

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

RUTH DANIELLE BEIRIGO LOPES

LIÇÕES DA COBRA
— UMA LEITURA DA ETNOLOGIA PANO —

Niterói

2010

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

RUTH DANIELLE BEIRIGO LOPES

LIÇÕES DA COBRA
— UMA LEITURA DA ETNOLOGIA PANO —

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

Orientadora: Tânia Stolze Lima

Niterói
2010

FICHA CATALOGRÁFICA

Beirigo Lopes, Ruth Danielle

Lições da Cobra: Uma leitura da Etnologia Pano. Ruth Danielle Beirigo Lopes. Rio de Janeiro, PPGA-UFF, 2010.

152 pp., XVII pp.

Dissertação de Mestrado – Universidade Federal Fluminense, PPGA – UFF.

Antropologia Social. 2. Etnologia Indígena. 3. Xamanismo. 4. Anaconda, jibóia 5. Universo Visual. 6. Dissertação. I. Título.

BANCA EXAMINADORA

Profª. Orientadora – Drª. Tânia Stolze Lima

Universidade Federal Fluminense

Profª. Drª. Elsjé Maria Lagrou

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Profª. Drª. Joana Miller

Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Ruben Caixeta de Queiroz

Universidade Federal de Minas Gerais

(suplente)

Profª. Drª. Lydie Oiara Bonilla

Museu Nacional

Universidade Federal do Rio de Janeiro

(suplente)

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Tânia Stolze Lima pelo interesse por minhas curiosidades ingênuas, pelas leituras, aulas e ensinamentos inesquecíveis, pelos conselhos na dissertação e na vida, pelas críticas e idéias, pelas conversas e pela tranquilidade em enfrentar as minhas inseguranças, mas sobretudo pelo privilégio de estar em diálogo.

Agradeço aos membros examinadores e suplentes da banca, Els Lagrou, Joana Miller, Oiara Bonilla e Ruben Caixeta pela presteza de se disporem a ler, avaliar e comentar essa dissertação.

Agradeço ao CNPq pela bolsa de mestrado que financiou a escrita desse trabalho. Agradeço também ao PPGA da Universidade Federal Fluminense por ter apostado em mim e na minha formação. Agradeço ao corpo administrativo dessa instituição, em especial à Hilma, pela presteza em solucionar assuntos burocráticos.

Agradeço aos meus mestres que me influenciaram, especialmente a Eduardo Vargas, Ruben Caixeta, Ovídio Abreu e Eduardo Viveiros de Castro, por me apresentarem a antropologia e por me incentivarem a percorrer este caminho.

Agradeço a Els Lagrou por todos os seus comentários ao meu projeto de qualificação, mas principalmente pelos incentivos ao trabalho de campo, sem o qual essa dissertação seria outra.

Agradeço aos Katukina da TI Campinas por terem me recebido com tanta gentileza e carinho, pelos ensinamentos e pelo convívio. Agradeço especialmente a Noya, Machi, Rona, Orlando, Nawashavo, Mane, Ni'i, Adriano e Sherê, pela atenção, amizade e carinho.

Agradeço também a Lindomar Padilha e Alcilene Bezerra do CIMI de Cruzeiro do Sul e ao jornalista Altino Machado por me ajudarem a chegar a Masheya.

Agradeço carinhosamente ao Sr. Cândido, motorista da FUNASA de Cruzeiro do Sul, pelas caronas, pelas conversas e por compartilhar suas curiosidades.

Agradeço a todos que me ajudaram no acesso à bibliografia e que se interessaram e se dispuseram a me ouvir falar sobre esse trabalho enquanto ele foi sendo construído.

Agradeço aos meu interlocutores e amigos do Museu Nacional da UFRJ: Beatriz de Almeida Matos, Bruno Emílio Fadel Daschieri, Bruno Marques, Camila Caux, César Soares Jardim, Felipe Evangelista, Guilherme Heurich, Kleyton Rattes, Leonor Valentino, Luana Almeida, Luiz Felipe Benites, Luciana França, Nicolas Viotti, Orlando Calheiros e Virna Plastino.

Agradeço imensamente a minhas amigas interlocutoras do PPGA da UFF: Márcia Nóbrega e Maria Júlia Gomes Andrade, por compartilhar as dificuldades e alegrias, as descobertas e as decepções.

Pela amizade especial e pelas conversas, agradeço também aos interlocutores distantes, mas sempre presentes: Alejandro Fujigaki e José Antonio Kelly.

Agradeço aos meus amigos igualmente distantes e presentes pelo apoio e compreensão: Denisse Ariadna, Felipe Carvalho, Marina França, Bruno Paes, Davis Diniz, Fernando Torres Pacheco, Geovana Bittencourt, Luisa Ribeiro, Pedro Kalil, Viviane Maroca e a todos os demais do Pedante.

Agradeço também aos meus amigos do Rio também antropólogos com os quais não tive oportunidade de dialogar profissionalmente, mas que em compensação me permitiram outros diálogos igualmente importantes: Simone Silva, Marcelo Mello, Marcela Franzen, Indira Nahomi Caballero e Mutuá.

É com um carinho especial que agradeço fortemente a Vivi, César, Pedro, Camila, Guilherme, Fuji, Nico, Márcia, Maju, Virna, Luiz Felipe e Felipe pelo amor, amizade, companherismo, cumplicidade, alegrias e dores.

Agradeço imensamente aos meus pais pelo amor, pela confiança e por respeitarem as minhas decisões e escolhas. Agradeço igualmente aos meus irmãos queridos que sempre me apoiaram e me incentivaram. Agradeço também a minha outra família agregada através do amor: Solange Pires, Rogério Mendonça Wanderley Pires, Juçara Brittes, Jurema Brittes, Quico e João Francisco.

Agradeço a todos os meus outros consubstanciais que não precisam ser nomeados porque se reconhecerão.

Agradeço aos meus amores mirins pelas alegrias e inspirações de força: Alice Rangel, Lívia Duarte, Joaquim Nóbrega, Taxi, Cuíca e Ju.

Agradeço muito a Rogério Brittes, pelo amor e pela companhia e por sempre ter me abrigado nos momentos de tempestade; ainda que não tenha evitado que eu me molhasse, conseguiu expressar sutilmente a força que toda a manifestação de cuidado e proteção tem na fragilidade.

a Rona, Noya, Machi e Orlando Viño Katukina
a Milton e Aparecida

RESUMO

Esta dissertação busca reafirmar o argumento de que o xamanismo, entre os povos amazônicos de língua Pano está disseminado na sociedade como um modo de relação, uma maneira de conhecer e comunicar. Mais que isto, busca compreender a modalidade de xamanismo, particular dos Katukina, Kaxinawa, Yaminawa, Yawanawa e Shipibo-Conibo (mas não exclusiva a eles) que necessariamente envolve os boídeos na qualidade de xamãs primordiais. A porta de entrada para este tema será a iniciação dos homens no xamanismo enquanto processo de incorporação de conhecimentos; tópico que por sua vez exige uma breve revisão da literatura em torno das noções Pano de pessoa e corpo – quanto às suas constituições, concepção e manutenção. A partir daí é demonstrando que as cobras grandes (sucuris e jibóias) são donas das substâncias necessárias à transformação dos corpos para a incorporação dos conhecimentos, capacidades e habilidades. Elas conectam, através das visões (em sonhos, estados febris, cantos xamânicos e desenhos), domínios diferentes: feminino e masculino; xamanismo, arte e caça; mundos visíveis e invisíveis; conhecimentos especializados e a vida cotidiana dos leigos.

PALAVRAS-CHAVE: Xamanismo, Cobras, Universo Visual, Povos Pano

ABSTRACT

This thesis aims to reassert the idea that among the Pano speaking peoples of Amazonia, shamanism is spread through society as a mode of relation, a way of knowing and communicating. Furthermore, the thesis tries to comprehend the modality of shamanism, particular (but not exclusive) to the Katukina, Kaxinawa, Yaminawa, Yawanawa e Shipibo-Conibo that necessarily involves Boidae (large, non-venomous snakes) as primordial shamans. We start to approach the subject through the analysis of the male shaman initiation, a process of embodying knowledge. This topic demands a quick revision of the literature concerning the Pano categories of body and person: its conception, its constitution, and its maintenance. After that, we show that large snakes (the anaconda and the boa constrictor) are masters of the substances used to transform the bodies, when embodying knowledge and skills. Through visions (in dreams, feverish states, shamanic chants and drawings), these snakes connect different domains: male and female; shamanism, art and hunting; visible and invisible worlds; specialized knowledge and the everyday layman life.

KEYWORDS: Shamanism, Snakes, Visual Universe, Pano Indians

De estas calles que ahondan el poniente,
una habrá (no sé cuál) que he recorrido
ya por última vez, indiferente
y sin adivinarlo, sometido

a quien prefija omnipotentes normas
y una secreta y rígida medida
a las sombras, los sueños y las formas
que destejen y tejen esta vida.

Límites – Jorge Luis borges

SUMÁRIO

Resumo.....	viii
Convenção Ortográfica	xiv
Prólogo	xv
Introdução	1
No princípio	1
Breve Relato de Campo	2
Objetivos, tema, assuntos e capítulos.....	9
Tema e assuntos	9
Capítulos	12
Objetivos	12
Recorte teórico	14
Instrumental Teórico-Metodológico	16
Preâmbulo	16
Os animais são humanos e os humanos são animais.....	17
Breve histórico	19
Para uma análise crítica.....	22
Outras implicações de se afirmar que os animais são humanos.....	26
De relações e animais: Uma proposta	27
Capítulo 1 – Os Pano.....	29
Caracterização geral dos povos Pano	29
Humanos de verdade	34
O conceito <i>huni kuin</i>	34
O conceito de <i>nawa</i>	35
A Permeabilidade Conceitual dos Etnônimos.....	36
Algumas considerações	41
Capítulo 2 – O Xamanismo Pano.....	42
Xamanismo: Entre definições	43
Xamanismo: Implicações pós-contato	44

Xamanismo das cidades	45
O xamanismo sem xamã	48
Um posicionamento frente às transformações	51
O xamanismo como sistema de pensamento.....	52
Xamanismo Pano	54
<i>Yuxin, Yochĩ, Yushin, Yoshi, Yoshin</i>	54
Vertical <i>versus</i> Horizontal: Xamanismo e poder político	58
Corpo e pessoa: Uma teoria da concepção.....	60
Corpo, pessoa e conhecimento	63
Iniciação de conhecimentos	65
As cobras e o conhecimento cinegético	67
Incorporação de conhecimento	72
Teoria sensível da constituição do corpo do xamã.....	73
A eleição xamânica	75
Mitologia das Cobras	77
<i>Yube, Yuve, Yobé</i> e o conhecimento xamânico	78
Perspectivismo e remédio <i>dei-sa</i>	87
Cobras e xamanismo	87
Capítulo 3 – Universo Visual: Xamanismo e Arte Gráfica.....	90
A agência da imagem	91
Sensibilidade perceptiva transformada	91
Corpo, <i>yuxin</i> , imagem e desenho	92
Desenho (<i>kene</i>) e imagem (<i>dami</i>)	93
Tecer e desenhar: Capacidades e habilidades femininas.....	93
Imagens cósmicas materializadas	93
Imagens encorporadas e desencorporadas	96
Substâncias de transformação	98
Visão e substância.....	99
Ayahuasca e política cósmica	101
Ayahuasca, tabaco, sonho e cura.....	102

Desenhos cantados	105
Considerações Finais.....	107
Referências Bibliográficas	110
Anexos.....	119
Anexo 1 – Glossário Indígena.....	120
Anexo 2 - Mitos	122
KATUKINA: O Mito do homem panema.....	123
SHIPIBO-CONIBO: A Boa e o caçador.....	123
KATUKINA: Mito da restituição da vida após a morte	124
KATUKINA: <i>Shoko nane</i> (pedra jenipapo)	124
YAWANAWA: Kapi Yuve unini	125
KAXINAWA: A lenda da Jibóia Branca guardiã do <i>Nixi Pae</i> dos <i>Huni Kuin</i> ...	127
KAXINAWA: <i>Yube</i> , o homem-sucuriçu.....	130
KAXINAWA: Mito de origem do <i>Nixi pae</i>	138
YAWANAWA: <i>Nanëputani</i>	140
YAMINAWA: <i>Awapachutade</i> , a que transava com a anta	143
YAWANAWA: <i>Puyahunihu</i>	145
YAMINAWA: A ascensão ao céu.....	149
KAXINAWA: <i>Huan Kadu yuxibu</i>	150

CONVENÇÃO ORTOGRÁFICA

A grafia dos etnônimos usados nessa dissertação baseia-se naquela convencionada pela Enciclopédia dos Povos Indígenas do Instituto Socio-Ambiental (ISA). Para a grafia dos termos em Katukina-Pano adotei a convenção usada pelos professores indígenas da língua Katukina em território indígena a partir da cartilha de alfabetização (Sherê Katukina *et all* 2004) e aulas que tomei com eles de sua língua. Para os demais povos abordados lancei mão das grafias presentes nas etnografias aqui analisadas.

Todos os termos em línguas indígenas, com exceção do próprio etnônimo, são grafados em itálico. O anexo 1 apresenta um pequeno glossário com as palavras em línguas indígenas usadas nessa dissertação.

PRÓLOGO

Na minha segunda noite na aldeia Masheya, o cacique teve comigo a primeira conversa sobre um assunto que me perseguiria por todo o mês e por todas as aldeias que eu fosse, a quem quer que eu fosse apresentada. Ele me advertiu, e eu tenho certeza da exatidão dessas palavras na ocasião, de que eu não poderia fazer pesquisa na terra deles. Ele se esforçava para falar português com muita dificuldade. No início eu quase não entendia o que ele dizia, mas ele repetiu as palavras, ainda que desconexas, várias vezes. Repetiu uma dúzia de vezes que não se pode mais pesquisar sobre o povo Katukina, que os Katukina não querem mais isso, que não há benefícios para os Katukina e que eu não podia fazer nada em termos de pesquisa, não podia gravar, nem fotografar, nem escrever nada sobre eles. O nome dele é Ni'i.

Ni'i me perguntou se eu tinha tirado alguma foto, se tinha gravado algum vídeo e se estava pesquisando. Disse que tinha tirado fotos mas que a pedidos, sobretudo, de Orlando. Ao que ele respondeu que assim tudo bem, "porque Orlando é presidente da Associação, o que ele autorizar está certo".

Quatro dias depois Machi me disse que no dia seguinte haveria uma reunião - uma espécie de assembléia indígena - na aldeia Campinas, a primeira e maior aldeia Katukina dessa TI. No dia seguinte, assim que chegamos em Campinas, subimos numa das primeiras casas da entrada da aldeia. Na porta uma mulher branca lavava roupa sentada, seu nome é Francisca. Diferentemente de todos com quem eu conversara até então, ela falava em português e aliás não a ouvi falar hora nenhuma em Katukina. Ela me perguntou de onde eu era e o que eu fazia. Machi tomou a frente e respondeu por mim, disse que eu era do Rio de Janeiro e que eu era antropóloga. Eu acrescentei que tinha ido até lá para conhecer a aldeia, que tinha ficado curiosa depois de um livro que li. Eu já esperava pela pergunta cada vez mais freqüente e ela não me decepcionou, olhando bem fixamente para mim com os olhos apertados contra a luz do sol perguntou: "Veio pesquisar não?" Essa era a preocupação constante deles com a minha presença.

Almoçamos na casa de Francisca e conversamos muito sobre vários assuntos, depois fomos até a escola da aldeia onde acontecia a reunião. Fernando a presidia e lendo um documento o discutia em Katukina. Não consegui entender nada, só as palavras em português que saltavam ora ou outra. Logo percebi que era algo que envolvia antropólogos, pesquisas e alertas aos caciques quanto ao assunto. Tudo que

ouvi foi: pesquisa, Edilene, Casa de Cultura, dinheiro, procuração, antropólogo, caciques, tomem cuidado.

Logo eu percebi que a reunião envolvia a preocupação que eu já havia notado neles com a minha presença, não que eu achasse que a minha presença merecesse uma reunião geral entre os Katukina, mas eu pensei que pudesse ter conseqüências para a minha estadia por lá. A possibilidade de uma pesquisa antropológica era uma preocupação e a presença sem controle de brancos, uma ameaça. Fiquei constrangida e pensei que a qualquer momento poderiam me chamar a reunião e me fazer explicar o que eu fazia lá.

Terminada a reunião fomos ao colégio que fica localizado entre duas aldeias, Varinawa e Samaúma. Era meio dia e a aula começaria às 13 horas. Fomos de caminhão, um caminhão da prefeitura que fica a disposição dos índios como transporte escolar e também para visitas a cidade. Machi subiu na carroceria, quando fui para subir imediatamente atrás dela, Sherê me chamou para ir na boleia com ele. Ele queria conversar e logo intui o assunto. Ele queria saber das minhas intenções em terras Katukina. Mas antes de deixar isso claro ele quis me contar sobre a reunião. Ele me disse que existe um projeto para a construção de uma casa de cultura Katukina nas terras da TI Campinas e que o dinheiro já havia sido liberado, mas Orlando, enquanto presidente da AKAC, era o único que poderia no momento movimentar esse dinheiro. Disse que precisariam de uma procuração dele para que alguém que tenha mais disponibilidade de tempo pudesse administrar. Trabalhando na FUNASA, Orlando não tem tempo e por isso o dinheiro fica parado e o projeto também. Sherê me disse ainda que outro ponto discutido na reunião envolvia a contratação de dois antropólogos como assessores. Segundo ele, os dois antropólogos aceitaram assessorar tecnicamente o projeto mas também queriam, simultaneamente, uma autorização dos Katukina para poderem pesquisar e escrever artigos científicos sobre a cultura Katukina. Nessa reunião os Katukina teriam decidido que não concordavam com essa proposta e reforçaram estar em desacordo sobre pesquisas em terras Katukina.

O argumento mais forte refere-se ao fato de que, de acordo com Sherê, os antropólogos estão sendo contratados com dinheiro dos Katukina que pagará a eles estadia, alimentação, traslado e salário e que portanto não é justo que façam suas carreiras profissionais a custo do dinheiro dos Katukina. Resumindo, eles não acham justo pagar antropólogos para pesquisa-los. Pesquisa com dinheiro dele é abuso.

Tendo chegado ao assunto que eu já esperava ele me perguntou: "E você, veio para pesquisar também?". Eu disse a ele tudo o que já tinha dito a Orlando, a Noya e ao cacique de Masheya; que eu era antropóloga que já havia lido sobre os Katukina e que tinha sido incentivada a conhecer a aldeia, a região e que eu tinha intenções de estudar a cultura deles mas que isso seria um projeto para o futuro, que no momento o que me levava lá eram mais curiosidades do que uma aventura investigativa. Ele pareceu satisfeito e ficou contente com a minha postura. Ele me disse que os Katukina já tiveram muitos problemas com pesquisadores – ou supostos pesquisadores – e que hoje só aceitam pesquisa se o pesquisador oferecer algum benefício a população. Ele reforçou que não se trata de dinheiro, mas, sobretudo, de formação do pessoal, em informática, em português e coisas do tipo.

Para relaxar o clima tenso ele teceu alguns elogios a mim, disse para eu aproveitar a viagem e que qualquer coisa que eu podia contar com ele. Ficamos alguns minutos em silêncio e ele me perguntou quando eu voltava para o Rio e quando poderia ir de novo a aldeia. Eu disse que não sabia, que era muito caro para mim e que eu precisava terminar um curso antes. A nossa conversa foi essa, descemos no colégio e fui assistir aula na sala da Machi.

Fiquei o tempo todo pensando nessa conversa. Eu de fato tinha sido incentivada a conhecer a região e no contexto do prazo para entrega da dissertação eu realmente tinha ido para Masheya com a intenção apenas de conhece-los, de fazer amizade para que futuramente pudessemos estabelecer outro tipo de relação, de pesquisa. No momento, meu prazo era de um mês entre eles, isso não seria tempo de campo suficiente para uma pesquisa e eu tinha certo dentro de mim que eles confiariam nas minhas intenções. Minha consciência sobre o assunto estava tranqüila, fui honesta com eles e acho que isso nos confortou.

INTRODUÇÃO

No princípio

Essa dissertação começou há mais de um ano, com o fim de uma etapa essencial do curso de mestrado, a qualificação. O projeto apresentado nessa ocasião propunha tratar dos modos de relação e das relações em si estabelecidas entre humanos e animais pelos povos indígenas sul-americanos que habitam hoje a microrregião conhecida como Alto Juruá. Tratava-se de questões gerais que supostamente deveriam servir de guia para um estudo das diferentes formas dessas relações. Até aí eu não pensava que fosse possível fazer algum tempo de campo no mestrado e limitei-me a pensar em uma pesquisa bibliográfica. O objetivo era construir uma análise etnograficamente motivada que explorasse a relação dos ameríndios com os animais. Apesar de um campo muito breve esse objetivo se manteve.

Estava claro que as questões gerais eram gerais demais e o tema amplo como se apresentava despertava a curiosidade de se saber porque tinha como recorte o Alto Juruá.

Numa tentativa anterior de escrever sobre algo mais geral ainda me propus a retomar algumas controvérsias clássicas e contemporâneas acerca de conceitos antropológicos de humanidade a partir das relações sociais e intelectuais dos homens com os animais, e foi nesse empreendimento que descobri que seria mais prudente e produtivo fazer um recorte mais específico. Tânia Stolze Lima me sugeriu que escolhesse algum animal em particular. As cobras me pareceram um tema frutífero naquele momento, eu ainda não conhecia nenhuma bibliografia sobre anacondas mas sabia, como, alias, todos sabem, que as anacondas são seres ligados à noções de predação e poder e por isso eu suspeitava que deveriam ser objeto de muito pensamento.

O primeiro contato com alguma bibliografia que abordava a anaconda como figura em destaque foram as teses e dissertações de Edilene Coffaci de Lima (2000) e Els Lagrou (1991, 2007). Ampliando um pouco essas referências, inclusive a partir das bibliografias desses trabalhos, fui percebendo como era forte o tema da anaconda entre os Pano. Seguindo a anaconda nos trabalhos sobre os povos Pano cheguei ao Alto Juruá. Acho até que poderia dizer que o que me levou ao Alto Juruá, ou melhor, quem me levou, foi a anaconda. E a outro lugares também, seguindo seu rastro no pensamento

etnológico avancei para além dos limites do Alto Juruá e das fronteiras étnicas dos grupos Pano. Outras regiões e outros povos foram sendo incluídos no estudo, o que mais tarde precisou ser freado por um recorte mais conciso.

Do projeto de qualificação ficaram o interesse pelos modos de relação e pelas relações em si, pelas evidências etnográficas da importância, ou lugar central, dos animais na socialidade e no pensamento ameríndio, o Alto Juruá, os grupos Pano e o desejo de construir uma análise etnograficamente motivada. Ao que ficou se agregaram novas implicações, um recorte zoológico e outro temático.

Breve Relato de Campo

Na qualificação do projeto de mestrado, Els Lagrou me incentivou a experimentar algum tempo de campo, qualquer que fosse, para conhecer a região do Alto Juruá e experimentar um pouco de trabalho de campo.

Em meados de maio eu tinha acabado de ler a etnografia de Edilene Coffaci de Lima (2000) e muitas coisas nela me levaram a escolher entre outros povos Pano da região do Alto Juruá os Katukina-Pano. Uma delas foi justamente a proximidade da cidade, Cruzeiro do Sul, que fica a mais ou menos 96 km da primeira aldeia da TI Campinas. Outro fator de peso foi sem dúvida a forte e constante presença das cobras grandes em diferentes modos relacionais da vida.

Embarquei então numa pesquisa na internet por contato com os Katukina. Foi quando descobri o blog do jornalista acreano Altino Machado. Pelos textos publicados percebi que ele tinha relações bem estreitas com as populações indígenas do Acre. Foi através dele que consegui falar com Lindomar Padilha, funcionário do CIMI, que me pôs em contato com Alcilene Bezerra do CIMI de Cruzeiro do Sul. Foi Alcilene quem faz a mediação com Orlando Katukina, presidente da Associação Katukina do Campinas. Sete dias depois do primeiro contato, ela me disse que Orlando tinha concordado que eu os visitasse em sua aldeia e me deu o número do telefone dele na FUNASA para que eu ligasse e conversasse diretamente com ele.

Conversamos rapidamente por telefone, Orlando me perguntou quando eu poderia estar lá e me disse que quando eu chegasse que ligasse para ele. Foi o que fiz, comprei as passagens e no início de junho eu estava em Cruzeiro do Sul tentando marcar um encontro com ele.

Cheguei nas terras Katukina de Campinas em um momento muito particular de contato com a sociedade nacional. Um momento em que a presença de pesquisadores e alianças com outras pessoas da cidade estão em questão. A presença de estrangeiro na aldeia está na pauta do dia, é tema das conversas à noite antes de se deitar, de reuniões na aldeia e de assembléias com toda a comunidade.

Nesse contexto tive várias vezes que me justificar e dar explicações da minha presença a muitas pessoas. Eu não compreendia o que eles diziam em Katukina, mas, levando em consideração conversas que tive com Machi e Noya, acredito que muitas outras vezes eles explicaram por mim.

Não posso negar que tive uma recepção ímpar em campo. Todos foram muito doces e gentis, interessados e preocupados. Senti na pele a tão comentada e notável abertura e interesse dos Panos pelo estrangeiro (Erikson, 1986; Keifenheim, 1992; Lagrou, 2002; Calavia Sáez, 2006). Me trataram tão bem quanto em poucos lugares. Me deram um nome, me alimentaram, tiveram paciência para me ensinar a lidar com o terçado, com a cesta na pesca, com os insetos. Me trataram quando fiquei doente, me acolheram em suas casas e lamentaram a minha volta para o Rio de Janeiro. Estabelecemos uma amizade, uma relação de confiança, ou pelo menos, me fizeram sentir assim. E acredito que foi por causa dessa confiança que recebi muitas propostas comerciais.

A pesquisa entre os Katukina, como pude observar inclusive pela conversa que tive um dia com Sherê, está condicionada a parcerias através de projetos que capte não só recursos, mas também formação das mais diversas ao povo Katukina. Segundo as palavras de Ni'i, os Katukina estão cansados de contribuir com a formação profissional dos pesquisadores sem que a comunidade tenha sequer algum benefício com isso. Mais ou menos como se o conhecimento, a cultura Katukina, estivesse sendo articulada pelos índios como ponto de um novo modo de relação interétnica que pode desta vez conceder a comunidade formação, recursos e voz política. É isso o que também constatou Góes (2007) em relação ao uso do *Kãpo*¹ nos centros urbanos. Para ele, o uso do *Kãpo* na cidade como terapia alternativa valorizando os “conhecimentos tradicionais” indígenas, abriu para os Katukina a possibilidade de novas estratégias políticas contemporâneas; como uma forma de mediação interétnica e de efetivação de seus próprios interesses.

1 *Kãpo* lê-se cambô; *kã*- como *cã* em cão e *po*- como *bo* em bojo. O alfabeto usado hoje pelos Katukina não inclui a letra b. Optei por essa grafia por ser a convencionalizada entre os Katukina inclusive nas cartilhas de alfabetização. Encontram-se, porém, grafada também como Kambo, Kambô, Cambô, Kampo ou kampu.

“Antes, tais saberes serviram aos Katukina como meio de adquirirem terçados, espingardas, roupas e querosene, agora servem para aquisição de bens monetários e, principalmente, expressão política no contexto acreano.” (GÓES 2007, p.142).

Tendo essa condição em vista, o bem querer deles por mim e a confiança que estabelecemos, muitas vezes eles tentaram me convencer a vender seus artesanatos, a lhes dar cursos de português e informática, sempre com a compensação de uma autorização para a pesquisa.

Esse era um assunto sério e quase onipresente. Meus amigos mais próximos, Machi e Noya, sempre me contavam que alguém tinha perguntado a eles quem eu era e o que eu queria. E não posso esquecer que de muitas formas eles me protegeram. Sempre que chegávamos a uma aldeia diferente eles corriam ao meu lado para me apresentar ao cacique. Se no aeroporto eu me preocupava por não ter autorização da FUNAI, na aldeia eu temia o cacique de Varinawa que por sorte só encontrei nos meus últimos dias por lá. “Se você encontrar com ele, eu tenho dó de você, pena mesmo, ele vai chamar a polícia para você. Ele não quer branco aqui não.” Essas palavras de Noya ressoavam na minha cabeça a cada encontro com alguém de outra aldeia. Eu tinha em mente que a qualquer momento eles podiam resolver me mandar embora no primeiro ônibus que viesse de Liberdade em direção a Cruzeiro do Sul. Mas eu era “convidada” de Orlando e isso tornava tudo mais ameno para mim, aliás, com os dias eu descobri que era assim que eu deveria começar a frase quando me perguntassem o que eu queria lá.

Mas não eram apenas os índios que queriam saber o que me levava até lá. É claro que por motivos diferentes, mas os enfermeiros do posto de saúde, o taxista e até o motorista da FUNASA também queriam saber o que tinha me feito sair do Rio de Janeiro para me hospedar no Acre em meio a uma aldeia indígena. O motorista da FUNASA que nos levou até a aldeia, parecia não compreender as razões que levavam alguém a ir morar por alguns dias numa aldeia. As minhas motivações pareciam absurdas para ele.

O nome dele é Cândido e fui um pouco através dele e da sua curiosidade por mim que inaugurou-se um diálogo que seria fundamental nos próximos 30 dias para a minha aproximação dos índios de Masheya e para essa dissertação.

Seguindo para a aldeia com as crianças na carroceria, o primo e a mulher de Orlando na boleia pegamos a AC-407 em direção a Rodrigues Alves. No caminho fomos conversando. Seu Cândido estava muito curioso sobre o Rio de Janeiro e

começou a me perguntar se o ambiente que viamos ali era muito diferente das matas do sudeste, se existiam florestas e outras perguntas do tipo. Eu disse para ele que era bem diferente que as árvores era menores e que pela janela do carro eu já tinha visto que lá tinha pássaros que eu nunca tinha visto. Inclusive eu perguntei a ele se conhecia um passarinho todo azul que tinha ali na região, ele me disse que sim, que era muito comum ali e me perguntou se no Rio de Janeiro tinha dele. Eu disse que não e que na verdade eu tinha a impressão de nunca ter visto um bicho que fosse todo azul. Eles riram, Sr. Cândido, Orlando, Levindo e Rosimeire – primo e mulher de Orlando. Foi a primeira de muitas vezes que a minha ignorância garatira a alegria momentânea dos outros. Sr. Cândido me disse que na região esse pássaro é muito conhecido como Sanhaçu (*Thraupis episcopus*). Visto que eu não conhecia nem o sanhaçu, Orlando passou a me apresentar pássaros e outros animais, tarefa que mais tarde repassou a Noya. Empenhado nisso, ele me apresentou diversos animais da região e me falou muito sobre as cobras, chegou inclusive a ir me chamar para ver cobras que ele encontrava na mata ou ao redor da casa que, segundo os Katukina, se são peçonhetas precisam ser mortas².

Na aldeia Orlando me hospedou na casa de seus sogros, onde ele fica quando vai para lá nos finais de semana. Orlando é funcionário da FUNASA e por isso fica de segunda a sexta, e às vezes alguns finais de semana, na cidade.

A curiosidade de todos era grande, olhavam para mim percorrendo todos os detalhes das minhas roupas, da minha mochila e pareciam estranhar a minha cor e principalmente o meu cabelo, que eu tinha a impressão de causar algum tipo de sentimento de pena entre as mulheres. A forma física do meu corpo também não passou despercebida e logo no primeiro dia comentaram com seriedade que eu estava muito magra e muito pálida que eu precisava comer e engrossar senão as almas poderiam me levar. Eu soube disso por Orlando que enquanto esteve lá foi meu interprete.

Já no primeiro dia senti a dificuldade de não compreender o que diziam a minha volta, o que diziam para mim e sobre mim. No segundo dia fiz um mapeamento de quem compreendia e quem falava português, eram poucos mas seriam eles meu ponto de apoio. A dificuldade de comunicação isola, cria uma barreira entre você e os outros e transpô-la era uma das principais e mais difíceis tarefas a cada novo dia. Sempre ao amanhacer eu pensava nisso e em estratégias de superar essa dificuldade.

² Ao contrário das anacondas. Matar anacondas pode colocar em risco a vida, pois anaconda é pajé. Entre os Kaxinawa só se mata anaconda para que as mulheres aprendam o *kene kuin*, o desenho kaxinawa, ou para que os homens peçam para o espírito da cobra os tornar bons caçadores (Lagrou 1996, Lima, E. 1998).

Mas os Katukina são Pano e, como já dizem há tantos anos os antropólogos, são abertos e interessados no estrangeiro, o que, apesar da solidão, me fazia paradoxalmente nunca estar sozinha. Quando eu conversava com Noya, muitos deles se sentavam por perto pra ouvir a melodia de uma língua que não entendiam. Assistiam as aulas de Katukina que eu tomava com Noya e achavam muita graça na minha pronúncia da língua deles. Tocavam a minha pele analisando as inúmeras picadas de pium. Achavam graça em como eu estava muito picada e me ensinaram a não coçar e como espremer com as unhas as picadas para que sarassem logo. Com o tempo foram tomando mais liberdade e procuravam mucuim na minha pele e piolhos na minha cabeça e ao não encontrar nem um nem outro, me perguntavam porque eu não os tinha e porque eu estava tão picada por pium. A diferença dos nossos corpos se tornou objeto de interesse deles que sempre me perguntavam porque eu era tão magra. Adriano certa vez me disse conclusivamente: “seu marido não gosta de você, te deixa magra assim e deixa você ficar um mês aqui sem ele. Isso não pode. Aqui o homem casou, tem que engrossar a mulher senão o pai da moça pega ela de volta. Você precisa engordar.” O meu peso era uma outra preocupação constante dos Katukina. Eu não podia andar na estrada sozinha, não podia tomar banho no igapó sozinha, ir na roça sozinha, tudo isso era muito perigoso.

Perto do final da minha estadia, fui a cidade com eles no caminhão da prefeitura. Acordamos cedo, a aldeia toda escura, muita confusão, todo mundo correndo de um lado para o outro. Eu não estava me sentindo muito bem, mas a pressa coletiva me fez pensar que não daria tempo de ir ao banheiro e que eu perderia o caminhão. Na noite anterior fui deitar sentindo calafrios. Dormi mal mas sonhei. Sonhei com o cacique/pajé da aldeia Bananeiras me dizendo coisas que pareciam Noya falando. Ele me disse que eu ia ficar doente e que eu ia sentir dor de cabeça.

Alguns dias antes Noya tinha me dito que quando se toma *kãpo* não se pode chorar, porque se tiver medo da cobra quando sair na mata ela te morde. Alguns dias depois nós dois fomos dar uma volta na mata, ele queria me mostrar como é a floresta a uns 300 metros para dentro. No caminho eu disse para ele que tinha medo de encontrar alguma cobra e ela me morde, afinal eu estava com medo dela.

No sonho, a voz de Noya na figura de Ademir dizia que eu ia adoecer e sentir dor porque naquele dia a cobra escutou eu dizer que tinha medo dela e que por isso agora eu iria sofrer. O sonho não era muito dinâmico e mais parecia uma miragem, um composto de imagens de uma sucuri, com um padrão de cobra que há duas semanas Nawashavo

reproduzia em uma pulseira para mim e a figura de Ademir tal como o vi pela primeira vez; com uma camisa de veludo vinho e pinturas faciais em vermelho e preto.

Acordei desse sono na confusão de todos correndo de um lado para o outro. Descemos até a rodovia e fomos esperar o caminhão. A viagem de 96 km durou 4 horas, o vento na carroceria do caminhão era forte mas eu sentia um frio polar, o balanço do caminhão a cada buraco me fazia sentir dor em todos os ossos e foi aí que percebi que eu poderia já estar febril.

Quando chegamos na cidade e eu desci do caminhão, notei que estava tonta, enxegava mal e sentia muito frio e dor no corpo. Avisei a Machi que eu iria até a uma farmácia e que depois eu a encontraria no mercado que era logo ali. Na farmácia o caixa me disse que 39°C é uma febre muito alta e que possivelmente eu estava como malária. Na hora lembrei do sonho e pensei que Ademir pudesse estar certo.

Reencontrei com Machi e disse a ela que eu ia ao posto de saúde e que eu achava que era possível que eu demorasse e perdesse o caminhão de volta às 13h. Mas que não se preocupasse que eu voltaria no dia seguinte para a aldeia. Perguntei numa farmácia onde tinha um posto. Ao chegar lá minha febre já tinha tingido 40°C. Me fizeram 3 exames de malária em seqüência e o enfermeiro parecia torcer para que desse positivo para malária, caso contrário não saberia o que fazer. Por fim eu já delirava de febre e os exames todos não acusaram malária. Chamaram o SAMU e fui para o Hospital do Juruá de onde me transfiraram para a Santa Casa e me mantiveram internada por três dias. Diagnóstico: amebiasse e infecção intestinal.

Três dias depois e três quilos mais magra voltei para a aldeia. Já existiam inúmeras versões sobre o meu desaparecimento, mas Machi acreditava na minha volta. Quando subi a ribanceira que leva até a aldeia anunciaram aos gritos para Machi que eu tinha voltado. Ela veio correndo e os outros se aproximaram. Ela sorria e segurando nos meus ombros e olhando bem nos meus olhos, ela dizia: “sabia que você ia voltar, eles duvidaram, mas eu sabia”. Daí em diante ficamos mais amiga e partilhamos intimidades, algumas vezes o mesmo prato, a bolsinha de remédios e a chave do posto de saúde. Todos pareciam contentes com a minha volta, parecia mesmo que eu tinha os surpreendido. Mas estavam também preocupados, afinal eu estava mais magra ainda.

Resolveram me tratar. Disseram que os remédios da cidade estavam me fazendo mal que eu precisava tomar *kãpo* para limpar minha barriga, para eu ficar forte, me curar de vez e engordar. Me dispus a tomar, suspendi os antibióticos e no dia seguinte bem cedinho fui na casa de Noya dizer a ele que eu já estava pronta para tomar. De

jejum tomei o equivalente a uns 600 ml de água com açúcar, com muito açúcar. Noya disse que estava com pena de me queimar, que eu ia sentir muito mal mas que depois ia ser bom. Sentiu pena mas queimou, fez apenas três pontos, disse que era suficiente, que eu estava muito fraca e que portanto era melhor não tomar muito da primeira vez. Queimou e colocou o veneno do sapo em cima das queimaduras e imediatamente já pude sentir o efeito. Tive um inchaço local acompanhado de intensa vermelhidão, logo depois uma pequena taquicardia. Em seguida o inchaço e a vermelhidão se espalhou pelo corpo todo, ao que Noya comentou: “agora sim, está bom, você está bem inchada, bem vermelha.” Muitos vieram assistir, queria ver como eu ia reagir. O *kãpo* produz, ou pelo menos em mim foi assim, um tipo de alucinação física, fica-se completamente consciente, a mente não sofre nenhuma alteração de consciência, mas fisicamente é como se o corpo estivesse mudando de aspecto. Talvez por influência de minhas próprias impressões prévias, a sensação que tive foi um pouco de um devir sapo. Orelhas bem pequenas, mãos grandes, boca larga e uma certa compressão na garganta como se não tivesse mais pescoço e pudesse a qualquer momento quaxar. Esperava-se que eu vomitasse logo então me levaram para o lado de fora da casa. Noya foi buscar água pra quando fosse preciso lavar as queimaduras e quando voltou se espantou por eu não ter vomitado: “Você precisa vomitar, tem que vomitar.” Eu disse que achava que não ia conseguir e ele concluiu que os venenos que eu estava tomando na cidade eram fortes demais, que já estava habituada a veneno forte e que portanto três pontos tinha sido pouco. Dito isso comecei a vomitar, mas não foi muito, o que frustrou um pouco a platéia e deixou Noya encasquetado. Quinze minutos depois da aplicação eu disse para ele que já não estava sentindo mais nada e percebi nele uma certa decepção. Lavamos com água e ele me disse pra deitar um pouco e depois tomar banho e comer alguma coisa. Várias vezes depois ao longo do dia ele veio tentar pensar junto comigo porque o *kãpo* tinha dado um efeito tão fraco em mim.

Contei a Noya o sonho que tivera na noite anterior a ida a cidade, ele sorriu, mas não achou graça. Disse sério que eu era corajosa por sonhar com cobra. Tentei dizer a ele que talvez eu tivesse sonhado justamente porque tinha medo e ele insistiu que não, que eu era mesmo corajosa. Esse sonho me abriu portas para entender mais sobre as cobras para os Katukina. Depois de contar o sonho, Noya me contou sobre a origem das cobras peçonhentas, sobre os poderes das cobras grandes e Rona me mostrou o desenho de seu tacape para que eu entendesse porque os pajés precisam ter um encontro com as cobras grandes.

De volta ao Rio de Janeiro, me dediquei as leituras das etnografias sobre a região e tudo pareceu ganhar um outro sentido, mais cor, mais movimento, profundidade e detalhe. A brevidade da visita sem dúvida cumpriu as intenções iniciais. Fiz grandes amigos entre os Katukina. Orlando, Noya e Machi se empenham em manter contato, sempre que estão na cidade tiram um tempinho para ligar. Noya, que agora tem e-mail, às vezes me escreve. Ainda que tivesse uma autorização dos líderes para uma pesquisa, essa brevidade me impediria de realizar uma etnografia, mas isso não significa que não tenha tido peso sobre a elaboração dessa dissertação. Certamente mudou minha perspectiva para as leituras, que acredito, possam depois disso, serem muito mais justas.

Objetivos, tema, assuntos e capítulos

Tema e assuntos

Essa dissertação versa sobre os modos de relação e as relações em si estabelecidas entre humanos e as cobras, em especial as grandes (anacondas e jibóias), entre alguns povos indígenas sul-americanos, sobretudo, aqueles que habitam hoje a região do Juruá-Purus, a cabeceira do rio Acre e o rio Uacayali, no Peru.

Esse estudo se baseia em uma pesquisa bibliográfica que por vezes diálogos com algumas situações vividas em um breve campo entre os Katukina-Pano. O que proponho é uma reflexão dessas relações que, à luz de certas noções correntes na antropologia contemporânea, tais como a do perspectivismo ameríndio de Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima, seja capaz apresentar um panorama geral sobre o lugar e o papel das cobras no contexto socio-cosmológico ameríndio, em especial acerca de dois temas específicos: o xamanismo e o universo visual. Posso dizer, inclusive, que essa dissertação é muito mais um relato de leituras acerca da evidente presença da cobra no xamanismo Pano do que um trabalho exaustivo de revisão dos vários temas que envolvem as cobras. Essas leituras se concentram sobretudo em etnografias de cinco povos Pano: Katukina, Kaxinawa, Yaminawa, Yawanawa e Shipibo-Conibo. No entanto, isso não significa que etnografias de outros povos não venham a ser cotejadas nesse estudo. Etnografias de povos como os Matsés e os Marubo, serão, pela evidência das cobras, materiais por vezes abordados.

A literatura sobre os Pano é extensa e pode-se dizer que começa no início do século passado com os relatos do Padre Tastevin. Muitos temas dessa “panologia” portanto já se tornaram clássicos, sobretudo dois deles: parentesco e identidade étnica.

A ocorrência de um sistema de parentesco pouco comum na amazônia excitou a curiosidade dos antropólogos em relação aos grupos Pano. Através dos trabalhos de Melatti sobre a organização social Marubo (cf. Montagner & Melatti, 1975 e Melatti, 1977), o parentesco Pano foi identificado com o modelo de organização social australiano *karia*. Suas semelhanças com o sistema de seções australiano foram endossadas por trabalhos posteriores entre outros grupos Pano (cf. Townsley 1988, McCallum 1989; Kensinger 1995, pp.157-169), que percebendo uma certa conformidade entre esse sistema e os grupos de nomeação Kaxinawa definiu de vez o parentesco Pano como *karia-pano*³ (Calavia Sáez 2006 [1995], Lima, E. 2000a E 2000b, Viveiros de Castro 2002). Esse modelo identificado entre os Kaxinawa incluía ainda uma rebuscada e complexa definição de identidade, na qual foram identificados um domínio intermediário entre o *si mesmo* e a *alteridade absoluta* e uma distinção entre uma alteridade interna e outra externa⁴ (cf. Calavia Sáez, 2006 [1995], Lagrou 2007).

As sociedades Pano, muitas vezes identificadas como sociedade compósitas, foram definidas como um “quadro caleidoscópico” (Townsley, 1988) e como uma “nebulosa” (Erikson, 1993) devido as intensas alianças e rupturas que esses grupos sofreram entre si ao longo da história. Muitas etnografias associaram isso a peculiar atração dos Pano pelo exterior. O intenso interesse Pano pela alteridade muitas vezes explicou o caráter compósito e a constituição em tantas camadas “étnicas” desses grupos. Muitos estudos de caráter interétnico procuram explicar essa atração e, como acabamos de ver, até mesmo os estudos de organização social abordam a temática. A vida social Pano, em geral, coloca em cheque a noção substancialista de identidade e alteridade e mostra como essas questões são centrais em suas próprias cosmologias. A análise do conceito de *nawa* enriqueceu o debate antropológico e mostrou-se paradigmático na ambigüidade Pano entre *auto* e *alter*⁵.

³ Citando Viveiros de Castro, Calavia Sáez (2006) chama atenção que o sistema dos *karia* "é um mau exemplo dos princípios que ele veio a ilustrar e que os povos Pano apresentam um uso mais consistente desses mesmos princípios" (p.95). Em outro texto, Viveiros de Castro (2002) reafirma o mesmo dizendo: "Na verdade, certas terminologias pano, de povos com ou sem seções, adequam-se a um esquema de seções bem melhor que a própria terminologia dos *Karia*." (Viveiros de Castro, 2002, p. 118-119)

⁴ Voltaremos a esse assunto mais adiante. Ainda que esse trabalho não se detenha a detalhar e discutir profundamente o parentesco Pano, vez por outra iremos recorrer a esse tema, sobretudo para falarmos dessa complicada relação Pano entre alteridade e identidade.

⁵ Como veremos mais adiante, *nawa* tem, pelo menos, três funções: refere-se a uma verdadeira alteridade (é o termo genérico aplicado a estrangeiros); serve como denominação – está nos nomes dos grupos e faz parte dos etnônimos atribuídos aos Pano vizinhos – e, por último, equivalendo-se ao sufixo *-bo*, ou *-bu*, denota seções de doadores de nomes dentro do grupo.

Nawa tem diferentes significados de acordo com a posição que ocupa num gradiente que vai do pólo da máxima alteridade, passando por um domínio intermediário, até ao “eu mesmo”. E assim, enquanto um conceito relacional, *nawa* representa na panologia geral um conceito chave para se entender melhor a política externa Pano; o lugar da alteridade nos planos sociológico e cosmológico Pano e, simultaneamente, a própria idéia que eles fazem deles mesmos (Lagrou 2007, Lima, E. 2000a).

Mais recentemente, no final da década de 1990, outras preocupações, articuladas a esses temas mais clássicos, têm se tornado temas comuns na panologia. Entre eles podemos destacar os processos socio-fisiológicos de constituição do corpo e da pessoa, as fronteiras entre humanos, animais e espíritos, o caráter intersubjetivo das relações e a agência dos seres (Lagrou 1991 e 2007, Lima, E. 2000).

Os estudos sobre a maleabilidade das fronteiras étnicas Pano concluiu que a concepção de humanidade entre os Pano não se encerrava nas fronteiras dos grupos (Erikson, 1990, p.80) e foi tendo em vista isso que essas leituras mais recentes passam a explorar a própria fronteira da humanidade.

Baseando-me nesse *background*, que sem dúvida é muito mais denso do que foi exposto acima, busco abordar o tema da cobra grande entre esses povos em algumas áreas da vida (mitologia, xamanismo e arte, por ex.).

No desenvolvimento dessa dissertação foi ficando cada vez mais claro a necessidade de se refletir sobre como esses povos pensam a si mesmos para poder avançar na compreensão de suas afirmações. Isso de modo que suas próprias noções de pessoa, de identidade *versus* alteridade, de corpo e de posição no mundo (perspectiva) tornaram-se ao lado da temática das cobras um outro tema. Assim tento, através de algumas etnografias, remontar um contexto ameríndio em que as concepções nativas de natureza, corpo e pessoa iluminem o tema central dessa dissertação, isto é, o xamanismo e o universo visual a partir das relações com as cobras.

A partir das concepções de si (corpo, pessoas, alteridade/identidade), da mitologia e da arte indígena e de uma série de amostras etnográficas, este trabalho busca refletir sobre os modos de relação xamânicos narrados e vividos em que a figura da cobra grande está envolvida.

As etnografias apontam que as concepções nativas sobre homens, animais e espíritos podem se entrecruzar e que, além disso, as fronteiras entre eles são fundamentalmente relacionais e dinâmicas. A constituição da pessoa envolvendo

processos fisiológicos essencialmente sociais exige uma relação equilibrada com essas fronteiras da alteridade e com a própria alteridade, seja ela qual desses seres ela for, homens, animais ou espíritos, (a constituição de si depende de uma boa relação com o outro). A própria posição de alteridade depende por sua vez de uma perspectiva, de uma posição que se ocupa no mundo, de modo que as relações com animais e espíritos são muito próximas das que os homens têm entre si (Lagrou 2007, Lima, E. 2000).

A compreensão dessas noções nativas de alteridade e identidade, do caráter relacional das fronteiras entre homens, animais e espíritos e com isso da extensão da humanidade para além dos próprios humanos se mostraram para mim fundamentais para uma análise do papel das cobras entre esses grupos.

Capítulos

O primeiro capítulo dessa dissertação é uma tentativa de criar um panorama geral dos grupos Pano e de algumas discussões suscitadas pelo recorte temático. Em seguida proponho um mapeamento de algumas etnografias Pano no tocamos a presença das cobras entre os Katukina (Lima, E. 1994 e 2000a), os Yaminawa (Townsend 1988 e Calavia Sáez 2006), os Shipibo-Conibo (Roe 1982), os Kaxinawa (Lagrou 1991 e 2007 e Kensinger 1995) e os Yawanawa (Carid Naveira 1999 e Perez Gil, 1999).

O segundo capítulo discute a negação indígena da existência atual de xamãs entre alguns desses povos Pano e suas implicações teóricas na antropologia, na tentativa de buscar uma definição de xamanismo que servia de guia para essa dissertação. Um breve revisão do xamanismo Pano contextualiza a proposta em termos de conceitos e categorias indígenas Pano indispensáveis para se abordar a prática, a iniciação e o conhecimento xamânicos.

E por fim, no terceiro capítulo apresento a relação de alguns povos Pano com o universo visual, sobretudo os Kaxinawa e os Shipibo-Conibo, com intenção de mostrar que xamanismo e universo visual estão simultaneamente imbricados conectando domínios.

Objetivos

“Aqui, é preciso saber personificar, porque é preciso personificar para saber.” Viveiros de Castro, 2002.

Um dos objetivos desse trabalho é analisar um conjunto de evidências etnográficas que apontam as cobras como protagonista do interesse intelectual e xamânico na vida social de alguns povos Pano.

Uma das hipóteses que parto é justamente a de que as cobras estão incluídas nos modos de socialidade ameríndia. Tendo isso como ponto de partida proponho a evidenciar, por meio de algumas etnografias da região, a amplitude do fenômeno, tanto etnograficamente quanto teoricamente, já que o objeto assim posto envolve diferentes áreas culturais e também diferentes abordagens antropológicas. Etnograficamente, o problema estende-se não só pela diversidade cultural, mas também pelas diferentes áreas da vida social envolvidas, por exemplo: xamanismo, arte e mitologia.

Tendo em vista que as etnografias apontam que as cobras estão presentes nas cosmopraxis indígenas, a composição do campo de relações sóciocósmicas desses grupos são um tema fundamental nesse trabalho. Assim, as cobras presentes nas etnografias da região servirão de ponto de partida para uma série de questões sobre modos de relação e suas condições estabelecidas por esses índios com outros seres, humanos ou não-humanos, a sua volta. Dentre tantos micro-temas e interesses diversos dos Pano que envolvem as cobras, o objetivo central desse trabalho se concentra sobretudo em dois aspectos: no xamanismo (iniciação, prática e conceituação nativa) e universo visual (feminino e masculino).

As etnografias deixam claro o lugar central que as cobras ocupam na socialidade e na cosmopraxis desses grupos. Uma questão que no princípio me intrigava quanta essa evidência etnográfica refere-se justamente à figura da cobra. Por quê cobra, grande e não-peçonhenta e não outros animais sub-aquáticos? Essa foi uma questão que por muito tempo me perseguiu e que só aquietou-se depois que me deparei em um texto clássico de Lévi-Strauss - *A ciência do Concreto* – com uma passagem ao mesmo tempo inspiradora e confortante. Lévi-Strauss diz assim:

[...] se bem que não haja ligação necessária entre as qualidades sensíveis e as propriedades, existe pelo menos uma relação de fato num grande número de casos, e a generalização dessa relação, mesmo sem base na razão, pode, durante muito tempo, ser uma operação teórica e praticamente satisfatória. Nem todos os sucos tóxicos são ardentes ou amargos, e a recíproca não é mais verdadeira; entretanto, a natureza é feita de maneira a ser mais vantajoso para a ação e o pensamento agir como se uma equivalência que satisfaz o sentimento estético correspondesse também a uma realidade objetiva. Sem que nos caiba aqui pesquisar por que, é provável que espécies dotadas de alguma característica digna de nota, como forma, cor ou cheiro, dêem ao observador o que se poderia chamar de "direito de seguir", ou seja, o de postular que essas características visíveis sejam o índice de propriedades igualmente singulares porém ocultas (Lévi-Strauss 1989, p.31).

A medida que fui avançando nas leituras percebi a centralidade das cobras grandes na mitologia e também que ela está articulada com um conjunto de relações particulares e abrangentes. Mas talvez seja preciso deixar claro que o que proponho aqui não é, em nenhum sentido, uma busca por significados da figura das cobras grandes, isto é, minha intenção não é identificar na presença das cobras grandes uma representação de outra coisa, mas precisamente, a intenção principal é mostrar que através da presença na cobra em diferentes domínios (masculino e feminino, aquático e celeste, xamânico e artístico, ritual e cotidiano) o xamanismo encontra-se entre esses povos diluído na sociedade.

Tendo em vista que o modo ameríndio de conhecer (que é o modo de agir próprio do xamanismo) exige “tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido” (Viveiros de Castro 2002, p.358), proponho aqui agir um pouco nos moldes do xamanismo e tentar de alguma maneira tomar o ponto de vista dos índios sobre as cobras. As cobras no xamanismo ameríndio são um alguém, um sujeito com agência. Diferentemente das interpretações objetivistas, a epistemologia ameríndia personifica, subjetiva, confere agência, de modo que, como afirma Viveiros de Castro (ibidem, p.359), refletem uma propensão a universalização da intencionalidade. Seguindo essa proposta ameríndia de conhecer, o que se busca aqui são as intencionalidade e as relações (sociais) que implicam e que estão implicadas na presença das cobras grandes no xamanismo e nas experiências visionárias desses povos.

Recorte teórico

A delimitação de um recorte etnológico (e etnográfico) pelo critério linguístico não serviu de guia para a eleição dos grupos abordados nesse trabalho, não só pelo tema principal a que me propus trabalhar, mas também porque o contorno que define uma família lingüística me pareceu tão arbitrário quanto qualquer outro. Não quero dizer com isso que os povos agrupados no tronco lingüístico Pano não tenham socialidades e cosmovisões parecidas, muito menos que suas línguas sejam arbitrariamente reunidas porque não têm semelhanças lingüísticas. O que quero dizer é que se há uma semelhança lingüística talvez ela seja mais relevante para a lingüística do que para a antropologia. Eu digo isso porque a semelhança cosmológica que os grupos Panos têm entre si não se limita a eles próprios, ela ultrapassa as fronteiras lingüísticas e envolve outros povos de outros troncos lingüísticos. Além do mais, o próprio discurso nativo sobre suas relações de alteridade não passam pelo critério lingüístico. Peter Gow (2002)

problematiza o uso de unidades lingüísticas para a etno-história, em particular do "pre-andine Arawak" e afirma:

It is not at all clear that Gê-Bororo peoples see themselves as a meaningful unit, nor that eastern Tukanoan peoples consider themselves to have more in common with each other than they do with their Cariban – and Maipuran – speaking neighbors and affines (Gow 2002, p.149).

Isso, no entanto, não menospreza as contribuições que as relações lingüísticas oferecem sobre o passado desconhecido das sociedades que estudamos.

In the absence of other modes of accessing the pasts of indigenous Amazonian peoples, geographic location and linguistic classification have played a key role in framing anthropological analysis of these societies. Peoples who speak related languages are assumed to constitute, inherently and unproblematically, natural units for analysis, in a way that not been held to be true of speakers of unrelated languages (Gow 2002, p.148).

A questão é o que significam essas unidades lingüísticas para aqueles a que elas se aplicam. Mas serve de alerta também para que não façamos uma anti-etnologia que impõe conceitualizações inexistentes na teoria nativa sobre seus modos de relação.

Assim como as relações históricas dos grupos das cabeceiras do Ucayali e Madre de Dios abordadas por Gow, acredito que o tema aqui exposto não se reduz as essas unidades lingüísticas.

É por isso que o recorte lingüístico não me serviu de guia para delimitar os contornos de uma área etnográfica. No entanto, sabe-se que o tema das cobras percorre quase todo o mundo e por isso se fez necessário um critério outro qualquer que limitasse a abordagem. Entre uma arbitrariedade e outra, achei mais rico optar pela diversidade lingüística e tentar, vez ou outra, avançar na comparação entre grupos de troncos lingüísticos distintos.

A princípio a microrregião do Alto Juruá me parecia um lugar perfeito para esse estudo, visto a forte presença do tema das cobras nas etnografias da região. Com o desenvolvimento da pesquisa, essa área a princípio delimitada foi tendo seus limites alargados e avançou um pouco em direção ao Alto Javari, ao rio Paru e ao Xingu, por exemplo. Se a maior parte desses grupos pertence ao tronco lingüístico Pano isso se deve a relativa proximidade cosmológica e ao fato de muitas vezes esses grupos serem parentes uns dos outros. No entanto, gostaria de frisar que se o recorte lingüístico teve pouca influência, tanto menos importante foi a proximidade geográfica dos povos. O

que quero deixar claro é que se a maioria dos povos aqui abordados são Pano e se eles se encontram geograficamente próximos uns dos outros, isso não indica um critério de recorte do estudo, já que este trata-se apenas de uma arbitrariedade na escolha dos povos que não se baseia em nenhum argumento lingüístico ou geográfico que enfatize uma relação necessária entre eles.

O recorte de grupos desse trabalho segue as trilhas traçadas pelas minhas leituras. Mais ou menos como se cada etnografia puxasse a outra, como se a cada versão de um mito houvesse uma interseção que rompesse a fronteira lingüística e geográfica e levasse o recorte para outra direção cardeal. Assim como as fronteiras Pano de humanidade e de grupos são borradas, os limites do recorte aqui também são.

Instrumental Teórico-Metodológico

Preâmbulo

Se o que proponho aqui é uma reflexão sobre a relação entre o pensamento de alguns povos indígena – sobretudo dos povos Pano – e a figura da cobra em diferentes dimensões, acredito que será interessante antes de mais nada nos posicionarmos teoricamente acerca das noções e conceitos que vamos articular para abordar essa relação.

A maneira como os ameríndios concebem a noção de humanidade difere em muito de como faz o pensamento euro-americano. Como propôs E. Lima, entre os Pano a fronteira da humanidade não coincide com os limites dos grupos locais (2000, p. 8). As relações que os Katukina, por exemplo, estabelecem com animais e espíritos não são essencialmente diversas daquelas que estabelecem entre si, a fronteira da humanidade se estende para além dos próprios humanos (idem). Conforme apontam Viveiros de Castro (2002a), Descola (1996) e outros, os índios tomam os animais por vezes como seres dotados de humanidade⁶. Disso surgem questões como: de qual tipo é a relação que se estabelece com esses animais? De que maneira e sob quais condições estão esses animais inseridos nos modos de socialidade ameríndia? Como essas noções cosmológicas ameríndias são capazes de determinar e constituir contextos de natureza e de socialidade? Quando homens, animais e espíritos são incluídos e excluídos um da

⁶ Descola, recuperando a noção de animismo, propõe que os ameríndios atribuem aos animais qualidades antropocêntricas e sociais. Viveiros de Castro, por sua vez, traz com o conceito de perspectivismo ameríndio a idéia de que os ameríndios incluem a animalidade no domínio da humanidade.

classificação do outro? Precisamos ter em mente que apesar das fronteiras da humanidade serem estendidas elas, no entanto, não levam a completa indiferenciação.

Os animais são humanos e os humanos são animais

Antes de avançar um pouco mais adentro do pensamento indígena, gostaria de propor aqui com uma breve retomada do pensamento antropológico euro-americano, particularmente a um tema clássico; as fronteiras entre humanos e não-humanos, homens e animais, levando inevitavelmente em consideração as contribuições, impasses e problematizações geradas pelo grande divisor Natureza-Cultura e pelos seus outros (não menores) divisores decorrentes. A intenção é preparar o terreno teórico-metodológico sobre o qual irei desenvolver essa dissertação.

Grande parte da literatura americanista apresenta a idéia de que, segundo os índios, os animais são humanos. Tomo essa proposição como um dos pontos de partida porque ela implica em algumas discussões que nos interessam, mas sobretudo porque ela nos permite pensar um pouco sobre como teorizar as assertivas indígenas, uma vez que elas são muitas vezes absurdamente distintas das nossas.

Nos espanta dizer que os animais são humanos, mas, por outro lado, estamos acostumados com uma outra afirmação: a de que os humanos são animais. Supondo esta última afirmação como o inverso e como aceitável, qual o incômodo em dizer que os animais são humanos?

Para se entender melhor essa afirmação de que “os animais são humanos” é preciso que algumas categorias e conceitos usados para descrever o pensamento indígena sejam postos em reflexão.

Dizer que certos animais são humanos, como argumentou Viveiros de Castro (2002b), implica a própria concepção de humanidade e no mínimo isso aponta para o fato de que a concepção indígena de humano estende-se aos animais. Surgem disso algumas questões como: então, o que quer dizer humano nas concepções ameríndias? O que os índios estão dizendo quando afirmam que certos animais são humanos? Como se relacionam então esses conceitos de humano e animal entre os índios – levando em consideração que essas palavras nem mesmo existem na língua indígena sob os mesmos uso e valor?

Para que possamos reduzir os mal-entendidos dessa tradução será preciso entender o contexto indígena, sua cosmologia e pensamento. Para tanto será preciso suspender a validade universal das nossas próprias idéias. A necessidade de se entender essa frase

em um contexto não se restringe ao contexto em que é proferida, mas ao contexto de idéias a que pertence.

A mesma literatura que propõe que os índios afirmam uma humanidade dos animais afirma também que isso não se aplica a todos os animais e que, mesmo naqueles a que se aplica, não se trata de uma condição permanente. Isto é, alguns animais apontados como humanos foram humanos em tempos míticos, ou são humanos quando estão longe do alcance da nossa visão. Outro aspecto dessa afirmação que merece atenção é que freqüentemente está sublinhado na literatura que animais são humanos, mas não exatamente como nós, homens, somos humanos. Mas nada disso implica que a afirmação de que animais são humanos seja meramente uma metáfora, é preciso levá-la até a última conseqüência.

Sabe-se que a proposição geral de relação entre índios e animais implica um vasto campo de conceitos e discussões que já se tornaram clássicos na disciplina. O tema da natureza e cultura é um deles e se mostra, ao meu ver, tangente a essa proposição e, desse modo, ao objeto desse trabalho. Não quero dizer, no entanto, que seja um tema inevitável, mas acredito que mereça uma pequena reflexão, sobretudo porque tem implicações maiores em termos de qual tipo de antropologia a que se propõe contribuir. No caso, uma antropologia comprometida com o discurso nativo, que quer colocar em suspensão o nosso próprio pensamento (ao menos no que diz respeito a sua universalidade) para que o pensamento indígena seja levado a sério nos seus termos e conceitos.

Sabe-se que entre os ameríndios, humanidade, animalidade, natureza e cultura têm significados distintos dos nossos e, assim sendo, jibóias e sucuris são animais que sofrem uma certa refração de sentido quando a sua abordagem sai do registro do pensamento euro-americano para o pensamento ameríndio. Levando isso em conta, creio que seja apropriado refletir um pouco sobre como podemos usar instrumentalmente os conceitos de natureza, cultura, sociedade e humanidade na tradução daquilo que os índios estão dizendo sobre sua própria cosmologia. Assim, para avançar numa teorização da relação dos ameríndios com os animais e, em especial, com as anacondas e jibóias, achei adequado destacar a diferença constitutiva e fundamental entre os registros nos quais esses povos procedem e aquele do qual nós partimos para aborda-los, ainda que em muitos casos os nossos próprios conceitos sejam apenas instrumentos de tradução.

Breve histórico

As relações dos homens com os animais deu ao pensamento euro-americano matéria-prima para assentar muitos de seus pressupostos. A separação do homem da natureza e a atribuição dos animais a essa ordem (natureza) teve desde de sempre na antropologia um destaque primordial, sobretudo, pela sobreposição de outro dualismo, o de natureza e cultura.

A antropologia herdou da filosofia e do cristianismo pressupostos sobre os quais fundou o seu pensamento acerca de outras sociedades e de suas socialidades. A idéia euro-americana de natureza e cultura, assim como os limites e critérios acionados na definição de humanidade e animalidade presentes no pensamento antropológico, foram por um lado fundamentais e indispensáveis para a própria constituição da disciplina, que tratando o social e o cultural como algo *sui generis* e apartado da natureza pode se distinguir das ciências naturais e da psicologia fundando-se como uma ciência autônoma. Por outro lado, no entanto, essas premissas foram por muito tempo um entrave e, muitas vezes, um tiro no próprio pé. As nossas concepções tomadas como obviedade impediu muitos antropólogos de compreender outras concepções do mundo e os levou a ignorar outros conceitos de natureza. Tal é o caso clássico, por exemplo, do totemismo.

É inegável que a oposição do natural ao social foi fundamental às ciências sociais na demarcação dos limites das disciplina. O desequilíbrio em favor do segundo termo teve alcance de princípios epistemológicos e decisivos para a consolidação e instituição da disciplina no terreno da ciência. Dito de outro modo, essa dualidade tão recorrente e mesmo fundamental no esquema teórico até mais ou menos os anos 1960 está claramente relacionada, entre outras coisas, com a estratégia de conquista de espaços institucionais por meio da determinação de uma nova divisão do trabalho intelectual. Essa demarcação de fronteira foi, em grande medida, responsável pelo desdobramento de outros dualismos, como indivíduo e sociedade, animal e humano, sujeito e objeto.

A concepção euro-americana de natureza e cultura deu origem a premissas igualmente dualistas como corpo e alma, humano e animal, eu e outro. A mesma relação e distância entre a alma e o corpo foi estabelecida também entre o homem e o animal. Os pares de oposições corpo/alma, homem/animal foram postos, portanto, de maneira análoga, igualmente dicotômicos e hierarquizados. Esses dualismos sobreviveram nas correntes de pensamento antropológico que buscavam compreender e conferir explicações as relações dos homens com os animais. O problema da fronteira entre

humano e animal, natureza e sociedade, ganhou importância na antropologia desde sua fundação – supostamente em Durkheim – passando pelo evolucionismo, pela sociobiologia, pela ecologia cultural, pelo funcionalismo, pelo estruturalismo até as noções mais recentes de sistemas anímicos e de multinaturalismo.

Se analisarmos essas mais diferentes escolas veremos que por muitos anos a antropologia foi mesmo etnocêntrica, fundada numa visão de mundo naturalista e cartesiana, com uma percepção essencialista da natureza e da cultura. A sobreposição dos dualismos natureza/cultura e humano/animal, levou a definições do que é o homem em oposição ao animal. Como aponta Lima (1999), hierarquizando a distinção entre natureza e cultura, o pensamento antropológico naturalista funda a idéia de que a natureza é objetiva e a cultura não. De forma transposta, como em um quadro dividido em dois, tem-se de um lado a natureza, os animais, o corpo e, de outro, a cultura, os homens e a mente. Sendo que a metade da natureza encontra-se por esse pensamento subjulgada hierarquicamente a da cultura. O natural, como dado e inferior em relação a cultura, construída e superior, colocou o animal como inferior ao humano e isso deu início a luta contra os instintos e a favor de manter a distância entre as fronteiras.

A sociologia e a antropologia são herdeiras de todo esse pensamento. A idéia de homem como único animal capaz de produzir cultura é uma visão que pressupõe a cultura como um caso particular da natureza, que é por sua vez, o mais sintomático aspecto de uma cosmologia naturalista.

Morgan talvez tenha sido um dos maiores expoentes do naturalismo na antropologia. Sua teoria da evolução social pressupunha uma continuidade entre humano e animal de modo que a seleção natural operaria tanto na evolução natural quanto na social pela necessidade de subsistência. Mas o naturalismo não se resume a teoria da evolução social, ele aparece mais tarde disfaçado nas metáforas organicistas, nas abordagens evolucionistas e funcionalista.

Marx, Durkheim e Weber, ainda que autores de pensamentos diversos, apresentam já nos primórdios da ciências sociais a presença do divisor ontológico entre natureza cultura, suscitado pela própria ruptura epistemológica com as ciências da natureza. Nada mais que um sintoma inerte de todo o pensamento ocidental.

Considerados pais fundadores da ciências sociais Marx, Durkheim e Weber têm em seus discursos princípios ambivalentes de uma certa determinação biológica. Marx e Engels afirmam em nota em *A Ideologia Alemã* que “o primeiro ato histórico d[o]s indivíduos, através do qual se distinguem dos animais, não é o fato de pensarem, mas

sim o de produzirem os seus meios de existência.” Nem mesmo a consciência ou a religião, “esta distinção só começa a existir quando os homens iniciam a produção dos seus meios de vida”; isto é, o trabalho é o critério de distinção primordial. Para Weber (1991), por outro lado, o princípio distinguidor são as ações dotadas de sentido. Para Durkheim (1912), os homens se definem por um misto de instintos e paixões, razão e moral.

La naturaleza humana se debe a una especie de refundición de la naturaleza animal y, en el curso de operaciones complejas de donde ha resultado esta refundición, se han producido pérdidas al mismo tiempo que ganancias. ¡Cuántos instintos no hemos perdido! La razón de esto es que el hombre no está solamente en relaciones con un medio físico, sino también con un medio social infinitamente más extenso, más estable y más activo que aquel cuya influencia sufren los animales, para vivir, debe adaptarse a él. Pues bien, la sociedad, para poder mantenerse, tiene necesidad a menudo de que veamos las cosas desde cierto ángulo, que las sintamos de cierta manera; en consecuencia, ella modifica las ideas que hubiéramos sido llevados a hacernos, los sentimientos a los cuales nos hubiéramos inclinado si no obedeciéramos más que a nuestra naturaleza animal; ella los altera hasta poner en su lugar sentimientos contrarios. ([1912] p. 93)

O que quero destacar aqui é que o biológico, natural, visto como o comum, impediu de enxergar, não outras relações com a natureza, mas a existência de outras naturezas. Alguns identificaram relações de homologia batizadas de totemismo, outros, relações de crença e devoção, identificando nessas relações formas elementares de religião.

Na busca pelas origens e formas mais primitivas de religião, Tylor (1873), no auge do evolucionismo, elaborou o conceito de animismo. Baseando-se na elaboração primitiva sobre fenômenos e forças naturais presentes na vida cotidiana, Tylor atribuiu o conceito de animismo ao que ele identificou como um culto a natureza e reconhecimento de alma a plantas e animais.

Ainda em busca das origens da religião, Durkheim dedicou-se ao totemismo, visto por ele como a forma mais primitiva de religião. Segundo ele, o totemismo deu origem ao animismo e ao naturismo. Dai surge uma vasta literatura de cunho antropológico acerca do animismo e do totemismo. Boas (apud Lévi-Strauss, *Totemismo Hoje*), com uma visão mais culturalista propôs que o totemismo era muito geral e abarcava diferentes coisas dependendo da sociedade. Radcliffe-Brown (1973) o viu como um caso particular da relação do homem com a natureza. Malinowski sob uma perspectiva

utilitarista propôs que os animais e as plantas são totens quando são bons para comer e que o totemismo portanto está diretamente relacionado a necessidade alimentar.

Anos mais tarde Lévi-Strauss faz um exame rigoroso da literatura até então produzida sobre o totemismo. Para Lévi-Strauss, o animismo não passa de um sistema serial de classificação em que o homem identifica-se com seu animal. Lévi-Strauss considera as análises seriais do animismo inferiores e “ilusória”, pertencente ao domínio obscuro do sacrifício, carente de bom-senso e de ordem. Ele identifica como *ilusão totêmica* as teorias do totemismo por representar os outros mais diferentes do que eles realmente são. Parafraçando Malinowski, Lévi-Strauss disse que os totens são bons para pensar, que a necessidade é antes intelectual e classificatória que alimentar. Ele diz que o mundo animal e o mundo vegetal não são utilizados apenas porque existem, mas porque propõem ao homem um método de pensamento. Um dos principais pontos da tese que Lévi-Strauss desenvolvido em *O Pensamento Selvagem* é que as espécies não são conhecidas por que são úteis, mas que são consideradas úteis porque são antes conhecidas (p.24). Lévi-Strauss, acerca do pensamento totêmico, não confunde homens e animais, muito menos considera que haja alguma relação de parentesco entre ambos. É preciso ter em mente que para Lévi-Strauss, entre natureza e cultura, há uma continuidade real e uma descontinuidade lógica, que, como afirmou Lima (1999), resulta numa utilização da oposição como instrumento de análise.

Para uma análise crítica

Está claro que todos esse autores até aqui evocados têm idéias e abordagens muito distintas, mas o que quero ao demonstrar sinteticamente seus pensamentos em relação ao humano/animal é destacar a presença da divisão ontológica euro-americana entre natureza e cultura na constituição das correntes de pensamento as quais eles se filiam e as quais compuseram o pensamento clássico da antropologia. O fim último é pois tornar explícito que o grande divisor natureza/cultura (assim como seus dualismos decorrentes), posto enquanto uma partilha ontológica de domínios hierarquizados no pensamento antropológico teve como efeito uma certa dificuldade de conceber outras concepções de natureza e de sociedade.

Para Viveiros de Castro (1996, 2002:348), a revisão crítica pela qual a distinção clássica natureza e cultura precisa passar impõe a necessidade de se realocar e dissociar outros predicados subjacentes a essa distinção tais como universal e particular, objetivo

e subjetivo, físico e moral, fato e valor, dado e instituído, necessidade e espontaneidade, imanência e transcendência, corpo e espírito, animalidade e humanidade.

Essa visão da natureza como única, invariável é própria de um pensamento naturalista. Na antropologia pode-se dizer que a literatura que não considera diretamente o tema do divisor, toma por certo o paralelismo dessas dicotomias. Conforme Viveiros de Castro (1996) aponta, a própria compreensão eminentemente antropológica de uma diversidade cultural se baseou na concepção de uma natureza única e comum. Diante do grande divisor Natureza e Cultura, a antropologia por muito tempo fixou os dois termos como únicos e comuns a toda humanidade. Quando pode, no entanto, admitir uma diversidade cultural (e até um certo tipo de relativismo) frente as noções evolucionistas de cultura, o outro termo, *natureza*, continuou sendo o fundo universal comum entre os humanos. A diversidade “natural” ou de naturezas, ao contrário da cultural ou de culturas, não é uma idéia facilmente aceita.

Reconhecer a possibilidade dos animais serem “pessoas” não significa antropomorfizá-los, não se trata de antropocentrismo, nem de considerá-los inferiores e ignorar sua especificidade humana por serem diferentes. “Is not, of course, anthropocentric to assert that the human species is unique, for uniqueness is a property that all species – as historical – have in common” (Ingold, 1994: 10). A dificuldade de classificar o que faz um humano humano, e não animal, está no fato dos critérios propostos serem insuficientes: se o critério for a existência de cultura, inclui-se na categoria de humanos algumas espécie animais, se o critério for conhecimento transmitido e organização simbólica, exclui-se algumas culturas. A categoria de animal inclui os humanos pela descendência, pelo biológico, e excluí pela ausência da cultura, do processo de encultramento. Critério altamente antropocêntrico da definição de animal, que ao tentar relativizar buscando características humanas nos animais toma o primado da cultura como fundamento da humanidade. Eis o problema do dualismo cartesiano que não só separa mente e organismo como os opõe. Para Ingold, a solução não é antropomorfizar os não-humanos, mas antes perceber as diferenças.

A inaplicabilidade desses pares dicotômicos foi evidenciada nas palavras de vários autores, para começar podemos citar aqui T. Lima (1999), Strathern (2006) e Viveiros de Castro (1996, 2007), por exemplo.

T. Lima propõe que até há dualismo na teoria indígena, mas que eles não corresponderem ao nossos e não estão sobrepostos como estão os nossos.

As relações diferenciais não podem ser analisadas em termos de esquemas concêntricos, hierarquizantes e atemporais; em segundo lugar, evita-se a projeção sobre os materiais juruna de um princípio que vigora apenas em nossa própria cosmologia, a saber, a idéia de que a diferença ou distância entre humanos e animais é uma constante (Lima, T. 1999, p.48).

Segundo Strathern (1996), *sociedade* é a uma abstração reificada, entendida como um conjunto de interações individuais ou uma entidade reguladora de conduta de uma maneira que não se encontra, por exemplo, na melanésia. Para Marilyn Strathern (2006), essa dicotomia, entre outras, foi responsável por impedir a antropologia por tanto tempo de compreender melhor o que os nativos diziam. Para ela, o conceito antropológico de sociedade, a concepção de cultura como algo construído sobre uma natureza e correlata da separação entre natureza e cultura devem ser revistos. Ela questiona a universalidade de uma série de conceitos que considera reflexos das metáforas centrais ocidentais e que não são aplicáveis a outros lugares, onde as relações e interações, apresentadas sob a forma de um conhecimento não assumem como no ocidente a forma de sociedade, já que não estão organizados de acordo com as metáforas ocidentais.

Dizer que os humanos são animais não é o mesmo que dizer que os animais são humanos. A primeira afirmação implica dizer que a animalidade faz parte do humano e que a humanidade a transcende; a segunda implica dizer que os animais são simultaneamente animais e humanos. Mas, seriam os animais humanos para os índios no mesmo sentido em que os humanos são animais para nós? Diferentemente do que pensamos sobre os limites entre humanos e animais, os ameríndios afirmam que os animais são humanos naquilo que os humanos não são animais. O “humano” instala a diferença e não a identificação dos animais com os homens. O humano do animal se apresenta como uma idéia que, longe de aproximar os animais dos homens por identificação, serve para distingui-los de si mesmos. (Viveiros de Castro, 2002b: 136). Se humanos e animais têm algo em comum não é um substrato biológico, uma condição de ser natural, mas precisamente uma dimensão moral-espiritual que serve para diferenciá-los de si mesmos.

Viveiros de Castro (1996: 116), acerca dessa inadequação dessas nossas concepções para se falar das cosmologias não-ocidentais, afirma que as cosmologias “multiculturalistas” modernas se apóiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas. Viveiros de Castro (2007) aponta que “as cosmologias ameríndias não utilizam um conceito genérico de “animal (não-humano)” que funcione como complemento lógico de um conceito de ‘humano’. Os humanos são

uma espécie entre muitas outras, e por vezes as diferenças internas à ‘humanidade’ são equivalentes às diferenças inter-específicas”.

Na contra-mão do pensamento aristolético-tomista-cartesiano, Viveiros de Castro (2007) acrescenta que “a natureza não é um domínio definido pela animalidade em contraste com a cultura como província da humanidade. O real problema com o uso da noção de natureza, aqui, reside menos em que ela se choca com o fato amazônico universal de que muitos animais também possuem cultura, mas sim na afirmação implícita de uma natureza enquanto domínio unificado por uma não-humanidade genérica” (sem paginação).

O perspectivismo munido da noção de multinaturalismo trouxe a teoria antropológica uma outra abordagem da natureza. Como mostram T. Lima e Viveiros de Castro, nas cosmologias amazônicas não há distinção ontológica absoluta entre natureza e cultura, o que faz com que todo mundo seja visto de uma maneira diferente. Os ameríndios não partem das duas séries paradigmáticas essenciais do pensamento euro-americano: natureza e cultura; universal e particular; objetivo e subjetivo, etc. Isto significa que não há uma *Natureza* no sentido euro-americano deste termo, já que estende-se aos animais muitos atributos que nós consideramos exclusivamente humanos, como faculdades, comportamentos, códigos morais – não-humanos também são *sujeitos*, dotados de *intencionalidade e sociabilidade*.

Não se trata, pois, de uma essência prévia, mas de posições relativas que as espécies ocupam. Uma em relação com a outra. Natureza e cultura são antes *perspectivas, pontos de vista mutáveis* do que atributos do *ser*. Desta maneira, nem todos os elementos “naturais” são incluídos no espectro de humanidade, nem todos as entidades tem alma. Na formulação de Viveiros de Castro, “o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” de maneira que “a distinção entre Natureza e Cultura não pode ser utilizada para descrever dimensões ou domínios internos a cosmologias não-ocidentais sem passar antes por uma crítica etnológica rigorosa” (2002: 347-8).

Entre os grupos Pano, os animais compartilham com os humanos de uma propriedade vital, o *yuxin* ou *yoshi*. *Yuxin* (ou *Yoshi*), é um conceito polissêmico. Muitas vezes pode ser traduzido como força vital, aquilo que anima os seres, espírito, mas é também poder de agência, é aquilo que permite a comunicação entre humanos e animais (Lagrou 1996, p.198, 2007, Lima, E. 2000, p.52, Pérez-Gil 2001, p.335).

Natureza e cultura podem não ter equivalente nas línguas indígenas mas *Yuxin* (ou *yoshi*) e *nawa* também são conceitos sem tradução para as nossas línguas. Tal como o *yuxin*, natureza e cultura, servindo de instrumentos analíticos, podem permitir a comunicação entre esses dois mundos⁷.

Outras implicações de se afirmar que os animais são humanos

Seriam os humanos animais naquilo que os animais não são humanos? Estariam essas frases a serviço de definir somente seu sujeito? Isto é, dizer que “os animais são humanos” refere-se apenas aos animais ou tem implicações na própria definição de “humano”? Dizer que os animais são humanos não define apenas os animais, tomar essa proposição unilateralmente é agir aos moldes do silogismo socrático que classifica elementos pela identificação do sujeito. (Cf. Bateson apud Capra 1995).

Não se trata de identificar as características dos animais a dos humanos. A simetria entre as afirmações “os humanos são animais” e “os animais são humanos” é impossível. A economia lógico-conceitual que propõe que os humanos têm em comum com os animais uma mesma base biológica difere drasticamente da economia lógico-conceitual ameríndia de que, por exemplo, bicho vira gente ou vice-versa (Lima, T. 2009 com. pess.).

O animismo parece constituir-se justamente na projeção dessa primeira economia sobre a segunda. Longe de ser um jogo de simetria no tratamento dessas afirmações, o animismo parece apegado ao silogismo socrático que, como bem demonstrou Bateson (1990 - *apud* Capra 1995), classifica elementos de acordo com a identificação do sujeito: Os animais são humanos. Sucuri é animal. Sucuri é humana. Porém, parece-me que quando os índios dizem que os animais são humanos eles não estão identificando atributos de um ao outro, mas, ao contrário, agindo por uma espécie de “silogismo erva” (ou planta) como proposto por Bateson, em que um elemento é incluído numa classe pela identificação do predicado. Isso de modo que se pode dizer: A planta morre; Os homens morrem; Os homens são plantas. Ou que: os humanos são agressivos; Os animais são agressivos; Os animais são humanos. Como propôs Viveiros de Castro (2002b), “quando se diz que os peccaris são humanos, não é para identificá-los aos humanos, mas para diferenciá-los de si mesmo – e a nós de nós mesmo.” (:136). A definição do animal inclui os humanos na medida que animal e humano são pensados

⁷ Parece-me possível supor que tal como *nawa* serve para tratar da alteridade sociológica, *yuxin* (*yoshi*) serve para tratar da alteridade cosmológica.

simultaneamente; “a humanidade dos pecaris é um componente a priori da idéia de pecari (e da idéia de humano).” (idem: 145). É nesse sentido que E. Lima chama atenção que a extensão das fronteiras da humanidade para além dos humanos não deve ser entendida como indiferenciação entre homens, espíritos e animais, “ao contrário, as concepções Katukina que permitem saber sobre as relações entre essas três classes auxiliam justamente a manter separados domínios que apesar de distintos, se comunicam.” (2000, p. 2).

De relações e animais: Uma proposta

As relações entre humanos e animais partilham de um quadro relacional amplo na cosmologia ameríndia. Como se sabe, a relação dos ameríndios com os animais não é de forma alguma isenta das implicações desses outros temas, ela está, na verdade, intimamente imbricada com disposições fundamentais de outras dimensões da cosmopraxis indígena. No entanto é preciso destacar que partir da idéia de que várias dimensões da economia sociocósmica estão conectadas não significa que pressuponho que haja entre os ameríndios uma indiferenciação completa entre a mitologia e a vida cotidiana, entre os outros homens e os outros animais, mas apenas que devemos estar atentos para evitar perspectivas que separam as relações ecológicas das sociais, que excluem da cultura a natureza e que consideram as áreas da vida social como fechadas sobre si mesmas.

A intuição por trás dessa convicção se deve ao fato do xamanismo ser um espécie de mediador entre humanos e não-humanos que concede a ambos o estatuto de sujeitos munidos de perspectiva.

Voltando um pouco a teoria do perspectivismo, quando Viveiros de Castro fala de natureza e cultura como pontos de vistas mutáveis, eu gostaria de destacar a principal implicação dessa sua proposição; aquela que revela que as posições que as espécies ocupam são relativas.

O que determina os diferentes pontos de vista é a espécie, já que os pontos de vista de humanos e não-humanos são diferentes e fundamentais. Assim, no perspectivismo a diferença aparece como ponto de vista e o ponto de vista como diferença (Viveiros de Castro, 1996: 128). Determinar uma posição de realidade implica reflexivamente em levar em consideração a perspectiva do outro. Inclusive T. Lima afirma que para os Juruna “(ser) animal é uma é uma forma da consciência de

outrem, ao passo que a consciência de si envia diretamente ao humano” (1996, p.29). A perspectiva de consciência de si envolve a perspectiva do outro.

A variação das relações sociais entendida como o objeto da antropologia (Viveiros de Castro 2002b) envolve todos os fenômenos possíveis enquanto relações sociais, ou seja, de todo tipo de relação enquanto social. É sob uma perspectiva que suspende a nossa noção de social para abarcar as definições nativas do que concebem como relações sociais que tomarei como fio condutor dessa dissertação. Na literatura antropológica podemos citar vários exemplos em que os animais são apontados pelos índios como entidades em relação social, é essa relação que queremos perseguir, já que os animais parecem, a princípio, serem inseparáveis da conceituação nativa do mundo.

Sabe-se que a cultura se estabelece nas relações (Gell *apud* Viveiros de Castro, 2002b) e tendo em vista que as relações variam com as culturas, podemos dizer que a relação com a natureza, variando com a cultura, é objeto eminentemente cultural. Com isso não quero propor que as relações com os animais se justificam como tema antropológico unicamente por ser um tema cultural, mas sobretudo por ser um tema sobre relações, base de atualização da própria cultura e da disciplina.

Para falar das relações entre as anacondas, jibóias e os índios, tomaremos como princípio essa concepção de variação relacional, proposta por Viveiros de Castro (2002b) segundo a qual a natureza humana não é o resíduo comum e sem diferenças, mas um conjunto de virtualidades que pode ser atualizado como humano. Para isso é preciso ainda levar em conta que ao falar da cultura como variação relacional, Viveiros de Castro (2002b, p.120) chama atenção que o que varia não são os conteúdos das relações, o que varia é o que é considerado relação em cada cultura. “*Não são as relações que variam, são as variações que relacionam*” (2002b, p.120). Tendo isso em vista, e vendo a natureza humana como “o conjunto de transformações requeridas para se descreverem as variações entre as diferentes configurações relacionais conhecidas” (2002b, p.121), tentarei traçar em quais dimensões as diferentes configurações relacionais definem suas relações com as anacondas, sobretudo no xamanismo.

Erikson (1992, 1993) baseado em critérios essencialmente lingüísticos divide os Pano em sete subconjuntos principais, além de um grupo do sudeste a parte do tronco comum; os Pano Meridionais, que inclui os Chacobo, Pacaguara, Karipuna, Kaxakari. Os sete grupos de Erikson são os “Amahuaca, Cashibo/Cacataibo, Cashinahua, Mayoruna (Matis, Matses, Korubo...), Pano médians (Marubo, Capanahua, Katukina...), Pano ucayaliens (Shipibo, Conibo, Shetebo) et Yaminahua/Sharanahua” (1993, p. 47).

A maior parte das características que inclui um grupo no *macro-conjunto* Pano é comum a outros grupos desse mesmo macro-conjunto. Porém devemos estar a tento ao perigo de incorrer em uma simplificação da diversidade interna desse conjunto. Apesar das semelhanças, que podem reuni-los sob uma mesma categoria, há diferenças. Um exemplo disso é o sistema de parentesco Katukina. Apesar da onomástica, junto ao parentesco, serem aspectos em geral de semelhança entre os Pano, a onomástica Katukina desvia desse padrão e toma uma outra trajetória como demonstra E. Lima (1997).

A autora assinala que, assim como o parentesco dos Matis, dos Kaxinawá e dos Yaminawa, o parentesco Katukina está relacionado ao sistema onomástico e considera a reposição do nome de seus ancestrais de volta a circulação. No entanto, apesar disso, encontram-se diferenças.

Às vezes generalizado como característico de todos os povos de língua pano, o perfil *kariera*, que tem na onomástica seu suporte mais evidente, não se verifica entre os Katukina (Lima, E. 2000b, p.17).

Os Matis, Matsés, Marubo, Kaxinawá e Yaminawa combinam uma terminologia de referência dravidiana com uma terminologia vocativa "australiana" (*kariera*), isto é, todos os termos de parentesco são recíprocos entre as gerações alternadas; ao passo que os Katukina não realizam tal combinação. (Lima, E. 1997, p.12)

A transmissão de nomes pessoais entre os Katukina não é como na maioria dos outros grupos Pano, alternada e paralela, ela se dá de forma alternada, porém cruzada⁸.

A despeito disso, em termos do macro-conjunto, dentre as semelhanças podemos destacar os modos de atualização da estrutural social (seções, casa comunais, etc.), a

⁸ Entre os Katukina há apenas dois termos para a segunda geração ascendente. Nos demais grupos Pano a distinção entre consangüíneos e afins está presente em todos os níveis geracionais e aparece duplicada na onomástica. De modo que um nome presente na geração -2, repete-se nas gerações 0 (zero) e 2, e qualquer outro nome presente na geração -3, repete-se nas gerações -1 e 3. Entre os Katukina existem basicamente duas formas de transmissão dos nomes pessoais: uma através de gerações alternadas, de forma paralela ou cruzada (um menino tem o nome de FF, FFB, FMB, MFB, MMB - *txaitxo* - e uma menina, nome de MM, MMZ, FMZ, MFZ, FFZ - *itxa*). A outra forma se dá através de gerações ímpares, -3 e -1, sendo os nomes transmitidos de forma cruzada: alguns meninos têm o nome do MB e algumas meninas o nome da FZ (Lima, E. 1997, p.12-13).

teoria dos sentidos e dos poderes místicos (o lugar do doce e do amargo), os rituais de iniciação, as relações de gênero, bem como a o endocanibalismo funerário – hoje suspenso –, a utilização do tabaco, da ayahuasca e do veneno do sapo (*Philomedusa bicolor*), além de uma recíproca ligação entre si quanto a assuntos e práticas xamânicas (cf. Erikson 1993).

Uma outra característica singular dos Pano é que eles têm um sistema de metades que não se configura como um dualismo diametral, mas antes como um dualismo assimétrico (cf. Lévi-Strauss 2003, p. 163). Um dualismo assimétrico em que uma das metades envolve Outros, externos ao grupo local, na definição de sua própria identidade. O dualismo assimétrico permite uma certa permeabilidade das fronteiras e limites étnicos e, ao mesmo tempo, ocupa uma função fundamental na reflexão acerca do papel constitutivo da alteridade na sociedade (Lagrou 2007, p.175).

Essa característica descrita na panologia está intimamente relacionada a uma outra característica forte e fundamental para entendê-los enquanto um conjunto: a peculiar relação Pano com a alteridade sob uma forma de entrelaçamento de identidade e alteridade que lhes é marcante, sobretudo se contrapostos a outras sociedades amazônicas que evitam terminologias de afinidade e buscam a domesticação de qualquer aspecto ou substância exótica (Lagrou 2002).

Lagrou afirma que entre os Pano, em geral, “uma das metades parece ser mais exterior que a outra” (2002, p. 30). A alteridade é parte, compõe a identidade, na medida que uma das metades assimilando-se ao exterior, apropria-se de algum aspecto estrangeiro e passa a vê-lo como algo necessário a sua própria constituição.

Lagrou (2002) inclusive comenta que, ainda que levando em consideração a variabilidade interna de metades concêntricas e/ou diametrais dentro do complexo Jê, pode-se dizer que alguns grupos Pano, como os Kaxinawa por exemplo, têm uma maneira singular de lidar com a alteridade que passa justamente por eles se encontrarem a meio caminho entre o concentrismo Tupi e o diametralismo Jê.

A prática diária e ritual kaxinawa revela um complexo e dinâmico dualismo que questiona, insistentemente, uma definição substancialista de identidade e de diferença. (Lagrou 2002, p.29)

A produção da alteridade pela identidade (e da identidade pela alteridade) é um tema freqüentemente abordado quando se fala em povos Pano (Erikson 1986; Keifenheim 1992; Lagrou 2002; Calavia Sáez 2006). Calavia Saéz em sua tese reforça a idéia de alteridade como princípio fundamental da sociocosmologia Yaminawa. A base

do argumento de Lagrou num artigo de 2002 é justamente acerca do processo de produção e reprodução da alteridade através da semelhança, e da semelhança através da alteridade. A autora demonstra como o problema da semelhança e da diferença na ontologia Kaxinawa aparece na arte e a torna assim um discurso silencioso sobre a relação entre identidade e alteridade. Keifenheim (1992), também em um trabalho sobre identidade e alteridade entre os Pano, analisa entre alguns grupos Pano os sistemas de classificação e os modos de relação entre interior e exterior implicados nesses sistemas. Ela afirma:

Les termes sont rarement explicites sur la frontière Soi/ Autre : tantôt ils semblent se référer au plus petit noyau endogène, tantôt à un ordre plus englobant sans que l'on puisse clairement cerner la frontière d'inclusion ou d'exclusion (Keifenheim 1992, p. 80).

A autora destaca o explícito contraste entre a manifestação enquanto unidade ao nível global e a extraordinária atomização ao nível local, fato também assinalado por Erikson (1986).

Os grupos são hábeis em exagerar suas diferenças internas e, ao mesmo tempo, em destacar suas semelhanças externas dentro do macro-conjunto (Erikson 1993, p.49). Por exemplo, E. Lima (1999), a partir de encontros em Cruzeiro do Sul entre alguns Katukina e os Marúbo do rio Ituí, afirma que

De acordo com os Katukina, as semelhanças deles com os Marúbo podem ser atestadas em vários aspectos: os Marúbo subdividem-se em várias seções e algumas delas têm as mesmas denominações de seus próprios clãs; a língua Marúbo é parecida com a língua Katukina; as casas comunais em que vivem os Marúbo seriam semelhantes às casas em que viviam antes de estabelecerem contato com os brancos. Os Katukina concordam que a forma como os Marúbo vivem atualmente representa o modo de vida deles no passado e os Marúbo são vistos por eles, então, como uma sociedade proto-katukina (sem paginação).

Essas semelhanças e diferenças auto-identificadas borram os contornos empíricos entre o que é um Katukina e um Marúbo propostos pela etnologia, no sentido de que as fronteiras étnicas do observador deixam de coincidir com as dos próprios nativos⁹. A própria autodenominação Kaxinawa de *huni kuin* (pessoa de verdade) abre caminho, como veremos mais adiante, para alianças intergrupais. Do ponto de vista Katukina

⁹ Convém lembrar que até mesmo a diferença resultante do dualismo Pano é uma diferença gradual e não dicotômica. (Lagrou 2002, p.30).

poderíamos classificar os Marubo, não de Marubo, mas de Proto-Katukina¹⁰. E, como veremos mais adiante, do ponto de vista Kaxinawa, chamariamos os Kulinas de Pisinawa e do ponto de vista dos Paranawa, Pisinawa seriam os Kaxinawa. Isso nos leva a discussão dos etnônimos e ao complexo conceito de *nawa*.

Mas antes, voltando à sete subdivisões, a esquematização de Erikson, reunindo esses grupos em subgrupos dentro de uma família lingüística, não ignora a diversidade interna desses grupos e se propõe a justificar a proposta de reuni-los num bloco compacto pela etno-história e pela homogeneidade cultural, lingüística e territorial. Na construção dessa classificação Erikson (1992) está preocupado com a lógica das relações interétnicas e com a questão dos etnônimos. Ele inclusive reforça que essas sete categorias são reagrupamentos feitos por uma perspectiva empírica e que não correspondem a visão indígena e que portanto não devem ser tomadas nem como etnias, nem como auto-denominações ou, com ele chama, como "etnotaxionomia social" (1993, p.47).

Os grupos que apresentam o sufixo *-nawa* em seus etnônimos são muitas vezes classificados como um subgrupo da família Pano (Erikson 1994; Lagrou 1991). O argumento se baseia na homogeneidade lingüística e cultural e no fato de terem sido vizinhos de longa data. No entanto, a questão dos etnônimos é mais complexa que isso e essa subcategorização tende a aplainar superficialmente os aspectos mais interessantes envolvidos nesse tema. Primeiro, porque muitos outros grupos Pano vizinhos, apesar de terem, por razões históricas, um nome sem esse sufixo também têm línguas e culturas próximas dos denominados *-nawa*. É o caso, por exemplo dos Katukina-Pano, que, como outros, inclusive também compartilha com esses povos a própria noção de *nawa*. Em segundo lugar, mesmo entre os grupos sufixados por *nawa*, existem aqueles que não têm vínculos genealógicos ou culturais e que apesar de compartilharem desse sufixo, não apresentam grandes continuidades. Esse é o caso por exemplo dos Yaminawa do Peru estudados por Townsley (Calavia Sáez 2006). Por fim, sabemos que essas denominações estão longe de serem autodenominações e que as implicações no tempo dessas designações estão repletas de equívocos e/ou sentidos pejorativos de acusação.

Nos primeiros relatos de viajantes na área aparece uma confusão de nomes de etnias que persiste até hoje. Isto porque os nomes não refletiam um consenso entre os denominadores e os denominados. O

¹⁰ Como aponta Goés (2009, p.24-25), segundo os próprios Katukina, antes dos ataques dos *Hoshonawa* – povo guerreiro presente nas narrativas da região –, os Marubo e os Katukina eram um mesmo povo; os *Noke Koĩ*.

denominador Pano chama (quase) todos os outros de nawa, e a si mesmo e seus parentes de huni kuin. Assim, os Kulina eram chamados de pisinawa ('os que fedem') pelos Kaxinawá, enquanto que os Paranawa chamavam os próprios Kaxinawá de pisinawa. (Lagrou 1991, p. 12).

O que quero destacar aqui é que tais como os nomes, muitas vezes esses subconjuntos resultam em mais equívocos. Contudo, aposto na fertilidade da proposta de Calavia Sáez (2006), de analisar o equívoco, supondo que ele contém informações úteis. As denominações – submetidas a mudanças sobretudo de fronteiras étnicas – são ambíguas. Se desdobradas diacrônicamente podem revelar na ambigüidade uma ordem que produza da variação histórica do nome uma invariante etnológica. Uma arqueologia das denominações dos grupos seria muito fértil, mas foge ao propósito dessa dissertação e, por isso, me dedico apenas a confronta-las com as autodenominações indígenas, levando em conta que os equívocos da denominação não se reduzem ao contato de ameríndios com brancos, estendendo-se aos próprios grupos Pano entre si. Como vimos, ora *Pisinawa* pode ser Kulina, ora pode ser Kaxinawa.

Humanos de verdade

É curioso pensar na invariante fórmula de autodenominação: humanos verdadeiros/homens de verdade. Inclusive se analisarmos a denominação que fizeram dos outros a partir de sua própria. Se homens europeus duvidaram da humanidade dos ameríndios no momento em que desembarcaram em terras sul-americanas é porque tinham certeza de serem humanos verdadeiros ao contrário deles que pareciam, segundo os critérios europeus de humanidade, não serem humanos. E o evento se repetiu por vários outros encontros em que se deparou não com *huni kuin*, mas com povo do morcego (*kaxi*: morcego, canibal; *nawa*: povo) e outras denominações do mesmo tipo¹¹.

O conceito huni kuin

Os Kaxinawa se autodenominam *huni kuin*. *Huni Kuin* quer dizer em Kaxinawa povo verdadeiro, ou de verdade (*huni* = pessoa, *kuin* = referência a identidade, semelhança ou similaridade ao que se refere) (Lagrou 2007, p.183). *Huni kuin* tem equivalentes em outras línguas Pano; como *noke koĩ* em Katukina, por exemplo. O determinante em *huni kuin*, enquanto uma categoria de identidade específica, deve-se sobretudo ao papel do modificador *kuin*. *Kuin* – ou seus equivalentes em outras línguas

¹¹ “All Yaminahua also answered to a variety of other nahua names (...)” (Townesley, G., apud, Lagrou (ibdem, p.13)

Pano: *kikin* em Shipibo, *kimo* em Matis, *koĩ* em Yaminawa e Katukina – pode ser traduzido como real ou verdadeiro. Um ser humano real, verdadeiro é portanto um *huni kuin*. Um *huni kuin* pode ser definido pela fórmula que diz que se trata de alguém mais próximo da referência de identidade daquele que aplica a classificação (Lagrou 2007).

Uma pessoa que é só *huni* é também um humano, de modo que não se trata de uma classificação do mais ao menos humano. Entre os Kaxinawa, por exemplo, a alteridade não significa ausência de humanidade, mas incompreensão e diferentes modos de percepção (sempre de maneira relacional e nunca substancial). O modificador *kuin* só atribui a *huni* uma qualidade (Lagrou 2007, p.183), a qualidade de mais adequado, próprio.

Huni kuin é um conceito usado como auto-denominação e que reflete muito bem a intrincada relação entre identidade e alteridade (cf. Keifenheim 1990, p.80). Lagrou (2007) conta que certa vez um líder de canto classificou os Yaminawa, os Katukina e os Shipibo como *huni kuin betsaki*: os outros *huni kuin*, o que segundo a autora significa que se tratam de “pessoas como nós mesmos”, parentes, mas outros, outros daqueles como nós. Essa aplicação do conceito *huni kuin* segue um padrão Pano da nomeação dos outros próximos, no domínio intermediário (outros semelhantes a nós). Os critérios para a classificação como *huni kuin* ou como *nawa kuin* são relacionais e por isso variam com o contexto. Isto é, *huni kuin* tem uma flexibilidade semântica que permite se referir tanto a um segmento do grupo local (ou a um grupo local), quanto até mesmo ao conjunto Pano no sentido de humanidade comum, daqueles que se portam socialmente de maneira adequada.

Elle révèle à la fois la dynamique relationnelle et différentielle à l'intérieur de l'ensemble Pano, mais aussi le champ « imaginé » de l'Autre-étranger, extérieur à cet ensemble (Keifenheim 1990, p.80).

O conceito de nawa

Huni kuin é um conceito que está diretamente em relação com outro complexo conceito pan-pano, o de *nawa*. *Nawa* é indissociável de uma conotação relacional referida à alteridade. Como apontou Calavia Sáez (2002), *nawa* reúne diversas modalidades de alteridade e um denso conjunto de sentidos sociológicos e cosmológicos.

Como afirma Lagrou: “O intrigante conceito *nawa*, para o qual há variações na maioria desses grupos, é paradigmático da ambigüidade Pano com relação à definição de fronteiras entre o ‘eu’ e o ‘outro’” (2002, p.29). *Nawa* serve como um sufixo mas é

também uma supercategoria (cf. Calavia Sáez, 2002). Usa-se *nawa* para se referir a uma alteridade extrema (inimigos, brancos e seres mitológicos predadores), mas também usa-se para nomear grupos Pano ou para compor etnônimos exógenos ou se referir a povos vizinhos. A presença desse sufixo atribui ao etnônimo o sentido de povo, gente¹². Calavia Sáez numa abordagem cuidadosa afirma “*nawa* é um termo improvável para designar “gente”, já que a rigor significa todo o contrário. *Nawa* é o estrangeiro, o inimigo, o não-gente.” (2002, p.40).

Mas Keifenheim (1990) chama atenção que *nawa* não se aplica apenas ao exterior da sociedade como *Outro*, estrangeiro, inimigo. Algumas metades internas de certos grupos carregam no nome o sufixo *nawa* – *kamanawa*, *varianawa*, *satanawa*, etc.

Nawa é um conceito que, portanto, é relacional tal como *huni kuin*, indo da alteridade máxima até a identidade inclusiva¹³. Enquanto o inverso simétrico de *huni kuin*, *nawa* é o “outro”, embora um “outro” que pode, com facilidade ser transformado no “mesmo”, variando conforme a perspectiva que se assume (Lagrou 2002).

A Permeabilidade Conceitual dos Etnônimos

Como vimos, as denominações de etnias são abordadas na literatura etnológica como qualificações de forte caráter exógeno e muitas vezes como resultado de um mal entendido e carregados de sentidos pejorativos.

Outras vezes o nome do grupo é meramente um nome jurídico, de caráter burocrático em órgãos indigenistas e de demarcação de terras. Um caso curioso é o dos Shanenawa, que depois de sofrerem vários deslocamento foram viver em uma terra que mais tarde foi homologada como Katukina/Kaxinawa. Aparentemente, eles foram confundidos com os Katukina-Katukina. Com medo de perder o direito a terra homologada, os Shanenawa decidiram não esclarecer a confusão. Outro exemplo são os Yaminawa estudados por Calavia Sáez. Acerca do etnônimo desse grupo hoje localizado na TI Cabeceiras do Rio Acre e também no rio Iaco, ele afirma:

Foi aplicado pela própria Funai àquelas comunidades que até então não usavam um nome comum mas uma pluralidade de etnônimos. Acontece, porém, que os índios não só aceitaram um nome estranho como também, desde então, aplicam-no com generosidade a outros

¹² *-bo* (ou *-bu*) é um outro sufixo Pano para gente, povo. É o caso por exemplo dos Shipibo, dos Conibo e dos Marubo. No entanto, *-bo*, diferentemente de *nawa* é um pluralizador neutro, já que não está diretamente referenciado a nenhuma outra categoria tal como *nawa* está para alteridade.

¹³ Com está claro no texto de Calavia Sáez, as relações entre *-nawa* enquanto sufixo, *nawa* como o estrangeiro e *Nawa*; o estrangeiro superlativo ocupado pelo branco são sutis e variáveis. Para mais a respeito desse conceito ver Keifenheim (1990), Calavia Sáez (2002) e Lagrou (1998).

grupos próximos – que talvez nem sempre o aceitariam. (Calavia Sáez 2006, p. 29)

Yaminawa é também entre os Kaxinawa o nome dado a todos os outros grupos aparentados dos Kaxinawa que não são Kaxinawa (Lagrou 1991, p.13; Lima, E., 2000, p.14).

Proponho aqui uma leve digressão na mitologia Kaxinawa porque penso que pode ser interessante para se refletir a cerca de uma possível explicação para uso de *yaminawa* como termo genérico para outras sociedades indígenas do ponto de vista Kaxinawa.

A mitologia Kaxinawa fala de um ser, Inká, que é uma espécie de Rei-Deus. Uma figura tipo trickster, de caráter insocial e ambíguo, nunca totalmente confiável. *Inká kuin*, como é chamado, é conhecido na mitologia por ser o estrangeiro avarento dono dos bens culturais, como por exemplo o metal (aliás, a figura do Inká está diretamente ligada ao metal). O Inká na cosmovisão Kaxinawa é a própria figura do "outro" que de um lado tem suas qualidades e riquezas fascinantes mas que por outro apresenta um caráter anti-social (Lagrou 1991, p.17).

A dialética dos Kaxinawá com relação aos povos possuidores de metal aparece assim como uma questão antiga e ao mesmo tempo viva ainda. A função dos mitos sobre os Inca é a reflexão sobre o problema do contato com os nawa (estrangeiros) de hoje. (Lagrou 1991, p.17)

A história do Inká remete a questão da identidade étnica por contraste já que suas características são as do outro, dos não-*huni kuin*; o caráter anti-social, a avareza, a raiva, o ciúmes e a fome de carne. Ele é o protótipo das relações de contato inter-étnico do ponto de vista *huni kuin*.

Tendo isso em vista e que Yaminawa significa povo do machado e que machado hoje nas aldeias são praticamente todos de metal, eu arriscaria dizer que o uso Kaxinawa do etnônimo Yaminawa para se referir a outros grupos passa por toda essa bagagem cosmológica da relação com o outro não-*huni kuin*, dono dos bens culturais (metal).

Calavia Sáez afirma que o etnônimo Yaminawa ocupa, como todos os etnônimos Pano, três extensões diferentes: uma de denominador relativamente indiferenciado e elástico, outra de um denominador dual que divide o campo étnico entre nós e um outro e, finalmente, como um denominador particular e atomístico (2006, p. 259).

Visto que os etnônimos muitas vezes são exógenos e dada a relação dos Pano com o exterior, a definição de Calavia Sáez parece se encaixar perfeitamente para esse conjunto em que pontos de vista exteriores são muitas vezes assimilados:

Yaminawa – como, em potência, qualquer etnônimo Pano – é assim um coringa, mas que como qualquer coringa ganha em cada jogada um valor bem definido. O etnônimo cria etnia, porque grupos definidos por uma opinião externa, mas gerada a partir de um acervo simbólico que eles compartilham, tendem a se decantar como unidades políticas de fato, e mesmo a assumir algumas das características diferenciais que essa opinião lhes atribuiu. (Calavia Sáez 2006, p. 259-260)

Tão confuso quanto o caso dos Yaminawa é o etnônimo aplicado a um dos grupos do subgrupo dos Panos Medianos; Katukina, isto é, Katukina-Pano. A necessidade desse segundo adjetivador, –Pano, já se tornou rotineira e deve-se ao fato de haver um outro grupo indígena também localizado aos arredores do rio Juruá cujo etnônimo é Katukina¹⁴. Esses outros Katukina – não Pano – encontram-se no estado do Amazonas e sua família lingüística é a mesma que define seu etnônimo, katukina. O mesmo etnônimo é usado oficialmente ainda para outro grupo Pano, os Shanenawa, que habitam a região centro-norte do Acre, à margem esquerda do rio Envira, em Feijó¹⁵. E. Lima (2000) relata que registros históricos do padre Tastevin também usavam o etnônimo Katukina para se referir aos Yawanawa. E. Lima afirma que os Katukina Pano, os Shanenawa e os Yawanawa sempre estiveram próximos e que no passado mantiveram relações complexas, o que, segundo ela, possivelmente explica a coincidente confusão de nomes.

Para Calavia Sáez (2006, p. 259), a notável facilidade dos Pano de reorganização em conjuntos de escalas muito diferentes ao longo da história está de acordo com a mutabilidade do seu sistema de etnônimos.

¹⁴ Os Katukina da família lingüística de mesmo nome moram atualmente no Rio Biá, afluente do Rio Jutai, no estado do Amazonas. O Rio Jutai está situado entre os rios Juruá e Jandiatuba, afluentes da margem direita do Alto Solimões. (Deturche, Jeremy. 2007. Verbete “Katukina do Rio Biá”. In: Enciclopédia Povos Indígenas no Brasil / ISA, disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/katukina-do-rio-bia/1893>)

¹⁵ A meu ver, tudo indica no entanto que são os mesmo que os Katukina-Pano hoje localizados na TI Gregório e na TI Campinas. Segundo relato dos índios mais velhos, em virtude das Correrias no final do século 19 e início do século 20, eles migraram justamente do alto rio Gregório.

Como Yaminawa, Katukina também é um nome jurídico¹⁶; um nome de origem externa para relações externas. “Trata-se, segundo eles próprios, de um nome ‘dado pelo governo’.” (Lima, E., 1994, p.19).

Tastevin (1924) se pergunta: Por que estas tribos dão o nome de Katukina quando eles estão em relação aos brancos? Ele apresenta duas explicações: a primeira hipótese é de que esse nome vem de um equívoco. Em 1884, os brancos perguntaram aos primeiros Nawa que encontraram se eles eram Katukina como os índios do baixo Juruá, eles entenderam que, na língua dos brancos, o nome deles era Katukina e a partir desse dia, nas suas relações com brancos, eles passaram a se chamar Katukina. A outra hipótese é que, para escapar do massacre dos brancos, que já haviam matado centenas Nawa, eles adotaram o nome indígena de um povo ao qual os brancos não travaram conflitos (Tastevin 1924, p.422). Os *Nawa* eram tidos como povos feitores ao contrário de alguns povos do médio e baixo Juruá, como os Kanamari, de família Katukina, que eram vistos como índios “mansos” (Lima, E. 1994, p.16).

Segundo Tastevin (*apud*, de Paula, 2007, p. 27), outros povos das margens do rio Gregório (Yawanawa, Bitinaua, Iskunaua, Sáwanaua) também adotaram o nome Katukina. Ele relata ainda que certa vez lhe contaram que uma Tachinawa (Arara autodenominado Shawãdawa) encolerizada disse: "Essas pessoas aí se dizem Katukina, mas é mentira! São Yawanawa (queixadas)!" (idem).

A explicação de Tastevin para isso é a mesma da sua segunda hipótese, que por sinal é a versão mais comum na panologia. Na época das correrias – expedições armadas que matavam e escravizavam índios para a empresa seringalista –, aqueles que

¹⁶ E. Lima (2000) propõe que os Katukina Pano não se identificam por esse etnônimo, mas, segundo ela, por seis etnônimos (Varinawa, Kamanawa, Satanawa, Warinawa, Nainawa e Numanawa) que em trabalho anterior (1994) haviam sido identificados como clãs, enquanto unidades a partir das quais se poderia retrair uma ancestralidade suposta ou presumida. Para Calavia Sáez, no entanto, a substituição de um etnônimo que não corresponde a uma autodenominação pelo nome do “clã” é uma substituição do equívoco pelo engano (2006, p.29-30). Segundo ele, é melhor analisar o equívoco supondo que ele preserva informações úteis do que criar um novo equívoco, ou melhor, um engano. Tendo a concordar com Calavia Sáez, mesmo porque esses seis “clãs” têm hoje pouco peso na organização da vida social Katukina. Noya Katukina me disse que antigamente todos deviam casar fora dos seus grupos, que Warinawa se casava muito com Kamanawa, mas que hoje em dia isso não existe mais. Ele se reconhece como descendente dos Waninawa, mas não sabe dizer a qual grupo o pai de sua mulher pertencia e desconfia álias que ela seja Waninawa como ele. Para além disso, Noya se reconhece muito mais como *Noke koï* do que como Waniwana. Apesar disso, Góes, que tem um trabalho de campo mais intenso e extenso entre os Katukina-Pano de Campinas, afirma que “atualmente está havendo um processo de etnomização das aldeias. Em lugar das referências topográficas até então vigentes (Samaúma, Bananeira, Masheya - que tem urucum) ou hidrográficas (Martim e Campinas), gradativamente as aldeias vem sendo batizadas ou re-batizadas com os nomes dos povos Katukina [Varinawa, Kamanawa, Satanawa, Warinawa, Nainawa e Numanawa].” (Góes 2009, p. 94). “Cada um destes povos seria uma tribo diferente.” (*ibidem*, p. 99).

resistiram e não foram mortos, foram perseguidos. Diante da violência dos mateiros, alguns grupos negavam sua etnia e declaravam pertencer a outro grupo com o intuito de evitar a perseguição. Alguns relatos atribuem a essa estratégia o fato dos Katukina terem adotado um nome que originalmente pertence a um outro grupo do Amazonas de língua de mesmo nome (Tastevin, 1924, Castello Branco, 1950).

Por outro lado, a versão explicativa da primeira hipótese de Tastevin é a defendida pelos Kaxinawa. Segundo eles, o termo Kaxinawa se originou de um insulto, já que *kaxi* significa morcego, canibal, ao mesmo tempo que gente com hábito de andar de noite¹⁷ (Lagrou, 1991, p12-3.).

A história contada por Sálvio Barbosa Kaxinawa (et al.,1989) narra a origem dos nomes dos povos indígenas e de acordo com ele, foram os brancos que deram aos *Huni Kuin* o nome de Kaxinawa.

Antigamente os índios e os brancos não se conheciam. A primeira vez que os brancos encontraram um índio, este estava sem roupa e brincava com um morcego que tinha achado num oco de pau. Os brancos perguntaram ao índio quem era ele e ele, que não entendia português, respondeu na sua língua: eu tô matando morcego.

O morcego a gente chama kaxi. Então o branco botou um nome nele – sua tribo e você se chamam Kaxinawá.

Os brancos seguiram o seu caminho, e mais na frente, encontraram outro índio que caçava no mato uma arara. A arara nós chamamos de shawã. Os brancos então perguntaram ao índio onde é que ele andava. O índio respondeu assim: eu matei só arara.

Então os brancos disseram: Você e sua tribo são Shawãdawa.

Mais na frente os brancos encontraram outro índio com um porquinho morto nas costas. Os brancos então perguntaram o nome dele e ele, que não sabia seu nome, disse assim: - eu matei só um porco.

Como nós chamamos porquinho yawa,os cariús disseram: - você e sua tribo são Yawanawá.

Depois os brancos encontraram outro índio no caminho caçando com seu cachorro. O índio tinha matado só uma cutia e o cariú perguntou: O que você matou? O índio respondeu: eu matei só cutia. Os brancos então botaram o nome dele e de sua tribo de Marinawá, pois nós chamamos cutia de mari. Mais tarde, os brancos encontraram outro índio trabalhando no roçado para derrubar pau. O índio estava com um machado, jami, e os brancos botaram nele o nome de Jaminawa (Kaxinawa, 1989, p.29).

¹⁷ Lagrou (ibdem, p.13) aponta que Erikson, em *How crude is Moyoruna Pottery*, ao falar da intenção ofensiva de alguns etnônimos, cita Torralba. Esta autor, de acordo com Erikson justifica o fato dos Yaminawa chamarem os Kaxinawa por tal etnônimo pelo fato dos Kaxinawa terem hábito de andar a noite como fazem os morcegos.

Algumas considerações

Concluindo, o equívoco dos etnônimos é inegável e está presente em vários sentidos: na definição nativa das fronteiras identitárias, que não coincidem com as fronteiras etnológicas determinadas na literatura; no próprio significado desses etnônimos em língua nativa, que muitas vezes são de caráter pejorativo e na inadequação de se reunir sob uma mesma denominação exógena composições sociais que têm na sua formação diferentes grupos de etnônimos distintos que não correspondem às autodenominações nativas. Sabemos que a composição desses grupos muitas vezes foge a delimitação imposta por esses etnônimos o que os tornam também por isso imprecisos.

Como vimos até aqui, a família lingüística Pano, reunida por Erikson num macro-conjunto por vezes caracterizado como uma nebulosa (Erikson, 1993), suscita questões de identidade, mestiçagem e “pureza” que nos remete a fluidez e a complexidade características dessas composições sociais em que as fronteiras da identidade estão marcadas pela permeabilidade de um grupo no outro. Isso pode ser comprovado no caso já citado entre os Katukina e os Marubo e entre os Katukina e os Yawanawa¹⁸. Além do mais, sabe-se que a inclusão de pessoas de outros grupos através do casamento não traz consigo o etnônimo do estrangeiro.

Talvez não seja necessário, mas gostaria de frisar mais uma vez que Erikson alerta para não tomarmos os sete subgrupos como etnônimos, e que diante de todo o mais dito até aqui, devemos encarar o próprio macro-conjunto como uma unidade analítica¹⁹. Assim, apesar de todos esses “poréns”, proponho seguir a sugestão de Calavia Sáez de buscar informações úteis nesses equívocos e, portanto, nessa dissertação optei por usar os etnônimos usados na literatura etnológica correntes, mas não sem antes ter em mente e ter deixado claro seus problemas e implicações.

¹⁸ Segundo Carid Naveira (1999), os Kamanawa são entre os Katukina-Pano os mais populosos e eles têm descendência entre os Yawanawa (p.43-46).

¹⁹ Os problemas levantados por essas definições etnonímicas ultrapassam os limites impostos a esse trabalho e portanto não serão desenvolvidos aqui. A intenção, no entanto, é de deixar registrado a complexidade envolvida nessas classificações e apontar muito brevemente algumas implicações e explicações envolvidas.

CAPÍTULO 2 – O XAMANISMO PANO

Quem vai em busca de um xamã em algumas terras Pano pode, a princípio, se surpreender diante da afirmação dos índios de que já não existem mais xamãs. Alguns grupos Pano afirmam que depois do contato definitivo com a sociedade brasileira as práticas e os conhecimentos xamânicos se enfraqueceram²⁰. Os índios afirmam que apesar de haver algumas pessoas com conhecimento, eles não têm mais o poder xamânico (Lagrou 1991, p.27). Mas o que eles querem dizer com isso?

De fato alguns papéis tradicionais na sociedade, como é o caso do xamã, parecem, em alguns grupos, ter sido interrompidos depois do contato com a sociedade nacional, ou pelo menos, suspensos temporariamente. Informantes Yaminawa disseram a Calavia Sáez (2006) que não existem mais especialistas em suas terras. A meu ver, as negações sobre a existência de um xamã com conhecimento e poder têm pelos menos duas alternativas interpretativas: uma baseada na intuição de que o xamanismo explícito sob a forma de um indivíduo no exercício de um papel social não é suficiente para se abordar o xamanismo e outra que tem claro que a inexistência de um xamã poderoso pode ser explicada a partir das restrições na definição das categorias de especialistas xamânicos, que são por sua vez fundamentalmente baseadas em gradações de poder. Afinal, se de um lado, negam a existência atual de xamãs, por outro, afirmam existirem muitos outros especialistas xamânicos – ervateiros, rezadores etc.

Além do mais, se não reconhecem xamãs com alto grau de poder entre eles isso não significa o fim do xamanismo nem a extinção dos xamãs²¹. Como veremos, apesar da ausência desse especialista, o xamanismo está vivo e presente na vida cotidiana e, como as sociedades são dinâmicas, nada garante que essa ausência não seja apenas temporária²². Como afirma E. Lima: “circula entre eles [os Katukina] a expectativa de que novos xamãs surgirão” (2000, p.127). O fato do papel do xamã não ter no presente

²⁰ Entre os Katukina existem xamãs (*romeya*) e rezadores (*shoitiya*). E. Lima (2000) afirma, no entanto, que em seu trabalho de campo ela não conheceu nenhum xamã, só rezadores, mas que pela comunicação com a alteridade *yuxin* acabaram sendo considerados mediadores entre mundos, o que em geral é o que define os xamãs. O único que os exclui dessa categoria, no entanto, é que somente um *romeya* sabe e pode lidar com feitiçaria, já que os rezadores não têm conhecimento para extrair agentes patógenos do corpo dos doentes.

²¹ Lagrou (2004) também constata o desaparecimento dos *mukaya* (xamãs) Kaxinawa. Mas a autora destaca que a percepção do mundo *yuxin* presente na vida nativa não extingue o xamanismo, quando muito o que se perde é a capacidade de se comunicar com a alteridade por vontade própria.

²² Entre os Yaminawa, Calavia Sáez (2006) identificou que o xamã de menor expressão (*Koshuuti*) que é uma espécie de ajudante que com o tempo foi ganhando reconhecimento e passou a exercer algumas atividades típicas do xamã como curar e tomar *shori* (cipó).

um eleito não implica o rompimento total com o xamanismo, quer dizer, com o xamanismo entendido sob certas perspectivas e definições específicas.

Xamanismo: Entre definições

Há na antropologia uma complexa discussão conceitual sobre o que é xamanismo. Tal como outros conceitos dessa disciplina, o xamanismo ameríndio já foi mal compreendido e objeto de equívocos, sofreu diversas deformações e novas abordagens. Ora visto como cosmologia, expressão da visão de mundo (Langdon 1996), e práticas arraigadas a seus contextos sociais e históricos, o xamanismo foi antes entendido como apenas ligado a prática de feitiçaria e curandeirismo e até mesmo como uma antiga técnica de extâse (cf. Mircea Eliade 2002). A partir da definição clássica de Eliade e da escola histórico-cultural de Boas, identificaram-se xamanismo e xamãs na América, tal como havia na Sibéria (Langdon, 2006).

Na década de 1960, o interesse por estados alterados de consciência chamou a atenção para os aspectos visuais ligados ao xamanismo (Langdon 2006). Mais recentemente outras motivações despertaram novo debate no campo da antropologia. O crescimento contemporâneo do xamanismo tanto nos meios rurais e nos centros urbanos, quanto nas aldeias trouxe de volta à tona a discussão sobre xamanismo sob um outro foco.

Discussões acerca das relações de contato entre índios e brancos suscitaram debates em torno do xamanismo, tanto a respeito de um suposto fim do xamanismo causado pela inserção do cristianismo e pelo contato com a cultura nacional, quanto sobre uma espécie de “ressurgência” do xamanismo sob a forma de reconhecimento de identidade étnica depois de um desaparecimento pós-contato (Colpron, 2005, p. 100 e Brunelli 1996, pp.256-260)²³.

²³ Esse é o caso por exemplo dos Shipibo-Conibo (Pano) e dos Gavião (Tupi-Mondé). Sobre os Shipibo-Conibo, Colpron afirma: “a maior parte dos Shipibo-Conibo qualifica suas práticas xamânicas como “tradicional”, a elas se referindo como marcadores de sua identidade étnica — desde os anos 1970, um movimento de revalorização da indianidade acompanha-se de uma revitalização do fenômeno xamânico (Chaumeil 1993), o que explica o número elevado de xamãs” (2005, p.100).

Entre os Tupi Mondé, Brunelli identifica uma complexa situação em torno do xamanismo sobre a qual comenta que entre os Gavião, a “afirmação de sua identidade étnica acompanha-se sempre de uma intensificação da atividade xamânica [...] Para sua auto-afirmação era então necessário se libertar deles [dos pastores] e de sua pregação. Nada melhor do que a atualização do xamanismo para manifestar sua autonomia (parcialmente) recuperada, sendo esta a prática mais condenada pelos pastores.” (pp.256-257). Townsley (1993) também identifica um intenso crescimento do xamanismo entre os Yaminawa do Peru no momento que essa sociedade sofre, em função do contato com o mundo moderno, fortes transformações em seu contexto tradicional, social e cultural.

Desse “resgate” do xamanismo na antropologia, surgiram trabalhos de diferentes interesses, alguns mais referenciados a seus contextos particulares²⁴: relações sócio-políticas (Peter Rivière; Renato Sztutman; Laura Pérez Gil), de gênero (Anne-Marie Colpron) e poder (Helder Farago; Miguel Carid; Renato Sztutman); e outros mais generalistas, com ênfase nos aspectos cosmológicos (Manuela Carneiro da Cunha) e epistemológicos (Eduardo Viveiros de Castro).

Xamanismo: Implicações pós-contato

Tem-se assim que o contato entre índios e sociedade nacional é visto como responsável ora pelo desaparecimento do xamanismo, ora pela sua reafirmação e ora pela origem de novas formas de xamanismo.

A respeito da abordagem do xamanismo no quadro de contato interétnico entre brancos e índios, Vilaça afirma que “de um modo geral, o que se enfatiza é uma relação de determinação em sentido único: a inserção no mundo ocidental provocaria ora o fim do xamanismo, ora a sua efervescência” (2000, p.56).

Porém, tudo indica que o contato entre brancos e índios rende ainda mais uma questão: o crescimento contemporâneo do xamanismo nas cidades. Responsável por grande parte do debate sobre xamanismo na antropologia, rituais e práticas auto-identificadas como xamânicas entre grupos não-índigenas impôs a disciplina uma problematização das teorias e dos conceitos usados nas análises sobre xamanismo e xamãs.

As relações entre índios e a sociedade nacional, e as formas de sociabilidade que emergem desse contexto, têm implicações diretas na dinâmica de transformações do sistema xamânico e, além do mais, não podemos nos esquecer que este encontra-se referenciado no xamanismo regional. O problema concentra-se em criar uma definição que dê conta dessa diversidade de xamanismo, que permita dizer o que é e o que não é xamanismo.

Ao xamanismo definido como cosmologia – caracterizado como uma visão de mundo – e ao xamanismo como instituição – ligado a costumes e práticas –

²⁴ Compartilhando da noção de xamanismo como um fenômeno histórico-cultural e influenciada pela noção de cultura de Geertz (como um sistema simbólico), Langdon, por exemplo, enfatizou o aspecto coletivo do xamanismo como um sistema cosmológico em que os xamãs desempenham funções específicas, dependendo do contexto cultural e histórico (Langdon 2006). Num trabalho de documentação das variedades do xamanismo em seus contextos culturais e históricos vários autores se dedicaram a apresentar a dinâmica do xamanismo em diferentes contextos etnográficos (Langdon 1996 org.).

acrescentam-se outros (como religião, sistema terapêutico, etc.) e faz-se necessária a desessencialização do “fenômeno”, identificando-o, como mais do que um conjunto de práticas ou um papel social (xamã), conferindo-lhe um tratamento pluralizado que pensa xamãs e xamanismos como conceitos que podem ter particularidades específicas em cada contexto, já que “xamã” e “xamanismo” têm hoje muitos sentidos e que o xamanismo tende a se apresentar sob diferentes formas e transformar-se de acordo com as situações com que se depara (Viveiros de Castro, 2002; Sztutman 2006).

Xamanismo das cidades

O neo-xamanismo carregado de elementos não-indígenas aponta para um xamanismo urbano distinto do indígena, mas que de alguma maneira bebe na fonte indígena e surge justamente desse diálogo entre índios e sociedade nacional.

Porém, ainda que o neo-xamanismo tenha surgido do contato com o xamanismo indígena, caberia aplicar a ele os mesmos conceitos e abordagens pelos quais se fala do xamanismo nas aldeias? A questão é se os mesmos termos servem para tratar coisas tão distintas. Afinal se o que nos interessa (à antropologia) são as relações, por que se concentrar nos termos?

O neo-xamanismo apresenta em seu discurso uma idéia de xamã fundada numa ideologia claramente influenciada pelo individualismo moderno (tal como descrito por Louis Dumont 1985) e radicalmente distinta das idéias de construção do corpo e da pessoa das sociedades amazônicas e tanto mais ainda quanto ao caráter coletivo do xamanismo indígena como é apontado por várias etnografias. Outro ponto que marca o afastamento entre neo-xamanismo e xamanismo ameríndio é o fato de que, se para o segundo o hibridismo, isto é, a adesão de elementos cristãos por exemplo, é claramente um modo próprio do funcionamento do pensamento indígena (e dessa forma xamânico), de uma política de abertura à alteridade, no neo-xamanismo o que se tem é precisamente o inverso, uma apropriação de elementos indígenas (xamânicos) que reforça a ideologia da modernidade européia²⁵. Assim, entre xamanismo indígena e neo-xamanismo a semelhança se reduz ao termo: xamanismo. Como propôs Viveiros de Castro:

²⁵ Inclusive o modo de se reagir a essas apropriações tem significados distintos. A ideologia moderna européia e seu caráter colonizador veem com bons olhos a cristianização dos índios, afinal isso os torna mais parecidos com os que compartilham dessa ideologia e conseqüentemente “melhores”, menos selvagens. Por outro lado, a apropriação dos não-índios de técnicas indígenas é muitas vezes vista pelos índios como arriscada e incorreta, já que, segundo eles, os não-índios não conhecem os modos corretos de

O 'equivalente' do xamanismo ameríndio não é o neo-xamanismo californiano, ou mesmo o candomblé baiano. O equivalente funcional do xamanismo indígena é a ciência. É o cientista, é o laboratório de física de altas energias, é o acelerador de partículas. O chocalho do xamã é o acelerador de partículas de lá." (2002, pp. 489-490).

A centralidade do mundo sobrenatural no xamanismo indígena fez com que ele fosse tomado justamente como uma religião ou um sistema de cura. As etnografias no entanto mostram que o contato com a sobrenatureza e a cura não são as únicas faces do xamanismo.

[O xamanismo] expressa as preocupações centrais da cultura e da sociedade [...] Como visão cosmológica, tenta entender os eventos no cotidiano e influenciá-los.[...] Abrange o sobrenatural, tanto quanto o social e o ecológico. Assim, o xamanismo é uma instituição cultural central que, através do rito, unifica o passado mítico com a visão de mundo, e os projeta nas atividades da vida cotidiana (Langdon, 1996: 28).

Até aqui essa definição de Langdon serviria para descrever também, por exemplo, o cristianismo. Tomar o xamanismo indígena como religião é um equívoco implicado de outros equívocos e que, por sua vez, cria outros equívocos maiores ainda, porque não se trata de um sistema de conhecimento, trata-se antes de uma técnica para conhecer (Townsend 1993, Viveiros de Castro 2008). A diferença do xamanismo indígena para outros sistemas que também envolvem cura e sobrenatureza está na diferença das relações envolvidas em cada um. As relações postas no xamanismo indígena conformam um modelo epistemológico mais próximo daquilo que se define como ciência. Xamanismo identificado como religião é resultado de um raciocínio que se concentra apenas na continuidade dos termos e das temáticas, ignorando a evidente diferença das relações que cada um envolve. É uma espécie de tradução que trai não somente ao discurso indígena como também a própria proposta da antropologia.

Além do mais, a meu ver, fica difícil sustentar, mesmo para fins analíticos, uma idéia de xamã puro ou ideal frente a outros que são variações desse, o que também me leva a pensar se é possível fazer do xamanismo e do neo-xamanismo um mesmo campo de estudo.

aplicação da técnica, o que pode por em risco a vida do paciente e também a reputação dos próprios índios conhecedores tradicionais da técnica. Esse é o caso da secreção do sapo verde (o *kāpo*) por terapeutas holísticos, líderes ayahuasqueiros e médicos que são acusados pelos índios de biopirataria. Além disso os índios estão preocupados também com seus direitos intelectuais, caso lancem no mercado remédios derivados do *kāpo*. Para mais sobre a polêmica do *Kāpo*, ver Lima, E. 2005; Lima & Labate 2006 e 2007; Martins 2006; Góes 2009.

Outro grande problema criado pela equivalência de um sistema ao outro, isto é, do complexo epistemológico xamânico indígena à religião neo-xamânica, está em criar uma imagem idealizada e deformada que enfatiza uma idéia de convívio harmônico e pacífico com a natureza que engendra, no senso comum, uma nova imagem do “bom selvagem”, que pela sua relação equilibrada com a natureza tem acesso diferenciado ao sobrenatural. Um bom exemplo disso é a atual polêmica do uso de veneno de sapo *kãpo* na cidade. A respeito disso E. Lima e Labate (2007) afirmam que quanto ao número de “pontos” – isto é, de queimaduras sobre as quais se aplica o veneno do sapo – há uma unanimidade entre os terapeutas da idéia de que a quantidade usada pelos índios, que pode chegar a mais de cem, não é adequada aos usuários da cidade, isso porque segundo um aplicador da cidade “o urbano não agüentaria tantos pontos, não tem cabeça de índio. O índio não tem tanta ocupação na cabeça, consegue se concentrar melhor. Quanto mais centrada a pessoa, mais harmonioso é o efeito”. (Lima, E. & Labate 2007, p.79-80). Esta declaração, como apontam as autoras, tem implicada a idéia de que “as diferenças entre índios e não-índios se devem aos seus diferentes modos de vida e talvez à sua própria ‘natureza’. Estamos aqui diante da concepção de que os índios, moradores das florestas, são mais fortes e resistentes, além de mais equilibrados e capazes de interagirem com a natureza e com suas potências” (p.80). Essa visão, aliada à tendência de conceber o *kãpo* como um ‘tratamento’, deforma completamente o pensamento indígena e frequentemente o ignora enquanto sistema, além, é claro, de não corresponder ao que os etnógrafos encontram em campo²⁶.

Sobre o fato (aliás, muito semelhante com esse do xamanismo) de algumas organizações ecológicas se inspirarem na visão de mundo ameríndia e com isso criarem uma imagem de um certo tipo de *ambientalista indígena*, Descola (1997) afirma: "Pode-se questionar a validade desta transposição, que faria do xamã o gestor judicioso de um ecossistema e, do sistema de crenças religiosas e dos rituais, uma espécie de tratado de

²⁶ Como demonstram as autoras, os terapeutas da cidade traduzem o estado de panema (condição de má sorte na caça) como tristeza, negativismo e depressão de índio. (p.78) O *kãpo* não se reduz a um tratamento, afinal não serve só para curar enfermidades. E. Lima (2000) afirma: “O *kampo* é antes de qualquer outro uso que se faça dele, um estimulante cinégico. [...] O uso moderado do *kampo* é feito para aliviar alguns males do corpo, como diarreias e febres, que tiram o ânimo de qualquer pessoa para o desempenho das atividades mais simples. Mas, ainda que se queira debelar o incômodo físico que diversas patologias causam, o uso do *kampo* parece-me muito mais determinado pela avaliação moral que se faz do desânimo que [as patologias] proporcionam. Afinal, depois de ser recomendado como estimulante aos caçadores, o *kampo* é recomendado àqueles que padecem de preguiça (*tikish*)” (2000, p.74-75)

ecologia prática" (p.252). Nem religião nem ecologia, faz-se necessário enfatizar as particularidades próprias do xamanismo ameríndio.

O xamanismo entendido como uma forma de religião ou como um sistema terapêutico pressupõe na figura do xamã uma condição essencial para a sua existência, de maneira que a ausência do xamã significa, sob essa perspectiva, a inexistência do xamanismo. O evidente contato dos xamãs com uma dimensão, por assim dizer, "espiritual" leva a pensar que a cura é um ponto central e definidor do xamanismo que faz dele uma religião e um sistema terapêutico. Assim entendido, o xamanismo indígena está reduzido a presença do xamã. As etnografias mostram, no entanto, que a "espiritualidade" e a cura não são todo o xamanismo, mas apenas uma de suas faces.

O xamanismo sem xamã

*O xamanismo Yaminawa está em toda e em nenhuma parte
(Calavia Sáez, 2006)*

Sobre o xamanismo Parakanã (Tupi-Guarani), Fausto (2001) afirma: "Falar de xamanismo entre os Parakanã implica, antes de tudo, compreender que, a rigor, não há xamãs entre eles. Não há especialistas que desempenhem a função pública dos pajés, nem pessoas a quem se atribua um poder de cura estável e definitivo" (p.336). Essa afirmação vai na contramão daquela espécie de noção de xamanismo que reduz o campo xamânico aos especialistas com capacidades de vagar por diferentes planos cósmicos e de curar doentes. Tal como para o caso dos Parakanã, para se entender o xamanismo entre os Yaminawa, os Kaxinawa, os Matis, os Katukina e os Yawanawa é preciso abrir mão desse essencialismo depositado na figura do xamã. O xamanismo não deve ser entendido como um conjunto de práticas específicas de um especialista. É preciso ter em vista que o xamanismo se atualiza e se expressa na vida cotidiana de toda a sociedade, para além das ações e rituais desempenhados por um especialista. Como propôs Langdon (1996), o xamanismo se expressa e se atualiza sim pelas ações e rituais ao encargo do xamã, mas também na maneira como pensam e agem no dia-a-dia os não-especialistas da sociedade. Sabe-se pelas etnografias que mesmo onde há um xamã

“forte”, de poder e conhecimento reconhecidos, a prática xamânica está difundida na sociedade, está nos discursos e nas ações cotidianas²⁷.

Boa parte do que concebemos atualmente como xamanismo ameríndio é isso mesmo: algo que se dispersa conceitualmente entre diferentes representações e instituições, se dilui por entre meandros da vida social, mas é ao mesmo tempo central e determinante, uma espécie de pressuposto de muitas das dimensões da *práxis* indígena (Teixeira-Pinto, 2003, p.5).

Isto é, mesmo diante da ausência de xamãs, o xamanismo está presente, a ausência de um xamã de poder que combata e que conheça bem a feitiçaria e seus mecanismos não indica uma propensão e muito menos o desaparecimento do xamanismo.

Brunelli, numa linha muito próxima da abordagem de Langdon, enfatiza a persistência de visões coletivas, sem xamãs praticantes e propõe que os espíritos que interferem na vida dos seres humanos – essencializados na literatura (cf. Mircea Eliade 2002, Ioan Lewis 1984, entre outros) para a definição de xamanismo – não são seres ontologicamente distintos dos outros seres do universo.

Os universos físicos e mentais, povoados por espíritos deste tipo não são os universos dos xamãs. Xamanismo se dá quando espíritos e outros seres não só partilham o mesmo universo, mas interagem e interferem continuamente uns com os outros, a ponto tal que se possa afirmar que a verdadeira estrutura, no sentido lévi-straussiano, do universo é esta relação. (Brunelli 1996: 238).

Se há seres que interferem na vida cotidiana dos humanos, esses seres não são de naturezas diferentes e nem ontologicamente distintos de outros seres do universo, “há uma continuidade metafísica e uma descontinuidade física entre os seres e o cosmos” (Viveiros de Castro 1996, p.129), de modo que não só compartilham um mesmo universo, como agem diretamente sobre a vida cotidiana uns dos outros.

Segundo a teoria do perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro 1996), o mundo humano se estende ao mundo dos outros seres que chamamos de naturais, disso se tira que apesar das diferentes perspectivas determinadas por seus corpos, esses seres – humanos ou animais –, são equivalentes e que se essas perspectivas variam com os corpos, logo o trânsito dessa relação não é entre mundos (visível e invisível), mas entre corpos e afecções que permite alternância entre perspectivas.

²⁷ Sztutman refletindo sobre a dimensão ético-política do xamanismo afirma que guerreiros e xamãs nem sempre emergem como figuras diferenciadas das demais, de modo que não é nenhum absurdo concluir que possa haver guerras sem guerreiros e xamanismo sem xamãs. (2006, p.3).

Assim, se a diferença não é sobretudo entre mundos e a relação entre os seres é de interação e interferência recíproca num mesmo universo, o xamanismo não é âmbito exclusivo do xamã, mas antes uma visão do universo que funda sua compreensão sobre o funcionamento desse universo na relação inextrincável entre perspectivas. Como afirma Pérez Gil:

A falta de uma figura que centralize o fenômeno não implica a inexistência nem uma tendência à desaparecimento do xamanismo; na verdade, está apontando para uma de suas características centrais: sua difusão entre as pessoas e sua natureza “ordinária”, não “extraordinária”. (2006, p.6).

Em resumo, o argumento do fim do xamanismo pode ser expresso da seguinte forma: se o xamanismo trata da relação entre humanos e alteridades cosmológicas e o xamã é conhecido como o especialista por excelência nessa mediação, logo o desaparecimento dessa figura-chave leva à falência do xamanismo. Mas não é simples assim, como já foi dito, a ausência de uma figura encorporada de xamã não é em si a confirmação do desaparecimento ontológico da relação entre humanos e alteridades cósmicas, primeiro porque não se reduz à mediação do xamã o contato com outras dimensões da realidade e, depois, a ausência do mediador por excelência não extingue as relações entre humanos e alteridades cósmicas²⁸. Por último, mesmo diante de um cenário de conversões ao cristianismo e de radicais mudanças na organização social, conseqüentes do contato intenso com não-índios, o xamanismo parece persistir enquanto reflexão e instrumento de cognição justamente para lidar com essas transformações.

Além do mais, a suposta decadência do xamanismo se contradiz ainda com a evidência do xamanismo nas idéias de construção social da pessoa e nas regras de relações sociais dos Pano, e nas situações cotidianas de doença (interpretadas em termos de causalidade xamânica) e interação com as dimensões sobrenaturais que Lagrou (1991) cunhou de plano da *yuxindade*.

²⁸ Entre os Pano, por exemplo, os especialistas adquirem conhecimento sobre os *yuxin* (força vital que caracteriza os seres, “espírito”) de pessoas doentes por meio de visões, porém as pessoas em geral (não-especialistas) também experimentam a *yuxindade* (o mundo dos *yuxin*) em várias situações cotidianas, como nos sonhos, por exemplo (Pérez Gil 2001). Inclusive, entre os Yaminawa, a iniciação a certas práticas do xamanismo constitui um aspecto importante do processo de formação dos homens, de modo que a prática do xamanismo está disseminada em toda a população masculina. Sobre os Kaxinawa, Lagrou argumenta que saber se comunicar com os *yuxin* não é privilégio do xamã, mas também domínio de muitos adultos, especialmente os mais velhos: “todas as pessoas são especialistas nos seus procedimentos com *yuxin* e ‘*yuxindade*’, uma categoria que perpassa todos os aspectos da vida diária Kaxinawa” (Lagrou, 1998, p. 107).

Ao contrário do que se poderia pensar, a desessencialização da figura do xamã e das práticas e técnicas xamânicas permite-nos melhor lidar com os processos de transformação e adaptação do xamanismo nas mais diversas formas.

Um posicionamento frente às transformações

Chaumeil (1983) e Townsley (1993) são dois autores que destacam o caráter adaptativo dos sistemas xamânicos à realidade. Chaumeil, numa etnografia (1983) sobre os Yagua (leste do Peru), rejeita a idéia de xamanismo como simples práticas, técnicas e comportamentos. Segundo ele, o xamanismo é muito mais um sistema de pensamento e ações apurados com a experiência. Articulado com várias faces da vida social, o xamanismo é definido por ele como um sistema de representações, um conjunto de idéias sobre o mundo, seu funcionamento e reprodução, como uma instituição de dimensão dupla, simultaneamente religiosa e social (Chaumeil, 1983, pp.8 e 21)²⁹. Chaumeil chama a atenção para uma proposta bastante interessante e fértil: ele propõe inserir na análise do xamanismo a dimensão diacrônica do fenômeno, numa abordagem mais abrangente que considere a totalidade do fenômeno, uma vez que o xamanismo “se apresenta de fato como um sistema em permanente adaptação a realidade vivida” (1983, pp.9 e 318). Townsley (1993), por sua vez, enfatiza que o xamanismo é um conjunto de técnicas para a construção de conhecimentos a partir da experiência dos xamãs visionários no curso de seu ritual. Segundo ele, o xamanismo Yaminahua não pode ser definido por um discurso claramente constituído de crenças, símbolos e significados, ele não é um sistema de conhecimento ou de fatos conhecidos, mas sim um conjunto de técnicas para conhecer. Não é um discurso, mas constitui uma forma de constituir um discurso (1993: 452).

Essa qualidade fértil e a capacidade do xamã de atuar sobre a realidade (através de seus conhecimentos sobre as propriedades dos seres) são fatores que permitem ao xamanismo Yaminawa adaptar-se às realidades cambiáveis. Ainda de acordo com Townsley, a idéia do xamanismo como radicalmente ligado a uma configuração tradicional e a conjuntos estáveis de significados culturais é problemática, uma vez que diante do desaparecimento das definições tradicionais, vemos ainda assim o xamanismo persistir e florescer.

²⁹ Assim como Chaumeil, Langdon (1996) também vê o xamanismo como um sistema de representações coletivas. Entendido como composto por várias facetas, o xamanismo, segundo Langdon, é fundamental na expressão nativa de sua visão de mundo (1989, p.63).

O notável florescimento do xamanismo nos interstícios entre os mundos indígenas e não indígenas e, por exemplo, nos centros urbanos em todo o Peru, é um testemunho suficiente da sua adaptabilidade e capacidade de operar livre destes contextos tradicionais. (Townesley 1993, p.450)³⁰.

Portanto, se por um lado, para se compreender melhor o xamanismo indígena é preciso abrir mão da figura do xamã como essencial para a definição de xamanismo, por outro, faz-se necessário romper também com a idéia de tradicional atrelada ao xamanismo com vista a abarcar as novas realidades e contextos do xamanismo.

O xamanismo como sistema de pensamento

A teoria do perspectivismo corrobora a idéia de xamanismo como um sistema de pensamento. Quando Viveiros de Castro afirma que o chocalho do xamã é um acelerador de partículas, ele evidencia o contraste do xamanismo com o naturalismo próprio da modernidade européia e com isso reconhece no xamanismo o equivalente indígena do pensamento científico euro-americano (2008, pp.26-49).

Cunhado para caracterizar um aspecto particular das cosmologias ameríndias, o perspectivismo ameríndio pode ser definido como uma teoria que propõe que a condição humana está alojada no ponto de vista que se desloca entre os seres em relação. Nas palavras de Eduardo Viveiros de Castro:

Trata-se da noção de que, em primeiro lugar, o mundo é povoado de muitas espécies de seres (além dos humanos propriamente ditos) dotados de consciência e de cultura e, em segundo lugar, de que cada uma dessas espécies vê a si mesma e às demais espécies de modo bastante singular: cada uma se vê como humana, vendo todas as demais como não-humanas, isto é, como espécies de animais ou de espíritos. (2008, pp.75-6).

Disso se extrai dois termos de uma relação já amplamente debatida na antropologia: a valorização simbólica da caça e a relevância do xamanismo. Isso porque o universo compreendido como povoado por intencionalidades extra-humanas de perspectivas próprias, sendo o animal o protótipo extra-humano do Outro, é uma visão que diz respeito tanto a caçadores quanto a xamãs. A idéia de que não-humanos têm uma forma invisível é pressuposta por várias dimensões da prática indígena, mas sobretudo do xamanismo (Viveiros de Castro 2002, p.468).

³⁰ Tradução livre de: “The remarkable efflorescence of shamanism in the interstices between indigenous and non-indigenous worlds and, for instance, in urban centres throughout Peru, is ample testimony to its adaptability and capacity to operate free of these traditional settings.” (Townesley 1993, p.450).

No xamanismo, entendido como uma capacidade de cruzar barreiras corporais e adotar perspectivas de outras espécies, o conhecimento toma o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido, personifica o outro num processo perigoso de intercâmbio de perspectivas, numa espécie de “arte política, uma diplomacia”: “Se o multiculturalismo ocidental é o relativismo como política pública, o perspectivismo xamânico ameríndio é o multinaturalismo como política cósmica.” (Viveiros de Castro 2002, p.358).

À luz do perspectivismo, o xamanismo se define como uma cosmopolítica. Se os xamãs são os interlocutores no diálogo cósmico, eles agem como diplomatas de relações interespecíficas, atuam numa “arena cosmopolítica onde se defrontam as diferentes categorias socionaturais.”(Viveiros de Castro 2002, p. 468)³¹.

Além do mais, é interessante notar que muito próximo da proposição de Townsley (1993), de que o xamanismo é um conjunto de técnicas para conhecer, Viveiros de Castro afirma, que no contexto perspectivista e multinaturalista na América indígena “o xamanismo é um modo de agir que implica um modo de conhecer, ou antes, um certo ideal de conhecimento.” (2002, p.358).

Assim, definindo o xamanismo como um pensamento sistematizado que inclui conhecimentos, práticas, políticas e, sobretudo, uma maneira particular de conhecer e de se posicionar no mundo, o perspectivismo reconhece no xamanismo um sistema complexo de muitos aspectos que extrapolam aqueles geralmente enumerados na definição de xamanismo (contato com o sobrenatural, tradicionalismo, presença essencial do xamã), contribuindo para que se possa reconhecê-lo mesmo em lugares em que esses aspectos mais recorrentes tenham se transformado ou sido suspensos³².

³¹ Sobre xamanismo e liderança política, Rivière (*apud*, Sztutman 2006) afirma que o xamã Trio é complementar ao líder já que atua como representante da aldeia no campo do sobrenatural. Ele tem uma atuação fundamental na política externa, desdobramento da política cósmica. De maneira similar, entre os Wajãpi há complementaridade do líder e do xamã e uma extensão do sistema terapêutico à política externa, já que o diagnóstico de uma doença é uma acusação de natureza política e a cura uma declaração de guerra (Dominique Gallois, *apud*, Sztutman 2006).

³² Essa abordagem do xamanismo como fundamental nos sistemas de conhecimento e pensamento são importantes também para análises do xamanismo em contexto de contato com a sociedade regional, tais como da presença de símbolos e práticas cristãs entre os xamãs indígenas, sobre isso ver Vilaça 2000.

Xamanismo Pano

Xamanismo é mais um evento do que um papel ou uma instituição cristalizada.

Els Lagrou³³

Como vimos, portanto, a idéia de um xamanismo em decadência é devedora de um essencialismo que confere primazia a uma categoria de um especialista (o xamã) dentro do complexo xamânico. Esse essencialismo é responsável não só por uma definição incorreta de xamanismo (tomado por um só aspecto), como também por eleger um tipo de especialista entre os vários especialistas xamânicos (ervateiros, rezadores, etc.) como privilegiado e definidor do xamanismo em detrimento de outros que também detêm conhecimentos xamânicos, ainda que em outro nível de poder.

Entendendo o xamanismo como um sistema cosmológico (simbólico partilhado), Langdon destaca que uma das características comuns ao xamanismo ameríndio é a presença de um "conceito nativo de poder xamânico, ligado ao sistema de energia global", princípio relacionado aos ciclos de produção e reprodução, vida e morte (Langdon, 1996, p.27). No caso das sociedades Pano, os atributos que caracterizam a difusão e o compartilhamento coletivos do xamanismo enquanto um complexo cosmológico, e que confirma esse princípio nativo de poder xamânico, passa pela concepção de uma categoria chave, a de *yuxin* (*yochĩ*, *yushin*, *yoshi*, *yoshin*).

Yuxin, Yochĩ, Yushin, Yoshi, Yoshin

Segundo os Katukina (Lima, E. 2000), tudo que existe na terra tem *yochĩ*. Os Kaxinawa endossam essa afirmação: “o espiritual ou a força vital permeia todo fenômeno vivo na terra, nas águas e nos céus.” (Lagrou 1991, p.28).

Yochĩ pode ser traduzido, grosso modo, como espírito, força vital que anima os seres³⁴ e enquanto tal é mais que uma força que anima o corpo, é também aquilo que confere as características particulares aos seres (Townsend 1988: 65). Além dos seres, algumas substâncias também têm *yochĩ*, como a água, o fogo, os remédios, os excrementos e outros fluidos corporais (sangue, sêmem, saliva) (Lima, E. 2000; Lagrou 2007, Montagner Melatti & Melatti 1975, Calavia Sáez 2006).

³³ Lagrou, E. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kaxinawa/396>

³⁴ Como ressalta a literatura Pano, é muito difícil traduzir *yuxin* como “espírito” ou “alma”, já que as nossas noções incutidas nesses termos se afastam da definição que *yuxin* encontrada nos contextos indígenas. *Yuxin* é outra coisa que não alma e não se encaixa na definição por oposição a corpo que muitas vezes se faz do termo espírito. É um conceito polissêmico e relacional que pode referir a força vital que anima o ser, a agência intencional, pode ser percebido com imagem, movimento e energia.

Segundo Lagrou, saliva, urina, fezes, dentes e unhas são partes do corpo que mesmo separadas dele carregam em si o *yuxin* do dono (*yuxin* da sombra), de modo que o que acontece a ele acontece metonimicamente ao corpo. Os *yuxin* podem ser encontrados em praticamente qualquer coisa e por isso têm grande influência sobre o que é edível e o que não é. A interação com os *yuxin* é inevitável e cotidiana e ao mesmo tempo muito perigosa. Humanos e *yuxin* têm relações também ao nível das substâncias e é aí que muitas vezes age a feitiçaria. Toda substância com *yuxin* representa, em certo sentido, perigo, por ser objeto da ação maléfica e alimento de outros *yuxin*, os *yuxibu* ou *yuxiwo*: espíritos que nunca foram gente nem animal, são predadores de *yuxin* e cuja corporalidade não é deste mundo (Lagrou 2007, p.360; Calavia Sáez 2006, pp.347-348).

Yochĩ é entre muitos grupos Pano, um componente da pessoa. No cotidiano, é usado pelos Katukina para se referir a um dos dois espíritos que compõe a pessoa, o *yora vaka* – sombra do corpo, ou espírito do corpo. O outro espírito que compõe a pessoa é o *wero yochĩ* (espírito do olho) também chamado de *yochĩ koĩ* (espírito verdadeiro).

Os Yaminawa estudados por Townsley (1988) também concebem a pessoa como composta de diferentes elementos, no caso, três: o corpo físico *yora*, uma espécie de sombra responsável pelas idéias, *diawaka*, e o *wëroyoshi*, entendido como a essência vital que dá vida e sem o qual o corpo está morto (p.107). Os Kaxinawa afirmam o mesmo: os *yuxin* do olho e da sombra dão vida e guiam o corpo, “a matéria sem espírito se desfaz” (Lagrou 1991, p. 49).

Segundo Townsley, que esteve em duas comunidades Yaminahua do sudoeste peruano, o *wëroyoshi* está ligado ao corpo durante a vida, mas também está sujeito a vagar e encontrar com outros *yoshi*. Isso ocorre principalmente quando se está doente, nos sonhos e nas alucinações causadas por ingestão de bebidas psicotrópicas, como a ayahuasca. É sobretudo nessas condições que o *yoshi* entra em contato com a alteridade. A pessoa doente perde seu *wëroyoshi*, que vai em direção a terra dos mortos (*Bai Iri*)³⁵. Lagrou explica que matéria e espírito entre os Kaxinawa – assim como entre os Yaminawa³⁶ (Calavia Sáez 2006) e outros grupos – não são separáveis: “uma distinção entre aflições do corpo e aflições da ‘alma’ não está em operação.” O *yuxin* é um

³⁵ Inclusive, os Marubo (Montagner-Melatti & Melatti 1975) definem *yochĩ* como espíritos de animais e pessoas que não conseguiram chegar até a camada celeste chamada *Sroco Nai*.

³⁶ “Yuxi não se opõe a yura como alma a corpo; não há yuxi incorpóreo; separado de um corpo” (Calavia Sáez 2006, p. 346).

espírito que não tem o seu próprio corpo, mas assume corpos. Nesse sentido, Lagrou afirma que para se designar um ser como *yuxin* é preciso um desprendimento à fixidez de uma forma corporal, de modo que mesmo sem corpo tem poder de agência intencional (1998, p. 11).

Corpo (*yora*) e espírito (*yuxi*) estão unidos porém conservam a autonomia de cada um. O corpo requer estabilidade, ao passo que o *yuxi* é essencialmente instável. A construção de um corpo “pesado”, estável, está diretamente relacionada à necessidade de se fixar no corpo o *yuxin* que é volátil, mas ao mesmo tempo necessário ao corpo, que sem ele é sem vida. (Lagrou 2007). “A diferença entre ambos [corpo e *yuxin*] é em primeiro lugar de tamanho, remetendo cada um deles a uma dimensão molecular e molar; é também uma diferença de acento, de poder e de mobilidade.” (Calavia Sáez 2006, p. 347).

Os mitos estão carregados desses seres ambíguos, os *yuxin*. Os animais *yuxin* dos mitos se definem mais pela capacidade de alterar a forma física do que pelo aspecto corporal em que aparecem, isto é, são animais, mas antes de tudo, são *yuxin*. O *Yuxin* é indiferente às diferenças dos corpos, transitam por diversas formas, como os xamãs eles têm o poder de realizar a mutação inter-específica, e também por isso tornam indiscernível o que é e o que não é humano. Alguns animais não são designados nos mitos como animais-*yuxin*, mas de todo modo partilham dessa indiscernibilidade dos *yuxin*, já que compartilham uma condição original em que aspectos humanos e não-humanos se entrecruzam, de maneira que não se pode saber se trata-se de humanos com afectos animais ou o contrário. O *Yuxin* pode se parecer com os humanos, mas não é humano, são imagens de animais, mas também não são animais. Sobre esse entrelaçamento ontológico, podemos dizer que, tal como o conceito de *xapiripë* entre os Yanomami, *yuxin* apresenta um aspecto de indiscernibilidade entre humano e não-humano e um fundo molecular de humanidade escondido por formas molares não-humanas³⁷ (Viveiros de Castro 2004, sem paginação).

O corpo, enquanto uma “materialidade sustentada pela atividade do *yuxin*”, quando adoece sofre uma separação potencial ou temporária dos *yuxin* que o habitam (Lagrou 1998, p. 106). Assim, a cura do paciente Yaminawa baseia-se precisamente no esforço xamânico de tentar trazer de volta à terra dos vivos o *wëroyoshi* do doente; para

³⁷ Literalmente, o que Viveiros de Castro afirma é que “the concept of *xapiripë*, less or rather than designating a class of distinct beings, announces a region or moment of indiscernibility between the human and non-human [...] it announces a background molecular humanity, hidden by non-human molar forms” (Viveiros de Castro 2004).

isso, as visões induzidas pelo consumo de ayahuasca associadas a ritos e cantos xamânicos auxiliam no acesso controlado ao mundo dos espíritos (Townshley 1988, p. 127). A cura como um procedimento guiado por visões produzidas nos rituais xamânicos aponta para a estreita ligação do mundo visual com o xamanismo. As imagens nas visões do xamã funcionam como mapas que guiam o *yuxin* do olho, são meios pelos quais se encontram dimensões distintas do mundo, são formas intersubjetivas de relação entre humanos e não-humanos (Townshley 1988, p. 127; Lagrou 2007). A agência e potencialidade dessas imagens, no entanto, não se limitam ao terreno da prática do xamã, estão nos desenhos sobre o corpo e nas viagens oníricas cotidianas³⁸.

Yuxin é parte de um sistema conceitual que subjaz a ação xamânica e que está entranhado, de forma evidente ou latente, na vida cotidiana e nos mais sutis aspectos da vida social como um todo. Esse conceito-chave está presente em várias cosmologias Pano e aparece grafado na panologia de diversas formas (*Yuxin / Yochĩ / Yushin / Yoshi / Yoshin*) com diferenças conceituais muito pequenas e um fundo comum. Segue uma mesma lógica que afirma que, apesar de impercetível aos estados ordinários de consciência, há uma interpenetração dos *yuxin* no mundo que pode ser verificada nos estados de consciência alterados provocados por exemplo pela doença, pelo sonho e pela ingestão de alucinógenos. De maneira simplificada, podemos dizer que o *yuxin* se apresenta entre os Pano principalmente sob três aspectos: como um componente da pessoa que anima e dá vida a materialidade do corpo (*yura/ yora*); como animais-*yuxin*, seres ambíguos que se comunicam com os humanos e como *yuxin* descoporificados – podendo ser *yuxin* inofensivos (incapazes de assumir outros estados do ser) ou seres incestuosos e canibais que não precisam estar ligados a um corpo específico para agir de forma encorporada (*yuxibu, yuxiwo*). O conceito de *yuxin*, como vimos, assevera que o

³⁸ Inclusive, voltando um pouco ao tema deixado para trás de um xamanismo sem xamã, se de fato a interação com o *yuxin* atravessa o cotidiano e está ao alcance de todos pelo sonho e até mesmo pela doença, tudo indica que todos são um pouco xamãs. Waud Kracke afirma em um artigo sobre os Kagwahiv (Parintintin - Tupi-Guarani) que todo mundo que sonha tem um pouco de xamã (Kracke 1987 "Everyone who dreams has a bit of shaman", *apud*, Viveiros de Castro 2007, p.156). Como aponta Viveiros de Castro (2007), a diferença entre os xamãs e os leigos é uma questão de grau e não natureza. Além disso ele afirma que como muitas línguas na Amazônia, as palavras para "xamã" não designam algo que "é", mas algo "tem" (Viveiros de Castro 2007, p.156); como *romeya* em Katukina que literalmente significa "que tem rome", e *mukaya* entre Kaxinawa, "que tem muka". Trata-se um adjetivo relacional e não um atributo de fundo (idem).

xamanismo é um conhecimento compartilhado, uma vez que pela experiência do sonho ou da doença, todos têm acesso ao plano dos *yuxin*.

Vertical versus Horizontal: Xamanismo e poder político

Um outro ponto que põe em evidência o compartilhamento do xamanismo pela sociedade está na teoria de Hugh-Jones segundo a qual o xamanismo na Amazônia pode ser dividido em dois tipos.

Amazonian shamanism can be roughly divided between two ideal types that I will call vertical shamanism (VS) and horizontal shamanism (HS). Though all forms of shamanism combine knowledge with inspiration, in VS the predominant component is esoteric knowledge transmitted within a small elite, while in HS the emphasis is more democratic, depends less on 'saying' than on 'doing', and involves the more classic shamanistic features of trance and possession. (1999 [1994], pp.32-33).

Segundo essa proposta de Hugh-Jones poderíamos classificar o xamanismo Pano dentro do conjunto amazônico como um xamanismo horizontal. Hugh-Jones afirma que os xamãs horizontais são moralmente ambíguos e podem ter status e prestígio relativamente baixos, eles estão mais associados a sociedades igualitárias e voltadas para o exterior, de ênfase ideológica sobre a guerra e a caça. Esse tipo de xamanismo é em geral aberto a todos os homens adultos e com frequência envolve o uso generalizado e relativamente livre de substâncias alucinógenas. O poder secular é muitas vezes separado do poder sagrado, ao passo que no xamanismo vertical, os poderes secular e ritual estão ligados e limitados a poucos homens poderosos. Os xamãs são mais como mestres cerimoniais, guardiões do conhecimento, iniciadores. O xamanismo vertical aparece mais associado com sociedades em que o conhecimento é relativamente fechado e funda-se num elaborado dogma mítico. Não há transe nem possessão e os xamãs em geral não consomem alucinógenos. (1999, p.33)

Ainda que se tenha alguns casos de coincidência de xamanismo e chefia numa mesma figura entre alguns grupos Pano (Carid 1999)³⁹, dadas essas diferenças entre xamanismo horizontal e vertical não fica difícil reconhecer o xamanismo Pano como um xamanismo do primeiro tipo. Sobretudo porque o autor reconhece que são tipos ideais e

³⁹ Carid (1999) afirma que os Yawanawa não são o único caso em que se encontram unidos sob uma mesma pessoa os papéis de chefia e do xamanismo (p.77), mas que seus informantes indicam uma improvável compatibilidade ao acúmulo destas funções por uma mesma pessoa. Ele destaca que essa incompatibilidade, diferentemente do que se possa supor, não é ontológica, mas de complementariedade das práticas: “como poderia ir caçar um xamã após uma noite de rezas?” (p.81).

que os dois podem ocorrer juntos, seja na coexistência de duas categorias de xamãs, como é o caso entre os Bororo, os Tukano e os Aruaque do noroeste amazônico, quanto em sociedades em que uma única pessoa combina os dois tipos. Para Viveiros de Castro (2002), no entanto, a distinção a fazer não é tanto entre dois tipos de xamãs (um xamã propriamente dito (horizontal) e um xamã-sacerdote), mas uma distinção entre trajetórias possíveis da função xamânica, isto é, uma profética e outra sacerdotal. Sendo a função sacerdotal associada a um “processo de constituição de uma interioridade social, isto é, ao surgimento de valores como a ancestralidade, que enfatiza a continuidade diacrônica entre vivos e mortos, e como a hierarquia, que enfatiza as descontinuidades sincrônicas entre os vivos.” (2002, p.471). Viveiros de Castro vê a emergência do xamanismo vertical ligada à separação entre duas posições de alteridade, “com os mortos humanos sendo vistos mais como humanos que como mortos, o que tem por consequência a possibilidade de uma objetivação dos não-humanos”. A função profética, por sua vez, parte de um economia ontológica em que humanos vivos e mortos são tão diferentes uns dos outros quanto humanos mortos são semelhantes a não-humanos vivos. Uma frase que ajuda a entender essa distinção é a que afirma que se o Outro arquetípico do xamã horizontal tem forma animal ou vegetal, o Outro do xamanismo vertical tende a ter as feições antropomórficas do ancestral (Viveiros de Castro 2002, p. 471).

O mais relevante, de todo modo, é que não há sociedade só de xamanismo vertical: mesmo onde há xamanismo vertical tem-se também o xamanismo horizontal e ele está agindo como um empecilho ou um mecanismo de impedimento para a constituição de chefias e Estados “de interioridade metafísica acabada” (Viveiros de Castro 2008). Dito de outro modo, o xamã horizontal impede a sobreposição de poder político e potência cósmica. Assim se podemos dizer que o complexo xamânico Pano em geral é do tipo horizontal e que a trajetória do xamã é a transformação profética, nada mais justo que reconhecer nesse sistema uma cosmopolítica que, tendo subjacente a noção de *yuxin*, mantém o conhecimento disseminado na sociedade, podendo ser amplamente compartilhado e experimentado por todos.

O conceito de *Yuxin* é uma síntese da cosmovisão xamânica Pano. É uma categoria por meio da qual o plano espiritual (ou a yuxindade, mais precisamente) não é algo que transcende o humano, não é exterior à natureza nem ao humano, pelo contrário permeia a vida nos diferentes planos (terrestre, aquático e celeste).

*

Antes de abordar o tema da iniciação, proponho uma breve revisão dos contextos de construção do corpo e da pessoa Pano, uma vez que, como veremos, são indispensáveis para a compreensão dos processos de iniciação e aquisição de poder e conhecimento.

Corpo e pessoa: Uma teoria da concepção

A centralidade do corpo evidente nos idiomas corporais usados pelos índios se destaca na alimentação e na sua classificação, nas pinturas corporais mas, sobretudo, de maneira especial nas teorias nativas da concepção, indispensáveis aos modos de organização social e à construção social da pessoa e, em consequência desses, ao compartilhamento e evitação de substâncias.

Entre os Pano, tal como entre a maioria dos povos amazônicos, a concepção é vista como o resultado da troca de substâncias vitais entre homens (sêmen) e mulheres (sangue menstrual) por meio de repetidas relações sexuais, num processo que envolve prescrições e dietas uma vez que os alimentos são constituídos de substâncias que compõem o sêmen e o sangue (Townsend 1988, p. 54; Pérez Gil 1999, pp. 74-79; Lima, E. 2000, p. 54; Lagrou 2007, p.223). Além disso, parentes de mesmo sangue compartilham certas substâncias que os conectam, de modo que o que uma pessoa come tem repercussão em seus familiares próximos (*idem*). Assim, os envolvidos na fabricação da criança são, por compartilharem as mesmas substâncias, solidariamente abstinentes durante a gravidez e em casos de doenças adotam a mesma dieta, caso contrário a vida de seus consubstanciais enfermos é posta em risco. A dieta constitui-se de medidas indispensáveis para se controlar e manejar as modificações que podem acontecer no corpo no contexto em que essas modificações podem atingir o corpo e por consequência a pessoa. Alimentar-se é uma maneira de introduzir no corpo substâncias externas cheias de *yuxin*. Mesmo que o trato culinário, ressecando as partes líquidas do alimento, minimize a agência, por exemplo da carne, sempre resta algo. Filhos devem se resguardar em caso de doença do pai e da mãe e vice-versa por toda a vida. Uma noção quase pan-amazônica é a de que pais, filhos e siblings estão ligados por laços de identidade corporal, mas marido e mulher não precisam fazer resguardo um pelo outro, desde que evitem relações sexuais, já que estas os tornam consubstanciais, ao contrário

de filhos e irmãos que são “um sangue só”, isto é, são desde o princípio consubstanciais (Seeger 1980, p.129 e Lima, E. 2000, pp.56-57)⁴⁰.

Compartilhar substâncias corporais exógenas pode ser arriscado tanto em situações de excesso de proximidade – com parentes próximos – quanto para relações de distância excessiva – com inimigos, animais ou espíritos. Isto é, tal como a consubstancialidade, definida pelo compartilhamento por parentes muito próximos de substâncias comuns (e frente a qual se faz necessário restrições alimentares e sexuais em situações de resguardo como nascimento, gravidez e doença), o mesmo compartilhamento de substâncias só que com outros muito distantes, como os *yuxin*, é, em qualquer situação um risco também. Isso porque os fluidos corporais são segundo a teoria nativa Pano portadores de “força vital”, ou melhor, de *yuxin* de modo que o contato impróprio com substâncias de outro (próximo demais ou distante demais) oferece perigo. Como vimos, partes do corpo (cabelo, unha, saliva, sêmen, sangue, fezes, urina) são carregados de *yuxin* do corpo ao qual pertenciam.

Tanto quanto a carne o sexo está incluído nas relações substanciais de risco e por isso reforçam não só o caráter de risco envolvido no compartilhamento de substâncias mas também a equivalência entre sexo e caça⁴¹.

A presença do *yuxin* impõe um critério rigoroso sobre o que se pode e o que não se pode comer. A possibilidade de se assimilar a carne de outro indica uma natureza comum. O problema maior no entanto não está em reconhecer uma natureza comum,

⁴⁰ Viveiros de Castro, em um artigo sobre a cosmologia Yawalapíti, afirma que a prática do *tiñökö* (o jejum yawalapíti) parece ser decorrente da idéia de que os indivíduos são fabricados coletivamente e por isso exprime a família de procriação, de modo que os consubstanciais (*tiñökölaw*) são aqueles que se abstêm em conjunto, fazer o *tiñökö* é dessa maneira marcar um relação de consubstancialidade (2002, p.62).

E. Lima chama a atenção para uma certa fluidez da fronteira de grupos consubstanciais entre os Katukina, uma vez que, segundo a autora, apesar da concepção corrente entre eles hoje ser a de que a consubstancialidade não é logicamente dependente da co-residência, o intenso trânsito entre as duas terras Katukina (Campinas e Gregório) indica que a distância pode de alguma maneira separá-los substancialmente; as constantes visitas funcionariam como uma tentativa de não perderem essa co-substancialidade, ao mesmo tempo em que se mantêm informados sobre os estados de saúde e de dieta de seus parceiros (2000, pp.54-55).

⁴¹ *Yoran Pae* é entre os Katukina identificado por E. Lima como secreções corporais. *Pae* é um termo recorrente entre os Pano e parece designar no fim das contas o mesmo: fluidos e líquidos de humanos, plantas, animais carregados de *yuxindade*. Entre os Katukina, *Pae* são secreções e venenos (*rono pae* é o veneno das cobras peçonhentas, *kampo pae* é a secreção do sapo *kampo*, *wero pae*, secreções do olho). Saliva e catarro são *pae* e por isso *Pae* designa também gripe (Lima, E. 2000, p.56). De maneira mais genérica, os Yaminawa chamam qualquer doença personificada em algum *yushin* de *pae* (Pérez-Gil 1999, p.160). Para os Kaxinawa, Lagrou traduziu *pae* como força, mas é também uma espécie de secreção de *yuxin*: a ayahuasca chamada de *nixi pae* é também designada pelos Kaxinawa como *dunuan isun*, isto é, urina da sucuri (Lagrou, 1991, p.164 e 1998, p.72). De maneira geral, *pae* parece estar sempre relacionado a secreções corporais, seja para se referir ao fluido material em si mesmo, ou como algo que concentra características imateriais de *yuxin*, como vetor da sua potencialidade de interferência na vida humana.

mas em reconhecer uma consubstancialidade. A consubstancialidade entre corpos cria pessoas e não identidades, ela define corpos ao mesmo tempo em que os distingue de outros (Cf. Lévi-Strauss 1976 e Viveiros de Castro 1996). Humanos e *yuxin* têm relações também ao nível das substâncias e essas substâncias permeiam a carne e constituem junto dela o corpo.

As prescrições e interdições alimentares e sexuais feitas à concepção passam pela noção de que as substâncias consumidas ou compartilhadas que constituirão as substâncias fundamentais para a construção do corpo da criança no útero da mãe (sangue e sêmen) carregam qualidades que vão influenciar nesse processo⁴². Assim, como apresenta Lagrou, as substâncias consumidas influenciam a forma, o comportamento e as qualidades da criança gerada podendo resultar em dois tipos extraordinários de crianças: as misturadas (*husia bake*) – fruto de relações extramaritais tornadas públicas durante a gravidez – e as crianças espíritos (*yuxin bake*) – filho de pais humanos e de amante *yuxin*. Relações sexuais com *yuxin*, sejam meros encontros na roça, no lago ou durante o sonho, geram crianças *yuxin*, com anomalias físicas – seis dedos na mão, pés tortos, orelhas deformadas etc. – por duas razões principais: em primeiro lugar porque não são humanos e depois porque são seres caracterizados pelo excesso e mutabilidade da forma: “a mistura imprópria de excessiva diferença conduz à deformação” (Lagrou 2007, p.225). Assim, os gêmeos, anomalia prototípica, são considerados *yuxin bake*, são fruto de humanos e, simultaneamente, de *Yube yuxibu*, isto é, do *yuxibu* por excelência, o *yuxibu* da jibóia. Designado como *Nubu pui keneya* (fezes de um molusco do rio com desenho) ou simplesmente como *Puia pui keneya* (fezes com desenho), esse *yuxibu* da jibóia é o dono do algodão, do qual a semente, ou melhor a sua ingestão, causa a gravidez gemelar. Segundo os Kaxinawa, crianças pequenas sempre acabam engolindo sementes de algodão, a menina cresce e assim *Nubu pui keneya* vem para ter relações sexuais com ela. As sementes de algodão são como os gêmeos, entrelaçadas, é o sêmen do *yuxibu* da jibóia, e permanecem no corpo

⁴² A fabricação social de pessoas requer a modelagem do corpo e a literal incorporação de outras subjetividades, cuja adaptação é feita nos rituais. Sobre a aquisição de características animais, ver Filip Szymon Rogalski (2003). Apoiando-se na teoria do animismo de Descola e no modelo perspectivista das cosmologias ameríndias de Viveiros de Castro, Rogalski dá ênfase à aquisição de qualidades animais no processo de construção do corpo e das pessoas, evidentes na fabricação do corpo. Ele propõe uma interpretação geral das práticas de aquisição e evitação de qualidades animais em termos de experiências perceptivas e interacionais, em que o indivíduo aparece como estando em um permanente contato corporal, sensível, afectivo e intelectual com o ambiente, social e natural, e que esse contato influencia sua constituição.

para se tornar criança. É isso que Nubu pui keneya faz com menina pequena que come semente de algodão, ele se vinga dela através do sexo (Lagrou 2007, p.226)⁴³.

Corpo, pessoa e conhecimento

Está evidente entre os Pano, assim como entre outras sociedade sul-ameríndias a relevância do corpo enquanto um elemento fundamental da cosmologia e da vida cotidiana, já que permeia as teorias nativas e segue em direção aos mais diferentes pontos da cosmopraxis. Foi tendo em vista esse tema como incontornável que Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979) destacaram a importância das noções de pessoa e de corpo nas culturas ameríndias numa proposta de buscar uma definição dessas sociedades em seus próprios termos e especificidades. Rompendo com o paradigma inglês da representação, esse texto, hoje um clássico, suspende pressupostos e anuncia o corpo como o substrato de processos centrais da vida ameríndia, detancando a especificidade sul-ameríndia da noção de pessoa, sobretudo por sua referencialidade ao corpo enquanto um idioma simbólico, e a necessidade desses conceitos para se compreender a organização social e a cosmologia dessas sociedades que, como o próprio tema induzia a pensar, têm especificidades próprias e distintas daquelas as quais as teorias africanistas até então postulavam sobre corpo e pessoa. Assim, esse artigo põe em relevo o corpo, definindo-o como "matriz de significados sociais", fonte da elaboração cosmológica e substrato sobre o qual se desenrolam processos de fabricação social de pessoas. Visto como um ponto de inflexão entre indivíduo e sociedade, o corpo surgiu no debate etnológico como um eixo de diferenças nas cosmologias indígenas, em que se fazia necessário levar em consideração as categorias nativas como o reconhecimento das diferentes noções, pondo em xeque temas clássicos da etnologia amazônica (como exemplo poderíamos citar o canibalismo (Viveiros de Castro 1986, Vilaça 1998), as relações interétnicas (Vilaça 2000), a guerra (Fausto 2001; Teixeira-Pinto 1997) e os rituais (Erikson 1996; Lagrou 2007)).

Nesse sentido, entre os grupos Pano essa especificidade sul-ameríndia está evidente como vimos nas idéias nativas de que um dos componentes da pessoa além do corpo é o *yuxin* e de que a associação entre esses dois transcende o organismo biológico, de modo que corpo deve ser entendido como o conjunto de afetos, afecções e

⁴³ É curioso notar, como aponta Lagrou, que essa vingança ocorre ao molde da vingança de seu duplo, o *Yube* (lua) do mito de origem da lua.

capacidades, como fabricado e concebido por processos relacionais numa lógica que faz do *yuxin* um elemento indispensável não só para a constituição e definição do próprio corpo como também da pessoa. O corpo como matéria sustentada pelo *yuxin* não pode ser entendido separado dele; sem o *yuxin* o corpo não tem energia vital: só há corpo com *yuxin*, sem ele tudo o que resta é um não-corpo.

Segundo os Kaxinawa, existem quatro *yuxin* numa pessoa: *yuda baka*, sombra ou *yuxin* do corpo, *isun yuxin*, *yuxin* da urina, *pui yuxin*, *yuxin* das fezes e *bedu yuxin*, o *yuxin* do olho. A fixação do *bedu yuxin* depende da ingestão de carne, se não o corpo fica leve e o *yuxin* pode muito facilmente abandonar o corpo (Lagrou 2007). A união entre corpo e espírito é frágil; a debilidade física (palidez, magreza, doenças) é indicativa de fragilidade dessa união entre o corpo e o espírito do corpo⁴⁴. Segundo os Katukina, a paciência e a polidez são indispensáveis para o equilíbrio entre corpos e espíritos. O social, o espiritual e o físico não podem ser entendidos separadamente: os valores que orientam o trato social (falar baixo, não ser voraz com a comida, ter paciência com os outros) interferem no bem estar e na debilidade dos corpos. O comportamento anti-social pode desestabilizar os laços que unem os espíritos ao corpo, tornando o corpo frágil. (Lima, E. 2000, pp.79-83).

Os Katukina concebem o corpo (*yora*) como formado por carne (*namí*), ossos (*shao*) e sangue (*imí*) onde circulam substâncias comuns ao pai, mãe e filhos e que se materializam em fluidos e líquidos que emanam do corpo (Lima, E. 2000). A carne é corpo quando é penetrada por *yuxin*, isto é, por espírito e agência. O corpo começa como *yuxin* materializado, endurecido e solidificado (Lima, E. 2000; Lagrou 2007). O material que irá compor a pessoa, seu corpo (sangue e sêmen) é carregado de *yuxin*. Sangue e sêmen transmitem vida, são pura potencialidade, podem assumir formas múltiplas, em resumo, são excesso de *yuxin* (Lagrou 2007, pp.216-217). E enquanto tais exigem a fixação, que na concepção se dá pelo cozimento do feto formado por sangue coagulado misturado ao sangue dentro do útero. (idem).

Os *yuxin* são simultaneamente aquilo que transforma carne em corpo e subprodutos desse corpo, de agência independente dele, o seu duplo⁴⁵. Assim, como já

⁴⁴ Certos aspectos que o corpo pode adquirir, como uma barriga muito grande ou uma magreza excessiva, têm simultaneamente conotações estéticas e éticas: um matador com uma barriga muito grande é mal visto, um barrigão atenta contra o padrão estético e além do mais indica descontrole e excesso; a magreza, por sua vez, é sintoma de fraqueza, causa pena e indica, pela própria debilidade identificada, incapacidade e preguiça para desempenhar tarefas.

⁴⁵ Aqui cabe uma distinção fundamental entre ter *yuxin* e ser *yuxin*: sangue, dente, unha têm *yuxin* e agem metonimicamente em relação ao corpo, o *yuxin* que age independente do corpo no entanto é *yuxin*.

vimos anteriormente, o *yuxin* da urina e dos excrementos ganham existência quando separados do corpo, são poderosos e perigosos. Qualquer refugo, substância ou secreção corporal ainda que já separada materialmente da pessoa continua ligada a ela em virtude do *yuxin* que ainda carrega.

Os diversos elementos componentes da pessoa Pano são relativamente independentes quanto à sua agência e intencionalidade, sobretudo depois da morte, mas enquanto uma pessoa viva sofre ações exteriores metonimicamente, tudo o que ocorre a um age também sobre o outro. A separação total do espírito do olho (aquele que sai do corpo quando a pessoa sonha) do corpo implica a morte. Todos os grupos Pano parecem compartilhar de uma mesma particularidade: um dos *yuxin* componentes da pessoa está diretamente unido ao corpo, trata-se do *yuda yuxin* (Kaxinawa), *yora yuxin* (Katukina) ou *yura yuxin* (Yawanawa)⁴⁶. Um aspecto importante disso é que a sombra do corpo é usada como sinônimo desse *yuxin* por refletir a sua manifestação (Yawanawa – Pérez Gil 1999, p. 126, Kaxinawa – Lagrou 1998, pp.230-231 e Yaminawa – Townsley 1988: 107).

Por fim, o corpo Pano pode ser resumido como uma pessoa fracionada em intencionalidades e agências diferentes, inclusive alteridades e perigos. Uma pessoa é um corpo vivo com pensamento. O corpo é a pessoa, o agente pensante que atua no mundo. A alma do corpo é a sede do pensamento, das capacidades e conhecimentos, da memória, da audição e da fala (Kensinger 1995, 234; McCallum 1996 e 1999, p.7, p.55; Lagrou 2007, p.322; Pérez Gil 1999, p. 126). O corpo não é percebido apenas como um organismo, mas como algo que constitui a existência da pessoa e que está repleto de consciência e de capacidades, entre elas uma que nos interessa diretamente: a aquisição e prática do conhecimento.

Iniciação de conhecimentos

O processo de iniciação xamânica bem como a progressiva aquisição de poder e conhecimento não pode ser entendido fora do contexto de construção social de pessoas. Mais do que uma maneira de produzir indivíduos diferenciados, fazer do corpo palco de atuação social é uma maneira de produzir coletivamente pessoas, pertencimento e, mais

⁴⁶ Entre os Yawanawa *yura* refere-se a pessoa enquanto em outros povos Pano como os Kaxinawa (Lagrou 1991, p.48) e os Yaminahua (Townsley 1988, p.107) *yuda* significa corpo. Quando se referem a corpo, os Yawanawa dizem *yura shaka*, casca de pessoa.

que identidade, consubstancialidade. Assim, *yura*, *yora* ou *yuda* que significam corpo, de pessoas vivas, animado por *yuxin* (do olho e da sombra, principalmente) muitas vezes significam também pessoa e/ou ser humano e quando associado a pronomes possessivos localiza os indivíduos na rede de relações de parentesco, seja como autodenominações inclusivas ou referindo-se a parentes: *nukun yuda* (nosso mesmo corpo), para os Kaxinawa (Lagrou 2002, p.31), *êwê yura* (meu corpo), para os Yaminawa (Carid 1999, p.55), por exemplo. Como vimos, os laços que ligam a pessoa a seus parentes são laços vitais criados pela comensalidade, pela convivência e pelo compartilhamento de substâncias vitais, de modo que esses laços constituem a pessoa, “o ‘eu’ kaxinawa inclui, não apenas seu próprio corpo mas também seu parente próximo” (Lagrou 2002, pp.31-32).

O uso das expressões “meu corpo” e “nosso mesmo corpo” não pode, no entanto, ser entendido como uma metáfora de corpos individuais e corpos sociais. Como vimos, substâncias corporais tem conseqüências coletivamente: uma transformação no corpo de um afeta pensamentos e sentimentos em outros (Lagrou 2007, 2002; Perez Gil 2006, Carid 1999; Calavia Sáez 2006).

O conhecimento, entre os Pano, é necessariamente um conhecimento incorporado. O conhecimento não é, portanto, atribuído aos *yuxin* da pessoa, mas ao seu corpo (Lagrou 2007, p.309). Diferentemente de nós que localizamos o conhecimento no plano do espírito, os grupos Pano afirmam que o conhecimento e sua aquisição estão diretamente relacionados ao corpo. A prática dos saberes exige mais que conhecer os procedimentos para efetuar uma ação, é preciso que o corpo seja tratado para atualizar nele mesmo a técnica.

A concepção Kaxinawa de conhecimento não baseia seu método e justificação na representação, distanciamento e objetificação da *praxis* para obter um entendimento sobre um fenômeno. Pelo contrário, para o conhecimento adquirir significado, é necessário uma familiaridade com o desempenho e o pôr em prática das técnicas que incorporam tanto conteúdo quanto intenção. (Lagrou 2007, pp.309-310).

O conhecimento é, portanto, localizado no corpo e adquirido pela ação (Kensing 1995, pp.237-246). Kensing (1995) identificou entre os Kaxinawa conhecimentos particulares ligados ao corpo e ao sentido: o conhecimento da mão (*meken una*), o conhecimento da pele (*bitxi una*), o conhecimento do olho (*bedu una*), o conhecimento da orelha (*pabinki una*), o conhecimento genital e o conhecimento do fígado (*taka una*).

O aprendizado é, portanto, muito mais corporal que intelectual. O corpo é que sabe: “that knowlegde of the natural world is skin knowledge *bichi una*, that is, knowledge gained through and locate in the skin.” (1995: 240).

Os sentidos têm um papel importante na aquisição de conhecimento: o conhecimento do mundo ao redor é adquirido pelos olhos. Longe de ser uma metáfora, a aquisição pelos olhos é literal: “para algo se tornar conhecimento encorporado, outros sentidos devem ajudar a enraizar esta percepção do mundo circundante através da pele, das orelhas, das mãos, do corpo” (Lagrou 2007, p.312). Para ser um bom caçador, um *homme de l’information*, como são chamados os *menki kaxinawa* (bons caçadores, por Deshayes 1992, p.102), o olho tem que ter o conhecimento da mira, a mão, o conhecimento da técnica, o olfato, o conhecimento do cheiro da caça, a audição, os sinais anunciados pela presa, em suma, todos os sentidos devem saber como fascinar, seduzir o animal (Deshayes 1992, pp.102-3).

Nesse sentido, a jibóia é o exemplo prototípico do bom caçador. Ela seduz sua presa pela audição emitindo um som que a hipnotiza e também pela visão, através do encantamento encorporado nos desenhos da sua pele.

As cobras e o conhecimento cinagético

“Especialistas xamânicos e caçadores têm a eficácia de suas atividades vinculadas simbolicamente à mesma origem, às cobras grandes, terrestre e aquáticas.” (Lima, E. 2000, p.210). Um mito Katukina narra a história de um panema.

Um homem encontra uma cobra e resolve matá-la. Anoitece e ele tem que dormir na mata. Quando acorda ouve um barulho; a cobra tinha virado gente. Apareceu como um homem e falou: “Eu vim caçando, fiquei perdido e dormi aqui.” Eles conversaram um pouco e combinaram de trocar de olhos. A cobra pediu para ele não dizer para ninguém que tinha trocado de olhos com ele. O rapaz voltou então para sua casa. Ele passou a ver muitos veados, muitos porcos. Viu criação de jacaré, depois viu criação de queixada, criação de anta. Continuava vendo os bichos e matando-os com facilidade. Um dia, bêbado, contou que tinha trocado de olhos com a cobra. Foi mijar no mato e a cobra apareceu e falou que não

*era para ter contado para ninguém. Destrocaram os olhos e o rapaz ficou panema de novo*⁴⁷ (Lima, E. 2000, p.209).

Entre a maioria dos grupos Pano, a cobra, em especial os boídeos (aquáticos e terrestres), é uma manifestação do xamã primordial e enquanto tal desfruta de um ponto de vista privilegiado na medida que pode intercambiar livremente perspectivas, desfruta, como propôs T. Lima, do privilégio de “ser o ponto de vista da variação entre aqueles [seres] pertencentes às diferentes categorias de alteridade”. (1996, p.33).

Há uma interseção entre os dois especialistas – caçadores e xamãs – que em última instância refere-se à cobra, mas que além disso tem nuances de outras correspondências importantes, como o uso de certas plantas, de certas partes animais e objetos. Um outro mito, agora Shipibo-Conibo, conta uma outra história de um homem também panema que aprendeu com a cobra a ser um bom caçador.

Um homem, que era um péssimo caçador, se aproximou das margens de um lago. Lá ele viu um homem vestindo um bēpota tari ("cushma decorado", uma túnica sem mangas). Este homem o cumprimentou e lhe perguntou se ele gostaria de acompanhá-lo de modo que o homem estranho pudesse mostrar ao caçador sua cushma verdadeira. O caçador ficou muito assustado, mas o homem-sucuri o tranquilizou e disse que iria lhe mostrar como ser um bom caçador. O homem sucuri soprou sua zarabatana, de onde saíram víboras mortais como todas as outras cobras más da floresta. Ele, então, entregou a sua zarabatana para o caçador, que ele ensinou a fazer como ele tinha feito. O caçador soprou através do instrumento e imediatamente matou um macaco. A partir desse dia o caçador, graças à sua amizade com o homem-sucuri, sempre desfrutou de sucesso na caça (Roe 1982, p.52).

As cobras estão vinculadas tanto ao xamanismo quanto à caça. Nos mitos, como veremos, o encontro com a cobra se dá de maneira alternada, ora, associada ao xamanismo, ora à caça.

E. Lima propõe que, tendo a eficiência das ações dos xamãs e dos caçadores uma mesma origem (as cobras), tudo se passa como se todos os animais estivessem sob a guarda dela. Para a autora, as cobras grandes são as “donas” dos animais. Xamãs e

⁴⁷ Todos os mitos aqui apresentados no corpo do texto são versões simplificadas e resumidas que produzi a partir de versões disponíveis na bibliografia e que se encontram em anexo na íntegra.

rezadores num ato de cura adquirem seu conhecimento através da cobra grande que os auxilia a fazer com que o espírito dos animais deixem o doente, isto é, “acabam, nos procedimentos de cura atuando como caçadores às avessas, pois se o último [o caçador] tem de atrair a sua presa, o que os rezadores fazem é justamente espantá-la” (2000, p.212).

E. Lima chama atenção para o fato de que a presença da zarabatana no mito Shipibo-Conibo (“A boa e o caçador”, em que o homem se torna um exímio caçador depois que a cobra manipula sua zarabatana) remete ao que Erikson escreveu sobre os Matis. Segundo Erikson, os Matis associam estreitamente xamãs àqueles que usam zarabatanas, já que ambos operam por meio de dardos, invisíveis ou visíveis. E não é só isso, além do mais, o que garante a eficácia tanto dos xamãs quanto das zarabatanas é um mesmo princípio mágico; *sho*⁴⁸. Se não há aí uma associação direta à cobra, pelo menos tem-se conectados em alguma dimensão a ação desses especialistas. Outros autores também exploraram essa relação entre xamãs e caçadores entre os Pano. Townsley diz que entre os Yaminawa os caçadores adotam uma estratégia semelhante a dos xamãs, ao tentar atrair suas presas imitando-as. Para ele essa sedução da presa cria um espaço comum de comunicação que é pois o objetivo próprio do canto do xamã (1993, p.454). Deshayes (1992, p.103) por sua vez, os opõe, acima de tudo, pela inviabilidade do xamã Kaxinawa se tornar um caçador. Primeiro, porque ele vê os animais como pessoas, o que torna o seu dom de falar com eles não um privilégio sobre a necessidade do caçadores de imitar seus gritos para seduzi-los, mas um obstáculo. Ele pode até seduzir o animal e levá-lo até alguém que o mate, mas de qualquer modo não poderá comer da carne. Conversar com os animais é um equívoco em termos de caçador Kaxinawa e o fato do xamã ser vegetariano reforça essa idéia, “le chamane est un « infra-yupa »[sub-panema]” (Deshayes 1992, p.104). Em última instância, a relação do xamã Kaxinawa com a caça e com o caçador é de mediação do conhecimento e/ou da sorte na caça. Isso provavelmente porque ele é quem tem acesso privilegiado à comunicação, não só com os animais em geral, mas acima de tudo com aquela que tem o poder de controlar o sucesso de ambos (do caçador e do xamã): a cobra-espírito.

De volta ao tema do sopro, enquanto técnica de caça e cura, não podemos nos esquecer que cantar é uma atividade própria de xamãs e rezadores que não deixa de contar com uma performance de sopro entoado com ritmo. Além do mais, os cantos de

⁴⁸ E. Lima (2000) destaca ainda que os Yawanawa designam seus cantos de cura de *shuanka* enquanto os Katukina chamam de *shonka* as zarabatanas. Para ela, além das semelhanças deve haver alguma conexão.

cura são alternados por inalação de rapé (*rome poto*, em Katukina) e sopros. O poder do sopro do xamã, como afirma Townsley, é visto como o primeiro sinal de sua transformação corporal (1993, p.457).

Diferentes tipos de sopro são associados à ação xamânica (Townsley 1993: 457). Os Yaminawa no Peru, estudados por Townsley (1993), distinguem dois tipos de cantos xamânicos *shooiti* e *koshuiti*, sendo que *shooiti* são cantos de feitiçaria que têm sua etimologia na onomatopéia “*shoo–shoo –shoo*”, como uma imitação do poderoso e prolongado sopro que sopra para longe (“blow away”) a alma da vítima. Em contrapartida, *koshuiti* é um canto de cura que provem da onomatopéia “*kosh–kosh–kosh*” e é uma imitação do som de um sopro controlado. Os Katukina por sua vez também designam sopro como *kosho*, mas não fazem diferenciação entre *shoiti* e *koshoiti*, tomando-os como sinônimos. Entre os Yawanawa (Pérez Gil 1999, p.150-151), *kushuintia* é um especialista que tem o poder de seu sopro controlado por sua intenção, seja cura, seja feitiçaria. Tal como para os Katukina, para os Yawanawa não se designa uma técnica de sopro específica para o fazer o mal.

Existe um mito Katukina (Lima, E. 2000, p.86) que conta que certa vez uma mulher estava lamentando a morte de seu filho quando apareceu *Koka Notowani*, um demiurgo, que, querendo acabar com o sofrimento da mulher, retira o coração da criança e sopra sobre ele. A criança ressucita e a mãe se assusta e põe-se a chorar. *Koka Notowani* irrita-se com o choro da mulher, por ela continuar triste, isto é, chorando, mesmo apesar de seu esforço para pôr fim a sua dor. Aborrecido, ele desiste de restabelecer a vida na terra ressuscitando pessoas mortas e vai para o céu restituir a vida dos *wero yushinvo* (espíritos do olho) soprando-lhes o coração, o que faz com que ganhem nova vida e um novo corpo imperecível (Lima, E. 2000, p.132). O sopro nesse mito é fundamental para o reestabelecimento da vida e isso é apenas uma das evidências da relação entre sopro e vida. O sopro é indispensável ritualmente sobretudo em relação à cura (cantos de cura), mitologicamente, por sua evidência em muitos mitos, e cosmologicamente, já que muitas vezes aparece envolvido com os destinos pós-morte e com a criação da vida⁴⁹.

A imortalidade tem em outro mito uma personagem emblemática e muito conhecida por seus sopros fortes: a cobra grande. Um mito Katukina conta como os

⁴⁹ Sobre morte, destinos dos mortos e criação da vida ver LIMA, Edilene Coffaci de. 2000b. A morte e os destinos dos mortos entre os Katukina (pano). In: XXIV Encontro Anual da Anpocs, Programa e Resumos, Petrópolis: Anpocs, p. 91-91. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/anpocs00/gt04/00gt0423.doc>

homens perderam a oportunidade da vida eterna. Esse mito se chama *Shoko nane* (pedra jenipapo).

Quando surgiram os homens, os nawa gritaram:

- “Como é que vocês vão viver daqui pra frente?”

Eles tinham a pedra do céu e um deles a ofereceu:

- “Vem pegar essa pedra, para vocês não morrerem.”

Mas ninguém foi buscar a pedra e o nawa gritou de novo. Então perguntaram como se não tivessem ouvido bem:

- “O que é?”

E o nawa gritou de novo. Os Katukina mandaram um menino pequeno ir buscar esta pedra. Quando o menino chegou lá, os outros nawa falaram que não dariam a pedra para o menino, porque ele era pequeno e poderia jogá-la dentro d’água. E então sentenciou:

- “Eu queria dar a pedra para vocês, mas perderam [a oportunidade de ter] a minha pedra. Agora vocês não vão ser muitos, porque a minha pedra ia ajudar a aumentar a população de vocês. Agora, quando um morre, outro nasce, assim vocês vão viver a vida inteira e não vão aumentar a população de vocês.”

Quem pegou essa pedra foi o calango, a cobra e o mulateiro. Por isso que a cobra, o calango e o mulateiro não morrem, somente trocam de pele. Se os Katukina tivessem pego a pedra, ficariam velhos, trocariam o cabelo e a pele e ficariam novos outra vez. (Lima, E. 2000, p.86).

Por ter ficado com a pedra que garante a vida eterna, as cobras grandes se tornaram imortais e muitas vezes tornar-se uma delas é o destino pós-morte de um xamã. Aliás como veremos a seguir, além de uma possibilidade de destino, elas são de extrema importância na eleição de xamãs e cantadores.

Arrisco dizer que se as cobras são responsáveis pela criação do *ráo* (ou *dau*, que são plantas, partes animais e objetos rituais) e que a zarabatana, enquanto instrumento mágico e objeto ritual dos xamãs, se inclui nessa categoria, logo é razoável que estejam caçadores e xamãs conectados não só pela ação mágica da zarabatana, mas também por sua qualidade enquanto um objeto *ráo*. *Ráo* refere-se, segundo Colpron, àquilo que possui um poder particular sobre o comportamento humano, podendo ser um veneno,

um alucinógeno, um medicamento, ou um perfume. *Ráo* refere-se a certas partes animais (coração, cérebro, flegma etc.) e a certos ornamentos, mas, sobretudo às plantas, que são o *ráo* por excelência⁵⁰.

Incorporação de conhecimento

O aprendizado precisa ser estimulado por meio de substâncias e ações específicas. O aprendizado das técnicas de desenho demanda o uso do sumo de algumas folhas para tornar a aprendiz hábil, da mesma maneira que na iniciação xamânica deve-se ingerir algumas substâncias, tais como o tabaco e a ayahuasca, que provocam transformação do corpo, fundamental para o desenvolvimento do poder. Essas ações e ingestão de substâncias não se limitam ao período de iniciação, devem fazer parte do dia-a-dia, sobretudo porque o bom desempenho das atividades depende não só do conhecimento mas da constituição corporal que abriga esse conhecimento.

O corpo precisa ser estimulado e guarnecido de certas substâncias e também expurgado de outras que impedem o desempenho das atividades. Como vimos, as substâncias, sejam as introduzidas no corpo ou as expelidas, são carregadas de agência, de modo que o que é expelido ou incorporado tem ação material. Assim, o uso do *kãpo*, por exemplo, é, ao mesmo tempo, uma incorporação de uma substância com o objetivo de extrair outras substâncias do corpo que causam a panema e a preguiça.

A manutenção contínua e cotidiana do corpo é central para o desempenho da vida social. O tratamento do corpo por prescrições de dieta e de ingestão de substâncias é uma ação direcionada em busca de um modelo de pessoa socialmente valorizado: aquela que desempenha adequadamente as atividades, que não tem preguiça, que atende aos padrões estéticos e por isso tem saúde e garante dessa forma a saúde e o bem estar daqueles que coletivamente compõem seu corpo ao mesmo tempo que compõe o corpo de seus consubstanciais.

Como vimos até agora, o corpo de um Pano é um ponto de concentração material dos afetos, de modo que para que o iniciado adquira o poder xamânico é preciso que seu corpo seja submetido a processos que tem como objetivo transformá-lo. Essa transformação radicada no corpo altera também seu ser e junto dela o conhecimento age em prol do desenvolvimento de capacidades do futuro xamã. Essas alterações no corpo

⁵⁰ *Ráo* é um termo, quase pan-pano. É o mesmo que *dau* entre os Kaxinawa, onde refere-se também a remédios vegetais, aos remédios de branco e a adornos corporais e ornamentos rituais (Lagrou 1991, p. 101-103).

do iniciante aumenta a diferença entre ele e os demais homens, torna-o mais “outro”, por assim dizer, e diminui a distância para com os *yuxin*, confere-lhe a capacidade de perceber e intercambiar diferentes aspectos da realidade. É essa sua posição intermediária que o torna capaz de operar e mediar os dois lados da realidade (a *yuxindade* e o mundo dos homens corporados). Nessa transformação, a dieta alimentar, as privações de sexo e o afastamento da vida social da aldeia são fundamentais. A transformação do corpo ocorre paralelamente à incorporação do conhecimento e, o mais interessante, pelas mesmas vias.

Teoria sensível da constituição do corpo do xamã

Há entre os Pano uma oposição de categorias de sabor comum à maior partes dos grupos dessa família (Erikson 1993): trata-se das substâncias doces (*vata*) e amargas (*muka* – Katukina, Kaxinawa; *tsimu* – Yawanawa, Matis⁵¹).

Os alimentos doces são apreciados por todos, mas o seu consumo é mais adequado às mulheres e às crianças. As substâncias amargas são principalmente masculinas. O âmbito do poder *yuxin* e do xamanismo é o da amargura, ao passo que o crescimento das crianças, de corpos jovens, é associado a doçura. Outros sabores como o ácido e o salgado são englobados por essas duas classes: amargo e doce, respectivamente. A importância dessas duas categorias está em classificar o mundo através dos sentidos a partir do poder inerente ao que se nomeia doce ou amargo (Lagrou 2007, p.297). Ainda que doce e amargo possam ser consumidos de maneira equilibrada, o amargo parece ser o mais indicado por sua associação à boa disposição e à sociabilidade.

O amargo está principalmente relacionado ao domínio masculino da caça e do xamanismo, no entanto, as mulheres não estão liberadas para consumir deliberadamente coisas doces, o bem estar físico e social supõe o consumo do amargo (Lima, E. 2000, p.78). As substâncias xamânicas – ayahuasca, tabaco, pimenta, mata-pasto – são carregadas de amargor e o seu consumo, para além de estados alterados de consciência, leva o corpo do iniciante a acumular essa substância. O acúmulo de amargo pode ser

⁵¹ Em Katukina-Pano, *tsimu* é usado para se referir à um tipo específico de sabor, ao sabor, por exemplo, de banana verde e caju, mas que de alguma maneira parece englobado dentro da categoria de *muka*, como uma qualidade de amargor.

conseguido também por picadas de formiga *hanin*⁵², pelo uso de urtiga mansa (*vakish*) e através da secreção do sapo *kãpo*. Todos três são exemplos práticos de uma concepção Pano de que a fabricação do corpo exige processos dolorosos (Lima, E. 2000, p.79, Erikson 1996).

Assim, tem-se que a dor e o amargor associados a dietas alimentares e restrições de comportamento são indispensáveis para a constituição e definição da iniciação xamânica e conseqüentemente para a obtenção de poder (Pérez Gil 1999, p.23). Princípios éticos, habilidades e conhecimentos são adquiridos por intervenções na pessoa que começam pela sua transformação corporal. A iniciação xamânica, enquanto parte do ciclo de vida de um homem, exige essas transformações, pode-se inclusive dizer que é onde a relação entre *yuxindade* e matéria (substâncias e corpo) está mais evidente (Pérez Gil 1999, Lagrou 2007). Os iniciados devem reduzir a quantidade de alimentos, devem se alimentar apenas de animais pequenos (aves e peixes pequenos), deve suportar a fome, a dor e as necessidades do corpo, evitar relações sexuais e a convivência cotidiana na aldeia. Os iniciados devem ingerir somente alimentos e bebidas amargas, todas as comidas devem ser temperadas com pimenta, todos os alimentos doces devem ser evitados (mel, açúcar, mamão, abacaxi, cana-de-açúcar, algumas qualidades de banana e sal). A transformação do seu corpo em xamã exige a tolerância à dor e ao isolamento tendo em vista um processo de acumulação de *muka*, de amargor, em seu corpo. A eficácia da ação do xamã está sobretudo na quantidade de *muka* que ele concentra em seu corpo.

Muka é uma qualidade xamânica que pode parecer materializada em substâncias. Quem porta em seu corpo *muka* tem poder para enfeitiçar e curar sem usar força física ou qualquer tipo de *dau* (planta, remédio ou venenos, partes animais ou adornos rituais). O *muka* pode ser adquirido de um *yuxin* ou por esses processos que descrevi acima. Ter *muka* no corpo é uma porta para a eleição xamânica, para se tornar um *mukaya*, isto é, aquele que tem *muka*, xamã.

⁵² A picada de insetos associado a iniciação xamânica e à obtenção de capacidade cinegética é comum aos Yaminawa do Peru (Townsend, 1988, p. 133), aos Katukina, aos Yawanawa (Pérez Gil, 1999, p.22), aos Marubo (Montagner Melatti, 1985) , aos Kaxinawa (Lagrou, 1998, p.104) e aos Matis (Erikson, 1996, p.203).

A eleição xamânica

Em quase todos os grupos Pano, para se tornar um xamã é preciso ser escolhido, é preciso um chamado, de nada adianta o *muka* se não se for eleito. Segundo os Marubo, a eleição pode se dar de duas maneiras: pela picada de insetos ou através de uma doença (Montagner Melatti 1985, p.263). Entre os Kaxinawa, a iniciação do futuro xamã só acontece por iniciativa dos *yuxin* e uma vez escolhido o iniciante adoece (Lagrou 1991).

A iniciação Katukina depende de uma revelação, de um chamado que se atualiza no encontro com uma cobra grande. A iniciação segue uma seqüência de etapas que começa com o encontro com a cobra grande, seguida da ingestão de rapé e sonhos de revelação dos segredos de cura até por fim o incentivo da mulher do iniciado (Lima, E. 2000, p. 133). Entre os Yawanawa, o sonho também tem um papel fundamental, ele age de maneira similar aos estados alterados de consciência provocados pela ingestão de alucinógenos. Em iniciações em que o aprendiz chupa o coração da cobra (*uinti aka*), o reconhecimento da sua eleição por parte dos *yuxin* se dá nos sonhos (Pérez Gil 1999, p. 132). Os Yaminawa do Peru comem a língua e os excrementos da anaconda (Townley, 1988); os Yaminawa da Cabeceira do Rio Acre chupam a língua do *ronoa* (sucuri) (Calavia Sáez 2006). Os Kaxinawa consomem ritualmente o coração e a língua de jibóias para adquirir o poder de caça e feitiçaria (Lagrou 2007, p.205). Ao lado da ingestão de ayahuasca, de picadas de insetos, a ingestão do coração de cobra é parte de uma série de provas que o iniciado precisa passar para adquirir poder e conhecimento.

Para se tornar um xamã entre os Katukina, é preciso um encontro com uma cobra que lhe revele os segredos da cura. Esses encontros são indicativos de que a pessoa foi escolhida para adquirir os conhecimentos. No entanto, o mais importante não é vê-la, mas antes disso sentir seus efeitos no corpo. Quando se tem um encontro de eleição xamânica experimenta-se sensações nunca antes vividas: tremores, calafrios e visões multicoloridas como as do efeito da ayahuasca. Essas alterações são sintomas da eleição, de que a cobra o escolheu para ser xamã, para ter conhecimento xamânico (Lima, E. 2000, p.134).

A relação entre cobras grandes, conhecimento xamânico e iniciação pode ser melhor compreendida se tivermos em mente alguns mitos Katukina. Um deles, sobre a perda da imortalidade (“*Shoko nane*”) exposto acima, conta como os homens perderam a pedra da imortalidade para as cobras. As cobras se rejuvenecem trocando de pele e por isso nunca morrem, já os Katukina só podem contar com a ressurreição celeste. Diante

da vida breve, os xamãs, *romeya* (*rome*, pedra, tabaco e *-ya*, que tem), obtêm das cobras detentoras de *rome* conhecimentos de cura para driblar a morte.

Aqui cabe uma pequena digressão para uma explicação importante. E. Lima (2000) destaca que *rome* é traduzido por pedra somente para referir-se a sua solidez, já que “pedra” em Katukina se diz *shoko*. *Rome*, entretanto, é usado também para designar tabaco, uma das principais substâncias usadas no ritos de cura xamânica⁵³. As cobras são conhecidas por portarem *rome* e por isso detêm os conhecimentos xamânicos. Elas adquiriram esses conhecimentos xamânicos justamente porque obtiveram o *shoko nane*, a pedra da imortalidade (Lima, E. 2000, p.135).

Além do *rome*, pedra-tabaco de poderes xamânicos, as cobras têm em seu couro desenhos labirínticos diretamente relacionados com o conhecimento xamânico: cobras com desenhos muito bonitos são cobras com *rome* (*rono keneya romeya*) (Lima, E. 2000). Beleza e conhecimento estão intimamente relacionados não só por toda a idéia de pessoa até aqui apresentada, que rejeita a incapacidade de realizar tarefas e deprecia a magreza e a palidez, mas também por outras razões de práticas xamânicas de cura que veremos mais adiante em outro capítulo.

As alterações sensoriais de que falamos acima produzidas no corpo do iniciado no encontro com a cobra grande indicam que a cobra lançou sobre esse homem o *rome* que penetrou o seu corpo, dando-lhe a potencialidade de se tornar um *romeya*, aquele que tem *rome*, e isso significa uma abertura para se estabelecer relações entre as diferentes ordens da realidade. Essa idéia de que algo amargo, uma pedra tabaco, é introduzida no corpo do iniciado é recorrente entre os Pano, é assim que se constitui o *mukaya* Kaxinawa, o *romeya* Katukina e o *romeyá* Marubo, por exemplo. Segundo os Marubo, durante o processo de constituição do aprendiz em xamã sob o efeito da ayahuasca dardos mágicos são introduzidos nos corpo do iniciante e são esses dardos que vão conferir a ele os poderes de cura (Montagner Melatti 1985, p. 445). A alteração no corpo do iniciante é fundamental para sua formação, algo novo tem que ser introduzido na sede material do conhecimento, isto é, no seu corpo⁵⁴. Como afirmou Townsley, tornar-se xamã é tornar-se um tipo radicalmente diferente de ser humano (1988: 133).

⁵³ Entre os Marubo, *rome* são as substâncias amargas prescritas ao iniciante ao xamanismo como o tabaco, o rapé e a ayahuasca (Montagner Melatti 1985, p.261)

⁵⁴ Os Yawanawa são uma exceção, entre eles não parece haver nenhum meio pelo qual o mestre passe poder ao iniciado, nem lançando em seu corpo pedras ou dardos mágicos como acontece entre outros grupos como os Shipibo-Conibo, os Yagua, os Achuar (Illius, Chaumeil, Crépeau, apud, Pérez Gil 1999, p.42) e os Katukina (Lima, E. 2000, p.135) e os Marubo (Montagner Melatti, 1985: 445).

A transmissão do conhecimento não opera independentemente; em primeiro lugar, os *yuxin* escolhem o iniciado e em segundo lugar, este tem que os escolher. Nem o mestre, nem o iniciante determinam o processo, apenas proporcionam condições adequadas para seu desenrolar. A posse do *rome* não é definitiva, precisa ser mantida cotidianamente como um novo modo de vida. É necessário uma transformação substancial (Lima, E. 2000, p.139): a ingestão de tabaco, rapé e ayahuasca fazem parte não só do contexto de condições necessárias à ação do *yuxin* como à manutenção do *rome*.

*

Existe na literatura Pano, inúmeras narrativas de experiências pessoais vividas pelos xamãs quando eram ainda iniciantes sobre o seu processo de eleição e iniciação. O mais interessante, no entanto, é perceber que paralelamente a essas experiências pessoais, os mitos desses grupos exprimem de maneira análoga a essas experiências as concepções nativas de poder xamânico e sua transmissão. Tendo em vista essa correspondência e, principalmente, que as experiências pessoais são como atualizações da experiência mítica, proponho uma breve reflexão sobre a teoria nativa do xamanismo, sua iniciação e a mitologia das cobras entre alguns grupos Pano.

Mitologia das Cobras

Um mito Yawanawa, intitulado de *Kapi Yuve unini* (o *Kapi*⁵⁵ que gerou o conhecimento) conta que no começo as pessoas se interessaram em aprender alguma coisa: rezar, cantar...

As pessoas não sabiam nada e como não tomavam nada, tinham o sangue frio. Reuniam-se todas as noites e imitavam todos os animais com a esperança de aprender, de ter yuve. Foi assim até que um certo dia o Yuve apareceu. Ninguém sabe de onde ele veio. Ele foi na casa de um velho igual a ele. O velho o recebeu bem e disse para que atasse sua rede. Todos os outros estavam reunidos, remedando os animais. Yuve chegou, atou a rede e ficou escutando. Então perguntou o que os outros estavam fazendo e o velho respondeu: “Eles estão pelejando para aprender alguma coisa, mas é sem esperança, eu não vou nem lá.” Yuve perguntava:

⁵⁵ *Kapi*, segundo Pérez-Gil (1999, p.35), é uma bebida alucinógena encontrada também entre os Marubo, a qual Montanger-Mellati identifica como *Cassia bicapsularis*, o mata-pasto.

- *E por que que eles não fazem o kapi? Por que não tiram um pedaço de kapi, raspam, fervem e tomam, eles não querem aprender?*

O outro velho respondeu que lá ninguém sabia tomar kapi. E Yuve disse:

- *Então amanhã se eles quiserem eu ensino a eles.*

No outro dia, antes de Yuve se levantar, o velho foi avisar os outros homens. Chamaram o Yuve e ele ensinou. Todos se mobilizaram e prepararam o kapi. De tarde, chamaram Yuve para lhes ensinar o que ele sabia. Fizeram uma roda e tomaram o kapi e Yuve começou a cantar. Upi, uma pessoa, também tomou kapi. Upi começou a passar mal e gritar: “kpiriri, kpiriri”. Os outros reclamaram, pediram para ele se calar queriam ouvir Yuve cantar, mas ele não conseguia parar porque estava bêbado. Eles pediam, mas Upi não acalmava, então o chefe levantou, pegou sua borduna, e bateu sobre Upi que estava deitado, depois pediu que o jogassem no lago. Alguns minutos depois começou a se escutar do lago “upiriri, upiriri”. Assim foi que ele virou Upi e ficou no lago. (Pérez Gil 1999, pp.170-171)

Esse é mais um mito sobre a descoberta de uma planta xamânica (*kapi*, no caso), mas é sobretudo um mito sobre a descoberta do conhecimento xamânico. É um mito que conta como Yuve ensinou aos homens a aprender através da ingestão do *kapi*. Aqui Yuve tem duas acepções: é um personagem mítico e refere-se também ao conhecimento adquirido pela ingestão de bebida alucinógena. Enquanto uma personificação de um *yuxin*, Yuve é na cosmologia xamânica o auxiliar dos *xinaya* (rezadores) nos cantos das rezas de cura. Tal como na prática xamânica, no mito Yuve é caracterizado pelo canto; todos se reúnem ao seu redor para ouvi-lo cantar. Além de um personagem, ele é também o próprio conhecimento. Assim, tanto nessa dimensão, quanto na mitologia trata-se de um *yuxin* benévolo, um *yuxin* que é a própria cobra: a sabedoria e o representante do conhecimento xamânico.

Yube, Yuve, Yobé e o conhecimento xamânico

Os Marubo afirmam que *romeya*, o xamã, é aquele que incorpora o *Yobé* após um chamado sobrenatural (Montagner-Melatti 1985, p.401-402). *Yobé*, *Yube* ou *Yuve* é um nome recorrente entre os Pano e, em geral, remete às cobras, ainda que possa aparecer por divesas vezes referenciando-a de maneira oblíqua. Os Kaxinawa consideram *Yube*,

o criador, guardião e dono do mundo aquático, *ibu*, e está associado, entre outras qualidades *ibu*, ao cipó e à cobra. Entre os Marubo (Montagner Melatti 1985, p.96), *Yobé* refere-se a espíritos benéficos em oposição aos *yochi*, espíritos maléficos. São os *Yobe* que auxiliam os rezadores Maubo na cura e que incorporam nos xamãs. Inversamente, os Shipibo-Conibo falam *Yobe* para designar o xamã quando provoca doenças através de feitiçaria, é o *brujo*, feiticeiro (Colpron 2009, p. 67 e Tournon, *apud*, Villar 2003). Segundo Pérez-Gil, os Yaminawa da Cabeceira do Rio Acre, estudados por Calavia Sáez, têm um termo cognato para *yuve*, que é *ñiumuã* e que designa o xamã em sua mais alta expressão (1999, p.35). Os Yawanawa, por sua vez, chamam de *Yuve*, ou *Yuvehu*, o especialista imerso no processo de iniciação. (Pérez-Gil 1999, p.34), e, nesse sentido, ele é assimilado ao personagem mítico Yawanawa que ensina às pessoas desejosas de aprender a tomar o *kapi* (mata-pasto). Esse *Yuve* benfeitor é invocado pelos *xinaya*⁵⁶ para lutar contra os *yuxin* que causam doenças, já que sua característica forte é o canto *mëka*, que quando cantado pelo especialista atribui a ele o nome de *yuvehu*. Em Yawanawa, *Yuve* (assim como *Yube* em Kaxinawa), se liga à sabedoria e ao conhecimento xamânico adquirido através do cipó que provém da cobra (*runua*, em Yawanawa). *Yuve* em Yawanawa pode ser traduzido como conhecimento, mas especificamente, o conhecimento xamânico. Porém, se entre os Kaxinawa a associação com a cobra é mais direta que entre os Yawanawa, em ambos os grupos a aquisição do cipó é atribuída a cobra.

Como vimos, Colpron afirma que, para os Shipibo-Conibo, a fonte do poder e do conhecimento, seja ele cosmológico, tecnológico, ou terapêutico, é o *ráo* (2005, p.108). *Ráo* refere-se, segundo Colpron, àquilo que possui um poder particular sobre o comportamento humano, podendo ser um veneno, um alucinógeno, um medicamento, ou um perfume. Como já vimos, as plantas são o *ráo* por excelência. Segundo os Katukina, “da cobra-espírito surgiu a floresta (*ni'i*), ela própria plantou, dela vem conseqüentemente o conhecimento de todo tipo de ervas e árvores.” (Góes 2007, p.129). Diante disso tem-se que as plantas xamânicas, *ráo* ou *dau*, são fontes de qualidades xamânicas desejáveis (poder, conhecimento e cura) e têm sua origem na ação da cobra-espírito que as criou.

⁵⁶ Os *xinaya* Yawanawa se distinguem dos xamãs (*rumëya*, *yuvehu* e *tsimuya*), considerados mais poderosos. *Xinaya* significa “aquele que tem pensamento”. Encontra-se o termo *shinan* entre os Shipibo-Conibo significando pensamento, poder físico e mental. A prática dos *Xinaya* nos Yaminawa caracteriza-se pela reza sobre caiçuma ou sobre jenipapo em sessões de cura em que se ingere o cipó. É também usado como termo genérico para se referir a especialista de formação completa e poderosos. (Pérez-Gil 1999, p. 34).

“Foi cobra (*rono yuxin*) que ensina tudo, ensina reza, ensina virar pajé, ensina as plantas que a cobra plantou, tudo foi cobra que plantou. Eu penso assim, mas missionário diz que deus plantou (...) tudo foi cobra que fez, a onça cobra fez e deixou no mato” (Mani Katukina, em comunicação pessoal a Góes, P., em dezembro 2006 – Goés 2007, p.128).

Assim se as cobras são, como as plantas, fonte de conhecimento e poder xamânico é porque foi ela que as instituiu no mundo enquanto *ráo*⁵⁷. Dois aspectos fundamentais se destacam aí: a) as plantas são responsáveis por alterarem a perspectiva humana, na comunicação com os espíritos animais detentores do saber, as cobra-*yuxin*, e além disso b) são um meio pelo qual temas mitológicos são atualizados nas práticas de cura e conhecimento. São portanto, simultaneamente, fonte e atualização de conhecimento, sendo que em ambos os processos o mentor é a cobra-*yuxin*.

Os Kaxinawa contam, entre outros mitos que também envolvem as cobras, um mito sobre a origem ou a descoberta do *nixi pae*⁵⁸: “A lenda da Jibóia Branca guardiã do Nixi Pae dos Huni Kuin”

Um homem chamado Yube sai para caçar na beira de um lago, quando surge uma anta macho que joga três jenipapos no meio do lago e chama por alguém. Uma mulher sai de dentro do lago, é uma cobra transformada em uma mulher muito bonita, toda desenhada com jenipapo. O homem vê a mulher transar com a anta e depois ir para o meio do lago e entrar debaixo d'água. No dia seguinte ele faz como a anta fez; joga jenipapo no lago e chama pela cobra. Fazendo assim, a cobra pensa que é a anta e sai do lago. O homem vem por trás e agarra a cobra-mulher pelas costas. Ela vira-se e encontra o homem, enrola-se no seu corpo até o pescoço transformada agora em cobra. O homem pede para ela não o matar. Ela transforma-se de novo em mulher e eles conversam. Ele diz que a viu com a anta e que também quer transar com ela. Ela pergunta se ele tem esposa e ele a engana, diz que se casa com ela. Ela consente e eles transam. Ela entra no lago, debaixo da água, para avisar aos pais que vai se casar. Ao voltar, passa remédio nos olhos do homem para transformá-lo. Ele mergulha e vê como se estivesse fora

⁵⁷ Isso está evidente em: Lagrou 1991, 1996, 1998; Lima, 2000; Pérez-Gil, 1999.

⁵⁸ Bebida alucinógena feita a partir de um cipó (*Banisteriopsis caapi*) e de uma folha chama pelos índios de *kawa* (*Psychotria viridis*). É também conhecida como *shori*, *uni*, ou ayahuasca.

d'água. Eles vão morar debaixo d'água e o homem se acostuma a viver ali. Todos debaixo d'água tomam nixi pae. A mulher adverte o homem para que ele não beba porque vai ficar com medo das visões. Mas ele não escuta os conselhos da mulher e insiste em beber. Ao ter as visões, grita que as cobras estão o engolindo e com isso ofende as cobras. Cantam para passar o efeito do cipó. Yube e a cobra têm filhos.

Debaixo d'água o homem tinha como amigo um peixe que por ser presa da esposa terrestre do homem (ou dos filhos deles), ouve-a lamentar o sofrimento causado pela ausência do marido. O peixe, em geral um bodó, conta para ele o que ouviu e o aconselha a voltar. O conselho deve-se também ao risco de vida que o homem corre ficando entre as cobras depois de tê-las ofendido. Com a ajuda do peixe, o homem volta para a terra e virando homem novamente volta para sua antiga família. Ao voltar para sua família o homem fica muito tempo sem sair de casa, mas com o tempo ele volta no mesmo lugar onde tinha encontrado a cobra. Lá ele encontra um dos filhos que teve com a cobra. O filho pequeno morde a ponta do dedo dele, mas sem forças para engolir o pai chama o irmão, que também não consegue engoli-lo e chama o outro irmão, que também sem conseguir, chama a mãe. Ela consegue engoli-lo até a cintura. O homem grita. O pessoal da aldeia escuta e vem em seu socorro, ele ainda está vivo. Eles matam a Jibóia e salvam o homem, mas seus ossos estão todos quebrados. Ele pede aos parentes para que levem a jibóia também para a aldeia e que a enterrem ao lado dele. Passados três meses, nascem sobre onde ele e a cobra foram enterrados o cipó e a folha do nixi pae, tal como ele tinha profetizado antes de morrer. O homem tinha também ensinado aos parentes os cantos do cipó. Eles tomaram o cipó e tiveram visões, através delas captaram os cantos e os conhecimentos das cobras. (Leopardo Sales Yawa Bane Huni Kuin, 2005; Camargo, E.. 1999; Lagrou, E. 1991, pp.167-169; Carid Naveira, M. 1999, pp. 188-190; Calavia Sáez, O. 2006, pp.460-462.).

Enquanto uma atualização do mito, a iniciação xamânica pode ser comparativamente exposta da seguinte maneira:

MITO

EXPERIÊNCIA DE INICIAÇÃO

XAMÂNICA

Yube encontra uma cobra transformada em uma mulher e é seduzido por sua belíssima decoração corporal feita de jenipapo.

Para se tornar um xamã é preciso ser escolhido, encontrar com a cobra grande.

Yube se casa com a cobra-yuxin e vai morar na sua aldeia aquático.

As alterações no corpo do iniciante aumentam a diferença entre ele e os demais homens, torna-o mais “outro”, por assim dizer, e diminui a distância do domínio dos *yuxin*, confere-lhe a capacidade de perceber e intercambiar entre diferentes aspectos da realidade.

Yube consome nixi pae com os parentes de sua mulher yuxin.

Deve-se ingerir algumas substâncias, tais como o tabaco e a ayahuasca, que provocam transformação do corpo.

Ao experimentar o nixi pae, Yube tem visões com as cobras.

A legitimidade da eleição xamânica se dá nos sonhos, estado similar aos estados alterados de consciência provocados pela ingestão de alucionógenos.

Durante sua estadia no mundo sub-aquático da cobra-yuxin, Yube se submete ao isolamento e consome nixi pae.

Uma série de provas que o iniciado precisa passar para adquirir poder e conhecimento.

Yube, antes morrer, ensina aos seus parentes os conhecimentos acumulados em seu corpo, que depois de enterrado dá origem às plantas de substância xamânica.

As substâncias xamânicas – ayahuasca, tabaco, pimenta, mata-pasto – são carregados de amargor e o seu consumo, para além de estados alterados de consciência, leva o corpo do iniciante a acumular essa substância.

O homem abandona o mundo seco para ir viver no mundo subaquático estabelecendo uma relação de aliança com a família das cobras, a partir da qual obtém o conhecimento sobre o cipó (sobre as visões, a forma de preparar o chá e seus cantos). O acesso ao conhecimento xamânico só foi possível porque ele se estabeleceu nos dois mundos; no mundo intermediário da terra e no mundo sub-aquático das cobras. Tanto

na terra quanto na água ele criou laços de consubstancialidade (através do sexo, da ayahuasca e dos filhos) e conseqüentemente ao compartilhar das mesmas substâncias, compartilhou também pensamentos e conhecimentos. Esse seu duplo pertencimento levou-o a morte, que, segundo a teoria Kaxinawa, o levou ao terceiro domínio, o celeste. Foi a família das cobras que ensinou ao homem que a ingestão do cipó permite visitar uma realidade oculta ao mundo terrestre. A capacidade de transitar por essas duas realidades distintas é exatamente a principal capacidade do xamã. Ele é aquele que tem a percepção dos diferentes níveis da realidade. É por meio do cipó (ayahuasca, *uni, nixi pae*) que o xamã transita pelo espaço-tempo dos antepassados (*shenipabu, shedipawó*), que Lagrou (1996, p. 198) chamou de plano da “yuxindade”, onde os animais são humanos e em função disso se comunicam e se relacionam com os xamãs, ensinando-lhes seus conhecimentos, seus segredos de cura e feitiçaria. É também através do uso da ayahuasca que se estabelece a possibilidade de aliança com as cobras-xamãs. Segundo grande parte dos povos Pano, a capacidade de transitar e se guiar no mundo das visões e de se relacionar com os animais-*yuxin* é, pois, própria do xamã. É nesse mundo e nessas relações que ele aprende os segredos das cobras-*yuxin*. Os cantos que ele aprende nessas suas viagens cósmicas com os animais-*yuxin* ajudam-o a desvendar outros segredos e a curar ou enfeitiçar.

Se é nesses encontros com o *yuxin* da cobra que se recebe o conhecimento de cura e feitiçaria, o encontro com ela é fundamental para se tornar xamã. Um fato importante desse encontro é que em algum momento a aliança do xamã com a cobra-*yochĩ* se torna uma aliança de afinidade e o xamã passa a ter uma esposa no mundo aquático, a *rono yochĩ*. Entre os Katukina (Lima 1998), quando o *romeya* (xamã) está cantando, quem canta de fato por seu intermédio é *rono yochĩ*, sua esposa-cobra-*yochĩ*.

Um mito Yawanawa conta a origem do cipó e da vida breve.

Antes ninguém sabia o que era a morte. Um dia o rua⁵⁹ saiu com a mulher que ele mais gostava para matar animais. Na ponta da ilha viu uns pequenos jabutis de cabeça branca, kushãshawe, e a água começou a balançar, cheia de jabuti e de outro bicho chamado shaya putxayuhu.

⁵⁹ *Rua*, neste contexto, foi traduzido pelos Yawanawa como “rei”, no entanto, Carid Naveira (1999) chama atenção que esse termo tem uma implicação mais ampla, designando representantes de uma espécie que têm qualidades excepcionais. Segundo ele, a explicação de Townsley sobre esse termo para os Yaminawa também pode ser aplicada ao uso dos Yawanawa: *Something wich is a splendid example amongst things of a particular domain and wich, by virtue of being the perfect embodiment of certain qualities of that domain, has a natural authority within it* (Townsley, 1988: 100) (Carid Naveira 1999, p.191)

Esses dois bichos atraíram o rua para a morte. Depois de vê-los, ele se sentiu mal “botou o arco dele sobre a testa e começou a ficar triste, já estava começando a sentir a morte.” Ele deu um suspiro e acordou, mas não resistiu e morreu. Seu corpo foi enterrado e dele nasceu o cipó, a pimenta e o tabaco – elementos amargos e próprios do consumo dos xamãs. Os outros da aldeia tomaram o cipó pensando que assim também morreriam, ficam leves e começam a subir, a meio caminho usaram também pimenta e rapé de tabaco. Subiram até a terra da morte, o rua os desprezou e por isso resolveram voltar. “Atravessaram a terra, pegaram um galho de um lombo de terra [sic] e aí começaram a trabalhar, fizeram a casa em cima. Eles moram lá”. (Carid Naveira, M. 1999, pp.191-194).

Segundo Raimundo Yawanawa contou a Pérez Gil, a morte desse homem, o *rua*, foi o meio que a cobra encontrou para transmitir o conhecimento do cipó aos homens. Os Yaminawa tem um mito muito parecido com esse: “A ascensão ao céu”.

Um homem também de qualidades excepcionais, um xamã poderoso, foi até o lago matar curimatã (Prochilodus sp), quando viu muitos tracajás. Apavorou-se, afinal ele mesmo já tinha enfeitiçado muito tracajá para matar e soube que eles também estavam enfeitiçando ele. Eram na verdade as nesaruwawó, umas cobras do fundo d’água. Sentiu febre, foi para casa e morreu. Pouco tempo depois nasceu cipó de seu umbigo. “Seus parentes ficaram tristes, e aquela mesma noite começaram a tomar o cipó, e mandaram avisar os outros que não ficariam mais lá, que estavam indo para o céu. – Bem que gostaríamos de ficar na terra, mas nosso chefe morreu, e vamos atrás dele...” Quando o mensageiro se lembrou do recado já era tarde, a casa ia se levantando no ar. Os parentes o reprimiram e ele grita tentando ainda chamar os que estão subindo, mas era tarde, “de tanto insistir no seu chamado, o mensageiro acaba se transformando num pássaro, o bapode”. (Calavia Sáez 2006, pp. 404-405).

Em ambos o homem é enfeitado, seduzido, pelos seres da água.	As jibóias são o modelo do bom caçador, seduzem sua presa pela audição emitindo um som que a hipnotiza e também pela visão, através do encantamento incorporado nos desenhos da sua pele.
O homem sente as alterações sensoriais, tem febre.	As alterações sensoriais produzidas no corpo indicam que a cobra lançou sobre o corpo do homem o elemento amargo (<i>rome, muka</i>).
As pessoas bebem o cipó e seus corpos ficam leves.	A aquisição de conhecimento está condicionada a transformação do corpo. A superação da morte e a doença são etapas do processo de obtenção de poderes xamânicos. A morte e a doença são análogos da transformação que o corpo do iniciado sofre, são também estados privilegiados de comunicação com outras dimensões da realidade.
O homem adocece e morre.	
Depois de morto, do corpo do homem nascem as plantas xamânicas.	O conhecimento está radicado no corpo. Entorpecer-se das plantas originárias do cadáver é como alimentar-se dele próprio.
O conhecimento passado ao homem pelos seres aquáticos é transmitido a seus parentes que consomem as plantas que nascem do seu cadáver.	Além do mais, os <i>yuxin</i> liberados do corpo são carregados de agência. As substâncias que compuseram um dia o corpo estão agora nessas plantas – pimenta, ayahuasca, tabaco.

Esses dois mitos traçam uma trajetória em três planos. O mito começa na beira do lago, com a morte do xamã, seus parentes decidem deixar a terra e ir em direção ao céu. O caráter vertical desse mito é inquestionável. A subida para encontrar com o parente morto é impulsionada pelo consumo do cipó (*shori*), que, como aponta Calavia Sáez (2006, p.352), é capaz de superar a distância entre vivos e mortos. O mais marcante, nisso tudo, é sem dúvida o fato de que a morte do xamã, e com ela a distância entre mortos e vivos, bem como a superação dessa distância pela ascensão ao céu são, no fim das contas, referentes, direta ou indiretamente, à cobra grande. Isto é, indiretamente, o *shori*, enquanto uma planta xamânica associada a cobra é o único meio de reparar a

distância entre vivos e mortos causada pela morte do xamã enfeitado por *nesaruwawó*, umas cobras do fundo d'água.

Entre muitos grupos Pano, a ayahuasca e a cobra grande estão intimamente relacionadas e esta relação é evidente nos mitos. Há uma associação inegável entre as práticas xamânicas que envolvem o uso de ayahuasca, o mundo sub-aquático e os seres que o habitam, em especial, as cobras grandes. Em geral, nos mitos de descoberta do cipó, após a vingança da família das cobras, o segredo do cipó é revelado aos parentes da terra que a partir de então tomam conhecimento do cipó. Em seguida ocorre a morte e é ela que conecta os planos aquático, terrestre e celeste⁶⁰.

De acordo com a cosmologia Katukina, depois que os homens perderam a pedra da imortalidade só lhes restou a ressurreição celeste, onde os mortos ganham uma nova vida. Quando, depois de mortos na terra, adentram no céu eles trocam de pele. Mas o destino é a indiferenciação, no céu não há uma sociedade e o seu novo corpo não tem memória, é dessubjetivado. A vida boa é na terra, “após a morte, o mais próximo que existe da vida terrena não é a vida celeste, mas a aquática” (Lima, E. 2000, p.112). A vida debaixo d'água é como na terra; os mortos, na companhia dos espíritos da água, reproduzem a mesma vida da terra. A vida aquática, no entanto, é reservada a poucos e, segundo as suspeitas de E. Lima, é privilégio dos especialistas xamânicos. Afinal, eles já têm em vida uma relação de conjugalidade com o espírito da cobra d'água e, conforme é entre os Kaxinawa, Yaminawa e Katukina, depois de morrerem podem se transformar em cobra. Quando o destino é o céu, o demiurgo Koka Pino Txari, que assopra o coração do wero yuxin (yuxin do olho) do morto, lhe dá uma nova pele, transforma, pois, a sua forma física, sua externalidade e com ela a perspectiva do ser que continua humano. Já quanto aos que a água é o destino *post mortem*, sem o encontro com *Koka Pino Txari* provavelmente não têm um novo corpo, não trocam de pele, mas tudo indica que para fazerem parte desse outro plano (aquático) a mudança da perspectiva é necessária.

⁶⁰ Há entre os Pano de uma maneira geral uma certa continuidade entre esses três planos. Para se atingir o plano celeste deve-se seguir um caminho na água: do rio ao mar e de lá sobe-se para o céu (Lima 2000; Pérez Gil 1999). Segundo os Yaminawa do Peru, a terra dos mortos (*bai iri*) está embaixo da terra dos vivos e os *wëroyoshi* moram no mundo sub-aquático (Townsend 1988, pp.109-110). Essa descrição de Townsend corrobora uma imagem do mundo dos mortos como um mundo sub-aquático, além do mais, céu e terra se ligam pela água que são meio próprio da cobra-grande, guardiã da ayahuasca.

Perspectivismo e remédio *dei-sa*

A necessidade da mudança de perspectiva para se mudar de dimensão está evidente na mitologia que vimos até aqui. Nos mitos em que o homem tem uma relação de afinidade com as cobras está marcada essa necessidade no uso frequente de um remédio nos olhos do homem para transformá-lo. É esse remédio, o *dei-sa*, que permite a ele mergulhar e ver como se estivesse fora d'água. Aliás, o mito do *nixi pae* (da descoberta da ayahuasca) como um todo é um jogo de alternância de pontos de vista, de situações do observador em que passar para o outro lado implica mudar o valor das coisas até que ocorra uma nova passagem.

O *dei-sa* é como a ayahuasca, funciona como um operador de perspectiva que sempre leva para o outro lado da realidade. Ao ingerir ayahuasca entra-se numa outra realidade, onde os parentes que se vê são seus parentes do outro lado, da outra realidade, o povo das cobras se apresenta como pessoas iguais a quem ingere o cipó. Curioso notar que, entre os Yaminawa, o *bai iri*, a terra dos mortos, para onde vão os *wero yoshi* é o espaço do *shori* (cipó, ayahuasca) por excelência; “sua localização e experiência deriva das visões provocadas pelo *shori*, sob cujo efeito o *weroyoshi* dos vivos pode ir até lá.” (Luz 1996, p.51).

Por um lado a identificação do homem com a cobra nas versões do mito do *nixi pae* faz do homem, um homem-cobra pelo compartilhamento do ponto de vista através do uso de um remédio nos olhos; por outro lado, ainda se mantém homem e desse modo de outra gente e por isso assusta-se com as visões causadas pelo *nixi pae*. A identificação é humana, o homem reconhece nas cobras uma forma humana. Assim quando a cobra aparece fora do lago, ela aparece na forma de uma bela e jovem mulher, a identificação é sempre humana.

Cobras e xamanismo

Os mitos sul-americanos falam de cobras grandes, às vezes explicitamente as nomeiam de tulupele, moju, boiuna, boiassú, sucuriju, sucuruju e outras vezes são chamadas apenas de cobra-grande. Cada grupo tem suas próprias versões dos mitos, mas pode-se identificar uma evidente homogeneidade quanto ao argumento. Muitas vezes destacado como característica fundamental, o tamanho da cobra é o que nos leva a reuni-las sob as categorias de sucuri e jibóia. Conhecida internacionalmente como

anaconda, inclusive na literatura etnológica, a sucuri (*Eunectes sp*)⁶¹ é a maior cobra sul-americana, pode chegar a até 12 metros de comprimento (Lamonica et al. 2007). A jibóia (*Boa constrictor constrictor* e *Boa constrictor amarali*) é a segunda maior podendo chegar a 4 metros. Ambas não possuem veneno e têm hábitos distintos, a primeira é arborícola e segunda aquática.

Segundo a classificação biológica, jibóia e sucuri são animais distintos. A jibóia é um animal que habita as árvores na maior parte do tempo, mas também pode ser encontrada nas bordas das matas, nas capoeiras e nas clareiras. A sucuri por sua vez habita lagos, rios e pântanos. Segundo os Kaxinawa, no entanto, a jibóia, *manã dunu*, e a sucuri, *hene dunu*, são uma mesma espécie. A diferença de habitat é considerada uma diferença de idade e de tamanho (que parece determinar a quantidade de segredo que ela pode revelar – Lima 1998, p.3) e não uma diferença de espécie ou de qualidade próprias (Lagrou 2007, p.213). Na sua fase sucuri, a cobra é descrita como não muito generosa mas muito admirada, afinal de contas é nessa fase que ela é maior. Os Kaxinawa porém afirmam que quem ensina os conhecimentos é a jibóia e que a sucuri só manda vertigens e tonturas. Ainda que essa classificação Kaxinawa se aplicasse em outros contextos Pano, tendo em vista que a jibóia é conhecida como Yube, que é o maior xamã e que vive viajando do mundo da água para a terra e da terra para a água, nada nos garante em momento se trata de uma sucuri, ou de uma jibóia que transita pela água e pela terra. *Yube Xeni*, como aponta Lagrou (2007), é um animal capaz de viver nos dois mundos. Enquanto o mediador privilegiado entre esses dois mundos, Yuve (Yube ou Yobé) é o próprio xamã e ao mesmo tempo o mestre que repassa seus conhecimentos. Mas, mais que isso, ela é um dos poucos animais que por trocar de pele é considerado imortal. Ela é capaz de trocar de pele e assim transformar a si própria e o mundo a sua volta.

Yube, ibu (criador, genitor, mestre, dono) do mundo aquático, é a manifestação do poder transformacional e demiúrgico da “*yuxindade*”, a qualidade de *yuxin* que habita o mundo das formas incorporadas e das imagens descorporificadas (Lagrou, 2007, p.215).

Como vimos até agora, a presença das cobras grandes no xamanismo Pano tem uma função importante na descrição dos processos de iniciação. O aprendiz de xamã Yawanawa precisa espremer o coração da sucuri e chupar o líquido branco que escorre dele (Pérez Gil 1999, p.25). Entre os Katukina e os Yaminawa o processo de iniciação

⁶¹ *Eunectes notaeus*, a sucuri-amarela, *Eunectes murinus*, a sucuri-verde, *Eunectes deschauenseei*, a sucuri-malhada, e a *Eunectes beniensis*, a sucuri-da-bolívia)

se dá, como vimos, a partir do encontro com a cobra, eleito por esse encontro, tem-se sonhos reveladores com a cobra e aí resta decidir se quer aceitar o chamado da sucuri, ou se prefere declinar: se aceitar, receberá os conhecimentos da sucuri, se declinar pode lhe pedir em troca sorte (Lima 2000, pp.132-142). Isso aponta para um aspecto importante para se compreender melhor o xamanismo Pano. A cobra grande não está associada apenas ao conhecimento xamânico, está fortemente envolvida também com as habilidades e técnicas de caça. O encontro com ela pode ser o começo de uma carreira xamânica ou de sucesso como caçador.

Entre os Kaxinawa, considerada o xamã primordial, a cobra grande é fonte de sorte na caça. Assim, se um homem encontra na floresta uma jibóia, ele chama outros homens para matá-la e pedir que seu *yuxin* os tornem caçadores de sorte. As mulheres Kaxinawa também fazem o mesmo, mas com o interesse de que o *yuxin* da cobra as ensine a controlar a fertilidade e a serem boas tecelãs (Lagrou 2007). Tal como ocorre com os homens que optam por se iniciarem ao xamanismo, a legitimação do pedido de sorte na caça, controle da fertilidade e ensinamentos gráficos se dá com o encontro do *yuxin* da sucuri nos sonhos (Lagrou 2007, p. 312-313).

O mais interessante de tudo isso é que a aquisição de uma habilidade artística, xamânica ou cinegética através do encontro com a cobra e seguido de sonhos, dietas e restrições apontam para uma certa “onipresença” do xamanismo enquanto um aspecto central da coletividade, que articula, constitui e é constituído por outras dimensões centrais: a cosmologia – visão e discurso sobre o mundo; – a concepção de pessoa – constituição moral e corporal – e sociedade, ou relações. Isto é, o fato de se ter praticamente os mesmos meios de aquisição de saberes e capacidades em atividades tão diversas indica que o xamanismo, como afirmamos no início desse texto, não é uma área da vida social destacada das outras, ele está diluído entre todas elas.

De maneira análoga ao xamanismo e à caça para os homens, o desenho, a cerâmica e a tecelagem estão para as mulheres fortemente conectados com a cobra grande. Os conhecimentos ligados ao grafismo e à estética tem no centro de sua teoria nativa a figura da cobra grande como personagem definidor da aquisição da capacidade, da inspiração e do conhecimento relativo a esse campo particularmente feminino. É sobre esse tema que vamos nos concentrar no capítulo seguinte.

CAPÍTULO 3 – UNIVERSO VISUAL: XAMANISMO E ARTE⁶² GRÁFICA

Além de fonte de conhecimentos xamânicos e cinegéticos, a cobra grande é também fonte de padrões estéticos e conhecimentos de linguagem gráfica. A cobra constitui um complexo simbólico da cosmologia desses grupos na medida que reúne em torno de si elementos fundamentais tanto do universo masculino do xamanismo, quanto do universo feminino do grafismo. A cobra grande é a fonte dos desenhos, sua pele os contém e encontros com ela são ocasiões para se aprender as técnicas desses desenhos. Todas as cores e padrões existentes pré-existem na sua pele, por isso os Shipibo-Conibo dizem *roninti*, “fazer sucuri”, para o ato de desenhar (Gebhart-Sayer 1986). Ao mesmo tempo, a atividade de cura exercida pelo xamã também se passa por cantos e caminhos visuais provocados pela ayahuasca também chamada de mijo de sucuriju.

O ponto principal deste capítulo é apresentar a relação de alguns povos Pano que viemos abordando até aqui com o universo visual, sobretudo os Kaxinawa e os Shipibo-Conibo. Entre os Pano, os Shipibo-Conibo e os Kaxinawa são os mais conhecidos pelo requinte de suas artes gráficas e por isso vamos nos concentrar mais nos materiais etnográficos relativos a eles. A intenção desse capítulo é demonstrar que simultaneamente xamanismo e universo visual estão imbricados um no outro e que uma das pontes entre esses domínios de conhecimentos (arte gráfica e xamanismo) é, entre outras, a cobra grande.

Mas não é só isso, como veremos, as visões xamânicas da ayahuasca e arte gráfica feminina têm mais que uma origem comum na cobra grande, mais que um paralelismo ou analogia, as visões do xamã e a arte gráfica compõem um universo visual, em que ambos sustentam um ao outro.

Alguns autores (Gebhart-Sayer 1986, Lagrou 2007) já demonstraram a estreita relação entre o grafismo, atividade fundamentalmente feminina, e as visões da ayahuasca, cuja ingestão é, em geral, uma prática masculina. Juntamente com a inspiração em couro de animais – cobras (venenosas e não-venenosas), onças, peixes – casco de animais, escamas de peixes e etc., o mundo dos *yuxin* e as visões da ayahuasca também são fonte de inspiração e conhecimento de outros padrões gráficos.

⁶² O termo arte é utilizado aqui sem pretensões filosóficas. Trata-se muito mais de um problema terminológico, isto é, da escolha de um termo, do que da escolha de uma perspectiva teórica específica. Diante de toda uma discussão existente acerca do conceito antropológico de arte, o uso desse termo aqui se restringe a um uso instrumental para se referir a objetos manufaturados envolvidos em situações sociais cotidianas e de cura, ritual e cosmo-política.

Conectados pela figura da cobra grande, algumas continuidades como entre a caça e a guerra, a arte gráfica e a ayahuasca, a caça e o xamanismo, a arte gráfica e o xamanismo apontam para além de uma definição de xamã como mediador privilegiado entre realidades de alteridade extrema e o mundo social cotidiano, mesmo porque o contato com as realidades de alteridades extremas são diárias, mas sobretudo, essas continuidades indicam que o xamanismo não está apartado de outras áreas da vida social e que não se restringe a um único domínio de gênero, antes disso, ele está diluído em todas as áreas e domínios.

A agência da imagem

As imagens têm o poder de conectar mundos e abrir caminhos para a transformação da percepção sensível. O desenho opera a transição entre esferas, funciona metaforicamente, construindo ligações e criando caminhos entre mundos separados e entre lados complementares da realidade, bem como entre estados do ser e da pessoa. Desenhos podem ser vistos em vigília e nos sonhos, funcionam como guias ou mapas usados pelos espíritos do olho para viajar entre percepções imaginativas diurnas e imaginações perceptivas noturnas, num processo dinâmico e difuso (Lagrou 2007, p.113).

Sensibilidade perceptiva transformada

As imagens podem dar existência ao que não existia previamente, mas sobretudo elas têm o poder de evidenciar o que existe mas que está invisível. Para entendermos melhor isso temos que ter em mente que os desenhos em diferentes substratos não são metáforas, nem representações. Eles são a invisibilidade tornada visível. A sensibilidade perceptiva transformada através do desenho.

Os desenhos gráficos produzidos pelas mulheres remetem aos desenhos do couro da sucuri, remetem também à dimensão mítica e à própria anaconda mítica. Dois mitos Kaxinawa (Origem do *Kene*, que veremos a seguir, e Origem do *Nixi Pae*) mostram que o *yuxibu* da cobra grande (jibóia /anaconda) foi quem ensinou aos homens o conhecimento da ayahuasca e às mulheres o conhecimento de reproduzir e materializar os padrões em desenhos. Isso porque virtualmente todos os desenhos possíveis estão na pele da cobra. Xamã primordial associado ao conhecimento xamânico, a cobra está presente também na aquisição de conhecimentos e habilidades artísticas. Segundo Lagrou (2007), a agência da jibóia se manifesta potencializando a capacidade de visão e

permitindo aos humanos gerá-los. O desenho por sua vez favorece condições para que se crie qualquer tipo de forma.

Tudo isso aponta para um potencial processo ou oportunidade de acesso à transformação. Nesses grafismos a anaconda nunca é vista em sua totalidade, apenas metonímicamente, em visões parciais de seu desenho. E, segundo Lagrou (1996), trata-se de um aspecto da cosmovisão xamânica que está presente no próprio estilo da arte gráfica Kaxinawa: o desenho sempre sugere uma continuidade para além dos limites do suporte ao qual é aplicado. Como uma seleção de uma parte de um desenho infinito da pele da cobra, dona do desenho.

Depois de várias vezes repetidos os padrões são interrompidos para que entre em cena uma percepção imaginativa que dê continuidade ao padrão num versão mental da visão. A percepção imaginativa, no entanto, não deve ser entendida como produto da criatividade de quem a percebe, ela é antes uma entrada num mundo de dinâmica própria. Segundo Lagrou, isso funciona como uma sugestão de que “a beleza a ser percebida no exterior está tanto, ou até mais presente no mundo invisível ou no mundo das imagens a serem visualizadas pela criatividade perceptiva, do que na beleza externalizada pela produção artística” (Lagrou 2007, p.91).

Esse recurso técnico aponta também para um aspecto importante na ontologia Kaxinawa, em que o desenho desempenha um papel de transição de imagens percebidas pelo olho no estado corriqueiro do ser (percepção imaginativa) para as imagens perceptíveis apenas ao *yuxin* do olho (imaginação perceptiva), uma vez que essa versão mental da visão é o próprio campo do *yuxin* do olho. Num mundo de constantes transformações de um ser em outro, a relação entre aparência, ilusão e realidade perde sentido para a relação entre diferentes estados do ser.

Imagem, agência e ser são os conceitos-chave para se entender a experiência visual. Interconectados e estreitamente relacionados, conformam um campo abstrato de pensamento sobre fabricação, mutabilidade e destruição do corpo e da pessoa (Lagrou 2007).

Corpo, *yuxin*, imagem e desenho

Corpo, desenho, percepção e experiência visionárias vão juntos no mesmo terreno de definições. Antes de mais nada precisamos ter em mente a diferença que fazem os Kaxinawa entre desenho (*kene*) e imagem (*dami*).

Desenho (kene) e imagem (dami)

Yuxin e *dami* são os termos usados para se referir à imagem em oposição ao desenho abstrato e geométrico denominado *kene*. Isto é, imagens representativas como imitações do rosto de uma pessoa, de uma árvore ou de um animal, por exemplo, são reproduções do *yuxin*, assim como a imagem de um espelho e as fotografias. *Dami* são *yuxin*, imagens com agência própria com ou sem matéria corporal, cobrem seres e objetos, mas não têm corpos verdadeiros, pois não são desenhos verdadeiros (*kene kuin*). Ter desenhos verdadeiros (*kene kuin*) é a realização estética humana por excelência. *Kene* é um padrão geométrico, abstrato que alude a presença do *yuxin* a que se refere, é a própria linguagem dos *yuxin*; é uma possível revelação de *yuxin* sob uma forma encorporada. *Kene* não é corpo nem *yuxin*, mas, em geral, é feito para conter alimentos e corpos.

Tecer e desenhar: Capacidades e habilidades femininas

Imagens cósmicas materializadas

A materialização estética dos padrões gráficos é uma atividade tradicionalmente feminina. No entanto os homens também vêem desenhos em suas mentes, embora tradicionalmente não cultivem a habilidade de materializá-los. *Ayahuasca* e cantos; desenhos e *dei-sa* são maneiras de se relacionar com mundo dos *yuxin* construídas por papéis sexuais distintos e complementares. Para Lagrou (1996) são lados do mesmo poder xamânico de transformação, tal como os processos de concepção de uma criança, em que os homens dão forma de gente ao sangue coagulado ao passo que as mulheres criam, estilizam e transformam os materiais.

Homens e mulheres têm modalidades distintas de lidar com os planos corriqueiramente invisíveis da realidade, isto é, com o mundo dos *yuxin*. Para as mulheres o desenho é a porta de entrada. Para os homens a relação é expressa através das canções, uma manifestação xamânica por excelência que é também, tanto quanto a relação das mulheres com a *yuxindade*, uma experiência visionária.

Os *Kaxinawa* quando encontram uma *jibóia* na floresta avisam aos outros homens, que a matam para que quando seu *yuxin* estiver deixando o corpo eles possam lhe pedir que os tornem bons caçadores. O mesmo fazem as mulheres, porém para pedirem que sejam boas tecelãs e que possam controlar a fertilidade. Em ambos os casos, submentem-se depois disso a dieta e resguardo social severos e o pedido é confirmado em sonho por um encontro com *yuxin* da cobra (Lagrou 2007).

O mais curioso no entanto é que as transmissões tanto de capacidade cinegética, quanto de habilidades para controlar a fertilidade e para se desenvolver como boa tecelã, são muito parecidas com a transmissão de conhecimento xamânico: todas as três aquisições de conhecimento e habilidade – cinegético, artístico e xamânico – contam com a mediação de uma cobra, com o cumprimento de dietas e restrições sociais e dependem de um encontro com o *yuxin* da cobra em sonho.

Algo muito parecido afirmam também os Yawanawa (Pérez-Gil 1999). Para aprender a desenhar, uma mulher que encontre com uma jibóia na floresta deve lhe pedir que a torne boa desenhista. Em seguida deve cumprir uma dieta rigorosa até que em sonho encontre com uma velha desenhista já falecida que lhe ensine a desenhar ou lhe ofereça algum tipo de instrumento próprio para o ofício.

Um mito Kaxinawa fala dos tipos preferenciais de relações com os *yuxin* segundo o sexo, mais precisamente explica porque os homens não podem desenhar.

O mito da origem do Kene

Yube dunuan ainbu, a sucuri lua, ensinou a Muka Bakanku, uma mulher velha, os desenhos de jenipapo, os desenhos da rede, da cestaria e da cerâmica. Muka ia toda madrugada para a mata e sentava-se perto de sua cunhada, a cobra. Estava tecendo e cantava pakadin para Muka: "vai aprender logo, não pisca com os olhos, a mão ligeira faz assim também, coloca todo tempo o fio, quero olho de desenhar bem, quero olho de filho de japini (toixi), quero aprender desenho, quero olho de japim (txana), filha de dua, não olha todo canto, a mão de onça faz, a mão duas vezes duas vezes faz.

Assim a velha Muka voltava toda madrugada para aprender as artes da sucuri, até que um dia a cobra falou: "Tsabe (prima cruzada, cunhada), agora você já aprendeu tudo, eu vou me embora, e ela voltou para o rio.

Muka só tinha um filho, Napu Ainbu. E quando sentia que ia morrer, ela só tinha a ele para ensinar o que sabia. Ensinou para ele como desenhar, tecer e cantar; e quando morreu e o filho ficou sozinho, ele foi viajar para procurar seus parentes huni kuin de outra aldeia.

Quando chegou à aldeia, seus parentes, que não o conheciam, pensavam que Napu era mulher, porque Napu estava pintando como mulher, vestido como mulher, e agia como mulher. "Vem cá, tsabe", falou para suas primas, "vamos desenhar". "Você sabe?", perguntava, "sei", disse. E Napu Anbu ensinava às mulheres o que tinha aprendido com a mãe. Todos os huni kuin da aldeia ficaram entusiasmados com Napu e muitos queriam casar com ele. Certo dia uma das suas primas foi tomar banho com Napu e voltou surpreendida. Ela avisou os homens, falando "não é mulher, é homem, eu vi".

Mas um dos homens estava tão apaixonado por Napu que não quis escutar. Napu falou, "não faz isso comigo", mas o homem insistia e finalmente convenceu Napu de ir com ele para a mata, onde o "namorou na bunda" (puikini txutaniki) e assim engravidou Napu. A criança cresceu e quando era pra nascer, sua cabeça não conseguia sair. Napu morreu e os huni kuin ficaram com raiva do homem que matou Napu, que sabia tão bem desenhar (Lagrou 1991, pp.164-165).

Lagrou explica: "a transgressão do mito, que provocou a morte do herói, está na transmissão de um conhecimento fundamentalmente feminino: a mulher não passa seus conhecimentos para o filho porque estes estão relacionados à identidade de seu gênero. Napu, vestido de mulher, falhou como mulher porque foi incapaz de parir o filho." (1996, p.201).

Comparando este mito com o mito de origem do *nixi pae* vemos que o homem e a mulher têm suas inserções no universo xamânico por vias sensoriais. O homem seduzido pelos desenhos da sucure-mulher se envolve no mundo das cobras pela ingestão do *nixi pae*, pelo sexo e pelo uso de um tipo de colírio. A mulher por sua vez entra nesse universo pelos olhos e pelas mãos.

Segundo Lagrou (1996), a ayahuasca tem duas fases de efeito sobre quem a ingere: a primeira delas é caracterizada pelo mal estar físico (náuseas, vômito, diarreia) e medo, identificada como a fase de manifestação da sucure, momento em que o cipó se transforma em sucure. Desenhos da pele da sucure cobrem o campo visual e os Kaxinawa classificam essa fase como *nixi pae besti*, só coisas do cipó. Na segunda fase, aparecem, intermediados pelos cantos do xamã, os *yuxin*-gente. Na visão com cipó os desenhos que cobrem o campo visual são indícios de uma transformação corporal que

permitira a comunicação com os *yuxin*, tornando-os reconhecíveis e incorporados e falantes de uma língua compreensível aos seres humanos. A experiência feminina equivalente desse mundo da transformação e dos *yuxin* se passa pelos desenhos.

É a unidade da *yuxindade*, diariamente tecida e desenhada pelas mulheres nos corpos e nas coisas, que os homens experimentam nas suas viagens psiquedélicas à procura do saber e do poder xamânico, *muka* (Lagrou 1996, pp. 214-215).

Na experiência do mundo da transformação através da ayahuasca, os homens têm acesso a imagens que são *yuxin* percebidos como iguais, poderíamos talvez dizer que são como representações de seres que normalmente têm outras identidades visuais. Para as mulheres é muito arriscado ver os *yuxin* em sua forma humana, mas os desenhos que elas (re)produzem estão impregnados do poder quase que irrepresentável da transformação. No entanto, a iniciação das mulheres no desenho está ligada à cobra, afinal a sua pele contém todos os motivos, todos os desenhos. A aprendizagem tem duas fases: uma, logo após o casamento, em que a mulher aprende, preferencialmente, com sua avó materna a tecer alguns desenhos e depois numa segunda fase, o seu aprendizado fica a cargo de uma mestre (Lagrou 1996, p.215). Na floresta, a mestre espreme o sumo de três folhas nos olhos da aprendiz, nos pulsos e debaixo dos braços. As três folhas ajudarão a mulher a sonhar com o desenho, aumentando sua capacidade de aprendizagem enquanto assiste à avó tecer. Essas três folhas servem para ver o desenho e também proteger contra a sucuri e ajudar a matar jabuti.

Se no mito de origem do *nixi pae* o nome do homem é Yube, nome da cobra-xamã, no mito de origem do *kene*, o nome da mulher que aprende com a cobra o desenho *Yube Dunuan Ainbu* é Muka, o mesmo termo que se usa para se referir à substância de poder e conhecimento xamânico que os xamãs precisam acumular em seus corpos. Além disso, o jejum, as canções e a relação com o mundo dos *yuxin* e com a cobra xamã são outros aspectos que aproximam uma iniciação da outra.

Imagens incorporadas e desincorporadas

Como já vimos, sêmen e sangue são líquidos doadores de vida. Representam movimentos livres e pura potencialidade de forma, representam pois a multiplicidade e constante mutabilidade das formas e a ausência de forma incorporada durável. A mutabilidade e/ou ausência de forma são não por acaso a condição do mundo aquático

primordial (ecossistema da cobra grande, xamã primordial) já que se caracteriza justamente pelo excesso de *yuxin*.

O mundo aquático primordial é constituído de fluidez de imagens livres e fortemente definido pela potencialidade de formas que pode adquirir. É a própria definição do caos perigoso, justo pela ausência de solidez. A fixação é necessária para que não se perca o *yuxin* e com ele o corpo perca a vida. Por outro lado, enquanto a falta de fixidez significa morte prematura, a fixidez excessiva produz estagnação estéril.

A teoria Pano da imagem se define numa tensa relação entre imagens incorporadas e desencorporadas, sólidas e fluidas, visíveis e invisíveis. (Lagrou 2007). A batalha cósmica-política empreendida pelo xamã baseia-se sobretudo na transformação de inimigos potenciais em aliados, numa luta pelo controle da forma, pela fixação e pelo resgate da alma dos doentes, afinal os *yuxin*, espíritos humanos não-humanos, se caracterizam pelo poder de transformar a forma, mutando o corpo. A volatilidade da forma desses seres sem corpo, mas desejosos de corpos, representam um verdadeiro perigo à vida humana, já que a condição humana depende de uma forma fixa numa gama de possíveis formas. A construção de uma pessoa (como a de um xamã ou de uma desenhista habilidosa) baseia-se sobretudo em produzir corpos pensantes, com memória incorporada e conhecimento localizado.

A noção de pessoa e de corpo Pano inclui o *yuxin* como elemento indispensável da sua constituição, mas ao mesmo tempo em termo de definição se opõe radicalmente ao que define um *yuxin*, isto é, se esse último é fluido e não têm imagem definitiva, a pessoa Pano precisa ser pesada e ter laços que, fundamentados no comportamento social, sejam baseados numa idéia de que é preciso cuidar para que as fronteiras entre seres e fenômenos do mundo não se diluam. A concepção de pessoa passa por uma lógica de conformação do corpo que deve ser saudável e, em conseqüência disso, belo.

A estética desses grupos repousa numa espécie de lógica das formas e da imagem que envolve as maneiras de agir no mundo, o que juntamente com as noções de corpo e de pessoa compõem o panorama para se entender doença, morte e xamanismo, sendo o corpo, a alteridade e a noção de pessoa relacionais, já que se definem numa relação dinâmica entre uma forma e uma imagem definida, ou não.

Conseqüentemente, pode-se concluir daí que tornar-se xamã, bom caçador ou boa desenhista são processos de transformação do corpo similares a tornar-se outro, porém de uma maneira controlada, similar a de se tornar pessoa, uma experiência de instabilidade controlada, já que todos esses processos exigem que se cuide para que as

fronteiras perigosas entre os seres não se diluam. Isso porque é na relação com seres (humanos e não-humanos) e corpos humanos que se definem as pessoas, especialistas ou não, assim como todas as demais materializações de imagens como desenhos, adornos, instrumentos, cerâmicas, etc. Da mesma maneira que a memória e o conhecimento, a concepção nativa da expressão artística das imagens do cosmos em objetos materiais se dá de maneira corporada.

A construção de uma forma sólida está eternamente em conflito com o poder das imagens livres do cosmos. Tal como a pessoa encorporada de memória e conhecimento, os objetos materiais trabalhados com imagens dos cosmos também são uma tentativa de afastar o risco da fluidez e volatilidade das imagens *yuxin*.

Substâncias de transformação

Para os Shipibo Conibo, como para os Kaxinawa também, todos os desenhos do que existe têm sua origem na pele da jibóia primordial e por isso para que se possa ver e fazer desenhos é preciso consumir plantas que manifestam o poder da cobra, em especial, o piripiri e a ayahuasca. Desde crianças as mulheres são tratadas com piripiri, uma planta usada com o objetivo de apurar a visão e fazer ver desenhos na mente, conhecê-los.

No entanto, as substâncias que transformam os corpos de pessoas comuns em corpos de experts – ayahuasca, piripiri, tabaco, rapé – fornecem muito mais que um contato com o outro lado da realidade; elas ajudam a conformar toda uma teoria nativa da visão e da experiência visionária. Além de ser um modo de expressão da relação entre diferentes realidades. O fato dessas substâncias e suas conseqüentes experiências visuais culminarem na formação de bons caçadores, boas desenhistas e xamãs torna especial o fato de, não por acaso, elas estarem diretamente relacionadas à figura da cobra grande.

A cobra grande (sucuri ou jibóia) é a dona do cipó, ela ensinou aos homens como cultivá-lo e como consumi-lo. A cobra transmite ao iniciado conhecimento xamânico a partir de experiências visionárias porque ela mesma a pratica (Calavia Sáez, 2006, p.326). No mito Kaxinawa de origem do *nixi pae* vimos que é do corpo do primeiro homem que obteve os conhecimentos da ayahuasca com a família de cobras que surge o cipó. Depois disso, ingerindo a ayahuasca compartilha-se do corpo dele, que por sua vez é consubstancial das cobras.

Mas a ayahuasca não é a única substância usada pelas cobras. O mito Kaxinawa de origem do *nixi pae* conta que a mulher-cobra passa água em seu próprio rosto e remédio *dei-sa* nos olhos do homem.

Dentre os vários remédios de caça usados pelos Yaminawa, existem alguns que são espremidos nos olhos para melhorarem a visão ou a pontaria do caçador, além disso a panema, que também pode ser evitada por muitos tipos de precauções, é expelida pelas lágrimas (Calavia Sáez 2006, p. 67). Além disso, para serem boas ceramistas e boas tecelãs, as mulheres também usam dessa espécie de colírio (Lagrou 2007, p.119). Os *Yuxin* também aplicam colírios nos olhos das pessoas que querem levar para sua aldeia (Lagrou 2007) como aconteceu no mito do *nixi pae* com o homem. O inverso também funciona, isto é, o colírio pode servir também para restabelecer a perspectiva original, tal como fez o bodó para ajudar o homem a deixar o lago das cobras no mito de origem do *nixi pae*.

Visão e substância

A visão é uma ponte entre diferentes universos; é por ela que se pode acessar conhecimentos e habilidades, desenvolver capacidades e alternar posições no mundo. Ao contrário do que pensamos sobre o sobrenatural (um mundo incorpóreo e oculto), o que está em outra dimensão da realidade e é cotidianamente invisível torna-se através da visão transformada uma realidade totalmente corporada e visível. O que quero dizer é que suspeito que essa transformação da visão pelos *dei-sa* e pelo cipó são apenas disparadores de uma condição que já se encontra em processo quando o corpo do iniciado, aprendiz ou caçador já se encontra alterado de alguma forma. Um exemplo que me leva a pensar isso é o caso do iniciante Katukina que ao encontrar com a cobra grande sente alterações sensoriais no corpo antes mesmo de começar a ingerir rapé ou tabaco. Apostaria que mais que instrumento de alteração de estados (quer da consciência ou do ser), essas substâncias são antes potencializadoras de alterações iminentes, as quais a vida cotidiana tenta controlar para que não se caia doente, para que não se morra, para que não se torne vítima de *yuxin* maléficos nem se transforme em uma alteridade radical. Por isso o uso dessas substâncias tem que ser um uso controlado e sempre acompanhado por alguém mais experiente.

Toma-se ayahuasca para ter visões e por meio delas curar-se a si mesmo, adquirir conhecimento e orientar suas ações frente a diferentes seres (agentes) em situações presentes. No entanto, diante disso temos que ter em vista que talvez o ponto mais

importante da iniciação é controlar o que entra no corpo, isso porque é através do corpo que se conduz a transformação necessária para se iniciar em alguma habilidade.

A ingestão de substâncias que provocam transformações no corpo são indispensáveis para o crescimento ou desenvolvimento do poder e do conhecimento. Assim, substâncias xamânicas como ayahuasca, tabaco, rapé e pimenta são um meio de experimentar formas de se adquirir conhecimento sobre o mundo. Ou seja, ainda que a ingestão de algumas dessas substância leve a estados alucinógenos, essa ingestão insere-se numa lógica maior que a pura alucinação ou o estado alterado de consciência. As visões provocadas pela ayahuasca permitem viajar pelo mundo cotidianamente invisível e com isso conhecer novas coisas; o mesmo ocorre quando se entorpece de tabaco para sonhar e assim permitir que o *yuxin* do olho possa conhecer coisas. Tanto o sonho quanto a alucinação visual nada mais são que uma outra maneira de adquirir conhecimento, capacidades e habilidades. Em resumo, o que quero dizer é que tudo indica que a ingestão de substâncias xamânicas como o rapé, a pimenta, o tabaco e a ayahuasca, não é direcionada somente ao contato com a realidade dos *yuxin* por meio das visões, já que esse não é o objetivo mais importante do consumo dessas substâncias e sim a introdução no corpo de algo que atua na transformação de um homem em um especialista e no desenvolvimento e acumulação de conhecimento e poder. Trata-se justamente do mesmo que se busca com as provas físicas de picadas de vespas e formigas e da ingestão, por alguns grupos, de partes do corpo de uma cobra grande. Os venenos desses insetos, tal como o amargor da ayahuasca, do rapé e do tabaco, funcionam como transmissores de poder.

A transmissão de conhecimento ao iniciado por meio de substâncias se dá pelo mesmo processo em que a acumulação de conhecimento, amargor e poder se dá no corpo do xamã. O uso de substâncias ao longo da carreira xamânica tem como resultado a acumulação de um poder (o xamânico) diretamente associado às qualidades próprias dessas substâncias, tais como as emoções e sensações físicas lancinantes e o amargor.

A ingestão de ayahuasca tem, assim, pelo menos três dimensões importantes: a transformação do corpo, a acumulação de poder e a possibilidade de contato com o mundo dos *yuxin*, sendo um deles o próprio ser ao qual pertence a ayahuasca, isto é, a cobra.

Ayahuasca e política cósmica

Na prática xamânica, a ayahuasca é um modo de prevenir doenças e um instrumento de política cósmica, onde a enfermidade entendida como vingança dos *yuxin* da caça (isto é, o duplo do animal morto) exige que se negociem almas. Trata-se de uma batalha para fixar a alma no corpo do doente, curando-o (Lagrou, no prelo). Como já vimos a alma é muito volátil e precisa ser fixada para evitar que se morra. As sessões de ayahuasca são como batalhas contra os duplos dos animais que tentam apoderar-se do corpo doente, transformando-o em outro⁶³. Nessa batalha, isto é, nas sessões de ayahuasca, a anaconda (*yube / yuve*) é a agente fundamental dos processos de cura e de reconstituição da pessoa, pois dela se originaram a ayahuasca, os desenhos vistos e os cantos cantados por quem toma ayahuasca.

Assim, tendo em vista que a ingestão de substâncias xamânicas tem duas direções paralelas: a cura através de uma guerra cósmica, para os xamãs, e a transformação do corpo através da introdução de substâncias que propiciam a aquisição e acumulação de conhecimento, tanto para o iniciante quanto para o xamã, podemos aproximar, por meio do consumo dessas substâncias, a iniciação e a doença em alguns aspectos. A iniciação e a doença são estados liminares. A iniciação diz respeito àquele que vai se tornar xamã e a doença pode ser uma oportunidade para isso. O contato ou a batalha contra os *yuxin* podem levar a doença e conseqüentemente até a morte, por outro lado, é uma oportunidade para fortalecer o corpo e aprender a fazer política cósmica. Doenças graves que afetam os corpos dos xamã são oportunidades ou situações xamânicas propícias para se estabelecer alianças.

O xamã é um guerreiro que conquista um inimigo no campo de batalha representado pelo próprio corpo. Os agentes intrusos, uma vez controlados, tornam-se aliados (Lagrou 2007, p.366).

O mesmo pode-se dizer das substâncias xamânicas, uma vez controlado o seu consumo podem agir em favor de acumulação e aquisição de conhecimento e poder.

Assim como a ayahuasca para os xamãs e aspirantes a xamã, o sumo de piripiri (*Cyparacea*)⁶⁴ é outro meio de se iniciar e de aprender mais sobre o grafismo. Gotas de sumo de folhas aplicadas nos olhos das iniciantes permitem que elas tenham visões dos

⁶³ A vingança de certos animais pela transmissão de doenças é revelada através da sua aparição em forma humana nos sonhos e visões. A explicação nativa para a aparência antropomorfa dos animais nos sonhos e visões é que eles são seres humanos em outro plano da realidade. O passado mítico é trazido de volta a vida através das atividades noturnas do *yuxin*.

⁶⁴ Entre os Kaxinawa, Lagrou afirma que é usado o sumo de três folhas: *bawe*, *dunu make* (cobra-piranha) e *manipei keneya* (folha de bananeira com desenho) (Lagrou 2007, p.206).

padrões e que sonhem com a mestra dos desenhos, a cobra grande. Como nos demais processos de iniciação, a cobra aparece em sonho na forma de uma anciã e lhes ensina os padrões de tecelagem e seus respectivos cantos. Como as demais substâncias, o sumo de folhas age na transformação do corpo e por isso faz dos conhecimentos sobre tecer e desenhar conhecimentos precisamente localizados no corpo, nos olhos e nas mãos. São conhecimentos de olhos e mãos. O conhecimento da tecelã é adquirido também pela observação, pela prática e por criar uma memória necessariamente incorporada.

Ayahuasca, tabaco, sonho e cura

No aprendizado de um conhecimento especializado (xamânico, artístico, etc.) a ênfase nos órgãos de sentido é uma regra geral. A visão é o sentido mais importante para o xamã. A prática xamânica se baseia sobretudo em três princípios: ver, entender e conhecer (Lagrou 2007). A visão é responsável por dar conta do mundo “invisível”, o mundo dos agentes patogênicos, *yuxin*, *yuxinbu* e todo tipo de ser de forma mutável. E mais, é responsável também por produzir o mundo invisível de maneira visual (gráfica), concreta por meio de desenhos, artefatos, pintura, adornos, cestaria, máscaras e instrumentos.

De todo modo, a visão, de uma maneira geral, é indispensável em muitos aspectos da vida. Dois deles mais evidentes são a arte gráfica feminina e o xamanismo. Deles, porém se desdobram outros dois: os estados extraordinários de sonho, transe e doença e as atividades cotidianas. Esses estados têm em comum o fato de tratarem do que é, a princípio, invisível, ou melhor dizendo, raramente visível e que só pode ser visto por alguém iniciado em conhecimentos específicos ou em estado liminar.

Vamos começar pelo conjunto sonho, transe e doença. O doente, em estado febril ou durante o sono, sonha e pode ver através do sonho o agente que lhe causa o mal, mas o vê de maneira borrada, sem nitidez. O diagnóstico cabe ao xamã que tem acesso privilegiado ao mundo dos *yuxin* por sua visão mais acurada, por suas relações diplomáticas com esses seres e pelo uso intenso de tabaco, rapé e ayahuasca⁶⁵.

Ao ingerir ayahuasca pode-se visitar a realidade do domínio aquático que é um mundo de imagens *yuxin* que, diferentemente do mundo terrestre, não é corporado.

Ayahuasca produz imagens móveis e uma pulsação constante de formas, que flutuam livremente, um mundo de pura potencialidade de

⁶⁵ Quando estive com os Katukina na aldeia Bananeiras da TI Campinas, um dos amigos de Orlando Katukina (presidente da Associação dos Katukina de Campinas) disse para mim: “o rapé é a nossa televisão, por ele a gente vê tudo”.

alteridade e alteração. Estas imagens do “outro-mundo” são caracterizadas pela presença do desenho cobrindo os corpos, utensílios e casas dos *yuxibu* do céu, da água e da floresta. Esta realidade necessita estar escondida da luz do dia, mas continua vivendo por trás (e no interior) da forma e movimento dos corpos. À noite, os homens que bebem o cipó têm acesso a um conhecimento inacessível à consciência do estado de ser diurno (Lagrou 2007 p. 285).

O tabaco estimula os sonhos e dá aos xamãs informações sobre o mundo interior do paciente, a sua doença mesma e sobre o mundo exterior invisível. Enquanto um estimulante de sonhos, e por isso de informações visuais e sonoras das atividades e do mundo não-humano (ou extra-humano), o tabaco é a substância que permite acessar esse mundo, propicia visões dos duplos, isto é, o que está oculto aos olhos nus; o “invisível”.

Nos sonhos os xamãs se encontram com seus aliados do outro mundo, entre eles com o *yuxin* da cobra. E aprendem com ela canções de cura. O xamanismo combina pelo menos três práticas do espírito do xamã: a cura por agência do xamã; o sonho ou viagem xamânica e a cura através da reunião de *yuxin* ao redor do xamã enquanto ele dorme. O *bedu yuxin* (*yuxin* do olho) da pessoa abandona o corpo e viaja. Quanto aos xamãs, outros aspectos estão envolvidos na prática espiritual em função de suas habilidades enquanto especialista do mundo invisível. Controlar os sonhos e exercer seu poder no mundo terrestre visível através dos sonhos é uma prerrogativa exclusiva do xamã. A cura através dos *yuxin* não vem da incorporação deles pelo xamã, muito diferente de possessão, o *yuxin* do xamã sonhando, em viagem, busca por almas que se aproximam de seu corpo adormecido para curar, de modo que a cura, ou a força da cura, vem dos *yuxin* e não do xamã. A cura vem das alianças estabelecidas pelo xamã e não de seus poderes (*muka/rome*). Quando o xamã é o agente de cura, vão o corpo e o *yuxin* do xamã juntos em busca do *bedu yuxin* do doente. Essas práticas espirituais têm função curativa, mas vão além, sob efeito de rapé e ayahuasca, o xamã faz expedições por outros níveis da realidade que lhe conferem conhecimento sobre o outro lado e lhe permite fazer alianças cósmicas.

O sonhador treinado viaja também para a aldeia dos *yuxin* no céu (*nai*) onde o passado se torna presente e onde o futuro já foi. Na água ele pode visitar outros *yuxin*, seres aquáticos, na sua forma humana; *yuxin* que se apresentam para a visão diurna na forma de certos animais, conhecidos e temidos por esta sua dupla (tripla, múltipla) natureza. Da mesma maneira o *yuxin* do olho fala na mata com os animais. Ou seja, o *yuxin* do homem se encontra com o *yuxin* do animal, e assim, iguais, a comunicação se torna possível. (Lagrou 1991, p.52).

O sonho em termos de experiência visual desempenha um papel similar ao da ayahuasca. O sonho também é uma experiência de comunicação, sonhar permite aumentar o conhecimento xamânico e, por outro lado, não se está livre de um confronto direto ou de uma agressão. O sonho é um lugar onde se pode perceber figurativamente a imagem dos seres. É um lugar onde se pode experimentar dimensões xamânicas, do universo visual dos xamãs e o plano da yuxindade como um todo.

A experiência visual dos xamãs só pode ser entendida a partir das noções de imagem, alteridades extra-humanas e doenças, noções-chave também para uma aproximação entre o pensamento estético e xamânico desses grupos. A habilidade de cura dos xamãs está, como já vimos, diretamente relacionada às visões causadas pela ingestão da ayahuasca, de modo que podemos até mesmo dizer que está indissociável da visão, tanto das doenças quanto de seus agentes. A doença causada por *yuxin* tem sua origem muitas vezes como já vimos nas substâncias (consustanciação e transustanciação) que, carregadas de intenções e agência, fixam na matéria e podem por isso ser definidas como agentes-substância. A cura exige além de identificação e neutralização desse agente, sua extração e a recuperação da alma (*bedu yuxin*). A cura funciona como um tipo de terapia estética. A cura é uma restauração da beleza, da sua imagem socialmente reconhecida como imagem de uma pessoa, isto é, com todos os atributos que compõem aquilo que se reconhece socialmente em uma pessoa, em um *noke koĩ* ou *huni kuin*. Os estados de alegria e beleza são estados ideais do status de pessoa além de serem favoráveis para as relações cosmo-políticas com o sobrenatural.

Beleza e conhecimento

Para os Kaxinawa, a beleza não se resume a aparência externa, se baseia também no conhecimento incorporado e na relação entre o mundo e a capacidade de ver. A percepção é um processo ativo no campo de interação: “tudo é julgado esteticamente, não somente produções materiais mas, também, ações” (Lagrou 2007, p.87). A beleza não pode ser entendida como um campo separado, ela está interconectada com outros domínios, como a percepção, a cognição e a apreciação. Os Katukina afirmam que beleza e conhecimento estão fortemente associados (Lima, E. 1998): a cobra com desenho bonito tem *rome*, isto é, poder xamânico. Desenho e conhecimento são um indício do outro. As decorações corporais com penas, pinturas e colares expressam poder, conhecimento e saúde (Lagrou 2007, p.99). Tal como a memória e o conhecimento, o desenho é incorporado, os objetos são como extensões do corpo e

quando aplicados na pele alteram o corpo de maneira relacional e radical, fixando as formas, controlando a fluidez e fertilidade dos poderes sobre-humanos. O desenho pode oferecer riscos a saúde por ligar os diferentes planos da realidade traçando caminhos que podem ser percorridos pelo *yuxin* do olho. No mito Kaxinawa, *Huan kadu*, um tema de destaque é justamente o da imagem de três caminhos possíveis a serem seguidos⁶⁶. Escolher o caminho certo significa evitar perigos, a alteridade e a morte. O *kene* é feito de caminhos (*bai*). A superfície desenhada sugere a continuação desses caminhos para além da própria superfície, indicando outros terrenos. Assim, o *kene* pode servir tanto de guia para caminhos a serem seguidos como também pode enganar e confundir, levando o *yuxin* do olho ao caminho da morte: “se deve sempre permanecer ‘dentro do desenho’ para não se perder no mundo dos *yuxin*” (Lagrou 2007, p. 496).

Quem caminha na floresta e procura um caminho que leve a saída deve ter cuidado para não pegar o caminho que leva ao desconhecido. Os animais *yuxin* podem tentar seduzi-lo com seus cantos, para tanto a visão e a audição têm que estar alertas. Tal como os desenhos *kene*, os cantos do cipó e dos animais *yuxin* traçam caminhos. Essa capacidade sinestésica da visão e audição atenta é importante para que não se perca nesses caminhos dos desenhos e/ou dos cantos, quer nos contextos da floresta, quer nos contextos da ayahuasca.

Desenhos cantados

Como vimos, o desenho verdadeiro (*kene*) é uma característica própria dos humanos ou gente de verdade, um indício de forma humana. Mas além disso, ele também funciona como caminhos para o outro lado. Tanto pelo olfato, quanto pela audição e pela visão se pode enveredar numa outra dimensão da realidade.

O desenho é uma camada ao mesmo tempo protetora e de ligação do que está dentro com o que está fora. É como a pele do corpo e as paredes da casa, é como o útero e a placenta: o limite, o lugar de transição, onde o familiar e o estranho se tocam. (Lagrou 1996, p.219).

Aos homens as visões de imagens livres permitem exercer o xamanismo. Toma-se ayahuasca e pode-se perceber os desenhos do paciente, seu estado de saúde e suas condições de risco. Através do canto, o xamã se comunica com a jibóia primordial e os outros espíritos donos das plantas, sua voz traça desenhos imateriais que são como

⁶⁶ Esse mito encontra-se no anexo 2, p.147.

caminhos. Os cantos xamânicos funcionam como o desenhar feminino em substratos materiais, é uma maneira de fazer desenhos (ainda que imateriais) através da cura.

Acerca dos Shipibo-Conibo da Amazônia peruana, Gebhart-Sayer (1986) afirma que entre a música e os desenhos visuais há uma relação que é de tradução. As canções são como uma tradução sonora de motivos pictóricos. São como transcrições sonoras dos desenhos que aparecem aos xamãs. Um procedimento reversível que pode em outra via ser retraduzido em forma visual também. Tudo se passa como se as palavras descrevessem um caminho e guiassem um percurso. Ao contrário das mulheres, os xamãs trabalham com desenhos imateriais.

A codificação sonora das visões e sua decifração permitem, assim, obter tanto desenhos imateriais, aplicados sobre os doentes a serem curados, quanto desenhos materializados sobre vasos, tecidos e corpos (Carneiro da Cunha 1998, p.14).

O xamã é aquele que se guia nos sonhos e nas mirações e é nesse espaço coberto por desenhos que aprende os cantos que guiarão sua busca por outros saberes e suas ações no exercício dos seus poderes de cura e feitiço. Segundo Luz (2002), o canto do xamã é um “procedimento metodológico” que guia e sustenta suas visões, uma maneira de orquestrar as visões (2002, pp.40-41).

Os Katukina afirmam que quem canta por intermédio do xamã (*romeya*) é na verdade a esposa-espírito-cobra, ou simplesmente *rono yuxin*, com a qual ele mantém afinidade (Goés 2007). Afinal, as cobras detêm os poderes e os conhecimentos, os segredos de cura e os cantos e todos eles estão acessíveis através da sua pele que ao mesmo tempo é o que a tornam imortal e a inserem numa lógica complexa da vida e da morte.

Assim, o desenho e o canto unem estética e medicina xamânica, materialidade e virtualidade, feminino e masculino de modo que podemos dizer que a expressão estética, dos xamãs ou das desenhistas, comunica relações sociais, mundos visíveis e invisíveis simultaneamente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em um longo levantamento bibliográfico sobre a presença das cobras na cosmologia ameríndia me deparei com uma infinidade de temas e discussões envolvendo anacondas e jibóias. Tentar abarcar todo o terreno etnológico que as cobras percorrem se mostrou inviável. Mesmo dentro de um recorte de um grupo lingüístico, a infinidade de temas e domínios envolvidos pela presença da cobra exige uma escolha temática específica. A breve experiência de campo que tive entre os Katukina foi decisiva nessa escolha.

O sonho que tive com a cobra-xamã um dia antes do meu adoecimento me permitiu ter diálogos com Noya e Rona sobre os poderes da cobra. Noya e Rona, sem que soubessemos, me indicaram em nossas conversas que o melhor caminho era começar pelo xamanismo. Quando me lembrei que Rona me mostrou o desenho do seu tacape para que eu entendesse porque é preciso um encontro com a cobra para se tornar xamã, percebi que esse poderia ser o ponto de partida para a minha escolha temática.

Tentando entender melhor o xamanismo Pano me infiltrei num universo dominado pela presença das cobras. Tendo como ponto de partida a iniciação dos homens no xamanismo percebi que toda uma cosmologia em torno da noção de pessoa e corpo – quanto a suas constituições, concepção e manutenção – envolvendo substâncias (compartilhamento, evitações e perigos) precisava ser entendida. Assim, entendendo que o conhecimento, entre os Pano, é necessariamente um conhecimento incorporado, isto é, localizado no corpo e que esse precisa ser transformado substancialmente para que seja iniciado em algum conhecimento, percorri as etnografias em busca de entender como se davam esses processos.

Com o avanço das leituras percebi que as iniciações em conhecimentos especializados – como se tornar xamã, desenhista e tecelã e bom caçador – se davam pelas mesmas vias: ingestão de substâncias que causam alterações corporais e encontros com a cobra. Como apresentei, o aprendizado estimulado por substâncias (sumo de folhas, tabaco, rapé, ayahuasca) provocam a transformação fundamental no corpo para o desenvolvimento do conhecimento, da memória e do poder, que são, pois, localizados no corpo, são conhecimentos de mão, de olhos, de ouvido, etc. São essas transformações que fazem de um leigo um especialista, desenvolvendo no seu corpo a capacidade de acumular o conhecimento. Como vimos, o processo de iniciação xamânica tal como a progressiva aquisição de poder e conhecimento não podem ser

entendidos fora do contexto de construção social de pessoas. O veneno das vespas e formigas, a ayahuasca, o rapé, o tabaco e o sumo de folhas funcionam como transmissores de poder e como veículos e mecanismos de transformação necessários para constituir um corpo cheio de conhecimento próprio de um especialista. Isto é, tal como o rapé, a ayahuasca e o tabaco para o xamã, o veneno das vespas e formigas para o caçador e o sumo de folhas para as desenhistas são substâncias que agem do mesmo modo nos corpos dos iniciados para torna-los especialistas. Caça, xamanismo e arte material têm essa interseção.

Mas não é só isso. Além da transformação corporal fundamental no processo de “tornar-se”, o encontro com a cobra, dona de todas essas substância e mestre das capacidades, dos poderes e dos conhecimentos desses domínios, é uma condição crucial. Todos três contam com a mediação de uma cobra e com um encontro com a cobra-*yuxin* em sonho que confirme sua eleição ao aprendizado. Assim, temos que os processos de iniciação são uma das faces que interconectam xamanismo, caça e arte material.

Tendo em vista o entrelaçamento dessas áreas, percebi que o xamanismo entendido como um modo de conhecer está disseminado na maneira de se adquirir outros conhecimentos tanto quanto na vida cotidiana. As etnografias deixam muito claro que o sobrenatural e a cura não são todo o xamanismo, mas apenas uma parte. O xamanismo se atualiza e se expressa na vida cotidiana de toda a sociedade. Como vimos, sempre que se sonha o *yuxin* do olho age como nas experiências com a ayahuasca; viaja no tempo e no espaço percebendo imagens e percorrendo por desenhos que são caminhos. Para além dos rituais exclusivos dos xamãs, o xamanismo está presente também na maneira como pensam e agem cotidianamente os não-especialistas. Um aspecto que caracteriza claramente a difusão e o compartilhamento coletivo do xamanismo é justamente o fato de que todos os corpos vivos terem *yuxin* do olho. Os especialistas adquirem conhecimentos sobre os *yuxin* pelas visões causadas pelas substâncias, os leigos experimentam a *yuxindade* quando sonham ou quando ficam doentes.

O trabalho do xamã no processo de cura de um doente se baseia justamente em trazer de volta o *yuxin* do olho do paciente. A cura xamânica é guiada pelas visões dos cantos do cipó, as imagens imateriais na visão do xamã servem de mapas que guiam o seu *yuxin* do olho. Assim, aos homens as visões de imagens livres servem a prática do xamanismo. A ayahuasca ajuda ao xamã perceber o desenho do paciente e restaura-lo e

com ele o seu estado de saúde, ou a resgatar o *yuxin* do olho do paciente capturado por algum *yuxin* vingativo. Os cantos do xamã traçam desenhos imateriais que são caminhos tais como os que fazem materialmente as mulheres desenhistas. Os cantos xamânicos ao traçarem caminhos fazem o mesmo que os mulheres desenhistas, fazem desenhos através da cura. De modo que, como vimos, o canto e o desenho estão conectados e conectam por sua vez estética e cura xamânica, materialidade e virtualidade.

Para concluir, podemos dizer que a cobra, através da alteração nos corpos que suas substâncias provocam, conecta através das visões (seja nos sonhos, nos estados febris – que podem ser causados pelo *yuxin* da cobra –, nos cantos xamânicos ou nos desenhos das mulheres) domínios diferentes: feminino e masculino (xamanismo e arte material), xamanismo, arte e caça (xamã, desenhistas e caçadores percorrem caminhos visuais, respectivamente através do *kene*, dos cantos do cipó e dos sons dos animais-*yuxin*), mundos visíveis e invisíveis, domínios de conhecimentos especializados e vida cotidiana dos leigos. O xamanismo está diluído na sociedade como uma maneira de conhecer e comunicar, pelo *yuxin* do olho através das visões, relações entre sociabilidades e mundos ou planos da realidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRUNELLI, Gilio. 1996. "Do xamanismo aos xamãs: estratégias Tupi-Mondé frente à sociedade envolvente", in J. Langdon (ed.), *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*, Florianópolis: UFSC.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. 2002. "Nawa, Inawa". *Ilha*, vol. 4(1), pp.35-57, Florianópolis.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. 2002. A variação mítica como reflexão. *Rev. Antropol.*, São Paulo, v. 45, n. 1.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. 2006. O Nome e o Tempo Yaminawa: etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre. São Paulo: Editora UNESP/ISA; Rio de Janeiro: NUTI. 479 pp.

CAMARGO, Eliane. 1999. Yube, o homem-sucuriçu Relato caxinauá. *Ameríndia*, nº24, Paris.

CARID NAVEIRA, Miguel. 1999. *Yawanawa: da guerra à festa*. Florianópolis: PPGAS/UFSC. Dissertação de Mestrado.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, Apr. 1998 . Available from http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131998000100001&lng=en&nrm=iso

CASTELLO BRANCO, José Moreira Brandão. 1950. *O Gentio Acreano*, Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, N°207:3-83

CESARINO, Pedro de Niemeyer. 2009. "Xamanismo", in: Enciclopédia Povos Indígenas no Brasil. Instituto Socioambiental (ISA). Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/modos-de-vida/xamanismo>

CHAUMEIL, J. P., 1983. "Introduction" e "Conclusion". In: *Voir, Savoir et Pouvoir: Le Chamanisme chez les Yagua du Nord-Est Péruvien*. Paris: Editions de L'École des Hautes Études en Sciences Sociales, pp. 7-21 e 312-319.

COLPRON, Ane-Marie. 2005. Monopólio masculino do xamanismo amazônico: o contra exemplo das mulheres xamã Shipibo-Conibo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11 (1), p. 98-125. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132005000100004&lng=en&nrm=iso Acessado em: 19/11/2009

COLPRON, Anne-Marie. 2009. Cosmologies chamaniques et utilisation de psychotropes parmi les Shipibo-Conibo de l'Amazonie occidentale. *Drogues, santé et société*. Volume 8, numéro 1, p. 57-91. Disponível em: <http://www.erudit.org/revue/dss/2009/v8/n1/038916ar.pdf> Acessado em 01/12/2009.

DE PAULA, A. S. 2007. A língua dos índios Yawanawá do Acre. Maceió: EDUFAL. 163 p.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. 1995. “1730 – Devir intenso, devir animal, devir imperceptível”. In: Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia. Rio de Janeiro: Ed. 34.

DESCOLA, Philippe. 1997. “Ecologia e Cosmologia” in: CASTRO, E. & PINTON, F. (org.): *Faces do trópico úmido – conceitos e questões sobre desenvolvimento e meio ambiente*. Belém: Cejup.

DESCOLA, Philippe. 1998. “Estrutura ou Sentimento: a Relação com o Animal na Amazônia” in: *Mana* vol. 4 n.1. Rio de Janeiro.

DESHAYES, Patrick. 1992. Paroles chassées. In: *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 78-2, pp. 95-106. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jsa_0037-9174_1992_num_78_2_1459 Acessado em 25/02/2010.

DUMONT, Louis. O Individualismo. Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna. Rio de Janeiro, Rocco, 1985.

DURKHEIM, Emile. [1912]. Las Formas Elementales de la Vida Religiosa. Mexico.

ELIADE, Mircea. 2002. Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase. São Paulo: Martins Fontes.

ENGELS, Friederich. 1876. O Papel do trabalho na transformação do macaco em Homem. Disponível em: <http://www.marxists.org/portugues/marx/1876/mes/macaco.htm>

ERIKSON, Philippe. 1986. Altérité, tatouage et anthropophagie chez les Pano : la belliqueuse quête du soi. In: *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 72, pp. 185-210. Disponível em http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jsa_0037-174_1986_num_72_1_1003 Consultado em 03 de dezembro de 2009.

ERIKSON, Philippe. 1992. “Uma singular pluralidade: a etno-história pano” in CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 239-252.

ERIKSON, Philippe. 1993. "*Une Nébuleuse Compacte: Le Macro-Ensemble Pano*". *L'Homme*, Tomo 33, nº 126-128 La remontée de l'Amazone. pp.45-58. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_04394216_1993_num_33_126_369628 Consultado em 03 de Dezembro de 2009.

FAUSTO, Carlos. 2001. *Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.

FELIPE, Sônia T. 2007. Agência e Paciência Moral. *ethic@* - Florianópolis, v. 6, n. 4 pp. 69-82.

GEBHART-SAYER, Angelika. 1986. "Una terapia estética. Los diseños visionários de ayahuasca entre los Shipibo-Conibo". *América Indígena*, 46(1):189-218.

GÓES, Paulo Roberto Homem de. 2007. A natureza do saber: o lugar do conhecimento na práxis Katukina. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 116-145. Disponível em: <http://www.seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/2560/1521> Acessado em 11/12/2009.

GÓES, Paulo Roberto Homem de. 2009. Infinito povoado: domínios, chefes e lideranças em um grupo indígena do Alto Juruá. Dissertação de Mestrado. 185 p. DEAN/UFPR – Curitiba. Disponível em: www.neip.info/html/objects/downloadblob.php?cod_blob=501

GOW, Peter. 2002. "Piro, Apurinã, and Campa: Social Dissimilation and Assimilation as Historical Processes in Southwestern Amazonia". In: GRANERO, Fernando Santos; HILL, Jonathan. *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Urbana: University of Illinois Press.

SHERÊ KATUKINA, Benjamin André (et alli). 2004. Kene Yositi - Hani Maiti – Katukina. Rio Branco: Secretaria de Estado de Educação/AC.

HUGH-JONES, Stephen. 1999 [1994]. "Shamans, prophets, priests and pastors". In: N. THOMAS & C. HUMPHREY (orgs.), *Shamanism, history, and the state*. University of Michigan Press, pp. 32-75.

INGOLD, Tim. 1994. "Humanidade e Animalidade". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. No 28. ANPOCS (1995), pp. 39-54

INGOLD, Tim. 1994. "Introduction" in: *What is an animal?* Londres: Routledge.

INGOLD, Tim. 2006. "Sobre a Distinção entre Evolução e História" In: *Antropolítica* nº 20, pp 17-36.

KAXINAWA, Sálvio Barbosa Kister et alli. 1984. MONTE, Nietta (orgs). *Estórias de hoje e de antigamente dos índios do Acre*. Rio Branco : CPI-Acre.

KEIFENHEIM, Barbara. 1990. Nawa : Un concept clé de l'altérité chez les Pano. In: *Journal de la Société des Américanistes*. Vol. 76, pp. 79-94. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jsa_0037-174_1990_num_76_1_1358 Consultado em 3 de dezembro de 2009.

KEIFENHEIM, Barbara. 1992. Identité et altérité chez les Indiens Pano. In: *Journal de la Société des Américanistes*. Vol. 78-2, pp. 79-93. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jsa_0037-174_1992_num_78_2_1458 Consultado em 03 de dezembro de 2009.

KEIFENHEIM, Bárbara. 2002. “*Nixi pae* como participação sensível no princípio de transformação da criação primordial entre os índios Kaxinawá no leste do Peru”, in Beatriz Caiuby LABATE e Wladimir SENA ARAÚJO (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP, 95-125.

KENSINGER, Kenneth. 1995. *How Real People Ought to Live. The Cashinahua of Western Peru*. Illinois: Waveland Press.

LABATE, Beatriz Caiuby (2002), *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP.

LAGROU, Els. No Prelo. Controlar a fluidez da forma: a cura no uso do nixi pae (cipó forte) entre os Kaxinawa. A ser publicado em livro organizado por Labate, Bia.

LAGROU, Els. 1991. Uma etnografia da cultura Kaxinawá: entre a cobra e o Inca. Dissertação de Mestrado, PPGAS/Universidade Federal de Santa Catarina, pp.167-169.

LAGROU, Els. 1996. Xamanismo e representação entre os kaxinawá. In: LANGDON, E. J. M. (org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Ed. da UFSC, pp.197-231.

LAGROU, Els. 1998. *Caminhos, Duplos e Corpos. Uma abordagem perspectivista da identidade e alteridade entre os Kaxinawá*. Tese de doutorado, São Paulo:USP.

LAGROU, Els. 2002. O que nos diz a arte kaxinawa sobre a relação entre identidade e alteridade? *Mana*, vol.8, n.1, pp. 29-61. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v8n1/9640.pdf> Consultado em 7 de maio de 2009.

LAGROU, Els. 2004. “*Sorcery and Shamanism in Cashinahua discourse and Praxis, Purus River Brazil.*” In: WHITEHEAD, Neil L. & WRIGHT, Robin (ed.). *Darkness and Secrecy; The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia*. Durham: Duke University Press, pp.244-271.

LAGROU, Els. 2007. *A Fluidez da Forma. Arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: Topbooks. 580 p.

LAMONICA, R. C.; ABRAHAO-CHARLES, H.; LOGUERCIO, M. F. C. & ROCHA-BARBOSA, O. 2007. Growth, shedding and food intake in captive *Eunectes murinus* (Linnaeus, 1758) (Serpentes: Boidae). *Int. J. Morphol.*, 25(1):103-108. Disponível em: <http://www.scielo.cl/pdf/ijmorphol/v25n1/art14.pdf> Consultado em: 08/02/2010.

LANGDON, Esther Jean 1996. Introdução. In *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*. (E. J. Langdon, orga.) Florianópolis, Editora UFSC. pp. 1-25.

LANGDON, Esther Jean. 2006. Shamans and Shamanisms: Reflections on Anthropological Dilemmas of Modernity. In: *Vibrant* v.4 n.2 Brasília: ABA, p. 27-48. Disponível em: http://www.vibrant.org.br/downloads/v4n2_langdon.pdf Consultado em 20/04/2010.

LÉVI-STRAUSS, C. 1976 [1962] “Os sistemas de transformação”. In: *O Pensamento Selvagem*. São Paulo: Editora Nacional.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1976. “Natureza e Cultura”, “O Problema do incesto” e “Os Princípios do parentesco”. In: *As Estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1976. A estrutura e a forma. In: *Antropologia Estrutural Dois, Tempo Brasileiro*, pp. 121-151.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1976. *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1980. Totemismo hoje. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores).

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1993. História de Lince. São Paulo: Companhia das Letras.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1997 [1962] *O Pensamento Selvagem*. Campinas: Papyrus.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2003 [1958]. "As Organizações Dualistas Existem? ". In: *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. pp. 155-189.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2003. “A estrutura dos mitos”. In *Antropologia Estrutural I. Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro. pp. 237-265.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2004. O cru e o cozido. São Paulo: Cosac&Naify.

LEWIS, Ioan. 1984. What is a Shaman. In: *Shamanism in Eurasia*. Göttingen: edition Herodot, p.3-12.

LIMA, Edilene Coffaci de & LABATE, Beatriz C. 2006. “Das Florestas Acreanas aos Grandes Centros Urbanos”. In Carlos A. RICARDO e Fany RICARDO (orgs) *Povos Indígenas no Brasil: 2001/2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

LIMA, Edilene Coffaci de & LABATE Beatriz C.. 2007. “Remédio da ciência" e "remédio da alma": os usos da secreção do kambô nas cidades. *Campos*, v. 8: 71-90. Disponível em: <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/campos/article/viewFile/9553/6626>

LIMA, Edilene Coffaci de. 1994. Katukina: História e Organização Social de um grupo Pano do Alto Juruá. São Paulo: PPGAS/USP. Dissertação de Mestrado.

LIMA, Edilene Coffaci de. 1997. A onomástica katukina é Pano? *Rev. Antropol.*, vol.40, n.2, pp. 07-30. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S003477011997000200001&lng=en&nrm=iso Consultado em 26 de abril de 2009.

LIMA, Edilene Coffaci de. 1998. Os animais no xamanismo Katukina. Comunicação apresentada no XXII Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu: mimeo. Disponível em: <http://www.fortunecity.com/meltingpot/peacock/1000/gt04/98gt0411.doc> Acessado em: 19/05/2009

LIMA, Edilene Coffaci de. 1999. "Katukina-Pano: Contato com outras Etnias". In: Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil. São Paulo: Instituto Socioambiental. Sem paginação. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/katukina-pano/1884> Consultado em 3 de Dezembro de 2009.

LIMA, Edilene Coffaci de. 2000. Com os olhos da serpente: Homens, animais e espíritos nas concepções Katukina sobre a natureza. Tese (Doutorado em Antropologia), São Paulo: USP.

LIMA, Edilene Coffaci de. 2000. *Com os Olhos da Serpente: Homens, Animais e Espíritos nas Concepções Katukina sobre a Natureza*. Tese de Doutorado. São Paulo: USP.

LIMA, Edilene Coffaci de. 2000b. A morte e os destinos dos mortos entre os Katukina (pano). In: XXIV Encontro Anual da Anpocs, Programa e Resumos, Petrópolis: Anpocs, p. 91-91. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/anpocs00/gt04/00gt0423.doc> Consultado em 19 de maio de 2009.

LIMA, Edilene Coffaci de. 2005. "Kampu, kampo, kambô: o uso do sapo-verde entre os Katukina". *Revista do IPHAN* 32, pp.254-267.

LIMA, Tânia Stolze. 1999. "Para uma teoria etnográfica da distinção entre natureza e cultura na cosmologia juruna". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 14(40):43-52.

LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, Oct. 1996. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200002&lng=en&nrm=iso Acessado em: 1/07/2008

LUZ, Pedro (2002), "O uso ameríndio do caapi", in LABATE, Beatriz Caiuby & SENA ARAÚJO, Wladimir (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP, 35-65.

LUZ, Pedro Fernandes Leite da. 1996. *Estudo comparativo dos complexos ritual e simbólico associados a Banisteriopsis Caapi e espécies congêneres em tribo da língua pano, arawak, tucano e maku*. Rio de Janeiro : Museu Nacional/UFRJ. Dissertação de Mestrado. Disponível em: http://www.neip.info/html/objects/downloadblob.php?cod_blob=369

MAGNANI, José Guilherme. 1999. "O xamanismo urbano e a religiosidade contemporânea", in: *Religião e Sociedade*, vol. 20, n 2, pp. 113-140. Disponível em: http://www.iser.org.br/religioesociedade/pdf/magnani20.2_1999.pdf

Malinowski, Bronislaw. 1975. Um teoria científica da cultura. Rio de Janeiro: Zahar

MARTINS, Homero Moro. 2006. Os Katukina e o Kampô: aspectos etnográficos da construção de um projeto de acesso a conhecimentos tradicionais. Dissertação de Mestrado. Brasília: Universidade de Brasília/ Departamento de Antropologia. Disponível em: http://repositorio.bce.unb.br/bitstream/10482/2422/1/2006_HomeroMoroMartins.pdf

MCCALLUM, Cecilia. 1989 *Gender, personhood and social organisation amongst the Cashinahua of Western Amazonia*, doctoral thesis, London School of Economics.

MCCALLUM, Cecilia. 1996. Morte e pessoa entre os kaxinawá. Mana [online]. 1996, vol.2, n.2, pp. 49-84. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200003&lng=en&nrm=iso Consultado em: 28/04/2009.

MCCALLUM, Cecilia. 1999. “Aquisição de Gênero e habilidades produtivas”. In: Revista Estudos Feministas, vol.7.nº1e2. Disponível em: http://www.google.com.br/url?sa=t&source=web&cd=1&ved=0CBUQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.fazendogenero8.ufsc.br%2Fsts%2FST6%2FPhilippe_Hanna_de_Almeida_Oliveira_06.pdf&ei=SaliTJ7qNoORuAfi3Pj_CA&usg=AFQjCNHqNzt3tU4W5br0OYjJDIJFt5eVRA&sig2=bpW8jyTTMBJCMoOGpOLUEA Consultado em: 25/03/2010.

MONTAGNER MELATTI, Delvair & MELATTI, Julio Cezar. 1975. "Relatório sobre os índios Marubo". *Série Antropologia* 13. Brasília: UnB-IH-DAN.

MONTAGNER MELATTI, Delvair. 1985. *O mundo dos espíritos: estudo etnográfico dos ritos de cura Marubo*, tese de doutorado, Universidade de Brasília.

OVERING, Joanna. 1995. “O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões”. R. J., Mana 1/1.

PAIXÃO, Rita Leal. 2001. Experimentação animal: razões e emoções para uma ética. [Doutorado] Fundação Oswaldo Cruz, Escola Nacional de Saúde Pública.

PAZ, Octavio. 1977. Claude Lévi-Strauss ou o Novo Festim de Esopo, São Paulo: Perspectiva.

PÉREZ GIL, Laura. 2001. “O sistema médico Yawanáwa e seus especialistas: cura, poder e iniciação xamânica.” **Caderno de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-311X2001000200008&lng=en&nrm=iso Acessado em: 15/12/2009.

PÉREZ GIL, Laura. 2006. *Metamorfoses Yaminawa: xamanismo e socialidade na Amazônia Peruana*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). UFSC: Florianópolis.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. 1973. "A teoria sociológica do totemismo". In: *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis: Vozes. pp. 147-166.

ROE, Peter G. 1982. *The Cosmic Zygote: Cosmology in the Amazon Basin*. New Jersey: Rutgers University Press

ROGALSKI, Filip Szymon. 2003. *L'acquisition des caractéristiques des animaux par les Amérindiens des basses terres. Esquisse d'une économie symbolique des qualités animales*. Paris, Mémoire de D.E.A. EHESS.

SEEGER, Anthony. 1980. "Corporação e corporalidade: Ideologia de concepção e descendência". In: *Os Índios e Nós: Estudo sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Campus, pp. 127-132.

STRATHERN, Marilyn. 1996. "The concept of society is theoretically obsolete". In: Ingold, T. (ed.). *Key debates in anthropology*. London: Routledge.

STRATHERN, Marilyn. 1999. "Entrevista. No Limite de uma Certa Linguagem". *Mana. Estudos de Antropologia Social* 5 (2):157-175.

STRATHERN, Marilyn. 2006. *O Gênero da Dádiva*. Campinas, SP: Ed. Unicamp.

SZTUTMAN, Renato. 2006. "Cartografias xamânicas nas Guianas". In: *Colóquio Guiana Ameríndia: etnologia e história*, Belém: Guiana Ameríndia: etnologia e história.

TEIXEIRA-PINTO, Márnio. 2003. Artes de Ver, Modos de Ser, Formas de Dar: Xamanismo, Pessoa e Moralidade entre os Arara. *Antropologia em Primeira Mão*, Florianópolis, v. 62, pp. 1-54. Disponível em: <http://www.antropologia.ufsc.br/62.%20marnio-arara.pdf>

TOWNSLEY, Graham. 1988. *Ideas of order and patterns of change in Yaminahua society*. Thesis (PhD) Cambridge University.

TOWNSLEY, Graham. 1993. Song Paths The Ways and Means of Yaminahua Shamanic Knowledge. In: *L'Homme*, tome 33 n°126-128. La remontée de l'Amazone. pp. 449-468. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_0439-4216_1993_num_33_126_369649 Acessado em: 18/02/2010.

TYLOR, Edward Burnett. 1873. *Primitive Culture*. Vol 1. London: John Murray.

VILAÇA, Aparecida. 1998. "Canibalismo e morte entre os Warí: reflexões à luz do perspectivismo". *Revista de Antropologia*, 41(1) :9-67 São Paulo .

VILAÇA, Aparecida. 2000. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. **Revista Brasileira Ciências Sociais**, São Paulo, v. 15, n. 44 . Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092000000300003&lng=pt&nrm=iso Acessado em: 18/11/2008.

VILLAR, Diego. 2003. Resenha de “Tournon, J. *La merma mágica. Vida e historia de los Shipibo-Conibo del Ucayali*”. **Rev. Antropol.**, São Paulo, v. 46, n. 1. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012003000100011&lng=en&nrm=iso Acessado em: 03/12/2009

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 2004. The Forest of Mirrors: A few notes on the ontology of Amazonian spirits. Apresentação de Trabalho/Conferência ou palestra. (M.S.) Disponível em: http://amazone.wikia.com/wiki/The_Forest_of_Mirrors

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Araweté, os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar / ANPOCS.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, Contra Capa. pp. 115-144.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. “O perspectivismo e o multinaturalismo na América indígena” in *A inconstância da alma selvagem - e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. “Perspectivismo e Multinaturalismo na América Indígena” in: *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2007. “A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos”. *Cadernos de Campo (USP)*, v. 14/15. Consultado em: <http://sites.google.com/a/abaetenet.net/nansi/abaetextos/a-floresta-de-cristal-e-viveiros-de-castro> (sem paginação).

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2007. The crystal forest: notes on the ontology of Amazonian spirits. *Inner Asia*, v. 9, p. 153-172, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2008. “O que me interessa são as questões indígenas – no plural”. In: Sztutman, Renato (org.) *Encontros*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, p. 72-85.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2008. “Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica”. In: QUEIROZ, R. de C.; NOBRE, R. F. (Org.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, pp. 79-124. Também disponível em: <http://swadesh.unam.mx/actividades/2008/seminarioViveiros/Xamanismo%20Transversal%20UFMG.pdf>

WEBER, Max. 1991. “Conceitos Sociológicos Fundamentais”. In: *Economia e Sociedade*. Vol. 1. Brasília: UnB.

ANEXOS

ANEXO 1 – GLOSSÁRIO INDÍGENA

Bai: (Kaxinawa) significa caminho e traçado, representa o espaço conhecido, cercado pela grande área de floresta desconhecida. Significa também caminho e, por isso, é usado para se referir a, unidades mínimas do desenho.

Bai Iri: (Yaminawa) terra dos mortos

Dau: (Kaxinawa) encanto, remédio ou veneno; o mesmo que *Ráo* (Shipibo-Conibo)

Dei-sa: uma espécie de colírio feito a partir do sumo de folhas que age sob a perspectiva.

Dunuan Isun: (Kaxinawa) literalmente, urina de sucuri. É usado para se referir a ayahuasca.

Huni: (Kaxinawa) nós, os propriamente humanos.

Huni kuin: (Kaxinawa) como todos os pano referem-se a si próprios, ou seja, “realmente pessoas como nós”, parentes; o mesmo que *Noke koĩ* (Katukina).

Kapi: (Yawanawa) é uma bebida alucinógena encontrada também entre os Marubo, feita a base de uma planta identificada como *Cassia bicapsularis*, o mata-pasto.

Kãpo: (Katukina) secreção extraída da pele do sapo *Phyllomedusa bicolor*

Kawa: (Kaxinawa) folha *Psychotria viridis* adicionada no preparo da ayahuasca (*Psychotria viridis*).

Kene: desenho estilizado e padronizado, executado por mulheres. Seu papel é o de fixar a fluidez das formas e das imagens que habitam o mundo desincorporado dos *yuxin*. O desenho padronizado é, assim, aquilo que adere aos corpos, o que fixa sua forma.

Kene Kuin: (Kaxinawa) desenho verdadeiro.

Koshuiti: (Yaminawa) cantos xamânicos

Muka: (Kaxinawa) substâncias amargas com poderes xamânicas

Mukaya: (Kaxinawa) literalmente significa aquele que tem *muka*, é usado para se referir ao xamã

Nawa: (Pano) estrangeiro; o “outro”, inimigo potencial, alteridade verdadeira. Refere-se simultaneamente aos inimigos, aos brancos, aos mitológicos *Inka* (deuses canibais), a um não-índio, a um não-humano e para diferenciar e nomear vizinhos e, até mesmo, para nomear grupos internos à própria comunidade. *Nawa* permanece sempre sendo o “outro”, embora um “outro” que pode, facilmente, ser transformado no “mesmo”.

Nixi Pae: (Kaxinawa) bebida alucinógena feita a partir do cipó *Banisteriopsis caapi* e da folha *Psychotria viridis*.

Noke Koï: (Katukina) nós, pessoas de verdade, “realmente pessoas como nós”, parentes; o mesmo que *Huni Kuin* (Kaxinawa)

Pae: (Pano) fluidos e líquidos de humanos, plantas, animais carregados de *yuxindade*. Entre os Katukina, *Pae* são secreções e venenos, *rono pae* é o veneno das cobras peçonhentas, *kampo pae* é a secreção do sapo *kampo*, *wero pae*, secreções do olho. Saliva e catarro são *pae* e por isso *Pae* designa também gripe.

Ráo: (Shipibo-Conibo) plantas, venenos, alucinógenos, medicamentos, perfumes, parte de corpos de animais e qualquer outra coisa que possui um poder particular sobre o comportamento humano

Rome: (Katukina) pedra-tabaco: é usado para designar tabaco, uma das principais substâncias usadas no ritos de cura xamânica. É também usado para se referir a pedra da imortalidade adquirida pelas cobra e por isso designa poder xamânico.

Romeya: (Katukina) literalmente significa aquele que tem *rome*, é usado para se referir ao xamã

Rono: (Katukina) cobra, jibóia

Rua: (Yawanawa) designa aqueles representantes de uma espécie que têm qualidades excepcionais.

Rumëya, *Yuvehu* e *Tsimuya*: (Yawanawa) xamãs considerados mais poderosos.

Shinan: (Shipibo-Conibo) significa pensamento, poder físico e mental

Shoitiya: (Katukina) designa os rezadores.

Shonka: (Katukina) zarabatanas

Shori: (Yaminawa) bebida alucinógena feita a partir do cipó *Banisteriopsis caapi* e da folha *Psychotria viridis*

Shuanka: (Yawanawa) cantos de cura

Sroco Nai: (Marubo) camada celeste

Tikish: (Katukina) preguiça

Tiñökö: (Yawalapíti) jejum

Tiñökölaw: (Yawalapíti) os consubstanciais que se abstêm em conjunto

Tsimu: (Yawanawa, Matis) substâncias amargas com poderes xamânicas

Wero: (Pano) Olho

Wëroyoshi: “espírito” do olho

Xinaya: (Yawanawa) significa “aquele que tem pensamento”. A prática dos *Xinaya* nos Yaminawa caracteriza-se pela reza sobre caiçuma ou sobre jenipapo em

sessões de cura em que se ingere o cipó. É também usado como termo genérico para se referir a especialista de formação completa e poderosos.

Yoran Pae: (Katukina) refere-se às secreções corporais

Yuda: (Kaxinawa, Yaminawa) corpo; como *yura* para os Yawanawa

Yura Shaka: Yawanawa dizem *yura shaka*, literalmente, casca de pessoa para se referir ao corpo

Yuxin / Yochĩ / Yushin / Yoshi / Yoshin: força vital, alma, espírito; aquilo que dá vida à matéria. Pode ser percebido como imagem, movimento ou energia. Força vital, agência, consciência e intencionalidade; é uma qualidade ou movimento que liga os corpos do mundo.

ANEXO 2 - MITOS

KATUKINA: O Mito do homem panema

Tinha um rapaz que era panema, muito panema mesmo. Um dia ele foi caçar e não conseguia matar nada. Ele encontrou uma cobra (mana rono, jibóia) na floresta e resolveu matá-la para comer. No caminho de volta anoiteceu e ele teve que dormir na floresta. Havia duas árvores: ele dormiu encostado em uma árvore e colocou a carne da cobra que carregava encostada na outra. Quando ele acordou, mexeu no panelo onde estava a carne da cobra e ouviu um barulho. Ele pensou: Esta cobra virou o quê? A cobra tinha virado gente. Dali a pouco a cobra apareceu como um homem e falou:

- “Eu vim caçando, fiquei perdido e dormi aqui.”

Eles conversaram um pouco e combinaram de trocar os olhos: a cobra ficou com os olhos dele e ele ficou com os olhos da cobra. O rapaz voltou então para sua casa. Lá ele ficava na beira do fogo e via passar muitos veados. Ele perguntava para seus parentes de quem era aquela criação de veados, mas não era de ninguém. Ele matou um veado e comeu. Depois passou muitos porcos. Ele matou para comer a carne.

A cobra havia pedido para ele não dizer para ninguém que tinha trocado os olhos com ele.

O rapaz foi tomar banho e viu criação de jacaré. Depois viu criação de queixada. Passou um pouco e já tinha uma criação de anta passando na frente dele. O tempo passou e ele continuava vendo todos os bichos e matando-os com facilidade.

Um certo dia ele estava bêbado de caiçuma (atsa katxa) e alguém lhe perguntou por que via as coisas assim, por que é que tantos bichos passavam sob a sua visão. Ele estava bêbado e contou que tinha trocado os olhos com a cobra. Passando um tempo, ele foi no mato mijar e a cobra apareceu e falou:

- “Eu disse para você não falar para ninguém que trocou os olhos comigo.”

Então eles destrocaram os olhos – ele ficou com seu próprio olho e a cobra com o dela – e o rapaz ficou panema de novo.

LIMA, Edilene Coffaci . 2000. Com os olhos da serpente: homens, animais e espíritos nas concepções Katukina sobre a Natureza. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo, p. 209.

SHIPIBO-CONIBO: A Boa e o caçador

Um dia um homem que era um péssimo caçador, saiu mais uma vez perseverante para caçar na floresta com sua zarabatana. Ele não teve sorte, como de costume, até que ele se aproximou das margens de um lago. Lá ele viu um homem vestindo um *bēpota*

tari ["cushma decorado" (em espanhol peruano para se referir a uma túnica sem mangas)]. Este homem o cumprimentou e lhe perguntou se ele gostaria de acompanhá-lo de modo que o homem estranho pudesse mostrar ao caçador sua *cushma* "verdadeira".

O caçador ficou muito assustado, mas o homem assegurou-lhe e disse que ele iria mostrar-lhe como ser um bom caçador. O homem sucuri primeiro soprou sua zarabatana, mas de lá só saiu uma horda de escorpiões e aranhas, venenosos e com ferrões. Quando o estranho soprou mais uma vez, víboras mortais como todas as outras cobras más da selva jorraram da ponta da sua zarabatana. Ele, então, entregou a sua zarabatana para o caçador, que ele ensinou a fazer como ele tinha feito. O caçador soprou através do instrumento e imediatamente matou um macaco. A partir desse dia o caçador, graças à sua amizade com o homem sucuri, sempre desfrutou de sucesso na caça e logo se tornou conhecido como um grande caçador.

Tradução livre de "The Boa and the Hunter" in: ROE, Peter G. 1982. *The Cosmic Zygote: Cosmology in the Amazon Basin*. New Jersey: Rutgers University Press, p. 52.

KATUKINA: Mito da restituição da vida após a morte

Um dia uma certa mulher perde seu filho, ela lamenta a dor de tê-lo perdido. Enquanto chorava apareceu *Koka Notowani*, um demiurgo, que, na tentativa de aplacar seu sofrimento, retira o coração da criança e assopra sobre ele. A criança ressuscita, a mãe assusta-se com o feito do demiurgo e começa a chorar. *Koka Notowani* irrita-se com o choro da mulher, pois tentou aliviar a sua dor, mas ela chora, o que indica tristeza. Aborrecido, ele vai para o céu e desiste de restabelecer a vida na terra ressuscitando pessoas mortas.

LIMA, Edilene Coffaci . 2000. *Com os olhos da serpente: homens, animais e espíritos nas concepções Katukina sobre a Natureza*. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo, p. 86.

KATUKINA: *Shoko nane* (pedra jenipapo)

Logo que nós surgimos, os outros nawa gritaram:

- "Como é que vocês vão viver daqui pra frente?"

Os nawa tinham a pedra do céu e um deles falou:

- “Vem pegar essa pedra, para vocês não morrerem.”

E ninguém foi buscar essa pedra. O nawa gritou de novo. Nós respondemos:

- “O que é?”

E o nawa gritou de novo... Os Katukina mandaram um menino pequeno ir buscar esta pedra. Quando o menino chegou lá onde os outros nawa estavam e aquele que tinha chamado, falou que não daria a pedra para o menino, porque ele era pequeno e poderia jogar a pedra dentro d’água. Então o nawa falou:

- “Já que vocês perderam a minha pedra... Eu queria dar a pedra para vocês, mas perderam [a oportunidade ter] a minha pedra. Agora vocês não vão ser muitos, porque a minha pedra ia ajudar a aumentar a população de vocês. Mas vocês já perderam... Agora, quando um morre, outro nasce, assim vocês vão viver a vida inteira e não vai aumentar a população de vocês.”

Ali quem pegou essa pedra foi o calango, a cobra e o mulateiro. Por isso que a cobra, o calango e o mulateiro não morrem, somente trocam de pele. Como nós não pegamos essa pedra, a gente morre. Se tivéssemos pego esta pedra, a gente ficava bem velhinho, trocava o cabelo, a pele e ficava novo.

LIMA, Edilene Coffaci . 2000. Com os olhos da serpente: homens, animais e espíritos nas concepções Katukina sobre a Natureza. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo, p. 86.

YAWANAWA: Kapi Yuve unini⁶⁷

No começo as pessoas se interessaram para aprender alguma coisa, para rezar, para cantar, mas sem beber nada, não sabiam nada. Eles se reuniam todas noites e remedavam, imitavam todos os animais para saber, para ver se eles criavam algum pensamento, alguma idéia de reza, mas sem esperança, o faziam assim porque não tinha outra coisa. Alguns remedavam o macaco preto, outros remedavam o nambu-galinha, outros remedavam o bico de brasa, outros remedavam o macaco prego, outros remedavam o jacamim, outros remedavam o uru, e todo tipo de animais. Faziam isso todas as noites, com a esperança de aprender a rezar, para começar, para gerar a aprendizagem, *yuve*, para crescer para aprender. Como não tomavam nada, tinham o sangue frio. Isso acontecia todos os dias, até que um certo dia o *Yuve* apareceu, ninguém sabe de onde ele veio, só viram ele quando estava já no terreiro, quando já estava chegando. Ele não procurou a casa de alguém importante, mas foi na casa de um

⁶⁷ “O *Kapi* que gerou o conhecimento” *Kapi* é um tipo de bebida alucinógena.

velho igual a ele. O velho recebeu ele bem e mandou ele atar a rede. Todos os outros estavam reunidos, remedando os animais, para ver se viravam pessoas sabidas. *Yuve* chegou, atou a rede na casa do outro velho e ficou escutando. Então perguntou: “O que está acontecendo lá? O que estão fazendo?” “Eles estão pelejando de aprender alguma coisa, eles estão querendo aprender, mas não tem nada, é um esforço sem esperança porque não vem ninguém para ensinar eles, é todo dia assim, é por isso que não vou nem lá, vivo minha vida aqui.”, o velho respondeu assim para o *Yuve* que tinha chegado, “Eu vivo aqui, eles vivem lá, eles estão querendo alguma coisa.”, disse. *Yuve* disse: “Ah, bom.”, ficou dessa forma, só fazendo perguntas, “E por que que eles não fazem o *kapi*? Tira um pedaço de *kapi* e raspa e ferve e toma, eles não querem aprender?”, perguntou, o outro velho contestou: “Ninguém sabe aqui, ninguém sabe tomar isso.”, disse, “Então amanhã se eles quiser fazer isso eu ensino eles.”, disse *Yuve*, “É então amanhã eu vou avisar para eles.” Bem cedinho, antes de *Yuve* levantar ele foi avisar os outros homens: “Rapaz, aquele velho que chegou ontem disse que tem um tipo de bebida, esse que vocês conhecem, disse que faz isso, dosse que vocês vão aprender, disse que vocês ficam mirando, e disse que vocês vão aprender.” Quando o velho deu o aviso para o pessoal, pensaram “mas que coisa, vamos, vamos, vamos, vamos cuidar, vamos cuidar, ver como é que ele diz que é para fazer.” Chamaram o *Yuve* e ele ensinou: “É, tu tira uma casca do *kapi*, raspa e depois ferve, aí deixa esfriar e toma.”, disse, “Ah! Vamos já fazer”, todo mundo se mobilizou e fizeram rapidamente, de tardezinha chamaram *Yuve*, “Vem para ensinar, vem para ensinar à gente tu que sabe.”, disse, “É, então faz a roda lá, deixa o *kapi* lá no meio, aí começa a tomar um por um, até fechar a roda.”, assim fizeram, e ele começou a cantar. Foi a primeira vez que eles ouviram cantar dessa forma assim.

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

PÉREZ GIL, Laura. 1999. Pelos Caminhos de Yuve: conhecimento, cura e poder no xamanismo Yawanawa. Florianópolis: UFSC. Dissertação de mestrado, pp.170-171.

KAXINAWA: A lenda da Jibóia Branca guardiã do *Nixi Pae* dos *Huni*

Kuin

Conta-se que o guerreiro foi procurar caça. Ele estava caçando e acabou encontrando um encantado, a Mãe da Jibóia Branca, que morava no lago grande. (Explico: a jibóia morava nesse lago e se transformava em mulher, ia para a terra e depois voltava para o lago). E a partir desse encontro, nesse momento, o guerreiro se apaixonou. Pediu ela em casamento e ela aceitou. O guerreiro e a Jibóia tiveram uma vida muito boa, conhecimento e aprendizado no mundo espiritual da Jibóia Branca.

Nesse lago grande, na comunidade da Jibóia Branca, viviam muitos encantados. Todos eles conheciam o segredo da planta do poder que é a ayahuasca, o cipó. O cipó para nós é *nixi pae*; a folha se chama *kawa*. O guerreiro aprendeu com a Jibóia Branca todos os ensinamentos do canto, do mantra – nós chamamos “miração da Jibóia Encantada” –; aprendeu como se preparar para chamar os encantados, todas as criações de Deus, que nós chamamos *Kushipa*. São uns cantos na nossa língua. [...]Dentro dessa comunidade que o guerreiro foi morar junto com a sua esposa, a Jibóia Branca, eles tiveram três filhos. E assim ele foi convivendo na vida deles, fazendo tudo como eles. A lenda conta que ficaram três anos morando nesse fundo do lago escuro. Teve um certo dia que os pajés da comunidade foram buscar o cipó e a folha, para preparar *nixi pae*. O guerreiro, que já estava ali há um tempo, nunca tinha experimentado o cipó, mas tinha curiosidade. Ele ia no ritual do *nixi pae* sem tomar porque a Jibóia não deixava participar da miração do cipó sagrado, do ensinamento. Mas naquele dia ele queria participar, era o momento. Então o guerreiro pediu permissão para tomar o cipó. Já tinha passado três anos. A Jibóia Branca falou que ele não podia porque era muito forte a miração de todos os segredos da Jibóia. Em volta da mata tinha uma miração muito sagrada. Aí ele falou: “— Mas eu quero participar, já estou há três anos aqui, para mim já é bastante e eu quero participar dessa cerimônia para ver qual é o canto da Jibóia que vai me mostrar na miração. Eu sou guerreiro e eu tenho que participar”. Aí a mulher dele falou: “— Está liberado, tem condições de você tomar e se concentrar nos cantos da Jibóia para você ter uma miração boa, para trazer paz para a nossa comunidade, conhecimento, aprendizado, sabedoria, luz do cipó ayahuasca.”

Então eles tomaram essa noite, foi uma noite muito importante. Eles estavam fazendo a cerimônia lá no fundo do lago escuro – todos os encantados, todos os animais desse local participaram da cerimônia. Eles começaram a cantar, serviram um copo para cada um, serviram mais uma, a segunda, a terceira rodada... Aí começaram a receber as forças do cipó, a incorporação de todas as vibrações da ayahuasca, a energia da terra, da água, da floresta, e o guerreiro começou a perceber as forças das mirações da Jibóia. Ele ouviu os cantos e viu muita coisa, aprendeu bastante coisa, e num certo momento ele viu uma Jibóia Branca engolindo um guerreiro na miração. A partir do momento que viu que estava sendo engolido pela Jibóia Branca na miração, o guerreiro não agüentou, começou a gritar alto na cerimônia, “ah ah ah ah!”. Mas ele não podia gritar, ele podia participar mas sem gritar – tinham avisado isto para ele no começo.

Os pajés que tinham preparado a folha e o cipó ficaram assustados, tiraram a miração do guerreiro, forçaram uma oração de cura no corpo dele e assim amanheceu o dia. Como a missão era muito sagrada para a Jibóia Branca, eles ficaram um pouco chateados, ofendidos com aquilo que aconteceu lá na cerimônia. E ficou um clima muito pesado para o guerreiro. Quando amanheceu o dia, as Jibóias foram caçar. O amigo do guerreiro – o guerreiro tinha um amigo, peixe encantado do lago – que estava sabendo o que tinha acontecido, aproveitou que as Jibóias foram caçar, e veio na direção do guerreiro para conversar com ele. O peixe falou da família que o guerreiro deixou lá na comunidade que ele tinha vivido, na Terra, lá com os Huni Kuin... Lembrou que os filhos do guerreiro, com a sua primeira mulher, estavam procurando o pai, sofrendo sem ele e disse que ele deveria voltar para a comunidade dele lá na aldeia.

O guerreiro aceitou o convite do amigo para levar ele até a casa dele, numa comunidade Huni Kuin. Quando as Jibóias chegaram da caçada, o guerreiro tinha fugido e retornado para a comunidade dele. Nessa volta, saindo do lago escuro, ele passou remédio em todas as partes do seu corpo, nos ossos, nos olhos, para se transformar de novo, e ele voltou a ser Huni Kuin. Voltou para a antiga mulher dele. Quando ele chegou, ela perguntou o que tinha acontecido com o guerreiro, e ele contou toda a história de como surgiu o encantamento com a Jibóia, que ele se apaixonou, que achou muito bonito, que ele foi morar com os encantados dentro do lago, que havia tomado a folha e o cipó, teve a miração, e que ele gritou na noite da cerimônia e então ficou um clima chato e ele resolveu ir embora. Ele contou todo o processo da carreira do encantamento com a Jibóia Branca na comunidade dele, os cantos que ele recebeu na

miração do cipó. A mulher escutou tudo, ficou morando com ele, mas ela ficava com medo dele voltar para a comunidade da Jibóia e não deixava ele sair de casa.

Passou um tempo, e o guerreiro voltou no mesmo lugar que ele havia encontrado com a Jibóia Branca na primeira vez no encantamento. Ele voltou lá porque ele já tinha visto, naquela miração que ele gritou, que ela tinha uma missão a cumprir. Então aí guerreiro encontrou o filho da Jibóia Branca, o filho dele, que estava lá procurando o pai. O último filho dele, o filho pequeno, a Jibóia pequena, veio e mordeu a ponta do dedo do guerreiro, mas não tinha força suficiente para comer o pai, engolir. Então o a Jibóia pequena chamou um irmão para ajudar. Veio um irmão e tentou morder a ponta do dedo do pé e também não conseguiu engolir. Chamaram então o outro irmão, e o outro irmão veio e também não conseguiu engolir. Chamaram a mãe, que era a Jibóia grande, guerreira. A Jibóia veio, conseguiu engolir os dois pés do guerreiro, foi engolindo o pé para cima na cintura, na barriga, aí ele começou a agir, começou a gritar, pediu socorro para a comunidade. Começou a gritar bem alto na floresta, “rei rei rei!”.

O pessoal da comunidade Huni Kuin onde o guerreiro morava, escutou e veio ver o que estava acontecendo. O guerreiro estava na metade, a mulher dele estava engolindo ele, mas ainda estava vivo, gritando. Aí, os guerreiros da comunidade mataram a Jibóia, conseguiram bater na cabeça e conseguiram matar a Jibóia. Tiraram o guerreiro vivo da boca da Jibóia. Só que o guerreiro estava todo quebrado, mordido de cobra, com as juntas todas quebradas. O guerreiro pediu para os parentes dele levarem a Jibóia também. Aí os discípulos do guerreiro levaram ele para a comunidade, e enterraram ele e a Jibóia um do lado do outro, como o guerreiro pediu. Não enterraram tudo junto porque ele explicou que ele ia se transformar em cipó – ia nascer um cipó da sepultura aonde ele foi sepultado – e a Jibóia ia se transformar em folha, kawa, a Rainha da Floresta.

Esperados três meses nasceram o cipó e a folha do jeito que ele falou. O guerreiro também tinha falado que era para eles tirarem o cipó com muito respeito. Antes de tirar o cipó e folha, pedir licença à natureza, pedir licença ao cipó e à folha. O guerreiro também ensinou mais uma coisa sagrada, os ensinamentos do mantra através da miração, o canto que foi dado. Aí como era encantado, o cipó cresceu rapidinho, deu dessa grossura. A comunidade mais antiga, dos índios mais velhos, foram lá, pediram licença, fizeram uma oração, fizeram uma cerimônia em volta desse cipó e da folha, tiraram e fizeram o cozimento do jeito que o guerreiro falou, na panela de barro, colocaram folha, cipó e água. O fogo tinha que ser feito com uma árvore especial que

tem na floresta, que é yapa karu, a madeira que a gente queima para fazer o preparo do cipó.

Toda a comunidade foi convidada para participar dessa cerimônia de ayahuasca. A partir desse momento, tomaram o cipó, e começaram a ter mirações na primeira dose, na segunda dose, na terceira dose... e começaram a receber todos os mantras que o guerreiro tinha falado. Através dessa miração eles conseguiram captar todos os cantos Huni Meká, os mantras do cipó, e todas as sabedorias da natureza, a ciência, o mistério, os conhecimentos da guardiã da Jibóia, receberam essa missão.

Esta versão foi apresentado por Leopardo Sales Yawa Bane Huni Kuin sob o título de “A lenda da Jibóia Branca guardiã do Nixi Pae dos Huni Kuin” na mesa redonda “Os usos da ayahuasca: aspectos religiosos, antropológicos e científicos” do Sexto Movimento pela Vida realizado no Centro de Ensino Médio, em Palmas, de 25 a 28 de maio de 2005. Leopardo Sales Yawa Bane Huni Kuin nasceu na reserva Kaxinawa TI do Rio Jordão, na aldeia Belo Monte. Este texto encontra-se disponível em: <http://www.bialabate.net/news/a-lenda-da-jiboia-branca-guardia-do-nixi-pae-dos-huni-kuin> Consultado em: 20 de janeiro de 2010.

KAXINAWA: *Yube*, o homem-sucuriju⁶⁸

O Yube viveu assim, eu vou te contar. Escute-me! Ele foi caçar à beira do lago grande. No tapiri para caça, ele pegou folha de palmeira e nela se sentou, esperando uma anta vir. O macho veio e procurou jenipapo. Pegou três e jogou um bem no meio do lago e chamou :

— Duni ?

Ele olha (para o lago) e joga outro jenipapo. Em pé, a anta, que já está acostumada a esperar a sucuriju, jogou novamente um jenipapo. Ali não há nada. Ela espera um pouco e, ali mesmo, no lago, começa a sair muita espuma da água. Quando esta cessa, aparece uma mulher saindo de dentro do lago, que já aparece transformada em mulher bonita. Aproximando-se, veio pertinho da anta e abraçou-a bastante. O homem viu que a mulher fornicou com a anta. Quando terminam de fornicar, a anta vai embora pelo varadouro e a mulher vai para o lago. O homem observa que ela vai para o meio do lago e entra n'água. Admirado, se pergunta:

— Como é que pode ?

A mulher, já transformada, mergulha no lago adentro, voltando para casa. O homem fica pensativo sobre o que viu e pensa: “Que mulher bonita! Eu também quero aquela mulher.”

⁶⁸ Narrado por Marcelino Piñedo Cecilio

Ao anoitecer, ele correu bastante e, quando chegou à sua aldeia, entrou em casa e deu a caça à sua esposa. Ele não comeu, pois só pensava na bela mulher. Sua esposa lhe deu de comer, mas ele não comeu. Dormiu e cedinho, já amanhecendo, levantou da rede e de novo foi para o tapiri (de caça). Entrou naquele tapiri de palmeira e se sentou. Pela manhãzinha, com o sol de fora, procurou ali mesmo jenipapo. Fez como a anta, fez tudo igual : pegou três jenipapos jenipapos e, imitando a voz da anta, chamou a ‘cobra’ jogando os jenipapos: ei duni. Ali no meio do lago joga outra vez um jenipapo. Fazendo assim, a sucuriju pensa ser a anta que está ali escondida perto do tronco grande. O homem fez como a anta. Escondido atrás da árvore, ele olhava o lago. Ali a espuma começou a esparramar por todos os lados e daí a cabeça da mulher bonita apontou saindo do lago.

— Cadê você? Cadê você?, perguntou (a sucuriju) procurando a anta.

Não vendo ninguém, perguntou.

— Por onde você se meteu?

Ela não o vê. Ele vem por trás e agarra a sucuriju-mulher pelas costas. Agarra aquela mulher bonita.

— Quem é você que me pegou?, perguntou.

Virou-se e encontrou aquele homem. E ali mesmo enrolou-se no corpo dele até o pescoço, transformando-se em sucuriju e disse- lhe:

— Não me faça isso! Ontem eu te vi fornicar com a anta e eu também quero. Eu te quero, disse-lhe assim.

A língua da sucuriju fica agitada, balançando em vaivém.

— Eu gosto de você, não me faça mal!, disse o homem.

Aquela sucuriju se transformou novamente em mulher e perguntou:

— O que é que você disse?

— Ontem eu te vi fornicar com a anta. E eu também quero fazer o mesmo. Eu vim para isso. Não me faça mal! disse o homem.

— Você não tem esposa? perguntou a sucuriju-mulher.

Ele a engana, dizendo:

— Não tenho mulher, respondeu. Eu me caso com você. Vou me casar com você, então forniche-me ! Você me fornicar e eu me caso com você, replicou o homem.

— Tá certo, pensou a sucuriju.

Aquela sucuriju-mulher fornicar com ele.

— Espere lá, vou avisar aos meus pais que vou me casar.

Então ela foi pelo lago adentro contar aos pais dela:

— Ei pai, eu encontrei um homem. Vou me casar. Não tenho esposo e algo me fez encontrá-lo. Ele vai se casar comigo.

— Muito bem, case-te ! Case-te! disse.

— Ei mãe, eu te darei um genro. Encontrei um homem. É, eu encontrei um homem, disse.

— Então case-te! disse-lhe a mãe-sucuriju.

Ela voltou para encontrar o homem e disse:

— Já avisei aos meus pais, vamos! Espere! vou procurar um remédio para você passar nos olhos e assim transformar-te. Venha comigo, entre n'água!

Ele foi pro meio do lago com a água até o peito, abraçado na sucuriju.

— Ali (no meio do lago), ao ficar com o corpo coberto de água, mergulhe! disse(-lhe a sucuriju).

O homem mergulha e vê claramente como se estivesse fora d'água. Já está transformado com o remédio posto nos olhos. Ele vê tudo claramente: vê jacarés em um quarto, cobras de todos os tipos em outro. Cada animal tem seu quarto. Dali, a sucuriju levou-o até os pais dela, sem parar para ver os outros habitantes das águas. A mãe dela é enorme e o pai gigantesco.

— Ei, venha rápido, ande logo!

Todos estão contentes, pois a sucuriju já havia avisado aos animais. Foram-se embora.

— Você o leva para (os teus pais) conhecerem? diziam os outros animais.

— Estou chegando, trouxe o 'genro' de vocês.

— Tua filha trouxe o esposo dela para eu ver (disse o pai).

— Estou chegando (disse a filha).

Ali vivia com eles. O homem se acostumou a viver ali, a dormir com eles dentro d'água. Viviam desse jeito. Tomavam nixi pae (cipó). Começaram a tomar a bebida. Ninguém conhecia o nixi pae. As sucurijus e a mulher dele tomavam-no.

— Vou beber nixi pae com os meus pais. Fique aí! Não beba! Você vai ficar com medo das visões. Não beba! Quando se toma o nixi pae, a gente se encontra, a gente se vê. Não tome! Você ainda não pode beber, assegurou-lhe.

— Não é isso não, eu quero beber.

Ele não escuta os conselhos da mulher.

— Então tome!, pensa (a sucuriju-mulher).

Os pais dela tomaram primeiro e depois serviram os presentes.

— Beba!, pensava ela.

Os pais deram de beber a todos. Eles já estavam bêbados, sua esposa já estava bêbada. As visões apareceram. O homem-sucuriju também está bêbado e, ao ter as visões, gritou forte:

— A sucuriju tá vindo: kaaaai. É uma sucuriju!

Sua esposa o enrolou e cantou para ele kaya wa, sob conselho das sucurijus:

— Cante-lhe este canto de cipó!

Levou-o para casa, ao chegarem perguntou-lhe:

— Por que você gritou daquele jeito? Eu também sou sucuriju e quero ver sucuriju, disse-lhe. O cipó é sucuriju e a gente sempre vê sucuriju. Eu te avisei: não beba! Você não escutou e daí tomou. Não beba de novo!

Ele vive com ela, com quem teve filhos: nasceu um menino que vivia com eles. Daí nasceu outro, uma menina que cresceu e viveu. Depois nasceu outra e por fim nasceu outro menino.

O Yube sai passear longe com os amigos deles que andam por todo canto, olhando tudo. Encontrou os peixes ixkin, com quem passeia por lugares longínquos. Um destes amigos dele foi caçar. Ele entra dentro do seu tapiri de caça. Ali naquele porto, a esposa do homem-sucuriju vivia pegando peixinhos (e crustáceos) que entram no buraco de pau. Ela sempre fazia isso. Chega e enfia a mão dentro do buraco de pau; ela toca no peixe ixkin (o amigo do esposo dela), mas ele se enfia para mais adentro. Daí, ela tirou um pedaço do rabo dele:

— Ora, só tiro rabo. Deixe-me te pegar!, disse (a mulher).

Não conseguia, estava difícil. A esposa do homem-sucuriju dizia assim:

— Por que é que não consigo pegar esse peixe teimoso. Deixe-me te pegar!

O peixe ixkin não vinha. Continuava lá no fundo do buraco do pau.

— Sabe-se lá onde foi que se meteu o meu esposo. Os meus filhos estão famintos de carne e eu não estou conseguindo te pegar peixinho. Deixe-me te pegar! Não tô conseguindo.

— Que peixe danado, não vou conseguir comê-lo! disse.

O peixe ouviu o que ela disse e veio dizer ao homem-sucuriju:

— Você é casado?, perguntou.

— (Sou sim,) sou casado.

— A tua mulher veio dentro do meu tapiri de caça, queria me pegar, mas não consegui, tirou só um pedaço do meu rabo.

Ela dizia assim:

— Por onde será que se meteu o meu esposo? Meus filhos estão famintos de carne e eu quero pegar (crustáceos e peixe pequeno) e não consigo. Vá lá peixinho, deixe-me te pegar! Você não vai me deixar te pegar?, murmurava (a mulher).

— Ela tirou um pedaço do meu rabo, disse o ixkin.

— Vá! Não fique mais morando aqui, teus filhos estão sofrendo. Vá vê-los. Eu te levo até o porto, continuou o peixe a falar ao homem-sucuriju.

— É verdade? Faça-me vê-los!

— Vá! (, disse o peixe).

Foram juntos pelo igarapé adentro até a sua cabeceira.

— É aqui. Eu te ponho na margem do rio. Vá e volte!, disse o peixe.

— Ponha-me nas tuas costas!, disse.

O peixe põe o homem-sucuriju nas costas para atirá-lo no barranco e ele saltou com os pés juntos. O peixe levou-o até o barranco, onde o Yube vira novamente homem. Este pegou o varadouro que dava na casa dele e seguiu em frente. Pelo caminho viu rastros de sua família. Ele já está transformado em homem. Segue o caminho e chega lá onde vivem seus pais e sua esposa. Ao entrar em casa disse:

— Ei mãe, cheguei. Cadê você?

— Por onde é que você esteve que só aparece hoje, filho? Por onde é que andou?

Sua esposa muito contente, cozinha para ele e dá-lhe de comer.

— Por onde andou que aparece só hoje, querido?, perguntou-lhe.

— Estou chegando da minha andança por aí. Uma sucuriju me levou para o fundo do lago e agora estou de volta. Fui ao meu tapiri de caça à beira do lago e vi uma anta fornicar com uma sucuriju, daí eu também quis fazer o mesmo. Fui e fiz igualzinho a anta. Joguei o jenipapo, chamei a sucuriju que veio e me levou. Fui com ela e agora estou de volta, disse.

— Ah, a sucuriju o levou, pensaram.

Todos ali escutaram a história do homem.

— Não vá de novo dentro do lago! Não vá mais viver lá! Nossos filhos sofrem, você me deu filhos, eu os crio, então não vá mais embora, disse(-lhe a esposa).

— Não vou mais. Eu já voltei, assegurou-lhe.

Três dias depois (com) os filhos famintos de carne, pensou: « — Vou é caçar qualquer bicho ». E assim foi.

— Não vá!, disseram-lhe.

Não escutou ninguém e foi em direção do lago procurando caça. Encontrou um macaco parauacu, atirou-lhe uma flecha, mas o macaco escapou. Daí continuou indo em direção ao lago para pegar o bicho. Atirou outra flecha, e daí, o macaco caiu imediatamente. já morto.

— Vou é à busca da flecha que é nova, pensou.

Lá estava seu filho-sucuriju enrolado em um galho de árvore que, ao ver o pai procurando a flecha, ergueu a cabeça e disse:

— Ei pai, por onde você anda? Você está chegando agora?, falou (o filho-sucuriju), puxando conversa.

— Nossa! Esse é meu filho?, pensou.

O homem olhou o seu filho-sucuriju que continuou dizendo:

— Que bom, vamos embora, pai!, disse.

— Não vou não. Já estou diferente, (já) virei homem (de novo), respondeu.

— Por que você está me abandonando? Minha mãe e meu cunhado e minha avó sentimos a tua falta. Temos saudades (de você), disse.

“Vou engoli-lo”, pensou o filho-sucuriju que então começou a chupar o dedão do pé (do pai). Ficou chupando o dedão durante um tempão. Daí soltou-o e assobiou, chamando seu irmão. Este começou a chupar o outro dedão quando o pai disse que não iria embora com eles.

— Ei pai, cadê você?

— Estou aqui.

— Faz tempo que a gente tá atrás de você. Vamos!, disse.

— Não vou, replicou.

— Mas por que é que você não vem? Você nos fez teus filhos, nós estamos te buscando, disse.

Ali mesmo passou a engoli-lo. Esse filho também vai rastejando até alcançar o outro dedo do pé do homem e quando começa a engoli-lo, a filha dele chega, pois, assobiaram para ela vir.

— Ei pai, por onde você tem andado? A gente tá sentindo a tua falta. Vamos! disse.

— Não vou.

A filha-sucuriju pensou : « — vou engoli-lo », e engoliu o pé até a canela. Soltou-o e chamou o irmão mais velho. Lá vem o filho mais velho rastejando. Ele já está bem crescido.

— Ei pai, o teu filho vai te levar embora.

Chegou e, por ser o filho mais velho, engoliu até o joelho. Engoliu o pé dele. Depois soltou-o e, assobiando, chamou a mãe dele. Lá vem a esposa dele.

— Por onde é que você anda, benzinho? Por onde é que você se meteu agora? Você me abandonou com os filhos, sentimos falta de você. Eu gosto de você, as crianças gostam de você. Vou te levar para casa. Vamos! Eu já me acostumei com o teu corpo. Isso não se faz de ir embora. Você se casou comigo e você se acostumou com o meu corpo. A primeira vez que você me fornicou, eu te perguntei se era casado. Agora vamos!, disse-lhe.

Ao falar: “— Não vou”, a sucuriju começou a engoli-lo. Engoliu até a outra coxa dele e assim ficou um tempo até soltar e chamar a mãe dela. Assobiando, chamou a mãe dela para vir até ali.

— Vamos de qualquer forma!, disse (a sogra), engolindo-o pelo pé.

Ela foi engolindo as duas pernas dele passando pelas cadeiras indo até a altura do ventre. Daí, soltou. Tirou o corpo dele da boca e, assobiando, chamou o marido dela. Lá veio o marido rastejando. Um cobraão!

— Ah, por onde você anda, vamos?, disse-lhe.

Fala a mesma coisa que os outros:

— A gente tá sentindo a tua falta. Vamos embora! Minha filha e meus netos, nós sentimos a tua falta. Vamos!, disse-lhe.

— Não vou voltar, eu já sou outro, respondeu.

“Engolir, vou engoli-lo”, pensa (o sogro). Então o homem-sucuriju, quando começa a ser engolido, segura-se forte em galhos de árvores diferentes (em forma da V). Aquele homem-sucuriju pensa: “como já está anoitecendo, vou berrar para a família escutar: —hiiiiii.” Quando berrou hiiii, a família escutou.

— É por aqui, disseram e se foram em direção aos berros.

— A sucuriju está me engolindo (, dizia).

— Poxa vida, sucuriju! (, admiram-se).

— Estou sendo engolido. A sucuriju está me engolindo. Tragam uma faca!, pede.

Trouxeram a faca e cortaram a sucuriyu inteirinha até soltar o homem-sucuriyu. Te, fez o barulho do impacto da libertação do corpo do homem-sucuriyu com o da sucuriyu cortada. A sucuriyu berra muito. Ela é jogada no rio.

O corpo do homem-sucuriyu ficou todo mole devido à pressão feita pela cobra. Ficou todo mole, quase que desfalecido. Ele é carregado e posto na rede, onde fora banhado com água fervida. Para banhá-lo, a esposa ferveu água lhe preparou um banho medicinal. Ele é curado, mas acaba ficando sempre deitado. Com o corpo mole, não pode em defecar em urinar. Seu corpo ficou todinho mole. Daí para que ele defecasse, fizeram um buraco na rede e falaram-lhe para cagar. Ele cagou fino. Foi assim que ele fez e daí jogavam o excremento dele fora. O homem ficou muito doente e viveu assim até morrer.

— Curem-me! Peguem cipó ! Dá para me curar com cipó, pedia.

Foram procurar a soca nixpu dun e trouxeram-na para ele ver.

— Não é essa. É outra. Vá buscar!, falava.

Eles deviam voltar a procurar até encontrar o cipó nixpu dun.

— Peguem e tragam-no junto com a folha kawa! dizia.

Eles vão à procura da kawa, trazendo uma grande variedade.

— Não é essa, não.

Durante muito tempo, trouxeram-lhe diferentes tipos de folhas (até que ele disse):

— É essa aqui. Misturem-nas!, falou mandando cozinhá-las.

Fizeram uma mistura para o homem-sucuriyu e ele lhes ensinou o canto de nixi pae: iiii. Ele, a esposa dele, a filha e o genro dele cantaram: eeaê. Ele ensinou o canto do nixi pae à toda a família. Ele lhes ensinou o iiii e o eeaê. Cantou-lhes o nixi pae, para afastar as visões.

— É nixi pae. É mesmo, é nixi pae. Que bom!

Todos têm muitas visões e gostaram (da bebida). O homem-sucuriyu lhes ensinou os cantos de nixi pae. Ele lhes ensinou tudo! Mas, morreu. Coitadinho dele, morreu e foi enterrado.

Na sepultura dele brotaram nixi pae, xane huni, xawan huni. No lugar onde ele mijava, nasceu o cipó huni kayabi, aquele que as sucuriyus acostumavam tomar. O nome dele é esse mesmo nixi pae. É a urina da sucuriyu que se toma. Só o cipó nixi pae é que cresceu muito, muito mesmo. Era urina da sucuriyu. Era a urina dela. Cresceram dois cipós, não, brotaram três cipós em um: xawan huni, xane huni e huni kayabi, contavam.

Foi assim que aconteceu. Todo o mundo aprendeu a fazer e a tomar aquele nixi pae. Aquele cipó é bebido. O homem-sucuriju morto ensinou o seu saber de nixi pae à família dele. (E sob o efeito da bebida) ao ver aquela sucuriju transformada, a gente grita. Alguns conhecem os cantos para fazer passar as visões, mas outros não os aprendem.

Era assim que viviam os Caxinauá. Hoje em dia, os 'brancos' também aprenderam a tomar. É essa a história que se conta do nixi pae.

Acabou.

CAMARGO, Eliane. 1999. *Yube, o homem-sucuriju* Relato caxinauá. Ameríndia, nº24, Paris.

KAXINAWA: Mito de origem do Nixi pae

Um homem foi caçar. Ele construiu um tapiri perto de um jenipapeiro para ver se a anta chegava. A anta veio, mas não comeu os jenipapos. Pegou um na boca e jogou-o no lago: *txibun*. Depois jogou outro e depois mais um outro: *txibun, txibun*. Do lago saiu uma cobra que se transformou em uma linda mulher, toda desenhada com jenipapo. A mulher procurava a anta que estava escondida atrás da árvore. Achou a anta e a anta pinicou ela. O homem, escondido, olhava. "Que linda mulher", ele falava consigo mesmo, "eu quero esta mulher, amanhã vou fazer a mesma coisa que a anta fez". A cobra voltou para o lago, e a anta foi embora.

O homem voltou para casa. Em casa ele não conseguia esquecer o que tinha visto. Não queria comer a comida que sua mulher lhe dava e não queria contar o que acontecera. Deitou-se na rede mas não conseguia dormir.

Na manhã seguinte, o homem voltou para o lago. Pegou três jenipapos e jogou-os na água: *txibun, txibun, txibun*. A cobra saiu da água pensando que quem estava lá era a anta. A cobra era a mesma bela mulher do dia anterior e foi para a árvore onde encontrou o homem. Ela se assuntou e perguntou ao homem: "o que você veio fazer aqui?". O homem falou: "estava aqui ontem e vi que a anta pinicou você. Queria fazer a mesma coisa".

"Espere um pouquinho", falou a cobra-mulher, "vamos conversar primeiro". Mas o homem era teimoso e agarrou ela. A mulher se transformou em cobra e se enrolou no corpo do homem. Ele ficou apavorado, e a cobra falou: "viu? Somos assim também. Se você quiser mesmo me pinicar vai ter que conversar primeiro". Ela largou o homem, e era a mulher de novo. "Você tem família?", perguntou. E o homem mentiu, "não, não

tenho família. Sou solteiro". "Que bom", falou a mulher, "sou solteira também. Estou procurando um marido para levar pra casa, para ajudar meus pais. E vou transar com você somente se você me prometer que vai comigo morar no lago". E o homem falou, "é, queria isso mesmo, queria me casar contigo".

O homem pinicou a mulher-cobra, e depois ela espremeu o sumo de uma folha nos seus olhos para ele não ter medo. Mas ele tinha medo. Mesmo assim a mulher pegou o homem nas costas e pulou com ele na água. O homem foi bem recebido pelas sucuris. Ele fazia roçado para sua mulher e caçava com seu sogro. Ele ficou três anos e fez três filhos com a sua mulher.

Um dia a mulher avisou seu marido que as sucuris iam tomar *Nixi pae*, e que seria melhor ele não tomar. "Não tome, você vai se assustar. Você não vai aguentar e vai gritar o nome da minha gente. Se fizer isso, eles vão te matar". Mas o homem, teimoso como sempre, quis tomar.

Ele foi junto com seu sogro cortar o cipó e a folha, e de noite sentou junto com a aldeia toda e tomou um copo inteiro. A visão veio e o homem ficou com medo. Gritou: "as cobras estão me engolindo". E as cobras ficaram brabas. No dia seguinte ninguém mais queria falar com ele, ninguém o convidou para comer e ele saiu para a mata para ver se caçava alguma coisa. No caminho ele encontrou um bodozinho, que falou para ele: "você está em perigo, as cobras vão te matar. Vem comigo, vou te levar para o igarapé, onde escutei tua mulher chorar por você. Ela está com muita saudade, faz três anos que você não volta pra casa e ela não tem quem cace pra ela". E o homem se lembrou de sua família e ficou com muita saudade também. O bodó botou remédio nos seus olhos e levou o homem para o igarapé de sua mulher.

Sua mulher levou um susto, porque pensava que seu marido estivesse morto. Mas quando viu que era ele mesmo, vivo, ficou feliz e levou o homem pra casa. Serviu caíuma, macaxeira e banana cozida pra ele. O homem comeu, e quando foi dormir, pendurou sua rede bem alto para as cobras não acharem ele. Assim ficou escondido durante um ano, quando seu filho nasceu.

O homem foi procurar jenipapo para pintar seu filho recém-nascido, mas começou a chover e os rios se encheram de água. O homem caiu com pé no igarapé, e uma cobra, seu filho menor, pegou o dedão de seu pé. Depois veio sua filha maior que engoliu o pé e quando chegou sua mulher, ela engoliu seu corpo inteiro, até os braços; mais não podia porque ele tinha os braços abertos segurando uma árvore.

O homem gritava e seus parentes chegaram para salvá-lo. Mas seus ossos estavam quebrados e ele ficou todo mole. Ele queria saber quando ia morrer e chamou os homens para segurar o cipó e a folha do *nixi pae*. Os homens trouxeram todo tipo de cipó até acertar. O mesmo aconteceu com a folha. Ele explicou então como preparar a bebida e depois de deixá-la esfriar, a tomou de noite com os homens adultos da aldeia. O homem cantava os cantos que tinha aprendido com as cobras. Cantou a noite inteira, o dia seguinte, mais uma noite e um dia e no fim da terceira noite ele morreu.

Seu corpo foi enterrado e dos seus membros nasceram quatro tipos de cipó: o *xane huni* (passarinho azul-gente), nasceu do seu braço direito; o *baka huni* (peixe-gente), nasceu de seu braço esquerdo; da sua perna direita nasceu o *xawan huni* (arara-gente) e da sua perna esquerda o *ni huni* (formiga-gente).

LAGROU, Elsje Maria. 1991. Uma Etnografia Da Cultura Kaxinawá: Entre A Cobra E O Inca. Dissertação de Mestrado, PPGAS/Universidade Federal de Santa Catarina, pp.167-169.

YAWANAWA: *Nanëputani*⁶⁹

Um dia um homem já casado estava sem nada para comer e decidiu pescar alguma traíra na beira do lago. Foi no lago, e ficou olhando devagarzinho na beira para ver se encontrava alguma. Chegou na parte mais profunda do lago e quando ia começar a voltar para examinar a outra beira, escutou um barulho bem forte “chaz!”. Olhou e viu uma anta vindo. Ele ficou parado. Naquela época ninguém comia anta. A anta chegou até a beira do lago e jogou jenipapo no meio do lago. Então se ouviu uma voz “*Txipi!* Teu marido te chamou”, a água começou a balançar e saiu do lago uma mulher muito bonita. Depois de jogar jenipapo na água a anta tinha se escondido e quando a mulher saiu e ficou olhando a anta a agarrou, conversaram bastante e depois tiveram relação sexual. Depois a mulher voltou para o lago e a anta foi embora. O homem voltou para casa sem a traíra pensando naquilo que tinha visto, e não conseguiu dormir lembrando da mulher do lago. No dia seguinte disse para sua mulher:

- “Ô, eu vou buscar jenipapo, meu corpo está muito feio, tão branco.”,

- “Tá, vai buscar, quando voltares eu pinto teu corpo.”

Ele pegou jenipapo, deu uma parte para que sua mulher o pintasse mas guardou um cacho para jogar mais tarde no lago. A mulher o pintou desde os dedos dos pés até o rosto. Mais tarde falou que ia tomar banho e caçar alguma coisa no lago, pegou suas

⁶⁹ *Nanë* significa jenipapo, *puta* quer dizer jogar e *ni* é um sufixo que indica que a ação foi realizada e completada num passado longínquo: “jogou jenipapo”

flechas e foi embora. Mas ele foi diretamente até o lugar onde tinha visto a anta, pegou o jenipapo e o jogou. Escutou a voz, mas dessa vez foi a irmã mais velha que falou para a mais nova: “*Txu*, teu marido chegou.” O homem escondeu-se num pau. Balançou a água e saiu uma mulher muito mais bonita que a que tinha visto o dia anterior. Ela saiu caminhando procurando seu marido. Quando passou por lado do homem, ele a agarrou pelo cabelo fazendo um nó para ela não fugir. A mulher, vendo que não era seu marido, contorceia-se:

- “Me deixa, me deixa.”

- “Ah!, você namora com a anta e agora me rejeita, eu sou uma pessoa igual a você, a anta que tem olhos grandes, que tem o focinho comprido e mole, a anta da bunda grande, você namora com ele e não quer namorar comigo?”

- “Mas você viu isso?”

- “É, todo dia eu vejo isso.”

- “Não sou eu não, acho que deve ser minha irmã.”

- “Não, são vocês duas.”

- “Então para nós poder conversar direito eu vou ter que passar um remédio em seus olhos.”

Aí quando a mulher passou o remédio nos olhos do homem, ele já não viu mais o lago, mas uma casa grande.

- “E você é solteiro, não tem mulher?”

- “Não tenho, não, e você?”

- “Não tenho.”

Aí se ajeitaram para o casamento.

- “Mas primeiro vou avisar meu pai. Você me aguarda aqui. Aqui só moramos eu, minha irmã mais velha, dois meus irmãos e meu pai.”

Ela entrou na casa e chamou o velho e ele aceitou logo o casamento de suas filhas com aquele homem. Ele não voltou mais para sua casa. Todas as noites o velho tomava cipó com os homens e as mulheres mas falou para o novo genro que não podia tomar porque ele era de outra gente e ia estranhar.

- “Vocês são mulheres e estão tomando, porque eu não posso tomar?”

- “Está bom, mas você pode estranhar e dizer coisas que façam meu pai ficar com vergonha.”

Assim, aquela noite, apesar dos conselhos da mulher, ele tomou cipó junto com as outras pessoas do grupo. Quando ele sentiu a pressão não tinha costume e começou a se

sentir mal. Então a mulher pediu seu pai assoprar sobre ele para ele ficar melhor, mas quando o sogro foi assoprar sobre ele, o homem gritou: “Essa cobra quer me engolir, mulher, me ajuda qua a cobra está me engolindo.” Ele passou a noite gritando sem controle.

Depois disso passou muito tempo, e suas mulheres já estavam grávidas dele. Uma delas teve um menino e a outra uma menina. O homem já tinha se acostumado a sua nova família. Enquanto isso, a outra mulher que tinha ficado na terra achava que ele estava morto e tinha rapado seu cabelo. Um dia foi com os filhos até uma ponte que o marido tinha construído sobre um igarapé. Quando chegaram lá, a mulher sentou na ponte e começou a chorar. As crianças, entraram no igarapé e acharam um bode [ou bodó] (*ishki*) no buraco de um pau e tentando pegá-lo descascaram seu rabo. Quando o pegaram deram-no à criança mais pequena para que o guardasse enquanto procuravam mas o bode a ferrou.

- “Bode velho preto, porque tu fugiu?, meus filhinhos estão com fome, eles vivem sem pai, eles vieram pegar bode e você corre.”

Esse mesmo igarapé desembocava no lago onde morava o homem. O bode foi passeando até lá e viu o homem deitado com as duas mulheres.

- “Ah, primo, tu veio para acá?”

- “Ah, já estou com muito tempo.”

A tarde o convidou para tirar lenha e quando não tinha ninguém escutando contou para ele que tinha visto seus filhos e o que tinha acontecido.

- “Ah, primo tu veio aqui, casou com duas mulheres, mas eu vi tua mulher e teu filhos, que estão abandonados, passando fome, eles estavam todos com o cabelo rapado, eles tentaram me pegar, olha aqui, arrancaram meu cabelo todinho, mas eu escapei deles.”

O homem começou a chorar lembrando dos filhos e da mulher.

- “Rapaz, será que não tem jeito de tu me mandar embora?”

- “Ah, se tu quiser ir embora eu te levo.”

- “Ô primo, o dia que for fazer alguma coisa tu me convida, eu vou fingir que não quero ir, mas tu me arrasta,”

Assim combinaram tudo. No outro dia cedinho o *ishki* convidou o homem para trazer o resto da lenha que tinha deixado. Mas o outro falou que não queria. O *ishki* agarrou o homem do braço e arrastou ele para fora como tinham combinado. Quando entraram no mato, pegaram o mesmo caminho pelo qual o *ishkii* e este o lançou sobre o

seco. O homem foi embora para sua casa e o *ishki* foi se esconder no último remanso de água para as cobras não encontrarem ele. Quando o homem chegou na sua casa encontrou sua mulher ainda chorando. Ela sentiu cheiro muito ruim nele. Esquentou água e deu banho nele. Enquanto isso, a família das cobras ficaram com muitas saudades e o procuraram. O pai fez uma reza chamando chuva, e choveu muito de forma que o rio cresceu e alargou. Mas as cobras não podiam sair no seco.

CARID NAVEIRA, Miguel. 1999. Yawanawa: da guerra à festa. Florianópolis: UFSC. Dissertação de mestrado, pp. 188-190

YAMINAWA: *Awapachutade*, a que transava com a anta

Um homem tinha visto sementes de aricuri roídas na mata, à beira de um lago, e decidiu voltar lá para caçar a cotia.

- Vou lá esperar cotia – falou para a sua mulher.

- Vai lá, sim – disse ela.

O homem então se atocaiou na mata, perto do lago, e quando estava esperando cotia, apareceu lá uma anta, carregando quatro jenipapos que jogou na água um por um: da água, então, saiu uma mulher muito bonita. “Eta mulher linda!”, exclamou o índio, vendo-a transar com a anta. Mas aquela mulher era em verdade uma ronoá, uma sucuri. Ao se despedir dela, a anta advertiu:

- Amanhã eu não venho, porque vou caçar: depois irei pegar jenipapo.

O homem, que tinha escutado, não contou nada para ninguém, e voltou no outro dia com o jenipapo antes que a anta. Jogou o jenipapo na água, e quando a mulher saiu pensando que se tratava da anta, ele a agarrou pelos cabelos. Quando ela viu que se tratava de outro, o enrolou tudinho, virada em cobra, e o que eram cabelos era agora o rabo da cobra:

- Eu já te vi, sei que você é gente – disse o homem, pedindo e pedindo que voltasse à forma humana, até que a convenceu.

Ela disse:

- Eu já te assustei, como você assustou a mim.

E aí se beijaram, e foram transar no meio do lago.

-Embora lá, que eu não tenho marido – disse ela.

- Mas como? Eu não posso entrar embaixo d’água! – respondeu.

- Não é água, é casa – disse ronoá, que pegou o remédio *dei-sa* e passou na cara dele, enquanto passava água na sua própria.

Quando abriu os olhos, viu que o lago todo era uma grande casa, e lá foram morar. Quando a anta chegou, jogou jenipapo na água, jogou, jogou, e nada aconteceu. Foi embora de lá com muita raiva.

O homem se acostumou embaixo d'água: tinha sogro e sogra que ficaram muito contentes com ele. Uma noite chegaram Edeborayuxi e Shuanawawo, que eram outras cobras grandes, parentes:

- À noite vamos tomar ayahuasca, mas tu não vais tomar, porque não conheces.

- eu sou homem, eu sei muito de ayahuasca, vou tomar também. Aí tomou um porre de cipó, e gritava pedindo socorro à sua mulher:

-Venha minha mulher, me ajude! Cobra vai me comer!

Aí todos calaram, muito irritados. O velho falou para a filha:

- Vai e tira o porre dele.

A mulher então levou-o para o quarto, curou-o; o próprio sogro ajudou a cantar na cabeça dele para passar. Pediram que não tomasse mais e repreenderam-no, porque já tinham avisado ele. Não tomou mais, e o outro dia o bodó, que tinha visto tudo, aproveitou que a mulher-cobra tinha ido catar macaxeira para falar com ele:

- Muito mal-feito o que você fez: Shuanawawo e Edeborayuxi queriam te matar de raiva, e teriam te matado não fosse teu sogro.

E ele se lamentava:

- Que vergonha que eu passei! Pensei mesmo que me comiam!

- Acho melhor tu ires embora logo.

Mas o homem não sabia o que fazer: já tinha filhos com a cobra, e além disso não sabia como fazer para sair no seco e correr bem longe.

- Será que você não tem um jeito de eu ir embora?

O bodó então falou para ele pegar da orelha dele: ele pegou da orelha do bodó e este de uma cabeçada o jogou para a beira d'água. O homem voltou para a sua casa, onde estavam com muitas saudades dele.

No lago o bodó teve que fugir da mulher cobra, que sabia o que tinha acontecido e estava com muita raiva. E as mesmas cobras decidiram se mudar para outro poço. O homem depois de um tempo teve saudade da mulher e dos filhos, que com ela deixara. Foi lá no poço, procurando, procurando, mas só achou dois carás que lhe disseram:

- Tua mulher se mudou, tendeu a rede em outro lugar, está chorando com muita saudade e com muita raiva de ti.

Aí foi em frente, rio abaixo, parando em cada lago para procurar, e a cada vez lhe davam notícias das cobras, e do caminho que tinham seguido; mas quando tinha andado muito, o Jundiá lhe advertiu:

- Teu sogro pediu para não seguir em frente, se quiseres seguir vivo. E assim o homem teve de esquecer a mulher do lago, voltou à sua casa e chorou.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. 2006. O Nome e o Tempo Yaminawa: etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre. São Paulo: Editora UNESP/ISA; Rio de Janeiro: NUTI, pp. 460-462.

YAWANAWA: *Puyahunihu*⁷⁰

Depois que foram geradas as pessoas, ninguém sabia o que era a morte. Nessa época, para caçar iam fazendo uma batida. Faziam um círculo, espantando os animais para fazê-los cair num lago e assim o chefe matá-los. O lago tinha duas partes e uma ilha no meio onde o *rua*⁷¹, fazia uma tocaia para esperar os animais que iam chegando. Não tinha *shanaihu* nesse tempo, era rei, *rua*. Um dia, todo mundo estava trabalhando, o rei reuniu todas as pessoas e falou “enquanto vocês trabalham sua sogra passou o dia machucando macaxeira e comendo só macaxera, passando necessidade. Amanhã tem que caçar”. No dia seguinte todos saíram cedo. Depois que saíram o rei foi matar os animais. Ajeitou a tocaia (*ripa*), e levou lá a mulher que mais gostava. Quando já tinha ajeitado a tocaia viu um nambu vindo e o flechou. O nambu ficou batendo e ele pediu para a mulher terminar de matar. Aí, na ponta da ilha viu uns pequenos jabutis de cabeça branca, *kushãshawe*, e a água começou a balançar, todo cheio de jabuti e de outro bichinho chamado *shaya putxayuhu*. Esses dois bichos atraíram o rei à morte: *kushãshawe* e *shaya putxayuhu*. Quando viu isso começou a sentir mal. Botou o arco dele sobre a testa e começou a ficar triste, já estava começando a sentir a morte. A mulher estava depenando nambu. Ele estava em pé e a mulher ficava embaixo. O rei começou a emitir aquele gemido de quem está doente, de quem está se sentindo mal, “haumm”, falou uma palavra “*kakatxunsi, kakatxunsi*”, ele usou aquela palavra para dizer que estava sentindo a morte. Quando viu o marido cair, a mulher correu em

⁷⁰ *Hunihu* quer dizer que foram; *puya* quer dizer bosta, isto é, “os que foram com a bosta”, quer expressar que foram com tudo, foram até com a bosta.

⁷¹ Os Yawanawa traduzem a palavra *rua* neste contexto como “rei”, mas é um termo que tem uma implicação mais ampla, designa aqueles representantes de uma espécie que têm qualidades excepcionais. A explicação de Townsley para este conceito entre os Yaminahua pode ser aplicada também ao uso que dele fazem os Yawanawa: *Something wich is a splendid example amongst things of a particular domain and wich, by virtue of being the perfect embodiment of certain qualities of that domain, has a natural authority within it* (Townsley, 1988: 100)

direção à casa, avisou às outras mulheres dele: “Vosso marido não sei o que está acontecendo com ele”, ela contou o que tinha acontecido, que viu muitos jabutizinhos dentro do lago fazendo aquela festa e viu também *shaya putxayuhu* que estava junto. Quando começou a ver aquilo o rei caiu, e na queda tinha rasgado a tocaia. As mulheres levaram ele para casa, e avisaram as pessoas que estavam participando da caçada, ao resto do povo. A notícia se espalhou rapidamente e as pessoas que estavam caçando voltaram. Então o rei deu um suspiro de novo e acordou. Ele perguntou: “Que é o que tenho? Que é o que estou sentindo? Que foi que aconteceu comigo?” As mulheres responderam para ele: “Não sei que é que tu tem, não.” Ele perguntou: “E cadê a nambu que eu flechei?” A mulher respondeu: “Nós estávamos com medo e nem cuidamos disso, não sabíamos o que tu tinha.”, ele respondeu: “Cuida, trata, faz logo a boia que eu estou com fome.”

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

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

Tinha um homem que se chamava *Vâtatxanu*, esse homem disse: “Eu não vou tomar junto com vocês, isso não vale nada, eu não vou me cansar bebendo essa coisa amarga.” Enquanto os outros tomavam e faziam resguardo, ele pescava, pegava muito

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

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

mulher e dos filhos que tinham ido sem ele. Assim ele virou pássaro, chamado *vâtatxanu*, até hoje em dia no mato você escuta: Hu, hu, hu!...

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

Desandaram o caminho feito, mas na metade da viagem começaram a pensar e o chefe começou a dizer: “Lá onde nós morávamos, lá na terra, tinha muitas doenças, tinha muitas dificuldades, eu acho que nós não vamos para lá mais não, vamos escolher um lugar melhor aqui.”, assim voltaram novamente. Quando todos estavam sentados, escutaram para verse ouviam alguma voz, e escutaram um pássaro cantando: Eri, eri, eri!... que é o sinal de doença. Foram para outro lugar, aí escutaram novamente: Eri, eri,

eri! A terceira vez, quando eles sentaram e escutaram, não ouviram a voz do pássaro, então decidiram ficar naquele lugar. Só atravessaram a terra, pegaram um galho de um lombo de terra e aí começaram a trabalhar, fizeram a casa em cima. Eles moram lá. Os velhos não conseguem mais andar. Com o mesmo corpo com que eles foram daqui, a gente vê eles lá agora.

CARID NAVEIRA, Miguel. 1999. Yawanawa: da guerra à festa. Florianópolis: UFSC. Dissertação de mestrado, pp.191-194.

YAMINAWA: A ascensão ao céu

Um homem que era um pajé poderoso foi matar curimatã: foi até o lago, fez um papiri, e lá ficou à beira d'água. De repente, viu bulir um monte de tracajá na frente dele. Aí ele se aterrorizou, porque ele mesmo tinha enfeitiçado muito tracajá pra matar, e soube que eles também estavam enfeitiçando ele, e o queriam matar; e sob a forma do tracajá. Eram na verdade as nesaruwawó, umas cobras do fundo d'água. Sentiu febre, correu para sua casa. Tinha lá duas mulheres, e pediu pra elas que fizessem fogo:

- Estou com febre, estou morrendo, mas não é por nada; tracajá me enfeitiçou, eu vou embora, mas vocês ficam.

E morreu no meio da noite. Daí a pouco, nasceu um cipó do umbigo dele. Seus parentes ficaram tristes, e naquela mesma noite começaram a tomar o cipó, e mandaram avisar os outros que não ficariam mais lá, que estavam indo para o céu, que viessem junto. O mensageiro foi, mas chegou cansado na casa dos outros: chegou, deitou numa rede e dormiu. Vendo que tinha chegado, o chefe mandou cozinhar uma perna de queixada pra ele, e com tanto dormir e comer, o mensageiro esqueceu de dar a notícia.

E nessas, a turma do pajé morto bebia cipó e cantava, cantava:

"Bem que gostaríamos de ficar na terra, mas o nosso chefe morreu, vamos atrás dele..."

E a casa ia subindo, ia subindo com todos e tudo que tinha dentro, e subindo chegou ao céu.

Quando o mensageiro lembrou do recado, a outra turma foi correndo para ver, e onde estava a casa só encontraram mato fechado, e ficaram com muita raiva do mal correio:

- Tu não avisaste, agora vamos ficar aqui pra sempre.

E ele chamava os que subiam, mas eles estavam já bem altos; e de tanto chamar ficou dizendo "có... Có... Có... Có...!", e agora é o bapodi, um passarinho pequeno que canta assim.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. 2006. O Nome e o Tempo Yaminawa: etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre. São Paulo: Editora UNESP/ISA; Rio de Janeiro: NUTI, p. 404-405.

KAXINAWA: Huan Kadu yuxibu

Este [*Huan Kadu*] nasceu de uma virgem engravidada pelo *yuxin* do tronco oco da árvore, *Huan*, quando cortava lenha. A árvore é apreciada pela qualidade da lenha que produz, queima lentamente. O *yuxin* desta árvore apareceu na forma de um homem bonito que seduziu a virgem. Quando sua gravidez se tornou visível, seus parentes estavam curiosos para saber quem era o pai, mas a jovem se recusava a falar.

A virgem vivia com seu irmão e sua cunhada, e tinha, no seu estado de grávida, ‘fome de carne’ (*pintsi*). Um dia não resistiu o desejo de comer mais do que lhe tinha dado sua cunhada; pegou um pedaço de carne defumada do esconderijo. A esposa do irmão notou que um pedaço de carne tinha desaparecido e perguntou ao marido: “Você tirou um pedaço?”; “Não tirei, não”, ele respondeu. Sabendo que foi sua cunhada, a esposa reclamou: “Porque ela precisa engravidar se não tem homem para sustentá-la?” A jovem ouviu o desabafo da cunhada e ficou triste, pensando que ninguém a amava. Decidiu sair da aldeia, queria morrer.

Na sua barriga, o filho começou a falar, indicando o caminho a seguir para a aldeia de seus tios (*kukabu*); mostrava à sua mãe as flores cheirosas que encontrava pelo caminho e pedia que as coletasse, porque depois de nascido iria brincar com as flores. Desta forma, a mãe ia coletando as flores até que avista a flor *bunka*, de aroma muito especial. Quando a mãe estica o braço para pegar a flor, uma vespa a pica nos olhos, na mão e no braço. Irritada, fala para o filho que não precisa mais dos seus conselhos.

No entanto, mais adiante, pergunta de novo: “Que caminho pego agora, meu filho?” O filho ficou mudo. Ela continuou perguntando e o filho calado. Quando finalmente chegou a uma encruzilhada, a mãe seria obrigada a escolher entre três caminhos: um estreito e cheio de espinhos e galhos e os outros dois largos, limpos e belamente decorados. Descobriria mais tarde que o caminho estreito era o caminho certo, o dos parentes. Um dos caminhos largos era decorado com peles de cobra, malhadas (*keneya*), este era o caminho do ‘povo das cobras’ (*dunubuaibun bai*); o outro

era enfeitado com penas coloridas, penas de tucano, de papagaio e de arara. Este caminho era largo e limpo e foi o que escolheu.

Quando estavam quase chegando na aldeia, o filho começou a falar de novo: “Agora você vai morrer” (Ela tinha escolhido o caminho do *Inka*). “O que?!”, exclamou a mãe. “Porque não me falou logo? Agora escute, rapaz, agora vamos até o fim!” “Neste caso”, replicou o filho, “pegue a trilha à direita. Minha tia vive lá.” Quando chegaram na aldeia dos *Inka*, a mulher grávida foi bem recebida pela cunhada, que a informou sobre o costume dos *Inka* de receberem o recém-chegado pedindo que este comesse os seus piolhos. Estes piolhos, entretanto, avisa a cunhada, são na realidade (isto significa, aos olhos dos habitantes terrestres) grandes besouros (*pui babe*).

A mulher começa a andar de casa em casa pela aldeia e a cada nova casa que chega, o anfitrião oferece sua cabeça e pede que a visita coma seus piolhos. A cunhada tinha dado um cesto de carvão para a visitante terrestre para que esta pudesse morder o carvão, fingindo que eram os ‘piolhos’, e deste modo evitar ofender os *Inka*. Porém, a aldeia era grande e quando finalmente chegou à última casa, não tinha mais carvão para comer e foi obrigada a morder o ‘piolho’. Não conseguindo engolir o besouro, a mulher vomita e ofende os *Inka*, que se vingam matando-a e devorando seu corpo cru. A cunhada consegue salvar o filho, o embrulha em algodão e o esconde no seu cesto de guardar algodão (*xapun txitxã*).

A criança, por ser filho de um *yuxibu*, cresce numa velocidade excepcional e logo começa a andar e a atirar em pequenos pássaros. A criança é curiosa e um dia está deitado na rede com a tia, passa a mão no seu corpo e começa a perguntar: “Tia, o que é isto?” E a tia responde: “Isto é minha boca.” “E isto?” “Meu ombro.” “E isto?” “Minha barriga.” “E isto?” A tia simplesmente fala: “Isto é do seu tio.” Embora tenha dito isto, a tia, gostando das carícias do rapaz, deixa que este continue e terminam por ter uma relação sexual.

Na manhã seguinte, o rapaz continua perguntando. Sua tia está cansada de suas perguntas. Mas o rapaz, de repente, pergunta: “As pessoas morrem?” Ela responde: “Morrem, sim.” E ele replica: “E podem depois voltar?” A tia irritada responde: “Rapaz, está perguntando demais!” Se isto não tivesse acontecido, explica o narrador, as pessoas poderiam voltar à vida, conheceriam a folha do mato que, ao ser espremida no olho do morto, o faria reviver. A irritação da tia, no entanto, a fez calar o rapaz e por esta razão as pessoas morrem.

Finalmente a tia conta para o rapaz o que aconteceu com sua mãe e o rapaz, que nesta altura era um adolescente, decide vingar sua mãe. *Huan kadu* produz uma catapulta, envergando uma árvore e fixando-a a uma corda, senta-se embaixo e finge para os passantes que foi mordido por vespas. Quando o *Inka* se aproxima para ajudá-lo, *Huan kadu* solta a árvore e catapulta o *Inka* no espaço, transformando-o em vento.

Depois de matar os *Inka*, *Huan kadu* pergunta sua tia onde estão os ossos de sua mãe. “Embaixo das raízes da árvore”, responde. O rapaz vai procurar a samaúma e quando a encontra, vê uma pilha de ossos entre as suas sapopemas.

“O menino colocava cada gota na junta dos ossos dos animais que encontrava, até descobrir a mãe dele. Aí primeiramente correu o tamanduá-bandeira que é *xae*. Ele prestou atenção e viu que era o tamanduá-bandeira. Foi embora. Ele foi já voltando, o tamanduá, viveu outra vez. Já tinha sido comido, mas já que o menino era *yuxibu*, fez *damiwa* (fazer se transformar). Aí ele fez outro que foi o *du* - macaco capelão -, e assim foi indo até que acertou na mãe dele. A mãe dele veio, e ele falou para ela, “Olha mãe, te falei que não era para vir para cá não, mas tudo bem, está aqui. Mas agora vamos embora. A tia fica aqui. Está com pena do pessoal dela”.” (Edivaldo Domingos, Moema)

A tia não parava de chorar e o rapaz decide trazer os *Inka* de volta à vida. Assopra na sua direção e os *Inka* se levantam em um pulo, correm para casa. *Huan Kadu* e sua mãe saem à procura do caminho dos tios (*kukabun bai*). Porém, antes de irem embora, o rapaz dá *nixpu* aos animais que ressuscitou, enegrecendo seus dentes.

LAGROU, Els. 2007. A Fluidez da Forma. Arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre).. Rio de Janeiro: Topbooks, pp.492-495.