Lagrou (2007, p. 373-374), que uma mulher *kaxinawá* chamada Delsa passou a ter relações com os *yuxin*. Apesar de ela não ter o *muka* em seu corpo, casou-se posteriormente com o *yuxin* da jibóia (*Yube Xeni*) tornando-se uma *yuxian* (pessoa que vive com *yuxin*). A importância atribuída por povos Pano aos hospitais, no que diz respeito ao estabelecimento de relações mais intensas com os *yuxin*, *yove*, entre outros, e à transformação da pessoa em *xamã*, pode ser compreendida se levarmos em conta que o hospital, sendo um local reservado para a doença, a cura e a morte, abriga muitos *yuxin*<sup>52</sup>. Da mesma forma que, para os *Kaxinawá*, há uma relação entre a doença e o processo de tornar-se *mukaya*, veremos a seguir que, também para os *Sharanawa*, *Marubo* e *Yaminawa*, o processo de se tornar *xamã* compreende um outro em que a pessoa fica muito doente, mas no qual a morte não se concretiza.

De acordo com Déléage (2009b), entre os *Sharanawa*, tornar-se *xamã* *coshoitíya* é uma escolha da própria pessoa (geralmente motivada por uma doença grave, curada por um *coshoitíya*), que deve buscar um mestre que lhe aceite como aprendiz. A pessoa se distancia de sua aldeia, deve se abster de relações sexuais e de suas atividades cotidianas, submeter-se a um jejum rigoroso, bem como consumir grandes quantidades de ayahuasca. Ainda segundo Déléage (2009b, p. 224), os *xamãs* falam desta parte do ritual como uma limpeza do corpo. O

---

<sup>52</sup> Nas palavras de Lagrou (2007, p. 374) a respeito dos *Kaxinawá*, “O hospital, ‘lugar aonde as pessoas vão para morrer’, tem uma alta concentração de *yuxin*”.

neófito deve também estabelecer relações com grandes cobras, comendo partes de seu corpo, o que lhe permite tornar-se ele próprio uma anaconda e assim adquirir as suas capacidades. Ao passar por uma série de provas dolorosas (dentre as quais ser picado por insetos) relacionadas a substâncias venenosas, o neófito fica muito doente, chegando à beira da morte, e será curado por seu mestre (foi dito ao autor que, nesta fase, o corpo se torna vazio, porém poderoso).

Durante a sua iniciação, o aprendiz descobre a relação que há entre os *yuxin*, os mestres (*ifo*), o seu mestre e ele próprio. Pode-se dizer que o xamã *coshoitiya* é, ele mesmo, um mestre (*ifo*) que ao morrer pode se tornar efetivamente uma cobra. O fim da iniciação é dado por um sonho, no qual o futuro xamã recebe de estranhos os seus cantos (*coshoiti*) e objetos ligados ao xamanismo, que lhe conferem o seu poder permanente. Há um rumor entre os sharanawa não-xamãs de que a iniciação só está completa quando o aprendiz torna alguém doente e consegue curar a pessoa – caso não consiga, ele deve continuar o seu processo de aprendizagem, ou então será apenas um feiticeiro (*yohuu*)<sup>53</sup>. Para aprender os *coshoiti* (cantos de cura), o novo *coshoitiya* acompanha seu mestre em sessões de cura e memoriza os seus cantos (DÉLÉAGE, 2009b).

Déléage (2009a, p. 296) faz uma distinção entre os *coshoitiya* (xamãs) e outras pessoas que bebem ayahuasca sem terem passado pela iniciação (quase-xamãs) da seguinte maneira:

Les quasi-chamanes sont capables de “voir” et de “comprendre” (*/shina-/*); cette capacité leur est conféré par leur transformation temporaire en maître – transformation conditionnée de part en part par l’absorption de l’ayahuasca. Les chamanes sont, quant à eux, capables de beaucoup plus. C’est que leur transformation n’a rien de temporaire; leur initiation, consistant essentiellement en l’ingestion de substances “puissantes” (*pau*), leur a permis de s’émanciper des contraintes rigoureuses liées à l’ayahuasca (une autre substance *pau*). Leur nature métamorphique n’est plus temporaire; elle est stabilisée. Tandis que les quasi-chamanes “oublient” les chants *rabi* qui sont passés par eux, les chamanes “conservent” leurs chants dans leur corps. Ils peuvent ainsi les utiliser n’importe quand. Les chamanes sont donc, d’une certaine manière, des “êtres rituels”: leur nature est définie par ce qui, chez les quasi-chamanes, est limité à un “état rituel” – la transformation. De ce fait, on comprend que l’incertitude attachée à leur identité ne se limite pas au contexte des rituels: ils sont socialement considérés comme des êtres excentriques, peu prévisibles, dont il faut se méfier. Cette incertitude vient redoubler l’ambivalence qui leur est traditionnellement attribuée.

Mais adiante, continua o autor a respeito do poder dos *coshoitiya* e a influência de sua iniciação nas práticas de cura e agressão:

---

<sup>53</sup> Falarei das diferenças entre o xamã e o feiticeiro na Parte II, 3.6. *Práticas xamânicas de agressão e cura.*

Si l'ont veut, alors que les quasi-chamanes cherchent à se transformer en maîtres pour obtenir de l'ostension, les chamanes se sont transformés pour obtenir et utiliser du pouvoir (*pau*). Ainsi, lorsque les quasi-chamanes utilisent dans leurs chants le verbe /*shina-*/, celui-ci signifie "visualiser" et indique la manière dont le chanteur accède à un nouveau monde d'expériences ostensives distinctes de celles de son univers quotidien. Lorsque les chamanes (qui peuvent être nommés *shinaya*) utilisent ce même terme, ils se réfèrent à quelque chose de plus concret; à quelque chose qu'ils possèdent en grande quantité et à quelque chose dont le malade manque; on pourrait traduire ce quelque chose par "vie", "santé" ou "pouvoir", comme on voudra. Dans ce contexte, cela signifie que le chamane est un être regorgeant de *pau*, autre terme de plus flous, signifiant "maladie", "ivresse", "puissance", "force", etc. Ce *pau*, il l'a acquis au cours de son initiation évidemment; mais de telle manière qu'il est par la suite défini par ce terme même: tout chamane est *pauya*, "puissant". Certes, cette "puissance", cette "ivresse" est sémantiquement associée à la transformation. Mais lorsqu'elle caractérise le chamane, elle connote également son pouvoir. Pouvoir de guérir, pouvoir de rendre malade: tels sont les résultats extérieurs. (DELEAGE, 2009a, p. 296-297)

Este tipo de ritual iniciático, onde o aprendiz passa por uma série de provas dolorosas<sup>54</sup> e cumpre com resguardos e dietas, não é exclusivo dos Sharanawa, mas aparece em diversas etnografias, como a de Feather (2010) sobre os Nawa (Yora), a de Coffaci de Lima (2000) a respeito dos Katukina e as de Pérez Gil (1999, 2006) sobre os Yawanawa e sobre os Yaminawa do rio Mapuya. Nesta última etnografia, há também mais uma conexão entre a iniciação do *coshoitiya* sharanawa e a do *koshuitia* yaminawa: ambos passam por um momento no qual são considerados gravemente doentes e devem ser curados por seus mestres. A respeito das provas que envolvem as picadas de insetos, Feather (2010) afirma que o mais importante é o fato de estarem relacionadas ao sofrimento e de serem vetores de inserção de amargor e *pae* no corpo do neófito. Além disso, através delas, de acordo com Pérez Gil (2006), o futuro xamã entra em contato com os *yuxin* dos insetos<sup>55</sup>.

O *koshuitia* yaminawa não passa por um único ritual de iniciação, no qual adquire todo o seu poder e conhecimento. Ele deve, além de cultivar aquilo que conseguiu em sua primeira iniciação, passar por várias provas e privações ao longo de sua vida se quiser obter

---

<sup>54</sup> Dentre as quais, picadas de insetos e, durante um rigoroso jejum, a ingestão de grandes quantidades de bebidas consideradas amargas e poderosas.

<sup>55</sup> Nas palavras da autora, "A incorporação de diversas substâncias por meio das 'provas' (substância da sucuri, mordidas das vespas e das formigas, mel...) ou de sua ingestão (tabaco, ayahuasca, comaru, *yunē*, etc.) tem como resultado a acumulação de poder, um poder associado estreitamente às qualidades físicas dessas substâncias, amargas e pungentes. Mas essa acumulação de poder é apenas um aspecto do processo desencadeado pela ingestão das substâncias; elas têm também a capacidade de colocar o iniciando em contato com o âmbito dos *yuxin*, e concretamente com o *yuxin* do ser ao qual pertence a substância. Algumas delas, a ayahuasca principalmente, permitem ver (*uñ*) em estado de vigília; outras são consideradas como estimulantes da atividade onírica. Sonhos e visões constituem aspectos fundamentais do processo de iniciação e obtenção de conhecimento" (PÉREZ GIL, 2006, p. 134).

novas técnicas de agressão e cura e acumular mais poder, até tornar-se um *ñuwë* (aqueles *koshuitia* mais fortes, geralmente mais velhos)<sup>56</sup>. Pérez Gil (2006, p. 98) afirma:

Além disso, há determinadas práticas, como aprender a curar dores e inchações chupando o corpo do doente com pimenta, que normalmente são aprendidas em momentos distintos da iniciação ao *kuxuai*. Este fato remete a uma característica do xamanismo yaminawa: o poder e o conhecimento não se adquirem de uma só vez, mas ao longo de períodos sucessivos que se caracterizam pela ingestão de alguma substância e uma etapa mais ou menos comprida de dieta e resguardo social. O poder/conhecimento para os Yaminawa é algo que deve ser cultivado, aprimorado e cuidado, já que da mesma forma que se pode aumentar, se pode perder.

Portanto, entre os Yaminawa do rio Mapuya, diversas substâncias são ingeridas e resguardos são feitos, ao longo da vida, com a finalidade de aumentar o poder do xamã cantador. Muitas dessas substâncias ajudam a ver os *yuxin*, como a ayahuasca e o toé (ou lírio). Tornar-se *ñuwë* é, portanto, um processo cumulativo que deve ser praticado durante a vida da pessoa. Ademais, *ñuwë* designa não apenas os xamãs poderosos, mas o próprio poder que eles têm em seu corpo, e que deve ser cultivado para não o abandonar<sup>57</sup> (PÉREZ GIL, 2006, p. 126).

De acordo com a análise de Pérez Gil (1999) e os exemplos concretos trazidos pela autora, entre os Yawanawa, os aprendizes de xamã (rezadores) devem, em sua iniciação, ingerir substâncias amargas (como a caiçuma azeda, a ayahuasca e o tabaco)<sup>58</sup> e fazer uma série de resguardos. O poder do xamã vai depender da quantidade de tempo durante a qual a pessoa conseguiu segui-los. Caso a iniciação da pessoa dure de três a seis meses, ela se tornará *shuintia*, mas se conseguir seguir os resguardos por um ano, ela será *xinaya*<sup>59</sup> (PÉREZ GIL, 1999, p. 34).

Esta relação entre os xamãs yaminawa (*koshuitia* e *ñuwë*) e yawanawa (*shuintia* e

---

<sup>56</sup> Sobre a diferença de poder entre os xamãs yaminawa, Pérez Gil (2004, p. 2) comenta que “[o] que resta hoje parece ser, à luz dos depoimentos, apenas um pálido reflexo da realidade de outrora: já não existem aqueles que podiam se transformar em onça, nem os que podiam matar outras pessoas apenas olhando para elas e que caçavam soprando fumaça de tabaco sobre o rasto dos animais; nem aqueles que curavam a picada da víbora chupando no lugar da mordida e extraíndo os dentes do animal. O que hoje encontramos são os *koshuitia*, que podem curar ou matar através de cantos xamânicos”.

<sup>57</sup> Sobre a relação entre as substâncias amargas e doces e o poder xamânico, a autora fala que “[t]odas as provas implicam, da mesma forma que a ingestão das bebidas preparadas com as plantas mencionadas, a introdução no corpo de alguma substância que, se acredita, aumenta o poder. No caso de vespas e formigas, as próprias picadas são consideradas vetores de poder, da mesma forma que o amargor que caracteriza a maior parte das plantas mencionadas anteriormente. De fato, um dos princípios fundamentais do xamanismo yaminawa, de forma similar a como acontece entre outros grupos pano, é a oposição entre doce e amargo. Esta oposição se expressava de forma especialmente evidente nos comentários dos homens adultos sobre os prejuízos que os alimentos doces trazem para o poder xamânico: o doce, dizem, repele o *ñuwë* da pessoa” (PÉREZ GIL, 2006, p. 126).

<sup>58</sup> Essas substâncias podem ser tanto um meio para ver os *yuxin* quanto vetores de sua ação.

<sup>59</sup> O termo designa aqueles que possuem formação completa e são poderosos.

*xinaya*) não é a mesma que há, para os katukina, entre os xamãs *shoitiya* e *romeya*. Seguindo as reflexões de Coffaci de Lima (2000), podemos afirmar que, para os katukina, é a própria cobra grande quem escolhe a pessoa para ensinar os cantos e as técnicas de cura e agressão. Primeiro, a cobra encontra-se com a pessoa em algum local, como a floresta. Depois, caso a pessoa não recuse o seu chamado, ela aparecerá em sonhos, nos quais oferece-lhe uma esposa (a *rono yuxin*) que lhe transmitirá os seus ensinamentos e as suas rezas (o futuro xamã deve memorizá-los ao acordar).

Deste contato com a cobra grande, a pessoa pode virar *shoitiya* (traduzido pela autora como *rezador*). Ela aprende não apenas com a *rono yuxin* durante os sonhos, mas também com *shoitiyas* mais experientes, tomando com eles ayahuasca, usando rapé e acompanhando-os em suas sessões de cura. Mas se a pessoa encontrar uma dessas duas cobras: *vino rono* e *teshoika* (as maiores moradoras das profundezas das águas), ela receberá delas o *rome* (uma pedra) e todo o seu conhecimento. A pessoa se tornará, assim, um *romeya* (traduzido pela autora como *xamã*). Este não precisa ter um mestre vivente, já que a cobra lhe ensina tudo de uma vez só.

Entre os xamãs [*romeya*] fala-se menos em aprendizado e mais em treinamento. Com o consumo do ayahuasca e rapé e observando as restrições alimentares e sexuais, um homem consegue manter o *rome* ativo em seu corpo, sem precisar receber qualquer outra instrução. (COFFACI DE LIMA, 2000, p. 143)

Portanto, “não se postula que rezadores [*shoitiya*], por acúmulo de conhecimento, possam se tornar xamãs [*romeya*]” (COFFACI DE LIMA, 2000, p. 127). É importante frisar que não há problema em recusar o chamado da cobra, mas não se pode atacá-la (como vimos acima, em *Quando Kako feriu a cobra e foi vingado por ela*).

Segundo Cesarino (2011), o *kēchĩtxo* marubo (xamã-rezador) decide iniciar-se nos cantos por sua própria vontade. Ele começa a participar dos rituais de pajelança, nos quais rapé e ayahuasca são consumidos, os *yovevo* cantam através do *romeya* e, também, onde os *kēchĩtxo* mais velhos e sabidos falam com mais frequência. Em um dado momento, o aprendiz sonha com uma pessoa que lhe transmite um dom, que é o seu *chinã*<sup>60</sup>, o que demonstra que ele está apto para aprender os cantos *shōki*. O aprendiz deve retirar-se, junto com outros, para uma maloca separada, onde ficará sob os cuidados de algum *romeya* ou de outros, mais velhos e sábios (CESARINO, 2011, p. 116). Ele deve seguir uma dieta alimentar restrita, que

---

<sup>60</sup> Em kaxinawá, *xinã*.

o aproxime dos seres *yove* e dos ancestrais, para espiritalizar o seu sangue. Os duplos dos pássaros dos quais se alimenta vêm em sonhos ensinar-lhe os cantos *shōki*.

A descrição de Cesarino, apresentada em *Quando os kēchĩtxo iniciantes bebem o lírio invisível dos yove*, traz um detalhe interessante: algumas das substâncias são ingeridas apenas pelos duplos do neófito. De acordo com o autor,

Aqui, importa menos a experiência visionária comum a outros xamanismos pano e mais a obtenção de poderes e do auxílio dos duplos / donos das substâncias ingeridas. É para que Broto de Ayahuasca (*Oni Shāko*) interceda como mediador e tradutor junto ao *kēchĩtxo*, fazendo com que cantos e palavras não sejam esquecidos, que a ayahuasca deve ser consumida em abundância. (CESARINO, 2011, p. 124)

Ainda de acordo com Cesarino (2011), os *kēchĩtxo* diferenciam-se dos *romeya* por não terem contato direto com os outros seres do cosmos durante a vigília, mas apenas em sonhos. Além disso, atuam através de seu *chinã* e com os seus cantos mobilizam espíritos auxiliares ou agem sobre espíritos agressores.

O xamã *onánya* shipibo-conibo busca ter contato com as gentes dos *ráo* com o auxílio da ayahuasca. Os cantos do *onánya* são os próprios vetores ou caminhos dos *ráo* (COLPRON, 2005, 2009), bem como o código de comunicação entre os *onánya* e seus auxiliares (COLPRON, 2005). A iniciação xamânica do *onánya* consiste em deixar que os *ráo* transformem o corpo do neófito.

A iniciação xamânica entre os Shipibo-Conibo concerne principalmente à faculdade de se identificar ao domínio dos *ráo*. Estes últimos dão forma ao corpo do aprendiz, independente de seu sexo: o tornam robusto (*kóxi*), odorífero (*inín*), inteligente (*onán*), curativo (*ráo*) e assim por diante, segundo o caso. Para determinar a força de um *onánya*, o que se enfatiza não é o fato de tratar-se de um homem ou de uma mulher mas, antes, sua aptidão em obter o conhecimento, isto é, a capacidade de conjugar a utilização de *ráo* potentes e o respeito pelos interditos alimentares e comportamentais (*kikín samá*), que neutralizam as secreções humanas mal-cheirosas (flatulência, suor, esperma, menstruação etc.). As práticas corporais restritivas e a intervenção do ambiente permitem assim às mulheres limitarem suas secreções e maus odores para tornarem-se similares a seu ideal *txáiconi*. (COLPRON, 2005, p. 110)

Colpron (2009) contrasta a iniciação do xamã *onánya* shipibo com a couvade, momento em que os pais devem evitar o contato com agentes perigosos para não contaminar os seus filhos pequenos. Assim, o aprendiz de xamã deve enfraquecer-se através de jejum e da inatividade, para possibilitar a permeabilidade de seu corpo pelas propriedades dos *ráo* (COLPRON, 2009, p. 109). De acordo com a autora,



L'initiation chamanique suit, en quelque sorte, le mouvement contraire e la couvade: le néophyte s'expose *volontairement* aux maîtres menaçants pour acquérir leurs caractéristiques, notamment leur puissance (Colpron, 2004). Ainsi, à l'inverse de la socialisation des jeunes enfants – qui implique de s'habituer à la nourriture et aux moeurs légitimes pour devenir humain – l'*onanya* adopte l'*habitus* des maîtres prédateurs en vue de se transformer à leur image. (COLPRON, 2009, p. 73)

Assim como os *koshuitia* yaminawa podem tornar-se *ñuwë*, e o *shuintia* yawanawa pode virar *xinaya*, o *onánya* pode vir a ser *meráya*, “[n]o estágio mais avançado de sua carreira, o *onánya* se torna *meráya*, grau que se adquire e preserva por meio de um modo de vida rigoroso e ascético” (COLPRON, 2005, p. 100). A grande diferença entre ambos está no fato de que o *onánya* utiliza a ayahuasca para entrar em contato com os mestres e viajar por seus mundos, ao passo que o *meráya* já é um ser transformado, apesar de contar com o auxílio de plantas xamânicas<sup>61</sup>.

As iniciações xamânicas e o conhecimento derivado delas dizem respeito a técnicas que agem nos corpos das pessoas, transformando-os. Podemos, talvez, generalizar para os povos Pano acima analisados aquilo que Pérez Gil (2006, p. 200) demonstra a respeito dos Yaminawa, a saber, que os corpos dos xamãs são mais leves e amargos do que os dos demais viventes, e que, por se comunicarem diretamente com os *yuxin* ou demais seres invisíveis e inacessíveis aos viventes, são dotados de muito poder e conhecimento<sup>62</sup>. Como as crianças-espírito, essas pessoas estão, em maior ou menor grau, mais próximas do polo dos *yuxin* (ou variações, como os *yove*, os mestres e os *txaiconi*) do que os demais viventes.

Para concluir, gostaria de salientar que, em certo sentido, os xamanismos aqui delineados não dizem respeito a tipos distintos de pessoas, mas distinguem-se através de níveis de conhecimento e interação com o domínio dos *yuxin*.

## 2.7. Substâncias *paepa*

Na aldeia San Martín, um homem kaxinawá me disse que o tabaco, a ayahuasca e as bebidas alcoólicas industrializadas são *paepa* (têm *pae* como qualidade) o que me fez pensar

---

<sup>61</sup> Saladin d'Anglure e Morin (1998, p. 22, nota 24) falam a respeito de uma dessas plantas e o que ela possibilita ao *onánya* e ao *meráya*: “Cette plante fait partie des plantes chamaniques *onanyati rao* et *merayati rao* utilisées par l'*onánya* pour apprendre à soigner, en ce qui concerne les premières, et par le *meráya* pour obtenir des pouvoirs spéciaux comme se rendre invisible, se métamorphoser en animal, etc., pour ce qui est des secondes (Tournon et al. 1986, p. 112)”.

<sup>62</sup> Sobre isto, recomendo ao leitor ver o diagrama que a autora fez para apresentar os diversos xamanismos yaminawa, a obtenção do poder dos xamãs, sua leveza e aproximação que têm com os *yuxin* (PÉREZ GIL, 2006, p. 200).

sobre a relação entre eles. Posteriormente, ao ler a bibliografia a respeito do xamanismo entre os povos Pano, deparei-me com outras substâncias que poderiam entrar nessa análise. Inspirada pelas reflexões de Cesarino (2011), Déléage (2009a), Pérez Gil (2004, 2006) e por minhas conversas com Yano, analiso-as como substâncias que, por transformarem o corpo, aproximam ou distanciam a pessoa dos *yuxin*. Ao colocá-las lado a lado, desejo mostrar como o corpo deve ser cuidado a todo momento, caso se queira ampliar esses contatos.

É importante saber que as substâncias *paepa* se relacionam com o amargor (DÉLÉAGE, 2009a), categoria da percepção e do pensamento pano que tem sido explorada por diversos pesquisadores. Ambas as noções são demasiado complexas, e exigem pesquisas próprias<sup>63</sup>. O meu foco estará, aqui, em apenas algumas dessas substâncias, a saber, o tabaco (em suas diferentes formas, incluindo o cigarro industrializado), a ayahuasca, o *tsimo nawa* (*yora*), o *yaba yaminawa*, o *rarë yawanawa*, a caičuma fermentada e as demais bebidas alcoólicas.

Remédios vegetais ou farmacêuticos, injeções e vacinas, os venenos de vespas ou formigas, picadas de cobra ou o veneno do sapo *kampô*, todos classificados como amargos (COFFACI DE LIMA, 2000), não serão aqui analisados – alguns por serem comentados em outros trechos deste trabalho, outros por não dizerem respeito diretamente às relações com *yuxin*.

### **Quando Txaiyabawade tomava *yaba*, a árvore que faz virar *yuxin***

Fala de Txaiyabawade extraída do trabalho de Pérez Gil (2006, p. 124) sobre os Yaminawa do rio Mapuya

Txaiyabawade nos contou em várias ocasiões que ele passou um ano tomando *yaba* e que, numa ocasião em que voltou para sua casa, sua netinha correu até ele para recebê-lo sem que pudesse evitá-lo. Ele ficou preocupado por tê-la tocado, e seus temores se confirmaram quando a menina adoeceu e morreu aquela mesma noite. A ingestão continuada de *yaba* por um período longo de tempo resulta, segundo ele, que gostava muito de falar sobre essa planta, em uma transformação da pessoa: se transforma em *yuxin* e adquire a capacidade de se transladar flutuando no ar a grande velocidade, o que faz à noite; quando volta de madrugada para sua casa, vem carregando embiaras que caçou sob a forma de onça-pintada (*inawã*).

---

<sup>63</sup> Yano (2015), por exemplo, dedicou a sua tese de doutorado para a relação entre as categorias de amargo (*muka*) e doce (*bata*) para os Kaxinawá.

### **Beber cachaça, deixar de ser *shoitiya***

Extraído do trabalho de Coffaci de Lima (2000, p. 140) sobre os Katukina

Recordo-me que certa vez uma pessoa não soube me informar se um homem era ainda um *shoitiya*, sua dúvida devia-se ao fato de que o homem costumava beber cachaça, uma substância que repele o *rome* e que, portanto, impossibilita o contato sobrenatural.

### **Diferentes desdobramentos do consumo de álcool: alguns casos yaminawa**

Extraído do trabalho de Cálavia Saez (2006, p. 160) sobre os Yaminawa da TI Cabeceiras do rio Acre

Entre os dois únicos casos masculinos de abstinência de álcool que conheci entre os Yaminawa, um deles, o próprio *koshuiti*, faz dessa abstinência uma condição do consumo de *shori*. O outro – Oscar – renunciou ao álcool e posteriormente ao *shori*, o que de algum modo contraria o esquema do *koshuiti*, colocando álcool e *shori* em um mesmo *continuum*. Já Alfredo, que consome álcool e *shori*, os vê como um par homogêneo embora hierarquizado: o cipó é melhor que o álcool, ensina coisas, cura, e é um agente mais eficiente. Canta-se com álcool, mas cantar-se-ia mais com *shori*. O *shori*, que é medicinal, não tem os efeitos indesejáveis do álcool, que mata quando tomado em excesso e empurra a fazer coisas indevidas. No entanto, uns poucos copos de cachaça levam Alfredo a iniciar uma longa sessão de cantos que, em princípio, pertencem à esfera do *shori*, incluindo aqueles supostamente mais secretos, como os cantos capazes de induzir à morte.

### **Ene Kevo bebe álcool dentro/atraves de Venãpa**

Extraído do trabalho de Cesarino (2011, p. 103) a respeito dos Marubo

E também o *romeya* Venãpa, alteriza-se em *nawa* (estrangeiro) em certos festivais: “quando bebe [cachaça ou caiçuma fermentada]”, dizia-me certa vez um jovem professor, “não é Venãpa, sua pessoa inteira (*yora pacha*) que fica bêbado, mas sim Ene Kevo, o espírito *nawa*, que bebe dentro ou através dele”.

As relações cosmopolíticas pano estabelecidas entre os viventes e os demais seres do cosmos podem ser consideradas perigosas ou vantajosas, dependendo da maneira como são estabelecidas e dos cuidados e preparos que se tem. Essas relações não podem ser eliminadas por completo da vida social (ou, melhor dizendo, sociocósmica) pano. Muitas pessoas buscam

se prevenir para que esses encontros ou relações não ocorram, enquanto que outras as buscam incessantemente.

É com o intuito de se aproximar do universo dos *yuxin* – ou, no caso marubo, de se distanciar deles e se aproximar dos *yovevo* –, que a pessoa deve preparar o seu corpo, tornando-o atrativo para eles. Este é um dos principais motivos pelos quais os rituais pano de iniciação na prática do xamanismo e da feitiçaria são marcados por resguardos e dietas alimentares, e pelo consumo de certas substâncias – a ayahuasca e o tabaco sendo algumas delas. No dito dos Yaminawa do rio Mapuya, durante o processo de iniciação xamânica (e, portanto, de preparo e transformação do corpo do neófito), algumas dessas substâncias se tornam o seu alimento e substituem a carne, a caiçuma e o mingau de banana, que estão na base da alimentação cotidiana. Assim descreve Pérez Gil (2006, p. 127):

A dieta está constituída por um conjunto de restrições alimentares que têm por objetivo evitar que sejam introduzidos no corpo elementos que possam interferir no desenvolvimento do aprendiz e na acumulação de poder. As substâncias xamânicas que mencionamos acima, especialmente a ayahuasca e o tabaco, que são ingeridas cotidianamente durante esse processo, passam a constituir os alimentos do iniciando. A esse respeito, Xamoko comentava que, quando estava aprendendo junto com outros homens, a ayahuasca era “*nō mama, nō piti*” (nossa caiçuma, nosso alimento), o caldo de pimenta era “*nō xīo txatxi*” (nosso mingau de banana), o tabaco era “*nō dixpu*”<sup>64</sup>. Da mesma forma, Txaiyabawade aludia frequentemente ao tabaco como sua comida, rejeitando a carne.

Essa substituição dos alimentos cotidianos por substâncias amargas e com *pae* é reforçada pelo preparo corporal que se deve fazer antes das sessões nas quais são consumidas ou ao longo dos períodos iniciáticos. Esse preparo se constitui por restrições alimentares ou proibições de determinadas atividades, de acordo com a substância utilizada e os objetivos da pessoa (COLPRON, 2009). De acordo com Déléage (para os Sharanawa) e Cesarino (para os Marubo), essas substâncias estariam diretamente ligadas aos *yuxin* (Sharanawa) ou *yove* (Marubo) por constituírem parte de sua alimentação: alimentos de espírito, portanto, e que transformam e dão poder à pessoa vivente<sup>65</sup>.

---

<sup>64</sup> *Dixpu* é o equivalente yaminawa para o *nixpu* kaxinawá, e se refere à planta mascada que enegrece os dentes, utilizada pelos Kaxinawá no ritual Nixpu Pima, que marca a passagem da criança para a vida adulta (MCCALLUM, 2001).

<sup>65</sup> A respeito de seu significado para os Kaxinawá, Yano (informação verbal) sugeriu, em conversas particulares, chamá-las de “anti-alimentos”, categoria que se encaixa bem em um contexto relacional: o que é um alimento para os viventes causa repulsa nesses outros entes; já o que é considerado por eles alimento, traz força para os humanos. Coffaci de Lima (2000) afirma que, para os Katukina, as substâncias amargas são importantes para a saúde, mas, como disse Feather (2010, p. 103), para os Nawa (Yora) muito amargor é considerado perigoso.

A partir da análise de Déléage (2009a), podemos considerar que o significado da ayahuasca para os Sharanawa depende do ponto de vista do sujeito, acionando um jogo de perspectivas<sup>66</sup>. Considerada “bebida dos mortos”, os vivos não cultivam os vegetais utilizados na sua feitura (o cipó da ayahuasca, a folha da chacruna e o cacto *chai*<sup>67</sup>), que crescem na floresta e devem ser buscados por ocasião de uma sessão de beberagem – para os vivos, esses vegetais são selvagens. Já os mortos, em sua morada, plantam esses vegetais em seus roçados, como outras plantas que também não são cultivadas pelos vivos (tal como o abacaxi *caca*, que é o abacaxi selvagem) – para os espíritos, eles são domesticados<sup>68</sup>. Segundo Déléage (2009a, p. 124), “Or, il apparaît que, rapportés aux ‘morts’, ces plantes sont domestiquées: elles sont nommes *fana* – un terme désignant les seules plantes cultivées telles que le manioc, les plantains, et quelques autres”.

Através da tradução e análise dos cantos entoados pelos homens durante as sessões de beberagem de ayahuasca (os cantos denominados *rabi*<sup>69</sup>), Déléage descreve o que se passa com os cantadores: os cantos *rabi* evocam os *yuxin* mestres (*ifo*), que virão consumir o chá junto aos cantadores. A anaconda, também um *yuxin* e o próprio mestre da ayahuasca, entra no corpo do cantador-bebedor em conjunção à bebida e, em seu ventre, participa da sessão. Os mestres (a anaconda) saem do corpo do cantador através do vômito, após o alimentarem – a ayahuasca é o alimento por excelência da anaconda<sup>70</sup>.

Compartilhando a comida dos mestres, o seu regime alimentar, ingerindo uma substância *pae*, o cantador se transforma e assume o ponto de vista dos mestres (DÉLÉAGE, 2009a, p. 191). O caráter emético da ayahuasca é importante para essa transformação corporal e perspectiva: os vômitos provocados pelo chá são o signo da transformação<sup>71</sup>. De acordo com o autor,

---

<sup>66</sup> Para saber mais sobre o perspectivismo ameríndio, ver Viveiros de Castro (2002).

<sup>67</sup> O cipó (*Banisteriopsis caapi*) e a folha da chacruna (*Psychotria viridis*) constituem a base do chá da ayahuasca para a maioria dos povos Pano, como veremos adiante.

<sup>68</sup> Ao contrário dos Sharanawa, os Yawanawa consomem apenas o cipó da ayahuasca plantado pelo xamã *xinaya*: “Enquanto este [cipó] é cultivado pelos *xinaya* no roçado, pois consideram que aqueles que crescem selvagens no mato apenas produzem visões ruins e pretas por serem seus donos *yuxin* perigosos e de tendência maligna, a folha chacruna não pode ser cultivada, e sempre é preciso ir procurá-la na mata” (PÉREZ GIL, 1999, p. 115-116).

<sup>69</sup> *Rabi* é o análogo em sharanawa de *dami* (kaxinawá), e significa ayahuasca, transformação, dentre outras coisas (DÉLÉAGE, 2009a; SISKIND, 1973). A respeito dos cantos *rabi*, Déléage (2009a, p. 208) fala que “ce devenir-maître est finalement le seule objectif de ces chants. Les chants rabi permettent à un humain de se transformer en *yoshi*”.

<sup>70</sup> Na iniciação xamânica dos Yaminawa da TI Cabeceiras do rio Acre, descrita por Calávia Saez (2006, p. 152), a consideração da ayahuasca como alimento da anaconda é menos “metafórica”: a sucuri é capturada e embriagada com a bebida ayahuasca, tendo depois a sua língua chupada pelo aprendiz.

<sup>71</sup> Calávia Saez (2006) afirma que, para os Yaminawa do Acre, o objetivo do vômito com a ayahuasca é menos o de limpar o corpo do que substituir o doce pelo amargo no corpo da pessoa. Já Pérez Gil (2006, p. 321-322), ao

C'est dans la mesure où le chanteur devient lui-même un maître qu'il peut percevoir ce que perçoivent les maîtres et chanter ce que chantent les maîtres. La réalité de cette transformation est expérimentée de plusieurs manières : le malaise physique induit par l'ayahuasca est pensé comme une transformation corporelle, les transformations perceptives dues à l'absorption de l'hallucinogène sont pensées comme l'acquisition de la perception propre aux maîtres, l'utilisation d'un langage relativement ésotérique est pensée comme un indice iconique de la nature spécifique de la langue des chants qui dès lors sont caractérisés comme étant ceux des maîtres. (DELEAGE, 2009a, p. 208)

Ainda de acordo com Déléage, está em operação, nas sessões de ayahuasca, a lógica da comensalidade, na qual a pessoa se aproxima de quem come junto a ela. No caso, ao alimentar-se com os *yuxin* mestres (os *ifo*), com a anaconda e, simultaneamente, ao alimentar-se *deles*, a pessoa torna-se ela própria um mestre (ou, para utilizar um termo de Cesarino, a pessoa espiritualiza-se). Seguindo esta mesma lógica, os Amahuaca disseram para Carneiro que, ao aparecerem, os *yuxin* tomam também a ayahuasca como fariam visitantes viventes – “It is just like when Amahuaca come to visit, we were told” (CARNEIRO, 1964, p. 9).

Enquanto que, na concepção da maioria dos Pano que utilizam a ayahuasca, ela transforma a pessoa em anaconda ou mestre (CESARINO, 2011; DÉLÉAGE, 2009<sup>a</sup>), para os Marubo o seu efeito é diferente.<sup>72</sup> Entre eles, a bebida é um dispositivo de replicação do espaço externo da pessoa em seu espaço interno, efetuando uma “multiplicação fractal da pessoa na miríade corporificada” (CESARINO, 2011, p. 37). Apesar dessa diferença, também entre os Marubo a ayahuasca e o rapé são alimentos de espíritos (neste caso, não de *yuxin*, que

---

falar a respeito dos Yaminawa do rio Mapuya, indica que a ayahuasca é considerada benéfica por seu caráter amargo e porque o seu efeito emético “permite expulsar do corpo tanto as impurezas derivadas da ingestão de alimentos que devem ser evitados para a obtenção de poder xamânico, como a carne, quanto a preguiça e a panema”. Por outro lado, Waxapa, um dos interlocutores da antropóloga, contou que, se o neófito, durante a iniciação xamânica, vomitasse após ser picado pela formiga *ani* e ter tomado ayahuasca, significava que ele não tinha sido aceito como genro pelo espírito da ayahuasca e que, portanto, não iria aprender; caso não vomitasse, ele havia sido aceito como genro e aprenderia rapidamente (PÉREZ GIL, 2006, p. 145).

<sup>72</sup> Esses povos não preparam a bebida da mesma maneira: enquanto os Katukina (COFFACI DE LIMA, 2000), Yaminawa (PÉREZ GIL, 2006), Sharanawa (DÉLÉAGE, 2009a), Kaxinawá (KENSINGER, 1995; KEIFENHEIM, 2002b), Yawanawa (PÉREZ GIL, 1999), Shipibo-Conibo (COLPRON, 2009) e possivelmente outros têm como base da bebida a mistura entre o cipó e as folhas da chacruna, os Marubo cozinham apenas o cipó, sem estas folhas. Pérez Gil (1999, p. 115-116) afirma que “[s]egundo os Yawanawa, o cipó provoca o estado de embriaguez (o ‘porre’) e a folha ‘chacruna’ é a responsável pelas visões. O conhecimento sobre a preparação da ayahuasca não é domínio exclusivo dos especialistas, mas, pelo contrário, vários homens sabem fazer o *uni*. O cozinhamento da bebida alucinógena é similar àquele descrito entre outros grupos, sendo que não há notícia de que, como acontece entre outros pano, se misture com outras folhas além da chacruna”. De acordo com Coffaci de Lima (2000, p. 144), os Katukina viam a ayahuasca marubo como mais fraca: “[...] os dois homens que visitaram os Marubo no rio Ituí disseram-me que lá o ayahuasca deve ser ‘mais fraco’, dado que não misturam ao cipó a folha conhecida como ‘chacruna’”. Apesar de alguns homens marubo terem curiosidade por tomar a bebida feita da mistura da chacruna com a ayahuasca para “ver os *yuxin*”, os pajés-rezadores mais velhos e os *romeya* Cherôpapa e Venâpa desprezam tal prática (CESARINO, 2011, p. 124). Venâpa chegou a afirmar para Cesarino que “a dimensão/claridade (*shavá*) da chacruna é mesmo outra”, o que o antropólogo complementa, “não é a mesma de quando o duplo enxerga descolado do corpo, quando o olhar se altera (*vero wetsakei*)” (CESARINO, 2011, p. 124).

comem sopa fria de pimenta, mas dos *yovevo*, os hiper-humanos marubo). Os *yovevo* os consomem ao visitarem esta terra, mas em suas casas têm um rapé mais perfumado do que o dos Marubo, e comem coisas melhores, dentre as quais um fruto doce chamado *nãko* (CESARINO, 2011, p. 177).

A análise de Colpron (2009) a respeito dos Shipibo-Conibo traz elementos que se aproximam tanto do caso Marubo quanto do caso Sharanawa: o xamã *onanya*, ao fabricar constantemente o seu corpo, aproxima-se dos mestres (*ibo*) dos *rao*<sup>73</sup>, incluindo o da ayahuasca. Como já analisado no tópico 2.6. *Os xamãs e a preparação do corpo para as interações com yuxin*, o *onanya* também estabelece uma relação de comensalidade com os mestres, transformando o seu corpo, ganhando poderes e, assim, aproximando-se deles. Durante as sessões de ayahuasca, caminhos se abrem para o *onanya* explorar e, através deles, poder conhecer os diversos mundos do cosmos e estabelecer relações com os seus mestres.

Os Shipibo-Conibo enfatizam a preparação corporal prévia ao consumo da ayahuasca que, se não respeitada, pode fazer com que o líquido endureça no ventre da pessoa, se transforme na anaconda (mestre da ayahuasca) e se vingue. Como disse o *onanya* Roberto para a antropóloga Anne-Marie Colpron na aldeia de Santa-Ana, em 2000, o líquido se torna “duro como uma pedra” e a pessoa afetada “engravidada” de uma serpente (*ronon tóota*) (COLPRON, 2009, p. 76, nota 20). Além disso, os não-xamãs temem os contatos com os mestres e, portanto, as experiências de ayahuasca, tida como um intensificador dessas relações cosmopolíticas. É por medo dos riscos trazidos pela bebida que apenas os xamãs *onanya* a ingerem – ela é o seu auxiliar (COLPRON, 2009).

Segundo Feather (2010), os Nawa (Yora) consumiam, até os anos de 1980, uma substância denominada *tsimo* (que significa, literalmente, amargor). No entanto, ela era considerada demasiado forte, motivo pelo qual foi substituída pela ayahuasca logo após estabelecerem contato pacífico com os Yaminawa e demais estrangeiros. O *tsimo*, utilizado com o intuito de “ver” claramente, era mais amargo do que a ayahuasca e só podia ser consumido por xamãs ou por pessoas que tivessem seguido uma dieta rigorosa e restrições sexuais, caso contrário era muito perigoso. Além disso, apesar de ser apropriado para a cura, também o era para a feitiçaria. Todos esses fatores fizeram com que a ayahuasca, aliada aos remédios farmacêuticos (que diminuem a necessidade do *tsimo*), viesse a se tornar uma boa alternativa para ele (FEATHER, 2010, p. 275-276).

---

<sup>73</sup> A palavra *rao*, em shipibo, é o equivalente de *dau* em kaxinawá. Normalmente designam plantas medicinais ou veneno, mas não se limitam a estas coisas.

The comparative lightness of *ayahuasca* explains how the Nahua often use it up to three times a week and for recreational purposes, they compare *ayahuasca* to a visit to the cinema, only better! To stretch the analogy; taking *ayahuasca* was like watching an action packed film while drinking coke and eating popcorn, drinking *tsimo* however was like watching a horror film with only a glass of water for company. (FEATHER, 2010, p. 276)

Talvez possamos, inclusive, dizer que o equivalente da ayahuasca Shipibo-Conibo para os Nawa (Yora) seria o *tsimo* e não a própria ayahuasca.

Siskind (1973, p. 143) traz um dado interessante a respeito de um dos xamãs sharanawa da aldeia de Marcos, que ela conheceu em suas estadias na região nos anos de 1960: Ndaishiwaka considerava a ayahuasca ruim para os seus olhos e, por este motivo, utilizava-a apenas quando participava de sessões de cura, diferente de outros homens, que tomavam a bebida em diversas ocasiões. Esta informação não é suficiente, entretanto, para sabermos se a bebida afetava negativamente o *yuxin* do olho do xamã, ou apenas a sua visão cotidiana, de seu corpo (*yuda*).

Como vimos no relato de Txaiyabawade, a árvore *yaba yaminawa*, por ser muito poderosa e transformar a pessoa em *yuxin*, exige que aquele que a ingeriu se mantenha distante das outras pessoas e faça uma dieta rigorosa (PÉREZ GIL, 2006, p. 124).

De acordo com Erikson (1993, p. 48 apud COFFACI DE LIMA, 2000, p. 144), o tabaco é mais utilizado nos xamanismos pano do que a ayahuasca. Colpron fala, inclusive, que os xamãs *onanya* shipibo-conibo realizam um tratamento contra a repulsa ao tabaco. Como a sua fumaça afasta os seres nocivos, as pessoas que não gostam de fumar são consideradas suspeitas (COLPRON, 2009, p. 113). Coffaci de Lima (2000) diz que os rezadores Katukina preferem o tabaco à ayahuasca e até fumam cigarro, apesar de este desagradar os *yuxin*<sup>74</sup>, o que não é desejável já que, diferente dos Marubo, os xamãs Katukina buscam se aproximar dos *yuxin*. Apesar de todos os homens experimentarem em algum momento o tabaco e o rapé, apenas os xamãs fazem uso contínuo deles. Nas palavras da antropóloga,

Um dos rezadores, afirma que abandonou completamente o uso do ayahuasca para entoar suas rezas. Mani, que usa exclusivamente o rapé nas sessões de cura em que é convidado, reclama que sente a face anestesiada quando toma cipó, o que torna difícil pronunciar as palavras corretamente após consumi-lo, pois “a boca fica

---

<sup>74</sup> Segundo a autora, “[o] fato de a antropóloga fumar parecia indiferente, tanto mais porque se tratava de um “cigarro fraco”, pouco atraente ao paladar de rezadores e, talvez por isso mesmo, bastante cobiçado por todos os outros homens. A propósito, poucas mulheres quiseram experimentar de meu cigarro, ainda que dissessem que o achavam cheiroso (*inin*) – seria doce? –, bastante diferente daquele que fumam os rezadores” (COFFACI DE LIMA, 2000, p. 74).



mole<sup>75</sup>. Os rezadores são todos tabagistas contumazes e não aguentam muitas horas sem rapé ou cigarro. Durante o dia não saem para lugar algum sem levar seus apetrechos para suprir o desejo tabagista: papel, fumo de corda e uma pequena faca ou o rapé e o inalador. Outros homens fumam também, mas a maior parte deles apenas episodicamente. O rapé é mais usado do que o cigarro para estimular sonhos e visões e também nos ritos de cura. De todo modo, é dito que a fumaça e o cheiro do cigarro desagradam e espantam os *yushinvo*. (COFFACI DE LIMA, 2000, p. 144)

Durante o processo de aprendizado das práticas xamânicas, o rapé, em conjunto com a ayahuasca e os resguardos alimentares e sexuais, ajuda o homem katukina a manter o *rome* ativo em seu corpo (COFFACI DE LIMA, 2000, p. 143). No caso dos Yaminawa, o tabaco não é utilizado para ver *yuxin*, mas para transformar o corpo da pessoa e torná-la apta a exercer as atividades xamânicas (PÉREZ GIL, 2006, p. 132).

Em contraste com os Katukina, a maioria dos homens e algumas mulheres nawa (yora) utilizam o tabaco para curar dores e desconfortos. Feather (2010, p. 270-271) descreve e explica a prática da seguinte maneira: a pessoa deve soprar fumaça de tabaco sobre a parte dolorida do corpo, massageando com os dedos antes de sugar o *chaka* (aquilo que é ruim, a doença) do doente. Os Nawa (Yora) também utilizam o tabaco para prevenir ataques de espíritos, soprando e sugando o topo da cabeça, após encontros com *yuxin*<sup>75</sup>. O tabaco era antigamente mascado pelos homens, que diziam que ele fazia as cobras adormecerem; atualmente, não o plantam mais, mas o compram na cidade e o fumam em cachimbos<sup>76</sup>. É ao tabaco em si que se atribui o poder de cura. Assim nos diz Feather (2010, p. 270):

Sucking appears to be more a mechanical capacity than anything else, some people are better at it than others and there is no special training required as it is an extractive process based on the principle that the patient's blood has been contaminated. As far as I am aware, tobacco healing also requires no special training or ability other than the capacity to blow and suck powerfully *as it relies on the transformative power of 'tobacco' to do its work*. (grifo meu)

Apesar de parecer haver consenso a respeito da atração ou do gosto dos *yuxin* por certas substâncias, outras, como a caiçuma fermentada e as demais bebidas alcoólicas, têm a sua significação dada por cada grupo ou sujeito. Assim, por exemplo, vemos nos três casos acima expostos, descritos por Calávia Saez, que, apesar da abstinência do *koshuiti*, há homens

---

<sup>75</sup> Apesar de o autor não ser explícito a este respeito, é provavelmente também para prevenir os ataques de *yuxin* que os Nawa (Yora) utilizam essa mesma prática de sopro e sucção na cabeça da pessoa por ocasião das sessões de ayahuasca.

<sup>76</sup> Os Yaminawa do Mapuya também deixaram de cultivar o tabaco. Antes, o seu consumo era mais habitual e variado – ele era mascado, fumado em cachimbos, ou o seu caldo era bebido (PÉREZ GIL, 2004, p. 3).

que relacionam o álcool à ayahuasca. Já no relato de Cesarino, algo mais complexo se mostra: um espírito *nawa* bebe através/dentro do xamã *romeya* Venãpa (ver *supra*).

Poderíamos ser levados a crer que se trata de um contraste entre substâncias que tradicionalmente fazem parte das cosmologias pano, como a ayahuasca, o *tsimo* e o tabaco, e aquelas, como o álcool ou o cigarro industrializado, conhecidas a partir do contato permanente com estrangeiros não-indígenas. Esta afirmativa, entretanto, é falsa: a própria ayahuasca (assim como a caiçuma fermentada) teria sido trazida para esses povos por outros, como os Ashaninka ou Manchineri, em período recente (provavelmente no séc. XIX, por volta da época do *boom* da borracha e do “amansamento” desses povos), ou em período recentíssimo, como ocorreu com os Uni, que conheceram a ayahuasca ao receberam treinamento xamânico com os Shipibo (COFFACI DE LIMA, 2000, p. 144), ou com os Nawa (Yora), que a conheceram a partir do contato com os Yaminawa, nos anos de 1980 (FEATHER, 2010). Para compreender as diferenças entre essas substâncias, devemos levar em consideração, portanto, as teorias nativas a respeito delas.

Muitos dos povos pano, como os Sharanawa (DÉLÉAGE, 2009a), os Yaminawa (CALÁVIA SAEZ, 2006, p. 12) e os Kaxinawá (MCCALLUM 2001, p. 58), consideram que a ayahuasca provoca um estado de bebedeira (de acordo com os autores mencionados, o *pae* poderia ser traduzido nesse contexto como embriaguez). Para os Kaxinawá, o tabaco também provoca este estado não apenas nos viventes, já que o seu cheiro embriaga os *yuxin*. Isso faz dele mais efetivo na cura de certas doenças pelo xamã *mukaya* do que a ayahuasca (KEIFENHEIM, 2002b). Os Yaminawa do rio Mapuya distinguem a embriaguez provocada pela ayahuasca e pelo tabaco daquela trazida pela caiçuma fermentada e pelas demais bebidas alcoólicas. A ayahuasca leva a um estado de concentração ou supercontrole, enquanto que o álcool e a caiçuma provocam um descontrole ou infracontrole<sup>77</sup> (PÉREZ GIL, 2004).

A principal consideração dos Yaminawa para contrapor a caiçuma e o álcool à ayahuasca é o efeito pernicioso dos primeiros no corpo, já que o estragam, o debilitam. Diferentemente, a ayahuasca é creditada por ter um efeito benéfico e saudável para a pessoa que o ingere. (PÉREZ GIL, 2004, p. 12-13)

Alguns autores dizem a respeito dos Sharanawa (SISKIND, 1973), dos Yaminawa da Terra Indígena Cabeceiras do rio Acre (CALÁVIA SAEZ, 2006, p. 12) e dos Yaminawa do rio Mapuya (PÉREZ GIL, 2004, p. 6) que a caiçuma fermentada (normalmente, feita de

---

<sup>77</sup> Coffaci de Lima (2000, p. 90) atenta para um comentário de Kensinger a respeito dos Kaxinawá, que consideram que o *bedu yuxin* deixa o corpo da pessoa quando ela está alcoolizada. O mesmo ocorre ao tomarem ayahuasca.

mandioca) passou a ser consumida apenas a partir do contato com outros povos indígenas, como os Manchineri, ou com não-indígenas. Atualmente, porém, ela constitui para os Yaminawa “um dos eixos principais da sociabilidade” (PÉREZ GIL, 2004, p. 6), sobretudo por ser a base das festas denominadas *masateadas*.

A partir das descrições de Pérez Gil (1999) sobre as várias iniciações xamânicas contadas para ela pelos Yawanawa, sabemos que a dieta do neófito inclui a caiçuma azeda. Esta também é utilizada nas sessões de cura, ocasião na qual o xamã *xinaya* reza sobre o recipiente que contém a caiçuma azeda feita por parentes do doente. Ela acumula os elementos do canto que o xamã evoca para a cura e os transporta para o corpo do paciente quando ele a bebe (PÉREZ GIL, 1999, p. 123). Além de seu consumo nesses contextos e em *masateadas*, a caiçuma fermentada é considerada pelos Yawanawa como um alimento energético (“café dos índios”, como disseram os interlocutores de Pérez Gil) e é consumida pelos homens toda manhã na casa do chefe, antes de irem trabalhar.

Um contraste entre os Yaminawa e os Yawanawa pode ser delineado no que se refere à compatibilidade da caiçuma fermentada com o xamanismo. Consumida pelos Yaminawa no cotidiano como alimento (provavelmente não fermentada, sendo considerada, portanto, doce) (PÉREZ GIL, 2006, p. 320), a caiçuma fermentada também proporciona eventos sociais (as festas *masateadas*) marcados por signos da relação com o mundo não-indígena e carregados de significado erótico, já que a caiçuma é fermentada através da saliva das mulheres e, portanto, carrega um fluido corporal feminino. Segundo Pérez Gil (2006), além disso, apesar de amarga, a bebida deriva de um estado doce, oposto ao ideal de alimentação para o acúmulo e manutenção de poder xamânico.

É este caráter feminino e erótico da caiçuma o que a contrapõe mais claramente à ayahuasca e a define como incompatível com a prática xamânica, dado que a obtenção e a conservação do poder e conhecimento xamânicos se baseiam num tratamento do corpo cujos princípios básicos são o acúmulo de substâncias xamânicas/amargas, a evitação absoluta do doce, o isolamento social e a abstinência sexual. (PÉREZ GIL, 2006, p. 321-322)

Podemos dizer que a constante aproximação dos Yaminawa com os costumes dos estrangeiros não-indígenas trouxe consigo uma mudança de hábitos alimentares, sobretudo no que se refere ao consumo de alimentos considerados doces. Assim, de acordo com Pérez Gil (2006, p. 320), os alimentos ideais para a fabricação do corpo do xamã se opõem àqueles trazidos pelo homem branco, sendo os mais nocivos para o poder xamânico o sal, o açúcar e o álcool, além da caiçuma.

Existe entre os Yaminawa um discurso recorrente que se refere à mudança de hábitos alimentares acontecida depois que decidiram manter contato permanente com os brancos e outros grupos indígenas já “civilizados”. Nesse discurso, explicita-se uma incompatibilidade entre certos alimentos que começaram a serem consumidos recentemente e a prática do xamanismo. Os Yaminawa atribuem explicitamente a contração da prática xamânica ao atual consumo compulsivo de caçuma (bebida fermentada de mandioca). Frequentemente escutamos o comentário de que já não sabem curar os filhos, de que já não tomam ayahuasca porque tomam muita caçuma. À caçuma de mandioca acrescenta-se o consumo de bebidas alcoólicas e outros alimentos dos brancos, principalmente o sal e o açúcar. (PÉREZ GIL, 2004, p. 4)

Um outro problema trazido pela caçuma fermentada e pelas bebidas alcoólicas, como a cachaça e o *trago*, é o fato de provocarem conflitos abertos e brigas, gerando fissões nos grupos (PÉREZ GIL, 2006, p. 320). Entretanto, de acordo com Calávia Saez (2006), se a bebedeira por álcool provoca brigas, a ayahuasca também o faz, mas em outro âmbito: o da feitiçaria. Além disso, tanto o autor quanto Pérez Gil mencionam o fato de que a bebedeira decorrente de bebidas alcoólicas pode levar homens a entoarem cantos xamânicos, normalmente relacionados à ayahuasca. Tudo isto traz questões a respeito tanto do xamanismo e da feitiçaria quanto da guerra. Entretanto, não tenho aqui a intenção de levar a discussão adiante.

## 2.8. Adoecer e morrer

Tratarei agora dos processos de adoecimento e morte da pessoa, dos ritos funerários e dos destinos pós-morte dos *yuxin* que a ela estão ligados. O *yuxin* do olho e o *yuxin* do corpo da pessoa têm papel central na experiência da morte e seus destinos são os que aparecem com mais detalhes nas etnografias.

No próximo capítulo<sup>78</sup>, abordarei as relações (geralmente tensas) que os *yuxin* dos mortos estabelecem com os vivos.

### A doença e a morte

Citação de Capistrano de Abreu (1941, p. 140-141) extraído de um trabalho de McCallum (1996, p. 57) sobre os Kaxinawá

“Os *Huni Kuin* sempre sofrem de uma doença quando morrem. Eles morrem porque alguém ‘pôs remédio neles’ (*Dau vanbu imiski, juni kuin mavaidan*). Eles pegam todo tipo de doenças. Os que vão morrer, não comem nada e só os que vão ficar bons comem. Os parentes preparam

---

<sup>78</sup> Em 3.8. *Os mortos*.

remédios (*dau*) para curá-los. Pegam o remédio, esquentam a água e lavam o doente. Quando a pessoa desmaia, os parentes choram. Eles sempre tentam curar os doentes (*xuxa va-*). Todos os parentes se reúnem. Quando o coração para, eles sabem que a morte chegou”.

### **Quando Augusto sofreu um derrame**

Extraído do trabalho de Lagrou (2007, p. 326) sobre os Kaxinawá

Quando uma pessoa doente está inconsciente, “quer morrer”, toda a família é chamada para se congregarem ao lado de sua rede. Quando Augusto sofreu um derrame no meio da noite, crianças e adultos, quase a aldeia inteira, eu inclusive, foram acordados e chamados para se reunirem em torno de sua rede, pranteando-o ritualmente. Edivaldo, seu genro, líder da aldeia, gritou em seu ouvido: “Olha, sogro, escuta! Aqui está sua esposa, aqui estão seus filhos, olhe para ela, ela está te chamando!” Foram queimadas folhas fragrantíssimas para mandar embora os *yuxin* que tinham vindo para levá-lo. Augusto contava para a audiência o que via: *pupu yuxibu* (o *yuxibu* da coruja) anunciando sua morte, a irmã morta lhe oferecendo caiçuma de milho, seus parentes mortos chegando e o chamando. Neste momento, felizmente, os vivos gritaram mais altos e os seus olhos “voltaram”, se abriram de novo. Seu genro o sacudia, ele abriu os olhos e pôde ver novamente. “Eles estavam todos lá”, Augusto sussurrou à sua esposa.

### **Por que a sopa de Conrad Feather não curou os Nawa (Yora)**

Extraído da etnografia de Feather (2010, p. 228) sobre os Nawa (Yora)

My endeavours proved useless however because while I conceived of illness as an affliction of the flesh, for the Nahua it was an affliction of the soul. When the Nahua said that they wanted to die, what they meant was that their *feroyoshi* was being called by the spirits of their dead relatives. All their living relatives can do in such circumstances is to try and recall the soul with the force of their love. What use is soup, however tasty, when one’s spirit is being called by the immortal souls to the land of the dead? If the laments of their relatives were insufficient then the task was given to shamans who would take *ayahuasca* and recall their spirit with their sheer authority over the rival *feroyoshinafa*.

### **Quando Maya quis morrer**

Extraído do trabalho de Coffaci de Lima (2000, p. 89) sobre os Katukina

Acompanhei o sofrimento de Maya e de seus parentes para mantê-la viva, na aldeia do rio Campinas. Ela, uma mulher de mais de 50 anos mas ainda bem disposta e alegre, caiu doente repentinamente: tinha dores de cabeça, febre alta e vômitos. Dois rezadores acompanhavam-na

também, mas tinham dificuldade em estabelecer o diagnóstico, suspeitavam, entre outras coisas, que a mãe de Maya, morta havia pouco tempo, estivesse tentando atraí-la para junto de si. Essa última suspeita era ainda maior porque Maya, no auge de seu descontrole e delirante, sentava-se na rede e com a voz vacilante, dizia: “*Ewa, ewa*” (mãe), “*papa, papa* (pai)” e apontava com os braços para a floresta repetidas vezes, como se quisesse partir. Então, Ronti, a irmã de Maya, chamava-a pelo termo de parentesco, deitava-a novamente, punha-se na frente dela, dava-lhe água, segurava-lhe a mão, tentando acalmá-la. A recusa de comer, a invocação de seus pais e o estado de completa prostração de Maya anunciavam a sua morte e, mais do que isso, o desejo mesmo da morte. “Ela quer morrer” era o que se ouvia das pessoas que a acompanhavam e que se ouve sempre que um doente não reage positivamente aos cuidados que lhe são dispensados. Como a suspeita de que a mãe de Maya era quem estava tentando atraí-la e potencialmente poderia matá-la, Ronti chamou o único filho de Maya que estava em uma outra casa, distante dali, na tentativa de que ele sim poderia dar forças para que ela não sucumbisse ao apelo de sua falecida mãe. A chegada dele de fato fez com que Maya restabelecesse o controle. Ao lado dela, em pé, Mame ficou segurando sua mão por longos minutos. Quando Maya tinha já recobrado completamente a consciência, sua irmã levou-a para o quarto, limpou e trocou suas roupas e fez com que ela se deitasse numa outra rede, limpa. A situação estava controlada.

### **Descrições de experiências da morte próxima**

Extraído de um trabalho de McCallum (1996, p. 62) sobre os Kaxinawá

A experiência de um homem que esteve à beira da morte implicou, por exemplo, ser arrastado para um buraco aberto no chão pelos espíritos; outro foi levado em um carro por brasileiros para visitar seus ancestrais mortos. Em suma, a estrada para o além-mundo é variável, dependendo do indivíduo. Mas sempre acaba acontecendo um deslocamento vertical, mesmo quando a viagem começa atravessando a floresta ou descendo o rio. Ouvi de alguns informantes que, quando um homem está agonizando, ele vê o teto de sua casa (*xubu*) transformar-se em um grande declive, um *mava*. [...] Às vezes, a partida da alma do olho é descrita como se fosse o vôo de um besouro ou de um pássaro. Ela poderia ser arrastada por um *nai yuxibu*, como Ixmi, o Urubu-Rei (Lagrou 1991).

### **Os *yuxin* não entram no corpo dos *kêchitxo*, porque seus duplos o protegem**

Fala de Panîpapa, um velho *kêchitxo* marubo, extraída do trabalho de Cesarino (2011, p. 92-93)

Eles ficam fora, não entram aqui dentro da casa/maloca. Os espíritos entram mesmo, mas estes aí não entram. Os espectros ruins não entram mesmo, ficam a essa distância, não entram, é assim, eles querem vir de onde estão para cá, mas não entram aqui em nossa morada. Mas a

catinga deles é muito ruim, a catinga-morte, o seu calor mortal, eles causam insônia ali mesmo de fora. Por estarem aqui os protetores, eles não podem entrar e ficam do lado de fora. Mas quando o espectro ruim entra aqui, quando o duplo da pessoa que nela habita foge e não a protege, [a pessoa] morre, morre completamente. Morreu, não acorda mais, já fugiram [os duplos protetores]. Estes protetores, os cuidadores de nossa carne, os cuidadores de nosso oco/ventre, quando eles fogem e os espectros ruins entram, então a pessoa morre. Aí não acorda mais, os soprocantos dos pajés não a despertam mais. Shoma não pode mais trazê-lo. É como se ele fosse embora, foi embora e os espectros ruins viraram donos dele, por isso não pode melhorar, está morto.

### **O *yuxin* do morto não quer partir**

Fala de Pedro, extraída da etnografia de Feather (2010, p. 222) sobre os Nawa (Yora)

Their *yoshi* do not want to leave us. If you are eating, the *yoshi* of your dead wife will eat by your side, but you will not see her. This is why we must leave our houses. If we do not, the *yoshi* finds us and annoys us. If you do not leave then every day your wife will sit beside you, eventually you will die.

### **A importância do canto *pakadin* durante o ritual funerário**

Fala de Antônio Pinheiro extraída de um trabalho de McCallum (1996, p. 59) sobre os Kaxinawá

Com a *pakadin*, a *yuda yuxin* (ou *yuda baka*) é deixada para trás durante o processo de despedida. Todos os tipos de alma são mandados embora — urina, saliva. Elas nunca vão embora, a alma das fezes nunca vai embora. Só a verdadeira alma sempre vai embora, para o lugar de Deus, o lugar de Inka. A canção que se canta para um homem — ‘Despedindo seu Espírito’ — diz o seguinte: ‘Siga seu caminho, não volte, coloque suas vestes amarelas, use-as quando estiver indo, não volte nunca mais. Parte de uma vez, não volte atrás’.

### **Os Amahuaca incineram o cadáver**

Extraído do trabalho de Carid Naveira (2007, p. 283) sobre os Yaminawa do rio Mapuya

Napo, por exemplo, contava como, um ano antes de minha chegada, seu tio, que é Amahuaca e mora no Rio Curiúja (lembramos 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”.

### **O destino pós-morte dos *yuxin* segundo dois homens kaxinawá**

Diálogo entre Cecília McCallum, Zé Augusto e Sueiro, extraído de um trabalho de McCallum (1996, p. 49) sobre os Kaxinawá

Em 1990, deu-se o seguinte diálogo entre Zé Augusto (A), líder de cantos e fitoterapeuta da região do rio Purus, Sueiro (S), antigo líder dos Kaxinawá do Jordão, e eu (C):

C “O que faz a alma de uma pessoa quando chega no céu?”

A Vive. Elas vivem lá sempre em festa, fazendo *chidin*, *uman chani*, *nixpu pima*, *bunavai*, *kachanava* [rituais]. Dizem que elas estão sempre se divertindo.

S Lá, diz-se que não têm mais dor de dente, não sofrem mais, não comem mais.

C Não comem?

A Dizem que elas estão sempre em festa, fazendo *sai sai iki* [ritual].

S Todo mundo animado. É aqui que a gente trabalha no sol quente e come. Sofre muito. Mas onde elas estão não é assim. É tão bom lá, dizem que elas não sofrem mais.

C E lá elas namoram?

S Dizem que não; isso é aqui. Eu acho que lá elas não fazem mais extravagância. Não têm dor de cabeça, não têm nada, não têm mais história. Não morrem mais.”

A morte é, para os povos Pano, um processo de desmembramento dos componentes da pessoa, que se inicia no adoecimento e finaliza quando os *yuxin* (ou os outros duplos, no caso dos Marubo) abandonam o corpo definitivamente. Pretendo acompanhar este processo, não apenas a partir do ponto de vista daquele que morre, mas também dos demais viventes próximos a ele. Estes últimos têm um papel importante ao tentarem reverter o processo e, quando não obtêm sucesso, ao auxiliar os *yuxin* do morto a atingirem os seus respectivos destinos. Foi o contraste entre a concepção pano de doença e morte e as bases da ideia ocidental corrente para a doença que causou espanto no antropólogo Conrad Feather. É com muita graça que o autor descreve o seu equívoco, que pode ser visto em *Por que a sopa de Conrad Feather não curou os Nawa (Yora)*, mas que está presente em diversas passagens de sua etnografia (FEATHER, 2010).



Em *A doença e a morte (supra)*, a antropóloga Cecília McCallum apresenta uma descrição do adoecimento dada por um informante kaxinawá ao pesquisador Capistrano de Abreu. Seguindo o autor, McCallum afirma que, para os Kaxinawá de antigamente, o processo da morte tinha início com uma intervenção humana, em decorrência de feitiços realizados contra a pessoa ou de seu contato com venenos<sup>79</sup>. Atualmente, costumam considerar que as doenças venham “de fora”, são “doenças de branco” – poucos são os que as atribuem à intervenção de pessoas conhecidas. Apesar da mudança, os Kaxinawá continuam realizando o mesmo processo de cura e de luto (antes da morte se efetivar). Segundo a autora, isto se faz “visando contrabalançar uma segunda e definitiva forma de intervenção no processo de morrer — a dos espíritos do morto, dos deuses do céu e dos demônios” (MCCALLUM, 1996, p. 57).

Assim como os Yaminawa do rio Mapuya (PÉREZ GIL, 2006), os Katukina não possuem um termo específico para a doença, mas se referem aos seus sintomas ou às suas causas (COFFACI DE LIMA, 2000). Segundo Coffaci de Lima (2000), a pessoa katukina adoece quando um agente externo rompe o equilíbrio entre o corpo, o *yuxin* do olho e o *yora vaka*<sup>80</sup>. A causa desse desequilíbrio normalmente é atribuída à feitiçaria, a um susto ou à quebra de resguardos. Quando o corpo está fraco, os *yuxin* retiram-se, provocando a morte. Alguns sinais de vulnerabilidade são a magreza, a tristeza e certos distúrbios do sono, como gemidos, fala, sustos e choro ocorridos enquanto a pessoa dorme<sup>81</sup>. A agressão física (seja entre pais e filhos, marido e mulher, etc.) ou qualquer outra ação violenta também são responsáveis pelo rompimento do vínculo entre os *yuxin* e o corpo. Um exemplo disto é dado em uma história contada por um katukina à antropóloga, na qual o corpo de uma criança é invadido por seu agressor.

Para ilustrar uma situação de agressão não-intencional, Mani contou-me que certa vez foi chamado às pressas para “rezar uma criança” que estava doente e a mãe responsabilizava o agente de saúde pelo agravamento do estado dela. A menina tinha febre, o agente de saúde recolheu amostras de sangue, examinou e com o resultado positivo em mãos, levou o quinino para que ela tomasse. Como a criança resistia a tomar o remédio, o agente de saúde imobilizou-a com um dos braços e com o outro apertou seu maxilar, forçando-a a abrir a boca para engolir os comprimidos. Poucas horas passaram-se e a menina piorou (certamente devido aos efeitos colaterais do quinino) e Mani foi chamado para acudi-la. Lá chegando a mãe do menino narrou o acontecido e Mani rezou para espantar o *yora vaka* do

---

<sup>79</sup> Em contraposição, os Nawa (Yora) dizem que os antigos sabiam trazer o *yuxin* do olho de volta e, por isso, ninguém morria (FEATHER, 2010).

<sup>80</sup> Este seria o equivalente ao *yuxin* do corpo dos Kaxinawá.

<sup>81</sup> Veremos na parte 3.5. *Sonhos* a relação entre sonhar e morrer.

agente de saúde que, segundo ele, estava “em cima dela” e a afligia. (COFFACI DE LIMA, 2000, p. 82-83)

De acordo com Pérez Gil (1999), uma das causas para as doenças entre os Yawanawa é a quebra de resguardos ou descumprimento de tabus, que colocam a pessoa em contato com certos *yuxin*. Este relacionamento pode ser prejudicial à pessoa, já que o *yuxin* pode desequilibrar o seu corpo, ao transferir-lhe suas qualidades. Ademais, certas doenças podem ser causadas a partir da vontade de outra pessoa ou *yuxin*. A autora distingue entre ambos os casos ao dizer que “[e]nquanto as doenças derivadas da quebra de um resguardo são predizíveis, aquelas que tem como causa a malevolência de outrem [uma pessoa ou um *yuxin*] não são” (PÉREZ GIL, 1999, p. 88).

No relato já mencionado, *Por que a sopa de Conrad Feather não curou os Nawa (Yora)*, aprendemos que uma pessoa doente é chamada por seus parentes mortos para unir-se a eles em sua morada. O mesmo é descrito nas histórias *Quando Augusto sofreu um derrame (Kaxinawá)* e *Quando Maya quis morrer (Katukina)*. Estas duas nos permitem acompanhar o esforço dos vivos para reverter o processo do abandono dos *yuxin* de seu corpo, que tentam chamá-los e convencê-los a ficar nesta terra com os seus parentes.

Em 3.2. *Perigos na floresta: caça e aromas*, analisarei com mais detalhes o ataque dos mortos aos vivos kaxinawá através de perfumes inebriantes, bem como as suas consequências (a vontade de morrer e o que ela provoca na vítima). Feather (2010) salienta que, para os Nawa (Yora), o maior perigo colocado pelos mortos a seus parentes vivos é a enorme tristeza sentida pelos últimos. Grande parte das práticas funerárias pano – deslocar-se, através de uma viagem, da destruição da casa ou mesmo do abandono da área da aldeia, dependendo da importância e força do morto (se este foi um chefe ou grande xamã, por exemplo); desfazer-se dos pertences do morto, etc. – serve para remediar este problema. Outro objetivo de tais práticas é a tentativa de provocar no morto o esquecimento de seus parentes vivos, para que não mais os aborreça (como podemos observar na explicação de Pedro em *O yuxin do morto não quer partir*) ou para que ele não os ataque<sup>82</sup>.

Segundo Cesarino (2011), diz-se, entre os Marubo, que dois duplos da pessoa – o *yuxin* do olho e o núcleo do peitopensar – podem abandonar o seu corpo caso estejam insatisfeitos com ele. Os xamãs romeaya, que têm duplos demasiado independentes e passeadores, estão especialmente sujeitos a esses abandonos. Em seu caso, os *yuxin*

---

<sup>82</sup> Falarei sobre os ataques dos mortos aos vivos em 3.8. *Os mortos* (Parte II). Se os Nawa (Yora) veem nos mortos apenas o aborrecimento, outros povos pano, como os Kaxinawá, consideram que a relação entre vivos e mortos seja realmente perigosa.

(espectros infra-humanos) podem invadir o corpo, provocando doenças e podendo leva-lo à morte. Em *Os yuxin não entram no corpo dos kēchĩtxo*, vemos a razão de serem danosos.

O *yuxin* do olho do doente pano, separado de seu corpo, parte para outras terras, explora o cosmos e entra em relação com outros *yuxin*. Esta experiência de vagar pelo cosmos, vivida pelo *yuxin* do olho, aproxima-se daquela dos sonhos e da ayahuasca, mas é muito mais perigosa e descontrolada. Em duas histórias kaxinawá (*Quando Augusto sofreu um derrame* e *Descrições de experiências da morte próxima*), vemos que, na doença, o *yuxin* do olho da pessoa é seduzido ou raptado (“arrastado”) por outros *yuxin*. O destino do *yuxin* do olho é a terra do povo do *yuxin* do olho, localizada no céu. O caminho que ele deve seguir para chegar lá varia entre esses povos, bem como os obstáculos nele encontrados.

Na introdução deste trabalho, mencionei um comentário de Erikson sobre a existência, para os Marubo, de diferentes caminhos pós-morte a serem seguidos. As pessoas não-tatuadas, dizia o autor, percorrem um caminho separado daquelas que são tatuadas. Não tratarei aqui da complexidade de caminhos por onde os diversos *yuxin*, *yove*, *vaká* e o *chinã nató* da pessoa marubo passarão para chegar em suas respectivas moradas de destino e juntar-se ao povo que lá se encontra (que será o seu próprio povo), nem destes distintos lugares onde podem habitar. Vale explicitar que são diversos e dependem daquilo que a pessoa foi em vida – se era um caçador ou matador voraz, uma pessoa espiritizada (como os xamãs), se vivia de acordo com o estilo de vida considerado ideal pelos Marubo, etc. Além disso, nesses caminhos há obstáculos mais ou menos difíceis de serem transpostos, o que dependerá, também, da forma como a pessoa viveu (MONTAGNER, 1996; CESARINO, 2011).

Esta diversidade de caminhos e locais de destino dos componentes da pessoa não é exclusiva dos Marubo (apesar de ser, entre estes, mais detalhada e, arrisco dizer, complexa). Além da diferença de caminhos, obstáculos ou situações que o *yuxin* do olho da pessoa pode encontrar para chegar à sua morada, de acordo com a vida que a pessoa viveu, há uma separação entre este *yuxin* e os demais componentes da pessoa no momento da morte (MCCALLUM, 1996; COFFACI DE LIMA, 2000; FEATHER, 2010).

De acordo com McCallum (1996), a respeito dos Kaxinawá, o *yuxin* do corpo, que detém as experiências individuais de uma pessoa, os seus conhecimentos e a sua memória, deve ser desligado da carne corporal para retornar ao seu lugar de origem, a floresta que agora cobre a antiga aldeia, e virar um *yuxin* da floresta, despojado de nome ou memória<sup>83</sup>.

---

<sup>83</sup> Assim diz a autora: “Forçada a desligar-se do corpo, ela [alma do corpo, o *yuda yuxin*] se apega ao túmulo, onde se demora, sob uma forma hedionda, perseguindo, assustando e ocasionalmente infligindo doenças aos

Enquanto isso, o *yuxin* do olho segue seu caminho ao céu, a terra do Inka, um ser mítico. Nesta viagem, ele passa por inúmeros obstáculos, que podem levar à sua destruição; caso os vença, goza de vida eterna no céu. Em *O destino pós-morte dos yuxin segundo dois homens kaxinawá*, Zé Augusto e Sueiro descrevem para a antropóloga a vida que passa a levar este *yuxin*. Notemos que, ao contrário do *yuxin* do corpo, ele não se esquece de seus parentes vivos (MCCALLUM, 1996).

Esta observação da antropóloga contrasta com o que dizem os Katukina (COFFACI DE LIMA, 2000) e os Nawa (Yora) (FEATHER, 2010) a respeito do destino pós-morte do *yuxin* do olho. Entre os Katukina, o *yuxin* do olho troca de pele ao chegar em sua morada celeste, o que o fará esquecer-se de seus parentes vivos desta terra. Já entre os Nawa (Yora), o povo do *yuxin* do olho, habitante da morada dos mortos, dá um perfume para o recém-chegado cheirar, o que provocará o seu esquecimento.

Não é apenas o povo do mundo dos mortos que faz com que o *yuxin* do olho complete a sua jornada. Os parentes vivos do recém-falecido auxiliam-no no processo de morrer. De acordo com McCallum (1996), entre os Kaxinawá de antigamente, era cozinhando e comendo o corpo do morto que seus parentes libertavam o *yuxin* do corpo. Já os ossos eram moídos e misturados a vegetais, resultando em um mingau, que era ritualmente ingerido, o que auxiliava a liberação do *yuxin* do olho.

A prática endocanibal parecia ser, portanto, de grande importância para a relação entre vivos e mortos. Caso o *yuxin* do corpo não fosse mandado embora, despojado de sua memória e conexões relacionadas ao corpo, não se esqueceria de seus parentes vivos e não poderia retornar ao seu lugar de origem, o que tornaria o relacionamento entre ambos conflituoso. Em *A importância do canto pakadin durante o ritual funerário*, vemos um pouco da ajuda dos vivos aos *yuxin* dos mortos. A explicação da autora para a afirmação de Antônio Pinheiro é a seguinte:

Desse modo, a alma do corpo e as outras almas menores não se retiram, mesmo quando são mandadas embora. Só a verdadeira alma toma o rumo do seu destino nos céus. [...] As verdadeiras almas tornam-se *nai yuxibu* (“deuses do céu”) quando são apropriadamente cantadas (Lagrou 1991). Caso contrário, como relata a autora, transformam-se em *ni yuxibu* (“espíritos das florestas”). Outra versão afirma que, enquanto as verdadeiras almas se transformam em deuses do céu, as

---

parentes vivos, se eles não tomam precauções. Os parentes têm pena e medo da alma, até que ela finalmente deixa o túmulo e parte para a terra de onde veio, seu lugar de nascimento. Então, a alma do corpo escapa voando para a região da floresta e da nascente dos rios, onde teve origem, ao passo que a verdadeira alma sobe para os céus” (MCCALLUM, 1996, p. 57).

almas do corpo tornam-se espíritos da floresta (Kensinger 1995). Os informantes de Lagrou afirmaram também que os xamãs se transformam em cobras ou jaguares após a morte<sup>84</sup>. (MCCALLUM, 1996, p. 59-60)

Atualmente, os Kaxinawá não realizam mais o ritual endocanibal, mas enterram os seus mortos em cemitérios<sup>85</sup>. Apesar disso, segundo a autora, há uma certa continuidade entre os ritos funerários do passado e os do presente. Após o velório, no qual os vivos cantam, dançam, rezam e choram o choro ritual, os pertences do morto são destruídos, evita-se falar o seu nome e procura-se não pensar nele (de fato, é necessário que o morto seja esquecido, para que também esqueça os vivos), e é ascendida uma fogueira (com velas, lanternas de querosene, etc.) em cima de sua sepultura e nos quartos de seus parentes (especialmente perto de suas redes de dormir).

Mais importante do que comer o cadáver talvez seja destruí-lo de alguma maneira. Em *Os Amahuaca incineram o cadáver*, vemos a resistência que este povo tem em enterrar os seus mortos, preferindo incinerá-los. Mesmo entre os povos sobre os quais não há consenso a respeito de um passado endocanibal, como os Yaminawa (CARID NAVEIRA, 2007) e os Katukina (COFFACI DE LIMA, 2000), diz-se que, antigamente, o corpo era incinerado. Estas práticas podem ser vistas, pelo menos entre os Katukina (COFFACI DE LIMA, 2000), como mecanismos anti-putrefação do cadáver.

Os Yaminawa (CARID NAVEIRA, 2007) consideram que a incineração aniquila o *diawaa*<sup>86</sup> do morto e veem as práticas funerárias dos Amahuaca como efetivas<sup>87</sup>. Ademais, é necessário que se trate muito bem os restos mortais da pessoa (como as suas cinzas), para que ela não se irrite com os vivos. Assim diz o autor:

---

<sup>84</sup> Também os Sharanawa (DÉLÉAGE, 2009a) e os Nawa (Yora) (FEATHER, 2010) dizem que os xamãs se tornam cobras ou jaguares ao morrerem.

<sup>85</sup> McCallum (1996, p. 80) traz uma informação interessante: “Kensinger (1995) cita um informante que lhe explicou que o canibalismo foi abandonado no Peru por causa de uma epidemia. Em 1951, quatro quintos da população adulta morreram em menos de um mês. ‘Havia tantos cadáveres’, respondeu o chefe Awadetsati, esfregando os olhos com as mãos, como se quisesse afastar essa lembrança. ‘Todo meu povo estava doente, muitos estavam morrendo. Ninguém tinha coragem de desfazer-se dos corpos. Algumas pessoas agonizando, arrastavam-se para fora da aldeia para que o cheiro de decomposição de seus corpos não incomodasse os doentes’. Depois de dizer essas palavras, ele levantou-se da rede e deu por terminada nossa conversa”. Creio que esta seja a mesma epidemia sobre a qual falei em 2.4. *Fotografia, reflexo, sombra*, e que foi atribuída às imagens feitas pelo fotógrafo Schultz.

<sup>86</sup> O *diawaa* seria o equivalente ao *yuxin* do corpo kaxinawá e, assim como ele, é relativo à sombra do corpo.

<sup>87</sup> De acordo com Carid Naveira (2007, p. 285), “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 consanguíneo 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”.

[...] 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. (CARID NAVEIRA, 2007, p. 286)

Os lugares onde se enterram os mortos resultam em inconveniências, sobretudo por conta da proximidade e do apego do *yuxin* do corpo, ou sombra do corpo, ao local (FEATHER, 2010; COFFACI DE LIMA, 2000; CARID NAVEIRA, 2007; MCCALLUM, 1996). A isto soma-se a ligação que o morto tem com os seus pertences e a casa onde viveu. É por este motivo que esses povos costumam queimar as casas e as coisas do falecido, ou, pelo menos, mudar-se ou afastar-se por um tempo (no que diz respeito à casa e, por vezes, à aldeia inteira) e vender ou doar os objetos.

Por fim, cabe ressaltar o que dizem os Yaminawa a respeito daqueles que são assassinados por arma. O corpo da vítima não é velado por seus parentes, sendo deixado aos urubus. Assim, o seu *yuxin* do olho não conseguirá chegar ao céu e unir-se ao povo do *yuxin* do olho em sua morada. De acordo com Pérez Gil (2006, p. 93),

Eles não passam a formar parte dos *Wëro mēxē dawa*, mas que são designados como *Rētēnawado* e moram numa maloca diferente. Diz-se que os *wëro yuxin* das pessoas que foram assassinadas são maus porque querem se vingar. Não deixava de me estranhar escutar continuamente que o *diawaa* de Wakesuya, a mulher txitonawa assassinada e que aos meus olhos era uma vítima, era malvado. Mas parece que a morte violenta coloca os desdobramentos pós-morte de uma pessoa numa situação especial e diferenciada – o que não acontece, por exemplo, a uma pessoa morta através de feitiçaria –, dominada pelo sentimento de ódio e vingança, o qual os faz especialmente perigosos para os vivos, não apenas para seus inimigos, mas para seus parentes também, porque voltará para tentar levá-los com ele.<sup>88</sup>

## 2.9. Síntese

Esta parte abordou a complexidade da noção de corpo (*yuda*) dos povos pano. O seu principal objetivo foi o de demonstrar que o corpo é, para eles, um dispositivo de aproximação ou distanciamento entre seres humanos ideais (*huni kuin*) e outros seres, que não propriamente humanos. Assim, é através da fabricação ou manipulação do corpo que a pessoa se transforma em humana (ou, como prefiro chamar aqui, vivente) e, por vezes, também em

---

<sup>88</sup> Também entre os Nawa (Yora), de acordo com Feather (2010), aqueles que são mortos por armas viram predadores.

mediadora cósmica, capaz de aproximar-se desses outros seres. Um problema que se impõe tanto aos habitantes do cosmos pano, quanto ao pesquisador, é o da multiplicidade de pessoas ou entes, dotados de corpos e pontos de vista próprios, que habitam ou permeiam o corpo vivente e agem sobre ele, à revelia da pessoa. Esta deve aprender as técnicas necessárias para ter um mínimo de controle tanto de sua própria permeabilidade ou vulnerabilidade, quanto da permanência ou saída daqueles cuja presença em seu corpo se faz necessária para a manutenção da vida. Estou me referindo aos *yuxin*.

Podemos chamar tanto esses entes ou componentes da pessoa, quanto os seres não-humanos, de sujeitos, empregando o termo tal qual definido nos trabalhos de Viveiros de Castro, sobretudo no capítulo denominado *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena*, de seu livro *A inconstância da alma selvagem* (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Nesse capítulo, o autor afirma que sujeito é aquele capaz de assumir um ponto de vista ou perspectiva e de ter intencionalidade própria. Acrescentemos, sem nos distanciarmos das reflexões do autor, que o sujeito também é capaz de agir sobre os demais. Essa noção pode servir para enriquecer o vocabulário descritivo empregado para o fenômeno em questão.

Estes dois aspectos do *yuxin* – o de que ele tem intencionalidade e assume perspectiva própria, e o de seu poder de transformar os corpos dos viventes, produzindo, sempre que entram em contato, efeitos sobre eles – ficarão mais claros em dois exemplos extraídos da Parte I. O primeiro diz respeito ao corpo marubo e sua relação com os duplos que nele habitam, o segundo à impregnação do corpo de um matador por parte do *yuxin* de sua vítima.

Entre os Marubo, diz-se que diversos duplos (*yove*, *yuxin* e *vaká*) da pessoa habitam o seu corpo, o qual, a partir de seus respectivos pontos de vista, é uma maloca, à imagem replicada das malocas dos próprios Marubo. Ao contrário dos xamãs e de demais pessoas espiritualizadas, as pessoas comuns não têm consciência disso, assim como não conhecem os seus próprios duplos – aos seus olhos, os corpos dos viventes são apenas corpos. Os xamãs, por sua vez, são capazes de assumir o ponto de vista desses duplos, comunicar-se com eles e passear por seus vários mundos. Eles também podem emprestar os seus corpos para que os duplos falem através deles. Os duplos têm as suas próprias relações sociais, além de pensarem, falarem e agirem independentemente do corpo/maloca que os abriga. Os efeitos dessa relação entre os duplos e a sua maloca/corpo são diversos, como já analisamos.

O outro exemplo – o da possibilidade de impregnação, no corpo do matador, do *yuxin* de sua vítima – rendeu reflexões quando falamos a respeito dos Nawa (Yora) e Yaminawa. Vimos que o sangue carrega o *yuxin* da pessoa, que pode entrar no corpo de seu assassino. Mesmo que, entre os Yaminawa, o *yuxin* da vítima possa ser fonte de sorte na caça, o matador

deve ter uma série de cuidados para que ele seja dissipado de seu corpo, caso contrário adquirirá as características daquela pessoa, carregadas por seu *yuxin*. Uma destas características é a de que os parentes do matador sejam vistos por ele como inimigos. Creio que este exemplo deixa clara a capacidade do *yuxin* de afetar e transformar o corpo e a pessoa com os quais entra em contato.

Busquei não fixar ou enumerar os *yuxin* que podem ser abrigados por um corpo pois, dentre muitos dos povos pano, fala-se desses *yuxin* “internos” apenas em ocasiões especiais, como a doença ou a morte de alguém. De fato, as pessoas evitam ter, em momentos cotidianos e no estado de vigília, contato com os *yuxin*. Contudo, é recorrente na literatura pano que se afirme haver uma unanimidade entre os interlocutores a respeito da existência de dois desses *yuxin*, a saber, o *yuxin* do olho e o *yuxin* ou sombra do corpo. O primeiro, por não ter uma relação fixa com o corpo que o abriga, é capaz de vagar pelo cosmos, originando experiências como os sonhos, as viagens de ayahuasca e muitas doenças graves. Já o segundo, ligado aos conhecimentos adquiridos pela pessoa, aos seus hábitos e atitudes, aos seus laços de parentesco e à memória acumulada, vai se fortalecendo ao longo da vida da pessoa. Apegado que é ao corpo, do qual desliga-se apenas por ocasião da morte da pessoa, é a causa de muitos problemas aos parentes do falecido.

É possível considerarmos, também, a relação entre os excrementos ou certas extensões da pessoa (como a saliva ou a imagem, seja fotográfica ou desenhada) e os *yuxin* dos quais estão imbuídos ou aos quais se ligam. A pessoa é produtora de *yuxin* independentes, porém conectados a ela. Este é o ponto chave para a prática da feitiçaria, já que, tendo contato com esses aspectos da pessoa, o feiticeiro consegue acesso aos seus *yuxin*, podendo, assim, manipulá-los. É interessante notarmos aqui, além do fato de que os *yuxin* são gerados a todo momento e das mais variadas maneiras, que há muitos deles ligados a uma única pessoa.

Além disso, algo que salta aos olhos em todos esses exemplos e descrições é o fato de que os *yuxin* aparecem apenas quando desligados do corpo – quando não é este quem está assumindo o ponto de vista de sujeito (como no caso dos Marubo) –, ou quando produzem efeitos nele. Em sociedades que consideram que o conhecimento, as emoções e mesmo os nomes estejam vinculados ao corpo – ou seja, que este forme a pessoa –, podemos afirmar que o *yuxin* é sempre um outro e, com isto, vemos o seu caráter relacional e o seu distanciamento das noções de alma ou espírito, tal qual trazidas por nosso próprio senso comum. Esta alteridade colocada pela noção de *yuxin* leva-nos ao problema do controle das substâncias e alimentos com os quais o corpo (*yuda*) entra em contato.



Em diversas ocasiões, ressaltarei a relação entre substâncias que podem ser caracterizadas, do ponto de vista vivente, como anti-alimentos, e a fabricação ou transformação do corpo para o contato com os mundos dos *yuxin*. Assim, em momentos de vulnerabilidade, a pessoa (seja ela uma criança, um doente, ou os parentes próximos de ambos) deve estar atenta para ingerir alimentos consumidos apenas por humanos. Além de evitar a vingança de seres poderosos, que podem ser os donos ou mestres desses alimentos, ou os seus grandes predadores, cuida-se também para que não se entre em uma relação de comensalidade com eles. Esta traz o risco de que a pessoa passe a fazer parte de uma ampla rede de relações sociocósmica (ou, diríamos, cosmopolíticas), sem ter sabedoria suficiente para participar dela. A pessoa pode perder-se nessa rede ou prejudicar o equilíbrio de seu grupo de parentes. Para que isto não ocorra, a pessoa deve ser treinada para essas relações, com mestres viventes ou outros, a partir de variados processos, que podem ser curtos e focados em determinados objetivos, como algumas técnicas de preparação do corpo do caçador, ou longos e controlados, como a iniciação xamânica. Nesta última, o neófito se enfraquece enquanto vivente, ao passo que tenta seduzir poderosos seres do cosmos (como os *yuxin* ou *txaiconibo*), tornando o seu corpo atraente para eles. Ao ingerir as suas substâncias, estabelece com eles a relação de comensalidade evitada pelos demais viventes. O “comer junto”, nas sociedades pano, é um mecanismo de produção de pessoas semelhantes – o xamã torna-se, assim, um ser à imagem daqueles de quem tenta aproximar-se.

A ampliação da rede de relações sociais, tanto com outros viventes, quanto com outros seres, bem como a obtenção de conhecimentos, faz com que a pessoa se fortaleça e com que o seu corpo fique mais duro e menos permeável, menos vulnerável. Ademais, o próprio destino pós-morte de seus duplos (sejam eles *yuxin*, *yove* ou outros) conecta-se a isso.

Para finalizar, lembro o que disse na introdução deste trabalho, de que tudo o que é vivo possui *yuxin*. Talvez devesse inverter esta frase e afirmar que tudo o que possui ou é *yuxin* pode ser considerado vivo, ou seja, capaz de obter conhecimentos, de ter intencionalidade própria e de agir sobre outrem.

Na próxima parte, falarei das possibilidades de encontros com os *yuxin* que estão no cosmos e que diferem, para os viventes, daqueles que são ligados aos seus próprios corpos, dando-lhes vida. O caráter de possuidores de pontos de vista dos *yuxin* e os seus desdobramentos ficarão mais claros.

## PARTE II: ENCONTROS

“É possível suspeitar de que não haja universo no sentido orgânico, unificador, que tem essa ambiciosa palavra” (Jorge Luis Borges)

Os *yuxin* não estão apenas nos corpos das pessoas, dando-lhes vida e acumulando as suas memórias e conhecimentos. Há *yuxin* que aparecem como pessoas, como fenômenos naturais (como o arco-íris ou redemoinhos), como bichos, entre outros. Eles têm corpos e podem exalar odores, bem como podem informar as pessoas sobre eventos futuros ou lugares distantes. Podem também atacá-las. Neste capítulo, falarei dos maus ou bons encontros com *yuxin*, dos sonhos, viagens através da ingestão de ayahuasca, do perigo representado pelos mortos, das relações que os xamãs estabelecem com os *yuxin*. Falarei, em suma, dos contatos, por vezes assustadores, por vezes engraçados, que podem ser estabelecidos pelos vivos com esses outros por excelência.

### 3.1. Encontros inesperados com *yuxin*

Apresento aqui alguns relatos de encontros inesperados entre vivos e *yuxin*. Geralmente eles ocorrem quando a pessoa está sozinha, nos roçados, na floresta e nas praias dos rios, durante a noite ou enquanto chove. Podem acontecer também nas proximidades da aldeia e durante o dia, sobretudo por ocasião de alguma morte. Esses encontros são temidos por trazerem riscos à pessoa viva, já que os *yuxin* são seres poderosos e, por vezes, podem aproveitar-se de sua vulnerabilidade para atacá-la. Entretanto, esses encontros podem ser úteis para a pessoa, caso os *yuxin* lhe falem sobre coisas que ela não sabia.

Por trazerem grande riqueza de detalhes, aqui apenas exporei os relatos e pedaços de descrições. Voltarei a eles nos próximos tópicos, onde analisarei com maior profundidade algumas das situações mostradas neles.

#### **Possibilidades de encontro entre os Nawa (Yora) e os *yuxin***

Extraído da etnografia de Feather (2010, p. 221) sobre os Nawa (Yora)

One does not have to spend much time with the Nawa to appreciate the constant presence of the dead. Walking in the forest the Nawa frequently hear the *yoshi* of deceased relatives who used to hunt in the area. At night, sometimes they spot them sitting alone in a canoe or hear them

rustling in the bushes. After Reyna died, her *yoshi* threw stones onto our roof and at a small girl when she went to bathe. It even hurled pots and pans from our neighbour's kitchen in the middle of the night. Small children and women were considered in much more danger from her *yoshi* than men because of their more vulnerable status. Children were not allowed to bathe in the river directly opposite the cemetery for at least a week and I was strongly advised to avoid washing at night without a companion.

### **A primeira vez que Miguel encontrou com *yuxin***

Extraído do trabalho de Déléage (2009a, p. 36) a respeito dos Sharanawa

Pendant la saison sèche, les Sharanahua s'aventurent souvent en amont du fleuve Purus pour y pêcher de gros poissons (et collecter des œufs de *taricaya*). Cette année-là, Miguel était parti seul car son frère était malade. Cela faisait déjà trois jours qu'il n'avait parlé à personne et qu'il passait ses journées à pêcher. Le soir venu, il installe son camp comme d'habitude sur une plage et mange quelques poissons bouillis en attendant la nuit. Repu, il s'apprête à dormir lorsqu'il entend des clapotis qui proviennent d'un petit ruisseau débouchant sur le fleuve jusque à côté de son camp. On aurait dit que des gens se baignaient. Intrigué, Miguel entre en silence dans la forêt pour trouver un endroit à partir duquel il puisse voir de quoi il retourne. Caché derrière les broussailles, il découvre une scène étrange: des silhouettes apparaissent, vaguement éclairées par les quelques rayons lunaires qui traversent la canopée. Elles semblent légèrement plus grandes que des hommes, mais leur forme est clairement humanoïde ; elles sont alignées les unes à côté des autres, toutes recroquevillées et leur « corps » semble recouvert de papillons. Elles restent ainsi, immobiles et silencieuses. L'effet de cette vision ne se fait pas attendre: Miguel est d'abord pris de violents tremblements, puis il ressent un pressant désir de dormir. Au bord de l'évanouissement, il résiste tout de même juste assez pour avoir le temps de rejoindre son campement, se faufile sous sa moustiquaire et s'endort profondément. Il avait rencontré pour la première fois des *yoshi*.

### **Quando Oswaldo encontrou com *yuxin* na praia**

Extraído do trabalho de Déléage (2009a, p. 36) a respeito dos Sharanawa

Oswaldo était allé, seul, descendant le fleuve dans sa petite pirogue, à la ville d'Esperanza pour y régler quelques affaires. De retour, la nuit venue, il fait une halte sur une plage afin d'y dormir. Il prépare un abri, installe sa moustiquaire, se couche puis attend le sommeil qui ce soir ne veut pas venir. Soudain, dans le silence de la nuit, il entend des voix provenant de l'autre extrémité de la plage. Il se lève, un peu inquiet, et aperçoit au loin la lumière d'un feu de camp. Il saisit son fusil et s'approche discrètement de la source de lumière. Les voix se font de plus en

plus nettes tandis qu'il marche ; mais en même temps, il ressent un certain malaise qui se transforme vite en réelle douleur : sa tête « grossit », « s'alourdit ». Puis lorsque le feu de camp apparaît à portée de vue et qu'il devient possible d'identifier les individus qui émettent ces voix, tout disparaît. De toute évidence, c'étaient des *yoshi*. Pendant ce temps, les nuages se sont dispersés et la lune inonde la plage de sa clarté. Oswaldo décide alors de ne pas rester plus longtemps sur cette plage, range ses affaires et repart sur sa pirogue, se dirigeant sur le fleuve grâce à la lumière lunaire.

### **Quando Jaime foi caçar distante da aldeia e começou a chover**

Extraído do trabalho de Déléage (2009a, p. 35-36) a respeito dos Sharanawa

Jaime marche déjà depuis quelques heures dans la forêt, il est assez éloigné du village et les chemins sont de plus en plus étroits et difficiles à suivre. Il a choisi de s'aventurer dans un endroit dont il n'est pas très familier, après que son beau-frère lui a raconté avoir cru repérer l'odeur caractéristique d'une meute de pécaris. Il est déjà fatigué, et la pluie commence à tomber, lorsqu'il entend des grognements de pécaris: c'est un signe qui ne trompe pas. Après une recherche épuisante, il ne trouve aucune trace des pécaris, ni olfactive, ni visuelle. À son retour au village, tous écouteront son histoire et une conclusion fera consensus: il ne pouvait s'agir que d'un *yoshi*.

### **Quando um homem katukina ouviu estranhos assobios no meio da noite**

Extraído do trabalho de Coffaci de Lima (2000, p. 206) sobre os Katukina

Uma noite estava pronta para deitar-me quando uma mulher que morava na casa vizinha foi pedir-me emprestada a lanterna para seu marido ir caçar. Tratava-se de uma caçada oportunística, ele acabara de ver um tatu nas proximidades do igarapé enquanto estava tomando banho e não queria perdê-lo. Emprestei rapidamente. Mais ou menos uma hora depois, antes que eu conseguisse dormir, ela voltou para devolver-me a lanterna. Seu marido não tinha encontrado o tatu, ficou ainda na mata na espreita de algum bicho que aparecesse, não muito longe de sua casa, mas voltou apressadamente ao ouvir uns assobios que pareciam evocar o seu próprio nome.

### **Quando Miguel encontrou um *yuxin* no roçado à noite**

Extraído do trabalho de Déléage (2009a, p. 35) a respeito dos Sharanawa

Une nuit, très tard, Miguel, muni de son fusil, s'en va surveiller son essart. Sa belle-mère est handicapée et a du mal à marcher, Miguel a donc décidé d'ouvrir son essart à proximité du

village, près du fouillis de broussailles où plusieurs morts ont récemment été enterrés. Ces derniers temps, cet essart fait régulièrement l'objet d'attaques nocturnes de rongeurs, probablement des agoutis, qui dévastent ses plants de manioc et il aimerait en tuer quelques-uns. Au bout d'une longue veille, il entend de faibles bruits, caractéristiques des déplacements furtifs de ces petits rongeurs. Il maintient sa surveillance et finit par apercevoir, au loin, une forme massive, quelque chose qui ne pourrait être qu'un gigantesque tapir. Il revient avec précipitation au village, bredouille. Il réveille tout le monde et raconte son histoire. Il est tout à fait certain d'avoir identifié le bruit d'un petit rongeur et il ne remettra pas cette certitude en question. La conclusion s'impose d'elle-même ; ce n'est pas Miguel qui la proposera, mais sa belle-mère : c'était un yoshi. Tous se mettent d'accord sur ce point – et la proximité du « cimetière » vient fournir un élément supplémentaire renforçant la conviction. Miguel passera la journée suivante dans son hamac, pour se reposer d'une soudaine fatigue et pour éviter de renouveler cette fâcheuse rencontre.

### **Quando o *yuxin tsuika*<sup>89</sup> atacou Fátima em seu roçado**

Extraído do trabalho de Pérez Gil (1999, p. 125) sobre os Yawanawa

Faz alguns anos, quando os Yawanawa viviam ainda no seringal Kaxinawa, Fátima ficou muito doente. Aconteceu da seguinte forma: um dia estava voltando do roçado com uma grande cesta de mandioca. De repente começou a sentir uma dor muito forte no fígado (*taka iki*), tão forte era a dor que não agüentou mais e caiu no chão. Ficou lá um tempo e depois, com grande esforço conseguiu se levantar e caminhar até sua casa. Deitou na rede e nela ficou durante o resto do dia, aquela noite e o dia seguinte, chorando por causa da dor. Como o padecimento não sumia, seu marido decidiu levá-la até a aldeia katukina de Sete Estrelas para pedir a assistência dos missionários. Fizeram a viagem de canoa e quando chegaram no porto da aldeia katukina uma tia de Fátima – pois a mãe de Fátima era katukina – a viu gritando de dor e pediu ao casal yawanawa visitarem seu próprio marido, um *rumeya* chamado Tobias, antes de pedir a ajuda dos missionários. Foram até sua casa e a tia de Fátima pediu a seu marido que a examinasse para saber qual era a doença que a afligia de tal forma. Fátima deitou. Tobias pediu rapé de tabaco ao marido de Fátima, o aspirou e tomou um copo de ayahuasca. Pediu então à Fátima que contasse o que tinha acontecido. Ela explicou que estava voltando do roçado onde tinha arrancado mandioca, de repente percebeu a presença de alguém atrás dela e então começou a sentir aquela dor terrível. Tobias a repreendeu por ter ido sozinha no roçado, algo que não devia

---

<sup>89</sup> Segundo Pérez Gil (1999, p. 125, nota 167), “A *tsuika* é um tipo de lagarta que foi descrita da seguinte forma: tem duas cabeças, uma em cada extremo de seu corpo, um peito e chifres nas cabeças. *Yuxin tsuika* é considerado muito perigoso e de natureza malévola. Segundo Fátima existe uma história sobre ele que as mulheres grávidas não podem escutar porque o bebê nasceria deformado”.

fazer porque os *yuxin* malvados parecem sentir-se mais incitados a atacar as pessoas quando estas estão desacompanhadas. A dor tinha sido causada pelo *yuxin tsuika* que tinha visto ela voltar sozinha do roçado, pegou uma folha de propriedades malignas, a esfregou e amassou entre as mãos, e a jogou contra o corpo de Fátima. Era aquela folha a que causou a dor. Durante o tempo que ela ficou caída no caminho, segundo explicou Tobias, tinha sido cercada pelos *yuxin* de vários bichos. Enquanto o *rumeya* contava isto, a tia de Fátima começou a chorar. Tobias tomou de novo cipó e mais rapé, passou suas mãos pela virilha e depois as meteu na boca. Sugou três vezes no lugar onde Fátima sentia a dor e depois tirou de sua boca um amassilho de ervas bem mastigadinhas, igual às que fazem as lagartas para construir seus habitáculos. Aquilo era, segundo Tobias, o que o *yuxin tsuika* tinha jogado contra Fátima. Uma vez extraído, a dor desapareceu. Para evitar que novos ataques a fizessem adoecer, Tobias introduziu no corpo de Fátima uma “pedra-espiritual”, *rume*.

#### **O *yuxin* que estava no *flat* em que Julio e Jorge se hospedaram em Lima**

Extraído da etnografia de Feather (2010, p. 200) sobre os Nawa (Yora)

During their second visit we had friends to stay in our tiny two bedroomed flat which meant there were two people already sleeping on the floor in the small communal space. One toilet and shower was already a bit tight between six people - a couple more would probably be too much. I imagined, perhaps naively, that Jorge and Julio might want a bit more independence, especially with all the *sisatis* in Lima. I decided to rent the empty flat next door, a way of giving Jorge and Julio a little independence that would not make them feel unloved and would spare my flatmates the constant task of cleaning the toilet and wiping spit off windows. I struck a deal with the owner for \$100 and made it homely by putting in some comfortable mattresses and cheerful sheets.

At two in the morning on their first night there was a knock on my door. Julio and Jorge were standing in the corridor with their bags and mattresses. *Epa*, Julio said, “We want to sleep with you, there is a *yoshi* in our room banging on the doors”. Julio and Jorge joined the overflow in the sitting room and stayed for two weeks. They did however continue to use the toilet next door”.

#### **Dois homens sharanawa mostraram a Janet Siskind as marcas de ataque de espíritos**

Extraído da etnografia de Siskind (1973, p. 150) a respeito dos Sharanawa de Marcos

Nonetheless, one may be attacked. Chochoya showed me the bruise where a spirit had begun to eat him as he slept on the beach, and Samuel showed the mark on his arm of a spirit’s bite when he returned from Zapote.

### **3.2. Perigos na floresta: caça e aromas**

Os perigos encontrados por um vivente na floresta podem ser melhor compreendidos a partir do conhecimento dos seres que a povoam e das relações que estabelecem entre si. O olfato é um dos principais sentidos mobilizados quando a pessoa está na floresta, permitindo reconhecer aqueles que não podem ser vistos. Ademais, como já foi salientado por outros autores, os odores exercem, para os Pano, papel importante nas relações entre os viventes e o domínio dos *yuxin*<sup>90</sup> (CARID NAVEIRA, 2007).

Abordarei alguns dos riscos encontrados na floresta por aqueles que mais a frequentam: os caçadores. Pretendo me aprofundar na forma pela qual os aromas são percebidos e o que eles provocam.

#### **Perigo na caça: a transformação do caçador em animal**

Extraído do trabalho de Deshayes e Keifenheim (1994, p. 208) sobre os Kaxinawá

En effet, si l'animal répond au chasseur sans se déplacer, c'est le chasseur qui viendra rejoindre l'animal. Il s'éloignera du chemin – son repère social – pour pénétrer un peu plus dans la forêt. Si l'animal s'éloigne à son tour, le chasseur s'accroupira de plus en plus afin d'éviter les branches basses, et son corps sera égratigné par les ronces et les épines. Si son obstination persiste, il en oubliera l'endroit du chemin. Il en oubliera même la raison pour laquelle il poursuit l'animal, à savoir ramener du gibier au village. Tout entier dans sa poursuite, il en oubliera les siens. Pris par la faim, il s'obligera à manger des racines sauvages. Marchant à quatre pattes dans cet endroit touffu, il ressemblera de plus en plus à un animal pourchassé, d'autant que sa peau égratignée de partout se transformera en un véritable cuir. C'est ainsi que les *Huni Kuin* racontent avec d'innombrables variations ce qui peut arriver à un chasseur obstiné.

#### **Quando Laura sentiu o cheiro do *yuxin* que a atacava**

Extraído da etnografia de Feather (2010, p. 138-139) sobre os Nawa (Yora)

One morning during my fieldwork, Laura, a lady in her mid thirties, went off into the forest to harvest beans. I was told later how she suddenly noticed a very strong smell, 'stronger than perfume'. She knew that this was the smell of *nimeramapoa* ('forest spirit with giant head') and a sign that she had been attacked. She said nothing however and returned to the village but soon

---

<sup>90</sup> Refiro-me não apenas aos *yuxin* externos ao corpo da pessoa, mas também àqueles que fazem parte de sua própria formação (CARID NAVEIRA, 2007).

after she felt as if she were being chased by crowds of people and ran into the forest. Eventually, she was found unconscious with blood pouring out of her nose. She was saved by a shaman blowing over her with tobacco.

### **Sobre *pusangas*<sup>91</sup> caras e poderosas e *pusangas* falsificadas**

Extraído da etnografia de Feather (2010, p. 137) sobre os Nawa (Yora)

Jorge, a young Nahua friend once confided in me that he had seen one so powerful in a market in Pucallpa that each drop cost S/.100 (\$30). “You just put one drop on your hand and greet the girl and she will not leave you alone, this *posanga* is not to be messed with, it is *yoshi*”. Unable to afford such extravagance, my Nahua friends bought S/.15 potions whenever they were in the provincial capital of Atalaya, but these had to be applied more frequently. More often than not their seductive strategies would fail. “Damn fakes” they grumbled but they never lost hope.

### **Quando Romelia foi *pusangueada***

Fala de Romelia, extraída do trabalho de Carid Naveira (2007, p. 254) sobre os Yaminawa

Quando eu era moça, antes, no Breu (Juruá), me *pusanguearam* (*pusta vëte neaa*), meus *paisanos*. 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

---

<sup>91</sup> *Pusanga* é uma palavra popularmente conhecida na Amazônia peruana e utilizada por populações indígenas e não-indígenas para designar uma “variedade de plantas e preparados à base de substâncias diversas, cujo principal uso é destinado à atração e sedução amorosa” (CARID NAVEIRA, 2007, p. 243).



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”.

### ***Amenafa, o idoso que espantou os yuxin peidando***

Extraído da etnografia de Feather (2010, p. 141) sobre os Nawa (Yora)

Even smelly farts are not entirely redundant. Forest spirits can be frightened off by showing them one’s bottom or better still by farting. *Amenafa*, an elderly Nahua man, wages a constant battle with forest spirits who pursue him relentlessly. On several occasions, almost paralyzed by their intoxicatingly sweet smell, he has managed to save himself at the last minute by farting in their general direction.

A floresta comporta muitos espaços. Nela, há locais frequentados por viventes de vários povos, alguns inimigos entre si, outros aliados ou parentes, e também pelas presas dos viventes, por seus predadores e por outros seres com os quais não é recomendado competir por alimento.

Os povos Pano não têm uma categoria que compreenda todos aqueles seres vivos considerados, pela ciência ocidental, como animais<sup>92</sup>. Um exemplo disso são os seres que nós consideraríamos animais, mas que são *yuxin* (como o boto, por exemplo). Segundo Coffaci de Lima (2000, p. 9), “Como ocorre em outros grupos amazônicos, as concepções katukina sobre o que são homens, animais e espíritos podem se entrecruzar”. Podemos acrescentar que a própria capacidade transformacional de seres como os *yuxin* traz a dificuldade, em determinados momentos, de reconhecê-los.

Colpron (2013b) afirma que, para os Shipibo, a categoria mais próxima daquilo que consideramos como “animal” seria a das presas dos viventes, os bichos que se caça e se come (*yoina*). Coffaci de Lima (2000, p. 118) explica o termo katukina, cognato do termo shipibo:

Para não nos perdermos na exposição, *yoina* tem então duas acepções. Na primeira abrange a quase totalidade dos mamíferos, à exceção de ratos, morcegos, botos e

---

<sup>92</sup> Coffaci de Lima (2000, p. 9), que dedicou boa parte de sua tese de doutoramento às classificações katukina dos animais, afirma o seguinte: “No mais, a ênfase que os Katukina insistiam em dar ao simbolismo dos animais, levou-me a explorar o caráter fundamentalmente contextual dos sistemas taxonômicos. O uso que faço do plural por si só indica que não há entre eles um único esquema classificatório, mas vários deles, organizados de acordo com critérios morfológicos, pragmáticos e simbólicos”.

peixe-boi. Em sua segunda acepção, *yoina* é carne comestível ou, o que dá no mesmo, “caça”.

A análise de Deshayes e Keifenheim (1994) sobre os Kaxinawá é muito próxima da de Coffaci de Lima. Segundo os dois autores, a categoria de *yuina* não é fixa, pois depende do contexto em que é descrita. Apesar de haver animais que são sempre considerados *yuinaka kuin* (presa apenas de *huni kuin*, os próprios kaxinawá, viventes exemplares) ou *yuinaka bemakia* (seres que não devem ser caçados e comidos por viventes, já que são alimentos dos “outros” por excelência, dos *yuxin*)<sup>93</sup>, há outros que estão em uma zona de indiscernimento (zona de transição) e que, por isso, podem ser classificados como *yuinaka bemakia* ou *yuinaka kuin*, dependendo da circunstância. Como não há certeza de que eles sejam ou não alimentos de *yuxin*, é arriscado caçar esses bichos. Isto porque matar um *yuinaka bemakia* traz potencialmente conflitos com os *yuxin*<sup>94</sup>. Nas palavras dos autores,

Déjà, le simple fait d’avoir été conduit par des circonstances exceptionnelles à tuer un de ces animaux, obligera le chasseur à se soumettre à un jeûne prolongé et à des rituels de purification. Cette provocation à l’égard des Esprits entraînera inévitablement une riposte agressive de leur part. C’est une manière violente d’entrer en contact avec l’Autre pour se mesurer à lui, au prix de se perdre comme humain. (DESHAYES; KEIFENHEIM, 1994, p. 194)

Não há apenas viventes, *yuxin* e *yuina* vagando pelo cosmos, mas também outros, como certos monstros e os *yuxibu*<sup>95</sup>. Um dos aspectos que Lagrou utiliza para diferenciar os *yuxin* dos *yuxibu* são os seus hábitos alimentares. Os *yuxibu* alimentam-se apenas daqueles *yuxin* dos viventes presentes em suas secreções corporais (suor, urina e fezes), o que faz deles inofensivos (LAGROU, 2007, p. 361-362). Ademais, não há uma competição pela caça entre *yuxibu* e vivente, já que os primeiros se alimentam apenas do *yuxin* da caça. Como um interlocutor da autora, de nome Agostinho Manduca, afirmou:

Os *yuxibu* matam o *yuxin* da caça. Nós matamos a caça, e o *yuxin* (da caça) fica para o *yuxibu* matar. Os que matam *yuxin* se transformam em *yuxibu*; nós pessoas, nós matamos somente carne. *Yuxibu* nunca acaba, sempre se transforma. (LAGROU, 2007, p. 360)

---

<sup>93</sup> De acordo com Lagrou, apesar de os hábitos alimentares de *yuxin* e humanos serem simbióticos, há *yuxin* que “comem alimentos nunca comido por humanos, como moscas e folhas, comida de *yuxin*” (LAGROU, 2007, p. 350). Coffaci de Lima (2000, p. 104) fala, a respeito dos Katukina: “Uma outra característica sempre apontada nos *yushinvo* é de que eles gostam de se mostrar comendo besouros (*hosos*) e uma espécie de pirilampo (*yushin tapi*), seus alimentos prediletos”.

<sup>94</sup> A pessoa pode fazer isso propositalmente, caso queira atrair os *yuxin* para se tornar *mukaya*. Como dizem Deshayes e Keifenheim (1994, p. 194), “La consommation de *yuinaka bemakia* peut alors être une tentative active d’attirer les Esprits à soi”.

<sup>95</sup> Para saber mais, ver 3.7. *Os yuxin, os mestres e os monstros: algumas descrições*.

Já os *yuxin* alimentam-se daqueles *yuxin* presentes no corpo do vivente. Ele é comparado pela autora a um parasita.

Precisando a distinção entre *yuxin* e *yuxibu*, podemos afirmar que a diferença nos hábitos alimentares entre os *yuxin* e *yuxibu* está relacionada a diferentes lugares de habitação. Para os *yuxibu*, as moradas dos seres mundanos (humanos e animais) são lugares para serem visitados somente em expedições de caça. Suas próprias casas estão longe, do outro lado da realidade, a profunda floresta inexplorada, os lagos e rios, as altitudes do céu. Os *yuxibu* são caracterizados por movimentos rápidos e suas visitas são transitórias. Alimentam-se das secreções corporais ou, no caso dos monstros, de puro *yuxin* extraído de corpos mortos. O *yuxin* parasita, por outro lado, escolhe o corpo humano como lugar de morada, e se nutre dentro dele de carne humana, matéria repleta de *yuxin*<sup>96</sup>. (LAGROU, 2007, p. 362)

De acordo com os Kaxinawá (DESHAYES, KEIFENHEIM, 1994; LAGROU, 2007), os *yuxin* ou *yuxibu* podem habitar a floresta profunda, as copas das grandes árvores como a samaúma e as profundezas aquáticas. Falarei mais adiante sobre as moradas de *yuxin* e *yuxibu*. Desejo, aqui, salientar que elas estão em áreas não exploradas pelos viventes, consideradas muito perigosas. Deshayes e Keifenheim (1994) chamam a área utilizada para a caça de floresta intermediária, onde há os caminhos dos homens e onde também os *yuxin* vão para caçar. Durante uma expedição de caça nesses ambientes intermediários, um homem pode se deparar com qualquer um desses seres, e não apenas com a sua presa. Por este motivo, seguir as regras de convivência e não matar um animal que não seja *yuinaka kuin* é importante.

Ademais, os autores descrevem os perigos colocados pela técnica de caça utilizadas pelos Kaxinawá. Segundo os autores, o caçador deve primeiro estudar os hábitos do animal e os sons por ele emitidos. Este conhecimento será utilizado pelo caçador que, sem precisar distanciar-se de seu próprio caminho de caça, tentará atrair o animal para si, ou seja, tentará seduzi-lo. Contudo, ao mimetizar o animal, o caçador pode perder a sua qualidade de humano, confundindo-se com aquele que imita e transformando-se, assim, ele mesmo em animal. Isto ocorre sobretudo quando o homem se distancia de sua trilha já aberta, espaço social no qual sabe se orientar. Vimos no excerto *Perigo na caça: a transformação do caçador em animal* (*supra*) uma descrição de como essa transformação ocorre. Por isso, dizem os autores, um caçador e sua(s) esposa(s) preocupam-se com a saúde dele e cuidam de machucados (mesmo que um pequeno arranhão) provocados por uma caçada.

---

<sup>96</sup> Podemos ver aqui uma conexão entre esta ideia e a dos Marubo, para os quais os *yuxin* podem invadir o corpo dos viventes, que eles veem como maloca (CESARINO, 2011).

Il s'agit pour l'homme qui part chasser dans la zone de transition qu'est la forêt intermédiaire de ne pas, au sens propre du terme, perdre l'esprit. C'est en effet ce qu'il risque. Sa transformation en animal est perçue comme un égarement de son esprit. Son esprit le rattache par ses pensées à sa condition d'être humain et à ses semblables. S'il oublie qu'il est parti pour eux et ne fixe son attention que sur la seule poursuite d'un animal, son esprit se trouve de fait détaché du groupe et il en est déjà un peu moins humain. C'est là le danger. La chasse est une activité qui demande une forte attention et une forte concentration. Il faut à la fois avoir tous ses sens tendus vers la forêt et en quelque sorte exister le moins possible pour ne pas se faire repérer par les animaux. C'est alors le moment critique où l'homme, qui a tous ses sens dirigés vers l'extérieur, peut basculer de chasseur en gibier. (DESHAYES; KEIFENHEIM, 1994, p. 209)

Ao perder a sua humanidade, o homem transforma-se em caça potencial para qualquer tipo de predador. O risco é maior quando levamos em consideração o fato de que os *yuxin* habitantes da floresta profunda utilizam técnicas cinegéticas que se parecem com a dos homens.

Certains *Huni Kuin*, lorsque l'animal ne vient pas à eux, préfèrent abandonner, d'autant plus que cet être qui répond sans venir peut ne pas être un animal... mais un Esprit.

Tant qu'un homme chasse des animaux *kuin*, le risque est minime puisque les Esprits ne se nourrissent pas de ces animaux. Mais s'il chasse des animaux *non-kuin*, c'est-à-dire les animaux qui ne sont pas nourriture exclusive des hommes, il y a un risque de rencontre avec les Esprits. C'est dire que dans le cas où un homme est à l'affût d'un animal de ce type, il se peut que le cri qui lui est lancé en réponse ne soit pas celui d'un animal mais plutôt celui d'un Esprit à la recherche du même animal. Cette éventualité est renforcée en présence de plusieurs cris simultanés. Il est probable que dans ce cas l'un d'entre eux provienne d'un Esprit. Se faire prendre au jeu de l'*obstination* dans ce cas peut être directement acte de *fascination* de l'Esprit sur l'esprit de l'homme. Ceci constitue le second grand risque pour l'homme. (DESHAYES; KEIFENHEIM, 1994, p. 210)

Além disso, os Kaxinawá consideram que os *yuxin* podem também manipular os cheiros para seduzir os viventes. De acordo com Keifenheim (2002), os espíritos dos mortos atraem o caçador através do aroma *inin* e o cercam de sons que penetram nele. Esses sons e odores são acompanhados de uma substância invisível que se pulveriza e se propaga por todas as fibras do corpo do homem, levando-o a adoecer. Caso os primeiros sintomas não sejam detectados e tratados a tempo, os contatos auditivos e olfativos com os espíritos dos mortos conduzem o homem inevitavelmente à morte. O caçador deve estar atento, pois

Un seul et même parfum enivrant, l'*inin*, que le chasseur peut percevoir au cours de ses pérégrinations dans la forêt, peut aussi bien provenir d'une plante déterminée, un arbre nommé *sinkabin*, que d'un esprit des morts qui veut lui insuffler le désir de l'au-delà décrit plus haut. Un écoulement de salive, remarqué lors d'un réveil nocturne, peut aussi bien venir de troubles de la digestion que d'un

rapport oral qu'un esprit des forêts a eu secrètement avec le dormeur. (KEIFENHEIM, 2002, p. 5)

Entre os Nawa (Yora), sons e odores ajudam a identificar quais seres estão por perto. Os aromas exalados pelos espíritos da floresta são especialmente perigosos. Como explica Feather (2010, p. 138),

The *Iri* (the immortal beings) and the *feroyoshi* (the disembodied souls of the dead) are associated with powerfully seductive sweet smells.

Smells not only seduce, they also harm and kill. Invisible forest spirits have an intoxicating *ini* (sweet smell) with devastating capacities to cause illness and even death. The spirits of the dead are generally invisible to the human eye but are frequently heard rustling in the undergrowth or clattering pots and pans in the village. Hearing and smelling, rather than seeing, is believing.

Para compreendermos o papel do cheiro na relação entre vivos e espíritos, devemos entender como os primeiros utilizam e manipulam os aromas em suas próprias relações. Em 2.5. *O corpo do caçador, o corpo do matador*, mencionei que entre os Katukina e os Yawanawa, certas substâncias (plantas perfumadas e o kampô) são utilizadas pelos homens para a caça, mas podem atrair igualmente as mulheres, o que permitiu a Pérez Gil compará-las com as *pusta vête*. Entre os Nawa (Yora) e os Yaminawa, as pessoas perfumam-se para seduzir umas às outras.

[...] a denominação *pusta vête* 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. (CARID NAVEIRA, 2007, p. 246)

Em *Sobre pusangas caras e poderosas e pusangas falsificadas*, vimos que o poder desses perfumes está relacionado com *yuxin*<sup>97</sup>. As *pusangas* e *pusta vête*<sup>98</sup> provocam uma atração na pessoa por aquele que a *pusangueou*. Em *Quando Romelia foi pusangueada* há uma descrição do sofrimento daquele que é *pusangueado*: a vítima fica pensando na outra, desejando estar junto a ela e fica triste com a sua ausência. Ela para de se interessar por suas

---

<sup>97</sup> Não sei dizer, entretanto, se os Nawa (Yora) consideram que as *pusangas* sejam literalmente *yuxin*, ou se este é utilizado como um apelido para demonstrar a sua qualidade poderosa. No entanto, se levarmos em conta que haja *pusangas* falsificadas, é muito provável que os originais sejam, efetivamente, *yuxin*, o que nos leva a perguntar se possuem mestres, como os *ráo* dos Shipibo-Conibo.

<sup>98</sup> Sobre a diferença entre ambas, Carid Naveira (2007) afirma que as *pusta vête* eram utilizadas como adornos corporais, de maneira aberta e cotidiana, inclusive nas sessões de ayahuasca, para deixar a pessoa mais atraente em seus contatos com os *yuxin*. Já as *pusangas* têm um uso discreto e privado.

atividades cotidianas e deixa de comer. Se não for tratada, pode morrer. Por isso as *pusangas* são também utilizadas para a vingança, quando o *pusangueador* foge depois de aplicar a planta na pessoa, fazendo com que ela fique inconsolável.

[...] 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. (CARID NAVEIRA, 2007, p. 243)

Os Shipibo-Conibo também manipulam determinadas plantas aromáticas (os *noi rao*) para seduzir amantes, além de cuidarem do corpo quando pretendem virar xamãs, deixando-o cheiroso para atrair os *txaiconibo*<sup>99</sup>. Mas esses não são os únicos usos possíveis para os *noi rao*, visto que servem até mesmo como protetores contra a polícia.

Leclerc shows how the Shipibo use *noi rao* (love medicines) to attract game and seduce lovers, to break up relationships and even protection from the police. The *noi rao* work when the recipient perceives their smell (2004:154). (FEATHER, 2010, p. 137, nota 184)

Depois deste adendo a respeito da manipulação dos aromas pelos vivos, podemos analisar de maneira mais sensível a doença – *imana*<sup>100</sup> – que afeta o caçador ao ser tomado pelo cheiro dos mortos na floresta. Como dizíamos, esse homem deve logo ser tratado por seus parentes, para que não morra. De acordo com a descrição de Keifenheim, o tratamento consiste, entre outras coisas, em lavar o paciente com uma decocção de ervas, colocar sumo de plantas medicinais em seus olhos e dar-lhe um remédio que induza à transpiração das substâncias que penetraram no seu corpo. É importante que ninguém esteja próximo do doente nesse momento, pois as substâncias invisíveis transpiradas podem entrar em outro corpo, provocando nele também a *síndrome imana*, a vontade de morrer. Se não for tratada a tempo, a doença evolui.

---

<sup>99</sup> Para resumir o que já foi dito em 2.6. *Os xamãs e a preparação do corpo para as interações com yuxin*, cito Carid Naveira. O autor apoia-se em um texto ao qual, infelizmente, não obtive acesso. Apesar disso, as informações vão ao encontro daquelas que apresentei. “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)” (CARID NAVEIRA, 2007, p. 249).

<sup>100</sup> “*Imana-i* – il est pris du désir de l’au-delà” (KEIFENHEIM, 2002, p. 2).

Ainda de acordo com a autora, a pessoa fica passiva, letárgica, tem dores de cabeça e dores terríveis por todo o corpo. Em seu primeiro acesso de febre, a vontade de morrer (o “*désir de l’au-delà*”, como escreve Keifenheim em francês) aumenta. O doente não consegue parar de pensar no além. Ele começa a escutar e a sentir de maneira “supra sensorial”, depois passa a ver os espíritos dos mortos. Os seus parentes mortos aparecem para ele, tocam-no e convidam-no, com a ajuda de imagens fantásticas, a acompanhá-los. O doente recusa comida humana (deseja comer vidro e terra) e a sua percepção sensorial não funciona mais normalmente: os seus cinco sentidos estão voltados para o outro mundo.

Ils ont perdu leur double vocation de sens d’être vivant et de sens d’être culturel, c’est-à-dire d’homme socialisé dans la communauté des Kashinawa. Le malade est en danger de mort parce qu’il ne peut plus opposer de vouloir-vivre à l’appel des morts. Il oublie ses liens familiaux et sociaux et ne répond plus aux appels de ses parents et amis. (KEIFENHEIM, 2002, p. 3)

Logo, a pessoa morrerá.

Vemos as conexões entre este processo e aquele descrito pelos Yaminawa sobre os efeitos das *pusta vëte* e *pusangas*. Que esta seja mais uma forma de os *yuxin* atacarem os vivos, creio que a história de Laura (apresentada em *Quando Laura sentiu o cheiro do yuxin que a atacava*) demonstra bem. Pergunto-me, portanto, se os *yuxin* estariam deliberadamente seduzindo os vivos através desse perfume inebriante. De toda forma, os viventes desenvolveram interessantes estratégias para evitar os ataques de *yuxin*, como vimos em *Amenafa, o idoso que espantou os yuxin peidando*, além daquela mais evidente, apresentada por Keifenheim (2002), que consiste em combinar a visão, o olfato e a audição.

### **3.3. Caminhos e moradas de *yuxin***

Vimos na Parte I (em 2.8. *Doença e morte*) para onde vão alguns dos *yuxin* das pessoas que morrem. Falarei agora a respeito dos caminhos por onde transitam tanto esses *yuxin* dos mortos quanto outros povos-*yuxin*. Apresentarei também um pouco dos lugares onde eles habitam. São diversas as suas moradas, que se espalham pelo cosmos. Alguns desses locais são, inclusive, frequentados pelos viventes em seu cotidiano.

Não pretendo apresentar toda a cosmografia pano – sobretudo o mapa detalhado dos Marubo, cujo cosmos é dividido em inúmeros povos, as suas moradas, desenhos e caminhos, cada qual com um nome e características próprias –, mas expor a lógica através da qual ela é construída. Pretendo, com esta (incompleta) demonstração fazer com que o leitor seja capaz de perceber os problemas que esta maneira de se pensar os lugares traz aos Pano.

A informação sobre os locais onde encontram-se os *yuxin* é relevante pois, como se verá adiante, durante as viagens realizadas por ocasião da ingestão de ayahuasca, bem como em sonhos, essas moradas são visitadas e descritas. Ademais, xamãs e feiticeiros conhecem e transitam por esses lugares, e podem abrir ou fechar caminhos que ligam os *yuxin* ao corpo (*yuda*) dos demais viventes.

### **No rio Manu**

Extraído da etnografia de Feather (2010, p. 221-222) sobre os Nawa (Yora)

The presence of *yoshi* in the landscape was made even clearer one summer when I travelled with the Nahua to the headwaters of the River Manu where the epidemics of the 1980s wiped out almost half the population. Gregarious people became subdued and tearful as they passed places where siblings, parents and children had died, and where living relatives, currently absent in a distant town, had slept. At night, people could not sleep as they were tormented by the *yoshi* of their long deceased relatives that whistled or cracked branches in the forest. “Listen, they are calling to us” Marta explained. “My wife, my wife they are saying, they love their family, they want their family”. At one point I asked an older man to explain who had lived at the site of an old village. He told me the names of its inhabitants in a sad and tender voice and then said, “I do not want to see this anymore” and we continued walking. From a Nahua perspective, the landscape is less a ‘space’ and more a ‘place’ inhabited by a range of beings including disembodied spirits.

### **Curaca localizou a cidade dos *yuxin* das montanhas nos Andes**

Extraído da etnografia de Feather (2010, p. 284) sobre os Nawa (Yora)

On another occasion when we flew to Lima he was even more impressed. As we flew over a large Andean city towered over by 6000 metre peaks Curaca pointed excitedly. ‘Look look! The city of the hill spirits, the *mafayoshifo*. The ancient people spoke about this but I am the first person to see it is true!’ He gesticulated to his nauseous companions to make his point. Hills are dangerous places where the Nahua rarely venture as the *mafayoshifo* capture and eat people. “Are you sure it is not Huancayo (a major Andean town)?” I asked. Curaca scoffed, “Don’t be stupid, how could people possibly get there?!” A perfectly reasonable conclusion to draw when one is flying for the first time at an altitude of 10000 metres. When clouds temporarily shielded the town from sight, rays of light appeared to be rising up through the clouds from beneath. “Look, look, the *mafayoshifo* even have power generators and light, look really closely, look really closely, now we know, now we know” Curaca informed his companions. When we



returned to Serjali, the main talking point was not the unprecedented agreement from the government to finance a Nahua control post but the incontrovertible evidence of the existence of the *mafayoshifo*.

### **O *tsimuya* que sabia onde os espíritos habitavam**

Extraído do trabalho de Pérez Gil (1999, p. 31) sobre os Yawanawa

Esse *tsimuya* tinha poderes “diferentes”: ele era o único que conhecia os “lotes” da mata, sabia que espírito morava em cada “lote”, quais deles eram sovinas e quais generosos, de forma que podia dizer aos homens aonde era melhor e mais produtivo ir caçar; conhecia umas canções que tinham o poder de engravidar as mulheres – contam o caso, inclusive, de uma velha que já fazia anos que não tinha mais filhos e ficou grávida graças ao poder deste *tsimuya*-; era, também, capaz de atrair as queixadas para poderem ser caçadas com mais facilidade. Contam como uma de suas características mais peculiares, foi que viu em visões uma casa de metal, *tara peshe*, antes inclusive de dos Yawanawa conhecerem os brancos.

### **O invisível mundo dos *yuxibu***

Extraído do trabalho de Lagrou (2007, p. 361) sobre os Kaxinawá

*Yuxibu* vivem suas vidas escondidas dentro da água, nas árvores, na terra e no céu, embora este último lugar de ocorrência tenha sido omitido por Agostinho em sua explicação. Sua existência corporificada não é deste mundo e os Kaxinawa somente têm acesso a eles quando os visualizam na escuridão da noite através da experiência onírica. Somente os *yuxin* dos humanos, e não seus corpos em estado de vigília, têm acesso aos seres *yuxibu*. O “sonhar bem” é “*nixi pae keska*”, “igual à experiência visionária com *ayahuasca*”, uma razão por que os velhos não precisam mais da bebida para ter acesso ao invisível mundo dos *yuxibu*.

### **A terra dos *wëroyoshi* é bonita e perfumada**

Extraído de um trabalho de Townsley (1993, p. 445) sobre os Yaminawa do Peru

The *wëroyoshi*, always prone to wanderings away from the body and promiscuous minglings with the non-human, actually causes death by its final flight to the land of the dead. It becomes one of the *bai iri yoshiwo* (flood-land-spirit-people), who live eternally “beyond the edge of the world”, “where the waters come from” and have little interest in the living. Their land is “beautiful” (*sharakoin*), “fragrant” (*ini*) and they cannot stand the stench of this one, where everything rots and decays.

## Núvens de sangue

Extraído do trabalho de Coffaci de Lima (2000, p. 112) sobre os Katukina

Apesar da perenidade da vida celeste, há, episodicamente, guerras no céu, embora nenhuma razão me fosse apontada para isso. Nuvens avermelhadas ao cair da tarde indicam desacordos entre os moradores do céu. Certa vez olhava para nuvens desse tipo e meu anfitrião disse “*wero yushin shina tae*”, “os espíritos do olho estão raivosos”. O tom avermelhado indica que os *wero yushinvo* estão em guerra, as nuvens ficam manchadas de sangue.

Já mencionei o fato de a floresta comportar inúmeros lugares. Aquelas áreas onde antes encontravam-se aldeias e que agora foram abandonadas e recobertas pela mata costumam ser frequentadas pelos *yuxin* dos mortos<sup>101</sup>. O perigo trazido por eles aos viventes é a causa das mudanças de aldeias ou casas, e da resistência que se tem para retornar a essas áreas<sup>102</sup>. Em *No rio Manu*, podemos ver o que acontece quando os viventes retornam a esses lugares. Outras regiões, como a floresta mais profunda e inexplorada, as copas de grandes árvores como a sumaúma ou o fundo dos rios, podem abrigar monstros (como os *diawaa yaminawa*) ou os *yuxibu kaxinawá*<sup>103</sup>. Assim, é importante conhecer essas áreas, para que se saiba por onde se está passando.

Dependendo da relação que a pessoa estabelece com os seres não-viventes e também de qual ser ela encontrar, a pessoa pode ganhar dádivas, como contam os Yawanawa em *O tsimuya que sabia onde os espíritos habitavam*. Não apenas a floresta, mas também o céu é lugar de destino de um dos componentes do corpo de um falecido – do *yuxin* do olho. *Nuvens de sangue* ilustra um pouco o que se passa nessa morada e como os viventes podem enxergar (literalmente) esses acontecimentos.

Mas a cosmografia pano é um pouco mais complexa do que isso. Muitos de seus estratos, mundos, moradas (e mesmo os caminhos que ligam todos eles) não são acessíveis através disso que nós consideraríamos uma realidade física. Assim, por exemplo, o corpo espiritizado marubo é, do ponto de vista dos duplos da pessoa, a sua maloca de habitação. Por este motivo, caso o corpo/maloca não seja cuidado, ele pode ser invadido por seres (os espectros *yuxin*) que trarão problemas à saúde da pessoa (CESARINO, 2011). Destaco a

---

<sup>101</sup> Mencionei, em 2.8. *Adoecer e morrer*, que o destino pós-morte do *yuxin* do corpo kaxinawá é esta parte da floresta, por ser ela o local onde ele foi gerado (a antiga aldeia).

<sup>102</sup> Atualmente, segundo Feather (2010), os Nawa (Yora) não se mudam mais por conta de mortes. Em vez disso, fazem longas viagens (por exemplo, para a cidade).

<sup>103</sup> Sobre os monstros, ver 3.7. *Yuxin, mestres e monstros: algumas descrições*, tópico no qual há também informações sobre alguns *yuxibu*. Em 3.2. *Perigos na floresta: caça e aromas*, falo um pouco mais dos *yuxibu*.

questão do ponto de vista por ela ser essencial para que possamos compreender esta cosmografia.

Assim, entre os Marubo, há diversos patamares cósmicos, habitados, cada qual, por povos diferentes. Eles têm as suas características próprias, mas são, de certa forma, semelhantes à terra dos vivos, já que neles há malocas, plantações, etc. (MONTAGNER, 1996; CESARINO, 2011). Aliás, o patamar onde nós vivemos é apenas mais um deles, e não é o melhor (CESARINO, 2011). Há também os inúmeros caminhos que levam a esses patamares, pelos quais podem transitar os *yovevo* dos xamãs *romeya*, bem como outros seres (MONTAGNER, 1996; CESARINO, 2011).

Os Yawanawa, ao contrário dos Marubo, dão muito mais ênfase aos caminhos do que aos patamares cósmicos (apesar de reconhecerem a existência de três camadas no céu) (PÉREZ GIL, 1999, p. 157). Por esses caminhos, que ligam os *yuxin* às pessoas, transitam doenças (visitantes indesejados, segundo a autora) que pode afetar estas últimas. A ideia dos caminhos é também importante para os Yaminawa (TOWNSLEY, 1993). A respeito dos cantos de cura (*koshuiti*), o autor traz a seguinte afirmação (entre aspas, mas sem a fonte): “A song is a path – you make it straight and clean then you walk along it” (TOWNSLEY, 1993, p. 457)<sup>104</sup>. Através destes caminhos, o xamã pode expulsar o *yuxin* causador do mal de dentro do corpo da pessoa. Este estudo a respeito dos Yaminawa aproxima-se daquele de Colpron (2009) sobre xamanismo Shipibo-Conibo. Os cantos do xamã *onánya* criam caminhos que o ligam ao seu paciente. Através deles, o xamã transmite a força do *ráo* evocado para a cura do doente. Também é por esses “cantos-caminhos” (como a autora coloca) que o *onánya* transita para conhecer e frequentar os demais mundos do cosmos<sup>105</sup>.

Ao analisar a cosmologia Shipibo-Conibo, Colpron (2013a) parece aproximar-se dos estudos de Cesarino (2011) a respeito do cosmos marubo. De acordo com Colpron, a experiência dos mundos e sujeitos (os mestres *ibo*) depende do ponto de vista do sujeito.

---

<sup>104</sup> Em 3.4. *Ayahuasca: festas, encontros e visões*, veremos que, para os Kaxinawá, os cantos entoados por ocasião da beberagem de ayahuasca também são vistos como caminhos que guiarão o *yuxin* do olho (ou do sonho) da pessoa em suas viagens.

<sup>105</sup> Uma caracterização desses cantos-caminhos desenhados é dada pela autora: “Les maîtres apparaissent donc parés et armés tels que décrits dans les chants et suivent un chemin (*cano*), également orné à leur image. Par son initiation, l’onanya a incorporé les parures et l’arsenal qui caractérise ces maîtres, notamment une couronne (*maiti*) qui accroît sa pensée (*shinan*). Puisqu’il est paré comme les maîtres, il est alors relié à leur chemin. La synesthésie s’aiguise : le chant devient un chemin par où circule le pouvoir du *rao* ; ce chant-chemin est décoré de dessins géométriques shipibo-conibo et de parures, également vecteurs du pouvoir des *rao*. Tous ces éléments ne forment plus qu’un tout qui incarne la force des maîtres du *rao*. C’est ce pouvoir que l’onanya incorpore et transmet à son tour lors de la session chamanique : par les chants qu’il entonne alors, il trace lui aussi un chemin qui le rattache à la personne qu’il traite et véhicule ainsi certains attributs du *rao* (qui peuvent également prendre la forme de parures)” (COLPRON, 2009, p. 82-83).

Assim, “shamans shift between the domains of animals, trees, watercourses, meteorological phenomena, stars and even objects, all of which, as we shall see, are apprehended as virtual universes” (COLPRON, 2013a, p. 7). Os xamãs adquirem o ponto de vista desses sujeitos outros, experimentando os seus próprios mundos e os mundos que eles mesmo, potencialmente, são. É interessante notar que, assim como os diversos estratos do cosmos marubo (incluindo o corpo/maloca da pessoa/duplo), essas múltiplas realidades vividas pelo *onányá* são mais ou menos parecidas com o próprio mundo shipibo. Segundo a autora,

Thanks to the processes of commensality with a single riverside tree, the shaman can shift between multiple dimensions and successively become a water horse, a boat, a chapel, etc. Moreover each of these worlds refers in turn to other worlds, which refer to other worlds in an endless series of entanglements. This fractal ontology does not imply a part-whole relationship because, when apprehended from the inside, these worlds are – just like the tree world – populated with Indians, Whites, forests and towns. However though each world may seem a replica of the other, they are not since each one is actualized differently, experienced through the alterity of the horse, the boat or the clock. It is because the shaman lives each of these universes that she knows it differs from the others. (COLPRON, 2013a, p. 10)

A mudança perspectiva e, portanto, o acesso a essa multiplicidade sociocosmológica é realizada pelo xamã *onányá* através da ingestão da ayahuasca. Já o xamã *meraya* transforma-se sozinho, sem o auxílio do vegetal. Podemos compreender, agora, por que o lírio dos *yovevo*<sup>106</sup> é invisível aos olhos dos viventes. Talvez, inclusive, seja por isso que o mundo dos *yuxibu* só se mostre ao *yuxin* do olho da pessoa (ver *O invisível mundo dos yuxibu*).

Assim como a ideia de que os *yuxin* surgem a todo momento e de que não se pode esgotar todas as possibilidades de existência e forma dos *yuxin*, a cosmografia pano não parece ser fechada ou fixa. Os xamãs, esses grandes conhecedores do cosmos, podem sempre descobrir novos povos-*yuxin*, seus caminhos e suas moradas. *Curaca localizou a cidade dos yuxin das montanhas nos Andes* é um exemplo desta lógica na prática.

### 3.4. Ayahuasca: festas, encontros e visões

Muitos dos povos Pano fazem uso da ayahuasca. Vimos em 2.7. *Substâncias paepa* como, para eles, a bebida age no corpo e quais são as transformações provocadas. Agora, falaremos sobre as próprias sessões de beberagem da ayahuasca e as motivações para as pessoas tomarem o chá.

---

<sup>106</sup> Ver em 2.6. *Os xamãs e a preparação do corpo para as interações com yuxin*, o trecho *Quando os kēchĩtxo iniciantes bebem o lírio invisível dos yove*.

### **Por que os Yawanawa não realizam suas atividades durante a noite**

Extraído do trabalho de Pérez Gil (1999, p. 60; grifo da autora) sobre os Yawanawa

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

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

### **Descrição de sessões de ayahuasca entre os Amahuaca**

Extraído do trabalho de Carneiro (1964, p. 8-9) sobre os Amahuaca

Every now and then the Amahuaca hold séances in order to interact with *yoshi* in greater numbers and for a longer time than they usually do in dreams. While many Amazonian tribes rely on tobacco narcosis to achieve spirit visions, the Amahuaca do not. [...] In any case, the stronger the potion the more *yoshi* one will see.

[...] As the drug takes effect, *yoshi* begin to appear, one or two at a time. They are said to drink ayahuasca, too, and to sing along with the men. The Amahuaca ask a *yoshi* where he has been and what he has seen, and he tells them. Unlike dreams, in which *yoshi* occasionally molest or injure a person, in ayahuasca séances they are generally friendly and tractable. It is just like when Amahuaca come to visit, we were told. A *yoshi* may stay an hour or two, and then he goes. But then another one comes, drinks with the Amahuaca, talks with them, and then he too departs. In this manner many *yoshi* may be seen and interrogated during the course of the night.

### **Relato da viagem feita por um kaxinawá após ingerir a ayahuasca**

Fala de um interlocutor desconhecido, extraído do trabalho de Kensinger (1995, p. 219) sobre os Kaxinawá

We drank *nixi pae*. Before starting to chant, we talked a bit. The brew began to move me and I drank some more. Soon I began to shake all over. The earth shook. The wind blew and the trees

swayed.... The *nixi pae* people began to appear. They had bows and arrows and wanted to shoot me. I was afraid but they told me their arrows would not kill me, only make me more drunk.... Snakes, large brightly colored snakes were crawling on the ground. They began to crawl all over me. One large female snake tried to swallow me, but since I was chanting she couldn't succeed.... I heard armadillo tail trumpets and then many frogs and toads singing. The world was transformed. Everything became bright. I moved very fast. Not my body but my eye spirit.... I saw lots of gardens full of manioc and plantains. The storage sheds were full of corn. The peanut racks were full.... I came down the trail to a village. There was much noise, the sound of people laughing. They were dancing *kacha*, the fertility dance. Everybody was laughing. Many women were pregnant. I was happy. I knew we would be well and have plenty to eat.

### **Quando os Kaxinawá viram a morte do avô de Kenneth Kensinger**

Extraído do trabalho de Kensinger (1995, p. 221-222) sobre os Kaxinawá

Several informants who have never been to or seen pictures of Pucallpa, the large town at the Ucayali River terminus of the Peruvian Central Highway, have described their visits under the influence of ayahuasca to the town with sufficient detail for me to be able to recognize specific shops and sights. On the day following one ayahuasca party, six of nine men informed me of seeing the death of my *chai*, "my mother's father". This occurred two days before I was informed by radio of his death.

### **Quando Txaiyabawade tomou ayahuasca para saber o estado de saúde de sua filha, que estava longe**

Extraído do trabalho de Pérez Gil (2006, p. 136) sobre os Yaminawa do rio Mapuya

Como ação induzida, a produção de sonhos seria similar à produção de visões através de substâncias como a ayahuasca, sendo o principal objetivo em ambos os casos o de obter informações sobre coisas que estão acontecendo. Por exemplo, numa ocasião, Txaiyabawade comentou que, no ano anterior, ele bebeu muita ayahuasca, porque sua filha tinha estado doente e tinha passado uma temporada no hospital de Atalaya. Através das visões, podia conhecer o estado de saúde da filha e acalmar as inquietações de sua mulher a esse respeito. Ele continuou explicando que outra possibilidade é fumar muito tabaco no final da tarde, dessa forma ele vai ter sonhos indicativos do estado de saúde dos seus filhos.

**“Nós podemos ver tudo com a ayahuasca”, dizem os Sharanawa<sup>107</sup>**

Extraído do trabalho de Déléage (2009a, p. 155) a respeito dos Sharanawa

Ainsi, les maîtres seront décrits avec leurs bâtons, leurs lances et leurs massues. Ils seront couverts d'épines et leur poitrine ressemblera à des poitrines de guêpes. Ils porteront certes des couronnes garnies de fleurs mais aussi des colliers, semblables à des serpents. Certains maîtres prendront la forme de vieillards, dotés de longues barbes blanches. On insistera sur les boules de feu projetées sur le chanteur, multiples et définies par des couleurs différentes. On évoquera les visions des « âmes » des morts récents, mais aussi celles de membres éloignés de sa famille, résidant dans un village lointain. On décrira les cascades remplies de petits maîtres, l'arc-en-ciel gardé par un maître féroce, les fleurs qui clignotent comme des « flashes ». Il sera question de voyages sous l'eau et de voyages en bateau jusqu'à Iquitos ou jusqu'à Lima, accompagnés par les soldats métis. Un chanteur nous décrit son voyage fluvial sur un *batelon* rempli de petits maîtres : il montait sur le toit métallique du bateau et tombait régulièrement, à cause du fort tangage. D'autres insistaient sur les multitudes de serpents, de toutes les espèces, surtout des petits, arrivant de tous côtés, s'entremêlant au sein de « paquets » qui roulaient jusqu'à eux. D'autres encore décrivaient leurs explorations urbaines : ils voyaient dans de grandes villes nombre de métis qui venaient à eux, dans leur voiture, leur bateau ou leur avion. Certains aimaient parler de parfums délicieux. Deux autres figures apparaissaient avec une grande récurrence : les soldats armés de pied en cape, avec leurs hélicoptères et leurs uniformes, et les marchands, les « maîtres des marchandises », parfois personnifiés sous la forme d'une femme sublime, qui gardaient dans leur boutique des casquettes, des casques, des vêtements, des machettes ou des fusils.

Para muitos povos Pano, o *yuxin* do olho, que pode ser visto nos olhos da pessoa, dá vitalidade ao corpo físico. Ao contrário do *yuxin* do corpo, ele não tem uma relação fixa com o corpo (*yuda*), ou seja, ele é um *yuxin* errante. Um problema se coloca porque, quando o *yuxin* do olho fica fora do corpo por muito tempo, este apodrece e morre. Entre esses povos, tanto as visões decorrentes da beberagem da ayahuasca, consideradas por nosso senso comum como *alucinações*, quanto os sonhos, são o resultado dos passeios desse *yuxin* pelo cosmos.

Os Yawanawa, entretanto, consideram que o *yuxin* do olho sai do corpo do xamã *xinaya* apenas em sonhos, mas não quando ele ingere o chá durante uma sessão de cura.

---

<sup>107</sup> “Or, nous avons entendu extrêmement souvent cet énoncé de la part des Sharanahua: ‘On peut tout voir avec l'ayahuasca’”, disse Déléage (2009a, p. 154).

O *uni*, falam os Yawanawa, é tomado para pensar [...] para pensar as coisas que está vendo, que só vê através do cipó [...] quando você toma já tem uma determinação do que vai fazer, dá um sentido, [...] você reza aquilo que quer fazer com aquele sentimento que você está vendo (Gatão). Não é, portanto, o *huru yuxin* do *xinaya* quem atua no âmbito dos *yuxin*, mas, digamos assim, aquele aspecto da pessoa no qual reside seu conhecimento, seu pensamento, sua intencionalidade. (PÉREZ GIL, 1999, p. 148)

Pérez Gil sugere, portanto, que quando o xamã *xinaya* ingere a bebida, ele age sobre o *yuxin* do olho do paciente através de seu *xina*<sup>108</sup>. A substância que antigamente era ingerida para provocar a saída do *yuxin* do olho era a datura (em yawanawa, *xupa*), mas a antropóloga não possui muitas informações a respeito de seu uso pelos Yawanawa (PÉREZ GIL, 1999, p. 150).

A noite, dizem os Katukina (COFFACI DE LIMA, 2000) e os Yawanawa (PÉREZ GIL, 1999), é o tempo dos *yuxin*. Em *Por que os Yawanawa não realizam suas atividades durante a noite (supra)*, explicam por que eles evitam realizar suas atividades cotidianas durante a noite. Por ser este o tempo dos *yuxin*, ele pode ser considerado o momento privilegiado para a comunicação com eles. As sessões de ayahuasca são, portanto, realizadas durante esse período, podendo durar até a aurora do dia seguinte.

Os Shipibo-Conibo temem as experiências de ayahuasca, sobretudo por serem veículo para uma aproximação com os mestres dos *rao*. Assim, apenas os xamãs *onánya* bebem a ayahuasca, sendo que as outras pessoas acompanham-no ouvindo os seus cantos e esperando as suas ações.

Entre outros grupos, como os Kaxinawá, Nawa (Yora), Sharanawa e Yaminawa, porém, muitos dos homens adultos tomam o chá<sup>109</sup>. Apesar de os mais jovens e inexperientes temerem as visões – sobretudo as grandes anacondas que os engolem – os mais velhos sabem controlar as suas viagens, tendo os cantos como guias pelos caminhos a serem percorridos por seu *yuxin*. Por serem controlados, esses passeios do *yuxin* pelo cosmos não são considerados perigosos – ao contrário, como veremos, dos sonhos<sup>110</sup>.

---

<sup>108</sup> O oposto foi notado por Keifenheim entre os Kaxinawá, segundo os quais, durante a bebedeira com ayahuasca, o *xinã* é desativado. Nas palavras da autora, “A **percepção sinestética** é formulada, p.ex., no seguinte relato: ‘*Ma mi-n bedu betsa-ki dami inun inin xete i-dan*’. Na tradução literal: ‘E teu olho já mudou completamente quando ele respira visões e cheiros’. A consciência integradora *xinan*, que garante a coordenação e a integração de modalidades sensoriais separadas, é desativada no processo sinestético. Nos cantos entoados nesta fase, esta é sempre caracterizada como uma ‘pobre consciência sofredora’ (*xinan nuitapa-ya*), que não é mais utilizada” (KEIFENHEIM, 2002b, p. 12-13, *grifos da autora*)

<sup>109</sup> Os Katukina não utilizam mais a ayahuasca com frequência (COFFACI DE LIMA, 2000, p. 143-144).

<sup>110</sup> Keifenheim (2002b, p. 2, nota 9) afirma que “Em comparação a outras formas da experiência visual liminar, os rituais de droga são de especial valor para uma análise exemplar principalmente por dois motivos: a) porque neste contexto as alterações sensoriais ocorrem controlada e coletivamente; b) porque a comunicação



Ademais, essas sessões são verdadeiros eventos sociais que envolvem os viventes e os *yuxin*, os mestres, etc. Creio que este seja um aspecto importante para diferenciarmos esses encontros daqueles apresentados em 3.1. *Encontros inesperados com yuxin* e em 3.2. *Perigos na floresta: caça e aromas*. Enquanto os homens estão sozinhos pela floresta, caçando ou viajando, a relação que têm com os *yuxin* é marcada pela hostilidade e pelo perigo – lembremos que, provavelmente, os *yuxin* estejam caçando ou então possam sentir que têm o seu espaço invadido –, durante as sessões de ayahuasca os homens convidam os *yuxin* para vir a ter com eles. Enfeitados, alimentam-se juntos.

De acordo com o que Pérez Gil (1999, p. 117) fala para os Yawanwa, a ayahuasca pode ter um efeito agradável e o seu caráter lúdico ser enfatizado, sobretudo durante um ritual público e festivo denominado *mariri*. A autora sugere que o ambiente jocoso que caracteriza as sessões de ayahuasca, que pode ser observado inclusive durante o processo de cura xamânica no qual se faz uso da bebida, é parte da apresentação aos *yuxin*, já que estes, caso vejam uma pessoa triste, decidem levá-la consigo. A tristeza é associada à doença assim como a alegria, as brincadeiras e as piadas são associadas à saúde (PÉREZ GIL, 1999, p. 119)<sup>111</sup>. Também os Nawa (Yora) parecem divertir-se durante as sessões de beberagem do chá, aspecto observado por Feather (2010) em sua etnografia.

Um artifício utilizado pelos Nawa (Yora) (FEATHER, 2010), Sharanawa (SISKIND, 1973), Kaxinawá (KEIFENHEIM, 2002b) e pelos Yaminawa (CARID NAVEIRA, 2007) para afastar as visões ruins são as plantas perfumadas, que eles cheiram em determinados momentos da sessão. Além disso, de acordo com Keifenheim, os Kaxinawá enfeitam-se e perfumam-se para agradecer aos *yuxin*.

Depois de organizar os assentos, alguns homens desenham com tinta de urucum uma faixa oblíqua na testa, assim como uma faixa longitudinal no nariz e nas têmporas. Os braços também são ornamentados com uma faixa vermelha. Este padrão ornamental é chamado de “pata de jaguar” (*inu tae*) e tem a função de proteger contra visões demasiado poderosas. Muitas vezes, os participantes também friccionam o corpo com ervas aromáticas e mantêm algumas nos bolsos

---

intersubjetiva sobre este assunto origina padrões narrativos que podem ser aplicáveis a outros contextos, i.e., individuais e não-controlados”.

<sup>111</sup> Carid Naveira (2007, p. 250-251), que também fez campo entre os Yawanawa, faz o seguinte comentário: “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*, sobretudo contra as crianças, se usa a pintura com urucum; com desenhos festivos, 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 raptos”.

das calças. Este aroma deve agradar aos espíritos e provocar visões agradáveis. (KEIFENHEIM, 2002b, p. 6)

A respeito dos Yaminawa, Carid Naveira (2007, p. 250) diz que, nesses eventos sociais envolvendo tanto os vivos quanto os *yuxin*, os odores “podem afetar as mútuas disposições”. Saliento a seguinte observação do autor, muito interessante por conectar as experiências entre vivos entre si àquelas entre vivos e *yuxin*: “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*)” (CARID NAVEIRA, 2007, p. 249).

Uma pergunta pode ainda ser levantada: para que os vivos convidam os *yuxin* a juntarem-se a eles, fora dos contextos xamânicos de iniciação, agressão ou cura? Para que arriscar-se convidando-os à festa? Diversas são as razões.

Já foi mencionado que, em certos povos (como os Shipibo-Conibo), o uso da ayahuasca é restrito aos xamãs ou a situações envolvendo um doente. A bebida pode auxiliar os aprendizes no xamanismo a entrarem em contato com os espíritos e a obterem poder e conhecimento (COFFACI DE LIMA, 2000; DÉLÉAGE, 2009a). Ela também pode auxiliar os xamãs a identificarem as causas das doenças e a curá-las (FEATHER, 2010; SISKIND, 1973; DÉLÉAGE, 2009a). Mas ela pode trazer conhecimentos também aos não-xamãs, como é o caso dos Kaxinawá e Amahuaca, que a utilizam para conhecer eventos futuros, contatar aqueles que estão distantes ou mesmo localizar os melhores ambientes para encontrar determinada presa. Uma das grandes vantagens da ayahuasca, como dito acima, é o fato de que, durante as sessões, o contato com os *yuxin* não é considerado perigoso como durante os sonhos. É sobre isto que falaremos a seguir.

### 3.5. Sonhos

Afirmo diversas vezes, ao longo deste trabalho, que os sonhos estão associados ao fato de que algum *yuxin* (seja o dos olhos, para diversos povos Pano, seja o do sonho, para muitos kaxinawá) ou *yove* (no caso dos Marubo) sai do corpo da pessoa durante a noite. Esses *yuxin* – ou *yovevo* – vagam pelo cosmos quando o corpo adormece. Os sonhos são as suas experiências.

A realidade vivida durante a vigília pelo corpo (*yuda*) – ou seja, pela própria pessoa – e aquela vivida em sonhos por seu *yuxin* do olho, do sonho, ou seu *yove* (dependendo do povo) interferem uma na outra. Assim como nas viagens feitas a partir da ingestão da

ayahuasca, durante os sonhos o *yuxin* (ou *yove*) encontra-se com outros e com eles se comunica. Como o corpo da pessoa acordada (*yuda*) e o corpo de seu *yuxin* (ou *yove*) influenciam-se, os acontecimentos dos sonhos são sentidos pelo *yuda*. Se o *yuxin* de alguém é agredido durante a experiência onírica, a pessoa sofrerá as consequências quando acordada. Um bom exemplo para ilustrar esta interação entre ambas as realidades pode ser visto abaixo, em *Quando Amenafa mostrou a bunda para um yuxin e depois o viu, em um sonho, comentando com outros*.

Ademais, os conhecimentos obtidos através do contato com outros *yuxin* em sonhos podem ser utilizados para afetar o mundo da vigília, como bem o sabem os xamãs.

### **Sonhos e pesadelos entre os Nawa (Yora)**

Extraído da etnografia de Feather (2010, p. 278) sobre os Nawa (Yora)

As dawn breaks the Nahua wake and begin to discuss their dreams with each other in low murmurs. Some travel to distant towns where they enjoy a sip of *Inka Kola* and drive in cars, others travel to the land of the dead while some see hundreds of horses. Some wake shaken and traumatised while others are in a state of excitement. From their mosquito nets, people who are waking relate their dreams in the smallest detail and their companions will listen, murmur enthusiastically or sympathetically as required and perhaps offer an interpretation.

Juan explained to me, “When we sleep our *feroyoshis* go up into the sky, they can be killed by *yoshis* who have knives. If they stab us our *feroyoshi* falls back down to our bodies really quickly. We wake but feel ill”. A nightmare is referred to as a *fakamea* – literally “to be touched by a *yoshi*”.

### **Quando Amenafa mostrou a bunda para um yuxin e depois o viu, em um sonho, comentando com outros**

Extraído da etnografia de Feather (2010, p. 283) sobre os Nawa (Yora)

For the Machiguenga, all dreams are nightmares as they represent the exposure of the soul to attack (Shepard 2002:18) but for the Nahua, many dreams are enjoyable experiences. *Amenafa* who had successfully frightened off a *yoshi* by showing it his arse dreamt the following night of a group of *yoshi* talking together. “Never have I seen an arse like this”, one *yoshi* said to the other, “It seemed that it was coming towards me with a shining light”. The other *yoshi* laughed. “We have never heard of such an arse, maybe he was keeping a light in there!”

### **Os sonhos e os *yuxin* entre os Amahuaca**

Extraído do trabalho de Carneiro (1964, p. 7-8) sobre os Amahuaca

Seeing a *yoshi* in one's dreams may have unfortunate consequences. One Amahuaca of Chumichinia attributed a nose bleed to a fight he had had in his sleep with a *yoshi* in which he affirmed that the *yoshi* had kicked him. Some *yoshi* are believed to suck blood from a sleeping person, causing illness. Nevertheless, not all nocturnal encounters with *yoshi* are harmful; indeed, people often look forward to seeing them. The reason is that, since *yoshi* wander freely and widely, they learn a great deal about what is going on and can transmit this information to a person who encounters them. For example, a *yoshi* may inform a man that his wife is having an affair with another man. Or it may tell him how his relatives in some other part of the forest are getting along. Persons who have had considerable experience with *yoshi* may be able to secure their help in recovering lost objects. To a certain extent *yoshi* are thought to have foreknowledge, and they may warn a person that someone is planning to kill him.

### **Quando Txaiyabawade sonhou com o seu falecido pai, o que significou que iria chover**

Extraído do trabalho de Pérez Gil (2006, p. 136-137) sobre os Yaminawa do rio Mapuya

Lembro uma das ocasiões em que estávamos subindo o rio em direção a Raya, e o curso estava tão baixo, apesar de estarmos em outubro, época em que normalmente começam as chuvas e o rio cresce, que era quase impossível fazer avançar a canoa. À medida que avançávamos, a situação piorava, e chegou uma hora em que tivemos que desistir e ficar numa casa amahuaca para esperar a chuva e a crescida do rio. Um dos dias, Txaiyabawade comentou que tinha sonhado com seu pai, morto anos atrás, o qual significava que ia chegar a tão esperada chuva, como efetivamente aconteceu pouco depois.

### **Quando Mani sonhou com um veado preto, o que não significava nada**

Extraído do trabalho de Coffaci de Lima (2000, p. 53) sobre os Katukina

Mani, como qualquer rezador, estimulava seus sonhos com aspirações noturnas de rapé. Já habituado com minha presença e curiosidade constantes, uma manhã ele me disse que tinha sonhado com um veado preto (*txasho txeshe*). Perguntei ingenuamente o que aquele sonho queria dizer e, expressando surpresa, ele me respondeu: “Nada. Eu nem sabia que veado preto existia!”. De todo modo, esclareceu que o tal veado preto deveria mesmo existir, ainda que fosse desconhecido dos homens na terra.

### **Quando Mario sonhou com um falcão sentado no topo de uma árvore fumando cachimbo de tabaco**

Extraído da etnografia de Feather (2010, p. 279) sobre os Nawa (Yora)

During a journey with the Nahua to Lima, Mario, one of my companions, visited the *abuelita* for a healing session but then ate greasy food in contravention of the diet he had been prescribed. The night he arrived in Lima he dreamt of an enormous hawk sitting on top of a tree smoking a tobacco pipe. The next day he fell ill and he only recovered later when he returned to Atalaya.

### **Os sonhos de Lucco e Pandigon, contados e explicados por Lucco a Conrad Feather**

Extraído da etnografia de Feather (2010, p. 279-280) sobre os Nawa (Yora)

In a similar fashion, Lucco told me that a year before the death of Pandigon they were working together in a timber camp when one day Pandigon who was in good health woke and told Lucco he had dreamt of his *feroyoshi* being buried and understood he was going to die. He died a year later. “Our *feroyoshi* sees what is going to happen” Lucco explained. Later, Lucco himself dreamt that he was wandering in the darkness and he heard a voice calling but he did not approach. He woke and told his wife he would die soon. Fortunately, Curaca and *Auxini* cured him with *mama*, he dieted and did not succumb to illness.

### **O sonho de Fátima**

Extraído do trabalho de Pérez Gil (1999, p. 134) sobre os Yawanawa

Contexto: “*Fátima narrou este sonho durante o ritual de cura celebrado para tratar outro doente, no período em que as pessoas já tinham ingerido ayahuasca mas ainda não tinham sofrido seus efeitos. Teve o sonho durante os dias em que a aldeia padecia um surto de uma doença que bem poderia ser cólera – ainda que as autoridades sanitárias nunca chegaram a confirmar esta possibilidade -. Dois dias antes, o filho de sua irmã morreu por causa desta enfermidade e várias pessoas adoeceram gravemente. Fátima acordou deste sonho vomitando e com uma forte diarreia, vítima da doença que deixou a comunidade em pânico. Depois que amanheceu seu marido a levou a Sete Estrelas para ser assistida pelos missionários, de forma que felizmente se repôs. Seu pai, Vicente, comentou sobre este sonho que se ela tivesse comido mais gordura, em vez de apenas experimentá-la, teria morrido com certeza” (PÉREZ GIL, 1999, p. 134, nota 173)*

Fátima sonhou que estava passeando num lugar que existe perto da aldeia chamado Nawëshimati onde as mulheres costumam pegar o barro colorido para decorar os potes de

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

### **O sonho de Albeci**

Extraído do trabalho de Pérez Gil (1999, p. 136) sobre os Yawanawa

Contexto: *“Este sonho foi registrado durante uma sessão de cura. O doente, Albeci, é um jovem que poucas semanas antes tinha acudido à cidade por padecer de hepatite B. Após o tratamento voltou à aldeia, mas continuava tendo alguns sintomas, febre baixa e fraqueza sobretudo, que sua mulher, a enfermeira do grupo, não conseguia fazer remeter com os remédios da farmácia. Finalmente o casal decidiu pedir aos xinaya, Vicente e Gatão, rezarem caiçuma para ele”.* (PÉREZ GIL, 1999, p. 136, nota 175)

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

Nos relatos acima, a conexão entre os sonhos e a cura xamânica é explícita. Antes de nos aprofundarmos neste aspecto, é interessante sabermos o que está em jogo quando se fala em sonhos de maneira geral. O tema é relevante porque, além de ser parte do sistema de conhecimento e prática xamânicos, Townsley (1993, p. 453) afirmou que “[a]s far as the Yaminahua are concerned, the key to the nature of this *yoshi*-world is the dream”. Em sua análise acerca dos Shipibo-Conibo, Colpron vai além. Ela diz:

Just like the alternation between day and night, or life and death, Shipibo-Conibo experience the alternation between wakefulness and dreams as different worlds following in succession. Dreaming enables access to other temporalities, where everything is movement and, as in mythic times, where “transformation is anterior to form” (Viveiros de Castro 2009 : 33). (COLPRON, 2013a, p. 6)

Entre muitos desses povos, considera-se que o *yuxin* do olho da pessoa sai do corpo quando ela adormece, à sua revelia. Os sonhos são as visões desse *yuxin* durante os seus passeios. Essa qualidade de passeador do *yuxin* ou dos *yovevo* demanda alguns cuidados por parte do sonhador. Segundo Feather, para os Nawa (Yora), o fato de o *yuxin* do olho da pessoa deixar o seu corpo durante o sono faz com que o sonho seja uma versão menos intensa da morte<sup>112</sup>.

Every morning the Nahua wake and ask each other anxiously, “*ma mi meyame*”, do you feel it? They translate this as “good morning” but what they are really asking is if their *feroyoshis* have returned to their bodies. For the Nahua, waking up is a process of opening their eyes and feeling almost dead. (FEATHER, 2010, p. 282)

A saída do *yuxin* do olho do corpo da pessoa ocorre de maneira menos controlada do que nas sessões de beberagem da ayahuasca (ocasiões nas quais, lembremos, cantos são entoados e vegetais perfumados são cheirados a fim de direcionar as viagens e visões). A relação tênue entre o *yuda* e o *yuxin* do olho, somada à necessidade de este habitar o corpo para que a pessoa se mantenha viva, é causa de inúmeros problemas. Coffaci de Lima (2000, p. 83) coloca a questão da seguinte maneira:

Como notou McCallum (1998:232), escrevendo sobre os Kaxinawa, é como se houvesse “uma quebra na separação entre os diferentes domínios da realidade

---

<sup>112</sup> Na mesma direção, Cesarino escreve sobre o processo de tornar-se xamã *romeya* entre os marubo: “Doenças, estados liminares de abandono da carcaça, complexificam o campo semântico de *morrer* (*vopia*) e *despertar* (*vesoa*): vivendo alhures, a pessoa aqui é quase que morta, assim como nos sonhos – de uma ou de outra experiência de deslocamento ela *desperta*, isto é, volta para cá, ‘dá de novo as caras’, ‘mostra-se’ (*veso-a*, rosto + verbalizador) e retorna a viver nessa comunidade de parentesco” (CESARINO, 2011, p. 94).

habitados pelo corpo – o mundo consciente, da vigília, e o ‘mundo dos sonhos’“. O espírito do olho, aquele que viaja em sonhos e alucinações, pode-se deixar levar<sup>113</sup>.

É por esse mesmo motivo que os Katukina ficam atentos aos distúrbios do sono, sobretudo se acometem as crianças. Um exemplo é o da atenção dada a alguém que fala enquanto dorme. Segundo a autora,

Em se tratando de crianças, os Katukina recorrem de maneira freqüente a um recurso chamado *vunkun aki* para tentar conter a agitação noturna. Enquanto se preparam para dormir, os pais (a iniciativa é quase sempre da mãe) cortam mechas de seus próprios cabelos e de seus filhos, caso os tenham, e queimam, atritando entre as mãos as mechas queimadas, esfregando em seguida por todo o corpo das crianças e, ao final, fazendo-as cheirarem suas mãos. Intenta-se com o *vunkun aki* acalmar as crianças, restabelecendo o sono tranqüilo. (COFFACI DE LIMA, 2000, p. 84)

De acordo com Feather, o *yuxin* do olho, durante o sonho, perde a proteção do corpo. Nas palavras do autor, “Dreams are dangerous as the *feroyoshi* is exposed without the protection of its body” (FEATHER, 2010, p. 282). O oposto parece ocorrer entre os Marubo: são os *yovevo* quem dão proteção à pessoa. Sendo os habitantes do corpo, ao qual veem como a sua maloca, eles cuidam para que esteja tudo sempre em ordem. Caso decidam ficar fora por muito tempo – o que pode ser motivado pela falta de cuidados da pessoa para com o seu corpo / a maloca dos *yovevo* –, os *yuxin* podem invadir o corpo / maloca, levando a pessoa a adoecer e, talvez, morrer.

Outro problema trazido pelos sonhos, para os Pano, é o da interação entre o *yuxin* da pessoa e outros *yuxin*, o que pode fazer com que a pessoa adoça, tenha uma gravidez indesejada, entre outras coisas. Em *Sonhos e pesadelos entre os Nawa (Yora)*, aprendemos o que são, para este povo, as experiências por nós denominadas como *pesadelo*.

É importante salientar que foi relatado entre alguns desses povos que o *yuxin* do olho e, no caso marubo, os *yovevo*, não morrem e não adoecem. Sendo assim, os ataques sofridos por eles em seus passeios são sentidos pelo corpo da pessoa, o *yuda*. Em sua análise a respeito dos Yawanawa, Pérez Gil (1999, p. 147; *grifos da autora*) afirma:

[...] [C]onsidera-se que os objetos e personagens encontrados pelo *huru yuxin* durante seu vagar onírico afetam a pessoa em sua totalidade. Na realidade, diz-se

---

<sup>113</sup> Esta afirmação é corroborada pela análise de Colpron acerca dos Shipibo-Conibo. Esta autora fala o seguinte: “For the Shipibo-Conibo though, these are not illusions but other lived realities, others enactment of peoples and temporalities. Dreaming entails many dangers since the dreamer can become immersed in other lived experiences to the point of no return, a relocation elsewhere that inevitably entails death” (COLPRON, 2013a, p. 6).



que não é o *huru yuxin* quem pega a doença, como se poderia pensar, já que ele não pode adoecer, mas seu contato com outros *yuxin* repercute no aspecto corporal da pessoa: (o *huru yuxin*) não pega doença, diz que pega doença o nosso corpo mesmo, não está preparado, se fosse *huru yuxin* só, a gente não morria, morre mesmo só o corpo (Nani).

Apesar de todos os riscos, os sonhos podem trazer benefícios, tanto para quem deseja obter ou acumular conhecimento e poder xamânicos, quanto para aqueles que desejam maior conhecimento sobre o cosmos ou o futuro. Um exemplo dessa ambiguidade colocada pela experiência onírica é dado em *Os sonhos e os yuxin entre os Amahuaca*, onde Carneiro descreve algumas das situações – tanto positivas como negativas – possibilitadas pelos sonhos.

Os povos Pano sobre os quais estou tratando neste trabalho não parecem ver restrições a respeito de quem pode sonhar: todos são capazes de ter atividades oníricas e de obter conhecimentos a partir delas. No entanto, como foi relatado entre os Amahuaca (CARNEIRO, 1964), os Yaminawa (PÉREZ GIL, 2006) e os Katukina (COFFACI DE LIMA, 2000), há como controlar e induzir determinados sonhos através do uso de rapé e ayahuasca<sup>114</sup> – prática comparada às próprias viagens decorrentes da ingestão do chá.

Para os Katukina (COFFACI DE LIMA, 2000), os Yaminawa (PÉREZ GIL, 2006) e, ao que tudo indica, também para os Shipibo (PÉREZ GIL, 2006, p. 137, nota 179), alguns sonhos têm significado fixo, sendo que qualquer pessoa que detenha certo conhecimento é capaz de interpretá-los corretamente. O sonho de Txaiyabawade, narrado em *Quando Txaiyabawade sonhou com o seu falecido pai, o que significou que iria chover*, ilustra este tipo de relação entre algum elemento onírico e o seu significado mais ou menos fixo.

Muitos desses sonhos dizem respeito ao presságio de doenças ou morte, seja do sonhador, seja de pessoas próximas (PÉREZ GIL, 2006; COFFACI DE LIMA, 2000)<sup>115</sup>, e podem orientar certas tomadas de decisão por parte do sonhador. Após analisar alguns casos de sonhos deste tipo, Coffaci de Lima (2000, p. 88) sugeriu que haveria uma “centralidade

---

<sup>114</sup> Segundo Carneiro (1964, p. 9), “There is some indication that the effects of drinking ayahuasca carry over, and that a man will see yoshi more frequently in his dreams for several days following a séance”.

<sup>115</sup> Alguns exemplos são dados por Coffaci de Lima (2000, p. 87) para os Katukina: “Assim, se no sonho aparecer uma peça de roupa flutuando no rio, isso indicada a morte de uma outra pessoa; se a peça de roupa for identificada como da pessoa que sonha, está sugerindo a sua própria morte. Do mesmo modo, é presságio de morte o sonho em que uma árvore cai sobre alguém. As mortes de crianças são indicadas em sonhos em que elas aparecem sendo engolidas por uma grande cobra. Um sonho em que a pessoa é flechada ou furada com uma faca alerta para o risco de ser picado por uma cobra. Homicídios podem ser antevistos pelo sonho de que um gavião ataca a pessoa que será morta. Relacionado ao anterior, é possível antever também quem será o assassino se sonhar com alguém matando caça grande, sinal de que o caçador do sonho será o assassino. Sonhos eróticos com parceiros brancos pressagiam doenças venéreas”.

dos sonhos na explicação dos infortúnios na vida”.

Os outros sonhos podem ser interpretados por xamãs, que o fazem sobretudo em suas sessões de cura. Esta é uma técnica comum na prática xamânica pano. Siskind narrou, entre os Sharanawa, uma situação interessante e bastante recorrente na qual mais de um xamã foi chamado para curar um doente. Cada um escolheu um aspecto diferente do sonho para manipular a partir de seus cantos e visões de ayahuasca. O que se passou foi o seguinte:

Although it is usual to have more than one shaman take part in a cure, Ndaishiwaka usually claimed the credit for success. “I alone cured him”, he would say. When his father, Baiyakondi, was vomiting, Ndaishiwaka sang of watermelons and had a vision of many watermelons on the beach. His father was eating them, and he told him to stop. In the vision, Baiyakondi stops and is cured. The other shaman, Baido, saw a huge fish, and though the fish went away, Baiyakondi was not cured. Unfortunately, Ndaishiwaka did not tell me the dream in this case, but it seems likely that the elements in the dream were differently used by the two shamans. It also appears likely that had my informant been Baido, the story might have been different. (SISKIND, 1973, p. 158)

Os xamãs conseguem agir através dos dos sonhos por serem aqueles que sabem como lidar com o mundo onírico. Colpron elabora, em sua análise, uma distinção entre eles e os demais viventes. Segundo a autora,

What distinguishes the Shipibo-Conibo shamans – named *onanya*, a term meaning “the one who knows” – is precisely knowing of how to shift between these diverse experiences, embodying different lives, becoming movement, and transforming without having to choose between life and death, wakefulness or dreaming. It is this intermediary position, an in-between state, which allows the shamans to actualize the virtualities of the dream or myth (*ibid.*). (COLPRON, 2013a, p. 6)

O poder dos xamãs advém de sua relação privilegiada com o universo dos *yuxin*, bem como de outros seres. Não podemos esquecer-nos de que, em sua iniciação, o futuro xamã deve ingerir substâncias amargas que o auxiliam a induzir sonhos, a partir dos quais relações amistosas, sobretudo alianças, serão estabelecidas entre ele e os *yuxin*, mestres, *yovevo*, entre outros. Estes podem lhe transmitir dons poderosos (cantos, objetos) ou transformar-se em seus espíritos auxiliares. Ademais, neste período os sonhos trazem conhecimentos específicos que serão aproveitados durante as práticas de agressão e cura. Veremos a seguir, em 3.6. *Práticas xamânicas de agressão e cura*, a relação entre os sonhos, o xamanismo e a feitiçaria, no que diz respeito à influência das técnicas utilizadas pelo xamã sobre o *yuxin* do olho da pessoa.

### **3.6. Práticas xamânicas de agressão e cura**

Foi dito diversas vezes ao longo deste trabalho que algumas pessoas têm conhecimentos específicos para entrarem em relação com entes mais poderosos do que os viventes sem que isto as prejudique. Assim, essas pessoas estabelecem uma rede de relações com o eles, o que lhes permite agir sobre os *yuxin* (e seres semelhantes) dos demais viventes e mesmo de não-viventes (como os animais de caça). Esta rede é mobilizada com frequência nas suas práticas de agressão e cura.

A literatura a respeito do xamanismo Pano, sobretudo no que diz respeito aos conhecimentos e práticas dos xamãs, é rica e extensa. Por este motivo, não pretendo aprofundar-me e estender-me no assunto, mas dar uma pequena amostra das relações entre os xamãs viventes e os *yuxin*.

#### **João Grande**

Extraído do trabalho de Pérez Gil (1999, p. 31) sobre os Yawanawa

Mas João Grande possuía uma característica única, parece, uma capacidade que nenhum outro Yawanawa herdou: ele sabia incorporar espíritos (*yuxin*). Raimundo contava que quando João Grande deitava na rede e dormia, sem necessidade de tomar nenhuma substância alucinógena, os espíritos falavam através de sua boca, às vezes vários ao mesmo tempo. Segundo Raimundo, que foi testemunha dos estados de possessão de João Grande, enquanto saíam as palavras de sua boca não mexia as queixadas. As pessoas consultavam-lhe para conhecer a origem dos males que os afligiam.

Assim descreve Raimundo a capacidade peculiar daquele yuehu ou tsimuya, pois ambas qualificações recebe, para incorporar os *yuxin* dos mortos, meio através do qual diagnosticava as doenças e recomendava tratamentos de cura, entre outras coisas. Não obstante, não parecia ser este um meio de cura, apenas uma forma de definir as doenças contraídas pelos enfermos que iam consultá-lo.

#### **O poder do *tsimuya***

Extraído do trabalho de Pérez Gil (1999, p. 31) sobre os Yawanawa

Esse homem tinha um poder diferente. Numa ocasião, uma cobra mordeu à mãe de Antônio Luiz, então foi na casa do homem que era seu tio. Quando Antônio Luiz chegou, aquele pajé estava rezando (*shuãnka*). Quando Antônio Luiz chegou seu tio o cumprimentou. Depois parou e disse “ainda estão aí brincando? não podem procurar algum rancho para o doente?” Depois de

alguns minutos, parou e foi pelo caminho para ver se já tinham feito o que tinha mandado. Foi com as mãos vazias, não levava nada, e voltou com um enrolado de rãs. Antônio Luiz ficou com medo. Ele não tinha enviado nenhuma pessoa, era espírito mesmo. (Gatão)

### **O xamã isconahua**

Citação de Whiton, Greene e Momsen (1964, p. 97-98) extraída do trabalho de Pérez Gil (1999, p. 120) sobre os Yawanawa

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

### **Quando os *yuxin* entraram no corpo de um *rumeya katukina***

Extraído do trabalho de Pérez Gil (1999, p. 112) sobre os Yawanawa

Ainda que não conheço referências na literatura etnológica à possessão xamânica entre os Katukina, o velho Raimundo narrou numa ocasião uma sessão realizada por um rumeya katukina à qual ele assistiu quando novo numa aldeia na mesma cabeceira do rio Gregório. Tratava-se de uma sessão pública, durante a qual o xamã ingeriu vários copos de ayahuasca. Cada vez que ingeria um, contava Raimundo, incorporava um espírito distinto. A incorporação de um novo yuxin cada vez não se manifestava apenas pela mudança da voz ou pelos cânticos específicos, mas também pela troca de vestimenta: segundo Raimundo, o xamã conseguia, inexplicavelmente mudar seu aspecto rapidamente e sem ajuda, sendo que cada uma das fantasias representava um animal distinto. Aquele xamã possuía a habilidade de dizer a doença que sofria uma pessoa apenas colocando sua mão sobre o ombro do paciente.

### **Como os xamãs sharanawa utilizam os sonhos do doente para curá-lo**

Extraído da etnografia de Siskind (1973, p. 163) a respeito dos Sharanawa de Marcos

The shaman takes from the dream the symbols that seem most meaningful and creates in the *shori* vision a fuller expression of the symbol he has selected. Thus, Ndaishiwaka [um xamã] sees the monkey of which Chicolopez has dreamed and adds that the monkey is attacking him. Tomuha has dreamed of sitting alone on a high bank; it is the shaman who adds that a Culina is killing her. The shaman then manipulates the vision. He threatens the monkey spirits that would eat Chicolopez, or, seeing his father gorge himself upon watermelons, spirit fruits that make

hum vomit, admonishes his father as he would a child to stop eating. Often, merely the power of the shaman's song make the plane vanish, the sun spirit fall down cooling, or the bead necklace disappear.

### **Trazendo o duplo da pessoa de volta ao seu corpo/casa**

Extraído do trabalho de Cesarino (2011, p. 50-51) a respeito dos Marubo

O *verõ yochĩ* não gosta do corpo que ficou ruim, ele sai sozinho, sem ser levado por ninguém. Quando ainda há chance de trazê-lo de volta à pessoa e percebe-se a sua ausência, o duplo do *romeya*, ou então os espíritos auxiliaries *Shoma* dos pajés *kẽchĩtxo*, podem ir conversar com o duplo renitente, e convencê-lo a voltar: “você que tem conhecimento, que sabe, venha ajudar e ensinar o seu irmão...” Os espíritos *Shoma* convencem o duplo do olho e ele aceita retornar. Este duplo é *otxi*, irmão mais velho da pessoa, assim como também o núcleo do peitopensar. Quando não se desaponta por completo com a carcaça, o duplo do peitopensar pode, entretanto, sair para passeios bem próximos à sua maloca: fica conversando com outros grupos de *yove* que estão por aí, mas sempre atento e escutando o que se passa em seu lugar. Logo volta. A morte definitiva implica em uma desordem e imundície de sua maloca o *vaká* fica de longe olhando e não quer entrar e novo na casa. Toma então outro rumo.

Em 2.6. *Os xamãs e a preparação do corpo para as interações com yuxin*, analisei a produção dos corpos dos xamãs, apresentando um pouco da diferença entre eles. Esta se manifesta nos conhecimentos que podem ser adquiridos a respeito do cosmos, bem como nas técnicas utilizadas para transitar ou agir dentro dele.

Uma distinção entre os xamãs que parece ser comum aos povos Pano é aquela existente entre cantadores ou rezadores – que atuam através de seus cantos ou rezas e, muitas das vezes, com o auxílio do tabaco e da ayahuasca –, e aqueles que possuem algo diferente em seu corpo (seja o amargor, no caso do *mukaya kaxinawá*, do *tsimuya yawanawa* ou do *tsibuya yaminawa*, seja o projétil ou pedra *rome*, no caso do *romeya marubo* e *katukina*) e que podem, com isso, transformar-se e transitar sem mediadores pelos diversos patamares cósmicos.

Outra distinção diz respeito aos feiticeiros (aqueles que agridem) e xamãs (os que curam). Não tratarei a feitiçaria e o xamanismo como dois temas diferentes, pois parece que ambos são partes de um mesmo processo: a aliança e negociação com seres não-viventes, assim como a atuação sobre eles, independente dos efeitos que ela possa ter. Muitas vezes, inclusive, as mesmas pessoas consideradas capazes de curar, podem ser acusadas de agredir e

até de matar, dependendo do contexto<sup>116</sup>. Como disse Siskind (1973, p. 168), aqueles que têm o poder de chamar os espíritos são temidos, já que não se pode saber se terão intenção de curar ou de matar.

Atualmente, os Marubo parecem ser os únicos a falarem abertamente que possuem ambos os tipos de xamãs – os xamãs rezadores (*kêchĩtxo*) e aqueles “com projétil” (*romeya*). Enquanto estes últimos visitam as casas dos espíritos, os primeiros veem-nos apenas de longe. Pode se dizer que os *kêchĩtxo* não se deslocam, como são capazes de fazer os *romeya*. Apesar disso, eles têm espíritos auxiliares, como *Shoma* e o *Broto de Ayahuasca*, que podem enviar em suas missões para buscar os duplos desgarrados de alguém, extrair (curar) ou inserir (agredir) o *rome* na pessoa.

Os Marubo consideram os *kêchĩtxo* mais fortes e eficazes para curar do que os *romeya*. “Estes últimos, por serem pontos de confluência da rede sociocósmica, devem estar especialmente atentos ao estado de seu corpo/casa, para que não sejam atacados pelos *yochĩ* ou abandonados por seus espíritos auxiliares” (CESARINO, 2011, p. 87-88). A análise de Cesarino a respeito dos *romeya* ilumina o problema da incorporação ou “possessão” dos xamãs por espíritos e pode ser estendida, creio, para os demais povos Pano que possuem este tipo de fenômeno (como apresentado em *João Grande*, em *O xamã isconahua* e em *Quando os yuxin entraram no corpo de um rumeya katukina*). Citando a análise de Peter Gow sobre os Piro, Cesarino revela que não se trata, neste de caso, de uma possessão:

Quando um xamã canta o canto de um *kayigawlu* (ser poderoso), ele se torna aquele *kayigawlu*. Mas (...) o estado dos seres poderosos é intrinsecamente múltiplo. Assim, a imitação dos cantos dos seres poderosos é menos uma forma de possessão (a subsunção de uma posição de sujeito em outra) e mais uma introdução em outra socialidade. Aqui, o outro revela-se ao xamã como humano/humana (do ponto de vista do outro). O outro toma o xamã como parte de sua multiplicidade (isto é, como parte de seus parentes). (GOW, 2001, p. 148 apud CESARINO, 2011, p. 103)

O mukaya kaxinawá, aquele que sabe lidar diretamente com os *yuxin* (KENSINGER, 1995; LAGROU, 2007), também tem o poder de extrair a substância patogênica da pessoa,

---

<sup>116</sup> Assim, entre os Shipibo-Conibo, por exemplo, parece que a atribuição do título de xamã (*onánya*) e do de feiticeiro (*yobe*) está relacionada aos vínculos de parentesco que a pessoa tem com o conhecedor (os não-parentes seriam os feiticeiros, ao passo que os parentes são considerados bons, portanto, *onánya*). Já Carneiro caracteriza a feitiçaria como um ato antissocial. Segundo o autor, “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. But in the privacy of his own house a lone individual may drink ayahuasca and invoke *yoshi* for decidedly antisocial ends, namely, witchcraft. In order to work witchcraft it is not enough to see a *yoshi* in a dream; one must summon him by taking ayahuasca” (CARNEIRO, 1964, p. 9).

assim como os xamãs *romeya* katukina. Estes últimos têm diversas características que os distinguem dos cantadores katukina. Eles são capazes de fazerem viagens cósmicas ao se transformarem em animais (com o uso da ayahuasca) e, com os seus cantos, atrair caça para a aldeia. Também são, entre os Katukina, os únicos que sabem curar e vingar feitiços (além do próprio feiticeiro responsável). Este pode ser feito por qualquer pessoa, não apenas por um xamã.

A atuação dos outros xamãs, os cantadores ou rezadores, é complexa e uma apresentação aprofundada sua exigiria um extenso trabalho que incluísse a análise dos cantos, e não apenas dos rituais de cura. Por este motivo, apresentarei apenas breve e superficialmente as formas de relação que esses agentes podem estabelecer com os *yuxin*.

Uma prática comum entre os Pano, que foi vista por antropólogos entre os Yawanawa (PÉREZ GIL, 1999), os Nawa (Yora) (FEATHER, 2010), os Sharanawa (SISKIND, 1973) e os Katukina (COFFACI DE LIMA, 2000), é a da interpretação dos sonhos do doente e a utilização de certos elementos sonhados para a cura. Em *Como os xamãs sharanawa utilizam os sonhos do doente para curá-lo*, Siskind narra brevemente a relação entre os sonhos da pessoa, as visões de ayahuasca dos xamãs e os cantos de cura por ele entoados.

Diferente dos *tsibuya*, que são considerados, eles próprios, *yuxin*, os xamãs *kuxuitia* yaminawa não têm espíritos auxiliares. Além disso, os seus cantos não são considerados a fala desses seres que se propaga ou age através de seus corpos – o poder do canto parece residir na própria palavra (PÉREZ GIL, 2006, p. 166). Segundo a autora, o *kuxuitia* pode chamar o *yuxin* do olho da pessoa de volta ao corpo ou ir buscá-lo, mas pode também, com os seus cantos, mandar o *yuxin* para longe, escondê-lo ou impedi-lo de retornar. Quando uma pessoa é enfeitiçada, a autora ressalta, apenas o seu agressor é capaz de curá-la, desfazendo o feitiço. Nestes casos, o *kuxuitia* pode apenas retardar os efeitos fatais do feitiço. Próxima da morte, a vítima vê quem é o seu agressor. Ainda de acordo com a autora,

Em vez de entoar os *kuxuiti* sobre o corpo da pessoa diretamente, como nas sessões de cura, quando o *kuxuitia* quer realizar uma agressão os profere sobre os refugos de sua vítima, concebidos como uma extensão do seu corpo. Com o *kuxuiti*, se atinge a pessoa através do seu *wëro yuxin*: se na cura se chama o *wëro yuxin* para que volte, na agressão se mata a pessoa enviando seu *wëro yuxin* para o céu, o que impede que ela continue vivendo por muito tempo. Em geral, diz-se que a vítima não morre imediatamente, apenas depois de um ou dois anos. (PÉREZ GIL, 2006, p. 170)

Coffaci de Lima (2000) aproxima a sua análise dos Katukina daquela de Townsley (1993) sobre os Yaminawa do Peru no que diz respeito da diversidade dos cantos. Segundo a

autora, tudo o que existe tem, potencialmente, *yuxin* e, portanto, para tudo há um canto específico. A atuação dos xamãs rezadores katukina é, porém, diferente da dos Yaminawa descritos por Pérez Gil (2006). Em seus cantos, os rezadores katukina lutam contra os *yuxin* patogênicos com o auxílio de seus espíritos auxiliares e com aqueles dons recebidos em sua iniciação, que são as suas armas. É interessante observar que esses xamãs não são imbatíveis – devem tomar cuidado em sua luta contra os *yuxin*, podendo até mesmo perdê-la (COFFACI DE LIMA, 2000).

No caso dos Yawanawa (PÉREZ GIL, 1999), diferente disso, os *xinaya* agem através de seu próprio *xinã*. Já falei que, durante a sessão de ayahuasca, o seu *yuxin* não sai de seu corpo. Em vez disso, ele utiliza os seus cantos para atuar, com o seu *xinã*, no *yuxin* do olho do doente, que abandonou o seu corpo. O *yuxin* do olho da pessoa acompanha o cantador em seu percurso para voltar ao corpo do doente. É importante mencionar que este está dormindo durante a cura.

Entre os Shipibo-Conibo, há uma especificidade na prática xamânica. Vimos anteriormente que os cantos do *onánya* criam caminhos desenhados através dos quais a força dos *ráo* é transmitida para o doente (COLPRON, 2009). Uma outra relação entre os xamãs shipibo e os desenhos é feita. De acordo com Pérez Gil (2006, p. 115), referindo-se a Gebhart-Sayer (1986), “[...] a ação curativa do xamã consiste precisamente em recompor ou compor um desenho corporal para o doente que se gera através dos cantos xamânicos entoados quando está sob os efeitos da ayahuasca e cuja fonte são os entes sobrenaturais”.

Há uma enorme variedade de práticas e conhecimentos xamânicos, no que diz respeito tanto às formas de agredir ou de curar alguém. Entretanto, muitas delas dizem respeito ao domínio dos *yuxin*. Para agir, o xamã ativa as suas redes de relações com os *yuxin*, que criou durante o seu aprendizado e os seus períodos de fortalecimento e aprimoramento.

### **3.7. Os *yuxin*, os mestres e os monstros: algumas descrições**

Afirmo ao longo deste trabalho que os *yuxin*, bem como outros seres a eles aproximados, têm corpos assim como os viventes. Apesar de muitas vezes não serem vistos por completo ou de aparecem sob a forma de animais (como a lagarta e alguns pássaros), em certas ocasiões mostram-se de maneira clara. Ademais, estão no imaginário das pessoas, como demonstra Déléage acerca das crianças amahuaca e sharanawa (abaixo). Assim, os *yuxin* podem se mostrar belos e enfeitados ou feios e assustadores, dependendo do povo e da circunstância. Já os *yovevo* marubo são bonitos, sérios e têm os corpos cobertos por desenhos.



Veremos que as descrições são bastante variadas, o que parece estar ligado à sua qualidade transformativa. Sobre este aspecto, Townsley (1993, p. 453) afirmou que, para os Yaminawa, uma descrição unitária dos *yuxin* não é possível.

Abaixo, encontra-se uma pequena seleção de algumas das descrições mais interessantes desses seres.

### **O que dizem os Katukina sobre os *yuxin* dos mortos, logo após a morte de alguém**

Extraído do trabalho de Coffaci de Lima (2000, p. 104) sobre os Katukina

De todos os locais possíveis de se encontrar um *yushin*, o menos perigoso é a casa e o mais perigoso é o cemitério, embora os encontros com *yushin* comportem sempre algum risco. Nas casas, os *yushinvo* (*vo* é um sufixo pluralizador) apenas fazem barulho, batem nas panelas, puxam o punho da rede e os cabelos das pessoas, jogam barro em cima da casa e outras traquinagens. Os cachorros podem ver os *yushinvo* e anunciam sua presença com seus latidos noturnos. Eventualmente, os *yushinvo* deitam-se com as pessoas que dormem nas redes. O aparecimento de hematomas no corpo, sem que se saiba o motivo, são atribuídos aos *yushinvo*, que podem chupar o sangue das pessoas durante a noite. Várias pessoas diziam ter sentido a presença de *yushin* de pessoas mortas, sobretudo em dias de lua clara, mas não os conseguiam ver, assim que os procuravam, eles desapareciam. Outros dizem tê-los visto realmente e os descrevem como humanos do tamanho de uma criança de aproximadamente dez anos, alguns são menores, gordinhos e com adereços de palha de jarina e com as faces decoradas com desenhos azuis feitos com a resina conhecida por *sempa* ou com urucum (*mashi*). Ao contrário dos Yaminawa (Townsley 1988:115) e Kaxinawa (McCallum 1996:229) que têm os *yushinvo* como figuras monstruosas e repulsivas, os Katukina, embora os temam e designem tudo o que consideram feio pela mesma palavra, descrevem alguns deles também como seres belos, sobretudo devido à decoração de seus corpos.

### **Como os Amahuaca descreveram os *yuxin* para Carneiro**

Extraído do trabalho de Carneiro (1964, p. 7) sobre os Amahuaca

Although *yoshi* are the spirits of animals and plants, they are thought of as anthropomorphic. Indeed, the Amahuaca seem to regard them as looking somewhat like themselves, not only in physical appearance, but also in dress. Not all *yoshi* look alike, for one was described as carrying flowers in its headdress, and another was said to wear a gourd mask. Some Amahuaca on Chumichinía spoke of *yoshi* as having fangs and eyes that shone like fire in the night. But

they may well have derived this notion from the nearby Campa, who are known to entertain such beliefs. The Amahuaca of the Inuya do not visualize spirits in this way.

### **Dois *yuxin* peculiares para os Amahuaca**

Extraído do trabalho de Carneiro (1964, p. 10) sobre os Amahuaca

Among the various kinds of *yoshi* described by the Amahuaca there are two whose peculiar characteristics set them off from the others and who thus deserve special comment. One of these is the *wantati yoshi*, who were somehow associated with frogs and are now believed to be extinct. The females of these *yoshi* had vaginas lined with teeth, and when Amahuaca men had sexual relations with them their penises were bitten off. This, of course, is another instance of the familiar and widespread vagina dentate myth motif.

### **Como as crianças amahuaca e sharanawa descreveram os *yuxin* para Déléage**

Extraído do trabalho de Déléage (2009a, p. 31) a respeito dos Sharanawa

Avant de me rendre chez les Sharanahua, j'ai séjourné quelque temps chez les Amahuaca de l'Inuya, un groupe de la même famille pano et « culturellement » proche des Sharanahua. [...] Au cours de ce séjour, j'ai été essentiellement en contact avec ces enfants et ce sont eux qui m'ont les premiers appris ce qu'étaient les *yoshi* (le mot est identique en amahuaca et en sharanahua). Selon eux, les *yoshi* étaient de petits êtres semblables à des nains qui mangeaient les enfants perdus dans l'obscurité de la nuit – de « croque-mitaines » en somme.

[...] De même, c'était ainsi que les enfants sharanahua imaginaient les *yoshi* à partir des mises en garde amusées de leurs aînés – n'explicitant, encore une fois, jamais le caractère anthropomorphe des *yoshi*. Ces enfants décrivaient les *yoshi* comme de petites personnes, avec de gros yeux exorbités et de grandes dents ; mais ils insistaient ensuite sur le fait qu'ils n'en avaient jamais vu – et qu'ils souhaitaient n'en voir jamais. La pauvreté de cet apprentissage déférentiel avait donc enclenché un processus de catégorisation par défaut chez l'ensemble de ces enfants : ayant classé les *yoshi* parmi les « humains » en intersection avec les « êtres dangereux », ils se contentaient de développer le potentiel inférentiel attaché à ces catégorisations. Ce faisant, ils n'intéressaient pas beaucoup les adultes, qui se contentaient de qualifier ces discours de « paroles d'enfants ».

### **Quando Venãpa comparou os *yovevo* aos blocos do carnaval carioca, mostrados na televisão de um hotel**

Extraído do trabalho de Cesarino (2011, p. 176) a respeito dos Marubo

Vendo os desfiles das escolas de samba no Rio de Janeiro pela televisão num intervalo de trabalho, Venãpa dizia que os yovevo são mesmo como um daqueles impressionantes blocos: uma multidão de pessoas, e brilhantes, que vão abrindo espaço para ele passar quando os visita. Suas casas não são como as de uma cidade pequena feito Cruzeiro do Sul, espalhadas, esparsas. São muitas e aglomeradas, assim como em São Paulo ou como a imagem do sambódromo carioca lotado. A casa localizada na Morada Arbórea do espírito Ni Shopa, contava Venãpa, é toda verde por dentro: seu assoalho é verde, os bancos são verdes, mas com a configuração interna idêntica à de uma maloca marubo. Apenas os espíritos sabiá e Sol (*vari yove*, um estrangeiro, *nawa*) têm cachorros. Os outros temem os cães – costumam, aliás, fugir rapidamente daqui quando os encontram nas malocas desta terra.

### **Os *rewepei*, auxiliares dos *xamãs romeya marubo***

Extraído do trabalho de Cesarino (2011, p. 144) a respeito dos Marubo

O *rewepei* visualiza em seguida por imagens metafóricas as suas próprias características: rostos pintados de urucum, saias brilhantes de algodão que balançam enquanto se movimentam, olhos austeros. Quem diz é um espírito *rewepei* que, no entanto, fala por sua coletividade (são vários os auxiliares que cuidam do corpo do pajé). Os espíritos têm mesmo olhos de outra cor, disseram-me. Possuem, todavia, rostos sérios e altivos, são mesmo bravos, mas com pensamentos bons (*chinã roaka*).

### **Os desenhos dos corpos dos *yove* e a múmia moche encontrada no Peru**

Extraído do trabalho de Cesarino (2011, p. 175) a respeito dos Marubo

Com seus desenhos marcados no peito, costas e braços, os *yove* compreendem / pensam (*chinã*) as quatro direções: o desenho dos peitos se refere ao norte (*naí parô wetsã*); o das costas, ao sul (*naí parô wetsã*); o do braço esquerdo, ao poente / jusante (*noa taeri*); o do braço direito, ao poente / montante (*naí votĩ ikitõ*). É assim que podem compreender as línguas e costumes dos habitantes das distintas regiões da terra. *Yove Wanĩ* (Espírito Pupunha), *Roe Iso* e *Kayõ*, entre outros tantos, moram a jusante e são todos desenhados (*keneyavorasĩ*) em suas mãos e pés. Era o que Tekãpapa me explicava ao ver fotografias em uma revista de uma múmia feminina moche encontrada no Peru, cuja mão trazia as marcas claras de um desenho tatuado idêntico ao padrão *shonõ shena kene*, dedicado pelos marubo aos espíritos e aos pajés *romeya*. No pensar de Tekãpapa, a múmia poderia ser uma “pessoa do surgimento” com seus desenhos para falar / cantar / pensar.

### **Os yove Broto de Ayahuasca e os espíritos Poto**

Extraído do trabalho de Cesarino (2011, p. 174) a respeito dos Marubo

Os espíritos Broto de Ayahuasca, auxiliares dos *kēchĩtxo*, são também muitos e estão por todos os lados. Juntos com os igualmente infinitos espíritos femininos Shoma, vão direto encontrar os duplos perdidos das pessoas quando mandados pelos *kēchĩtxo*. Os Broto de Ayahuasca são pessoas e usam chapéus de pena de arara (*shawā tene*). Seus chefes deslocam-se sempre acompanhados das mulheres-ayahuasca, suas irmãs (*oni shavo, awē awe shavovo*). Apesar de ser um ente-hiper, um espírito *yove*, eles podem enviar projéteis *rome* para determinada pessoa, caso algum *kēchĩtxo* assim ordene. Quando se toma ayahuasca, são estes espíritos que cantam pela pessoa (*oni shāko mĩ peshotka*, “Broto de Ayahuasca se coloca nas suas costas”) e que fazem-na aprender a melodia e as palavras, já que, como eu disse acima, são exímios tradutores. Tais espíritos surgem do bagaço da ayahuasca (*oni shepopash wenía*), bem como dos restos de sua infusão e do rapé de tabaco. Os espíritos Poto estão também por todas as partes e costumam cantar *iniki*, ao contrário dos espíritos Shoma, cujos cantos são escutados apenas em sonho, ou quando a pessoa está para morrer.

### **Monstros yaminawa: alguns *diawaa***

Extraído do trabalho de Pérez Gil (2006, p. 88-89) sobre os Yaminawa do rio Mapuya

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

*Kuratsëwiya* é um ser que vaga pela floresta, segurando seus intestinos que saem de sua barriga aberta. Mora na cabeceira do Huacapistea; lá, o encontraram, uma vez, a mãe e a avó de Hustuma, que se livraram de serem devoradas por pouco. A forma de atuar de todos eles é chamando a pessoa quando está sozinha na floresta, muitas vezes se fazendo passar por alguém conhecido. Dessa forma, a enganam, a levam e a devoram. Outro dos grupos de seres mais temidos é o dos *wëro mëxë dawa*, os espíritos dos mortos que moram no céu, já que podem

descer à terra e devorar quem encontrar no caminho. Estes e outros seres povoam os mitos, mas também as florestas. Numa ocasião, contando vários casos de pessoas que quase foram devoradas por *Shawa Kado* quando tinham ido caçar macacos na cabeceira do Huacapistea, Waxapa comentou que se viram obrigados a deixar de caçar naquela região, porque tinha muitos “demônios”.

O antropólogo Conrad Feather analisou a qualidade transformacional dos *yuxin* para os Nawa (Yora). Comparando-os aos viventes e tomando os mitos como referência, o autor diz que os primeiros podiam se transformar como bem entendessem, embora esta transformação nunca fosse perfeita ou completa (os *yuxin* sempre mantinham alguma marca específica); nas palavras do autor, a transformação dos *yuxin* era superficial. Já os viventes não conseguiam se transformar de acordo com a própria vontade e, quando o faziam, viravam efetivamente outros. Esta diferenciação não seria apenas mítica. De acordo com o autor, as transformações aparentemente superficiais dos humanos podem se tornar mais profunda ao longo do tempo, devido à instabilidade de seus corpos (*yora*) (FEATHER, 2010, p. 159).

A qualidade transformativa dos *yuxin* foi contrastada com a dos seres *yuxibu* por um interlocutor kaxinawá de Lagrou, chamado Paulo Lopes Silva. Segundo ele,

*Yuxin* tem poder de virar outra coisa. Se eu estiver falando com você e de repente me torno outra coisa eu poderia ser um *yuxin*. *Yuxibu* é um milagre. Você está com fome e eu sou *yuxibu*. Eu te dou comida na hora. (LAGROU, 2007, p. 359)

De acordo com a autora, Paulo Lopes Silva salienta que, enquanto os *yuxin* podem se transformar diante da pessoa, o *yuxibu* pode transformar a si mesmo e tudo o mais o que está à sua volta. Este último tem uma capacidade criadora, é um demiurgo. Um outro interlocutor da antropóloga, Agostinho Manduca, vai além em sua diferenciação:

Os *yuxin* são seres. Quero dizer que todos os seres têm *yuxin*. Mas os *yuxibu* nunca foram gente ou animal; vivem nas árvores, na água. Lá eles têm sua família e sua aldeia, sua casa. Se alimentam com as pessoas da terra, com sua urina, seu suor. Mas têm que voltar para suas casas embaixo da água e nas árvores. O vento e a chuva os carrega. Às vezes viajam muito longe, eles vão ligeiro. A terra está viva porque os *yuxibu* vivem nela. *Yuxibu* é sempre do outro mundo, (o mundo) do *yuxibu* que ninguém vê. A diferença entre *yuxibu* e *yuxin* é como a diferença entre o visível e o invisível. (LAGROU, 2007, p. 360)

Diversos *yuxibu* são considerados mestres (*ibu*) ou guardiões de algumas espécies

animais e lugares do cosmos (como o mundo aquático)<sup>117</sup>. Contudo, há também os *yuxibu* que são considerados monstros. Um exemplo é o *yuxibu* da tonteira (*nixun yuxibu*), “um monstro preto cabeludo que vive na árvore samaúma, provoca tonteira nos passantes e os mata enquanto dorme” (LAGROU, 2007, p. 362).

Antes de apresentarmos alguns dos monstros pano, falemos um pouco a respeito do odor dos *yuxin*, aspecto importante da sua caracterização pois, como vimos, através do olfato é possível reconhecer qual ser está próximo. Para os Nawa (Yora), os *yuxin* têm cheiro ruim, ao passo que o *xoma*, um outro ente, é perfumado.

According to Shepard’s informants, *xoma* are “good spirits... humanlike in appearance whose skin and hair are permanently fragrant. In opposition to the fragrant *xoma* are the malevolent and foul smelling *yoshi*, demons that frighten people and make them ill with their unpleasant odor”. Thus, the use of bracelets stuffed with fragrant plants is primarily to keep illnesses at bay [...]. (FEATHER, 2010, p. 141)

Ainda de acordo com Shepard, não apenas os *yuxin*, mas também os *waka* dos Nawa (Yora) são fedidos. Estes, que o autor traduz como *ghosts*, são o cognato de *diawaa* para os Yaminawa (CARID NAVEIRA, 2007, p. 251). As descrições expostas em *Monstros yaminawa: alguns diawaa* demonstram o caráter assustador de alguns dos *diawaa* yaminawa. Vimos anteriormente que *diawaa* é o equivalente yaminawa do *yuxin* do corpo (*yuda baka/bake yuxin*) kaxinawá e que ele ganha independência por ocasião da morte da pessoa. Abordarei em 3.8. *Os mortos* os riscos trazidos pelos *diawaa* dos mortos à comunidade vivente. Notemos aqui um detalhe importante: nem todos os *diawaa* foram viventes anteriormente<sup>118</sup>. De acordo com Carid Naveira (2007, p. 250),

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.

Os Yawanawa, por outro lado, não condensam ambos os sentidos – componente da pessoa e seres agressivos – em um único termo. De acordo com o autor,

---

<sup>117</sup> O tema do *yuxibu* kaxinawá, tal qual analisado por Lagrou (2007), é comentado brevemente em 3.2. *Perigos na floresta: caça e aromas* e em 3.3. *Caminhos e moradas de yuxin* do presente trabalho.

<sup>118</sup> Apesar de que, como veremos no tópico mencionado, viventes podem transformar-se em monstros ao morrerem.

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. (CARID NAVEIRA, 2007, p. 250, nota 235)

Pérez Gil (2006, p. 89) compara os *diawaa* yaminawa aos *yuxin* de outros povos da seguinte maneira:

Quando se referem a esses seres em espanhol, os Yaminawa utilizam as palavras “demônio”, “diabo” ou o vocábulo quéchua *tunchi*. Em yaminawa, se perguntados, poderão se referir a eles de forma genérica como *diawaa* ou como *yuxin* em menos ocasiões. O conceito de *diawaa*, apesar de se referir de forma restrita a um dos aspectos que conformam a pessoa, está sendo usado atualmente pelos Yaminawa para designar em geral os seres que não são humanos nem animais, vagam pela floresta e são perigosos por sua voracidade ou agressividade, sentido que em outros grupos panos é assumido pelo conceito de *yuxin* (Carneiro 1964; Lagrou 1998; Montagner Melatti 1985: 94-96; Pérez Gil 1999).

Acrescento às informações da autora que eu frequentemente ouvia os habitantes kaxinawá da aldeia de San Martín falarem dos *tunchi*. Na ocasião, utilizavam o termo como cognato de *yuxin*, sobretudo quando se referiam aos mortos que vagavam por aí.

### **3.8. Os mortos**

Quando a pessoa morre, os *yuxin* abandonam o seu corpo e seguem caminhos próprios para lugares distintos do cosmos. O destino pós-morte dos *yuxin* está ligado, como vimos, àquilo que a pessoa foi em vida, às suas atividades e aos conhecimentos que adquiriu. O *yuxin* do corpo relaciona-se com a memória, com o parentesco e com os conhecimentos da pessoa, o que gera situações conflituosas entre os vivos e esse *yuxin*. É sobre isto que falarei nesta parte.

Saliento, contudo, o fato de que esses conflitos são um dos temas mais recorrentes neste trabalho.

#### **Txaiyabawade e o *diawaa* do seu pai**

Extraído do trabalho de Pérez Gil (2006, p. 86) sobre os Yaminawa do rio Mapuya

Um dia, Txaiyabawade foi matar macaco-preto num lugar onde seu pai costumava caçar. Flechou um macaco e subiu numa árvore para matar outro. Estando na copa da árvore, sentiu de repente uma tontura, e sua vista se turvou. Caiu ao chão, onde permaneceu inconsciente por várias horas. Quando regressou à sua casa, seu avô e seus irmãos assopraram com tabaco sobre

todo seu corpo. Eles mascavam grandes bolas de tabaco. Depois, o proibiram de comer carne, mingau de banana, caiçuma, pimenta...; apenas podia mascar tabaco. Deixaram um monte de tabaco do seu lado para que o acabasse.

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

### **A morte da mãe de Txixëya**

Fala de Txixëya coletada por Pérez Gil em Raya em 12/12/03, extraída de seu trabalho (2006, p. 89-91) sobre os Yaminawa do rio Mapuya

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

- Filha, estou com frio.

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

- Já chegou a minha hora, já vou morrer.

- Ah, tá, vou avisar teus filhos.

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

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

- Não tia, não escuto nada.

- Sim, lá dentro escutei alguém tocando flauta.

- Você já vai morrer, tia?

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

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

- Você vai ver, eu vou voltar.

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

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

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

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



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

- O que foi que aconteceu, mãe?

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

- Me diga, quem foi que tirou alguma coisa? Eu vou denunciá-los, quem foi que pegou?<sup>119</sup>

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

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

Meu irmão disse a ela:

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

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

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

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

Meu sobrinho Máximo, que é novo, foi lá:

- Vou lá ver a vovó, mãe.

Foram no cemitério com os soldados.

- Mãe, lá está vovó.

- Vamos lá olhar.

Os militares avisaram um oficial.

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

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

- Deixa, não mata, não fica aborrecendo ela.

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

---

<sup>119</sup> Segundo Pérez Gil (2006, p. 90, nota 118), “Como analisaremos depois, esta é a típica cena de alguém que morre por causa de feitiçaria: a pessoa que morre vê quem fez agressão no momento em que o agressor tirou algum de seus restos corporais (cabelo, saliva, fezes, etc.). O que o filho da moribunda pergunta é quem foi que pegou algum desses restos dela, e que é, portanto, o culpado pela morte”.

- Por que você não mandou matar ela, oficial?

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

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

- Eu vou caçar, meus filhos.

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

- Por que você não a matou?

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

### **Quando o tio de Txixëya foi morto**

Fala de Txixëya Yaminahua coletada por Carid Naveira, extraída de seu trabalho (2007, p. 287-288) sobre os Yaminawa do rio Mapuya

Quando é morto em guerra, se vai alma só, nossa alma, nosso olho, parece gentinha, 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.

### **Quando a filha de Bëyupa faleceu (1)**

Extraído do trabalho de Carid Naveira (2007, p. 289) sobre os Yaminawa do rio Mapuya

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?”

### **Quando a filha de Bëyupa faleceu (2)**

Extraído do trabalho de Pérez Gil (2006, p. 77) sobre os Yaminawa do rio Mapuya

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

### **O dia dos mortos na aldeia kaxinawá de San Martín, Peru**

(A partir de minhas anotações de campo)

No dia 02 de novembro de 2013, encontrava-me com Ana Yano na aldeia Kaxinawá de San Martín, na região peruana do alto rio Purus. Era a minha primeira ida a campo e eu havia chegado não fazia muito tempo. Ao acordarmos, nos deparamos com a porta da casa onde dormíamos (a casa comunitária da aldeia<sup>120</sup>) entreaberta, presa apenas por uma corrente que usávamos para mantê-la de alguma forma fechada. Lembramo-nos de termos ouvido um barulho de alguém tentando abrir a porta no meio da madrugada. Perguntamo-nos o que poderia ter acontecido e decidimos conversar com os habitantes da aldeia.

Logo pela manhã, um idoso foi me visitar, para me dar aulas de *hantxa kuin* (como chamam os Kaxinawá a sua língua). Ele usava um ornamento na cabeça, feito de algodão branco com grafismos em azul, e, quando perguntei por que estava enfeitado assim, ele explicou que, no dia dos mortos, os parentes falecidos vêm à aldeia visitar os vivos, e, se não se tomar cuidado, eles raptam o parente vivo e o levam consigo. No dia anterior, ele havia ido com um de seus filhos a

---

<sup>120</sup> Casa utilizada como local de culto, de velório, como depósito, escola, e também onde se hospedam estrangeiros e onde fica o rádio da comunidade. O seu estilo arquitetônico segue o das construções peruanas da região, o que a distingue bastante das outras casas da aldeia.

Conta, aldeia próxima de San Martin, onde se localiza o cemitério para adultos, para visitar e depositar velas no túmulo de sua finada esposa.

Mais tarde, recebemos a visita de outro homem, de cerca de 50 anos de idade e que já é avô. Falamos para ele sobre o ocorrido durante aquela madrugada, ao que ele nos disse que tinham sido os mortos – *yuda yuxin*. Explicou-nos então que na madrugada do dia 01 para o dia 02 de novembro os mortos vêm à aldeia visitar os seus parentes vivos, e que se deve fechar bem a porta, senão eles entram na casa e, caso a pessoa tenha a alma/espírito fraca, eles a pegam pelo pé e a levam embora de cabeça para baixo, ou então a matam. Isto não ocorre com os que têm a alma forte. Por este motivo, disse, neste dia todos ficam reclusos, em suas próprias casas e não andam pela aldeia à noite. Perguntei se era possível ver os mortos e ele imediatamente respondeu, “claro! Eles são gente!” Ana, então, perguntou “mas são *huni kuin*?”, e a resposta foi afirmativa. Foi assim que descobrimos que, durante a madrugada do dia 01 de novembro para o dia 02, os parentes mortos vêm visitar a aldeia e que a casa onde estávamos é utilizada como local de velório, o que faz dela um local onde muitas pessoas morreram.

### ***Shanon mana yonatai*, “doença da sepultura”**

Extraído do trabalho de Coffaci de Lima (2000, p. 98) sobre os Katukina

Apesar do risco que a visita ao cemitério comporta, não há muitas precauções a serem tomadas. Se não me tiver escapado algum detalhe, o fundamental é tomar um banho e trocar de roupa após a faxina da sepultura. Pensando nisso, alguns moradores distantes do cemitério e dispostos a prolongar-se em visitas após o cumprimento da obrigação, levam sempre peças de roupa sobressalentes e deixam-nas na casa de um conhecido que more próximo ou a caminho do cemitério. Encerrado o serviço, dirigem-se à casa daqueles que guardaram as roupas sobressalentes, tomam um banho e trocam de roupa. Assim podem passar o resto do dia sem voltar para casa e sem temer qualquer tipo de contaminação. Desconhecendo o risco, fui ao cemitério e quando todos tinham acabado o serviço, voltei para a casa de meus hospedeiros, peguei meu caderno e comecei a tomar algumas notas. Txapa, a dona da casa, aproximou-se e mandou-me não só tomar banho e mudar de roupa quanto lavar a roupa que vestia naquele momento. Diante das várias perguntas que fiz após ouvir sua ordem, ela lançou-me um certo olhar incrédulo, como se não compreendesse tamanha demora em obedecê-la. Ela resolveu então acompanhar-me ao porto e pacientemente explicou que alguém que vai ao cemitério e, em seguida, não toma banho e troca de roupa, continua expondo-se ao perigo de ser atacado pelos espíritos dos defuntos, capazes de causar o que os Katukina chamam de *shanon mana yonatai*, “doença da sepultura”, um tipo de febre dificilmente debelada.

### **Quando Ne'e foi atacado por um *yuxin* nas proximidades do cemitério**

Extraído do trabalho de Coffaci de Lima (2000, p. 105) sobre os Katukina

Já no cemitério os riscos de encontrar um *yushin* são bem mais graves. Próximos das sepulturas, os *yushin* tornam-se agressivos, perseguem e atacam as pessoas: chupam o sangue, a pessoa “fica só osso”, e provocam a surdez. Para sobreviver a um ataque desses, só com a ajuda de um xamã extremamente experiente. Na floresta durante a noite, há o risco de ser também atacado. Ne'e, um velho da aldeia do rio Campinas, diz ter sido atacado por um *yushin* há anos atrás, quando procurava pupunhas nas imediações do cemitério da aldeia do rio Gregório. Salvou-se com o atendimento que recebeu de Tobi, um falecido xamã, mas restaram seqüelas do ataque, desde então ele passou a ouvir com dificuldade.

Em 2.8. *Adoecer e morrer*, abordei os ritos funerários dos povos Pano, salientando um de seus objetivos, qual seja, o de marcar a separação entre os vivos e os mortos.

Para os Nawa (Yora), os mortos são tidos como perigosos apenas às crianças. Eles estão ligados aos seus próprios parentes, a quem podem incomodar com a sua presença. O grande problema representado por eles, mais do que ataques violentos ou outros tipos de agressões, é o da saudade e da tristeza que podem provocar nos vivos, deixando-os vulneráveis à sedução dos *yuxin*. Portanto, os seus rituais funerários e técnicas para o esquecimento do falecido têm como objetivo eliminar a tristeza trazida pela morte e pela saudade do morto. Espantar o seu *yuxin* é um benefício secundário (FEATHER, 2010).

Diferente dos Nawa (Yora), outros povos Pano consideram os *yuxin* dos mortos muito perigosos. Tanto em *Txaiyabawade e o diawaa do seu pai* quanto em *Quando a filha de Bëyupa faleceu (1 e 2)*, são relatados ataques dos *diawaa* sofridos por alguns yaminawa. Uma das histórias colhidas entre os mesmos Yaminawa, *A morte da mãe de Txixëya*, narra algo um tanto diferente. Quando a mãe de Txixëya, que não era como as demais mulheres, morreu, o seu *diawaa* transformou-se em um monstro devorador de gente. A mulher contou essa história para a antropóloga Pérez Gil (2006, p. 89, nota 115), que explica o seguinte: “A princípio, e isso seria uma das coisas que diferencia esses ‘demônios’ dos *diawaa* dos mortos: os *diawaa* podem fazer adoecer as pessoas se as olharem ou tocarem, mas não as devoram”.

Aqueles que são mortos por armas (assassinados) também têm o seu destino pós-morte diferente dos demais. Neste caso, é o *yuxin* do olho quem sofre as consequências, já que, como a pessoa não pôde ser velada por seus parentes ao morrer, este *yuxin* não pode chegar à terra do povo dos *yuxin* do olho.

Não entrarei em detalhes sobre isto aqui, já que o assunto foi abordado em 2.8.

*Adoecer e morrer*, mas desejo assinalar que foi isto o que aconteceu ao tio de Txixëya. Assim, quando os Yaminawa dizem que “não é *tunchi*, é alma”, referem-se ao fato de que quem está atacando os vivos não é o *diawaa* (*yuxin* do corpo) do morto, mas o seu *yuxin* do olho.

### 3.9. Síntese

Apresentei, nesta parte, as possibilidades de encontros entre os vivos e os seres pertencentes ao domínio dos *yuxin*. O objetivo foi o de demonstrar tanto aquilo que torna esses encontros possíveis – visto que vivos e *yuxin* pertencem a domínios distintos, apesar de conectados –, quanto as suas consequências para os primeiros. Após ter exposto diversos fragmentos, exemplos e situações, pretendo concluir com uma pequena síntese do fenômeno.

Primeiro, devemos tratar da maneira pela qual esses encontros tornam-se possíveis. Se observarmos atentamente as narrativas sobre esses eventos, perceberemos que eles são precedidos ou acompanhados de transformações na pessoa e que podem ser voluntários (buscados pela pessoa) ou involuntários. A respeito destes últimos, eles podem estar relacionados a alguma morte recente (seja de pessoas próximas, seja das vítimas de um matador) ou a deslocamentos espaciais, nos quais a pessoa afasta-se de sua aldeia e vê-se isolada de outros vivos. É importante atentarmos ao fato de que, tanto nos encontros voluntários, quanto nos involuntários, as transformações sofridas pela pessoa são sentidas em seu corpo (*yuda*).

Na Parte I, falei da busca pelos encontros com os *yuxin*, e dos cuidados corporais que os tornam possíveis. A ingestão daquilo que, para os vivos, é considerado como anti-alimento, mas que para os espíritos é comida, pode ser uma via de acesso a esses mundos, já que essas substâncias provocam mudanças corporais, como a embriaguez (*pae*). Outra via de acesso para a comunicação com os *yuxin* é a iniciação xamânica, que transforma a pessoa de maneira mais duradoura ou semi-permanente (jamais completamente permanente, visto que um xamã pode sempre perder a sua capacidade de comunicação com o domínio dos *yuxin*).

Se os encontros voluntários com esses seres são precedidos de transformações corporais, os encontros involuntários ou dados ao acaso também são acompanhados delas. Assim, quando uma pessoa encontra com um *yuxin* na praia, na floresta, em seu roçado, durante a noite, etc., ela sente diversos efeitos: pode, por exemplo, ficar tonta, ter um sono incontrolável, desmaiar, o seu bebê pode nascer deformado (caso seja uma mulher grávida), entre outros. As consequências desses encontros podem, inclusive, ser mais graves, já que eles resultam, muitas vezes, em doenças e em morte caso a pessoa não seja tratada a tempo.

Além disso, alguns dos encontros involuntários são também gerados por transformações corporais prévias, como, por exemplo, a técnica de caça e os hábitos que ela faz o caçador adotar momentaneamente (andar agachado, imitar os sons de sua presa, machucar-se tornando a sua pele diferente daquela de um *huni kuin*, etc.).

Assim, os encontros se relacionam com as transformações da pessoa, que são marcadas por alterações corporais. Os sonhos condensam em si todas as possibilidades acima mencionadas. Eles podem ocasionar encontros voluntários, já que os aprendizes do xamanismo, ou mesmo os xamãs experientes, provocam-nos e os manipulam, através do uso de rapé ou ayahuasca. Podem também levar a encontros involuntários, já que não há restrições para sonhar: todos os viventes (mesmo aqueles não-espiritizados) são capazes de fazê-lo, apesar de não conseguirem controlar os seus sonhos, e muito menos as suas ações neles. Em ambos os casos, quando o corpo repousa, o *yuxin* do olho (ou do sonho) da pessoa é liberado para passear pelo cosmos e conectar-se a diversos outros sujeitos, dotados, cada qual, de intencionalidade própria.

O risco de que esses *yuxin* da pessoa (responsáveis, lembremos, pela manutenção de sua vida) se percam no cosmos ou estabeleçam relações indesejadas e perigosas com outros sujeitos (como, por exemplo, fazer sexo ou sofrer agressões deles, contatar parentes mortos ou serem raptados por feiticeiros) é grande. A pessoa que padece dos seus efeitos deve ser tratada por um daqueles que sabe trafegar pelo cosmos, já que eles afetam o seu corpo. O xamã pode ativar a sua rede de relações com múltiplos sujeitos, negociar ou lutar com eles, pedir o seu auxílio, etc. Pode também guiar o *yuxin* perdido, para que retorne ao seu corpo, já que conhece os caminhos do cosmos ou cria-os, através de seus cantos.

Podemos concluir afirmando que, para adentrar os diversos mundos dos *yuxin*, o vivente deve mudar o seu ponto de vista. A sua perspectiva de humano (*huni kuin*) é construída a partir da fabricação de seu corpo (*yuda*), e deve ser substituída pela perspectiva de algum dos seus duplos – sujeitos que residem ou ligam-se ao corpo, como o *yuxin* do olho. A invisibilidade desses seres não diz respeito a uma essência escondida da visão ordinária, mas trata de uma mudança de perspectivas sofrida pelos viventes. É a esta operação que chamo, aqui, de *transformação*. O perigo que ela coloca aos *yuxin* do vivente é o de perderem-se e nunca mais voltarem. Portanto, o corpo não é colocado em questão enquanto matéria orgânica, mas enquanto sujeito: outros corpos podem dele emergir e suplantá-lo, como ocorre por ocasião da doença e da morte da pessoa.

Na introdução deste trabalho, mencionei a análise de Viveiros de Castro (2006) a respeito dos espíritos amazônicos, na qual o autor os caracteriza como não assumindo formas



fixas e sendo irredutíveis a identidades estáveis. Os espíritos, diz ele, assim como os seres míticos, transformam-se a todo momento. Eles designam relações e não espécies, eventos e não objetos. Essa caracterização dos espíritos amazônicos vai ao encontro da noção de *yuxin*. Podemos acrescentar a ela o fato de que os últimos não apenas transformam-se, mas transformam aqueles com quem têm contato. Ademais, os encontros com *yuxin* não ocorrem apenas visualmente, mas também através de cheiros e sons. Lembremos que a visão, o olfato e a audição são os principais sentidos mobilizados pelos viventes quando estão na floresta, sobretudo em expedições de caça. Assim, é a isso que os Kaxinawá e os Shipibo-Conibo parecem se referir quando falam que as crianças-espírito têm a percepção mais aguçada, orientam-se melhor na floresta ou possuem grandes habilidades como caçadores ou pescadores.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os Kaxinawá foram os primeiros dos povos Pano com os quais tive contato, tanto intelectualmente, por conta de uma Iniciação Científica, quanto pessoalmente, a partir de uma breve experiência de campo. A ideia de realizar uma cartografia da noção de *yuxin* exigia que eu escolhesse um ponto de partida, para que depois pudesse segui-la aonde me levasse. Escolhi começar por eles.

Percebi que essa noção não é uniforme, nem entre grupos, nem entre as pessoas de um mesmo grupo. Abrindo a pesquisa para os demais povos Pano e para diversos contextos etnográficos, essa noção acabou desdobrando-se em outras. Assim foram aparecendo os *yove* e os *vaká* marubo, os *diawaa* yaminawa, o *yora vaka* katukina, os mestres (*ifo* e *ibo*) sharanawa e shipibo-conibo, os *txaiconibo* também shipibo, etc. A cartografia seguiu por todos esses povos, tentando acompanhar os desdobramentos que a noção de *yuxin* poderia assumir entre eles, e contrastá-los. Os detalhes que permeiam o texto são sempre importantes, mesmo que incompletos. Contudo, a pesquisa tinha que parar em algum lugar. Decidi, por isso, que os Marubo seriam os últimos – os Pano Setentrionais (como os Matis e os Matsés) ficaram de fora da pesquisa, apesar da rica bibliografia sobre eles. Isto porque, entre eles, a noção de *yuxin* não aparece (não, pelo menos, com este nome) e, afinal, eu estava pesquisando os contextos nos quais o *yuxin* se mostrava. Uma pesquisa mais ampla, que leve em consideração esses povos, deve ser realizada. Uma das questões possíveis de serem levantadas, inclusive, é: por que os Matis e Matsés, povos também falantes de língua pano (e que têm noções semelhantes às de outros, como o *xinã* e a diferença entre o *doce* e o *amargo*), não falam de *yuxin* ou, se falam, não lhe atribuem o mesmo nome? Outros povos, como os Piro e os Culina, também poderiam ser contemplados por uma pesquisa de maior escopo, já que estão próximos dos Pano e têm com eles trocas intensas.

Uma outra problemática interessante de ser abordada seria a da relação entre a noção de *yuxin* e outras, como a de *yuda* (corpo) e de *xinã* (pensamento). *Yuxin* é apenas mais um conceito complexo e múltiplo em meio a outros, também centrais para o pensamento pano. A sua compreensão não estará completa enquanto essa relação não for feita.

A presente pesquisa tem um problema que deve saltar aos olhos de um estudioso mais experiente, a saber, a falta de menção à mitologia pano, a determinados rituais (como a *kachanawa* kaxinawá) onde aparecem os *yuxin*, aos grafismos e aos cantos xamânicos, de ayahuasca e cantos míticos. Todos esses temas são de suma importância para o de *yuxin*, pois

abordam-no diretamente. Entretanto, exigem metodologias próprias, o que seria muito difícil de colocar em prática neste momento.

Busquei, com este trabalho, demonstrar a complexidade da noção de *yuxin*, mais do que esgotar o seu tema. Contudo, algumas considerações finais devem ser feitas, sobretudo no que diz respeito à proposta inicial desta pesquisa e a algumas das questões levantadas na introdução.

Foi somente após ver o trabalho finalizado, em texto escrito, que percebi que a sua organização inicial (a divisão entre duas partes, a primeira referente à relação entre o corpo “humano” e a pessoa pano, a segunda a respeito dos encontros com *yuxin* externos e os perigos por eles representados) estava focada em dois temas centrais e bastante abordados pelos panólogos. Assim, enquanto a Parte I falou sobre a concepção de humanidade e a construção de um “nós” ideal (*yuda* ou *huni kuin*), a Parte II versou a respeito dos problemas constituídos pela alteridade, esses “outros” que são os *yuxin*, os monstros, os mortos, entre outros. Uma categoria não pode ser compreendida sem a outra, já que, como disse Cesarino (2011), ambas são relacionais. É nisto que se apoia a articulação entre ambos os capítulos.

Esta visão relacional do *yuxin* nos leva, novamente, ao problema de sua multiplicidade, assim como o da multiplicidade da própria noção de pessoa. Sobre esta última, uma questão a ser levantada é a da possibilidade de aproximação da noção de pessoa pano e aquela dos povos Tupi antigos, tal qual formulada por Sztutman (2012). O autor toma a ideia da pessoa magnificada dos estudiosos da Melanésia para falar de chefes, xamãs e profetas tupi. Seguindo as reflexões de Sztutman, o poder e a força desses personagens consistia na sua capacidade de “integrar relações, seja no plano da inimidade, seja no plano da estrangeiridade, seja no plano da sobrenatureza ou da sobre-humanidade. [...] [Esses grandes líderes] mantêm-se em constante metamorfose, não cansam de se desdobrar” (SZTUTMAN, 2012, p. 32).

Esta definição parece ser muito próxima da noção de pessoa – não apenas de líderes políticos ou mediadores cósmicos – que encontramos entre os povos Pano. A pessoa tem em si diversos sujeitos e se fortalece a partir da ampliação de suas relações com a alteridade. Afinal, não é isso o que fazem os *romeya marubo* ou, em menor escala, os *onánya shipibo*? Ou então, quando dizem que os idosos têm o *yuxin* do corpo mais poderoso por manterem mais laços de parentesco e, também, por terem mais contatos com os *yuxin* (como no caso dos Chacobo, por exemplo)? Como diz Cesarino (2011, p. 33) a respeito da pessoa marubo,

Uma pessoa pode ser compreendida com um ente ou uma singularidade, mas não como um indivíduo: um “bicho”, assim como um humano ou uma árvore, é a rigor

uma configuração ou composição específica de elementos que o determinam e diferenciam.

A pessoa pano é uma pessoa múltipla e se magnifica ao longo da vida. Isso traz de volta o problema da tradução do termo *yuxin* por alma ou espírito, colocado na introdução deste trabalho. Creio ter ficado claro que, ao falarem de *yuxin*, esses povos não estão trazendo à baila a separação entre um plano material e um plano imaterial – já que os *yuxin* têm também corpos e são, além disso, capazes de provocar transformações nos corpos viventes –, tampouco entre alma ou espírito e corpo – já que, para si mesmos, os *yuxin* são gente, e os demais *yuxin* que contatam são vistos, por eles, também como pessoas. Reitero, ademais, que há muitos *yuxin* ligados a uma única pessoa, o que, por si só, creio, já é o suficiente para distinguirmos esta noção daquela de alma ou espírito, tal qual presente em nosso próprio senso comum.

Dizer que a pessoa é múltipla é colocar o problema dos vários pontos de vista que ela pode assumir. Isto nos leva à Parte II deste trabalho. Nela, falo de uma problemática que mereceria ser melhor explorada, qual seja, a da própria multiplicidade de pontos de vista que a pessoa (com os seus diversos *yuxin*) pode assumir, o que implica no intercâmbio de perspectivas entre a pessoa e os seus componentes<sup>121</sup>. Esses *yuxin* são responsáveis, cada qual, por determinadas experiências de uma pessoa, vivenciam mundos próprios com os seus corpos, olfatos e visões, e estabelecem relações com os sujeitos desses mundos. Essas experiências, por sua vez, afetam-se mutuamente. Ainda fazendo uma aproximação com um povo tupi, menciono o que diz Lima (2002, p. 11) a respeito da cosmologia juruna:

Perspectivas não estão ausentes da cosmologia juruna, o que dali está ausente é um ponto de vista se impondo como o ponto de vista do todo, pretendendo “negar seu caráter perspectivo”, como disse Nietzsche do olhar filosófico de Platão. O que não parece haver ali é a função do absoluto. No cosmos juruna tudo é relação. Se quisermos imaginá-lo como uma grande teia de relações, não podemos nos esquecer que essa teia nem é dotada de um centro único, nem destituída de centro: disso, existe ali uma infinidade, tantos quantos são os tipos de corpos na acepção de *ibiða*, isto é, capazes de um ponto de vista.

---

<sup>121</sup> Aproximo-me, aqui, da análise de Lima a respeito da noção de perspectiva, de corpo e de alma (ou duplo) dos Juruna. Sobre esta última noção, a autora afirma: “Eu não poderia aqui examinar cuidadosamente a estrutura conceitual da noção de alma, que, com efeito, compreende um conjunto de aspectos particulares, como princípio de subjetivação, princípio vital, duplo, pessoa morta, fantasma (para só mencionar os de maior evidência no material juruna), cujas diferenças recíprocas não poderiam ser desconsideradas. Neste sentido, cabe ressaltar que, enquanto duplo, a noção de alma, naquele domínio particular da experiência humana em que consiste a vida onírica ou póstuma, é um princípio de individuação tão eficiente quanto a pele o é na vida desperta” (LIMA, 2002, p. 7).

Os xamãs pano, conhecedores que são do cosmos e de técnicas para transformar-se, são capazes de transitar por diversos mundos e relacionar-se com os mais variados seres, aprimorando-se e fortalecendo-se cada vez mais. No entanto, eles não são os únicos, já que todos os vivos pano são produtores e alojadores de *yuxin*, que, por vezes, acabam desgarrando-se de suas moradas e passeando pelo cosmos. A experiência dos sonhos, que pode ser vivida por qualquer pessoa, é um resultado e uma prova disto.

## 5. APÊNDICES

### APÊNDICE A – Informações sobre as etnografias da bibliografia utilizada

Abaixo, seguem informações a respeito dos trabalhos de campo dos autores, que serviram como base para a elaboração da bibliografia consultada.

*Kenneth Kensinger*: realizou um longo trabalho de campo entre os Kaxinawá do Peru, que durou mais de 84 meses, e cujo período principal estendeu-se de 1955 a 1968.

*Robert Carneiro*: entre 1960 e 1961, entre dois grupos Amahuaca, um habitante das cabeceiras do rio Inuya e outro habitante da ilha de Chumichinfa no Ucayali. Usa dados também de Robert Russel do SIL, que trabalhou com os Amahuaca desde 1953

*Janet Siskind*: estudou, nos anos de 1960, os Sharanahua da aldeia de Marcos. Na época de seu trabalho de campo, habitavam nesta aldeia, além de Sharanawas, alguns Yaminawa, Amahuaca, Mastinawa e Chosinawa.

*Patrick Deshayes e Barbara Keifenheim*: realizaram trabalho de campo conjunto, com os Kaxinawá, entre 1977 e 1979, e em 1981, nas aldeias de Balta (rio Curanja) e Conta (rio Purus), no Peru. Não tenho informações sobre os demais trabalhos de campo de Keifenheim, que tem outros artigos mencionados aqui, além desse com Deshayes.

*Delvair Montagner*: realizou trabalho de campo entre os Marubo na década de 1970.

*Graham Townsley*: o seu trabalho de campo foi feito entre os Yaminawa do Peru, nos anos de 1980.

*Cecilia McCallum*: realizou pesquisa de campo nos Kaxinawá entre 1983 e 1985 e em 1990. Conheceu aldeias brasileiras e a aldeia de Conta, no Peru.

*Els Lagrou*: realizou um trabalho de campo de aproximadamente um ano e meio, divididos em quatro visitas para aldeias kaxinawá no rio Purus, Brasil. A primeira, entre março e agosto de 1989, nas aldeias de Cana Recreio e Moema; a segunda, entre abril e julho de 1991; a terceira, entre outubro de 1994 e fevereiro de 1995; a quarta, entre maio e setembro de 1995, nas aldeias Moema e Nova Aliança, e em Rio Branco (Acre).

*Saladin d'Anglure e Morin*: duas missões de dois meses, uma em 1994 e outra em 1997, entre os Shipibo-Conibo da Amazônia peruana.

*Oscar Calavia Saez*: trabalhou com os Yaminawa da TI Cabeceiras do rio Acre, entre 1991 e 1993.

*Edilene Coffaci de Lima*: o seu trabalho de campo entre os Katukina durou cerca de dezoito meses, entre os anos de 1991 e 1998, e foi realizado, em sua maior parte, na TI do rio Campinas.

*Anne-Marie Colpron*: realizou trabalho de campo entre os Shipibo-Conibo, nos rios Ucayali e Pisqui, entre 1996 e 1997, e entre 2000 e 2001.

*Laura Pérez Gil:* o seu trabalho de campo entre os Yawanawa foi realizado em 1998, na AI do Rio Gregório, em colocações próximas à aldeia katukina Sete Estrelas. Também pesquisou em Cruzeiro do Sul por um curto período. Entre os anos 2000 e 2001, e em 2003, trabalhou com os Yaminawa do rio Mapuya, na aldeia de Raya, em campo conjunto com Miguel Carid Naveira.

*Miguel Carid Naveira:* entre 2000 e 2001, e também em 2003, trabalhou com os Yaminawa na aldeia de Raya no rio Mapuya; e em Coronel Portillo, no rio Juruá, Peru. Em Raya, havia também alguns Txitonahua.

*Pierre Déléage:* trabalhou com os Sharanawa da aldeia Gasta Bala no Peru. O seu trabalho de campo durou 4 anos, mas o presente etnográfico utilizado pelo autor refere-se ao ano de 2002.

*Pedro Cesarino:* realizou um trabalho de campo de cerca de quatorze meses, entre 2004 e 2007, nas aldeias marubo do alto rio Ituí (principalmente nas aldeias Paraná e Alegria), na TI Vale do Javari.

*Conrad Feather:* o seu trabalho de campo foi feito entre 2000 e 2010, com os Nawa (Yora) da aldeia de Santa Rosa de Serjali, na confluência do rio Serjali com o rio Mishagua, no sudeste do Peru (cidade mais próxima: Sepahua).

## APÊNDICE B – Tradução dos termos nativos nas línguas estudadas

| 1               | 2     | 3           | 4           | 5     | 6      | 7      | 8        | 9     | neste trabalho                |
|-----------------|-------|-------------|-------------|-------|--------|--------|----------|-------|-------------------------------|
| yuda            |       | yora / yura | yora        |       |        | yora   | yura     | yora  | <b>corpo / yuda</b>           |
| yuxin           | yoshi | yoshi       | yoshi       | yoshi | yoshin | yushin | yuxin    | yoshĩ | <b>yuxin</b>                  |
| bedu            |       | huru / wëro | fero        |       |        | wero   | huru     | verõ  | <b>olho</b>                   |
| yube            | yohuu | ñuwë        | yofe        |       | yobe   |        | yuve     | yove  | <b>yove ou ñuwë</b>           |
| xinã            | shina | xinai       | shinai      |       |        | shina  | xina     | chinã | <b>xinã</b>                   |
| baka            |       | diawaa      | faka / waka |       |        | vaka   | nia vaka | vaká  | <b>sombra</b>                 |
| pae             | pau   | paë         | pae         |       |        | pae    | pae      | pae   | <b>pae / embriaguez</b>       |
| dau             |       |             |             |       | ráo    |        | rau      |       | <b>dau</b>                    |
| muka            |       | tsibu / bua | tsimo       |       |        |        | tsimu    |       | <b>amargor</b>                |
| nixpu           |       | dixpu       | nixpo       |       |        |        |          |       | <b>nixpu</b>                  |
| ibu<br>(yuxibu) | ifo   |             |             |       | ibo    |        |          |       | <b>mestre</b>                 |
| nixi pae        | rabi  | rabi        | xori        |       |        | oni    | uni      | oni   | <b>ayahuasca</b>              |
| huni kuin       |       |             | enikoi      |       |        |        |          |       | <b>humano / huni kuin</b>     |
| yuina           |       |             |             |       | yoina  | yoina  |          |       | <b>animal de caça / presa</b> |

Nesta tabela, encontram-se os termos nos idiomas originais e a tradução utilizada neste trabalho.

- 1:** Kaxinawá
- 2:** Sharanawa
- 3:** Yaminawa
- 4:** Nawa (Yora)
- 5:** Amahuaca
- 6:** Shipibo-Conibo
- 7:** Katukina
- 8:** Yawanawa
- 9:** Marubo



## 6. BIBLIOGRAFIA

BORGES, J. L. *Outras inquisições*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

CALÁVIA SAEZ, O. *O nome e o tempo Yaminawa: etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre*. São Paulo: Editora UNESP / ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

CARID NAVEIRA, M. *Yama yama: os sons da memória*. 2007. 371 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFSC, Florianópolis, SC. 2007.

CARNEIRO, R. The Amahuaca and the Spirit World. *Ethnology*, v. 3, n. 1, p. 6-11, jan. 1964.

CESARINO, P. *Oniska: Poética do xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Perspectiva; São Paulo: FAPESP, 2011.

COFFACI DE LIMA, E. *Com os Olhos da Serpente: Homens, Animais e Espíritos nas Concepções Katukina sobre a Natureza*. 2000. 238 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, USP, São Paulo, SP. 2000.

COLPRON, Anne-Marie. Monopólio masculino do xamanismo amazônico: o contra-exemplo das mulheres xamã shipibo-conibo. *Mana*, v. 11, n. 1, p. 95-128, abr. 2005. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132005000100004&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132005000100004&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 25 de jun. 2015.

\_\_\_\_\_. Cosmologies chamaniques et utilisation de psychotropes parmi les Shipibo-Conibo de l'Amazonie occidentale. *Drogues, santé et société*, v. 8, n. 1, p. 57-91. 2009. Disponível em: <<http://id.erudit.org/iderudit/038916ar>>. Acesso em: 25 de jun. 2015.

\_\_\_\_\_. Contact crisis: Shamanic Explorations of Virtual and Possible Worlds. *Anthropologica*, v. 55, n. 2, 2013a.

\_\_\_\_\_. Becoming 'otter': Non-human shamanic genealogies among the Shipibo-Conibo of the Western Amazon. Trabalho apresentado no Congresso da Canadian Anthropology Society (CASCA), Victoria, BC, 2013b.

DÉLEAGE, P. *Le chant de l'anaconda: L'apprentissage du chamanisme chez les Sharanahua (Amazonie occidentale)*, Nanterre: Société d'ethnologie, 2009a. (Recherches américaines, v. 8).

\_\_\_\_\_. Les savoirs et leurs modes de transmission dans le chamanisme sharanahua. In: BONHOMME, J.; SEVERI, C. (Org.) *Paroles en actes*. Paris: L'Herne, 2009b. p. 63-85. (Cahiers d'Anthropologie Sociale, v. 5).

DESHAYES, P.; KEIFENHEIM, B. *Penser l'Autre chez les Indiens Huni Kuin de l'Amazonie*. Paris: Ed. L'Harmattan, 1994.

ERIKSON, P. Uma singular pluralidade: a etno-história Pano. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 239-252.

\_\_\_\_\_. Une nébuleuse compacte: le macro-ensemble pano. *L'Homme*, Paris, v. 33, n. 126-128, p. 45-58, 1993.

FEATHER, C. *Elastic selves and fluid cosmologies: Nahua resilience in a changing world*. 2010. 317 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Department of Social Anthropology, University of St. Andrews, Escócia. 2010. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10023/1690>>. Acesso em: 15 de mai. 2015.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

GELL, A. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1998.

GOW, P. On impossible societies: some aspects of social relations in Southwestern Amazonia. Palestra apresentada em Exploring a Lévi-Straussian Ensemble in Southwestern Amazonia: five talks given in the land called Brazil. PPGAS Museu Nacional UFRJ; PPGA UFF, Rio de Janeiro, 2009. 68 f. Mimeografado.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. *Micropolítica: Cartografias do desejo*. Rio de Janeiro: Vozes, 1986.

KEIFENHEIM, B. Suicide 'à la kashinawa': Le désir de l'au-delà ou la séduction olfactive et auditive par les esprits des morts. *Journal de la société des américanistes*, Paris, v. 88, p. 91-110, 2002a.

\_\_\_\_\_. Nixi pae como participação sensível no Princípio de Transformação da Criação Primordial entre os índios Kaxinawá no leste do Peru. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (Org.) *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado de letras; São Paulo: FAPESP, 2002b.

KENSINGER, K. *How Real People ought to live: The Cashinahua of Eastern Peru*. Illinois: Waveland Press, 1995.

KUNDERA, M. Oeuvres et araignées. In: *Les testaments trahis*. Paris: Gallimard, 1993.

LAGROU, E. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: TopBooks, 2007.

LIMA, T. S. O que é um corpo?. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, p. 9-19, 2002.

MCCALLUM, C. Morte e pessoa entre os Kaxinawá. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p.49-84, 1996.

\_\_\_\_\_. *Gender and Sociality in Amazonia: How Real People Are Made*. New York: Berg, 2001.

MOL, A. Política ontológica: Algumas ideias e várias perguntas. In: NUNES, J. A.; ROQUE, R. (Org.) *Objectos impuros: Experiências em estudos sociais da ciência*. Tradução de Gonçalo Praça. Porto: Edições Afrontamento, 2007.

MONTAGNER, D. *A morada das almas: representações das doenças e das terapêuticas entre os Marubo*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1996.

PÉREZ GIL, L. *Pelos caminhos de Yuve: conhecimento, cura e poder no xamanismo yawanawa*. 1999. 226 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFSC, Florianópolis, SC. 1999.

\_\_\_\_\_. Transformação do xamanismo e sociabilidade entre os Yaminawa. Trabalho apresentado na XXVIII Reunião Anual da ANPOCS, Caxambú, MG, 2004.

\_\_\_\_\_. *Metamorfoses yaminawa: xamanismo e socialidade na Amazônia peruana*. 2006. 378 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFSC, Florianópolis, SC. 2006.

ROLNIK, S. Cartografia ou de como pensar com o corpo vibrátil. In: \_\_\_\_\_. *Cartografia Sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 1989. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/pensarvibratil.pdf>>. Acesso em: 13 de ago. 2015.

SALADIN D'ANGLURE, B.; MORIN, F. Mariage mystique et pouvoir chamanique chez les Shipibo-Conibo d'Amazonie péruvienne et les Inuit du Nunavut canadien. *Anthropologie et Sociétés*, Québec, v. 22, n. 2, p. 49-74, 1998.

SISKIND, J. *To hunt in the morning*. New York: Oxford University Press, 1973.

STENGERS, I. The cosmopolitical proposal. In: LATOUR, B.; WEIBEL, P. (Org.) *Making Things Public*. Massachusetts: MIT Press, 2005. p. 994-1003.

SZTUTMAN, R. *O Profeta e o Principal: A Ação Política Ameríndia e seus Personagens*. São Paulo: EDUSP, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

\_\_\_\_\_. Antropologia e imaginação da indisciplinaridade. Conferência Inaugural da Cadeira de Humanidades do Instituto de Estudos Avançados Transdisciplinares, UFMG, Belo Horizonte, 18 de mai. 2005. 15 f. Mimeografado.

\_\_\_\_\_. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 14-15, p.319-338, 2007.