

A fisiologia do pensar

Corpo e saber entre os Caxinauá

ANA MARTHA TIE YANO

Dissertação de mestrado, sob orientação da Profa. Dra. Dominique Tilkin Gallois, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo.

São Paulo
Dezembro de 2009

As pessoas que dizem que pensamos com nossas cabeças estão erradas porque pensamos com os nossos corações. O coração está conectado às veias, que levam os pensamentos no sangue através de todo o corpo. O cérebro está conectado apenas à espinha, certo? Então, se pensássemos com os nossos cérebros nós só conseguiríamos movimentar nossos pensamentos até os nossos ânus!

Shajián Wajai's a Michael Brown, em *Tsewa's Gift: Magic and Meaning in an Amazonian Society* (1985)

RESUMO [ABSTRACT]

A presente pesquisa situa-se no âmbito do estudo dos saberes ameríndios e se propõe a investigar alguns aspectos dos modos de produzir, transmitir e expressar conhecimentos entre os Caxinauá, grupo pertencente à família lingüística pano. Trata-se não de reconstruir uma epistemologia focada nos conteúdos dos diferentes saberes que a compõem, mas, primordialmente, de considerar as relações engendradas naqueles processos, no cerne dos quais se coloca a questão da *corporalidade*. Sobretudo, procura-se *levar a sério* as implicações de um enunciado proferido por estes ameríndios ao pesquisador Kenneth Kensinger em meados de 1960, a saber, “uma pessoa sábia é aquela cujo corpo é repleto de conhecimento”.



The following research aims to investigate different ways of producing, transmitting and expressing knowledges among the Caxinauá, group belonging to the pano linguistic family. I do not try to reconstruct an epistemology focused on the varied contents of the different knowledges that would compose it, but, rather, I consider the relationships engendered in those processes, especially concerning the matter of *corporality*. Above all, I intent to *take seriously* the statement given by those amerindians to the researcher Kenneth Kensinger back in 1960: “a wise person é that whose body is filled with knowledge”.

PALAVRAS-CHAVE [KEY-WORDS]

Ameríndios, saberes, Caxinauá, corpo, pessoa.

Amerindians, knowledge, Caxinauá, body, person.

Para André Drago

Agradecimentos

Dos primeiros passos na Antropologia à conclusão desta dissertação, foram muitas as pessoas com quem pude compartilhar idéias e debatê-las; de outras, não me faltaram incentivo, paciência sobre-humana e uma piada amiga para espairecer nos momentos críticos da escrita. É a elas, portanto, que aqui dedico minhas palavras de gratidão.

Agradeço, primeiramente, a Dominique Tilkin Gallois, minha orientadora, por acolher-me e a meu projeto. Se busco um referencial na etnologia, é nela que encontro: sua força combinada à delicadeza de estar no mundo e partilhá-lo com tantas outras gentes em muito me inspira. Muito obrigada.

A Eliane Camargo e Philippe Erikson devo agradecimento especial, pela oportunidade única de viajar em suas companhias, na condição de “estudante assistente”, e usufruir de seus ensinamentos e vasta experiência de campo. A Eliane, sobretudo, por acompanhar meus primeiros passos na etnologia caxinauá e tanto me incentivar: certamente os rumos de minha pesquisa seriam outros caso não a encontrasse pelo caminho. Agradeço, igualmente, à dona Teresa, sua mãe, pela gentileza de me receber em sua casa, pelos almoços e chás da tarde.

Denise Fajardo Grupioni e Renato Sztutman compuseram a banca do exame de qualificação e contribuíram com boas sugestões – de leitura, de recorte, de idéias. Ao Renato, meus agradecimentos não cabem aqui: ouvi-lo falar e com ele partilhar é algo sempre enriquecedor.

A Beatriz Perrone-Moisés agradeço as palavras sábias, precisas e que, a seu modo, contribuíram na condução deste trabalho. A Marta Rosa Amoroso, o apoio e o diálogo, tão fundamentais.

A chegada à USP foi marcada pela acolhida calorosa e divertida de Igor Scaramuzzi e Luis Fernando Pereira (*in memoriam*). Dentre outros colegas do Núcleo de História Indígena

e do Indigenismo, a disposição de Evelyn Schuler Zea para ouvir, debater e sugerir leituras foi de grande valia, assim como as observações atentas de Joana Cabral de Oliveira, sempre bem-humoradas – muito obrigada. Agradeço igualmente a Nicodème de Renesse, Valéria Macedo, Guilherme Lavinias, Spensy K. Pimentel, Pedro A. Lolli, Flora Cabalzar, Karen Shiratori e Gabriel C. Barbosa por fazerem das tardes de sexta-feira um encontro estimulante. A Frank Nabeta, meu sincero agradecimento pelas palavras de conforto nos momentos de ansiedade e a agilidade para resolver tantas burocracias que emperram esta vida.

A amizade de Enrico Spaggiari e Thais C. Waldman foi um achado. Agradeço ao Enrico por partilhar comigo o amor e, sobretudo, a dor de torcer pelo Corinthians; a Tata, por não me deixar faltar um bom filme e uma boa conversa.

Na companhia de Paula W. Pires, José Glebson Vieira, Jayne Collevatti, Luisa Valentini, André-Kees de Moraes Schouten, Giovani Cirino, Rodrigo Lobo, Luis Felipe K. Hirano, Glaucia D. Oliveira e Inácio Andrade desfrutei muitas manhãs de segunda-feira regadas a café e pão italiano, em meio a artigos e pareceres. Com Camila Gauditano pude dividir as impressões da primeira ida a campo; com Alexandre Kishimoto e Caio Pompéia, as boas perguntas que este mundo pode nos colocar. Em meio a tanta gente, a amizade e o carinho de Magda Ribeiro.

Amigas de muitos anos, Michelle Honda e Lenina Lotufo estiveram sempre, de perto e de longe, junto a mim. Dos tempos da graduação, agradeço a Carla Sabrina Favaro e Amanda Marques de Oliveira pelas animadas noites de quartas-feiras regadas a futebol, dentre tantas outras lembranças; a Grazielle Deltreggia, companheira nas sessões da Casa do Lago, os cafés; a Flávio H. Ghilardi pela trilha sonora que acompanha meus dias.

Matheus de Pietro me ensinou o poder de impacto que as palavras carregam; com Nilson Nishino minhas andanças gastronômicas tornaram-se mais divertidas e sempre rendem boas histórias para contar.

A Mariana M. Chaguri, minha querida amiga Mari, o agradecimento é especial: muito obrigada por estar aqui e ali, enchendo-me de suas palavras fortes, belas, sabidas. Certamente ao seu lado o encanto pelas ciências sociais não se apagará.

Os primeiros passos desta pesquisa se deram sob os olhares de Manuela Carneiro da Cunha e Mauro Almeida, a quem agradeço. Agradeço igualmente a Edilene Coffaci de Lima: foi ela quem me conduziu, de início, na literatura pano. Anne-Marie Colpron, Pedro N. Cesarino e Elsje Lagrou, muito gentis, disponibilizaram seus trabalhos. Muito obrigada.

Alfredo e Ritsuko Shima, Aki e Rosa Fuchikami receberam-me em Lima e tornaram a estadia mais divertida e agradável. Faltam-me palavras para agradecer os cuidados, os bolos de maçã, as longas conversas.

A meus pais, Tomomasa e Dirce Yano, o agradecimento é mais que especial: obrigada por não me faltarem nunca, em nenhum momento, e por tanto me incentivarem. O que levo de vocês, em mim, é por toda vida, assim como o carinho de meu avô, Paulo, de minha tia, Marina, e de minha irmã caçula, Cynthia. Nos momentos críticos da escrita, quando as palavras não vinham, eis que surgia na janela Boris Yanovich me chamando para passear.

Bem me ensinaram os Caxinauá da inexistência de uma palavra, em sua língua, para dizer “obrigada”: como agradecer a eles pelos cuidados, a companhia nas longas viagens rio acima e abaixo, a *cumbia* para animar os dias, o peixe fresco deliciosamente servido com macaxeira e palmito? Agradeço, sobretudo, à família de Bernabé e Eusébio Cumapa; a Rogéria, Herman Torres, Pedro e Conrado Nascimento; ao Miguel, Marcelino, Alicia, Jairo e Paco. Santiago, Texerino e Albert foram grandes companheiros em Lima e muito me ensinaram. Ao Berno, sempre tão gentil, não só agradeço como lhe faço a promessa de um retorno, em breve.

Esta dissertação é parte de mim e de André Drago – é a ele que dedico este trabalho. Muito obrigada por tanto me ouvir, me ensinar, me acompanhar, com suas músicas, tulipas, sorrisos.

A presente pesquisa beneficiou-se do financiamento da Capes, Fundação Volkswagen e Legs Lelong. Muito obrigada.

Sumário

Mapa da região do Alto Purus peruano	10
Nota sobre a Ortografia	11
Introdução	12
Capítulo I – O Brasil e o Peru entre os Caxinauá: subindo e descendo o rio	21
1. Um marco histórico e temporal: a extração da borracha	21
2. Rio acima: os Caxinauá no Peru	26
3. Rio abaixo: os Caxinauá no Brasil	32
Capítulo II – Pessoa, corpo, substância	41
1. <i>Tunku wakindan</i> : “nutrir os corpos”, “reproduzir a vida”	41
1.1 Firmando laços: <i>nukun yuda</i> , “nosso corpo”, “nossos parentes”	45
1.2 Da linearidade da existência: maturação e engorda	52
1.3 <i>Kena kuin</i> : nomes que fazem corpos.....	58
2. Daqueles que habitam a pessoa	70
2.1 Daqueles que partem, dos outros que ficam	73
2.2 Dos estados vulneráveis do corpo.....	84
Capítulo III – Saber (<i>unan</i>) e corporalidade	94
1. Observação, memorização, repetição	96
2. Beleza (<i>dua</i>), força e dureza (<i>kuxipa</i>), amargor (<i>muka</i>), sapiência (<i>unan</i>).....	104
3. <i>Huni muka dauya</i> : “homem que possui o amargo”	121
Considerações finais	131
Bibliografia	136

Mapa da região do Alto Purus peruano (com a localização de alguns grupos pano)

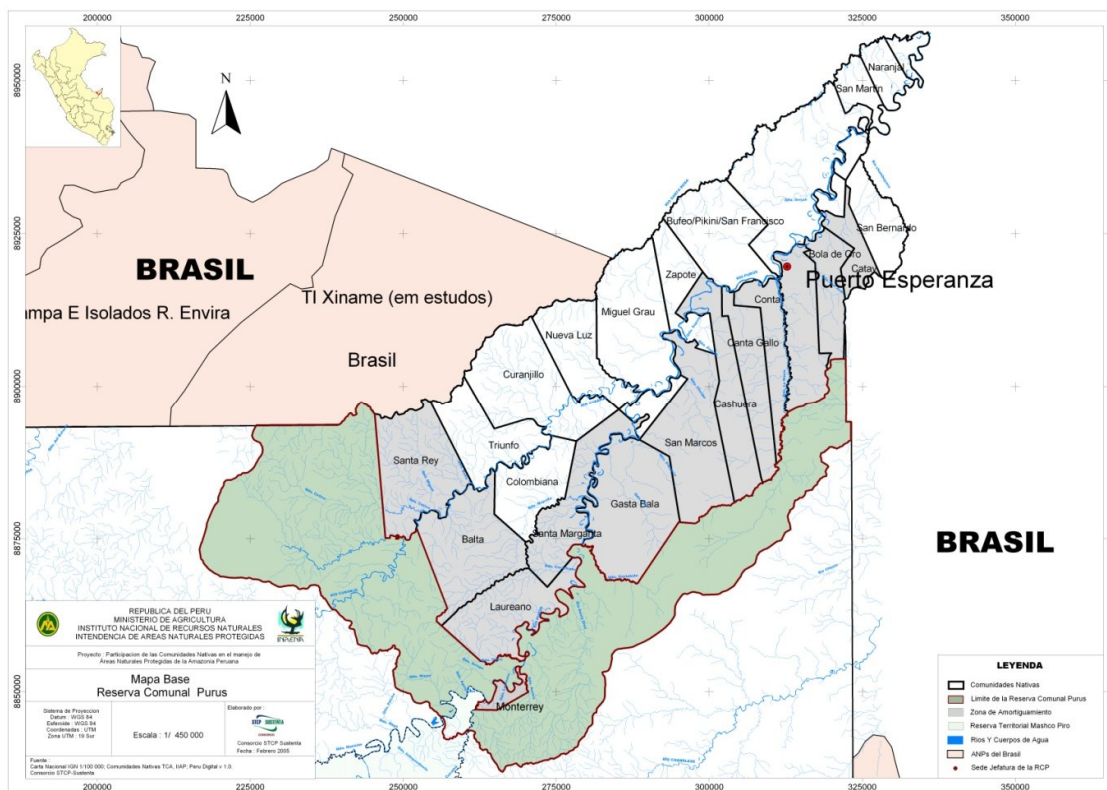


Imagem cedida pela Federación De Comunidades Nativas de Purús – FECONAPU

Kaxinawá, Cashinahua, Caxinauá: nota sobre a ortografia

Não há uma grafia unificada para a língua caxinauá (*hantxa kuin*) – composta de quatro vogais e catorze consoantes – falada no Brasil e no Peru. Entre os Caxinauá situados em território peruano, a grafia correntemente empregada foi elaborada pelos missionários do Instituto Lingüístico de Verão (SIL), ao passo que no Brasil, segundo Weber (2006:13), ela seria fruto de um trabalho conjunto entre a Comissão Pró-Índio do Acre (CPI-AC) e os professores indígenas.

A transcrição aqui empregada toma como referência aquela proposta pela lingüista Eliane Camargo (2006), na qual a escrita obedece ao sistema fonológico. O quadro que reproduzo abaixo explicita sinteticamente as diferenças entre as grafias (*idem*:8):

	Transcrição fonológica	Grafia empregada no Brasil	Grafia empregada no Peru	Grafia proposta por Camargo
Vogais	/a/	a	a	a
	/ə/	e	e	e
	/i/	i	i	i
	/u/	u	u	u
Consoantes	/m/	m	m	m
	/n/	n	n	n
	/p/	p	p	p
	/t/	t	t	t
	/c/	ch	tx	tx
	/k/	k	k	k
	/b/	b	b	b
	/d/	d, r	d	d
	/*/	y	y	y
	/s/	s	s	s
	/*/	sh, x	sh	x
	/h/	h	j	h
	/ts/	ts	ts	ts
	/w/	w	v	w

Introdução

“Nos tempos dos antepassados, havia uma anta” – começou a contar Awadetsati, então chefe da aldeia de Balta, na década de sessenta¹. Paulatinamente, as pessoas reuniram-se ao seu redor e, entre risos, ele prosseguiu: cheia de libido, a anta sentia desejo sexual por tudo aquilo que se movia. Certo dia, ao caminhar pela mata, encontrou um jabuti (*Xawe*) e lhe disse: “você é uma criatura fantástica. Vamos transar”. *Xawe* olhou para ela e concordou: “você é dos grandes. E que pênis!”². A anta, então, indagou: “onde coloco meu pênis?”. O jabuti respondeu: “aqui”, apontando para sua boca. No ápice do seu prazer, *Xawe* abocanhou-a e foi embora mastigando. A anta morreu.

Em meio a gritos e gargalhadas, Bidu, um homem caxinauá, explicou a seu filho mais novo: “É isso que acontece quando todo o seu conhecimento está nos testículos” (Kensinger, 1995:239). Instigado, Kenneth Kensinger, à época missionário do Instituto Lingüístico de Verão, passou semanas, senão meses, com essa frase na cabeça. A anta, pouco sabida, concentrara seu conhecimento nos testículos; onde, então, residiria no corpo o conhecimento de uma pessoa sábia? – insistentemente perguntou aos Caxinauá. “*Hawen yuda dasibi unaia*” – o corpo inteiro é repleto de conhecimento, assim lhe responderam, enfaticamente (*idem*).



Os grupos pano – como são denominados aqueles pertencentes à família lingüística desse mesmo nome – encontram-se dispersos numa área contínua que se estende das bacias do Ucayali e Javari até o Alto Juruá e Alto Purus, distribuídos, segundo critérios lingüísticos,

¹ Extraído de Kensinger (1995:237-239). Tradução minha.

² Na versão original, em inglês, assim diz o jabuti: “You’re a big one. And what a luscious penis!” (Kensinger, 1995:238). O adjetivo *luscious*, no caso, pode tanto qualificar aquilo que é extremamente bom para comer ou beber quanto aquilo que é sexualmente atraente (Longman 2003).

em sete subconjuntos: Shipibo-Conibo, Amahuaca (também chamado de *nawa*, posto que abarca os Yaminawa, Sharanawa, Marinawa, Mastanawa etc.), Cashibo-Cacataibo, Mayoruna (constituído dos Matis, Korubo, Matses, Kulina-Pano, Maya etc.), Pano medianos (formados pelos Marubo, Kapanawa, Katukina, Yawanawa, Remo e Poyanawa), Pano meridionais (Chacobo, Pacaguara, Karipuna, Kaxarari) e, por fim, “os famosos” Caxinauá (Erikson, 1992:240-241). São estimados em aproximadamente quarenta mil falantes que ocupam os territórios brasileiro, peruano e boliviano.

Conforme Philippe Erikson (1990; 1993), estudioso dos Matis e Chacobo, trata-se de uma família lingüística marcada por uma diversidade interna que se contraporia à homogeneidade territorial, lingüística e cultural³. Tal homogeneidade permitiria falar em uma *panologia* (Calavia Sáez 2006:22), cujos estudos etnológicos, bom dizer, estiveram durante certo tempo à margem da produção acadêmica – o antropólogo Eduardo Galvão chegou a afirmar, na década de sessenta, que a região do Juruá-Purus seria a menos estudada (e conseqüentemente a menos conhecida) na etnologia brasileira (Erikson 1990:49).

Se os estudos etnológicos sobre os Pano receberam um impulso significativo somente no final da década de setenta e ao longo dos anos oitenta do século XX, o mesmo não se aplica à sua documentação lingüística e arqueológica: não só o primeiro reconhecimento formal da existência desse tronco lingüístico teria ocorrido em 1888, em um trabalho apresentado por Raoul de la Grasserie no Congresso dos Americanistas de Berlim, como há a hipótese de que a primeira menção aos povos falantes dessa língua tenha sido feita por C.F.P. Von Martius em 1867 (Amarante Ribeiro 2007:4)⁴. No terreno da Arqueologia, a região do

³ A coesão, afirma Erikson (1993:47-48), ultrapassa as diferenças entre os grupos ribeirinhos – que vivem nas planícies aluviais do Ucayali – e os interfluviais – mais dispersos na floresta: muitas populações pano partilham uma alimentação vegetal baseada no consumo da macaxeira doce e da banana, praticaram, outrora, o endocanibalismo funerário, privilegiam o tabaco, em detrimento da ayahuasca, em suas atividades xamânicas. O realce das semelhanças entre eles, no entanto, contrasta-se com a exaltação das diferenças no interior de cada grupo (*idem*:49).

⁴ Para uma compreensão do histórico de classificação das línguas pano, ver Amarante Ribeiro (2007).

Ucayali – onde vivem os Shipibo-Conibo – figura, nas terras baixas sul-americanas, como uma das mais densamente estudadas, graças, sobretudo, às investigações coordenadas por Donald Lathrap (1970 *apud* Erikson 1992:244)⁵.

Durante muito tempo as informações etnográficas sobre essas populações restringiram-se a relatos de viajantes e missionários – imprescindível mencionar, nesse caso, o padre francês Constant Tastevin, que chegou à Amazônia em dezembro de 1905 e, em parceria com o etnólogo Paul Rivet, publicou artigos de grande valor histórico e etnográfico sobre a região e os grupos indígenas que lá habitavam (Carneiro da Cunha, ms.). Convocado para substituir um padre que residia em Seabra, antiga cidade de Tarauacá, no Acre, Tastevin percorreu as nascentes do rio Juruá e de seus afluentes, subindo o rio Muru, parte do Jordão e, posteriormente, seguiu até as cabeceiras do Tarauacá. O ano era 1924 e dessas viagens o missionário extraiu informações sobre dialetos e grupos pano, descreveu minuciosamente os rios, fez, com as próprias mãos, mapas detalhados da região. Ao longo do caminho encontrou numerosas aldeias indígenas, em sua maioria falantes da língua pano:

“Antes da invasão dos seringueiros vindos do nordeste do Brasil, o [rio] Murú era habitado apenas por índios selvagens. Eles estavam mais concentrados aí do que em qualquer outro lugar. A maioria falava o dialeto *pano* e se autodenominava *Húni Kúí*, ‘os verdadeiros homens’.” (Tastevin, 1925:10 *apud* Weber 2006:50. Grifo no original)

Grande parte desses grupos, ele detalhou em outra ocasião, era nomeada segundo a junção de um nome de animal com o sufixo *nawa*, traduzido pelo autor como “povo”:

“Tínhamos assim o ‘povo sapo’ ou Poya-nawa; o ‘povo ustiti’ ou Chipi-nawa; o ‘povo esquilo’ ou Kapa-nawa; os ‘homens javali’ ou Yamwa-nawa; os ‘marimbondos’, as ‘abelhas’, os ‘jacamins ou pássaros trombeta’ que se intitulavam Bina-nawa, Chara-nawa, Neha-nawa, etc...” (Tastevin, 1925:64).

⁵ Fontes históricas atestam que os primeiros contatos entre os grupos pano e os europeus ocorreram na segunda metade do século XVI, quando estes últimos subiram o rio Ucayali; um século mais tarde, aterrisou na região a primeira onda missionária, cuja permanência mais duradoura, em virtude dos conflitos entre jesuítas e franciscanos e a própria resistência indígena, ocorreria somente no século XIX (Erikson 1992:248-250). Desses primeiros contatos surgiu uma série de publicações de dicionários, escritos por missionários (anônimos ou não), em sua maioria voltada para a compreensão do dialeto shipibo. Capistrano de Abreu (1938:278-282) enumerou parte dessas publicações.

Os relatos do padre espiritano permaneceram durante décadas como uma das principais fontes documentais sobre a região da bacia do Juruá, juntamente com a coletânea sobre os Caxinauá publicada pelo historiador João Capistrano de Abreu, em 1914. Com a ajuda de dois jovens informantes indígenas, oriundos do rio Iboiçu, afluente do Muru, e levados ao Rio de Janeiro por Luís Sombra⁶ a pedido do próprio historiador, Capistrano de Abreu reuniu mitos, dados etnográficos sobre o grupo e informações precisas sobre seu léxico – todo o material foi escrito na língua vernacular, acompanhado de sua tradução literal. Tal publicação auxiliou não só o trabalho do padre Tastevin em suas viagens pelos rios da Amazônia⁷, como também o fotógrafo Harald Schultz quando este visitou, na década de cinquenta, algumas aldeias caxinauá no rio Curanja⁸.

É apenas no contexto de emergência do chamado *americanismo tropical* (Taylor & Descola 1993:13)⁹ que se assiste a uma proliferação da produção propriamente etnográfica a propósito dos grupos pano. Até então, ainda que já se destacassem estudiosos como Carneiro (1970), Siskind (1973), Aquino (1977) e Melatti (1977) e seus respectivos trabalhos sobre os Amahuaca, Sharanawa, Caxinauá e Marubo, boa parte das produções etnográficas era de autoria dos missionários do Instituto Lingüístico de Verão (SIL) – cuja qualidade científica,

⁶ Luís Sombra, a quem Capistrano de Abreu (1941:5) refere-se como “meu patrício capitão”, percorreu a região do Juruá-Purus a serviço do governo brasileiro e, posteriormente, publicou algumas notas sobre os Caxinauás no início do século XX.

⁷ “[...] E comecei a recolher o vocabulário kachinahua. Isso não era uma grande novidade, já que um professor do Rio de Janeiro, o Dr. Capistrano de Abreu, publicou lendas e um vocabulário desse dialeto pano, com o concurso de dois índios do Muru. Mas como é uma obra única, é sempre bom controlá-la e confirmar ou precisar suas asserções” (Tastevin, 1925:32).

⁸ Em uma das viagens a campo da lingüista Eliane Camargo, os Caxinauá mencionaram-lhe a figura de um homem alto, munido de uma máquina fotográfica, que só falava com eles com um livro à mão. Sem este, não lhes respondia. Tratava-se, no caso, de Harald Schultz e o livro em questão era a obra de Capistrano de Abreu (comunicação pessoal).

⁹ Para uma maior precisão dessa vasta produção, acessar <http://www.u-paris10.fr/bibethno/website.html>. A página, no entanto, carece de atualização.

ressalva Erikson (1990:50), era comprometida em razão de seus interesses ideológicos¹⁰. Segundo levantamento feito por Edilene Coffaci de Lima (2000:11, nota 2), no período que se estende de 1985 a 2000 foram defendidas mais de vinte dissertações e teses acadêmicas sobre os grupos pano, tanto na área da Linguística quanto da Antropologia. Em linhas gerais destaque, cronologicamente, a pesquisa de Patrick Deshayes e Barbara Keifenheim (1982), bem como de Cecilia McCallum (1989) sobre os Caxinauá, o trabalho de Stephen Romanoff (1984) junto aos Matsés, os estudos etnográficos de Delvair Montagner (1985) sobre os Marubo, a tese de doutorado de Graham Townsley (1988) sobre os Yaminawa peruanos. A partir da década de noventa seguem-se os estudos de Philippe Erikson (1990), as etnografias sobre os Caxinauá, Katukina e Yaminawa, respectivamente produzidas por Elsje Lagrou (1991), Edilene Coffaci de Lima (1994) e Oscar Calavia Sáez (1995), os trabalhos de Miguel Carid Naveira e Laura Pérez-Gil, ambos de 1999, sobre os Yawanawa¹¹. Uma das principais referências para qualquer pesquisador que se propõe a estudar as populações pano, Kenneth Kensinger iniciou seu trabalho junto aos Caxinauá no Peru em 1955 e lá permaneceu, entre viagens esporádicas, até 1968. Em 1995, provavelmente estimulado por aqueles desenvolvimentos, reuniu, na forma de livro, seus ensaios publicados ao longo dos vinte e cinco anos após sua saída de Balta, no Curanja.

Um balanço geral dessa produção bibliográfica atesta um particular interesse de alguns autores pela relação entre identidade e alteridade para esses grupos, sobre o qual se debruçaram – se não de forma pioneira, ao menos de modo inovador - Patrick Deshayes e Barbara Keifenheim (1994). Este não é o foco da presente pesquisa, mas algumas considerações merecem ser feitas.

¹⁰ Obviamente tais interesses centravam-se na evangelização dos indígenas, por meio da instalação de uma escola nas comunidades, formação de professores-missionários e tradução da bíblia em língua vernacular (Keifenheim & Deshayes 1994:53-54).

¹¹ Sob orientação de Manuela Carneiro da Cunha, as etnografias dos povos katukina e yaminawa atendiam ao interesse, então crescente, “de escrever a história dos povos das Terras Baixas, por tanto tempo considerada impossível ou insignificante” (Calavia Sáez, 2006:13-14).

Já no início do século XX o padre Constant Tastevin havia observado o caráter fluido dos etnônimos – emaranhados, eram evocados ou recusados conforme a situação em que um dado grupo se encontrava. Em relato ao etnólogo Paul Rivet, Tastevin conta que, ao visitar os Katukina do Baixo Gregório e Reconquista, deparou-se com dois grupos pertencentes a troncos lingüísticos distintos, mas, curiosamente, de mesmo nome. Tratava-se, no caso, dos Katukina. Um indígena arara, então, explicou-lhe: os Katukina-Pano, reunidos em vários grupos *nawa* (Kamanawa, Vaninawa, Nainawa, Numanawa, Satanawa), não seriam os Katukina propriamente ditos, e sim os Yawanawa (Tastevin 1924:422). Tastevin sugere que tal fato dever-se-ia à tentativa de alguns grupos *nawa* de escapar aos massacres infligidos por seringalistas; buscando confundi-los, adotavam nomes de grupos com os quais aqueles últimos mantinham relações mais amistosas.

Além disso, aponta Edilene Coffaci de Lima (1994:2) – retomando Townsley (1989) e Erikson (1990) – a presença de um processo complexo de fusões e cisões ao longo da história, evidenciando a tenuidade das fronteiras étnicas entre os Pano. Os exemplos são muitos: nos dizeres de Cesarino (2008:15), o etnônimo marubo abarca, na verdade, remanescentes de diversos povos falantes da língua pano, no qual a adoção da língua de *um* povo atualmente extinto – os Chainawavo – não resultou, no entanto, no desaparecimento daquela multiplicidade primeira. Quanto aos Katukina, mencionados acima, estes não se reconhecem enquanto tal, mas sim conforme os seis clãs que compõem sua sociedade: Varinawa, Kamanawa, Satanawa, Waninawa, Naynawa e Numanawa (Lima 1994)¹². O caso yaminawa é particularmente interessante e instigante: Calavia Sáez (2006:259) afirma que tal etnônimo varia, na literatura pano, de acordo com o contexto em questão: ora se refere a um povo *huni kuin*, oposto aos Caxinauá, ora a uma junção de nomes genéricos, ora, ainda, a um

¹² No contexto das fusões e cisões étnicas, os Katukina mantêm relações singulares com os Marubo e os Yawanawa. Ver Lima (1994).

grupo concreto, inserido no conjunto dos Papavô, índios considerados arredios nos tempos dos seringais¹³. A tais exemplos vem se somar o fato de que o sufixo *nawa*, constitutivo do nome de muitos grupos pano, denota tanto “nós” quanto “outros”, remetendo, assim, simultaneamente à auto e alo-referência (Lima 1994:2)¹⁴.

Em meio a isso tudo, os Caxinauá são apresentados como um caso à parte. Pejorativamente nomeados por outros grupos como “povo do morcego”, “homens-vampiros”¹⁵, Weber (2006:50) sugere que seriam “mais fechados” e, portanto, menos vulneráveis à mudança de etnônimo quando comparados a outros Pano, alegadamente em decorrência de sua própria organização social: divididos em duas metades, *Dua bakebu* e *Inu bakebu*, formadas, respectivamente, pelas seções *inu* e *inani*, *dua* e *banu*, as alianças matrimoniais ocorrem *idealmente* entre um indivíduo de uma metade com um membro da metade oposta. Endogâmicos no nível da aldeia – as alianças ocorrem preferencialmente no interior de um dado grupo de parentes – os Caxinauá mostram-se menos propensos a casamentos com pessoas de outros grupos que não os deles. Isto, contudo, não descarta a necessidade do *outro* em seus regimes de identificação e transformação.

A mesma ênfase nas relações entre identidade e alteridade aparece em trabalhos mais recentes no crescente interesse pela temática do conhecimento xamânico. Há, assim, o estudo de Pierre Déléage sobre xamanismo sharanawa, focado na reconstrução de uma epistemologia própria ao grupo (2005:10-11); o trabalho de Anne-Marie Colpron (2004) sobre o xamanismo shipibo; o de Lima (2000) sobre o katukina; o de Pérez-Gil sobre o

¹³ Há de se considerar, ainda, o caso dos Sharanawa, composto de uma multiplicidade de sub-grupos que decidiu viver junto, partilhando, assim, uma identidade comum (Déléage 2005:24).

¹⁴ A idéia de “povo”, “gente” (enquanto coletividade) na língua pano também se expressa pelo sufixo *ibo* (presente nos etnônimos Shipibo, Conibo etc.). No entendimento de Keifenheim (1990), *ibo* diferencia-se de *nawa*, pois constitui um pluralizador neutro. Tais considerações, no entanto, merecem um estudo mais aprofundado e cuidadoso.

¹⁵ Ao relatar, com detalhes, o endocanibalismo caxinauá, Tastevin (1925:87) afirma que o consumo da carne do defunto deixava o hálito desses indígenas fétido, o que lhes valeram, por parte de outros grupos, os apelidos de Pisinawa (“os fedorentos”) e Chapanawa (“os podres”), nomes com os quais os próprios Caxinauá referiam-se aos Kulina, seus inimigos tradicionais.

yaminawa. Por fim – para citar algumas delas – a pesquisa de Pedro Cesarino, cuja intenção, nas palavras do autor, é apreender o pensamento poético marubo por meio da tradução de seus cantos rituais (Cesarino 2008:10).



Disso tudo resulta um material denso e de qualidade ao qual pretendo recorrer, ao longo desta dissertação, com vistas a refletir acerca da lógica particular que ali opera, entre os Caxinauá, quando se trata de “ordenarem o mundo” (Lévi-Strauss 1989). Todavia, não é de meu interesse restringir-me àquilo que alguns antropólogos qualificam como “o Saber por excelência” (Calavia Sáez, Carid Naveira & Pérez- Gil 2003), tampouco me ater estritamente aos *conteúdos substantivos* dos conhecimentos. Longe de procurar por uma “concepção caxinauá de saberes”, desejo, sob o viés da *corporalidade*, considerar as relações engendradas e que engendram os processos de produção, transmissão e expressão dos conhecimentos caxinauá. Tomo como ponto de partida as palavras que eles próprios, na década de 1960, enunciaram a Kensinger quando este insistia numa separação entre mente e corpo para falar de conhecimento: *nukun yuda yamakidi nun xinamiski* – “nós sempre pensamos através de todas as partes de nosso corpo” (Kensinger, 1995:244). Segui, neste trabalho, a hipótese de que a apreensão dos saberes e sua prática requerem e promovem *corporalidades específicas*.

Sigo acreditando que a *corporalidade* seja “um idioma altamente rentável” no estudo das sociedades ameríndias (Seeger, DaMatta & Viveiros de Castro 1979:6). Assim, *no segundo capítulo* considero o processo gradual de constituição dos corpos e das pessoas caxinauá – partilha de comida, valores, pensamentos, fluidos corporais, em suma, do “viver junto” (Lagrou, 1998:11). *No fim deste capítulo e no decorrer do seguinte*, descrevo um

mundo carregado de intencionalidade, onde tudo aquilo que é vivo possui em si uma força vital, *yuxin* (Lagrou 1998), e no qual, em grande parte pelo menos, os saberes pertencem inicialmente ao *exterior* e a *outras gentes* – à jibóia (*Yube*) e ao *Inka*, por exemplo –, junto aos quais precisam ser adquiridos para, então, serem *incorporados*.

No primeiro capítulo faço uma apresentação geral do grupo com vistas a pontuar os trabalhos realizados a seu respeito e, a partir deles, traçar não somente os distintos percursos históricos que se sucederam após a chegada dos seringalistas à região amazônica, mas também – e creio que este é o principal – evidenciar, com base nesse material, aquilo que norteará as reflexões da presente dissertação.

Por fim, embora esta pesquisa seja de cunho mais bibliográfico, estive por duas vezes em campo e utilizo, aqui e ali, algumas de minhas observações. Na primeira viagem, entre julho e agosto de 2007, parti de Rio Branco (AC) ao município de Santa Rosa, localizado às margens do rio Purus, subindo até seu afluente, Curanja, no Peru. Permaneci em Colombiana, aldeia caxinauá peruana, pouco mais de duas semanas e visitei, neste mesmo período, outras comunidades – San Martín, Santa Rey, Miguel Grau, Nueva Esperanza e Balta. Em setembro de 2008, retornei ao Purus para uma curta permanência na cidade de Puerto Esperanza, município localizado na fronteira Brasil-Peru e próximo à aldeia de San Martín, onde fiquei alguns dias. Posteriormente segui para Lima e durante dois meses colaborei com a tradução e transcrição de material caxinauá coletado pela lingüista Eliane Camargo. Tais viagens inseriram-se no projeto *Documentação da língua e cultura caxinauá*, coordenado pelo professor Bernard Comrie e vinculado a Universidade de Paris X-Nanterre e ao Max Planck Institute for Evolutionary Anthropology, de Leipzig, Alemanha.

Capítulo I: O Brasil e o Peru entre os Caxinauá, subindo e descendo o rio

Foi durante as viagens em direção às cabeceiras do Tarauacá e ao rio Jordão que o padre espiritano Constant Tastevin visitou ao menos três aldeias Caxinauá. Assim ele nos conta: “Tinha vindo conhecer os Kachinaua, fazer amizade com eles, aprender seus nomes, estudar sua língua e seus costumes, e ensiná-los a rezar como cristãos, para poder depois batizá-los” (Tastevin, 1926: 84). Dessas viagens extraiu um vasto material sobre o grupo, posteriormente publicado na revista francesa *La Géographie* (1920, 1925, 1926, 1928), cuja importância não é só etnográfica e histórica (o que, em si, bastaria), como também constitui, senão o marco inicial de uma série de publicações sobre os Caxinauá, uma das principais referências para o estudo do grupo pano de que trata o presente trabalho.

Dos relatos do padre francês, no início do século XX, à contemporaneidade, temos um século no qual muito se escreveu sobre os Caxinauá: missionários, viajantes, funcionários a serviço do governo brasileiro, lingüistas e, por fim, antropólogos. Conforme ressaltado anteriormente, tal produção nem sempre foi tão intensa como a que assistimos nesses últimos anos. Ainda que sobre eles exista uma vasta etnografia, sobretudo quando comparados aos demais grupos pano, tal riqueza etnográfica é recente e, de certo modo, boa parte dela, a partir dos anos oitenta, concentra-se no Brasil.

1. Um marco histórico e temporal: a extração da borracha

A presença de populações caxinauá dispersas por regiões relativamente afastadas, na área limítrofe entre o Brasil e o Peru, é comumente descrita como decorrente do contato com as frentes extrativistas do caucho e da borracha, principais atrativos para a ocupação da Amazônia no século XIX (Aquino 1977; Lagrou 1991). A antropóloga Cecilia McCallum (2001:8) sugere que o primeiro contato entre os Caxinauá e os seringalistas tenha ocorrido

por volta de 1892, quando estes últimos adentraram na região das cabeceiras do Juruá – desse encontro resultaria uma longa trajetória de deslocamentos e dispersões do grupo no decorrer do século seguinte.

Contam os interlocutores de Ingrid Weber (2006:55) que até o momento da chegada dos seringueiros, em sua maioria imigrantes cearenses, o rio Humaitá era povoado não só pelos Caxinauá, como também por outros grupos pano, dentre os quais os Jaminawa e os Arara, com quem mantinham relações conflituosas. Em consequência desses conflitos, os Caxinauá dispersaram-se pelos rios Iboiçu e Muru – este último definido por Tastevin como “(...) sobretudo rio dos Kachinaua, assim como o Eru é dos Kulina e o Juruá dos Kanamari” (Tastevin, 1925:20)¹⁶.

Na atualidade, boa parte do grupo concentra-se principalmente no alto rio Purus e seus afluentes, na região fronteira entre o Brasil e o Peru, estimados em aproximadamente 5280 pessoas no lado brasileiro – a população indígena mais numerosa do Acre – e 1500 no território peruano¹⁷. No Brasil, distribuem-se em doze Terras Indígenas ao longo dos rios Purus, Envira, Tarauacá, Jordão, Muru, Humaitá e Breu; já no Peru, são cerca de trinta aldeias situadas nos rios Curanja e Alto Purus.

Ao chegar às aldeias caxinauá na região do Juruá, em 1924, Tastevin encontrou-as já *amansadas*¹⁸ e inseridas na produção da borracha, inserção esta que, como bem ressalta Aquino (1977), foi marcada por violentos confrontos entre os indígenas e os seringueiros. Expedições armadas e *correrias*, que consistiam na matança generalizada de índios, seqüestro

¹⁶ Ao conhecer o antropólogo Terri de Aquino, no final da década de setenta, o caxinauá Vicente Sabóia reivindicou-lhe a demarcação de uma terra indígena no Humaitá, “pois aquele rio, juntamente com seu vizinho Iboiaçu, afluentes da margem direita do Murú, era um antigo território tradicional de seu povo e dali eles ‘nunca tinham saído’” (Weber, 2006:17).

¹⁷ Dados referentes à população caxinauá residente no Peru foram obtidos junto ao Instituto Nacional de Recursos Naturales (INRENA), coletados em 2003. Na atualidade, o número me parece maior. Sobre a população no Brasil, apóio-me nas informações de Aquino e Iglesias (2002).

¹⁸ Assim a antropóloga Mariana Pantoja Franco define os índios *amansados*: “(...) aqueles que, em oposição aos ‘brabos’, foram contactados pelos brancos (exploradores de seringais, padres, soldados) e de alguma forma incorporados à empresa seringalista” (Franco, 2001:142, nota 20).

de suas mulheres e ocupação de territórios, tanto escravizavam aqueles que sobreviviam aos ataques como “limpavam” a área de índios “hostis”, resistentes à empreitada dos seringalistas e caucheiros¹⁹.

Mais que isso, a exploração econômica dessa região da Amazônia resultou numa disputa política em torno das delimitações da fronteira entre o Brasil e o Peru – o então líder da Comissão Mista Brasileira-Peruana de Reconhecimento do Alto Purus, Euclides da Cunha, foi enviado à região com o intuito de estabelecer um acordo mútuo entre os dois países, principalmente no que dizia respeito a quem pertenceria, de fato, o território do Curanja²⁰. Nesse contexto, muitos grupos pano, sob o comando do cearense Ângelo Ferreira, passaram a policiar o lado brasileiro e, simultaneamente, perseguir outros indígenas a fim de integrá-los ao sistema seringalista²¹.

Após o assassinato de Ângelo Ferreira por arrendatários de um seringal, um de seus empregados, também cearense e chamado Felizardo Cerqueira, passou a atuar como seu sucessor, instalando-se entre os Caxinauá do rio Iboiçu, com quem coletava caucho. Contratado pelos patrões de seringais dos rios Tarauacá e Jordão para proteger suas propriedades de ataques e roubos de indígenas que vagavam pela mata, Felizardo Cerqueira também prestou serviços à Comissão de Limites²² e participou de perseguições aos Papavô,

¹⁹ A chegada de um grande contingente de nordestinos para trabalhar nos seringais implicava, devido ao seu alto custo, em evacuar a região de seus tradicionais moradores para, assim, colocar o seringal em funcionamento o mais rápido possível (Franco 2001:136).

²⁰ Peter Gow (2006:443) cita como uma das causas dos inúmeros conflitos entre os dois países a tentativa das autoridades brasileiras de obrigar os patrões peruanos a pagarem impostos por estes explorarem borracha do território brasileiro. Os peruanos, no entanto, alegavam que trabalhavam acima da Foz de Chandless, acordada provisoriamente na época como a linha divisória entre o Brasil e o Peru.

²¹ Abro espaço, aqui, para uma observação de Calavia Sáez (2006:251): “O pacifismo das relações entre catequizadores e índios é uma face da moeda: esse ‘serviço como soldados’ significa que as correrias continuam contra os grupos ‘não catequizados’ e que elas se convertem em estratégias dos próprios catequizados para ampliar o seu grupo e praticar, por sua vez, uma sorte de etnocatequese. São os Katukina de Ângelo Ferreira os que, segundo conta Tastevin (1924), capturam um grupo de Yaminawa e lhes impõem sua própria tatuagem: desde então, esses ‘misérables vauriens’ deixarão de ser Yaminawa para se converter em legítimos Katukina.”

²² Interessante observar a vulnerabilidade das fronteiras geopolíticas que circundam a região da Amazônia e o papel que muitas populações indígenas exerceram no policiamento dessa área. Além do exemplo dos indígenas que trabalhavam para Felizardo Cerqueira, os Shipibo e os Campa, a mando do caucheiro Máximo Rodríguez, defenderam a fronteira peruana de eventuais ataques bolivianos (Calavia Sáez 2006:232).

nome genérico atribuído a um conjunto de grupos *nawa*, reconhecidos pela sua hostilidade (Calavia Sáez 2006:251-252). *Amansados* pelo mateiro, alguns Caxinauá provenientes do rio Iboiçu foram levados ao Alto Envira, Tarauacá e, por fim, ao rio Jordão – assim, gradativamente incorporaram o estilo de vida nos seringais: abriam estradas de seringa, produziam borracha, cultivavam os roçados de seus patrões, cortavam madeira. Participaram, também, da abertura de varadouros: segundo Mariana Pantoja Franco (2001:154), cerca de 150 indígenas, a pedido do coronel Gregório Thaumaturgo de Azevedo, então prefeito do Alto Juruá, abriram caminho ligando um seringal no rio Tarauacá à cidade de Cruzeiro do Sul.

Se a presença de caucheiros peruanos na região não durou mais que vinte anos – abate-se o caucho (*Castilloa elastica*) de uma só vez –, o fluxo de seringueiros nordestinos, por seu turno, tornou-se permanente, na medida em que a borracha (*Hevea brasiliensis*) é extraída paulatinamente, preservando-se a árvore.

Foram tempos difíceis, marcados por uma violência que não era só física: trabalhar nos seringais implicava em viver nos barracões, cada qual junto ao seu patrão, em relativo isolamento e sujeito a deslocamentos freqüentes. Houve, em suma, uma quebra na organização social caxinauá, motivo pelo qual Aquino e Iglesias (2002:149) referem-se a essa época como “o tempo do cativo dos patrões dos seringais”²³.

As *correrias* cessaram quando a produção da borracha, vulnerável às oscilações do mercado internacional, entrou em sua primeira crise em 1912. O movimento migratório, então, diminuiu; diminuiu também, de forma drástica, a população indígena do Juruá e Purus,

²³ Ao refletir sobre o modo como o sistema seringalista repercutiu entre os Yaminawa, no Acre, Calavia Sáez (2006:235) faz uma observação geral: “A escravidão dos seringais abrange modos de exploração muito diferentes. Atinge grupos indígenas organizados, famílias inteiras ou indivíduos desgarrados, adultos ou crianças: as conseqüências variam em cada caso. As formas de coação variam também de uma atração precária pela oferta de mercadorias à força bruta, habitualmente combinada com o deslocamento da mão-de-obra para longe de seu território de origem.” No caso dos Katukina, estes associam o tempo das *correrias* à impossibilidade de viverem juntos nas aldeias (Lima 1994:27).

vitimada tanto pelos ataques organizados por mateiros quanto por epidemias de gripe, sarampo e pneumonia. A hostilidade, de certa forma, era generalizada; mais que isso, reinava na época a instabilidade: alianças temporárias se firmavam entre indígenas e seringueiros, indígenas *amansados* se armavam para capturar “os arredios” e escravizá-los, grupos pretensamente já incorporados à produção da borracha rebelavam-se contra seus patrões (Calavia Sáez 2006:237). Muitos indígenas adotaram a estratégia de se deslocar constantemente pela floresta, abandonando suas malocas após assaltarem os barracões em busca de alimentos e ferramentas.

Uma nova dispersão caxinauá foi justamente motivada pela revolta contra a violência de um patrão, no seringal União, no rio Envira. Após assassiná-lo, os Caxinauá saquearam seu barracão e seguiram para as cabeceiras do Curanja, no Peru, então uma região escassamente habitada. Lá permaneceram em relativo *isolamento* por cerca de vinte anos, até o final da década de 1940.

A chegada da frente extrativista da borracha e do caucho à região amazônica constitui, portanto, um momento histórico de grande importância, ainda que, como ressalta Calavia Sáez (2006:225), tal época represente uma lacuna, em meio a muitas outras, na historiografia da Amazônia²⁴. Do ponto de vista dos Caxinauá, acostumados, até então, a transitar entre os dois países, alguns interlocutores de Keifenheim (1997:149) descrevem sua história como um movimento contínuo de migrações orientado pela aproximação com o mundo exterior, em consonância com o afastamento de seu território de origem. Da parte das etnografias sobre o grupo, é dito que o deslocamento de uma parcela da população caxinauá para o Peru resultou em anos sem qualquer contato com os parentes que aqui permaneceram, bem como no desejo

²⁴ O autor questiona, com isso, uma suposta homogeneidade do processo que não considera os indígenas como protagonistas, sendo-lhes sempre atribuído o papel de vítimas na implantação do sistema seringalista, e tampouco a continuidade histórica após a crise. Assim ele pondera: “Não é este o lugar para reescrever a história da borracha, mas sim de lembrar que os modelos macro-históricos devem ser examinados com calma antes de ser aplicados à micro-história” (Calavia Sáez, 2006:227).

de algumas pessoas mais velhas de retornar, um dia, ao Brasil²⁵. Abordarei, portanto, os dois grupos separadamente, com o intuito de resgatar, ainda que em breves linhas, os distintos percursos históricos que vêm trilhando desde a dispersão do grupo, pontuando alguns trabalhos que vêm sendo feitos junto a eles nos dois lados da fronteira e que constituem a base na qual se apóia a presente reflexão.

2. Rio acima: os Caxinauá no Peru

Quatro anos haviam se passado desde a visita do fotógrafo Harald Schultz às aldeias caxinauá do rio Curanja quando a missão norte-americana do Instituto Lingüístico de Verão (SIL) chegou à região, em 1955. Recuperando-se, ainda, de uma epidemia que ceifara cerca de 80% de sua população, os Caxinauá teriam vislumbrado na chegada dos missionários a possibilidade de adquirir remédios e outros bens de consumo, bem como de expandir seu comércio de peles e objetos feitos de plumas (Keifenheim 1997:144).

As informações relativas ao período que abrange a dispersão do grupo até o final da década de quarenta são relativamente escassas e, de certo modo, controversas: Kensinger (1995:3) afirma que os Caxinauá, em relativo isolamento, restringiam seus contatos, sobretudo, aos Marinawa, de quem furtavam carne de caça, ovos de tracajá e instrumentos como machetes e terçados. Segundo tal autor, o fim do “isolamento” do grupo, em 1947, seria em decorrência de que, cansados de terem seus pertences roubados, os Marinawa colocaram os Caxinauá diretamente em contato com um regatão peruano²⁶. Estabeleceu-se, então um acordo: os Caxinauá forneceria ao comerciante borracha e caucho; em troca, receberiam dele ferramentas, painéis de alumínio, miçangas, mosquiteiros e utensílios para a

²⁵ Eliane Camargo, em comunicação pessoal. De fato, alguns jovens caxinauá também me expressaram seu desejo de viver no Brasil, ao tomarem conhecimento da existência da Casa do Índio, em Rio Branco, para tratamento de problemas de saúde, e lamentaram a inexistência desse tipo de serviço no Peru.

²⁶ Keifenheim (1997:144) também toma tal contato como um marco do fim do isolamento. Segundo ela, os Marinawa esperavam, com isso, *pacificar* os Caxinauá.

cozinha (Kensinger 1995:266). A antropóloga Elsje Lagrou (1991:14), por sua vez, cita os Yaminawa²⁷ como fornecedores de armas e utensílios de metal, e sugere que os próprios Caxinauá teriam enviado alguns de seus homens para uma negociação direta com os comerciantes peruanos, no rio Tamaya²⁸. Já o fotógrafo alemão Schultz menciona as viagens dos Marinawa e Sharanawa, durante o verão, às aldeias caxinauá, de quem compravam objetos manufaturados e, em troca, forneciam-lhes bens industrializados, muitas vezes já gastos e imprestáveis. Com o intuito de facilitar o comércio, supunha ele, a tendência era que os Caxinauá descessem cada vez mais o rio Curanja e se aproximassem dos peruanos (Schultz 1955:196-198)²⁹.

Seja como for, o fato é que, após a partida deste último, em 1951, quatro quintos da população caxinauá morreram, no intervalo de um mês, em decorrência de uma epidemia:

“‘Havia tantos cadáveres’, respondeu o chefe Awadetsati, esfregando os olhos com as mãos, como se quisesse afastar essa lembrança. ‘Todo meu povo estava doente, muitos estavam morrendo. Ninguém tinha coragem de desfazer-se dos corpos. Algumas pessoas, agonizando, arrastavam-se para fora da aldeia para que o cheiro de decomposição de seus corpos não incomodasse os doentes’” (Kensinger, 1995:231 *apud* McCallum, 1996:80, nota 23).

A morte repentina e sucessiva de boa parte do grupo levou os sobreviventes a se deslocarem para os rios Envira e Jordão, no Brasil, onde moravam seus parentes; sem, no entanto, conseguirem se adaptar ao trabalho nos seringais, logo retornaram ao Curanja.

A criação da comunidade de Balta pelos missionários do SIL, em 1955, acabou por concentrar os Caxinauá – ao menos temporariamente – nessa aldeia que, ainda hoje, é a maior

²⁷ Tal confusão não é tão estranha assim se considerar que os Marinawa, juntamente com outros *nawa* (os Parquenawa – atuais Yora -, Sharanawa, Mastanawa etc.), integram um conjunto politicamente heteróclito – porém culturalmente homogêneo – denominado Yaminawa, “gente do metal” (Erikson, 1992:241).

²⁸ Tal afirmação, aparentemente imprecisa, torna-se mais clara se levar em consideração que o etnônimo Yaminawa abarca, em si, uma variedade de outros *nawa*. Ver Calavia Sáez 2006 para maiores detalhes.

²⁹ Schultz retornou de suas expedições, realizadas em 1950 e 1951, com uma vasta coleção de flechas, panelas, machados de pedra, cestarias e tantos outros objetos caxinauá, posteriormente doados ao Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo.

aldeia caxinauá no Peru: até a década de oitenta contava com uma pista de pouso para transporte de mercadorias vindas de Pucallpa, estação de rádio, posto médico, escola bilíngüe (Keifenheim 1997:154). O período de permanência do SIL na região seria “a época do ouro” – afirma Kensinger (1995:266), em referência à queda na taxa de mortalidade infantil, expansão das famílias e, sobretudo, ao fluxo contínuo de produtos, mediado pelos missionários, no qual peles de animais, redes e cocares feitos de plumas eram comercializados em Pucallpa e, como contrapartida, os Caxinauá tinham acesso a bens industrializados como açúcar, sal, cartucho para espingarda, painéis de alumínio. No intervalo de duas décadas a população caxinauá passara de cem indivíduos à marca de quinhentos habitantes (Keifenheim 1997:144).

De fato, a presença dos missionários facilitou o acesso dos Caxinauá a produtos que estes, então, passaram a considerar “itens de necessidade”. Ademais, Keifenheim (*idem*:154-155) afirma que a criação de Balta veio acompanhada de uma mudança gradual na noção de chefia para o grupo: cargo tradicionalmente ocupado por dois homens mais velhos, um líder político e um líder de canto, e idealmente fundado na generosidade do indivíduo, a escolha do chefe passou a ser um instrumento de poder pessoal sujeita à aprovação dos missionários e da autoridade peruana. Nesse sentido, vale dizer, ainda que não seja meu intento explorar o terreno da chefia caxinauá, que tal intromissão instilou divergências entre as pessoas e, assim, deu vazão a um considerável movimento de segmentação – subseqüentemente, novas aldeias caxinauá foram fundadas ao longo dos rios Curanja e Purus³⁰.

A missão norte-americana retirou-se de Balta em 1983, após três décadas de catequese. Na ausência dos missionários, então mediadores em suas relações comerciais, os

³⁰ Um exemplo bastante conhecido é o caso de Grompes Puricho, primeiro caxinauá a se tornar missionário, que assumiu o posto de chefe político de Balta nos anos oitenta, incentivado pelos funcionários do SIL, e posteriormente transferiu o cargo para seu filho. Tal época foi marcada por um êxodo contínuo dos Caxinauá, insatisfeitos com seu chefe: de quinhentos habitantes, na década de oitenta, a população de Balta caiu para cem indivíduos em 1996, em sua maioria membros da família extensa de Puricho.

Caxinauá não só passaram a comprar produtos industrializados diretamente nos mercados de Puerto Esperanza, capital da Província de Purus³¹, como também fundaram novas comunidades em sua proximidade, como San Martín e Conta – esta última, segundo Lagrou (1991:21), fundada em 1968 por Caxinauá oriundos do rio Envira, no Brasil, que buscavam ter acesso aos produtos sem depender dos missionários. Ainda na década de oitenta, no contexto da implantação do sistema educacional peruano, professores foram contratados para ministrar aulas nas aldeias, cuja primeira escola bilíngüe, fundada pelos missionários e situada em Balta, data de 1973 (Kensinger 1995:272)³². Até então, parece-me que a escolarização dos indígenas estava exclusivamente a cargo dos funcionários do SIL, que em 1945 assinaram contrato com o Ministério de Educação Pública do Peru, rompendo, desse modo, o monopólio católico na educação escolar indígena (Lagrou 1991:21, nota 10)³³.

Quando os antropólogos Patrick Deshayes e Barbara Keifenheim chegaram à Balta para fazer pesquisa de campo, entre o final da década de setenta e o início dos anos oitenta, os militares presentes na região do Curanja estavam empenhados em construir uma estrada que, partindo de Puerto Esperanza, conectasse a capital provincial do Purus à Atalaya³⁴. Havia

³¹ Dados do Instituto Nacional de Recursos Naturales (INRENA) apontam que a Província do Purus possui uma população estimada em 4000 habitantes, dos quais 80% seriam indígenas assentados ao longo dos rios Curanja e Purus, distribuídos em quarenta e duas comunidades. Sobre Puerto Esperanza, não sei muito a respeito: Lucho Lima, proprietário da pousada mais famosa da cidade, filho de peruano com brasileira, contou-me que ela foi fundada por brasileiros, inicialmente como posto militar a fim de controlar a fronteira, há menos de quarenta anos. Deshayes e Keifenheim (1994:51), porém, afirmam que a fundação de Esperanza atendia ao interesse do próprio governo peruano em proteger sua fronteira.

³² Os missionários do SIL, por meio de um convênio assinado com a FUNAI em 1974, também atuaram na questão da educação indígena no Brasil: cooperaram, temporariamente, com a Divisão da Educação da FUNAI fornecendo-lhe materiais didáticos, treinamento de professores bilíngües (chamados à época de “monitores”) e, ainda, realizaram projetos de documentação lingüística. Tal convênio, mediado pelo Ministério do Interior, não foi renovado quando expirou seu prazo de vigência, no final de 1976 (Rodrigues 1981:165).

³³ Quando estive no Purus, em 2007, tive a oportunidade de viajar, separadamente, com duas professoras: a primeira dirigiu-se à comunidade de Santa Rey, próxima a Balta; a outra seguiu para uma aldeia a caminho de Santa Rosa, quase em território brasileiro. Esta última contou-me que muitos professores falam exclusivamente em espanhol com os indígenas, pois não dominam suas línguas. Quanto ao conteúdo do material escolar, não obtive informações; tanto em Colombiana quanto em San Martín, porém, os Caxinauá escolarizados mostraram-me livros didáticos publicados pelo SIL. Chegaram, inclusive, a me emprestar alguns exemplares para que aprendesse logo a falar e a escrever em *hantxa kuin* (a língua caxinauá).

³⁴ Projeto difícil e custoso, ressaltaram os antropólogos, com toda razão. Até hoje o acesso à região do Purus peruano demanda muito dinheiro e uma boa dose de paciência: alimentos, combustível e demais itens de necessidade chegam a Puerto Esperanza somente através do avião da Força Aérea do Peru, partindo de Pucallpa,

também, nessa época, a perspectiva de que o projeto de demarcação de terras indígenas do governo peruano finalmente saísse do papel (Deshayes & Keifenheim 1994:52): a primeira legislação peruana sobre os direitos territoriais dos indígenas data de 1957 e restringia-se à concessão de até dez hectares por família; somente em 1974, com o advento da “Lei das Comunidades Nativas”, outorgou-se que as terras seriam concedidas a comunidades politicamente organizadas (Mora & Zarzar 1997:20 *apud* Shepard 1999:53). Por essa razão, assistiu-se a um processo de “etnização”, por assim dizer; aos olhos do Estado peruano, a concessão de títulos de propriedade fundiária exigia como condição formal a *identificação* de grupos indígenas permanentes, estáveis e bem delimitados (Déléage 2005:26).

Até o ano de 2005 o Instituto Nacional de Recursos Naturales (INRENA) contabilizava quarenta e duas comunidades indígenas na região do Purus peruano, dentre as quais vinte e três eram tituladas, isto é, detentoras do título de suas terras. Os Caxinauá são os mais numerosos e têm exclusivamente o rio Curanja para si; em outras palavras, ao longo desse rio encontramos apenas aldeias caxinauá – San Jose, Conta, Contagalloy, Cashuera, Nueza Esperanza, Miguel Grau, Colombiana e Santa Rey, para citar algumas –, diferentemente do rio Purus, habitado, por sua vez, por diversas populações, tanto indígenas quanto não-indígenas.

Quando estive na região pela segunda vez, em setembro de 2008, havia um intenso debate em torno da construção de uma estrada que ligaria Puerto Esperanza a Iñapari, localizada nas proximidades da fronteira com o Brasil, o que muito me lembrou os relatos de Deshayes e Keifenheim (1994) no início da década de oitenta. Trata-se de um desejo encabeçado pelo sacerdote católico da paróquia local, com o apoio da maioria dos comerciantes da cidade, sob o argumento de que a população esperanzina vive isolada do

e os vôos não são regulares. Idealmente deveriam sair a cada quinze dias, mas na última vez que estive na área, em setembro de 2008, passaram-se três semanas sem qualquer notícia da chegada do avião. Como alternativa, há a possibilidade de viajar no avião do Exército ou de *avioneta*, cujo preço não condiz com a realidade local: entre trezentos e cinquenta e quatrocentos soles por pessoa.

restante do país e, em virtude disso, na dependência da Força Aérea do Peru – seja para abastecer o comércio com produtos comprados em Pucallpa e revendidos a preços exorbitantes, seja para ter acesso a serviços básicos de saúde e educação. As discussões eram acaloradas: no pouco tempo que permaneci na comunidade caxinauá de San Martín, todas as noites, após a refeição, eu, Miguel e sua esposa escutávamos pelo rádio notícias referentes à construção da estrada. Não tardou muito para que o debate se polarizasse entre os indígenas locais, representados pela Federação das Comunidades Nativas do Alto Purus (FECONAPU) e o ECOPURUS, contrários à estrada – pois a tal *carretera* atravessaria a Reserva Comunal Purus³⁵, considerada bem intangível – e os comerciantes *mestizos*³⁶, desejosos de uma comunicação menos custosa – tanto em tempo quanto em dinheiro – com o restante do Peru³⁷. Aliado a isto, em conversa com algumas pessoas na cidade, não raras vezes escutei delas críticas à atuação do jovem caxinauá Emilio Montes Bardales como prefeito de Esperanza, acusado de inexperiência e, sobretudo, de “privilegiar” os interesses das populações indígenas por ali residentes, fornecendo-lhes, dentre outras coisas, “combustível de graça”.

Tais fatos mereceriam uma análise mais cuidadosa e aprofundada, o que é inviável para o momento em função do pouco tempo que permaneci na região. Na condição de uma *pessoa de fora*, torna-se difícil apreender, ao menos de imediato, a dinâmica das relações locais entre índios e não-índios, que se esconde por trás de um tratamento simultaneamente cordial e desconfiado dispensado a mim e a tantas outras pessoas – lingüistas, antropólogos,

³⁵ A Reserva Comunal Purus, juntamente com o Parque Nacional Alto Purus, integra o Sistema Nacional de Áreas Naturais Protegidas (SINANPE), cujo objetivo consiste em contribuir para o desenvolvimento sustentável do Peru por meio da conservação de sua diversidade biológica aliada à garantia de benefícios oriundos de tal conservação à população local. É integralmente atravessada pelo rio Purus e, em parte, pelos rios Curanja, Santa Cruz, Cocama, Quebrada la Novia, Quebrada Gasta Balla, Quebrada Mayor e Quebrada Avispa (INRENA 2005:19).

³⁶ O termo *mestizos*, no caso, remete aos imigrantes do departamento de Junín, Huanuco, Pasco, Ucayali e Madre de Díos, bem como aos brasileiros (INRENA 2005).

³⁷ Obviamente o debate não se reduz à polarização categórica em termos de índios *versus* mestiços, pois, em conversa com alguns moradores locais – tanto índios quanto não-índios – muitos ainda não sabiam qual posição tomar em relação à construção da estrada.

arqueólogos – que circulam provisoriamente pela região do Purus e Curanja. Tal dinâmica, justamente, inspirou os primeiros trabalhos de Deshayes e Keifenheim (1994) a respeito das relações de identidade e alteridade para os Caxinauá. De meu lado, não raras vezes questionaram-me se eu era missionária – pois, de fato, a saída do SIL, na figura do casal Susan e Richard Montag, em 1983, deu lugar à chegada da Misión Suisa del Peru, ainda hoje bastante atuante em seus propósitos de catequização e permanentemente presente em algumas comunidades, como, por exemplo, San José.

3. Rio abaixo: os Caxinauá no Brasil

Em 1978, a convite de Sueiro Sales Cerqueira, conhecido líder caxinauá do rio Jordão, o antropólogo Terri de Aquino passou a assessorar o movimento de cooperativas caxinauá, com vistas a criar uma alternativa política e econômica ao monopólio exercido por alguns padrões seringalistas nas terras indígenas do Jordão. Seu intuito, conta-nos ele (2006:18), era permitir a livre comercialização da borracha produzida pelos indígenas, ainda presos ao *sistema de aviamento* que regia as relações econômicas locais, mesmo com a decadência da produção do látex³⁸. Em decorrência de mais uma queda na produção da borracha, desencadeada a partir dos anos cinquenta, muitos seringais acabaram vendidos a grandes corporações econômicas vindas do sul do país, denominadas “paulistas”, o que resultou em grilagem, especulação fundiária e expulsão de seus antigos moradores.

Nesse cenário de conflitos, em 1976 instalou-se no Acre o primeiro posto da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), cujo intuito consistia em iniciar o processo de regularização das terras indígenas na região. A mando da FUNAI, Terri de Aquino realizou um levantamento sócio-econômico das populações dos rios Envira, Tarauacá e Jordão, bem

³⁸ O *sistema de aviamento* pode ser definido como a compra de mercadorias a prazo, pelos seringueiros, em troca de borracha (Franco 2001:491).

como coordenou um grupo técnico com o objetivo de identificar as duas primeiras terras indígenas no Vale do Tarauacá (Aquino 2006:17).

Tal época foi marcada, sobretudo, pela convergência dos movimentos em defesa dos direitos dos seringueiros, de um lado, e dos indígenas, por outro, estes últimos assistidos por organizações religiosas e não-governamentais como, respectivamente, o Centro Indigenista Missionário (CIMI) e a Comissão Pró-Índio do Acre (CPI-AC). Antropólogos e militantes a favor da causa indígena mobilizaram-se contra o “Decreto de Emancipação dos Índios” e, posteriormente, tiveram atuação decisiva na elaboração da nova Constituição, em 1988. No caso caxinauá, Aquino e Iglesias (2002) referem-se a tal período como o “tempo dos direitos”, tempo em que o grupo procurou se reorganizar politicamente, livre da obrigação de pagar pela renda das estradas de seringa e, em contrapartida, dotado de maior autonomia – ao menos comparado ao tempo em que estava sujeito à exploração dos padrões seringalistas – para produzir sua própria borracha e comercializá-la em troca de mercadorias.

A primeira viagem a campo da antropóloga Elsje Lagrou realizou-se nessa época, no contexto do Primeiro Encontro dos Povos da Floresta, em 1989, organizado conjuntamente pelo Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS), a Comissão Pró-Índio de Acre (CPI-AC) e a União das Nações Indígenas (UNI). O intuito deste encontro, segundo a autora, era “unir a luta dos seringueiros pelas reservas extrativistas, iniciada por Chico Mendes (assassinado por fazendeiros em dezembro de 1988), à reivindicação das terras pelos indígenas” (Lagrou, 1991:2). Foi nessa ocasião que ela conheceu Francisco Lopes da Silva, o Pancho, que concordou em levá-la para sua aldeia, localizada na Área Indígena do Alto Purus, sob a condição de que lhe comprasse uma *rabeta* para seu barco (*idem*).

A Área Indígena do Alto Purus, inicialmente criada para os Kulina – tradicionais vizinhos dos Caxinauá, com quem mantinham relações belicosas –, foi delimitada em 1977 e até 1989 ainda não havia sido demarcada. Situada na zona fronteira entre o Brasil e o Peru,

é onde se concentra, na atualidade, boa parte da população caxinauá, representando, assim, na visão de Lagrou (1991:21), a junção das duas tradições do grupo: Fronteira, a aldeia mais antiga nesse rio, situada no lado brasileiro, foi fundada pelos Caxinauá oriundos do rio Envira, no Brasil, ao passo que Cana Recreio, onde então vivia Pancho Lopes, constituía-se majoritariamente de parentes caxinauá vindos de Balta, no Peru³⁹.

O trabalho de Lagrou no Alto Purus brasileiro foi precedido pelo da antropóloga Cecilia McCallum, que entre a década de oitenta e noventa realizou pesquisa de campo nas comunidades situadas em ambos os lados da fronteira⁴⁰. Nesse cenário de grande mobilização política, McCallum (2001:12) afirma que o fato de serem numericamente expressivos colocou os Caxinauá, em parte, numa posição de destaque frente a outros grupos indígenas. Assessorados pela Comissão Pró-Índio do Acre, suas terras foram demarcadas, implantaram-se programas de formação de professores indígenas, bem como de capacitação de agentes de saúde, angariaram financiamentos para projetos voltados para o desenvolvimento de suas comunidades⁴¹.

A leitura desses trabalhos (Lagrou 1991; McCallum 1997, 2001) permitiu-me apreender, à primeira vista – uma vez que nunca estive em campo junto aos Caxinauá no Brasil –, um discurso indígena fortemente pontuado pela preocupação com sua *revitalização cultural*. Tal afirmação não é só minha: conta-nos Elsje Lagrou que no início dos anos noventa lideranças da comunidade de Fronteira já enfatizavam que “eram índios, que era preciso resgatar ‘nossas festas, nossa medicina, nossa língua e nossa arte de fazer *disi keneya* (rede com desenho)’” (Lagrou, 1991:23). Na atualidade, iniciativas como *Uma experiência*

³⁹ Parte da população de Cana Recreio, opositora a Pancho Lopes, então líder da aldeia, fundou a comunidade de Moema. Maiores detalhes acerca da separação do grupo são encontrados em Lagrou (1991).

⁴⁰ No Brasil, McCallum realizou pesquisa de campo, sobretudo, na comunidade de Cana Recreio (McCallum 2001); no Peru, soube que esteve em Conta, localizada nas proximidades de Puerto Esperanza.

⁴¹ McCallum, em outra ocasião, analisa as relações estabelecidas entre os Caxinauá e as organizações de apoio às causas indígenas, no Acre, centrando-se na questão da construção de identidade social do índio (McCallum 1997). Sobre projetos e financiamentos, ver Aquino e Iglesias (2002).

de *Autoria e Cadernos de Pesquisa*, produzidos com assessoria e apoio da CPI-AC, vêm a investir – nos dizeres de seus assessores – “no fortalecimento das ‘identidades étnicas’ dos grupos participantes, através do incentivo à transmissão do que se entendia por ‘manifestações da cultura tradicional’ (cantos, danças, mitos, plantas medicinais etc.)” (Weber, 2006:105). Tais iniciativas fazem parte dos programas de formação de professores indígenas, agentes agro-florestais, videastas etc., com elaboração de cartilhas de alfabetização e material didático, e delas resultaram inúmeras publicações sobre diversas “manifestações culturais” caxinauá.

É no contexto dessa *revitalização* que se insere o trabalho da antropóloga Ingrid Weber, iniciado em 1998 como assessora do programa de educação escolar indígena da CPI-AC (Weber 2006). Ao refletir sobre a introdução da escrita e o processo de escolarização entre os Caxinauá do rio Humaitá, no Acre⁴², a autora observa que, se por volta dos anos noventa as escolas indígenas voltavam-se para o ensino de matemática e português – com o propósito de aproximar os Caxinauá e adaptá-los ao mundo dos *nawa* (não-índios), em suas palavras –, em tempos mais recentes há um movimento paulatino e crescente em defesa das manifestações culturais que em nada contrasta com os interesses anteriores, como foi possível atestar durante sua estadia junto a eles:

“Além das chegadas ritualizadas, que diversas vezes presenciei, nas reuniões e festas havia um maior espaço para as brincadeiras do mariri, as quais, mesmo que ainda em desvantagem, vêm competindo crescentemente com os tradicionais forrós. Também as sessões de cipó vêm crescendo em número e quantidade; quando antes eram somente acompanhadas por fitas de gravador, agora há quase sempre a presença de um ou mais cantores para entoar os *huni meka* (cantos de cipó). Era freqüente ouvir crianças e jovens cantarolando, no dia-a-dia, os cantos rituais, havendo mesmo uma competição informal entre as aldeias que disputavam a fama de lugar onde se sabia cantar mais e melhor. O número de mulheres que sabem tecer (alguns) desenhos *kene* também aumentou consideravelmente (...)” (Weber, 2006:150)

⁴² Ao justificar sua escolha pelos Caxinauá do rio Humaitá como protagonistas de seu livro, Weber afirma que, “diferentemente dos Kaxinawá de outros rios – Purus e Jordão – sobre os quais foram realizadas pesquisas antropológicas, os ‘parentes’ do Humaitá são considerados ‘menos tradicionais’” (Weber, 2006:44).

A escola, nesse sentido, é vista como um espaço privilegiado para “botarmos na cabeça do povo e das crianças que tem que falar, porque nós somos índios, pra dar valor para nossa cultura (...)” – assim enfatizou Manoel Sabóia, ele próprio professor caxinauá, para quem o *resgate da cultura* constitui uma iniciativa dos professores e lideranças que, após viajarem para participar de oficinas e cursos ministrados por organizações pró-indígenas, retornam às aldeias empenhados em angariar fundos para projetos de interesse das comunidades (*idem*:153-157). A reivindicação da mudança de etnônimo – não mais Caxinauá, e sim *huni kuin*⁴³ – também partiria deles, sob o argumento de que o primeiro, atribuído por pessoas de fora, seria carregado de um sentido pejorativo.

É preciso ressaltar que tal *movimento de valorização cultural* não é algo vivenciado, em tempos atuais, exclusivamente pelos Caxinauá: trata-se de um caso que vem a se somar a muitos outros, todos, por sua vez, constituintes de um processo histórico iniciado no Brasil por volta da década de oitenta, após a nova Constituição, e marcado pela forte contestação de algumas lideranças indígenas quanto ao tratamento que, até então, recebiam do Estado brasileiro⁴⁴. Uma suposta *incapacidade civil* dos índios era justificada, na época, pelos seus *traços culturais*, insistindo-se na idéia da cultura enquanto um fator determinante no desenvolvimento das sociedades – idéia esta que foi paulatinamente substituída, mas infelizmente não abandonada por completo, pelo reconhecimento de que este último deve ser

⁴³ Barbara Keifenheim, estudiosa da relação de identidade e alteridade para os Caxinauá e outros Pano em geral, como os Shipibo-Conibo, chamou a atenção para o fato de que muitos deles, portadores de um mesmo nome, não se reconhecem como semelhantes, ao passo que outros, dotados de nomes distintos, estabelecem relações de identidade entre si. A autodenominação *huni kuin* mostra-se quase generalizada entre os Pano, com pequenas variações na grafia: *honi kon*, *uni koi* etc. Segundo a antropóloga, *huni*, *honi* e *uni* são traduzíveis como “homem”, no sentido de “ser humano” e, associados a *kuin*, *kon* e *koi*, estes traduzidos erroneamente como “verdadeiros”, remetem ao núcleo endógeno do grupo em questão (Keifenheim 1990:80). Em outras palavras, *huni kuin* expressa a idéia de “nossa gente” e se insere numa dinâmica relacional que leva em conta, sobretudo, a posição daquele a quem se dirige. O etnônimo Caxinauá, por sua vez, pode ser traduzido como “povo do morcego” ou, ainda, “homens vampiros”, como se referiu a eles o padre francês Constant Tastevin no início do século XX (Tastevin 1925:10 *apud* Weber 2006:50). Remete, segundo alguns interlocutores de Camargo (comunicação pessoal), ao antigo hábito de comerem os corpos de seus parentes mortos.

⁴⁴ “Sendo relativamente capazes, os índios do Brasil são tutelados” – escrevera Manuela Carneiro da Cunha em meados da década de oitenta, antes da aprovação da Constituição de 88. O tutor legal, na época, era a União e a referida tutela estava a cargo da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), criada em 1967 para substituir o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) – este, por sua vez, criado em 1910 (Carneiro da Cunha 1987:28).

pensado de acordo com as particularidades sociais e culturais, e não mais sobreposto a elas (Gallois 2006:13-14).

Sucedeu-se a isto a elaboração de projetos de educação indígena que não mais visassem à *integração* dos grupos indígenas à sociedade nacional, tal como preconizava a política educacional – declaradamente assimilacionista – da FUNAI, mas que garantissem a eles o direito de usar sua língua materna, respeitando seus processos próprios de aprendizagem⁴⁵. A escola indígena passou a ser pensada como imbuída da dupla função de promover a revitalização da cultura tradicional e a conscientização dos indígenas (Lopes da Silva & Grizzi 1981:15)⁴⁶, bem como um espaço de reflexão crítica e construção da autonomia.

Ainda nesse contexto, deu-se início ao surgimento de políticas públicas voltadas para a preservação de diversas manifestações culturais – entendidas como formas de pensamento, conhecimentos, práticas e artes indígenas, para citar algumas delas (Gallois 2006:6) –, no qual a *Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular*, estabelecida em 1989 pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), constituiu um importante passo na criação de mecanismos legais de salvaguarda dos patrimônios culturais. Dessa *Recomendação*, por exemplo, resultou o *Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial*, instrumento legal para o reconhecimento e salvaguarda do patrimônio cultural imaterial brasileiro, a cargo do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

⁴⁵ Dentre algumas medidas adotadas pela política educacional da FUNAI, por exemplo, Weber (2006:30) aponta que as aulas eram ministradas exclusivamente em português e veiculavam conteúdos curriculares das escolas brasileiras.

⁴⁶ Constatou-se, na época, a necessidade de promover uma educação escolar diferenciada, isto é, em reconhecimento aos modos próprios a cada população indígena de elaboração e transmissão de conhecimentos. Um modelo único de escola, portanto, não fazia sentido, assim como a implantação de um currículo fechado e comum a todas as escolas indígenas (Lopes da Silva & Ferreira 2001:10).

No caso caxinauá, penso que o *movimento de valorização cultural* no qual algumas lideranças e professores encontram-se engajados remete, fundamentalmente, ao processo de escolarização, iniciado por volta de 1977, quando as lideranças do rio Jordão, cuja área indígena já havia sido delimitada, reuniram mais de uma tonelada de borracha e venderam-na diretamente na cidade de Tarauacá, sem a mediação dos patrões seringalistas (Oliveira & Diniz 1981:31). Desejosos de maior autonomia política e econômica, conforme mencionado anteriormente, os Caxinauá do rio Jordão passaram a defender um projeto de alfabetização vinculado à implantação de cooperativas e, por essa razão, focado na aprendizagem da escrita, leitura e cálculos matemáticos. Não tinha como propósito o bilingüismo: sua prioridade era a alfabetização em português, cujo ensino estava a cargo da Comissão Pró-Índio do Acre (CPI-AC) e do Conselho Indigenista Missionário (CIMI)⁴⁷. Interessava-lhes, sobretudo, que a escola capacitasse os jovens caxinauá na gerência das cooperativas e, posteriormente, na autogestão de setores ligados à saúde e educação, formando, assim, os primeiros monitores (Monte 2001:56)⁴⁸.

Na atualidade, afirma Weber (2006:219), “não há dúvidas quanto à crescente popularização da escola entre os Kaxinawá”. Segundo ela, à percepção da escrita enquanto uma habilidade de domínio “obrigatório” soma-se o ensino de cantos, narrativas e tantas outras manifestações culturais: “tem que aprender a cantar e contar história porque um dia vai num curso, num encontro, mandam cantar a sua cultura e a pessoa não sabe e passa vergonha...” – disseram-lhe, por vezes, os Caxinauá (*idem*:220).

⁴⁷ Segundo Nietta Lindenberg Monte, da CPI-AC, o Estado do Acre foi um dos pioneiros na aprovação, por parte do Conselho Estadual de Educação, da primeira Proposta Curricular Bilíngüe e Intercultural destinada às escolas indígenas da região. Também no Acre, em 1992 foi promovido o primeiro concurso público nacional para contratação de professores indígenas (Monte 2001:54).

⁴⁸ No ano de 1983 ocorreu o Primeiro Curso de Formação do Magistério Indígena, no Acre; dois anos mais tarde, firmou-se um convênio entre a CPI-AC, o governo do Estado do Acre (por meio da Secretaria de Educação) e o poder público federal, na figura da FUNAI, que garantia maior autonomia curricular e administrativa às escolas indígenas, bem como um amparo financeiro por parte dos governos estadual e federal (Monte 2001:56).



Em suma, as divergências de trajetória entre os grupos caxinauá habitantes do Brasil e Peru são inegáveis. Muitos trabalhos ressaltam que, presentemente, tais diferenças se traduziriam, do lado peruano, na constituição de uma população culturalmente mais tradicional e, do lado brasileiro, no movimento crescente de revitalização da cultura impulsionado, em parte, pela atuação de organizações não-governamentais e escolas indígenas (Keifeinheim 1996; McCallum 2001; Weber 2006). Embora a concepção destas diversidades como sendo mais ou menos tradicionais não seja, a meu ver, a melhor forma de tratá-las, não focarei esta questão ao longo do presente trabalho – pontualmente, entretanto, tecerei algumas considerações a este respeito. Na verdade, este capítulo serve, sobremaneira, ao propósito de apresentar os grupos caxinauá aos leitores e introduzi-los à produção etnológica a eles concernente.

No mais, seguindo os percalços históricos dos Caxinauá do Peru até seu estado atual, contrastando-os com os do Brasil, desejava tornar clara – e mais justificável – a razão pela qual me eximo de tratar certos temas que aparecem freqüentemente atrelados aos estudos sobre os conhecimentos ameríndios, a saber, patrimonialização cultural, propriedade intelectual, revitalização cultural, educação indígena etc. Esta dissertação foca, sobretudo, os Caxinauá que habitam o lado peruano da fronteira – entre os quais realizei meu trabalho de campo – e, lá, estas questões, tão prementes no Brasil, parecem não ocupar um lugar de destaque no cotidiano das comunidades. Assim, nas aldeias em que estive, a escola faz, de fato, parte da vida dos jovens – e já há algum tempo –, mas não diria que corresponde ao “local multi-funcional centralizador da vida coletiva” (Weber, 2006:218), uma espécie de sucedâneo dos “*cupixau*”, como parece sugerir Weber (*idem*:143) a propósito do lado

brasileiro. Ademais, não soube da presença de organizações não-governamentais atuando junto aos Caxinauá do Peru. Mais importante: se no caso dos Caxinauá do Acre seria inevitável falar de escola indígena e de “cultura”, *já que estas têm destaque nos discursos em que eles falam de seus próprios saberes*, entre os outros Caxinauá, situados rio acima, isto não ocorre. Finalmente, o objetivo principal desta pesquisa não é delinear os conteúdos substantivos dos saberes – discursos –, mas descrever e analisar os processos de fabricação de corpos aptos à sua prática e apreensão.

1. *Tunku wakindan*: “nutrir os corpos”, “reproduzir a vida”

Subindo o rio Purus, em direção à Colombiana, aldeia caxinauá localizada no rio Curanja, Peru, Bernabé Torres, que então conduzia a canoa, perguntou-me: “Anita, está com saudade de carne? Assim que chegar vou caçar uma anta para você.”

Era minha primeira viagem a campo e tudo, ali, era novidade: ainda que enxergasse uma expressão de gentileza nas palavras de Bernabé, somente após alguns dias na aldeia compreendi o valor da carne de caça (*yuinaka*) na vida social desse grupo conhecidamente cinegético. Não por acaso, os Caxinauá distinguem o genérico “estar faminto”, *buni*, do categórico “estar faminto de carne”, *pintsi* (Kensinger 1995:32), e creditam grande valor, sobretudo, à carne de paca (*anu*), queixada (*yawa*), anta (*awa*) e macaco (*xinu*), sempre acompanhadas de vegetais como a banana (*mani*) e a macaxeira (*atsa*). Se para os Katukina “um cardápio diário que não inclua caça é sinônimo de fome” (Lima, 2000:59), para os Caxinauá sua falta acaba por enfraquecer não somente o corpo (*yuda*), como também o pensamento (*xinan*), resultando na evasão dos *yuxin*⁴⁹.

Tanto quanto a carne de caça, o ato de fazer sexo constitui para eles uma necessidade fisiológica que em nada difere do ato de comer (*pikindan*) e beber (*akindan*) – pois “o corpo feminino, ao receber o sêmen (*huda*), está ingerindo (*xeakindan*) um alimento, cuja função é a de gerar corpos (*tunku akindan*)” (Camargo, 1999a:132)⁵⁰. Aquele que não pratica sexo, portanto, torna-se igualmente fraco, desnutrido e seu corpo perece.

⁴⁹ Tais conceitos serão abordados com mais detalhes ao longo deste trabalho.

⁵⁰ Assim explica a lingüista Eliane Camargo (1999a:133): alimentos como carne de caça (*yuinaka*), pesca (*baka*) e vegetais como amendoim (*tama*), banana (*mani*), macaxeira (*atsa*) e milho (*xeki*) inserem-se na categoria *pikindan*: alimento *kuin* de origem animal e vegetal de consistência sólida. Mingau (*mutsa*) e caiçuma (*mabex*), por sua vez, correspondem à categoria *akindan*: alimento *kuin* de consistência líquida. Por fim, remédios à base de ervas (*ni pei dau*), sopa (*beten*) e água (*unpax*) constituem *xeakindan*: alimentos de consistência líquida, categoria na qual se inserem os fluidos corporais. O termo *kuin*, erroneamente traduzido como “verdadeiro” por

A sexualidade é um tema recorrente no cotidiano da aldeia, porém homens e mulheres não discorrem abertamente a esse respeito quando se encontram em presença um do outro. Manifestações públicas de escárnio e provocações sexuais mútuas são reservadas, em geral, para ocasiões mais “formais”, como as festas *katxa nawa*, popularmente conhecidas como “ritual da fertilidade” (Kensinger, 1995:71; Lagrou, 1998:83)⁵¹. No dia-a-dia fala-se de sexo indiretamente, em meio a piadas e eventuais comentários sobre algum casal, sejam cônjuges ou amantes. Busca-se, assim, manter uma relativa discrição, mas, não raras vezes, as crianças espreitam os adultos fazendo sexo (*cutadan*) nos roçados – tal curiosidade, segundo Kensinger (1995:77-79), é constitutiva do próprio processo de iniciação sexual das crianças caxinauá, cujo conhecimento detalhado a respeito, em tenra idade, surpreendeu o ex-missionário.

No caso das mulheres caxinauá, a iniciação na vida sexual ocorre após sua primeira menstruação – indício de sua fertilidade e de que estaria pronta para engravidar (McCallum 2001:15-16) –, mas há relatos de que antigamente elas eram preparadas assim que trocavam os dentes. Seu *epa*⁵², então, introduzia até três dedos em sua vagina, pausadamente, para que ela se habituasse à penetração, processo este denominado *xuma ikindan* (“penetrar com os dedos”) e que na atualidade, possivelmente, encontra-se em desuso (Camargo 1999b:259).

Ainda que o sexo não seja assunto interdito, na prática muitas garotas mostram-se receosas a ponto de recusarem seus maridos (*bene*) e, desse modo, a consumação do ato sexual. Uma jovem caxinauá que rejeita seu esposo é dita ter “medo de homem” (*ainbu daban*): impede-o de deitar em sua rede e reage de maneira agressiva, com insultos e

alguns antropólogos, possui uma carga semântica mais ampla e, nesse caso, designa o alimento *próprio* dos Caxinauá.

⁵¹ Durante o ritual *katxa nawa*, homens e mulheres confrontam-se verbalmente enquanto dançam ao redor do tronco oco da paxiúba: as mulheres entoam “ofensas” como “pescoço de tartaruga”, em referência ao pênis, ao passo que os homens referem-se à vagina como “morcego vampiro” (Lagrou, 2007:418). O forte componente sexual das “brincadeiras” entre os grupos pano também é destacado por Lima (2000:78).

⁵² O termo *epa* refere-se ao pai “real” ou “classificatório”.

humilhações, às suas investidas sexuais. Nesses casos – em que rapidamente a rejeição vem a público e vira alvo de fofocas na aldeia – cabia também ao *epa* banhá-la com ervas (*bene nui*) e, já mais calma, torná-la receptiva ao seu parceiro (*idem:260*)⁵³.

Não saberia dizer se nos dias de hoje os Caxinauá ainda recorrem a tais banhos: quando estive em Colombiana, soube que Cláudia, filha mais velha de Bernabé, relutou em se casar com seu atual marido a ponto de seu pai ameaçar surrá-la. Seu avô materno, Marcelino Piñedo, interveio e lhe perguntou se, afinal, ela queria ou não um cônjuge – para certo alívio de Bernabé, desejoso de um genro, Cláudia acabou por aceitá-lo⁵⁴.

Os rapazes caxinauá, por sua vez, tornam-se sexualmente ativos na medida em que desenvolvem suas habilidades enquanto caçadores. Conforme exposto acima, a dieta alimentar desse grupo fundamenta-se no consumo da carne de caça (*yuinaka*) e disto resulta que um bom caçador (*menki*) é aquele capaz de não só alimentar seus parentes próximos, como também de saciar a “fome de carne” (*pintsi*) de outras famílias da aldeia. Generoso, seu sucesso na caça traduz-se em seu sucesso como amante: um caçador que oferece a uma mulher caxinauá uma parte do animal abatido exprime, em verdade, nada além de suas intenções sexuais. Aceitar a oferenda implica, por sua vez, tornar explícito o interesse recíproco (Deshayes 1999:99).

Se no caso das meninas a figura de seu pai (*epa*) era central na iniciação sexual, conta-nos Kensinger (1995:80) que, ao menos outrora, os garotos caxinauá aprendiam sobre sexo junto às mulheres classificadas, em termos de parentesco, como *xanu*, incluindo-se nessa categoria, por exemplo, a mãe de seu pai, a mulher do irmão do pai do pai e a mulher do irmão mais velho. Cabia a elas ensinar os jovens não só a cópula – e para isso banhavam-

⁵³ Diz-se de uma mulher que se recusa a fazer sexo com seu marido ou amante que ela é “sovina [*yauxi*] com sua vagina” (Kensinger, 1995:79). Tal recusa deve-se a diversos fatores, como receio de engravidar, ciúmes e, em casos mais sérios, crises conjugais.

⁵⁴ O uso da força física em situações de conflito constitui uma ofensa grave para os Caxinauá. Em geral, a pessoa é punida por meio de sua exclusão de determinadas atividades do grupo, ignorando-se, temporariamente, a sua presença (Kensinger 1995:68,184).

nos com diferentes tipos de ervas⁵⁵ –, mas também a seduzir as mulheres através do desenvolvimento de qualidades sensíveis como o cheiro (*dekenin xetei*), o toque (*xibi bemen ikindan*), o gosto (*xebita xuidan*) e o olhar (*uinnan*). Aprendiam também que um homem caxinauá, exceto na condição de marido e no contexto de uma relação íntima, jamais deve direcionar seus olhos para a vagina de uma mulher (Camargo 1999b: 263)⁵⁶.

Em suma, a iniciação sexual dos jovens caxinauá constitui um processo no qual o corpo deve ser preparado para que possa receber *alimento* – conforme mencionado, a noção de sexo (*cutadan*) para esses indígenas exprime a satisfação de uma necessidade fisiológica análoga à nutrição e, não por acaso, sua abstinência prolongada é motivo de preocupação: estar faminta de sexo (*hinin ikidan*) torna a pessoa magra, fraca, indisposta (*idem*:266). Saciada a fome com relações sexuais rápidas e furtivas, comumente acompanhadas de mordidas e arranhões (Kensinger 1995:77), o corpo caxinauá recupera, ao menos temporariamente, sua vitalidade.

O processo de concepção de uma criança, no entanto, requer mais tempo e uma maior constância de relações – pois, no caso caxinauá, como na maior parte dos grupos indígenas amazônicos, são as repetidas relações sexuais, com a constante mistura de fluidos corporais, a saber, sêmen masculino (*huda*) e sangue feminino (*ainbu himi*) – que constituem o primeiro passo para a *fabricação* de um novo corpo, *yuda* (Viveiros de Castro 1979:41)⁵⁷. Segundo McCallum (2001:16), o ato de fazer sexo sucessivas vezes torna os fluidos corporais mais espessos, aquece o corpo e, tal como o processo de cozimento dos alimentos (*ba wa*),

⁵⁵ Tais banhos podem ser inseridos na categoria de remédios: *dau ainbu hawen cutaki*: “remédio para copular com uma mulher” (Camargo, 1999b:265. Tradução minha).

⁵⁶ Mais especificamente, para a vulva (*xebi hana*). O cuidado estende-se também ao banho no rio e à saída dele, independentemente de presença masculina: as mulheres caxinauá não expõem a região do quadril de modo algum.

⁵⁷ Cito como outros exemplos os Katukina e os Shipibo-Conibo que, como os Caxinauá, só vêm a reforçar tal idéia: no primeiro caso, um feto se forma através do acúmulo do sêmen no ventre feminino, misturando-se ao sangue menstrual (Lima 2000:54); no segundo, afirmam os Shipibo-Conibo que o esperma masculino contribui diretamente na constituição do sangue, da carne e dos ossos da criança (Colpron 2004:218).

transforma uma matéria inerte em vida⁵⁸ – tal transformação, no entanto, não se dá por encerrada no momento do nascimento da criança. Como veremos ao longo deste trabalho – e que, de fato, não é nenhuma novidade na literatura antropológica –, as crianças caxinauá (*bakebu*) têm um longo caminho a percorrer até tornarem-se *huni kuin*, isto é, aos olhos de seu grupo, “seres plenamente humanos” (Erikson, 2003:129).

1.1 Firmando laços: *nukun yuda*, “nosso corpo”, “nossos parentes”

Dizem os Matis que um recém-nascido é como *maru maru pa*: “invisível como os espíritos *maru*” (*idem*:132). Acolhido por todas as mulheres da aldeia no momento de seu nascimento, nu, ensangüentado e com uma fina penugem cobrindo seu corpo, é preciso humanizá-lo: cabe, então, à sua madrinha (*panon*)⁵⁹ carregá-lo nos braços, cortar o cordão umbilical, banhar seu corpo e ornamentá-lo com tornozeleiras, braceletes e colares feitos de dentes de macaco. É dela que receberá, ao longo da vida, os principais cuidados na formação contínua de seu corpo (Erikson 1996:233-238).

A exemplo dos Matis, uma pessoa caxinauá é idealmente, como dizem, fruto do “viver entre parentes”: ela se faz na convivência diária, pelo cuidado, partilha de alimentos, pensamentos e troca de fluidos corporais (Lagrou 1998; McCallum 2001; Weber 2006)⁶⁰. Resulta disso a constituição de corpos substancialmente semelhantes e, por essa razão, solidários àquilo que consomem e co-abstinentes em determinadas situações, como, por

⁵⁸ O processo de formação de um feto caxinauá é expresso pelos termos *dami wa*, cujo significado literal é “transformar-se”. Uma vez que o substantivo *dami* pode ser apreendido como “imagem” e/ou “boneco”, a antropóloga Cecilia McCallum (2001:17) sugere que *dami wa* possa remeter à idéia de uma modelagem de substâncias produzida por meio da interação sexual entre homens e mulheres.

⁵⁹ A tradução do termo *panon* como “madrinha” é do próprio autor. Trata-se de um termo de uso recíproco, isto é, a madrinha dirige-se a seu “afilhado”, igualmente, como *panon* (Erikson 1996:232).

⁶⁰ Os Piro do rio Baixo Urubamba são outro exemplo, já bastante conhecido, desse ideal de “viver junto”: para esses indígenas, laços de parentesco constroem-se com base no ato de viver na mesma aldeia e partilhar comida. O ponto a ressaltar, nesse caso, é que substâncias como sêmen, sangue menstrual e leite materno – os dois primeiros tão recorrentes na literatura amazônica como pré-condição para a fabricação de uma pessoa – não são suficientes para consolidar as relações entre parentes: para tanto, requerem a verdadeira comida, combinada com carne de caça ou macaxeira (Gow:s/d).

exemplo, durante a gravidez, a *couvade* e em casos de doença (Lima 2000:54). Tais laços, no entanto, não são firmados com base unicamente na idéia de uma “substância herdada”, como o sangue que se transmite de um pai para o filho; são, acima de tudo, *construídos* e *reafirmados* cotidianamente na interação das pessoas⁶¹, por meio da troca e da generosidade.

Nesse sentido, os Caxinauá têm na expressão da saudade (*en manuiai*) um lamento triste: dia após dia, o parente distante fisicamente torna-o também em pensamento, a ponto de, quando retornar, não ser mais reconhecido como tal – seu corpo transformou-se em outro (*yuda betsa*).

É com o intuito de tornar os corpos das crianças substancialmente semelhantes aos seus – e, portanto, humanos – que os adultos caxinauá dispensam seus cuidados em relação a elas. Trata-se, como bem resume Viveiros de Castro (1979:45-46) a partir do caso yawalapíti, de atentar para a “manipulação de algumas substâncias que, devendo ou não entrar/sair do corpo, colaboram para seu crescimento e fortalecimento: sangue, sêmen, alimentos, eméticos vegetais, tabaco” – pois as marcas gráficas da sociedade não se reduzem à sua inscrição na superfície da pele (*idem*:47); elas adentram os corpos e conferem a estes qualidades específicas que, em conjunto, permitem aos Caxinauá reconhecerem um outro enquanto *nukun yuda*⁶², “nosso corpo”, “nosso parente”.

⁶¹ Como bem afirma Edilene Coffaci de Lima (2000:55), “[...] o traço da fronteira do grupo de consubstanciais é fluido e será tanto mais marcado quanto mais grave for a situação”. Para citar um caso, apóio-me no exemplo que a própria antropóloga cita: uma mulher katukina não precisa, obrigatoriamente, seguir a dieta alimentar de seu marido caso ele esteja doente; no entanto, deve abster-se de sexo, pois as sucessivas relações sexuais acabam por torná-los consubstanciais (*idem*:57).

⁶² O termo *yuda* comporta, para alguns grupos pano como os Caxinauá, Yaminawa e Yawanawa, três significados possíveis: “pessoa”, como condição de humanidade e em contraposição a outros seres (animais e/ou *yuxin*); “parente”, em referência a um grupo de pessoas com as quais se mantém relações de parentesco e, por fim, “corpo” (Pérez-Gil, 2003:27). Nota-se, portanto, a existência de um entrelaçamento do corpo individual ao coletivo: “[...] o corpo, *yura*, é o lócus de interação, durante a vida, entre as diferentes entidades que conformam a noção de pessoa, mas também é a sede da sociabilidade do indivíduo, o ponto a partir do qual irradiam os elos de relação que o unem aos outros membros do grupo ao qual pertence”. Trata-se de um conceito que condensa “o princípio do compartilhamento de substâncias corporais entre parentes próximos, e articula a individualidade com a identidade grupal” (*idem*).

Até a década de oitenta, segundo McCallum (2001:19-20), os Caxinauá residentes no Purus brasileiro mantinham a prática de pintar os corpos dos recém-nascidos com jenipapo, cujo intuito, afirmavam, “era fazê-los crescer bem”, com saúde. O momento do parto era restrito à presença do marido (*bene*), da mãe da parturiente (*ewa*) e, vez ou outra, de alguma mulher mais próxima à família. Nascida a criança, a placenta era levada para a floresta, ao passo que o cordão umbilical era posto para secar e, posteriormente, enrolado ao arco do pai (*epa*) do recém-nascido. Proibidos de circular para além da casa, mãe e filho permaneciam deitados na rede por alguns dias, longe da vista de outras pessoas da aldeia, até que o umbigo da criança secasse completamente.

Uma vez que, tanto quanto o sexo, “a comida faz e desfaz corpos” (*idem*:17)⁶³, suponho que ainda hoje prescrições alimentares sejam seguidas à risca pelos pais da criança e alguns parentes mais próximos, como os avós paternos e maternos. Assim, durante a gestação – isto é, o processo de formação do feto –, de acordo com os relatos dos jovens caxinauá Budu e Tuxinin ao historiador Capistrano de Abreu (1941:123), os pais são proibidos de comer carne de tatu (*yaix*), anta (*awa*), veado (*txaxu*), macaco prego (*xinu*), coatá (*isu*), mutum (*hasin*) e jacu (*kebu*), assim como de surubim (*bain*), curimatã grande (*bue*), jabuti (*xawe*), arraia (*idan*), puraquê (*kuni*) e jacaré (*kape*). Podem, em contrapartida, comer nhambu (*kuma*), cotia (*madi*), piaba (*yapa*), cujubim (*kuxu*).

As razões para tais prescrições e proibições não são muito claras, mas, aparentemente, seguem a mesma lógica proposta por Lima (2000:62) a respeito dos hábitos alimentares katukina: os costumes e as características dos animais consumidos podem ser transmitidos à criança, cujo corpo encontra-se nos primeiros estágios de formação⁶⁴. Nesse sentido, a

⁶³ Tradução minha.

⁶⁴ Os Shipibo-Conibo também justificam suas interdições alimentares com base numa lógica da identificação, isto é, as qualidades de uma determinada espécie podem ser transmitidas à mãe e/ou à criança (Colpron 2006:220).

mulher caxinauá grávida não come tatu cascudo, “aquele que vive dentro do buraco”; não come veado, “seu pescoço é fino e olhos grandes”; não come macaco prego, “ele sempre toca o pênis e mora em cima do arvoredado”; não come coatá, “que tem o corpo negro e a cabeça pequena”. Se comer anta, a criança ficará grande e não conseguirá nascer. Já nhambu e cotia são bons de comer – disseram os indígenas –, eles criam seus filhotes (Capistrano de Abreu, 1941:126-127)⁶⁵.

Não encontrei na literatura caxinauá informações detalhadas acerca de restrições e prescrições *pré-natais* que não fossem aquelas relacionadas à alimentação⁶⁶. Refiro-me, aqui, a certa ausência de dados etnográficos sobre os cuidados que os pais devem ter quanto à *mistura* de suas substâncias *durante* a gravidez: sabe-se que no período anterior à concepção os homens caxinauá devem evitar o intercuro sexual com mulheres menstruadas, sob o risco de se tornar *yupa*, isto é, incapazes de abater os animais de caça (Kensinger 1995:35), assim como as mulheres, durante a menstruação, devem abster-se sexualmente, pois a penetração poderá lhe causar uma perda significativa – e, portanto, perigosa – de sangue (McCallum 2001:17)⁶⁷. Já concebida a criança no útero, constatei que apenas Kensinger (1995:81) menciona a imposição de abstinência sexual, restrita à mãe, a partir do terceiro ou quarto mês de gestação – e que se estenderia, segundo ele, até a criança completar aproximadamente três anos de idade – sem, no entanto, especificar suas razões.

⁶⁵ Em linhas gerais, Kensinger (1995:195) afirma que os Caxinauá classificam os animais comestíveis e não-comestíveis com base na oposição entre as categorias *piti kuin* (a comida “própria” dos Caxinauá, isto é, aquilo que sempre comem) e *piti kuinman* (comida “imprópria”). De um extremo a outro, há categorias “intermediárias”.

⁶⁶ Determinados tabus alimentares são ditos *pitidumaki* e remetem a circunstâncias específicas, como, por exemplo, casos de doença (Kensinger 1995:197). McCallum (2001:19) afirma que qualquer dieta caxinauá imposta nessas situações baseia-se no consumo macaxeira cozida, banana, milho e amendoim; em contrapartida, são proibidos alimentos classificados como doces, carne de caça e certos condimentos.

⁶⁷ Os Caxinauá parecem partilhar da noção de saúde e bem-estar, comum a muitos grupos ameríndios, fundada na circulação equilibrada do sangue por todas as partes do corpo. Como bem afirma Vander Velden (2004:121), “contido nos organismos, o sangue é vida. Fora dos corpos, contudo, o sangue se torna agente corruptor da pessoa, poluente e perigoso” – por essa razão, os Caxinauá cozinham os alimentos até que não reste qualquer vestígio de sangue do animal abatido, e acreditam que “os processos de envelhecimento e morte são vinculados ao gasto do ‘estoque’ individual de sangue ou do princípio vital a ele ligado (...)” (*idem*).

Parece tentador, à primeira vista, aproximar as práticas caxinauá dos Shipibo-Conibo, para quem, segundo Colpron (2006:220), a *couvade* seria algo exclusivamente *pós-natal*: nesse caso, as interdições que antecedem o nascimento da criança são obedecidas somente a partir do terceiro mês de gestação, e seu rigor aumenta tanto mais avança a gravidez. Pois, tal como em outros grupos ameríndios, ainda que esteja longe de constituir um ser pleno, o embrião em formação já é considerado um prolongamento de seus pais – visto que partilha de um mesmo sangue – e, por isso, vulnerável às ações e substâncias de seus genitores conforme paulatinamente assemelha-se a eles.

Afirma a antropóloga, no entanto, que no caso shipibo-conibo as prescrições e proibições pré-natais visam nada mais que “facilitar o momento do parto” e, curiosamente, não se estendem ao genitor masculino: concebido o feto, este é protegido de qualquer contágio por meio da placenta – formada, por sua vez, de sangue materno –, de modo que o verdadeiro perigo reside *após* o nascimento, quando a criança encontra-se diretamente exposta às ameaças externas – incluindo aqui seu próprio genitor, que passa, então, a obedecer às interdições que lhe são impostas (*idem*:220-221).

Desconheço, até o momento, qualquer informação semelhante a respeito de uma suposta participação *menor* dos homens caxinauá durante a gravidez, isto é, que as prescrições e proibições aplicar-se-iam, nesse período, com maior rigor sobre as mulheres. Algumas etnografias sobre o grupo ressaltam, senão o contrário, igualmente a necessidade do genitor masculino atentar para aquilo que consome, pois é disto que constituirá também o corpo de seu filho: à privação de qualquer carne de caça (Capistrano de Abreu 1941:125) soma-se a ingestão imperativa de grande quantidade de caiçuma de milho (*xeki mabex*),

conferindo, desse modo, outra qualidade – e, sobretudo, vitalidade – ao seu sêmen (McCallum 2001:17-18)⁶⁸.

Interdições alimentares à parte, volto a insistir na relativa escassez de dados etnográficos referentes ao intercuro sexual dos genitores durante o período de gravidez. Salvo a breve menção de Kensinger (1995:81) às mulheres caxinauá que devem abster-se sexualmente a partir do terceiro ou quarto mês de gestação, nos demais trabalhos o fato do casal não partilhar da mesma rede e tampouco fazer sexo, após o nascimento da criança, é recorrente e, de certo modo, aparece como algo “dado” – segundo o historiador Capistrano de Abreu (1941:126), por exemplo, os pais passam a dormir em redes separadas assim que a criança nasce e só voltam a dormir juntos quando ela já se mostra capaz de ficar em pé, sozinha, e andar. A antropóloga Cecilia McCallum (2001:20) complementa: as relações sexuais entre ambos serão retomadas somente quando o sangue da mulher estancar completamente; nesse meio tempo, o homem armará sua rede ao lado de sua esposa e dormirá sozinho.

Os poucos dados disponíveis, no entanto, mostram-se minimamente suficientes para esboçar algumas questões e, por ora, frear qualquer aproximação com o caso shipibo-conibo mencionado acima – pois, se o presente trabalho toma como norte o *processo* de especificação da pessoa caxinauá enquanto semelhante a seus parentes, a redução das interdições pré-natais à “tentativa, sobretudo, de evitar um parto difícil à mãe [da criança]” – como coloca Colpron (2006:220)⁶⁹ – parece-me vaga e contraditória àquilo que a própria autora, mais adiante, afirma, a saber: membros de uma mesma família partilham do mesmo sangue, e “a criança [shipibo-conibo] constitui-se graças ao seu pai e à sua mãe, mas também

⁶⁸ Ver também Lagrou (1998).

⁶⁹ Tradução minha.

literalmente aos animais que consome e as plantas que lhe são administradas para fortalecer seu sangue e seu caráter (*shinán*)” (*idem*:220-221).

No caso caxinauá, não há apenas o cuidado por parte dos genitores quanto à ingestão de alimentos, como também a imposição de evitação sexual temporária entre o casal, iniciada *durante* a gestação e estendida até o momento, aparentemente, em que a criança deixa de mamar. Creio que isto já baste para constatar que, diferentemente dos Shipibo-Conibo, o resguardo, para eles, não é simplesmente *pós-natal*.

Mais que isso, sugiro que tal evitação sexual mereça, futuramente, uma reflexão mais cuidadosa e aprofundada: até então, fala-se de sexo, gestação, parto e resguardos enquanto processos de troca de substâncias que visam ao *assemelhamento* da criança com seus parentes próximos, conferindo-lhe, assim, uma humanidade; seria a abstinência sexual – anterior e/ou posterior ao nascimento – um meio de reintroduzir certo grau de afastamento entre os cônjuges e destes com seus filhos, diferenciando, desse modo, corpos que, pela convivência e sucessivas relações sexuais, acabariam por se tornar excessivamente semelhantes (Drago, ms.)? Entre os Caxinauá, é vetado ao casal, temporariamente, até mesmo o ato de dormir na mesma rede – diante de tamanho cuidado com as substâncias que adentram e saem de seus corpos, não apenas pela ingestão como também pelo “viver junto”, certamente alguma relevância deve ter.

Tais indagações, no entanto, ficarão para um momento mais oportuno. Por ora, persisto naquilo que Lagrou (2007:166) denomina *yuda wa*, traduzido por ela como “fazer o corpo”, e que remete ao longo processo de transformação corporal pelo qual passam os Caxinauá até se tornarem plenamente *huni kuin*.

1.2 Da linearidade da existência: maturação e engorda

Os Caxinauá parecem compartilhar com os Matis uma concepção gradual da existência, segundo a qual tudo deve vir em seu devido tempo: o alimento, o trabalho, o saber. No caso dos Matis, deve-se aprender a caçar com zarabatana antes de caçar com arco; deve-se aprender a trançar as redes antes de fazer cerâmica; devem-se perfurar as orelhas antes de perfurar as narinas – tudo, sempre, conforme o processo de maturação da pessoa (Erikson 2003:138).

O mesmo princípio aplica-se ao modo como os Caxinauá concebem seu ciclo de vida. A partir do nascimento até a troca dos dentes, percorrendo toda a infância (*baketian*), a criança caxinauá deve alimentar-se principalmente de leite materno e mingau de banana (*mani mutsa*); carne de caça e alimentos mais gordurosos, considerados inapropriados nessa faixa de idade, serão introduzidos somente mais tarde, paulatinamente e em pequenas quantidades (Kensinger 1995:200; McCallum 2001:20-21). Partidários de um pensamento comum a muitos grupos pano, como os Katukina, a saber, de que “a carne é considerada tanto mais saborosa quanto mais gordura tiver” (Lima, 2000:59), os Caxinauá mostram-se também propensos a partilhar da concepção da vida como “uma acumulação contínua de gordura”, em referência direta ao processo de amadurecimento da pessoa (Erikson 1996:196) – não por acaso, a exemplo dos Matis, conta-nos Capistrano de Abreu (1941:619) que o termo *xeni*, em caxinauá, pode ser igualmente traduzido como “gordura” e “velho”⁷⁰. Curioso, portanto, que os interditos alimentares vetem o acesso justamente àqueles alimentos os mais apreciados e

⁷⁰ A partícula – *ni*, posposta ao adjetivo, confere-lhe o caráter de superlativo. Assim, o termo *xenipabu* pode ser traduzido como “antepassados”, “os muito velhos”; *xeniwan*, por sua vez, pode ser traduzido como “muito gordo” (Capistrano de Abreu, 1941:619). De modo análogo, os Katukina chamam os homens mais velhos de *sheneya*, “com gordura” (Lima, 2000:59). Há, ainda, a associação proposta por Erikson (1996:197) entre gordura e saúde: ao menos outrora, os critérios de beleza caxinauá – e que muito provavelmente coincidiam com os critérios de uma boa saúde – repousavam não somente no cuidado dos cabelos longos e na depilação dos pêlos do corpo (cílios, sobrancelhas, púbis), como também nas formas arredondadas do corpo (Camargo 1999b:262). Magreza (*imana*), em contrapartida, ainda hoje é sinônimo de doença (Lagrou 1998:93).

que, mais importante, estão intimamente relacionados ao amadurecimento da pessoa. Voltarei a este ponto.

Retornando aos resguardos pós-parto, é sobre os pais, em especial, que eles recaem. Arrisco aqui a aproximar os Caxinauá dos Guarani Mbya, para quem, segundo Pissolato (2007:277), há a preocupação quanto à natureza do bebê que está para nascer, mas que talvez não seja objeto de tanto alarde: um banho confere à criança sua nova condição e inaugura o período de resguardo de seus pais⁷¹.

Assim, a primeira providência a tomar logo após o parto consiste em banhar os corpos da parturiente e do bebê com água quente, “para não inchar a barriga”, enrolar a criança em um pedaço de pano e deitá-los na rede por alguns dias, longe da vista de qualquer pessoa que não seja o marido e/ou os avós (Capistrano de Abreu 1941:125)⁷². Não encontrei informações detalhadas acerca de um tratamento mais minucioso conferido à placenta e ao cordão umbilical da criança tal como podemos encontrar, por exemplo, entre os Matis (Erikson 1996). Tanto Lagrou (1998:92) quanto McCallum (2001:19) apenas relatam, como já enunciado, que a placenta é enterrada na floresta e o cordão umbilical, quando seco, é enrolado ao arco do pai da criança, para que este tenha sucesso na primeira caçada pós-natal. Questiono, entretanto, se na atualidade isto ainda seria válido: ao menos no que diz respeito aos Caxinauá situados em território peruano, Kensinger (1995:267) observa que desde a década de sessenta os homens fazem uso exclusivo da espingarda como instrumento de caça. Há muito, portanto, que o arco e a flecha foram deixados de lado.

Durante o resguardo a alimentação dos pais restringe-se à caiçuma (*mabex*), banana cozida (*mani*) e amendoim (*tama*); é lhes vetado, sobretudo, o consumo da carne de qualquer

⁷¹ Os Guarani Mbya, no entanto, distanciam-se radicalmente de outros ameríndios: as crianças devem resultar de *uma* relação, de um casal em particular, sem a participação de outros homens – o adultério é condenado e resulta na insatisfação da alma (*nhe'ë*) do recém-nascido (Pissolato 2007:272-274). Tal não é o caso dos Caxinauá.

⁷² Há algumas ervas utilizadas durante o trabalho de parto com vistas a facilitar o nascimento do bebê, bem como a zelar pela saúde da mãe. Ver Lagrou (1991:109).

espécie de macaco, pois, tal como acreditam os Katukina, poderá deixar a criança agitada e agressiva (Lima 2000:62). Se, no caso destes últimos, a proibição se estende até a cicatrização completa do umbigo do recém-nascido, quando, então, os pais retomam paulatinamente a alimentação habitual (*idem*:65), no caso caxinauá as interdições alimentares são gradualmente relaxadas à medida que a criança *habitua-se* a outros alimentos que não seja o leite materno (McCallum 2001:20) – algo próximo ao modo como os Shipibo-Conibo concebem o fim de seus resguardos: o sangue do recém-nascido acostumou-se a outros alimentos, fortificando-se, e aquilo que outrora constituía uma ameaça à saúde da criança passa a conferir qualidades positivas a seu corpo (Colpron 2006:221)⁷³. Assim, poder-se-ia dizer que conquanto a carne seja, de fato, o alimento por excelência para os Caxinauá, é preciso (re)constituir a aptidão corporal necessária para apreciá-la.

A interdição de determinados alimentos implica, em contrapartida, o consumo de certos animais que, pela mesma razão de seus hábitos e características – conforme exposto acima – contribuirão para o desenvolvimento da criança. Os Katukina, por exemplo, outrora incentivavam os jovens a consumir tutano de veado e cabeça de pica-pau, alimentos que ajudariam, respectivamente, a aprender a andar mais depressa e a prepará-los para, no futuro, derrubar árvores e abrir grandes roçados (Lima 2000:61-62)⁷⁴. A quantidade daquilo que se come é igualmente importante: de nada adiantará empanturrar uma criança para fazê-la crescer forte e saudável; o efeito, na verdade, é seu reverso. A moderação que os Caxinauá tanto apreciam estende-se, portanto, ao terreno da alimentação. Por esse motivo, segundo McCallum (2001:21), uma criança caxinauá jamais deve alimentar-se por conta própria: na

⁷³ Um recém-nascido que se alimenta apenas do leite materno possui um sangue líquido e amarelado, disse Herminia, uma mulher shipibo-conibo, à Colpron (2005:215). Disto resulta que seu pensamento é frágil, sendo, portanto, necessário fortalecê-lo.

⁷⁴ A antropóloga Edilene C. de Lima (*idem*) ressalta, contudo, que na atualidade não se observa mais tal incentivo. A prática de vetar certos alimentos de acordo com a faixa etária da pessoa, no entanto, permanece.

ânsia de saciar suas vontades – seja por doce, seja por carne –, corre o risco de comer em excesso e, assim, vir a adoecer.

Crescer com saúde, no entanto, não depende unicamente da ingestão de alimentos adequados: banhos, plantas, cortes de cabelo, ornamentos, pinturas, tudo isso vem a contribuir, cada qual em um contexto propício, na formação da pessoa. A partir do momento em que a mãe e o recém-nascido deixam suas redes e passam a circular pela aldeia, conforme já dito, faz-se a primeira aplicação de jenipapo no corpo da criança, cujo intuito, segundo McCallum (2001:21), é *fixar* sua forma e tornar o bebê invisível aos olhos dos *yuxin* – de modo análogo e inverso, os Matis ornamentam os corpos de seus filhos recém-nascidos para que deixem de ser invisíveis como os espíritos *maru*.

Não diria, como Lagrou (1991:110) o faz, que basta a primeira aplicação de jenipapo para que sua forma já esteja fixada⁷⁵. Com o intuito de fazer a criança crescer bem, a esta aplicação suceder-se-ão muitas outras, ao longo da infância (*baketian*), de modo que talvez seja o caso de considerá-las como um mecanismo de “acumulação contínua de fixidez”, em uma aproximação ao modo como Erikson (2003) propõe pensar o processo de ornamentação corporal matis: a introdução paulatina de brincos, espinhos nasais, perfuradores labiais e tatuagens exige perfuração prévia de certas partes do corpo, produzindo, assim, marcas indelévels; longe de exprimir a passagem de um estado a outro – enquanto uma ruptura –, a ornamentação expressa o caráter progressivo da formação da pessoa e, simultaneamente,

⁷⁵ Assim a autora escreve: “A partir do momento em que a criança, protegida pelo jenipapo, é levada para fora de casa, a razão para evitar certos alimentos não tem mais a ver com a formação do corpo da criança: *esta forma já foi* ‘fixada’ pela pintura. A preocupação agora é com doença” (Lagrou, 1991:110. Grifo meu). Penso que tal afirmação contradiz, justamente, aquilo que a própria antropóloga defende em outra ocasião: “O corpo [caxinauá] não é percebido como uma entidade independente, separada de outros corpos. *Sua forma e estado são resultado de uma modelagem e fabricação coletivas*, e é uma preocupação dos parentes próximos” (Lagrou, 1998:93. Grifo meu).

tanto consagra uma dada etapa do desenvolvimento quanto contribui para instaurá-la (*idem*:143)⁷⁶.

Seja como for, não presenciei a aplicação de jenipapo nos corpos dos Caxinauá mais novos nas duas ocasiões em que estive na região do Purus. Se antigamente os pais do recém-nascido também se pintavam “para não ter febre”, como bem disse Capistrano de Abreu (1941:125), é dito que tal prática, na atualidade, restringe-se ao bebê: seu corpo todo é enegrecido (Lagrou 1991:110,134; McCallum 2001:21) e, segundo Elsje Lagrou (1998:92-93), em sua testa é desenhado o padrão da semente de algodão ou da espiga de milho⁷⁷. Das crianças com quem convivi, no entanto, tanto na comunidade de Colombiana quanto de San Martín, nenhuma delas estava pintada – incluindo, aqui, a filhinha então recém-nascida de Paco Piñedo, cunhado (*txai*) de Bernabé Torres, que passava o dia enrolada em um pano branco, no colo de sua mãe⁷⁸.

Usos e desusos à parte, o ponto a ressaltar é que o processo de formação de uma pessoa caxinauá orienta-se por duas vias: não somente constitui aquela que recebe tais cuidados, como também quem os dispensa em relação a alguém.

Do nascimento à morte, Kensinger (1995:200) enumera quatro “etapas” pelas quais passam os Caxinauá no decorrer de sua vida – infância, juventude, maturidade e velhice –, cuja passagem de uma a outra nem sempre ocorreria de maneira clara e pontual: a infância (*baketian*) perduraria até o momento da troca dos dentes, aproximadamente entre os nove e doze anos de idade, quando, então, as crianças caxinauá (*bakebu*) começam, em geral, a

⁷⁶ Não devemos desconsiderar o fato de que as pinturas corporais, tanto nos jovens quanto nos adultos caxinauá, também são feitas de jenipapo.

⁷⁷ Segundo tal antropóloga, o motivo da espiga de milho deve ser pintado na testa dos garotos para que tenham ossos fortes, ao passo que o desenho da semente de algodão, pintado nas meninas, remete à vida longa e à saúde (Lagrou 2007:220-221).

⁷⁸ Incluo, aqui, a pintura de urucum. Lagrou (1998:92) sugere que o uso do urucum tenha relação com o ato de neutralizar, por imitação, o sangue da mãe, porém não encontrei qualquer outra informação que pudesse confirmar sua hipótese. Em minha primeira viagem, ao ver as picadas de mosquito no meu braço, Luiza gentilmente me ofereceu um pouco de urucum para passar nas feridas, dizendo que faria bem para cicatrizá-las. Aproveitou, então, para passar no seu filho caçula, de aproximadamente três anos, e afirmou que o urucum “é bom para proteger dos mosquitos”.

desempenhar as atividades que lhes são próprias enquanto *txipax* e *bedunan* – respectivamente, garotas e rapazes a quem já foi dado o *nixpu*⁷⁹. Com os dentes fortalecidos e seus nomes fixados nos corpos⁸⁰, os jovens caxinauá preparam-se, paulatinamente, para adquirir os conhecimentos necessários ao engajamento na vida adulta (McCallum 2001).

De fato, ainda que não seja apropriado tomá-lo como um “ritual de iniciação”, o *nixpu pima* constitui o momento formal da transição de uma etapa a outra, marcado pela reclusão e proibição do consumo de carne, água e alimentos classificados como doces e salgados. O que permite um jovem caxinauá ascender à condição de adulto, no entanto, não é consensual: alguns disseram a Kensinger (1995:201-202) que isto ocorre com o casamento; a maioria, por sua vez, afirmou que até o nascimento do primeiro filho os jovens ainda são considerados *txipax* e *bedunan*, comportando-se enquanto tais. Igualmente não há um momento exato para os homens e mulheres adultos, respectivamente *huni* e *ainbu*, virem a ser *anibu* e *yuxabu* – o que parece ser decisivo, mais uma vez, é o nascimento de seu primeiro neto (*baba*), sobretudo se este último for *xuta*, isto é, detentor do mesmo nome (*kena kuin*) que o seu⁸¹.

Não é a “idade”, mas sim a capacidade de zelar pelo corpo de outrem – e como isto (re)incide em seus respectivos corpos –, portanto, que aparentemente orienta a linearidade da existência caxinauá: “Se, afinal, são o pai e mãe que fazem a criança, quem poderia fazer o pai e a mãe senão ela?” – colocou Tânia Stolze Lima (2005:144) tão bem em palavras. É com a chegada do primogênito que o casamento é consumado e o jovem casal assume as responsabilidades como esposa e mãe, marido e pai; pode-se dizer, nesse caso, que o mesmo

⁷⁹ O *nixpu* é uma espécie de cipó de grande importância para a saúde dos dentes, pois seu sumo os fortalece. Além disso, o enegrecimento provocado pela mastigação do *nixpu* é considerado esteticamente belo para os Caxinauá (Lagrou 1991:85).

⁸⁰ Refiro-me, aqui, especificamente às crianças que já passaram pelo *nixpu pima*. Falarei a seu respeito, ainda que não detalhadamente, mais adiante.

⁸¹ O caso *wapishana* em muito se assemelha aos Caxinauá: reconhecem-se fases socialmente relevantes na trajetória de um indivíduo, afirma Farage (1997:137). Assim a antropóloga prossegue: “[...] apenas o tornar-se sogro, com o casamento dos filhos, constitui efetivamente o momento de acesso à idade madura e à respeitabilidade e, em um crescendo, o nascimento dos netos traz a idade adulta em sua plenitude. Assim, para os *Wapishana*, um adulto pleno é um indivíduo com netos” (*idem*:138).

valeria para as crianças que vêm a se tornar irmã e irmão mais velhos – respectivamente, *txipi* e *hutxi*: à medida que o bebê deixa de mamar e passa a se alimentar de banana cozida e macaxeira, finda o resguardo e seus pais retomam as atividades. Caberá aos filhos mais velhos – em particular à *txipi* –, então, assistir os mais novos (*ixu*): dão-lhes de comer, banham seus corpos, colocam-nos na rede para dormir. Assumir o papel de mais velho implica em zelar pelo mais novo, tal como um avô zela pelo neto e um pai pelo filho – trata-se, portanto, de relações duplamente orientadas, constituintes do corpo daquele que é assistido e daqueles que dispensam sua atenção a este último⁸².

1.3 *Kena kuin*: nomes que fazem corpos

Já cicatrizado o umbigo e passada a primeira aplicação de jenipapo, é o momento da criança recém-nascida receber seu *kena kuin* (nome próprio): se for menina, será a avó materna (*txitxi*) quem lhe dará o nome; caso seja menino, virá de seu avô paterno (*hutxi*). Nem sempre, porém, a transmissão de nomes opera dessa forma, assim como não há uma ocasião formal para a nomeação das crianças caxinauá (McCallum 2001:22)⁸³.

Muito menos que adentrar na discussão sobre parentesco – sem negar, com isso, sua relevância –, a intenção é abordar a temática da nomeação pelo viés da constituição do corpo. Contudo, algumas considerações são necessárias: associados às metades pretensamente exogâmicas que compõem a organização social caxinauá – *Inu bakebu* e *Dua bakebu*⁸⁴, divididas respectivamente nas seções *inu* e *inani*, *dua* e *banu* –, os nomes permitem, *idealmente*, regular os casamentos, bem como situar as pessoas em suas relações

⁸² Conta-nos Kensinger (1995:203) que muitos Caxinauá, ao discorrerem sobre seus respectivos pais, assim lhe disseram: “Ele é meu *epa kuin* [pai “real”], ele não comeu tal coisa quando eu era *bake bena* [criança]”.

⁸³ O que não significa que tal ocasião seja desprovida de relevância. Os Matis, igualmente, não fazem da nomeação um momento solene: aconselhados pelos mais velhos, se necessário, os pais da criança chegam a um consenso quanto ao nome escolhido (Erikson 1996:153).

⁸⁴ Respectivamente, “descendentes da onça pintada” e “descendentes da onça parda”, na tradução de Eliane Camargo (ms.).

específicas com as outras, sobretudo aquelas com as quais partilham de um mesmo nome (*xuta*).

A comunidade caxinauá ideal (*mae kuin*) – afirma Kensinger (1995:96) – é composta de dois líderes pertencentes a metades opostas, da mesma geração e ligados entre si por meio da troca de irmãs, de modo que todos aqueles considerados *nabu kuin* (parentes próximos) viveriam juntos⁸⁵. Ainda hoje os Caxinauá parecem privilegiar o casamento entre primos cruzados – o rapaz casa com a filha de sua *atxi*, irmã de seu pai, a garota com o filho de seu *kuka*, irmão de sua mãe (Capistrano de Abreu 1941:120) –, prevalecendo, juntamente, a uxorilocalidade. Na prática, no entanto, McCallum (2001:25) deparou-se com situações nas quais pessoas de metades opostas eram detentoras de um mesmo nome, o que poderia ser um indício de que seus genitores pertenciam à mesma metade, isto é, “casaram errado” – pois, segundo Kensinger (1995), os Caxinauá distribuem-se em quatro seções matrimoniais (*xutabaibu*) denominadas *awa bakebu* (“filhos da anta”), *kana bakebu* (“filhos do relâmpago”), *yawa bakebu* (“filhos da queixada”) e *dunu bakebu* (“filhos da cobra”)⁸⁶, constituídas de um estoque de nomes que se alternam geracionalmente. Em seu entendimento, são essas seções que prescrevem os casamentos. No plano ideal, portanto, os Caxinauá seriam endogâmicos ao nível da aldeia, exogâmicos ao nível das metades e organizados conforme um paralelismo geracional entre as seções matrimoniais (Lagrou 1991:75).

“Casar errado”, no entanto, não tem importância – disse um homem caxinauá à antropóloga Cecilia McCallum (2001:63): “verdadeira” (*kayabi*)⁸⁷ ou “errada” (*xaka*), o marido (*bene*) sempre deve tratar bem sua esposa (*ain*), provê-la de carne de caça (*yuinaka*) e

⁸⁵ Lagrou (1998:124) afirma que a aldeia caxinauá ideal é aquela que possui um líder de canto (*txana xanen ibu*) e um líder político (*xanen ibu*), cada qual com seus respectivos papéis e habilidades.

⁸⁶ As duas primeiras seções pertencem à metade *Inu*, ao passo que as outras pertencem à metade *Dua*.

⁸⁷ Não se trata de tomar o adjetivo “verdadeira” como em oposição a “falsa”, mas sim no sentido de “própria”, “adequada”.

com ela fazer filhos (*ba-*). Tornar-se *beneya* (“com marido”) e *ainya* (“com esposa”) implica assumir o compromisso recíproco de ser um bom cônjuge, não ter preguiça, cultivar o roçado e preparar a comida – assim o jovem casal é orientado pelos mais velhos, após passar a noite junto, dividindo a mesma rede na casa dos pais da menina.

Firmado o casamento – por vezes fruto de um acordo prévio entre os pais do casal –, o rapaz leva seus pertences para a casa dos sogros, com quem passa a residir, senão na mesma casa, ao menos na mesma aldeia. Mas isto não é regra: cito aqui o exemplo de Paco, filho de Marcelino Piñedo e Alicia, que permaneceu em Colombiana junto a seus pais após o casamento com Sofia, que então vivia em Santa Rey. Os pais de Sofia faleceram há um tempo e, segundo me disseram, foi por essa razão que ela e seu marido decidiram residir em Colombiana. Possivelmente, no entanto, outros fatores possam ter norteado tal decisão: Marcelino aparentemente gozava de certo prestígio político na comunidade, e Alicia, falecida recentemente, era conhecida no Purus por “saber curar”⁸⁸ – além de Paco, viviam com eles em Colombiana outros dois filhos e suas respectivas famílias: Jairo, casado com Aurora e pai de duas crianças, e Hera, casada com Bernabé e mãe de quatro filhos.

No período que antecede a consumação do casamento – isto é, o nascimento do primeiro filho – o homem caxinauí deve *acostumar-se à sua mulher* vivendo junto a ela, explicaram Budu e Tuxinin a Capistrano de Abreu (1941:119). É esse “acostumar-se” mútuo que funda a diferença, segundo Kensinger (1995:104), entre relações sexuais esporádicas, denominadas por ele *atiwa* – alvo de comentários e fofocas na aldeia –, e aquelas que envolvem um casal reconhecido como tal, cujo freqüente intercuro sexual (*xuta*) resulta, como visto, na produção de novos corpos (*bake wa*, “fazer criança”). Na condição de marido (*bene*), o homem deve construir uma casa para nela viver com sua esposa (*ain*) e abrir roçado

⁸⁸ Herman Torres, em comunicação pessoal. De fato, Pedro e Conrado, residentes em San Martín, viajaram comigo para Colombiana para visitar sua mãe, Luiza, que ali se encontrava em tratamento com Alicia. Para pagá-la, os rapazes construíram um barco para Marcelino.

novo; a mulher, em contrapartida, deve tecer uma rede na qual dormirá com seu cônjuge e, ao menos outrora, era de sua responsabilidade confeccionar novas panelas de barro.

Assim, desde que os cônjuges façam aquilo que deles se espera – como descrevi acima –, “casar errado” não constitui uma afronta tão grave, pondera McCallum (2001:62), pois interessaria aos Caxinauá, sobretudo, o modo como o casamento será conduzido dali em diante. A aparente tolerância com a qual esses indígenas lidam com os casamentos classificados como inapropriados, contudo, suscita algumas reflexões que, por ora, gostaria de apenas apontar: os Caxinauá categorizam como *nabu kuin*, “parentes próximos”, todos os consangüíneos situados duas gerações ascendentes e descendentes em relação ao Ego; no entanto, não raras vezes, em determinados contextos aqueles considerados *nabu* são referidos como *yuda betsa*, “outros corpos”, “outros parentes”. Disto resulta, como sublinha McCallum (2001:28), a pertinência de considerar o parentesco caxinauá enquanto algo constantemente em criação e recriação, retomando aqui o que já foi dito acima, a saber: corpos substancialmente semelhantes não são mera herança transmitida dos pais para os filhos, mas, fundamentalmente, construídos por meio da interação cotidiana, da troca, dos cuidados dispensados e recebidos.

O mesmo princípio parece vigorar nas escolhas matrimoniais: regidas pela divisão da sociedade caxinauá em duas metades, *Dua* e *Inu*, composta cada qual de um estoque de nomes, tais escolhas podem mostrar-se equivocadas se considerarmos *apenas* os nomes associados àqueles que os detêm, isto é, suas *posições* no interior do sistema de parentesco. Em termos de *relações* entre pessoas e substâncias, porém, tal “equivoco” talvez possa ser relativizado – não afirmo, com isso, que os Caxinauá tolerem abertamente qualquer espécie de relacionamento, ao contrário; incesto e mesmo adultério são moralmente condenados e passíveis de ocasionar a expulsão daqueles que os cometeram. No entanto, longe do ideal expresso por Kensinger (1995), “as pessoas cometem erros” – ponderou um homem

caxinauá, oriundo de Balta, à Cecília McCallum (2001:63): um casamento “errado”, sem dúvida, gera desordem no sistema de nominação, mas as pessoas seguem adiante e nomeiam seus filhos e netos do modo como julgarem adequado, assim ele disse.

Não diria, entretanto, que os Caxinauá relegam tal erro ao “esquecimento”, como sugere McCallum (*idem*:62). Uma vez que casamento, para esses indígenas, não constitui uma estratégia de aliança com estrangeiros, mas sim de estabelecer acordo com aqueles que lhes são, em alguma medida, parentes (*idem*:30), parece-me tratar-se de uma situação em que a diferenciação necessária entre cônjuges potenciais não está, obrigatoriamente, de antemão dada, ou melhor, em alguns casos, pode ser construída (Drago, ms.). Como bem disse o homem caxinauá citado acima, seja o cônjuge certo ou não, é função do casal assumir suas responsabilidades enquanto tal e se assistir mutuamente – para tanto, a hipótese é que (futuro) marido e (futura) esposa direcionem seus esforços com vistas a se dissociarem substancialmente (*idem*), tal como fazem os Krahó diante de situações nas quais parentes que não devem se casar acabam, por vezes, contraindo matrimônio entre si: nesse caso, caberá ao noivo ser generoso e presentear os parentes de sua futura esposa, acabando, assim, com a “vergonha” (Melatti, 1979:61-65). Ainda que os Caxinauá atribuam “uma imperfeição moral a si mesmos” (Lagrou, 1991:78), o sentimento de vergonha e/ou constrangimento não é algo que se deixa passar, simplesmente. *É necessário* esquecê-lo.

Por ora, no entanto, gostaria de deixar tais reflexões em aberto e retomar a questão da nominação que há tanto deixei para trás. A partir do momento que o recém-nascido for nomeado – o que acontece por volta de uma semana de vida –, seus pais e outros parentes próximos dirigir-se-ão a ele exclusivamente pelo nome que recebeu, cujo intuito, nos dizeres de McCallum (2001:22), é atar este último ao seu corpo: tal como o alimento consumido ou qualquer outra substância que lhe adentra corporalmente, afirma a antropóloga que o som das palavras penetra no ouvido da criança, irradiando-se por todas as partes, até ser absorvido por

completo. Nesse sentido, chamá-la (*kena-*) sucessivamente pelo nome é ato constitutivo de sua formação enquanto pessoa e permite torná-la uma “potencial *huni kuin*” (*idem*:24). De certo modo, faz sentido: em minha primeira viagem ao Purus, assim que chegava às aldeias, alguns Caxinauá perguntavam-me: “*Min kena hadakidimen?*” (“Qual é o seu nome?”, “Como se chama?”); ao que eu lhes respondia: “*En kena Ana ki*” (“Eu me chamo Ana”). Eles, então, insistiam em saber qual seria meu *kena kuin*, visto que Ana, no caso, era um *nawa kena* (“nome estrangeiro”, “outro”, do ponto de vista caxinauá). Um pouco sem jeito, eu lhes dizia: “*En kena kuin Tximaki*” (“Meu *kena kuin* é *Txima*”) – pertencente, portanto, à seção *inani* da metade *Inu bakebu*⁸⁹.

Contudo, não se restringe ao nome – *por si só* – a formação da criança caxinauá: ela se baseia, fundamentalmente, nas relações que a partir dele emanam, isto é, que se mostram possíveis e desejáveis. Posto que cada metade caxinauá possui um estoque limitado de nomes que lhe é próprio, alguns antropólogos (Kensinger 1995; McCallum 2001) consideram a possibilidade de identificar – idealmente, resalto – as pessoas em termos de parentesco, definindo, assim, tanto aquelas pertencentes à categoria de parentes próximos (*nabu kuin*) quanto as demais que não o são (*yuda betsa*). É por essa razão, afirma Lagrou (1991:58), que desde cedo as crianças caxinauá devem aprender a se referir adequadamente a seus co-residentes: tal aprendizagem faz parte de sua formação, na medida em que permite tanto situá-las socialmente no interior de seu grupo como situar as demais pessoas em relação a elas, sobretudo aquelas consideradas potencialmente afins⁹⁰. Aliado a isto, o uso do *kena kuin* restringe-se somente àqueles com os quais se partilha intimidade física e afetiva, de modo que expressá-lo publicamente denota desrespeito à pessoa cujo nome é enunciado (McCallum

⁸⁹ O pouco do que sei sobre a língua caxinauá deve-se à lingüista Eliane Camargo, bem como à minha “localização” no sistema de parentesco do grupo.

⁹⁰ Como bem coloca Pissolato (2007:298-299) para os Guarani Mbya, “conhecer a forma apropriada de chamar a um filho ou filha é imprescindível para que a criança tenha saúde, se firme entre os seus parentes [...]. Ter o nome próprio corresponde, na verdade, a ter a capacidade de existir como Mbya, de modo que daqueles para quem o xamã não é capaz de escutar o nome diz-se que não vão ficar, não sobreviverão”.

2001:23). Além dos cônjuges e alguns parentes, tolera-se apenas que as crianças pequenas sejam chamadas pelo nome próprio ou que se dirijam a seus pais dessa maneira – ainda assim, de preferência em um ambiente privado.

Mencionei acima a importância da figura dos irmãos mais velhos no desenvolvimento dos mais novos. Pois bem, é junto a eles – e também a seus avós –, sobretudo, que as crianças caxinauá adquirem gradualmente consciência das relações nas quais se encontram inseridas. Na ausência dos pais, são eles que lhes fazem companhia e, portanto, são a esses parentes mais próximos (avós, pais e irmãos) que as crianças aprendem, de início, a se referir adequadamente em termos de parentesco: cito aqui como exemplo, mais uma vez, o caso de irmãs e irmãos mais velhos que, chamados pelos mais novos (*ixu*) pelo *kena kuin* quando crianças, passam a ser designados, respectivamente, como *txipi* e *hutxi* à medida que crescem e deixam de partilhar a mesma rede⁹¹.

A referência a eles nesses termos, segundo Kensinger (1995:99) e McCallum (2001:34), explicita fundamentalmente os sentimentos de afeição e respeito que nutrem os mais novos pelos irmãos mais velhos. Suponho também que denote um relativo distanciamento entre eles a partir de certa idade, visto que, em consonância ao desenvolvimento da criança, expandem também suas relações para além dos parentes próximos: apegados aos irmãos mais velhos quando pequenos, a partir da “adolescência” – se assim for conveniente demarcar temporalmente os jovens que passaram pelo *nixpu pima* – os rapazes (*bedunan*) estreitam seus laços com seus potenciais cunhados (*txai*), isto é, seus primos cruzados reais ou classificatórios, ao passo que as garotas (*txipax*) têm em suas primas cruzadas e potenciais cunhadas (*tsabe*) uma companhia igualmente constante. Com elas vão

⁹¹ Não desconsidero, aqui, a existência dos *nawa kena*, o nome “estrangeiro”, “do outro”, também chamado por McCallum (2001:27) de “nome cristão”. Hoje em dia, nas comunidades caxinauá do Peru, parece-me que todos possuem um *nawa kena* – Pedro, Micaela, Rogéria, Mequias –, registrado, por vezes, em seus documentos de identidade. Para maiores detalhes sobre os termos de referência e vocativos para consanguíneos e afins caxinauá, ver o trabalho da referida antropóloga.

ao roçado colher vegetais e legumes, tecem redes, ocupam-se dos afazeres domésticos, enquanto os rapazes saem para caçar e, juntos, preparam o roçado (*bai kuin*)⁹².

A relação de proximidade com aquele(a) que o(a) nomeou, por sua vez, é para a vida inteira, assim como entre pessoas que possuem o mesmo nome (*xuta*)⁹³. Não saberia dizer se os Caxinauá compartilham com os Shipibo-Conibo a convicção de que uma pessoa deve estar viva para que possa oferecer seu nome ao recém-nascido (Colpron 2004:229); segundo McCallum (2001:22), “geralmente [entre os Caxinauá] há certa dúvida quanto ao nome que a criança irá receber”, sugerindo, talvez, que este último possa vir de alguém já falecido⁹⁴. Sabe-se apenas que quem nomeá-la participará ativamente de sua formação.

Isto, entretanto, também não é regra: se, no caso da garota, ela é assistida desde a infância por sua *txitxi* (avó materna), que vem a ser, em geral, sua nominadora, o rapaz, por outro lado, apesar de correntemente receber o nome de seu avô paterno (*hutxi*), passará boa parte do tempo junto aos parentes de sua mãe, sobretudo seu avô (*txai*) (McCallum 2001:22). Seria em decorrência da uxorilocalidade? Difícil precisar, visto que nem todo casamento é uxorilocal. De todo modo, maternos e/ou paternos, os avós são figuras essenciais na aprendizagem dos mais novos, a ponto de Lagrou (1991:60) considerar que, em certa medida, a transmissão de saberes entre os Caxinauá não se dá tanto dos pais para os filhos, mas sim

⁹² Da limpeza do terreno ao plantio de legumes e vegetais, a abertura de roçados compreende cinco fases, segundo Kensinger (1995:18). A primeira, bastante trabalhosa, requer a colaboração de muitos homens, que se assistem mutuamente.

⁹³ Kensinger (1995:96) afirma que o termo *xuta* remete não só às pessoas que compartilham o mesmo nome, como também àquelas que, pertencentes à mesma seção de casamento, podem ser consideradas, em contextos específicos, “irmãs”. A relação entre *xutabu* (a partícula *bu*, no caso, designa um pluralizador), segundo ele, é de respeito mútuo e cooperação (*idem*:98). McCallum (2001:21), por sua vez, afirma que o fato das pessoas partilharem o mesmo nome permite atribuir não só a elas, como também às demais, um “tipo específico de humanidade”. Por essa razão, os Caxinauá jamais partilhariam o mesmo nome com quem possuem relações belicosas.

⁹⁴ Não encontrei até o momento qualquer informação a respeito das supostas *qualidades* dos *kena kuin* – isto é, dos critérios que definiriam a escolha de um nome – ou mesmo se haveria entre os Caxinauá a preocupação em atribuir às crianças um “nome forte e bonito”, tal como podemos encontrar em alguns grupos, e de que maneira isto incidiria na formação da pessoa.

dos avós para os netos – é com o auxílio de sua avó, por exemplo, que uma jovem caxinauá inicia-se na arte da tecelagem, cujo domínio requer paciência e um longo aprendizado.

Face aos desencontros entre a nomeação ideal e as relações colocadas em prática na vida cotidiana⁹⁵, portanto, proponho-me ater ao *kena kuin* apenas como *mais um* componente necessário ao processo de formação da pessoa caxinauá: se é preciso enegrecer com jenipapo o corpo de uma criança sucessivas vezes, no decorrer de sua infância, com vistas a endurecê-lo (Pérez-Gil 2003:31), igualmente o é atribuir-lhe um nome e fixá-lo em consonância ao seu amadurecimento.

Aproximo-me, com isso, daquilo que Erikson (1996:154) conclui a respeito da onomástica matis: a humanidade que estes tanto almejam não se esgota no nome, tampouco este último se basta para conferir à criança uma “identidade”. Mais que detê-lo, é necessário assumir o compromisso de viver junto aos seus parentes, alimentar-se adequadamente, não ter preguiça – em suma, há uma série de outras relações envolvidas no processo de tornar-se *huni kuin*, como intento demonstrar ao longo deste trabalho, que não se subordinam ao “aspecto fundamental da identidade individual” atribuído por McCallum (2001:24) à nomeação. Em verdade, conferir à onomástica tal caráter ou afirmar que ela é a base da socialidade caxinauá (*idem*) parece, em certa medida, tomar o nome como a *essência* da pessoa, quando, de fato, ele é um dentre outros aspectos igualmente necessários.

Não nego, contudo, sua relevância: se rejeitam a possibilidade de partilhar o mesmo nome com os Kulina – visto que não são humanos como eles (*idem*:21) – ou atribuem à minha pessoa um *kena kuin*, é porque carrega, em si, algum valor. Não por acaso, em ocasião de morte, deve ser desvinculado do corpo daquele que faleceu (McCallum 1996:64-73) – pois, como mencionado, o nome confere às pessoas *uma possibilidade* de estabelecer, em

⁹⁵ O descompasso entre ideal e prática, como tentei demonstrar a propósito do matrimônio, pode ser um falso problema.

vida, laços de parentesco entre si, bem como firmar alianças. Desprovido de um corpo e de um nome propriamente humanos, o morto não pertence mais a este mundo – ainda que, por vezes, insista em aqui ficar⁹⁶.

Nesse ponto a antropóloga Edilene Coffaci de Lima (2000) propõe uma associação entre morte e onomástica katukina a qual julgo interessante abordar: trata-se de uma analogia entre nome e um dos vários *yuxin* que habitam o corpo de uma pessoa pano, a saber, o *yuxin* localizado na íris (respectivamente, para esse grupo, *wero yushin*). Não entrarei por ora na definição de *yuxin* tão a fundo, visto que logo adiante tratarei deste conceito polissêmico, correntemente traduzido pelos estudiosos dos Caxinauá como “alma” (Capistrano de Abreu 1941; McCallum 1996), “espírito” (Kensinger 1995; Keifenheim 2002) e “força vital” (Lagrou 1998). Interessa-me apenas explorar, para fins reflexivos, o fundamento de tal analogia.

Segundo Lima (2000:101), a pessoa katukina compõe-se de vários nomes como uma estratégia de garantir a permanência dos mortos nas lembranças de seus parentes vivos. Em contrapartida à preservação dos nomes, esses indígenas destroem todos os pertences materiais daquele que faleceu, o que parece “articular-se à concepção que [...] guardam de cada um dos espíritos [que compõem uma pessoa], o do olho (*wero yushin*) e do corpo (*yora vaka*)” (*idem*:101-102): se eles evitam qualquer relação de proximidade com estes últimos, visto que são capazes de agir contra os humanos, é com o mesmo intuito que se despojam das posses do morto. Com os *wero yushin*, ao contrário, “[...] buscam reter o que as pessoas têm de mais definitivo, o seu próprio nome [...]”.

Tal como os *wero yushin* são eternos, os nomes idealmente também o são – assim a antropóloga justifica a associação que faz entre ambos. Morta a pessoa, o *wero yushin*

⁹⁶ Durante o endocanibalismo funerário, praticado pelos Caxinauá até o início da década de cinquenta, havia todo um preparo para que o *kena kuin* fosse desvinculado do corpo do morto, bem como seus pertences eram destruídos, para que ele pudesse seguir em suas viagens (Lagrou 1991:112-125; McCallum 1996).

desvincula-se do corpo e segue rumo ao céu, onde troca de pele, goza da imortalidade, não planta, não casa, não tem filhos (*idem*:109-111). Irrompe, assim, uma descontinuidade entre ele e seus parentes que permaneceram na terra, com os quais, em vida, continuamente partilhavam substâncias (*yoran pae*).

Ainda que a autora esclareça que não compreende a associação entre nomes e *wero yushin* “de forma transcendente” (*idem*:102), a analogia entre ambos, fundada numa suposta eternidade, me parece um pouco inapropriada: primeiramente porque as relações entre *yora vaka*/pertences do morto e *wero yushin*/nomes, tais como são colocadas, remetem respectivamente aos planos do esquecimento e da lembrança. Ora, ela própria afirma que tanto os vivos quanto os mortos são atormentados pela saudade. Se os primeiros tentam escapar da lembrança daquele que morreu e, conseqüentemente, da atração e perigo que exerce o *yora vaka* (“espírito do corpo”), o *wero yushin* segue para outra morada e lá adquire outro corpo, esforçando-se, *igualmente*, para não se lembrar dos parentes vivos (*idem*:109). O imperativo, portanto, é esquecer – para ambas as partes.

Aliado a isto, se o nome é aquilo que os Katukina têm de mais “definitivo”, como quer a autora (*idem*:102), não deixo de notar sua contradição ao afirmar, logo em seguida, que “a garantia de perpetuação do nome é justamente tomá-lo de quem já foi e passá-lo a outrem” (*idem*:103). Se este circula continuamente entre os vivos e é repostado após a morte, dá-se a entender que ele não pertence, *de fato*, a alguém, muito menos àquele que morreu⁹⁷. É nesse sentido que me causa certo estranhamento a associação entre “espírito do olho” e nomes: a “eternidade” de que gozam difere em sua natureza e, tal como é posta, tem-se a impressão de que há uma relação direta entre a onomástica katukina e o *wero yushin*. Em verdade, o que ocorre é justamente o contrário: desprovido de seus “espíritos”, que seguem

⁹⁷ Assim supõe Lima (2000:103): “Num certo sentido, tudo se passa como se as pessoas fossem possuídas pelos nomes, sejam quantos forem, ao invés de possuí-los”.

para suas respectivas moradas, o morto é aquele desprovido, igualmente, de seu nome. A pretensa homenagem a ele por meio da reposição deste último (*idem*:100) mostra-se falha: não é tanto a memória do morto que se quer preservar – até porque isto seria perigoso –, mas sim o nome, para que este possua, dentre os vivos, um novo corpo, circulando, pois, continuamente⁹⁸.



A discussão acima exposta não se encerra aqui – de fato, a partir dela adentro na segunda parte deste capítulo, cuja abordagem da corporalidade permanece, porém sob outro enfoque. De certo modo, ao tratar da nomeação como constituinte do processo de formação da pessoa caxinauá, a questão do nome pode ser pensada como uma espécie de divisor de águas: ela expressa a distinção radical que os Caxinauá estabelecem entre os vivos e os mortos, ainda que isto não se esgote nela. O corpo do morto é outro, assim como sua morada situa-se em outro lugar – de preferência, distante dos vivos. Ser propriamente caxinauá não se reduz à posse de um nome, mas passa por ela.

⁹⁸ Encontrei na literatura caxinauá uma aproximação semelhante entre onomástica e *bedu yuxin* partindo-se de uma analogia feita por Pancho Lopes, então chefe da aldeia de Cana Recreio, na década de oitenta, à Cecilia McCallum (2001). “Os nomes são como sementes”, ele lhe explicara: semeados, germinam e crescem, reproduzindo-se de modo que “os *huni kuin* nunca acabam” (*idem*:26). Não me aterei aos detalhes. Um tanto especulativamente, a autora atenta para o fato de que o termo *bedu*, “semente” em caxinauá, traduz-se igualmente como “olho” para esse grupo, a partir do qual, segundo ela, seria possível aproximar os nomes – metaforicamente designados como sementes – a um aspecto imortal da pessoa, a saber, seu *bedu yuxin* (“*yuxin* do olho”; conforme já dito, localizado na íris). Se a analogia proposta por Lima (2000), para os Katukina, procura estabelecer uma relação mnemônica entre vivos e mortos, McCallum (2001:27), por sua vez – ciente de que o falecimento retira do nome a pessoa e aparta-a dos que ficam –, enfoca na onomástica a condição para a perpetuação das *relações entre vivos*.

2. Daqueles que habitam a pessoa

Até o momento abordei a corporalidade caxinauá sob o viés da fabricação, isto é, dos processos que visam formar uma pessoa enquanto plenamente humana aos olhos de seu grupo. Muito longe de esgotar tal discussão, de nada faz sentido apartá-la de uma abordagem que, igualmente focada no corpo, não se coloca como *outra*, mas enquanto seguimento necessário e implicado pela primeira. Se para falar dos vivos deve-se recorrer aos mortos (Carneiro da Cunha 1978), não se fala de corpo e pessoa caxinauá, portanto, sem falar de *yuxin*⁹⁹. Do nascimento à morte – e mesmo após esta – toda a existência humana é atravessada por ele, cuja definição, não raras vezes, é difícil de precisar.

Atenho-me por ora à concepção – um tanto generalizada entre os estudiosos dos grupos pano – de que tudo que existe nesse mundo é *animado* e particularizado pelos *yuxin* (Lagrou 1998:49; Lima 2000:52; Pérez-Gil 2001:335; McCallum 2002:384), razão pela qual Townsley (1993:452), estudioso dos Yaminawa do Peru, confere-lhes um caráter de “essência”. Outras traduções, contudo, são igualmente possíveis: “alma” (Capistrano de Abreu 1941; McCallum 1996; Pérez-Gil 2003), “espírito” (Lagrou 1991; Kensinger 1995; Lima 2000; Keifenheim 2002; Déléage 2005) e, ainda, “força vital” (Lagrou 1998, Pérez-Gil 2001) – para citar somente alguns exemplos encontrados na literatura pano, sobretudo naquela que se refere aos Caxinauá. Seja como for, ao remeterem o termo *yuxin* a tais significados, os autores intentam exprimir nada além da idéia de que, em sua ausência, a carne (*nami*) transforma-se em pó; sem os “espíritos” junto a si, a matéria se desfaz (Lagrou 1991:46).

Não me aterei neste trabalho à problemática da tradução desse conceito – não por desconsiderar sua relevância, mas, sobretudo, pela escolha de mantê-lo na língua vernacular

⁹⁹ Sua grafia varia conforme o grupo pano em questão: *yoshi* para os Yaminawa do Peru (Townsley 1993) e para os Sharanawa (Déléage 2005), *yushin* para os Katukina (Lima 2000), *yuxi* para os Yaminawa do rio Acre (Calavia Sáez 2006), *yoshĩ* para os Marubo (Cesarino 2008).

e, desse modo, aberto às possibilidades de apreensão de seus significados conforme os contextos em questão. Intento com isso, a exemplo de Cesarino (2008:35-36), evitar interpretações engessadas, fundadas em oposições como corpo/alma, material/imaterial, visível/invisível, tangível/intangível e assim por diante. Se, seguindo tal propósito, a idéia de “duplo” mostra-se mais produtiva, em termos de tradução, para esse autor (*idem*:34) – e de fato ela o é, como sua análise da poética xamanística marubo vem a nos mostrar –, ao menos por ora opto por manter o termo *yuxin* enquanto tal. Componentes destacáveis da pessoa, dotados de consciência e intencionalidade próprias (Lagrou 1998:50), os *yuxin* pano figuram como mais um exemplo nas etnografias ameríndias de que “tais distinções [entre ‘alma’ e corpo] não estão organizadas por um dualismo global, seja porque as almas são múltiplas, seja porque o corpo não é uma unidade discreta, seja porque a alma tem corpo e certas partes do corpo têm mais alma do que outras [...]” (Fausto, 2002:34). Nesse sentido, se evito definir a pessoa caxinauá como “tripartida”, como Lagrou (1991:48) o fez outrora – constituída de carne, “espírito” do corpo (sombra) e “espírito” do olho, para usar suas palavras –, é porque desejo enfatizar o dinamismo que caracteriza tais oposições¹⁰⁰.

Parece-me mais interessante pensar corpo e pessoa para esse grupo a partir daquilo que eles próprios enunciaram à antropóloga Barbara Keifenheim (2002:100), a saber, que seus corpos são *habitados* (*hiweaki*) por diversos *yuxin*¹⁰¹. Não há um consenso na literatura caxinauá a respeito de quantos e/ou quais *yuxin* habitariam o corpo de uma pessoa; embora Kensinger (1995:208-209) enumere como principais o *bedu yuxin* (*yuxin* do olho), *yuda baka yuxin* (*yuxin* do corpo), *isun yuxin* (*yuxin* da urina) e *pui yuxin* (*yuxin* das fezes), acrescentando-lhes, ainda, o *nama yuxin* (*yuxin* dos sonhos), as etnografias correntemente

¹⁰⁰ Assim como Townsley (1993:455) afirmou, a respeito da pessoa yaminawa, de que esta possuiria três componentes: um físico, em referência à carne, e dois não-físicos, em referência ao *diawaka* e *wëro yoshi*, respectivamente “sombra” e “alma”.

¹⁰¹ O corpo humano como morada temporária dos *yuxin* rende boas reflexões, como bem observa Cesarino (2008).

ênfâzizam apenas os dois primeiros – a ponto de McCallum (1996:54) qualificar como “menores” todos os demais. Ao que parece, entretanto, além de algumas substâncias corporais, como suor, saliva e muco (*dexu*), emoções e determinadas qualidades morais também são *yuxin*: diz-se de uma pessoa dotada de *yuxin pepa* (“*yuxin* bom”) que ela é amorosa, bondosa e feliz, ao passo que aquela tomada pelo *yuxin xakabu* (“*yuxin* ruim, mau”) é mal-humorada, egoísta, rancorosa, destrata seus parentes (Kensinger 1995:232; McCallum 1996:54-55).

Isto, no entanto, também não é consensual entre os antropólogos. Os próprios Caxinauá, segundo McCallum (*idem*), divergem entre si a respeito da existência de determinados *yuxin* – sobretudo daqueles supostamente vinculados à moralidade e às emoções –, de modo que tais “controvérsias” acabam por se refletir também nas etnografias: se, por um lado, Lagrou (2007:316) reclama da ausência de “qualquer referência à existência de *yuxin* próprio do sangue, do dente, da unha ou do cabelo [...]”, McCallum (*idem*), por sua vez, é categórica tanto ao afirmar que cabelos e fluidos corporais – sêmen e sangue – não são *yuxin* quanto atesta que os dentes o são. De fato, em conversa com Jairo Piñedo, quando este me ensinava pacientemente os nomes das partes do corpo de uma pessoa, ao mencionar o *bedu yuxin*, completou: “tem também o *xeta yuxin*”, apontando, então, para seus dentes.

Variações à parte, os *yuxin* somente existem enquanto tais quando destacados do corpo. Juntos – fundidos à carne (Lagrou 1998:50) – são corpo, *yuda*, em paralelo, segundo Coelho de Souza (2002:540), àquilo que sucede com alguns grupos Jê: emerge o *karon* (“alma”) quando se abstrai do corpo – na morte, no sonho; durante a vigília, unido a ele, seu nome é outro. Nesses termos, se o requisito para uma pessoa caxinauá ser saudável repousa na conjunção dos *yuxin* que a habitam (Lagrou 2007:309)¹⁰², recorro ao seu inverso para falar

¹⁰² Assim como os Katukina consideram que não há possibilidade de vida sem o *yora vaka* (“espírito do corpo”) e *wero yushin* (“espírito do olho”) atrelados ao corpo – afirma Lima (2000:50). De modo análogo, Pérez-Gil

deles, isto é, às ocasiões em que podem vir a se dispersar, em definitivo ou temporariamente – imprescindível, portanto, abordar não só a escatologia caxinauí, como também as supostas qualidades do corpo que, “desagradáveis aos espíritos”, tornam a pessoa suscetível às ações de outros *yuxin*, habitantes de outros corpos e, simultaneamente, aos seus olhos, atraentes e perigosos.

2.1 Daqueles que partem, dos outros que ficam

Dizem os Wapishana que na morte a alma (*udorona*) se vai, mas não se sabe para onde; cessa a respiração, a pulsação, a fala já não é mais articulada (Farage 1997:90). Com os Caxinauí não é muito diferente: assim que o coração pára de bater, é sinal de que o *bedu yuxin* escapou (McCallum 1996:58). Caso não volte, não há mais nada a fazer a não ser lamentar sua partida, deixando-o seguir rumo à morada dos céus.

Os demais *yuxin* que compõem uma pessoa, no entanto, não seguem o mesmo caminho – cada qual tem seu destino, porém pouco se sabe acerca dos rumos que tomam. Sobre os *yuxin* da urina e das fezes, por exemplo, conta-nos Kensinger (1995:232) que sua permanência nesta terra é efêmera: vão-se embora, levados pela água da chuva. Já o *nama yuxin* (*yuxin* dos sonhos), quando deixa o corpo, vagueia até o telhado da casa, de onde observa os parentes do defunto, e segue para a floresta, fixando-se no topo das árvores mais altas em meio a orquídeas e bromélias. Segundo os Caxinauí, uma substância viscosa que pende dos gravetos indica a presença desse *yuxin* nas árvores, com a qual os caçadores correntemente se deparam em suas incursões pela mata (*idem*).

(2001:335), estudiosa dos Yawanawa, afirma que para estes uma pessoa constitui-se do *huru yuxin* (*yuxin* dos olhos) e *nia vaka* (“sombra”), dentre outros *yuxin*.

Aquilo que sucede após a morte, em verdade, deve-se muito à relação que os *yuxin* estabelecem, em vida, com sua morada¹⁰³. Nesses termos, ainda que presente no corpo da pessoa desde seu nascimento¹⁰⁴, é dito que a natureza do *bedu yuxin* – também denominado *yuxin kuin* – é ser errante (Keifenheim 2002:100), vagando por diferentes moradas e interagindo com outros *yuxin* enquanto o corpo permanece em repouso: refiro-me aqui às suas viagens durante os sonhos, a embriaguez e as visões ocasionadas pela ayahuasca (*nixi pae*). Situações nas quais há perda de consciência – desmaios, delírios febris e coma alcoólico – igualmente configuram momentos em que o *bedu yuxin* deixa o corpo e, como disseram os informantes de Capistrano de Abreu (1941:137), “vai passear”.

É em razão dessas viagens que se define tal *yuxin*, fundamentalmente, como uma instância de percepção (Townshley 1993:456; Keifenheim 2002:100): aquilo que vê – e, por extensão, sente – beneficia-se da ausência de limitações impostas pela perspectiva que se tem de adotar a partir de um dado corpo (Lagrou 2007:323). Durante o dia, em sua morada terrena, a presença do *bedu yuxin* se faz sentir na batida do coração e na luz dos olhos (*idem*); disperso, em pura potencialidade de forma, ele enxerga aquilo que no plano ordinário não se vê, não se percebe, não se conhece. Como bem sintetiza Kensinger (1995:240) – não exatamente com essas palavras –, trata-se de uma via privilegiada de acesso a saberes que não são apreendidos no plano imediato dos fatos e das coisas¹⁰⁵: pois a capacidade de ver, para os

¹⁰³ Assim escreve Cesarino (2008:44) a respeito dos Marubo: “A trajetória pós-morte dos duplos dependerá do tipo de pessoa/suporte a que pertenceram, das relações de parentesco e relações sociocósmicas que possuíam, do grau de comprometimento de seu antigo dono com o que se chama de *ese*, o conjunto de ensinamentos e preceitos que constituem uma pessoa sabida ou ‘respeitosa’ (*yora eseya*).”

¹⁰⁴ Não encontrei informações detalhadas acerca da origem dos *yuxin* que habitam os humanos. Sobre o *bedu yuxin*, por exemplo, Keifenheim (2000:100) e McCallum (2001:26) afirmam que ele se faz presente desde o nascimento da criança. Parece enquadrar-se, portanto, naquilo que Coelho de Souza (2002:537-538) observou para os grupos Jê: “De modo geral, esse princípio anímico [*karon*], que responde pela vida e atividade dos Humanos e que se associa a estes como seu *duplo*, apresenta-se como um componente pré-constituído cuja origem ou gênese é pouco conhecida ou elaborada pelos índios”. Nesse sentido – sugere Viveiros de Castro (2002:28 *apud* Coelho de Souza 2002:539) –, diferentemente do corpo, as “almas” que animam este último parecem inatas, dadas.

¹⁰⁵ Kensinger (1995:240) nomeia tais saberes como *bedu unan* (“saber dos olhos”). Mais adiante voltarei a este ponto.

ameríndios em geral, possui uma larga extensão (Carneiro da Cunha 2004) e, nesse caso, implica igualmente na capacidade de comunicação. Durante os sonhos, por exemplo, é possível ao *bedu yuxin* viajar para moradas longínquas e visitar seus parentes já falecidos – juntos saem para caçar, pescar, fazer roçado; fartam-se de macaxeira cozida (*atsa*), mudubim torrado (*tama*) e banana madura (*mani*); derrubam árvores e constroem casas (Capistrano de Abreu 1941:138-139).

Nem tudo, porém, são flores. Por vezes tais incursões podem resultar em desentendimentos, agressões e na visualização daquilo que, se possível, fosse melhor não ver: parentes brigando entre si, flechando um ao outro, espancando-se (*idem*). Presságios de morte, acidentes e doenças também são recorrentes (Lima 2000:87). Durante o sonho a mulher pode partir junto ao seu amante *yuxin*, seduzida por ele, assim como aquele que tem saudade de seu parente morto corre o risco de atender ao seu chamado e, desse modo, decidir acompanhá-lo em suas viagens¹⁰⁶.

Seja como for, aquilo que o *yuxin* do olho vivencia em seus passeios incide diretamente na vida cotidiana: segundo disseram Budu e Tuxinim a Capistrano de Abreu (1941:140), falar enquanto dorme é sinônimo de dormir mal – no dia seguinte a pessoa não trabalha, não caça, não vai para longe. O contrário também é verdade: uma noite bem dormida, desfrutada na companhia de outros *yuxin*, torna a pessoa bem disposta, alegre, produtiva¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Para Lagrou (1991:55), sonhar é perigoso, pois, sem o *bedu yuxin* junto a si, o corpo encontra-se “[...] sem vigília e sem força [...], mais exposto à influência de outros *yuxin*”. No que concerne às mulheres caxinaú, McCallum (1996:62) afirma que os mortos são particularmente atraídos por elas e, por essa razão, costumam visitá-las durante os sonhos, causando-lhes tristeza e saudade. Tais visitas podem também torná-las suscetíveis a doenças, sobre o qual falarei adiante.

¹⁰⁷ Da parte dos Piro, segundo Peter Gow (s/d), a qualidade do alimento que consome incide diretamente na qualidade do sono e, a partir disso, deixa entrever outra dimensão do corpo que não se reduz ao fisiológico: quem se alimenta mal não só dorme mal – revira-se na rede, tosse, acorda cansado –, como também dá indícios de que não está sendo bem alimentado (ou melhor, bem cuidado) por seus parentes. Noites mal-dormidas são a prova do fracasso do parentesco, afirma o autor. O desejo de partir junto às “almas” dos mortos, durante os sonhos, adquire, então, maior força.

Todo o esforço deve direcionar-se para que, finda qualquer viagem, o *bedu yuxin* regresse ao corpo no qual reside. Isto, porém, nem sempre acontece: às vezes a espera por seu retorno é demasiado longa, cabendo, então, ao xamã (*huni mukaya*) buscá-lo; às vezes, de fato, ele não volta mais. Viajante inveterado, no momento da morte ele é o primeiro a deixar o corpo – nota-se sua ausência pelo olhar, como os Katukina: os olhos apequenam-se e perdem o brilho (Lima 2000:89), as imagens não se refletem mais na pupila (Lagrou 2007:323). Seduzido pelos *yuxin* de seus parentes já mortos, que lhe aparecem magnificamente pintados e ornamentados (Keifenheim 2002:101), o *bedu yuxin* inicia sua jornada rumo à morada dos céus, ao passo que os demais *yuxin*, resistentes, insistem em permanecer junto ao corpo.

Conta-nos Antônio Pinheiro, interlocutor de McCallum (1996:59), que o *yuxin* do olho é o único que, *de fato*, deixa este mundo. A partir do momento que a pessoa perde a consciência – sinônimo, para os Caxinauá, de morrer –, Lagrou (2007:326) afirma que o *yuxin kuin* começa a explorar os possíveis caminhos (*bai*) que o levarão, com sucesso, de volta para seu lugar de origem: pode, por exemplo, partir na forma de um besouro ou de um pássaro, ser carregado nas costas do urubu rei, percorrer o caminho do *Inka* (*Inka bai*)¹⁰⁸, todo ornamentado com penas coloridas de diversas aves (Lagrou 1991:119). Pode, também, seguir rio abaixo até o fim do mundo, onde encontrará uma escada que o conduzirá até o céu (McCallum 1996:61): o que lhe importa é não se perder pelo caminho, não ser devorado por outros *yuxin* – sobretudo do jaguar – e chegar com êxito ao seu destino¹⁰⁹. Para tanto, enterra-

¹⁰⁸ Segundo Lagrou (2007:282), *Inka*, juntamente com *Yube*, encontram-se associados às metades caxinauá: *Inka* seria o *ibu* (“dono”) do ouro, das miçangas, das contas, do metal, fogo, pedra e gelo, em suma, “tudo aquilo que sustenta a qualidade de dureza e do imperecível”, ao passo que *Yube* estaria ligado “[...] à maciez e maleabilidade, a potencialidades de forma como a tudo aquilo que é perecível”. Associado à metade *inu*, a antropóloga afirma que os *Inka* representam, na mitologia caxinauá, os afins potenciais (*idem*).

¹⁰⁹ A escatologia katukina guarda muitas aproximações com a caxinauá, portanto recorro a ela para fazer algumas suposições: não estão muito claros os contratempos que podem vir a impedir a chegada do *bedu yuxin* aos céus; McCallum (1996:62) apenas menciona que “[...] a estrada para o além-mundo é variável, dependendo do indivíduo [caxinauá]”. Haveria, nesse caso, uma referência ao comportamento deste último em vida? Pois, para os Katukina, o *wero yushin* daqueles que foram sovinas não chega aos céus, fica pelo caminho e é atacado

se a pessoa com a cabeça voltada para a nascente do rio, a leste – “assim o *wero yushin* acha o rumo mais fácil”, explica um homem katukina à antropóloga Edilene Coffaci de Lima (2000:92), igualmente válido para os Caxinauá (McCallum 1996:60; Lagrou 2007:343). Seus parentes cantam e dançam, a fim de acompanhá-lo, à distância; cantam, sobretudo, para se despedir dos *yuxin* do falecido, aceitando, assim, a morte (McCallum 1996:59)¹¹⁰.

A chegada à terra dos *Inka* é anunciada aos humanos por meio de relâmpagos e trovões; por vezes, também, com a presença de um arco-íris (Lagrou 2007:341). Junto aos *Inka*, o *bedu yuxin* transforma-se gradativamente em *nai yuxin* (“*yuxin* do céu”) – gradativa, pois, como abordarei adiante, tal transformação ocorre em consonância ao desapego de suas lembranças junto aos vivos¹¹¹. Recebido por seus parentes mortos ao som de flautas e tambores, todos belamente ornamentados com cocares de plumas azuis (McCallum 1996:61), é ali, na morada dos céus, que o *yuxin kuin* permanece por toda a eternidade: não trabalha, não faz sexo, não se ocupa das preocupações deste mundo; tão logo seus cabelos embranquecem, seus dentes amolecem e suas unhas caem, tudo nasce outra vez (Capistrano de Abreu 1941:590).

Não saberia dizer se aqui “a sociedade dos mortos é sociedade morta”, como define Carneiro da Cunha (1978:145 *apud* Lima 2000:111) para os Krahó – um mundo ausente, aos nossos olhos, de qualquer vida atraente. Dançar, para o *bedu yuxin*, talvez seja uma forma suficientemente agradável de passar todo o tempo de que dispõe, enfim, na companhia de seus *outros* parentes, renovando continuamente o seu corpo.

por cupins (Lima 2000:106). Os Caxinauá, igualmente, condenam a sovínice, considerando-a uma postura a-social.

¹¹⁰ Tais cantos, pertencentes ao gênero *pakadin*, são traduzidos pelos interlocutores de McCallum (1996) como “rezas”. Lagrou (2007:339) também faz tal associação. No entanto, não se esgota nisso: cantos para chamar animais também são enquadrados nessa “categoria”.

¹¹¹ Keifenheim (2002:101) afirma que os *yuxin* dos mortos também são denominados, nos primeiros anos após a morte, de *yuxin bena* (“novos espíritos”, em suas palavras) ou, ainda, de *mawa bena* (“novos mortos”).

O mesmo rumo, no entanto, não segue o *yuda baka yuxin* – também designado *yuda yuxin* ou *yuda baka*, cuja tradução literal, respectivamente, é “*yuxin* do corpo” e “sombra do corpo”. Descrito correntemente como uma pele invisível (Keifenheim 2002:102) ou uma aura (Kensinger 1995:233) que envolve a pessoa, pouco se sabe acerca de sua origem: é dito, por um lado, que tal *yuxin* praticamente inexistente no momento do nascimento (Lagrou 1991:49); de outro, que se desenvolve em paralelo ao crescimento corporal e, conseqüentemente, ao acúmulo de experiências individuais (McCallum 2001:49). De todo modo, parece consenso entre os estudiosos dos Caxinauá que, diferentemente do *bedu yuxin*, o *yuda yuxin* jamais deixa o corpo em que reside – seja durante o sonho ou uma sessão de rapé, ele sempre permanece junto à sua morada, razão pela qual é associado ao estado de vigília e consciência da pessoa (McCallum 1996:54; Keifenheim 2002:102)¹¹².

Os contrastes entre ambos não se esgotam, contudo, no apego ou desapego que guardam em relação ao corpo: mencionei acima que a manifestação do *bedu yuxin* se dá, sobretudo, no brilho dos olhos; no que se refere ao *yuda yuxin*, sua presença se faz notar na imagem refletida na água ou no espelho, bem como na projeção de uma sombra (Kensinger 1995:234)¹¹³. Trata-se, portanto, também de uma instância de percepção, porém suponho que seja de natureza diversa: não mais fundada na ordem do *ver*, mas do *ser visto*. Não por acaso, Keifenheim (2002:102) afirma que a dimensão visível de um dado corpo – humano ou não – deve-se a tal *yuxin*; McCallum (1996:54), de modo semelhante, assim coloca: “A alma do corpo, *yuda yuxin*, é um aspecto da substância do corpo. Ela o envolve como uma pele

¹¹² Ainda que Lagrou (2007:323-324) afirme que o *yuda yuxin* não existe fora do corpo, ela considera a possibilidade deste *yuxin* deixar a pessoa, temporariamente, e vagar por lugares distantes, sendo percebido como um vulto ou assombração. Tais aparições constituiriam indícios de que algo sério estaria por vir. Não encontrei, porém, informações semelhantes a esse respeito.

¹¹³ No caso sharanawa, *yoshi* enquanto sombra refere-se somente às sombras em movimento, cujos detentores são claramente identificáveis, e se opõe ao termo *bata* que, por sua vez, designa as sombras de grandes árvores ou casas (Déléage 2006:52). O termo *yuxin*, para os grupos pano em geral, também designa fotografia, como falarei adiante.

exterior e é percebida como uma aura, uma luminosidade, ‘ a simples presença física’ de uma pessoa [...]”.

Nesses termos, tem-se a impressão de que corpo e *yuda yuxin* possam ser considerados, em certa medida, coextensivos, como se a menção a esse último remetesse ao *próprio corpo*. Tal suposição fundamenta-se igualmente nos dados – um tanto recorrentes na etnografia caxinauá – que insistem na consonância entre o desenvolvimento corporal da pessoa e o desenvolvimento de seu *yuda yuxin*, a ponto de ambos, por vezes, confundirem-se: toda a experiência de uma vida inscreve-se no corpo e é disto que se *alimenta* o *yuxin*; quanto mais velha a pessoa, portanto, mais forte e poderoso ele será (McCallum 1996:55)¹¹⁴.

Justamente por conta desse apego ao corpo – como se confundisse com ele – que se atribui a tal *yuxin* a dificuldade de partir, no momento da morte, para outras moradas. Simultaneamente materialização da presença física da pessoa e indício de sua saúde e vitalidade (Kensinger 1995:234), a ausência do *yuda yuxin* torna a pessoa pálida, apática – nota-se uma alteração na sua aura, afirma Keifenheim (2002:102), como se perdesse o brilho¹¹⁵. É um indicador de que a morte se aproxima. A ruptura que esta instaura não afeta apenas os parentes mais próximos do falecido, como coloca Lima (2000:88) para os Katukina, mas, sobretudo, o *yuxin* do corpo: furioso por perder este último, ao qual esteve ligado em vida, não desistirá tão fácil de ter sua morada de volta. Permanecerá nesta terra importunando seus parentes, na tentativa de recuperar o corpo a qual pertencia, ou, ainda, de se ligar a outro, ao menos enquanto o primeiro não se secar totalmente – pois, segundo Lagrou (2007:323), enquanto os restos corporais do falecido não desaparecerem por completo, também não desaparecerá o *yuda yuxin*. Um corpo somente será dado como morto,

¹¹⁴ O acúmulo de experiências ao longo da vida modifica profundamente o corpo e nele se inscreve como *yuda unan*, “conhecimento do corpo” (Keifenheim, 2002:109, nota 29). Aquilo que o *bedu yuxin* vivencia em suas viagens também o fortalece (McCallum 2001:49). Tais questões serão o foco de minha atenção mais adiante.

¹¹⁵ Como os olhos pequenos e sem brilho, a palidez atesta a debilidade física e espiritual da pessoa, como se estivesse *imi yama*, “sem sangue” – escreve Lima (2000:89) para os Katukina.

no sentido estrito do termo, quando não lhe restar qualquer vestígio de cheiro e sangue (*idem*:318)¹¹⁶ – quando isto vier a acontecer, dizem os Yaminawa e Yawanawa, ele será pura casca (Pérez-Gil 2003:27)¹¹⁷.

Há, contudo, quem conteste tais interpretações. Augusto Feitosa, interlocutor de Lagrou, afirma que o *yuxin* do corpo não permanece inteiramente nesta terra: parte dele, *mais leve*, acompanha o *yuxin* do olho rumo à morada celeste, enquanto seu restante, *mais pesado*, transforma-se: “[...] seu sangue [junto com a carne] é transformado, [sic] em cabeça de prego, formiga-de-fogo, *ixan pakeya* (aranha grande), arriba-saia, taioca, *pui mitidan* (formiga que somente come fezes); a pessoa morta se transforma; suas veias se tornam minhocas, minhocas que vivem na terra, seu sangue, [sic] sangrando na terra” (Lagrou, 2007:327).

Isto vem a sugerir a necessidade de abordagens mais elaboradas dos rumos que seguem os *yuxin* na pós-morte. Sabe-se que há o risco do *bedu yuxin* não alcançar o seu destino – pode extraviar-se pelo caminho ou mesmo não ser bem-recebido pelos *Inka*, que lhe atiram flechas. Por onde, então, ele vagará? Aliado a isto, o relato de Augusto Pinheiro nos informa que o *yuda baka* não é simplesmente aquilo que *permanece*: um de seus aspectos ascende igualmente ao mundo celeste, e mesmo os componentes *pesados* da pessoa finda são submetidos a uma cadeia de fracionamentos e transformações¹¹⁸.

Por ora, no entanto, atenho-me àquilo que as etnografias comumente discorrem acerca do (triste) destino do *yuda yuxin*: desprovido de um corpo e, em consequência disto, sem mais espaço na vida social dos vivos, sua sina é tornar-se um “monstro feio e cabeludo” (Lagrou, 1991:49). Cantar não basta para que vá embora nem lhe serve de consolo: separado

¹¹⁶ O *bedu yuxin*, ao contrário, é capaz de respirar, ver, sentir o cheiro e o gosto das coisas, ainda que de forma atenuada, mesmo apartado do corpo (Keifenheim 2002:101). Lagrou (2007:325) complementa, sem entrar em detalhes: “[...] parte dele [do *bedu yuxin*] ainda vive no coração e continua animando o corpo”.

¹¹⁷ *Kaya* e *shaka*, respectivamente. No caso marubo, Cesarino (2008:27) chama o corpo igualmente de *shaká*, traduzindo este termo como “carcaça”.

¹¹⁸ Conforme mencionado, dizem os Katukina que o *wero yushin* que fica no meio do caminho não só tem seu corpo tomado por cupins, como também leva pancadas de outros *wero yushinvo* que por ali passam (Lima 2000:106-107).

do corpo contra a sua vontade, apega-se ao túmulo e ronda a floresta, assustando seus parentes que por ali passam – por esse motivo, os corpos costumam ser enterrados numa área mais afastada da aldeia, longe dos caminhos percorridos no dia-a-dia pelos Caxinauá (McCallum 1996:60)¹¹⁹.

Conforme dito acima, o imperativo é esquecer. Pois “a saudade do morto – em duplo sentido, a saudade que sente e sua contrapartida, aquela que dele se sente – provoca nos vivos uma nostalgia letal”, escreve Nádia Farage (1997:92). Da parte destes últimos, o processo inicia-se já no momento do enterro, quando, então, ajuntam os pertences do falecido – panelas, espingarda, roupas, cestos, o que for – para serem queimados ou simplesmente colocados sobre a sepultura. No caso de bens partilhados entre cônjuges, por exemplo, tais objetos devem ser posteriormente repostos: quando estive pela última vez em San Martín, no Purus, soube que a esposa de Eusébio Cumapa havia falecido há poucos meses; Eusébio, então, abandonou a casa em que vivia com sua mulher e mudou-se para junto de sua filha caçula, Lúcia, residente na mesma aldeia. Transcorridos meses desde a morte de sua esposa, ainda não possuía uma rede nem mosquiteiro – dormia em uma improvisada, até que a nova ficasse pronta. Em visita à sua nova casa, antes de partir para Puerto Esperanza, não pude deixar de notar que muitos dos utensílios domésticos, em especial as panelas, foram adquiridos recentemente.

Recomenda-se que os pertences do morto não fiquem em poder dos vivos, pois tanto evocam sua lembrança quanto dificultam sua partida, ainda apegado que está às coisas deste mundo. McCallum (1996:64) afirma que os parentes devem até mesmo evitar olhar para as fotografias (*yuxin*) daquele que faleceu, sob o risco de ser tomado pelo sentimento de tristeza

¹¹⁹ Assim disse um Caxinauá para a antropóloga Elsje Lagrou (1991:118): “[...] sem cantar, a alma fica por aqui e incomoda. Os *ni yuxibu* (*yuxin* da floresta) são todas as pessoas, qualquer pessoa que não foi cantada. Os *nai yuxibu* (*yuxin* do céu) são as pessoas cantadas [...]”. Por outro lado, Antônio Pinheiro disse à McCallum (1996:59): “Com o *pakadin*, a *yuda yuxin* (ou *yuda baka*) é deixada para trás durante o processo de despedida. Todos os tipos de alma são mandados embora – urina, saliva. Elas nunca vão embora, a alma das fezes nunca vai embora. Só a verdadeira alma [*bedu yuxin*] vai embora, para o lugar de Deus, o lugar de *Inka*”.

e saudade – em verdade, qualquer coisa que remeta à lembrança do morto deve ser evitada, pois constitui um chamariz para que o *yuda yuxin* venha rondá-los¹²⁰. Lúcia, de quem falei acima, mostrou-se ainda bastante abalada pela morte de sua mãe: insistiu em saber se eu não teria alguma gravação em fita com ela, pois queria ouvir sua voz – o que eu não tinha, pois sequer cheguei a conhecê-la.

Apesar de toda a dor e tristeza, o luto é comedido. Segundo Kensinger (1995:234), durante o velório as pessoas não derramam lágrimas: o muco escorre de suas narinas e é jogado sobre a cova, para banhar o cadáver, em um gesto de expressão de dor; alguns Caxinauá explicam que o intuito é remover o *yuxin* dessa secreção e evitar que ele se apegue ao falecido¹²¹. De todo modo, homens e mulheres dançam e choram ao redor do corpo até o amanhecer; a luz das lamparinas não se apaga em nenhum momento (McCallum 1996:59).

É preciso dar crédito ao tempo para que se possa esquecer e aliviar o peso da morte que ronda a aldeia. Até meados da década de cinqüenta – no entendimento de alguns antropólogos – o consumo da carne dos próprios parentes visava, sobretudo, agilizar o processo de esquecimento e, assim, romper qualquer relação entre aqueles que partiam e os outros que nesta terra ficavam¹²². Ao fim do processo de assar a carne, distribuí-la entre os parentes, moer os ossos e misturá-los à caiçuma, em meio a lágrimas e gritos de dor, o propósito era, segundo tais autores, libertar os *yuxin* e deixá-los partir para onde for, ao

¹²⁰ Assim escreve Cesarino (2008:232) a respeito do termo *yuxin* nesse contexto: “Seu uso para designar fotografias (*yochika*), máquinas fotográficas (*yochiti*), desenhos (*yochi*), estátuas (*shasho yochi*, ‘*yochi* de pedra’), entre outros, indica que o termo se presta, justamente, a refletir sobre um processo de deslocamento, projeção ou mesmo de cópia [...] Algo similar ocorre aos duplos (*vaká*) raptados pelos duplos de outros espíritos, mortos ou animais que os desejam ou por eles sentem afeto (*noia*): é ‘triste/nostálgico (*oniska*) ver a pessoa assim incompleta ou vazia, tal como é ‘nostálgico’ olhar para a fotografia de parentes ou de si mesmo no passado. Menos, a rigor, no passado e mais *em outro lugar* [...]” (grifo do autor).

¹²¹ O próprio Kensinger (*idem*:209) explica: uma vez que substâncias como saliva, muco, cabelo, vômito, suor – em suma, qualquer coisa que “se desprenda do corpo” – são constitutivas da pessoa, deve-se tomar certas precauções ao liberá-las. Voltarei a isso.

¹²² Tais informações, segundo McCallum (1996:66), remetem às comunidades caxinauá localizadas no Peru. No Brasil, parece, o endocanibalismo deixou de ser praticado um pouco antes.

mesmo tempo em que os vivos retinham, em si, uma parte do falecido (McCallum 1996:70; Lagrou 2007:329).

Todo o processo de cozimento da carne era acompanhado pelos cantos *pakadin*, entoados de acordo com a seção onomástica à qual pertencia a pessoa. Segundo o relato de Zé Augusto à antropóloga Cecília McCallum (1996:69), cantava-se antes de consumir o corpo, para que esfriasse. Mais que isso, ao se destinar ao animal que nomeia a seção, os cantos visavam atraí-lo para junto do cantador (*txana xanen ibu*) e, desse modo, fazer dele um animal de caça a ser consumido junto com os ossos do morto: “Comam, comam o filho da anta [*awa bakebu*] que à noite morreu. Comam o filho da anta” – dizia um desses cantos (*idem*:67). A predação, portanto, era dupla (Lagrou 2007:339-340)¹²³. Consumido pelos parentes, o morto já não estava mais entre os seus, os *yuxin* que nele habitavam também já partiram. Paralelamente a isso, qualquer vestígio nesta terra – objetos pessoais, trilhas de caça, urina e fezes – tendia a desaparecer na medida em que o próprio nome era desvinculado de seu corpo.

Não é de meu interesse adentrar nos pormenores do outrora praticado endocanibalismo funerário¹²⁴. Na atualidade, há de se notar que tanto quanto os Caxinauá não consomem mais a carne de seus parentes mortos, nem sempre os corpos são enterrados nas aldeias: baseio-me no caso de alguns Caxinauá residentes no Peru que, quando doentes, dirigem-se aos hospitais de Pucallpa e Puerto Esperanza e por vezes ali mesmo vêm a falecer. Em virtude do alto custo do traslado do corpo, muitos deles acabam enterrados nos cemitérios das cidades, longe de seus parentes¹²⁵.

¹²³ Assim esclarece a autora: “O corpo e sua ligação metonímica com o corpo do animal da seção nominal do morto é duplamente destruído, o *baka* deixa de ser uma ameaça” (Lagrou, 2007:340).

¹²⁴ Para uma análise detalhada a seu respeito, ver Lagrou (1991) e McCallum (1996).

¹²⁵ Luiza, por exemplo, de quem falei a respeito em uma nota de rodapé, acabou por ser internada em um hospital de Pucallpa, após o tratamento com Alicia não surtir efeito. Na última conversa que tive com Pedro, seu filho, soube que o tumor no estômago havia crescido e se espalhado para outras partes de seu corpo.

Contudo, ainda hoje parecem prevalecer certos cuidados para que a medida da lembrança dos mortos entre os vivos – para usar as palavras de Farage (1997:95) – não ultrapasse o limite do tolerável. A saudade (*manu*), em si, não é o problema – de todo modo a ausência daquele que partiu se fará sentir –, mas comporta seus riscos. Para aqueles que ficam, é preciso seguir adiante, assim como os diversos *yuxin* que compunham a pessoa devem romper com os afetos que os prendem a este mundo: se o *bedu yuxin* segue para a morada celestial, como dizem, e adquire outro corpo – não sem antes vagar, por um tempo, nesta terra (Keifenheim 2002:101)¹²⁶ –, o *yuda yuxin* vai para as regiões mais longínquas da floresta, na proximidade da nascente dos rios, e ali se integra aos *ni nawa yuxin* (*idem*:102). Dos demais *yuxin*, no entanto – conforme já ressaltado –, pouco se sabe, pois quase nada se sabe também a seu respeito: é dito apenas que os *yuxin* da urina (*isun yuxin*) e das fezes (*pui yuxin*) passam um tempo rondando a casa, importunando os viventes na hora de dormir – balançam a rede, fazem barulho, causam insônia – até serem levados pela água da chuva (McCallum 1996:65). Não obtive informações sobre o que se sucede com o *yuxin* do dente ou com o *yuxin* da língua (*hana yuxin*)¹²⁷, por exemplo. Seja como for, “o paulatino estranhamento dos mortos é o antídoto para a ameaça que representa ao bem-estar dos vivos” (Farage, 1997:98). Nem sempre, porém, se realiza com êxito.

2.2 Dos estados vulneráveis do corpo

Daquele que se encontra à beira da morte, dizem os Caxinauá, “seu pensamento já não está leve”, “ele deseja morrer” (McCallum, 1996:64). Vulnerável que está, difícil não

¹²⁶ Antes de seguir à morada dos céus, segundo Keifenheim (2002:101), o *bedu yuxin* permanece por um tempo na terra visitando os lugares que freqüentou em vida. Ainda saudoso de seus parentes, procura manter-se próximo deles com o intuito de protegê-los das ameaças do *yuda baka yuxin*, partindo em definitivo quando as lembranças começarem a se dissipar.

¹²⁷ Alguns interlocutores de Keifenheim (2002:107, nota 15) mencionam a existência desse *yuxin*, sobre o qual, até então, não tinha conhecimento.

sucumbir à tentação de partir junto aos seus parentes falecidos, que lhe chamam insistentemente ao pé do ouvido, tão belos e perfumados.

São muitas as causas possíveis para uma pessoa caxinauá vir a adoecer. Tal como os Katukina, que aparentemente não dispõem de um termo genérico para “doença” (Lima, 2000:57), não encontrei na literatura caxinauá qualquer referência a esse estado corporal que, de antemão, defino como “de vulnerabilidade”¹²⁸. De todo modo, Kensinger (1995:214) distingue duas categorias de doenças: aquelas que a pessoa *tem* (*haya-*) – tais como feridas, inchaços, furúnculos e disenteria – e aquelas que ela *sente* (*tenei-*) – dor, náusea, sonolência, tontura, raiva, calafrios. Segundo o etnólogo, cada sintoma deve ser pensado como uma doença específica, como se a isto ela se bastasse, definindo, então, o tratamento que lhe cabe (*idem*)¹²⁹.

Boa parte da etnografia caxinauá ressalta, contudo, que a doença tem origem externa à pessoa: instilam-lhe veneno (*dau*), seduzem-lhe a “alma” (*yuxin*), adentram em seu corpo substâncias que a impedem de ouvir, enxergar, se comunicar (Lagrou 1991; McCallum 1996; Deshayes 1999; Keifenheim 2002). Nas entrelinhas, portanto, “[...] entende-se que um agente externo rompeu o equilíbrio entre o corpo e seus espíritos [...]” (Lima, 2000:58) – pois, se um corpo ativo e saudável é aquele que tem os *yuxin* juntos a si, como define Lagrou (2007:309), a doença configura, em contraposição, nada mais que a ameaça de *dispersão* desses *yuxin*.

Tal ameaça ronda os viventes de variadas formas. Da carne mal digerida ao abate inadequado de uma árvore ou de um animal, são diversas as situações em que uma pessoa torna-se suscetível a contrair alguma enfermidade. Nesse mundo em que humanos e não-humanos partilham certa relação obscura de vizinhança (Viveiros de Castro 2006:326), todo

¹²⁸ No vocabulário português-caxinauá elaborado por Capistrano de Abreu, com base em perguntas e respostas, há apenas a menção ao “estar doente”, *isun tenei* (Capistrano de Abreu, 1941:531).

¹²⁹ Diferentemente dos Katukina que, segundo Lima (2000:57-58) referem-se às doenças enunciando seu principal sintoma ou alguns deles. No que concerne à diagnose da doença, Lagrou (2007:399) afirma que ela é feita a partir da observação dos trejeitos e expressões corporais do enfermo.

cuidado é pouco para o caçador caxinauá, ao andar pela floresta, “não perder seus pensamentos” (Deshayes, 1999:97): ali residem, no topo das grandes árvores como a samaúma, os *ni yuxin*, aos quais se integram os *yuxin* dos mortos que desta terra não se foram, capazes de embriagar o caçador desprevenido com cheiros (*inin*) estranhos ao seu olfato¹³⁰. Envolto por esse perfume que se propaga por todo o corpo, o caçador caxinauá acaba seduzido pelos *yuxin* dos mortos, tornando-se, assim, *imana*: ele quer morrer (Keifenheim 2002:93)¹³¹.

Ao retornar para casa, os parentes correm a seu encontro: seu olhar está vazio, as pernas cambaleiam. Na tentativa de reanimá-lo, dão-lhe banho com infusão de ervas, sumo de plantas nos olhos, remédios (*dau*) – em suma, o que for necessário para expulsar tal substância de seu corpo e trazê-lo de volta (*idem*). Deitado em sua rede, o doente não come, não fala, apenas agoniza. Agoniza até que, sem mais agüentar, passa a desejar a morte, não quer mais ficar aqui (Capistrano de Abreu 1941:140-142).

Nem sempre, porém, o caçador caxinauá sucumbe à sedução dos *yuxin* que residem na floresta. A doença que o aflige pode ser de outra ordem: uma substância denominada *yupa* igualmente entra em seu corpo e o torna incapaz de compreender, em suas expedições de caça, os sinais dos animais, o estalo das folhas, as frutas mordiscadas (Deshayes 1999:102). Ainda que não esteja claro, em detalhes, a origem dessa substância nem como ela penetra nos corpos dos humanos¹³², o fato é que ela acaba por alterar toda a percepção sensorial de sua vítima: o caçador não consegue distinguir entre o barulho do vento e os movimentos dos animais, sua espingarda não acerta o alvo, a vista torna-se embaçada. Segundo Keifenheim

¹³⁰ Como prevenção a esses ataques, os caçadores caxinauá usam determinados perfumes – *itsa* – para não serem reconhecidos como humanos (Deshayes 2000:177 *apud* Lima 2000:53).

¹³¹ O termo *imana* denota igualmente “magro” e “emagrecer”, segundo Capistrano de Abreu (1941:575), o que, para os Caxinauá, não deixa de ser um sinônimo para “estar doente”. No caso descrito acima, segundo Keifenheim (2002), *imana* pode ser compreendido como uma forma de suicídio para esses indígenas.

¹³² Keifenheim (2002:97) apenas menciona que tal substância atravessa diferentes esferas cósmicas e acaba por adentrar o corpo humano. Parece-me, à primeira vista, que apenas os homens estão sujeitos a ela.

(2002:97), as competências do caçador reduzem-se “a nada” – sinônimo para os Caxinauá, que tanto apreciam a carne de caça (*yuinaka*), de que o homem é incapaz de arcar com as responsabilidades que lhe cabem, a saber, alimentar sua família e zelar por sua saúde. No limite, se não tratado a tempo, seus parentes mais próximos podem abandoná-lo (Deshayes 1999:102).

Observa-se que a doença, nesse caso, não é da ordem da *sedução*, mas da *intrusão* de um elemento que, por sua vez, abre precedentes para esta última. De todo modo, as conseqüências podem ser as mesmas: no corpo do enfermo os *yuxin* não vão ficar. Sozinho, sem os cuidados a oferecer à sua família nem para dela recebê-los, o homem *yupa* pode desejar partir para outras moradas nas quais, quem sabe, será melhor assistido por seus parentes mortos – estes, então, sem perder tempo, passam a rondá-lo¹³³. Contudo, isto se restringe a situações extremas. Em geral, ao menor indício de que sua habilidade como caçador está ameaçada, os homens caxinauá tratam de se livrar dessa substância estranha ao seu corpo: privam-se de qualquer carne, alimentando-se apenas de caiçuma de milho e banana, e se abstêm sexualmente durante um mês (*idem*)¹³⁴.

Tudo decorre – afirma Kensinger (1995:198) – de uma “quebra na harmonia” da relação entre os homens e os *yuxin*, por vezes ocasionada pela entrada dos primeiros em territórios que não lhes pertencem. Refiro-me aqui não somente aos *yuxin* que habitam o corpo caxinauá, mas também aos entes invisíveis aos olhos humanos de que fala McCallum (2002:384-385), a saber, os habitantes das águas, das árvores, das plantas e dos animais. Segundo o ex-missionário, ao partilharem a floresta como de “usufruto comum”, cada qual

¹³³ A doença é socialmente “feia”, escreve Peter Gow (s/d): a pessoa não trabalha, não interage com os demais, não conversa, não caça. Em suma, ela não se mostra capaz de satisfazer o desejo de seus parentes – seja pela carne, seja pela atenção –, assim como seus desejos não são satisfeitos. Conforme dito logo no início deste capítulo, um corpo que não se alimenta de carne de caça enfraquece e os *yuxin* evadem – no caso do homem *yupa*, portanto, esse risco é duplo.

¹³⁴ Casos mais sérios, segundo Deshayes (1999:102), são tratados por meio do consumo da carne e do sangue da jibóia, ou pelo contato com esta última através dos sonhos ou da ingestão de ayahuasca. Contudo, ressalta o antropólogo, longe de resgatar as habilidades do caçador, a jibóia pode vir a importuná-lo sucessivamente, constituindo, assim, uma ameaça.

tem seu espaço e “direitos de uso” (Kensinger, 1995:198). Muito menos que pensar tal relação em termos jurídicos, contudo, talvez seja mais profícuo considerar a floresta como um lugar onde, passado o tempo em que a fala era uma só, ainda hoje se fazem ouvir os ruídos do “contínuo heterogêneo do mundo pré-cosmológico” (Viveiros de Castro, 2006:324).

São muitas as narrativas caxinauá que remetem ao tempo em que todos os seres “penetravam-se um na pele do outro” (Keifenheim, 2002:94): homens viravam porcos, mulheres transformavam-se em tamanduás, rato virava morcego (Capistrano de Abreu 1941)¹³⁵. Não havia a distinção entre humanos e não-humanos, tampouco a especiação – todos partilhavam da mesma linguagem, transitavam por onde quisessem, fundiam distintos modos de sentir as coisas, assim como fundiam suas perspectivas. Como bem coloca Viveiros de Castro (2006:324), eram tempos em que cada ser, enquanto pessoa, “‘já era antes’ o que ‘iria ser depois’, e por isso não é, pois não permanece sendo, nada de atualmente determinado”¹³⁶.

Tudo, entretanto, de repente pôs-se a perder; “[...] a terra revirou-se, foi para cima e virou céu” (Capistrano de Abreu, 1941:482). Se para os Wapishana a especiação dos seres resultou de uma distribuição desigual da fala – a fala articulada, dizem orgulhosos, é atributo quase exclusivo da humanidade, pois muitos a perderam (Farage 1997:57-58) –, não saberia dizer, no caso caxinauá, se à perda da capacidade de comunicação sucedeu-se a especiação ou se ambos constituem processos concomitantes em decorrência da ruptura primordial. De todo modo, com o fim abrupto da indiferenciação, aqueles que permaneceram na forma de animais

¹³⁵ A idéia de “transformação” se expressa na língua caxinauá pelo termo *dami*, o qual, segundo a lingüista Eliane Camargo (ms.), designa também “metamorfose” e “desenho”: “tal polissemia lexical sugere que a mutação não se prende apenas no sentido corpóreo [um animal *transforma-se* em homem e vice-versa], ela se aplica igualmente à representação gráfica, por meio de criptogramas e desenhos (ambos designados por *kene*)” (*idem*). Ver também Lagrou (2007).

¹³⁶ Era um “caosmos” – escreve o antropólogo – “onde as dimensões corporal e espiritual dos seres ainda não se ocultavam reciprocamente” (Viveiros de Castro, 2006:323).

passaram a latir (*hau hau imiski*), estrugir (*hi hi imiski*), berrar (*sai sai imiski*) e piar (*keu imiski*), ao passo que os demais, na forma de homens, passaram a falar (*hantxa imiski*) (Camargo, ms.). A inteligibilidade mútua, portanto, já não era mais possível; tanto quanto não mais se comunicavam, impôs-se sobre as novas espécies corpos (*yuda*) específicos, limitados em suas formas particularizadas.

Um fundo comum, no entanto – se assim for possível dizer –, ainda hoje os aproxima: trata-se daquilo que, ao menos por ora, suponho ser o atributo da humanidade partilhado por todos (Viveiros de Castro 2004), e que se manifesta, no caso caxinauá, na forma de *yuxin* – a(s) “alma(s)” ou “espírito(s)” que compõe(m) os atuais humanos e os outros¹³⁷. Se tudo que há nesse mundo é permeado de matéria e *yuxin*, como querem alguns estudiosos pano, Keifenheim (2002:99) define a especificidade dos seres com base na combinação variável entre tais componentes: os humanos possuem um corpo e inúmeros *yuxin*, mas são, fundamentalmente, corpo; os *yuxin*, por sua vez, possuem um corpo, mas são, acima de tudo, *yuxin*, de “natureza corporal pouco marcada” (*idem*), o que justifica sua capacidade de transformação. A condição humana, portanto – nas palavras de Lagrou (2007:24) –, reside justamente “[...] na conquista de uma determinada forma fixa no meio de uma multiplicidade de formas possíveis” – tal como, a título de comparação, para os Wapishana a fala é aquilo que perfaz o homem e se contrapõe ao murmúrio rouco e inaudível dos mortos (Farage 1997:99).

Nesse sentido, inclino-me a pensar que o embate entre humanos e não-humanos não se funda na disputa por “espaço” e tampouco seja o caso de atribuir à relação entre ambos o caráter único de conflito – cito aqui, apenas como contra-exemplo, o auxílio necessário que alguns *yuxin* prestam aos xamãs em suas sessões de cura, o qual abordarei mais adiante. Não

¹³⁷ Elsje Lagrou (2007:347) compreende o *yuxin* como “[...] uma qualidade ou movimento que liga todos os corpos inter-relacionados neste mundo.”

nego, com isso, que a ameaça aos humanos não seja constante no cotidiano caxinauí¹³⁸ – o *yuxin* dos mortos, conforme visto, persegue seus parentes vivos insistentemente. Porém, uma vez que a floresta constitui um espaço partilhado por distintos seres, almeja-se que as relações entre estes – sobretudo da parte dos Caxinauí – se dêem de uma forma minimamente equilibrada. Não se trata, pois, de cada qual permanecer em seu respectivo “domínio de usufruto” (Kensinger, 1995:198), sem adentrar no espaço do outro; o equilíbrio de que falo fundamenta-se na *relação* com a alteridade (Lima 2000:9) e encontra na doença o seu contraponto.

Recorro, assim, ao próprio Kensinger (1995:198-199), quando este atenta para as “regras de etiqueta” – como ele mesmo coloca – a serem obedecidas pelos homens caxinauí em suas expedições de caça: não se deve jamais abater um animal sem necessidade, tal como seu corpo não deve ser abandonado na mata, sob o risco de enfurecer os *yuxin* que compunham o animal morto. Há técnicas apropriadas para isso, explica o ex-missionário, ao qual Lagrou (2007:350-351) complementa: os pássaros – sobretudo as araras –, quando abatidos, devem ser capturados antes de cair no solo, pois é no instante da queda que os *yuxin* escapam de seu corpo¹³⁹. Nesse “estado de desconexão entre forma corporal e agência”, segundo a antropóloga (*idem*:348), eles podem voltar-se a favor ou contra os humanos – em suma, comunicar-se.

É com o mesmo intuito que os Caxinauí entoam cantos diversos durante a derrubada das árvores e a queimada do antigo roçado para a abertura de um novo (Kensinger 1995:19). Nessa ocasião, solicitam aos *yuxin* então emergentes não só a permissão para o abate, como

¹³⁸ Tal ameaça é pensada por Lagrou (2007:28) como uma disputa pelo controle da forma. Assim ela escreve: “Somente os *yuxin*, espíritos, estes humanos não-humanos do universo kaxinawa, possuem o poder de transformar sua forma, seu corpo ou sua roupa e é esta fluidez da sua forma o verdadeiro perigo que representam para os humanos. São seres sem corpo, porém desejosos dos corpos, seres sem forma fixa que desejam transformar e mutilar as formas sólidas dos corpos humanos”.

¹³⁹ Qualquer entrave ao deixar o corpo no momento do abate – conta-nos Kensinger (1995:199) – é motivo suficiente para enfurecer os *yuxin* do animal. De modo análogo, ao atirarem em uma cobra, os caçadores devem tomar cuidado para que o impacto do tiro não despedace seu corpo, pois seus *yuxin* escaparão (*idem*).

também fartura na colheita dos legumes e vegetais, para que cresçam bem e alimentem toda a aldeia (Lagrou 2007:349). Qualquer descuido pode enfurecer esses *yuxin* e levá-los a agir contra aqueles que os fizeram deixar a sua morada, atribuindo, nesse contexto, o caráter de vingança à doença: pois, segundo Lagrou (*idem*:354), se algumas plantas e animais são apenas plantas e animais – seus *yuxin* não adquirem agência quando separados do corpo –, outros, em contrapartida, um tanto vingativos, voltam-se contra os humanos. “[...] o que era ou parecia ser não mais que uma caça passiva pode transformar-se em um real inimigo” – escreve a antropóloga (*idem*), em referência à ameaça de uma contra-predação. Tal é o caso da anta (*awa*), queixada (*yawa*), veado (*txaxu*) e cotia (*madi*), bem como do macaco-prego (*xinu*) e do macaco preto (*isu*). Já o tatu não se vinga – “ele não tem *yuxin*” (*idem*) –, tanto quanto o jabuti (*xawe*) e o jacaré (*kape*), por sua vez dotados de um *yuxin* forte, “não fazem mal a ninguém” (*idem*:355)¹⁴⁰.

Nota-se, assim, que o critério de comestibilidade não isenta os Caxinauá da sujeição às ações dos *yuxin* dos animais. Tal como os Piro, que tanto apreciam a carne de caça, eles jamais a consomem sozinha, mas sempre misturada a legumes e vegetais, constituindo, desse modo, aquilo que consideram sua comida verdadeira¹⁴¹. Contudo, diferentemente desse grupo, que atribui ao consumo excessivo de carne uma “acumulação de sujeira” no estômago da pessoa (Gow:s/d), no caso caxinauá é dito que qualquer carne – sobretudo a humana – possui um *yuxin* forte e, por isso, deve ser neutralizada (Lagrou 2007: 338, nota 17). Para tanto, as mulheres cozinham-na por um longo período, até que não lhe reste qualquer vestígio

¹⁴⁰ Em verdade, animais e plantas que não atuam contra os humanos possuem *yuxin*, como tudo que existe nesta terra. A diferença, explica Lagrou (*idem*), reside no fato de que o *yuxin* que possuem “[...] é aquele pertencente a suas próprias espécies, habilitando-os a agir como age sua espécie.” No caso do jacaré e do jabuti, trata-se de animais que “[...] ‘já foram gente’, foram parentes dos Kaxinawa antes de se transformarem em animal, o que pode explicar sua benevolência para com os humanos [...] eles têm fala, canções e também nomes próprios. Tudo isso aponta para sua humanidade em outro nível de realidade”(*idem*:355). Outros animais, por sua vez, foram inimigos dos Caxinauá: tal é o caso do macaco-cairara, cujo cheiro causa dor de cabeça e outras doenças aos humanos.

¹⁴¹ Ainda que sozinhos os vegetais não satisfaçam a fome – isto cabe à carne –, os Piro afirmam que seu fortalecimento e bem-estar devem-se aos vegetais: os corpos não são feitos de proteínas, mas sim de carboidrato (Gow:s/d).

de sangue, visto que este, enquanto um potente veículo de *yuxin*, transmite aos humanos as características do animal consumido (Lima 2000:70)¹⁴².

Em razão disso, conforme já salientado, há contextos propícios para o consumo de determinados alimentos – como bem coloca Edilene Coffaci de Lima (*idem*), “[...] fora de situações controladas [tal consumo] faz com que as substâncias animais se confundam com as humanas, em prejuízo dos próprios homens.” De uma pessoa acometida pela “doença da queixada”, por exemplo, é dito que ela morde a língua, debate-se, saliva em excesso; convulsões e espasmos também são comuns (Lagrou 2007:356;400)¹⁴³. As crianças são as vítimas mais recorrentes desse tipo de doença, por vezes ocasionada pela ingestão da carne do referido animal em alguma ocasião indevida.

De fato, longe de retomar as prescrições e interdições alimentares tratadas acima, concernentes, sobretudo, aos estados ditos liminares – como a gravidez e a *couvade* –, é preciso ressaltar que o desrespeito à dieta imposta nessas situações – por parte da pessoa e/ou de seus parentes mais próximos – constitui tanto a causa primeira das enfermidades quanto seu agravante. Nesses termos, Kensinger (1995:203) compreende o resguardo alimentar não tanto em termos de privação, mas de prevenção, como também o faz Lima (2000:68) para os Katukina: muito menos que responder ao plano imediato, ele se orienta prospectivamente, a fim de evitar possíveis e indesejáveis investidas externas.



¹⁴² O hábito de se alimentar de sangue constitui um critério bastante relevante na classificação dos animais: a onça e o urubu, por exemplo, são ditos serem *yuxibu*, isto é, “[...] são mais *yuxin* (agência, potência) do que corpo [...]” (Lagrou, 2007:351-353). Perigosos aos humanos, eles não são consumidos pelos Caxinauá, assim como não o são alguns animais de hábitos noturnos – sua carne é venenosa e seus gritos predizem, não raras vezes, a morte – e aqueles que, ao longo da vida mudam de forma como a lagarta e o sapo (*idem*:357-358). Importante ressaltar que os grupos pano, em geral, não se ocupam de dessubjetivizar suas presas antes de consumi-las, ainda que a preocupação com o sangue destas últimas seja central (Lima, 2000:71).

¹⁴³ Lagrou (2007:400) interpreta a doença enquanto “[...] processo perigoso e incontrolável de tornar-se outro. O corpo imita seu invasor de tal modo que a sua existência humana é posta em perigo”.

Tal discussão não se encerra por aqui. A rigor, caberia abordar igualmente envenenamentos e agressões xamânicas, além de desenvolver – de modo mais elaborado – os tópicos suscitados no esteio da discussão sobre morte e doença. Adianto que voltarei a tais pontos, ainda que não lhes seja dada tanta ênfase – pois no capítulo seguinte a atenção centra-se nos saberes e na relação entre estes e a corporalidade caxinauá. Para meus propósitos, basta que o leitor aprecie a descrição de estados – morte, doença, nascimento de infantes etc. – nos quais a pessoa encontra-se vulnerável ou submetida a *forças* diversamente orientadas e que ameaçam desintegrá-la, emergindo, assim seus *yuxin*. Nesses termos, o próximo capítulo enfatiza justamente a consideração inversa: de estados de pessoa nos quais a relação entre seus componentes parece enfeixada por uma *força* outra, e que se relacionam a certas modalidades de saber. Em linhas gerais, penso que os saberes e a especificidade de seus *portadores* parecem ligados a uma dinâmica de concentração/dispersão da pessoa e à capacidade desta de exercer um controle relativo sobre esses movimentos – o que, por sua vez, vincular-se-ia ao fechamento/abertura de si ao exterior.

Capítulo III: Saber (*unan*) e corporalidade

As primeiras reflexões acerca da temática dos conhecimentos caxinauá são de autoria do ex-missionário e posteriormente antropólogo Kenneth Kensinger que, na condição de membro do Instituto Lingüístico de Verão, realizou viagens esporádicas à comunidade de Balta, no rio Curanja, entre a década de cinquenta e final da década de sessenta. Certa vez, indagados por ele onde residiria no corpo o conhecimento, os Caxinauá não somente julgaram a pergunta infundada – visto que o então missionário insistentemente sugeria que o cérebro fosse o lócus do saber – como foram unânimes em afirmar “*nukun yuda yamakidi nun xinanmiski*”: “nós sempre pensamos através de todas as partes de nosso corpo” (Kensinger, 1995:244). Listaram-lhe, assim, diferentes saberes inscritos em diversas partes do corpo: na pele (*bitxi*), nas mãos (*meken*), nos ouvidos (*pana*), no fígado (*taka*), nos olhos (*bedu*), nos genitais (*xebi* e *hina*, respectivamente vagina e pênis). Em contextos mais recentes, com o advento das escolas bilíngües e a introdução do cristianismo, conta-nos Kensinger (*idem*) que alguns Caxinauá residentes no Purus peruano nomearam – e conseqüentemente situaram – outros saberes em seus corpos: *mapu unan*, localizado no cérebro, refere-se à aprendizagem da escrita e se insere no contexto da escolarização formal; *huinti unan*, “conhecimento do coração”, diz respeito aos preceitos cristãos propagados pelos missionários¹⁴⁴.

Desde então, a noção de saberes residentes *no* corpo (*yuda unan*) e associados a uma parte específica ou a uma combinação entre elas mostra-se generalizada entre os antropólogos que trabalham junto ao grupo (Lagrou 1998; McCallum 2001; Weber 2006). A título de exemplo, a definição clássica de um bom caçador (*menki*) afirma que este não apenas possui

¹⁴⁴ Há, ainda, o conhecimento que advém do contato físico: *Mia unanpa?* (“Posso te conhecer?”) – assim me disseram os Caxinauá, pegando-me pelo braço ou encostando suas mãos em meu corpo, curiosos em me conhecer melhor (fato muito bem lembrado por Eliane Camargo, em comunicação pessoal). Segundo Camargo (1999b:262), o conhecimento para os Caxinauá também passa pelo toque, pelo sentir.

uma percepção aguçada para sentir a proximidade da caça, seu cheiro e seus movimentos – aquilo que alguns Caxinauá nomeiam *bitxi unan*, “saberes da pele” –, como também um ouvido (*pana*) capaz de interpretar corretamente aquilo que escuta, domínio das mãos (*meken*) para abater os animais, olhos (*bedu*) atentos para distinguir estes últimos dos *yuxin* dos mortos que rondam a floresta. Nesses termos, não diria que esses indígenas dispõem os sentidos em uma hierarquia fixa, tal como o fazem os Yanéscha, para quem, segundo Santos-Granero (2006:102), a audição e a visão são, nessa ordem, os mais relevantes na aquisição dos conhecimentos¹⁴⁵. No caso caxinauá, a importância é relativa: “[...] diferentes tipos de conhecimentos são adquiridos através de e residem em diferentes partes do corpo” (Kensinger, 1995:243-244). O que torna uma pessoa sábia (*unanya*)¹⁴⁶, portanto, é justamente sua capacidade de conjugar diversos saberes, situados em diversas partes, de modo que “todo o seu corpo sabe” – *hawen yuda dasibi unaia* (*idem*:239).

É preciso, contudo, fazer algumas considerações – uma delas remete à própria tradução da palavra *unan* como “conhecimento”. Segundo Capistrano de Abreu (1941:598), o termo abarcaria igualmente significados tais como “inteligente”, “bravio”, “sagaz”, “aprender”, “adivinhar”; há, ainda, variações: *unankaya*, “muito inteligente”, *unanpa*, “inteligente”, *unanma*, “não adivinhar”¹⁴⁷. Creio que, de certo modo, todos se vinculem, direta ou indiretamente, a noções de saber; no entanto, longe de enfatizar a transposição de conceitos de uma língua a outra, reconheço que a apreensão da carga semântica do termo não se esgota aí. Assim, uma breve incursão pelos relatos dos informantes de Capistrano de Abreu (1941) deixa entrever que, para além de sua tradução como “saber”, “aquilo que é apreendido”, *unan* remete fundamentalmente ao *processo de aquisição* de saberes, à

¹⁴⁵ O autor expressa em termos absolutos tal hierarquização: “Os Yanéscha acreditam que a visão e a audição são os dois sentidos *mais importantes* [...]” (*idem*. Grifo meu). No que concerne ao tato e ao paladar, contudo, ele afirma que o ordenamento não é muito preciso (*idem*:104).

¹⁴⁶ *Unanya* pode ser traduzido literalmente como “aquele que possui conhecimento.”

¹⁴⁷ Suponho que “adivinhar”, no caso, remeta à capacidade de dedução, conforme explicação dada por Albert Toribio, Caxinauá residente em Esperanza.

apreensão: “[...] *Unainsmapabu unanyamasi hiweabuki*” - “[as crianças] não são muito espertas, não entendem muito da vida” – disseram Budu e Tuxinim ao historiador (*idem*:54). “*Nun yunekiaki, habin nun hanun unantaska*” – “nós crescemos e agora somos um pouco [mais] sabidos” (*idem*:497).

A relação necessária entre tempo e sabedoria não é uma exclusividade caxinauá. Jovens wapishana correntemente escutam dos mais velhos que não conhecem o mundo – tanto não o conhecem espacialmente quanto não viveram o suficiente para conhecê-lo (Farage 1997:135) –, tal como é dito aos jovens yaminawa que eles nada sabem (Calavia Sáez, Carid Naveira & Pérez-Gil 2003:10). Da parte dos Caxinauá, Kensinger (1995:239) é categórico: “*Una* é aquilo que o corpo do indivíduo aprende a partir da experiência”. Experiência esta que depende, contudo, para sua boa *absorção*, da maturidade corporal-intelectual da pessoa ao mesmo tempo em que se inscreve em seu corpo e o modifica, concorrendo, por seu turno, para aquele amadurecimento – o fortalecimento de seu *yuda baka yuxin*. Não se trata, portanto, de um simples acúmulo progressivo de *vivências* tais como costumamos entendê-las: experientes, os mais velhos são aqueles dotados de um *yuxin* do corpo forte e poderoso (McCallum 2002:391). Nesse sentido, o corpo caxinauá não é mero repositório passivo de conhecimentos diversos; a prática dos saberes, aqui, requer e promove *corporalidades específicas* – é para isto que, a seguir, focalizo minha atenção.

1. Observação, memorização, repetição

Era um domingo chuvoso, animado pelo campeonato de futebol do qual participavam os homens caxinauá, e meu último dia em San Martín – tão logo acabasse o jogo partiria para Puerto Esperanza, situada rio abaixo, a uma hora e meia dali. Na casa de Eusébio Cumapa, em meio a fotos e músicas, Lúcia me disse: “A Ilda, minha irmã, é quem sabe cantar. Ela está

aprendendo com meu pai.” Pedi a esta última, então, que me falasse sobre sua aprendizagem dos cantos¹⁴⁸:

“É assim que eu sei: minha mãe, a mãe do meu marido, minha avó, aprendi com elas. Aprendi escutando o que cantavam para os outros. Minha mãe cantava para mim. Escutei, escutei e guardei na cabeça¹⁴⁹ e no coração. Escute um pouco o que vou falar. Será que eu posso cantar? – eu pensava.

Não apenas minha mãe fazia isso, todas as mães ensinam suas filhas a cantar quando crescem.

Eu tenho no coração e na cabeça o que eu sei: eu sei um pouco de toda canção que sabem cantar os mais velhos, e o nome de todos os cantos que sabem as mulheres mais velhas. Eu sei um pouco sobre o *nixpu pima* e o *hai ika*, eu sei um pouco também sobre o *katxa nawa*.

Para saber fazer o *hai ika* tem que saber chamar os animais.

É sempre assim.

Quando cantavam para chamar os animais, eu era pequena e me metia no meio dos adultos; escutava-os. Quando era mais nova só escutava, agora que sou mais velha já posso cantar.

A minha sogra também sabe, quem lhe ensinou foi sua sogra: ela sabe cantar aquilo que canta quando queimam os roçados, eu a escutei.

Eu escutava todos os cantos. Vou lhe contar o pouco do que aprendi.”

(Ilda, aldeia de San Martín, setembro de 2008)

O relato transcrito acima sugere – e a literatura etnológica caxinauí enfatiza – a suposição de que o sucesso da aprendizagem requer, aqui, observação, memorização e repetição. Segundo McCallum (2001:50), os Caxinauí seriam refratários a uma pedagogia discursiva, privilegiando, em contrapartida, o não-uso das palavras: aprende-se, sobretudo,

¹⁴⁸ A transcrição deste relato, originariamente em caxinauí (*hantxa kuin*), foi feita posteriormente por Texerino Kirino Capitán, bem como a tradução para o espanhol. A tradução para o português é minha. Ao longo deste capítulo recorrerei a ele outras vezes.

¹⁴⁹ No original, *xinan*. Correntemente traduzido como “pensamento”, Texerino optou por traduzi-lo como “cabeça”, possivelmente em referência à idéia de “mente”. Isto será objeto de discussão no presente capítulo.

por meio do ato de olhar e imitar¹⁵⁰. Poder-se-ia dizer o mesmo a propósito de Weber (2006) – embora a ênfase, neste caso, recaia menos sobre a imitação que a memorização. De fato, quando estive em Colombiana, não raras vezes presenciei o jovem Berno, então com catorze anos, ser orientado por seu pai, Bernabé, para que *prestasse atenção* em seus movimentos e, em seguida, os *repetisse*. Assim ele procedeu, por exemplo, quando lhe foi ensinado a trançar folhas de jarina para construir o telhado da casa de Cláudia, sua irmã mais velha.

Não obstante, cito aqui outro caso que parece relativizar, ou melhor, circunscrever a importância das capacidades de observar, memorizar e repetir como centrais no processo de aprendizagem caxinauá: certa vez, em conversa com Gilson de Lima durante o intervalo de uma oficina sobre documentação de línguas e culturas indígenas¹⁵¹, perguntei-lhe por que não se juntara a seus colegas caxinauá – Texerino Capitán, Francisco Bardales e Aldemir Mateus – quando estes entoaram aos demais presentes trechos de alguns cantos denominados *dewe xadabu*. Ao que ele me respondeu: “Eu ainda não sei cantar, estou aprendendo.” Então tirou de sua mochila um exemplar do *Caderno de Pesquisa*, organizado por intermédio da Comissão Pró-Índio do Acre que, nas palavras de seus assessores, insere-se nos programas de formação de professores indígenas com o intuito de incentivar a elaboração de cartilhas de alfabetização e material didático focados nas manifestações culturais do grupo (Weber 2006:105). O *Caderno de Pesquisa* em questão era justamente sobre cantos caxinauá, coletados e registrados em língua vernacular por um professor indígena. Gilson contou-me que há anos tenta aprender, mas que sozinho, apenas com o livro, está difícil: não consegue

¹⁵⁰ Para Ingrid Weber (2006:192), o aprendizado vinculado à capacidade de memorização perpassa igualmente todo o aprendizado escolar dos Caxinauá situados no rio Humaitá, no Acre: estes aprendem tanto a ler quanto a escrever por meio da cópia e da repetição.

¹⁵¹ Evento realizado em agosto de 2008 nas dependências do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), do qual participaram diversos grupos indígenas: Kuikuro, Mehinako, Wichí, Trumai etc. Da parte dos Caxinauá, estavam presentes Texerino Kirino Capitán, Aldemir Mateus Kaxinawá, Francisco Bardales Maria Kaxinawá e Gilson de Lima Kaxinawá – todos professores das escolas de suas respectivas comunidades, com exceção de Texerino que, nascido na aldeia Cashuera, situada no Alto Purus peruano, é residente na cidade de Puerto Esperanza há anos e responsável pela educação bilíngüe no Purus. Aldemir, Francisco e Gilson residem no Acre, respectivamente na aldeia Novo Futuro (Terra Indígena do rio Humaitá), Porto Rico (Terra Indígena do Alto Purus) e Mucuripe (Terra Indígena da Praia do Carapanã).

decorar os cantos e não tem quem o ensine, “já que os que sabem estão sempre ocupados.” Seu empenho, por si só, tem sido insuficiente – não basta decorar os cantos se não compreender, por sua vez, o que significam e quando podem ser usados, disse-me ele –, razão pela qual precisaria de uma pessoa mais velha para orientá-lo¹⁵².

Tal relato vem a nos mostrar que, se, por um lado, aprender a cantar, sejam cantos femininos ou masculinos, demanda, de fato, uma repetição sistemática, por parte do(a) aprendiz, de cada trecho entoado por aquele(a) que lhe ensina – repetem-se os versos dos cantos até memorizá-los e, desse modo, dominar seu vasto repertório (Lagrou 2007:463) –, de outro, nada fará sentido se tais cantos não se inserirem em um contexto específico, a saber, em um momento adequado ou oportuno que suscite sua enunciação (Gallois 1994)¹⁵³: “quando cantavam para chamar os animais, eu era pequena e me metia no meio dos adultos, escutava-os” – contou-me Ilda. Aliado a isto, as dificuldades mencionadas por Gilson vêm a questionar, de certo modo, a afirmação um tanto simplista de Weber (2006:177-180) de que, para os Caxinauá, “saber os cantos” significa tê-los memorizados, e que a escrita limitar-se-ia a um método de aprendizado *alternativo* ao “modo tradicional de transmissão de saberes”.

Não é de minha alçada estender-me, em detalhes, na temática da transmissão e representação de conhecimentos com base na relação – por vezes colocada em termos antitéticos – entre oralidade e escrita. Há muito os Caxinauá fazem uso desta última, ainda que, aparentemente, não seja tão generalizado. No Peru, sua primeira escola bilíngüe foi criada em 1973, na comunidade de Balta, como parte do processo de evangelização desses indígenas (Kensinger 1995:272); já no Brasil, o projeto de escolarização básica iniciou-se em

¹⁵² Ele não me disse a quais cantos, em especial, se referia. Em linhas gerais, um *deweya* (cantador caxinauá) tem participação de destaque nas festas do *nixpu pima*, *katxa nawa* e *txidin*, além das sessões de *nixi pae* (ayahuasca).

¹⁵³ Da mesma forma que “a competência específica do narrador não é algo que se aprende apenas passivamente, mas se ‘aprende’ em contexto” – afirma, um tanto contraditoriamente, Weber (2006:172).

1978, no contexto da implantação das cooperativas (Weber 2006:80)¹⁵⁴. Se adentro em tal debate, é apenas com o intuito de refletir, em linhas breves, sobre aquilo que me foi dito pelos professores Francisco Bardales e Aldemir Mateus, quando lhes perguntei, aleatoriamente, o que seria *unan* – de prontidão, ambos responderam: “é livro, caderno. Papel também é *unan*.”

A mesma explicação foi dada à Ingrid Weber (2006:86), para quem tal tradução remete *indiretamente* a “conhecimento” e “habilidade”: diante da importância que alguns padrões seringalistas atribuíam, nos tempos da borracha, àquilo que para os Caxinauá era apenas um pedaço de papel, a antropóloga (*idem*) sugere que possivelmente estes últimos associaram-no à idéia de algo valioso, dotado de poder, como se fatos situados fora do alcance de suas vistas pudessem ser apreendidos através dele. Elsje Lagrou (2007:136), por sua vez, propõe uma leitura diversa: “quando um Kaxinawa se refere ao conhecimento contido nos cadernos do etnógrafo, não se refere às letras (*kene*) no papel, mas ao papel que contém as letras. Por esta razão chama papel de conhecimento (*una*)”, em alusão à concepção caxinauá, segundo ela, de saber como algo *encorporado* – para usar suas palavras¹⁵⁵.

De todo modo, penso que o sentido aqui expresso diverge daquele proposto logo no início deste capítulo, quando afirmo que o termo *unan*, tal como enunciado pelos informantes de Capistrano de Abreu (1941), pressupõe um caráter processual da aquisição de saberes. A transposição de seu significado para livro ou caderno – como parece ser comum, hoje em dia, entre os professores caxinauá do Acre –, ainda que remeta igualmente a conhecimento (aos nossos olhos, sobretudo), desloca o foco para o “já sabido”: o conteúdo, de antemão, está dado, ou melhor, fechado, e seu domínio parece se reduzir ao ato de decorar, por meio da

¹⁵⁴ Conta-nos Kenneth Kensinger (1995:272) que os Caxinauá residentes no Peru, orgulhosos de suas habilidades na leitura e na escrita, outrora faziam uso dela, sobretudo, para trocar cartas entre si. De fato, em visita à comunidade de Balta, em agosto de 2007, na companhia da lingüista Eliane Camargo e do antropólogo Philippe Erikson, Tomás Torres – cunhado (*txai*) de Bernabé – fez questão de escrever uma carta endereçada a Kensinger quando soube que Erikson era amigo pessoal do ex-missionário. Na atualidade, o domínio da escrita entre os jovens caxinauá se faz notar, sobretudo, na troca de mensagens eletrônicas.

¹⁵⁵ O papel ou caderno, nesse caso, seria como um “espaço de armazenamento” dos saberes, assim como as fitas cassetes capturam a voz e as máquinas fotográficas retêm as imagens (*idem*).

leitura, aquilo que está escrito, suprimindo, assim, o espaço-tempo da observação e do pôr em prática que Weber (2006:197) define como fundamental à aprendizagem caxinauá¹⁵⁶.

Como Gilson coloca, “mesmo com o livro, é difícil decorar” – o que deixa entrever, pois, que a própria memorização requer certas condições para que seja bem-sucedida. Diz-se de um respeitado conhecedor das histórias dos antepassados (*xenipabu miyui*), por exemplo, que ele não é apenas dotado de uma “memória afiada” (McCallum, 1991:18 *apud* Weber 2006:171-172): desenvolvido corporalmente, ele sabe expressar-se, faz uso de onomatopéias e, desse modo, facilita a visualização do texto por aqueles que o escutam (Camargo 2002:13). De modo análogo, Lima (2000:128) atenta para o fato de que conhecer os cantos para atrair os animais não faz do homem katukina um xamã – para que os animais escutem-no e venham ao seu encontro, é necessário algo mais que meramente entoar, no ritmo certo, certas palavras. Curioso notar que, no caso das narrativas caxinauá, mesmo Weber (2006:172) ressalta que “não basta conhecer as histórias, é preciso saber narrá-las”, atribuindo, assim, aquilo que ela denomina “aspectos da execução” à competência do bom narrador.

Questiono, a partir disso, os possíveis significados de uma aprendizagem fundada na observação, memorização e repetição (McCallum 2001; Weber 2006; Lagrou 2007). A intenção não é duvidar de sua eficácia, mas tampouco me bastar na relação *aparente* que tais ações denotam enquanto formas de aprendizagem, como se a aquisição de um dado conhecimento se limitasse ao simples ato mecânico de repetir aquilo que se escuta ou de decorar, por meio da leitura, o que consta em um papel. Primeiramente, conforme mencionado, há o contexto. Nesse sentido, a antropóloga Elsje Lagrou (1998:94) afirma que a metodologia de ensino caxinauá não se funda no distanciamento de um fato e sua objetificação para que se possa compreendê-lo, o que parece ir ao encontro do modo como os

¹⁵⁶ “[...] com o livro, você tem que aprender o que está no livro e não o que você sente e quer falar [...]” – lamenta Verá Nhamandu Mirim, guarani mbya da aldeia Parati Mirim, explicitando as limitações impostas pelos conhecimentos registrados no papel (Testa, 2008:303).

Yawanawa concebem seu processo de aprendizagem: segundo Pérez-Gil (2001:340), cantos, rezas, narrativas e usos de plantas – para citar alguns conhecimentos – são ensinados quando colocados em prática na vida diária, “em tempo real”, com vistas a familiarizar, paulatinamente, seus aprendizes¹⁵⁷.

Há, também, a questão do corpo. A este respeito, dizem esses indígenas que o aprendiz deve ter autocontrole, estar bem disposto e concentrado para reter os saberes em sua memória (*idem*) – o que penso ser igualmente válido para os Caxinauá –, tal como, no caso marubo, aprendizes a xamãs devem submeter-se a um árduo ritual com vistas a alterar seu sangue, fortalecer seu pensamento e, assim, torná-los capazes de memorizar os longos cantos (Cesarino 2008:128). Longe de se bastar na idéia de que “saber cantar é memorizar”, como quer Weber (2006:180), a aprendizagem e a própria memorização, portanto, supõem tempo e sensibilização do corpo à penetração dos saberes, bem como a intervenção rotineira sobre os processos de circulação de substâncias que constituem a pessoa. Não por acaso, os Yaminawa mais velhos julgam os mais jovens incapazes de aprender em decorrência das mudanças de seus hábitos alimentares: ingere-se açúcar em demasia, bem como álcool, biscoitos e macarrão; com o corpo enfraquecido, eles não aprendem (Calavia Sáez, Carid Naveira & Pérez-Gil 2003:10)¹⁵⁸.



¹⁵⁷ A compreensão do conhecimento caxinauá como algo situado no nível da ação e não da contemplação é igualmente defendida por Kensinger (1995:246). Segundo Weber (2006:197), o fato das mulheres caxinauá do rio Humaitá não saberem mais tecer deve-se, sobretudo, à ausência de contextos apropriados para seu aprendizado – contexto, no caso, refere-se justamente à tecelagem como uma atividade presente no dia-a-dia da aldeia, pois, como a própria antropóloga reconhece, determinada habilidade só se desenvolve se houver um estreito convívio com ela.

¹⁵⁸ De maneira análoga, os jovens marubo têm sua aprendizagem comprometida em virtude da ingestão de cachaça e do contato excessivo com os não-índios. São, também, mais propensos às doenças (Cesarino 2008).

“Não toque a pessoa enquanto ela está comendo, entendeu (*min ninkai*)?”, repreendeu Marcelino Piñedo, de súbito, sem alterar o tom de voz. Não fosse o silêncio que sucedeu a isto, não saberia que se tratava de uma advertência: explicaram-me, então, que ele se dirigira à Elita, sua neta, que durante a refeição mexia em meus cabelos, chamando-me insistentemente para brincar. Em sinal claro de que ouvira-compreendera (*ninka-*) a mensagem, a menina – de aproximadamente três anos de idade – afastou-se de imediato, indo para junto de sua mãe.

Ninka-, termo que designa ouvir/escutar, em caxinauá, exprime igualmente entender/compreender – uma relação análoga pode ser encontrada entre outros grupos ameríndios, como, por exemplo, os Matis (Erikson 2003:134) e os Suyá (Seeger 1980:46)¹⁵⁹. Capacidade social das mais valorizadas, a audição não se refere, neste caso, a um fenômeno estritamente fisiológico – liga-se, pelo menos no caso da escuta “mais pesada” (*ninka kuxi*), como diz Kensinger (1995:242), a própria competência para pensar (*xinan-*)¹⁶⁰. Uma pessoa sábia (*unanya*), portanto, é aquela dotada de *pabinki unan*: “seu ouvido sabe.”

O ponto a ressaltar – e com isso retomo o que foi discutido acima – é que, para os Caxinauá, o aprendizado não se dá na mera *repetição* daquilo que se ouve: mesmo os estímulos auditivos, sejam palavras, notas de música ou gritos de um animal, não são apenas *som*, mas igualmente – e em um sentido aproximado ao de *alimento* – algo que penetra os corpos e as pessoas e pode alterá-los¹⁶¹. Aprende-se não no ato mecânico de ouvir e olhar ou

¹⁵⁹ No caso matis, a palavra que designa ouvir/compreender/saber é *kwak-* (Erikson 2003:134); já para os Suyá, *ku-mba* (Seeger 1980:46).

¹⁶⁰ Tal escuta “pesada” distingue-se daquela “leve” (*ninka babui*), afirma Kensinger (*idem*). Nesses termos, a expressão *en mia ninkai*, portanto, denota tanto “eu ouço o que você diz” quanto “eu entendo o que você diz.” Por extensão, *ninka babui* pode ser traduzido como “entendimento fraco, frágil”, em contraposição à *ninka kuxi*, “entendimento forte, poderoso” (Eliane Camargo, comunicação pessoal).

¹⁶¹ Aquilo que adentra o ouvido segue uma trajetória específica – afirma Keifenheim (2002:96). Tal percurso é determinante na qualidade da comunicação, motivo pelo qual os Caxinauá apreciam sons melodiosos e palavras agradáveis (*hantxa pepa*), visto que estes evocam a idéia de uma trajetória sonora retilínea e, assim, estabelecem uma conexão de ouvido a ouvido entre quem fala e quem escuta. Em contrapartida, sentem-se indispostos com excesso de barulho e desaprovam a fala forte (*hantxa kuxipa*), pois, nesse caso, dizem que as palavras seguem uma trajetória sinuosa (*bana bai*) e vai rodeando a pessoa até deixá-la surda, em estado de letargia. As

através de operações que se poderiam denominar puramente *mentais*, mas porque o corpo caxinauí, permeável à ação daquilo que se ouve e enxerga – ingere, sente, toca etc. –, transforma-se. Palavras ditas e ouvidas, nesse caso, são como *substâncias*: carregam em sua expressão a força de impacto dos saberes, incidem no corpo e se irradiam, circulando entre eles – *através deles*. E a própria inteligência constitui, nesses termos, um procedimento corporal.

Assim, penso agora ser possível apreciar com mais clareza as dificuldades expostas por Gilson em sua relação com os cantos impressos no papel: um saber que usualmente deveria penetrar-lhe os ouvidos e por estes ser apreendido passa, em seu caso, a seguir outro curso – o do olhar, do *ler*. Resta saber se eventualmente o rapaz será capaz de, por fim, aprender a cantar com os livros, realizando a transposição desse saber de um registro corpóreo a outro.

2. Beleza (*dua*), força e dureza (*kuxipa*), amargor (*muka*), sapiência (*unan*)

Ao longo deste trabalho venho enfatizando que uma pessoa propriamente caxinauí (*huni kuin*) se faz por meio de intervenções corporais, pela aquisição de determinadas capacidades e adoção de uma conduta pautada, sobretudo, na generosidade (*duapa*) e na condenação da sovinice (*yauxi*) e da preguiça (*tikix*). “Seja uma pessoa como nossos antigos, trabalhe para plantar comida de verdade e viver na maloca, não faça as coisas apenas para si” – orientam os chefes marubo (Cesarino, 2008:44). Com os Caxinauí não é diferente¹⁶².

percepções olfativas também seguem trajetórias retilíneas ou sinuosas, sendo esta última igualmente carregada de uma conotação negativa: um odor que provém do *yuxin* dos mortos, por exemplo, chega ao indivíduo caxinauí por um caminho curvilíneo, cercando-o tal como faz uma voz forte, até penetrar em seu nariz e se espalhar por todo o corpo, alterando este último (*idem*:97).

¹⁶² Assim escreve Laura Pérez-Gil (2003:30-31) para o caso yawanawa e yaminawa: “Os meios para desenvolver essas qualidades, especialmente aquela referida à laboriosidade, não assumem, nessas culturas, a forma de uma educação de caráter intelectual, mas consistem principalmente em ações que têm como objeto de atuação o corpo. Dito de outra forma, para educar uma criança, lhe inculcar [sic] os valores éticos e conseguir que desenvolva as capacidades que lhe permitam colocá-los em prática com sucesso, é necessário modelar e dar uma certa feição a seu corpo”.

Aquele que deseja ascender à sabedoria e se tornar plenamente *huni kuin* deve, sobretudo, submeter-se a interditos e à dor: um corpo apto a aprender é, idealmente, amargo (*muka*), belo (*duai*), perfumado (*inini*) e forte (*kuxipa*), ornamentado com adornos e pinturas (*dua*). Ademais, se é dito, por um lado, que a aprendizagem é condicionada pela constituição da pessoa (Cesarino 2008:45), de outro, o inverso é igualmente válido: o próprio saber perfaz o corpo. Ou seja, a prática do saber requer o amargor, a beleza, o perfume, a força, mas também promove e desenvolve estas *qualidades*. É sobre esta relação – entre as qualidades mencionadas e os saberes – que me ocuparei ao longo deste tópico.



Dentre os muitos procedimentos pano destinados a regular as substâncias que comunicam o corpo e o mundo, certamente um dos mais notórios é a aplicação do *kampu*¹⁶³ – secreção extraída da rã *Phyllomedusa bicolor* que, em contraste com a igualmente conhecida ingestão da ayahuasca (*nixi pae*), de uso freqüente, foi deixada de lado pelos Caxinauá residentes no Peru, segundo me disseram Bernabé Torres e Conrado Nascimento. As razões de tal abandono não são muito claras; deve-se, possivelmente, à presença dos missionários¹⁶⁴. De todo modo, a aplicação da secreção em pequenos pontos localizados no peitoral, pernas e

¹⁶³ Sua grafia apresenta algumas variações: *kampu* ou *kampun* para os Caxinauá, *kampo* para os Katukina e os Matis, *kapun* para os Yaminawa, *kapo* para os Yawanawa, *kambó* para os Amahuaca. Em sua forma aportuguesada, *kambô* e, ainda, “vacina do sapo” nos contextos urbanos.

¹⁶⁴ Em conversa com Conrado (*Xane*), ele se mostrou um pouco reticente ao tentar explicar por que não toma mais *kampu*. Disse-me que se o fizesse, faria apenas junto a seus parentes mais próximos, tal como procede quando participa das sessões de ayahuasca. Nesse ponto, questiono se seria prudente atribuir aos missionários a responsabilidade pelo “abandono” de certas práticas, como a vacina do sapo: tendo a concordar com aquilo que Erikson (2002:192) propõe a respeito dos Matis: “[...] ao acusarem seu excesso de *sho* [amargura], os Matis, na verdade, minimizam o papel dos brancos. Sua auto-representação modificou-se menos em função de uma imagem importada do que em virtude de seus próprios princípios, ou seja, de sua teoria etiológica e sociológica do *sho*. Mais do que a adoção de um modelo imposto de fora, constata-se aqui uma forma de renúncia a práticas emblemáticas, em nome dos próprios valores que lhes são subjacentes. Apagar o *chimu* (o amargo) da vida cotidiana, no âmbito de uma *realpolitik* cultural não significaria continuar prestando-lhe o devido respeito no âmbito das representações?” Como o próprio antropólogo observa (*idem*:184), “foi, claramente, o medo da morte e não o desejo de simplificar a vida que decretou o abandono do *sho*”, isto é, de um corpo excessivamente amargo.

braços tem por finalidade estimular a capacidade cinegética dos homens, aguçando-lhes os sentidos, bem como afastar a tão indesejada preguiça e aliviar males como dor de cabeça, de estômago, febre e diarreia (Lima 2000:74-76; Erikson 2003:144; Pérez-Gil 2003:31). Seu uso, portanto, estende-se também a crianças e mulheres, ainda que nelas a dosagem seja menor¹⁶⁵.

Segundo Lagrou (2007:525), mulheres caxinauá que desejam engravidar podem, eventualmente, fazer uso desse emético, cujos efeitos não são fáceis de suportar: vômitos, diarreias, desmaios. Em alta dosagem, “[...] a boca fica amarga, uma sensação de calor invade o corpo e os olhos e a boca começam a inchar. Há quem desfaleça antes do final das aplicações” – conta Edilene Coffaci de Lima (2000:75). Se há muito os Caxinauá residentes no Peru deixaram de usar o *kampu*, parece-me que isto não se sucedeu no Brasil: ao menos até meados da década de noventa, segundo os relatos da antropóloga Elsje Lagrou (2007:525), o veneno do sapo, definido por ela como “fortalecedor e purificador”, constituía parte do processo de *endurecimento* dos corpos dos jovens que passavam pelo *nixpu pima*¹⁶⁶.

Atenho-me, por ora, a dois pontos. Primeiramente, como ressalta Erikson (2003:144), a eficácia do *kampu* enquanto estimulante cinegético provém, sobretudo, da pessoa que o aplica e do contexto em que é utilizado. Nesses termos, almeja-se que um caçador bem-sucedido o faça no corpo daquele que padece do insucesso na caça, assim como uma mulher conhecida por sua boa disposição aplique o emético numa garota preguiçosa: é “como se o caçador trouxesse inscrito em seu próprio corpo a sua condição e pudesse transferi-la para

¹⁶⁵ Em aproximação com os Katukina e os Matis, os Caxinauá atribuem à preguiça uma conotação extremamente negativa: como bem afirma Lima (2005:s/p), “ao se deixar dominar pela prostração, importa menos o fato de o preguiçoso não cumprir as tarefas que lhe seriam cabíveis do que o fato de que ele não se engajou na teia social que une as pessoas residentes numa mesma localidade”.

¹⁶⁶ A aparente indiferença com que os Caxinauá do Purus peruano falavam do *kampu* veio a se contrastar com o discurso de alguns Caxinauá residentes no Brasil, informados que estavam a respeito das discussões sobre direitos intelectuais e possíveis repartições de benefícios pelo uso desses conhecimentos. Sobre isso, ver Lima (2005).

outros” – sugere Lima (2000:76)¹⁶⁷. De fato, segundo Erikson (2003:145), qualquer ação *dolorosa* sobre o corpo – introdução de ornamentos, tatuagens, aplicação do *kampu* – mostra-se eficaz somente quando bem orientada e adequadamente controlada por uma pessoa capaz de fazê-la, visto que a perfuração não se limita à superfície da pele: ela penetra o corpo a ponto de “doer o dente” – disse-lhe um homem matis – irradiando-se como uma espécie de “energia”, para usar as palavras do próprio antropólogo (*idem*)¹⁶⁸. Não se trata, contudo, de uma energia qualquer, mas, fundamentalmente, da energia *de alguém* – detalhe imprescindível quando se fala do processo de formação da pessoa pano e, portanto, da transmissão de saberes. Não por acaso, nos tempos que ainda perfuravam seus lábios, narinas e orelhas, cabia ao chefe caxinauí (*xanen ibu*), reconhecido por suas virtudes, fazê-lo nos corpos das crianças (Capistrano de Abreu 1941:100-106)¹⁶⁹, assim como é dito que a auto-aplicação do *kampu* é exclusividade das pessoas mais velhas, já maduras (Lima 2000:76).

O segundo ponto que ressaltado remete, por sua vez, a uma qualidade do *kampu*, correntemente associada à amargura (*muka*), assim como o são a ayahuasca (*nixi pae*), o tabaco (*dume*), o rapé (*dume*), a pimenta (*iuti*) e os “remédios” (*dau*) extraídos de algumas plantas (Lima 2000:73; Calavia Sáez, Carid Naveira & Pérez-Gil 2003:10). Adentro, com isso, naquilo que Erikson (1996:194) designa “a etnologia dos sabores”, fundada, sobretudo,

¹⁶⁷ O caso de Gilson torna-se ainda mais claro. Se, no que concerne à caça, a transmissão dos saberes a ela relativos depende de sua posse por parte do transmissor – daquele que ensina –, o mesmo poder-se-ia dizer a propósito dos cantos. Nesse sentido, Gilson está privado dessa relação.

¹⁶⁸ Por essa razão os Matis teriam abandonado o uso das tatuagens quando intensificaram o contato com os Brancos: não havia pessoas mais velhas que soubessem perfurar seus corpos (*idem*). Segundo Erikson (*idem*:144), o ato de picar (*tuskay*) e perfurar (*kwisek*) tonifica o corpo, estimulando tanto seu crescimento quanto sua fertilidade.

¹⁶⁹ Ao menos até a década de 1960 os chefes caxinauí usavam um virtuoso cocar feito com as penas do pássaro *xane pidu*, rabo de arara (*xawen hina*) e pele de onça (*inu bitxi*). Famoso pela beleza de suas penas, o pássaro *xane pidu* também é conhecido pelos Caxinauí pela capacidade de prever acontecimentos – virtude igualmente atribuída ao chefe, aquele que, nos dizeres de Camargo (ms.), idealmente deve ser capaz de prever os fatos e, assim, zelar pela segurança e bem-estar de sua comunidade. Segundo a lingüista, “a beleza de suas penas fazia também com que o chefe fosse facilmente reconhecido fosse lá onde estivesse”.

no contraste entre o doce (*bata*) e o amargo (*muka*)¹⁷⁰, tão generalizado entre os grupos pano. E não só: entre os Karitiana, falantes da língua tupi-arikém, amargura e doçura – associadas, por sua vez, ao salgado e ao oleoso – constituem critérios de classificação daquilo que consomem e, conseqüentemente, do *gosto* de seus corpos (Vander Velden 2008:22)¹⁷¹. O homem ideal – dizem esses indígenas – é o caçador habilidoso, cujo corpo deve ser amargo (*tapo*), transmitindo às suas flechas a potência desse amargor – sinônimo, para eles, de veneno. Àquele que deseja aprimorar-se na arte da caça, portanto, são vetados os alimentos que, por suas qualidades, alteram ou mesmo inibem a eficiência de suas flechas: tal é o caso de frutas como mamão, banana e cana-de-açúcar – elas “adoçam o sangue” do caçador, neutralizando seu potencial agressivo – e de itens como manteiga, óleo de cozinha, gordura e certas larvas comestíveis – estes, por sua vez, tornam as flechas escorregadias, incapazes de alvejar os animais a serem abatidos (*idem*:22-24).

Outrora os homens matis, interessados em aprimorar suas proezas cinegéticas – e, com isso, a eficácia de suas zarabatanas –, também mantinham uma dieta alimentar voltada, sobretudo, para o acúmulo do amargor (*chimu*) em seus corpos. Abstinham-se, portanto, de qualquer alimento doce (*bata*) – mel, mamão, abacaxi, banana, cana-de-açúcar, batata doce, algumas espécies de crustáceos (*mapisho*)¹⁷² – e, em contrapartida, privilegiavam o amargo (*chimu*) por meio da ingestão da pimenta malagueta crua, chás (*tachik*), curare (*pësho*) e alguns vegetais. Aliado a isto, injetavam *kampo* sob a pele, açoitavam-se com urtigas (*pokës*),

¹⁷⁰ Há variações na grafia, obviamente, conforme o grupo em questão: *bata* (doce) e *chimu* (amargo) na língua matis, *vata/muka* em katukina, *wata/moka* em yora, *báta/móca* em shipibo-conibo e assim por diante. Importante ressaltar que a categoria doce, para esses grupos, inclui também o salgado e a pimenta.

¹⁷¹ Vander Velden (*idem*:22, nota 6) resalta que o sistema de classificação dos sabores desse grupo não se esgota nessas quatro categorias – doce, amargo, salgado e oleoso. Permanece, ao contrário, aberto a investigações mais aprofundadas, o que julgo igualmente válido para o caso caxinauá.

¹⁷² Em linhas breves, são esses os alimentos correntemente associados à doçura. Parece-me que tal classificação é generalizada entre os Pano e, como o caso karitiana vem a nos mostrar, possivelmente entre outros grupos. Para os Katukina, camarão (*mapi*) e caranguejo (*shanka*) também são doces, além de balas e biscoitos (Lima 2000:72). Sabonetes, xampu e perfumes industrializados são igualmente classificados por esses indígenas como *vata* (*idem*:73).

faziam uso do tabaco (*ampushte*) e alucinógenos (*kawaro*), cultivando, assim, o picante e o amargo em seu teor máximo (Erikson 2002:181)¹⁷³.

A relevância da relação entre *bata* e *chimu*, contudo, não se esgota na mera classificação dos sabores: como observa Philippe Erikson (1996:195), o contraste é altamente polissêmico. Nesse sentido, encontra-se entre os Matis a associação do doce (*bata*) a tudo aquilo que remete, por exemplo, ao feminino (*chirabo*), “claro” (*wasá*), “jovem” (*pasha*) e “magro” (*kasi*), ao passo que se ligam ao amargo (*chimu*) qualidades como masculino (*dara*), “escuro” (*wisu*), “velho” (*sheni*) e “gorduroso” (*sheni*) – tal oposição estende-se, inclusive, às metades *ayakobo* e *tsasibo*, por sua vez associadas, respectivamente, ao exterior e interior (*idem*). Longe de designar, entretanto, uma antítese, a relação entre *bata* e *chimu* revela-se, sobretudo, dinâmica, “[...] como o alfa e o ômega de uma trajetória retilínea ascendente que cada um, idealmente, deve percorrer ao longo de sua existência” – sugere o antropólogo (*idem*:198). Pode-se até mesmo pensar *bata* como um estágio anterior ao *chimu*: todos os Matis estão destinados a envelhecer, passando da juventude (*pasha*) à velhice (*sheni*), do mesmo modo que uma fruta doce – como o abacaxi – amadurece e termina por se tornar ácida. Segundo o autor, há uma correlação entre “poder”, maturação e o escurecimento progressivo dos seres. Na verdade, todos os processos de fermentação e oxidação são concebidos por esses indígenas como passagens do *bata* para o estado *chimu*: o potencial de ação do curare, por exemplo, resulta da transformação de um líquido translúcido em uma pasta enegrecida (*idem*:197).

A passagem do doce ao amargo também se faz notar no processo de feitura da bebida *uma*, produzida através da fermentação de plantas cultivadas como a banana, a macaxeira, o milho e a palmeira *wani*, bem como em seu consumo, destinado a amargar paulatinamente as

¹⁷³ Segundo Lima (2000:76), em tempos passados os caçadores katukina submetiam-se às picadas da formiga *hanin* para aguçarem seus sentidos no abate das aves.

pessoas (Erikson 2006:47). Cada etapa da existência matis se faz acompanhar de uma bebida correspondente, culminando naquela – *wani uma* – que, associada à maturidade plena da pessoa, é dotada de imenso prestígio e, não por acaso, de uma coloração escura e sabor superlativamente amargo. Contraposta a ela, tem-se como “marco zero” a bebida *tsinkwin uma*, feita de banana; pouco fermentada e, portanto, relativamente adocicada, é o único alimento servido às crianças recém-nascidas – segundo Lagrou (2007:314), uma vez que seus corpos ainda são *macios, maleáveis* e, sobretudo, *vulneráveis*, sua alimentação, bem como a de sua mãe, deve restringir-se aos alimentos classificados como doces ou neutros.

A *atsa uma* – fermentado de mandioca –, por sua vez, é servida às crianças já adornadas e integradas a um círculo mais abrangente de parentes. Trata-se de uma bebida de coloração ainda esbranquiçada, motivo pelo qual os homens matis pouco a apreciam, associando-a aos jovens – pois o branco, conforme já mencionado, vincula-se à imaturidade (Erikson 2002:52). Enfim, chegada à época da colheita de milho, as mulheres mais velhas engajam-se na tarefa de preparar a *tsari uma*, feita à base desse vegetal que, diferentemente da banana e da macaxeira, não faz parte do cardápio diário matis. Dentre as diversas bebidas, é a dotada de maior relevância, em virtude de sua ligação com aquilo que eles consideram o ponto culminante de sua vida cerimonial, a saber, a ocasião em que os meninos e as meninas recebem as primeiras tatuagens (*idem*:47).

Dizem os Matis que as tatuagens (*musha*) fazem-nos *endurecer (wirenek)*, promovem seu crescimento e fertilidade e insuflam-lhes *amargor*. Tal como as bebidas, esses e outros ornamentos ditos “picantes” – brincos, espinhos nasais, perfuradores labiais etc. –, cada vez mais *dolorosos* e *amplos*, são introduzidos paulatinamente. Assim, quando atingem a puberdade e iniciam-se sexualmente, jovens de ambos os sexos recebem dois traços paralelos em suas testas e têmporas. Posteriormente, ao adentrarem na idade adulta, novos e mais numerosos traços são inscritos, a espinho de palmeira *winu*, em suas bochechas – processo

que os mais velhos se dedicam em tornar mais sofrível que o anterior. “Sofrer”, aliás, em língua matis se diz *chimwek*, termo que significa, literalmente, “tornar-se amargo” (Erikson, 1996:203:204).

Nota-se que a amargura não é exclusividade dos homens: pessoas de ambos os sexos recebem tatuagens e ingerem *uma*. Não obstante, há na literatura pano uma associação recorrente entre amargor e masculinidade, contraposta à doçura e feminilidade – entre os Matis e os Katukina, por exemplo, a divisão do trabalho no cultivo de espécies vegetais obedece a uma distinção simultaneamente sexual e sapidológica: enquanto as mulheres ocupam-se do plantio da banana, mamão e cana-de-açúcar, os homens encarregam-se da mandioca, milho, pupunha (Erikson 1996:196; Lima 2000:74). Definidas por Erikson (1996:203) como “a chave do poder do caçador”, visto que seu uso destina-se, sobretudo, ao êxito na caça, as substâncias amargas seriam, neste sentido, predominantemente masculinas (Lima 2000:74). Contudo, há de se relativizar. Feita a partir da fermentação do milho e, em razão disso, amarga por excelência, todo o preparo da bebida *tsari uma* está a cargo das mulheres matis – aquelas que já são mães e, sobretudo, avós –, o que lhes confere um grande prestígio em meio ao grupo, visto que o preparo demanda não só muito tempo e energia, como também um longo aprendizado. É em suas bocas, com a ação de sua saliva, que se inicia o processo de fermentação da pasta de milho (*chaka*)¹⁷⁴. Mais que isso, ao atribuir às bebidas um estatuto análogo ao da carne de caça, entrevê-se que, ao modo dos bons caçadores impregnados de amargura, as mulheres, nesse caso, igualmente precisam nutrir-se dela: não por acaso, enquanto preparam a bebida, ingerem uma infusão feita com o cipó *tachik*, cujo consumo é reservado, normalmente, aos homens (*idem*:50)¹⁷⁵. Por fim, não se

¹⁷⁴ Encerrada a etapa da mastigação e já na consistência ideal – obtida através do acréscimo de água e bananas maduras para adocicá-la –, a “jovem bebida” (*uma pasha*) é deixada para fermentar até se tornar *uma sheni*, “bebida velha” ou “gorda”, sempre acompanhada de cantos específicos a cada etapa (*idem*:48-50).

¹⁷⁵ Segundo Erikson (*idem*), as mulheres matis aplicam o *kampu* em seus corpos justamente com o intuito de preparar bem suas bebidas.

deve esquecer de que no curso da vida diária homens, mulheres e crianças pano, em geral, têm na preguiça um comportamento anti-social passível de ser sanado por meio da aplicação do *kampu*, veículo por excelência da amargura¹⁷⁶.

Da parte dos Caxinauá, o contraste doce/amargo (*bata/muka*) aparece nas etnografias relativamente circunscrito à distinção algo tênue entre os saberes próprios ao xamã, *huni muka dauya*, e os daquele comumente designado “ervatário”, *huni bata dauya* (Deshayes & Keifenheim 1994; Kensinger 1995). Somado a isto, ainda que Lagrou (2007:314) atente para a existência de uma necessidade geral de “certa dose de amargura” nos corpos e que o *kampu* e a ayahuasca (*nixi pae*) destinem-se a instilá-la, sobretudo, nos caçadores, aqui a qualidade mais fortemente marcada – ou aquela que o é por excelência – é a *dureza* (*kuxipa*), que, por outro lado, e para fazer um círculo, associa-se igualmente ao amargor. Em todo caso, e prosseguindo com as analogias matis, o *nixpu pima* aproxima-se, em muitos aspectos, da “cerimônia das tatuagens” descrita por Erikson (1996; 2003); como esta última, ocorre à época da colheita do milho e constitui uma espécie de marco – momento mais intenso – no processo de maturação intelectual e corporal dos jovens (McCallum 2001:41-42). De um lado, é somente após o ritual que os meninos passam a caçar sozinhos – até então são sempre acompanhados por seus pais e irmãos em suas incursões pela mata. De outro, as meninas finalmente “debutam”: podem casar-se e já estão aptas a arcar com as responsabilidades ditas domésticas – cuidados como o roçado, culinária, tecelagem etc. Nas palavras de alguns interlocutores de Lagrou (2007:439), trata-se de um “batismo caxinauá”: “batizamos a criança porque ela já tem seus próprios pensamentos”, às quais me arrisco a complementar: para que ela os conserve e os desenvolva. Possuir “pensamentos próprios” significa, aqui, ter o nome fixo ao corpo e ser capaz de realizar as atividades cotidianas sem ceder às intrusões

¹⁷⁶ Velhos yaminawa mantêm o hábito cotidiano de tomar, pela manhã, um chá feito com a casca de uma planta denominada *anate* – palo amargo, em espanhol – para combater fraqueza e preguiça (Pérez-Gil 2003:32). No caso dos Caxinauá, Lagrou (2007:386) menciona a prática de cheirar rapé – como o *kampu*, também amargo – como uma forma dos homens concentrarem-se antes de partirem para as caçadas.

ou seduções dos *yuxin* que habitam os roçados e a floresta. De volta à analogia, desta vez para restringi-la, à diferença da “cerimônia das tatuagens”, no *nixpu pima* as passagens enfatizadas – *operadas* – são a do mole ao duro e do esbranquiçado ao enegrecido e menos, levando em conta os dados disponíveis, aquela do doce ao amargo.

O rito inicia-se com o polimento dos dentes – já permanentes – das crianças com a pedra *mixki*. Tomadas pelas mãos dos adultos, elas correm, de um lado para o outro, até a exaustão; “[...] o filho, quando crescido, não deve cair. Se cair, morre” – disseram Budu e Tuxinim (Capistrano de Abreu, 1941:100). O chefe (*xanen ibu*), então, vai ensiná-las: “o *nixpu*, que trará força para vocês, está pronto; deitem na rede e não falem, não olhem para o lado nem para trás. Olhem apenas para seus pés, não balancem a cabeça. Se o fizerem, ficarão calvas (*idem*)”. Ornamentados e pintados, os neófitos põem-se a mastigar o *nixpu*; trata-se do evento ritual central, pois é dito que dessa forma o cipó transfere sua força à dentição e aos corpos em formação. Com os dentes enegrecidos, é lhes vetado qualquer alimento – macaxeira cozida, batata doce, bodozinho, bodó grande, feijão, inhame, cará, carne de caça, até mesmo água –, exceto caiçuma de milho (*idem*:101). Segundo McCallum (2001:45), as interdições impostas às crianças nessas condições são semelhantes às que uma mulher grávida ou uma pessoa enferma deve obedecer – procedimento indicativo de que seus corpos encontram-se ainda indefesos diante das ações dos *yuxin*, pelo menos até que seus dentes embranqueçam novamente, quando retornam à dieta e às atividades costumeiras. Uma série de cantos denominados *pakadin*, entoados pelo *txana xanen ibu* (“mestre do canto”) e repetidos sistematicamente pelos pais, acompanha passo a passo o desdobramento do ritual. Segundo Lagrou (2007:474), as palavras proferidas penetram os corpos das crianças transmitindo-lhes os valores da vida em comunidade, além de fortalecer seus corações (*huinti*

kuxipa) para que estes não adoeçam facilmente¹⁷⁷. Nota-se, assim, que a intervenção sobre os corpos, mais uma vez, se faz pelo ouvir e cantar: preocupado com a eficácia do *nixpu*, Augusto, líder de canto do *nixpu pima* observado por Lagrou (2007)¹⁷⁸, atribuiu à sua voz fraca e rouca o fato do cipó não ter enegrecido suficientemente os dentes das crianças.

No entendimento da antropóloga (Lagrou 1998:266), o *nixpu pima* corresponderia a uma “passagem ritualizada” da infância indiferenciada – até então, meninos e meninas são chamados indistintamente de *bakebu* – para uma etapa ainda anterior à vida adulta, mas já marcada por uma distinção de gênero: os rapazes passam a ser referidos como *bedunan*, ao passo que as garotas são designadas *txipax*. McCallum (2001:46), por sua vez, prefere concebê-lo mais como um *avanço* – importante, sem dúvida, mas não definitivo – no processo de *inserção gradual* dos jovens nesse mundo, enfatizando, assim, o caráter progressivo da formação da pessoa. De todo modo, trata-se de mais um momento no qual o corpo é manipulado com vistas a torná-lo *forte, duro* – dureza esta que, nos dizeres de Pérez-Gil (2003:29), está relacionada a um modelo de *beleza (dua)* e, também, de comportamento¹⁷⁹.

Outrora, segundo a lingüista Eliane Camargo (1999b:262), a ausência absoluta de pêlos corporais – dolorosa e sistematicamente arrancados com resinas vegetais (*piu xuku*) – constituía, aliada a cabelos longos e formas arredondas, requisito de um imperativo estético para os Caxinauá¹⁸⁰. “Os pêlos pubianos são feios, sem nada é bonito”, assim lhe disseram (*idem*, nota 21). Na atualidade, homens e mulheres ostentam cabelos curtos e barba por fazer.

¹⁷⁷ Ver Lagrou (2007) para uma análise antropológica de alguns cantos.

¹⁷⁸ Quando esteve em campo, na década de 1990, a antropóloga Elsje Lagrou (2007:415) tanto presenciou, como espectadora, quanto participou, na condição de “neófito”, do *nixpu pima*.

¹⁷⁹ Entre os Yaminawa e Yawanawa, que não submetem suas crianças a rituais como o *nixpu pima*, tal ideal se expressa no conceito de *kërësh* (*idem*).

¹⁸⁰ Imperativo prazeroso, entretanto. Segundo Lagrou (1991:102), depilar o corpo do(a) amante é considerado pelos Caxinauá como sexualmente excitante. O desejo entre as pessoas exprime-se pelo termo *kemu*, “salivar” (Camargo, 1999b:264).

Para eles, um só termo, *dua*, vincula simultaneamente as noções de beleza, vitalidade, brilho, fertilidade e saúde (Deshayes & Keifenheim 1994:70; Kensinger 1995:249)¹⁸¹. Polissêmico, o conceito liga-se a outros, sobretudo ao de *dau*, traduzido correntemente como “remédio”. Esta última categoria abrange quaisquer objetos utilizados como ornamentos, a saber, penas, colares, brincos, cocares, pinturas corporais (Kensinger 1995:255), mas também plantas e substâncias, perfumes e alucinógenos capazes de estimular o desenvolvimento de aptidões sociais agradáveis e, em contrapartida, de inibir comportamentos indesejáveis como a preguiça, avareza, agressividade e sexualidade excessiva (Colpron 2005:108-109).

Nos tempos em que ainda ornamentavam seus corpos com brincos, cocares e colares, Lagrou (1998:92) afirma que os Caxinauá perfuravam a orelha da criança recém-nascida tão logo ela recebesse a primeira aplicação de jenipapo. O intuito, segundo a antropóloga, era proteger seu corpo que ainda se encontra nos estágios iniciais de formação. Para que crescesse com ossos fortes e saudáveis, faixas de algodão eram amarradas à sua cintura, tornozelos, canelas, pulsos e braços; posteriormente, durante o *nixpu pima*, suas narinas, lábios e ventanas eram perfurados com espinho de pupunha (Capistrano de Abreu 1941:100-106).

Há muito isto caiu em desuso, ao menos no que diz respeito aos Caxinauá residentes no Peru: dentes de macaco e de jacaré foram substituídos por miçangas de plástico, apenas as meninas têm suas orelhas perfuradas; quanto às penas e plumas, não saberia dizer se elas sequer são utilizadas em ocasiões rituais – até a década de sessenta, sabe-se que as primeiras não somente *enfeitavam* os corpos humanos como constituíam a matéria-prima básica das

¹⁸¹ *Dua* igualmente designa uma das metades caxinauá. Lagrou (2007:298-299) afirma que pessoas, plantas e animais também são classificados de acordo com essas metades: espécies de pequeno porte são designadas *dua*, enquanto aquelas de grande porte seriam *inu*. A respeito das metades caxinauá, ver Deshayes e Keifenheim (1994),

flechas, tornando-as igualmente *resistentes* (Kensinger 1995:257)¹⁸². De todo modo, os cuidados para que as crianças cresçam bem e sejam aptas a aprender não cessam no uso de adornos corporais: definido por Colpron (2005:108) como “fonte de poder e conhecimento”, o *dau* abarca, conforme já mencionado, plantas e determinadas substâncias capazes de “[...] ‘humanizar’ o ser humano” (*idem*:109), isto é, de atuar sobre seu corpo com vistas a atribuir-lhe uma forma¹⁸³. Nesse sentido, desde pequena a criança caxinauá é banhada – juntamente com a sua mãe – com infusão de ervas para que não seja agitada, dispersiva ou agressiva (Lagrou 1991:101); posteriormente, durante o *nixpu pima*, o uso de determinadas plantas visa torná-la dedicada ao trabalho, forte e imune a doenças (Lagrou 2007:513-514). Em suma, como entre os Piaroa de Joanna Overing (1991), tem-se aqui uma ética/estética na qual embelezamento, fortalecimento, endurecimento e sapiência são processos indissociáveis.

Manipula-se o *dau* de diversas formas – emplastros, banhos, infusões, sumo de gotas –, assim como para distintas finalidades. Rapazes caxinauá, por exemplo, desejosos de aprimorar-se na arte da caça, outrora recorriam a dietas severas – isentas de carne e alimentos doces –, eméticos e à ingestão da *língua da jibóia* (McCallum 2001:54). Pois as partes corporais de certos animais, segundo Colpron (2005:116), também são *dau*: transmitem-lhes conhecimentos, livram-nos da preguiça e falta de habilidade, tornam seus odores mais agradáveis aos animais¹⁸⁴. Da parte das mulheres shipibo-conibo reconhecidas como

¹⁸² Questionados por Kensinger (1995:247) por que usavam penas, os Caxinauá responderam-lhe sucintamente: porque são úteis, bonitas e estão à disposição. Em linhas gerais, esses indígenas classificam as penas em três categorias: *pei*, *hina* e *dani*. As duas primeiras são ditas *kuxi*, “fortes”, e conhecidas pela durabilidade; referem-se, respectivamente, às penas das asas dos pássaros e às penas das caudas. *Dani*, por sua vez, conhecido por seu brilho (*dua*), remete à penugem e também aos pêlos do corpo humano (*idem*:249). Sobre os usos específicos das penas na ornamentação dos chefes e líderes de canto, ver Kensinger (1995).

¹⁸³ Nesses termos, ao defender que as relações de gênero entre os Shipibo-Conibo não se fundamentam na dicotomia homem/mulher, sobretudo no que diz respeito ao xamanismo, Colpron (2005:110) atribui aos *rão* a possibilidade de intervenção nessas relações. Trata-se, segundo ela, de conjugar o uso dos *rão* ao respeito por determinados interditos alimentares e comportamentais.

¹⁸⁴ No caso shipibo-conibo, o coração do periquito, o cérebro do pássaro japu e a remela do martim-pescador, assim como a lontra, o poraquê, a sucuri e a jaguar, são conhecidos como *dau* e em muito auxiliam os xamãs. Emilia, por exemplo, respeitada *onánya*, aplicou em seus olhos a remela do martim-pescador e, com isso, tornou-se capaz de ver/saber sem ter de recorrer à ingestão da ayahuasca (*idem*:116-117).

onányabo, isto é, xamãs, por meio do uso combinado de diversas plantas (*níwe ráo*) e interdições alimentares elas são capazes de tornar seu sangue menstrual – normalmente mal-cheiroso e repelente aos animais – perfumado e inofensivo e, desse modo, atraente aos *Txáiconibo*, “os mestres dos animais” (*idem*:114). Neutralizado o odor de sangue, elas não somente acompanham seus maridos nas caçadas como também asseguram que estas sejam bem-sucedidas.

Dizem os Shipibo-Conibo que o cheiro, aliás, é o veículo por excelência das qualidades do *dau* e que todos, e não apenas o(a)s xamãs, podem beneficiar-se delas. Para tanto, devem aliar uma dieta rigorosa à permanência em repouso: enfraquecido, o corpo torna-se *permeável* aos odores e, assim, se fortalece. Nesse sentido, se as pessoas em geral recorrem ao *dau* para obter um corpo forte (*kóxi*), perfumado (*inin*) e sábio (*onán*), Colpron (*idem*:109-110) afirma que os xamãs são “apenas” aqueles que maximizam tais práticas com vistas a aprimorar, ao extremo, sua beleza, resistência e sabedoria, neutralizando, desse modo, a ação de secreções humanas mal-cheirosas como flatulência, esperma e menstruação. O mesmo se poderia dizer a propósito dos ditos “especialistas” caxinauá. O *dauya* – “aquele que possui o *dau*”, o chamado “ervatário” – é um mestre na arte da manipulação dos *dau*, mas, de modo algum, é o único a fazê-lo. Todos, aqui e ali, servem-se ordinariamente dessas substâncias com finalidades as mais diversas, como, por exemplo, para aguçar seu poder de sedução. De modo que, conquanto os *dauya* sejam reputados grandes sedutores, qualquer homem ou mulher sabe fazer-se perfumado (*inin*) e, portanto, atraente (Camargo 1999b:265).

Ainda sobre os “especialistas”, resta-me dizer algo a respeito da suposta distinção entre os *dauya* com base a qualidade doce ou amarga de seus “remédios”. Segundo Kensinger (1995:213), haveria, de um lado, o *huni bata dauya* (“o homem que possui o *dau* doce”) e, de outro, o *huni muka dauya* (“o homem que possui o *dau* amargo”): o primeiro se encarregaria de doenças ditas “naturais” e utilizaria em suas curas plantas extraídas da floresta ou

cultivadas no roçado, ao passo que o segundo trataria de enfermidades de origem “sobrenatural”, servindo-se de um amargor obtido junto aos *yuxin* (*idem*:214). Além de patentemente problemática, tal distinção carece de exemplos etnográficos mais detalhados e diversificados. Ademais, mesmo Kensinger (*idem*:213-215) parece confundir-se com ela: ora ajunta os homens que possuem o doce e o amargo sob o termo *dauya*, mais abrangente, ora identifica o *huni bata dauya* ao *dauya* – suprimindo qualquer menção ao doce – e exclui o *huni muka dauya* da categoria, referindo-se a este meramente como *huni mukaya*, “aquele com amargo”. Lagrou (2007), de sua parte, distingue entre *dauya* e *mukaya* – segundo ela, o primeiro seria “aquele com remédio’, que mata e cura através do uso das plantas”, enquanto o segundo seria “aquele com o amargo’, que cura e eventualmente mata com a ajuda dos *yuxin* [...]” (*idem*:367). Contudo, tanto quanto me parece ausente em sua análise qualquer menção ao *huni dauya* como detentor do *dau* doce, a antropóloga ocupa-se de pensar a relação entre tais *especialistas* como menos marcada pela dualidade: trata-se, em suas palavras, de modos distintos de lidar simultaneamente com o bem-estar e o infortúnio (*idem*:368).

Nesses termos, o significado de *dau* estende-se também a *veneno*: capaz de curar e embelezar, ele é, igualmente, capaz de matar e enganar. Conta-nos Antônio Pinheiro, interlocutor de Lagrou (*idem*:403-404), que uma pessoa pode vir a adoecer inesperadamente caso alguém misture veneno (*dau*) ou fumaça (*kui*) em suas fezes (*pui*) ou saliva (*kemu*), motivada por ciúmes e desejo de vingança; a vítima pode, ainda, ser alvejada por dardos invisíveis¹⁸⁵. A morte é quase imediata, a menos que um *dauya* disponha-se a curá-la. Posto

¹⁸⁵ “Para que o feitiço seja eficaz é necessário, além dos cantos [de feitiçaria], que se tenha algo da vítima, um fio de cabelo, pedaço de unha ou qualquer objeto de uso pessoal dela” – escreve Lima (2000:150). Tais itens acabam por se converter em veículos do *dau*, atingindo diretamente sua vítima. Segundo a antropóloga, é recorrente esta última ter uma relação de proximidade com aquele que a agride (*idem*:155). No caso dos dardos invisíveis, não há muitas informações a seu respeito para os Caxinauá. Entre os Shipibo-Conibo, *yobé* é o xamã especializado na extração de projéteis patogênicos (*yotó*) e por vezes designado feitiçeiro, sendo-lhe, portanto,

que, segundo Kensinger (1995:214), todos conhecem e fazem uso do *dau*, D'Ans (1991:25) sugere que a capacidade de matar e curar alguém não constitua uma especialidade restrita aos xamãs (*huni mukaya*) – ou, ainda, que o xamanismo caxinauá não configure um domínio exclusivo.



Afirmo no capítulo anterior que a doença, para os Caxinauá, corresponde a um estado de vulnerabilidade ou de *permeabilidade excessiva*, no qual a pessoa torna-se menos capaz de reter seus *yuxin* junto a si e em que estes, mais soltos, entregam-se, cada qual, mais livremente às seduções ou intrusões de agentes patogênicos¹⁸⁶ com os quais passam a se relacionar, ameaçando preterir àquela em detrimento destes, ou seja, com o abandono, a evasão, a dispersão – a *morte*. O veneno (*dau*) enquanto veículo patogênico opera, portanto, a *abertura* da pessoa, ou melhor, escancara esta última – fragiliza seu pensamento (*xinan*) e o torna pesado (McCallum 1996:64). Por outro lado, quando se trata de embelezar, endurecer, amargar, os *dau* parecem exercer o efeito contrário: um *fechamento*. Assim, os procedimentos – novamente, *dau* – que promovem a habilidade cinegética fazem o corpo do caçador *duro* para que ele não perca seus pensamentos quando vaga pela floresta, e fazem-no a tal ponto que se torna *impermeável* ao olhar, olfato e audição de suas presas – mais uma vez, o bom caçador (*menki*) é aquele que não exala odores, não transpira, seu corpo é frio e fresco (Deshayes & Keifenheim 1994:43). De modo análogo, os ornamentos e as pinturas corporais – operadores e índices do *belo* e do *amargo* – tornam as crianças e os adultos caxinauá invisíveis aos *yuxin* (McCallum 2001:21). As várias qualidades consideradas no

atribuído um sentido pejorativo (Colpron 2005:101). Os dardos, nesse caso, derivam do acúmulo de uma substância formada a partir da saliva que se materializa em uma flegma espessa e grudenta (*idem*:116).

¹⁸⁶ A saber, o *ni yuxin* (*yuxin* dos mortos), o perfume (*inin*) exalado pela samaúma, animais como a anta, o veado, a queixada, entre outros possíveis agentes.

decorrer deste tópico, portanto, as quais afirmei serem próprias a um corpo apto à prática dos saberes, denotam um estado de *concentração* da pessoa e dos *yuxin* que nela residem.

Todavia, deve-se circunscrever tal associação: uma vez que os conhecimentos, como as doenças, situam-se inicialmente *fora* da pessoa, é preciso *incorporá-los*. Nesse sentido, as mesmas qualidades mencionadas constituem atributos de substâncias que *devem penetrar o corpo* e, assim, transformá-lo. A permeabilidade e a dispersão desempenham, pois, papel importante aqui, ainda que devam ser finamente controladas. Entende-se, assim, por que a manipulação do *dau* e a aquisição de determinados saberes são freqüentemente precedidos por dietas rigorosas, repouso e inatividade: é enfraquecido que o corpo torna-se permeável e capaz de *absorver* aquilo que é requerido para sua boa fabricação (Colpron 2005:109-110). Feito isto, entretanto, é forçoso que ele se feche novamente. Desse modo, parece-me que o estado adequado à apreensão dos saberes diverge daquele em que estes últimos são postos em prática. Recorro, de novo, ao exemplo do bom caçador: sob os cuidados atentos de seus parentes ele se deixa *penetrar* pela amargura do *kampu*, mas, durante a expedição de caça, é imperativo que se apresente *rijo, coeso e impermeável* à percepção dos animais e *yuxin* da floresta, bem como sumamente *penetrante* – a dureza e o amargor de seu corpo transmitem-se às suas armas, tornando-as, igualmente, perfurantes, letais e venenosas¹⁸⁷.

Em suma, entre os Caxinauá os saberes parecem, efetivamente, vincular-se a uma dinâmica de concentração e dispersão da pessoa, na qual plantas, ornamentos e certas substâncias – designados como *dau* – operariam, alternadamente, na condição de veneno e fortalecedor, como mecanismos de sua abertura e fechamento. Se, de fato, beleza, dureza, perfume e amargor ligam-se às noções de *unan* (“saber”) e *unanya* (“aquele que sabe”), conforme procurei demonstrar, estas últimas se associam, igualmente, à maleabilidade,

¹⁸⁷ Tal como sucede com os caçadores karitiana, cuja amargura dos corpos é, por extensão, mortal para os animais abatidos e repelente para as doenças (Vander Velden 2008:23). Contudo, diferentemente do autor, penso que “os efeitos dos sabores [doce, amargo, oleoso, salgado]” podem incidir, sim, sobre as armas de fogo, tal como incidiam, outrora, nos arcos e flechas dos homens caxinauá.

fraqueza e fragilidade, de modo que, talvez, entre estados alternos, uma pessoa sábia seja, aqui, aquela que bem controla suas passagens – como o *huni dauya*, o homem que possui os “remédios” que matam e curam, concentram e dispersam, fazem e desfazem as fronteiras dos seres. Dedico, portanto, algumas linhas ao xamã caxinauá, “aquele que possui o *dau* amargo”.

3. *Huni muka dauya*: o homem que possui o amargo

Em uma de suas incursões a campo, na comunidade de Balta, no rio Curanja, os antropólogos Patrick Deshayes e Barbara Keifenheim conheceram um homem caxinauá que há anos esforçava-se para virar xamã, *huni mukaya*, sem sucesso. Na tentativa de se comunicar com os *yuxin* da floresta e tê-los como seus aliados, ingeria uma vasta quantidade de ayahuasca (*nixi pae*), quase diariamente. As visões vinham, mas nada acontecia. Certo dia, sem mais paciência, disse ao casal de antropólogos: “Eu sou um grande caçador e [mesmo durante as visões] os *yuxin* fogem de mim como fogem os animais da floresta. Como não tenho medo daquilo que vejo [durante as sessões de *nixi pae*], não posso ser *mukaya*!” (Deshayes & Keifenheim, 1994:79).

De fato, o corpo de um xamã difere consideravelmente daquele adequado à caça. Conforme dito acima, o bom caçador é, ao mesmo tempo, impenetrável e penetrante: os *dau* que o (re)constituem tornam-se, em seus projéteis, *veneno* para os *yuxin* e animais da floresta, operando, dessa forma, uma disjunção de perspectivas. Da parte do *mukaya*, é verdade que, como o caçador, ele é *amargo*, *duro*; contudo, trata-se, talvez, de uma modalidade distinta destas mesmas qualidades. Em primeiro lugar, ele deve fazer-se agradável – seu cheiro, sua pele – aos *yuxin* e tratá-los “cordialmente” (Kensinger 1995:198). Em segundo lugar, se o *mukaya* necessita ter bom controle sobre aquilo que entra e sai de si, não convém que seja *impermeável*, já que justamente precisa comunicar-se e aprender com aqueles. Aliado a isto, falar a língua dos *yuxin* implica mais uma conjunção relativa que uma disjunção de

perspectivas. Enfim, como demonstrarei ao longo deste tópico, caça e xamanismo são práticas mutuamente excludentes.

Dizem os Caxinauá que tornar-se xamã não depende tanto da iniciativa da pessoa disposta a sê-lo. Segundo Kensinger (1995:217), ao caminhar, solitária, pela floresta, os *yuxin* que lá residem passam a persegui-la insistentemente, até que, sem mais resistir, a pessoa cai desacordada – nesse momento, então, eles implantam em seu coração o *muka*, a amargura¹⁸⁸. Pode ocorrer, ainda, de ela não ser atacada pelos *yuxin*, mas, em contrapartida, ser tomada por visões sobre as quais não detém qualquer controle, estabelecendo, desse modo, uma comunicação forçada com os outros invisíveis no plano ordinário (Deshayes & Keifenheim 1994:79)¹⁸⁹. À semelhança do que sucede com o caçador impregnado do perfume (*inin*) dos *yuxin* dos mortos ou da substância *yupa*, a pessoa, aqui, se não “tratada” a tempo – com banhos de infusão de ervas, sumo de plantas nos olhos e manipulação de outros *dau* –, passará a se portar, paulatinamente, de maneira um tanto desatenta e indiferente às atividades e preocupações cotidianas, assim como perderá peso e o apetite pela carne, alimentos doces e sexo (Kensinger 1995:217). Contudo, diferentemente do caçador, cuja percepção sensorial é prejudicada pela entrada de substâncias estranhas em seu corpo, no caso do xamã sua inabilidade para a caça deve-se, justamente, à sua sensibilidade aguçada. Em seu universo perceptivo, para usar as palavras de Keifenheim (2002:97), as fronteiras que distinguem humanos, *yuxin* e animais adelgaçam-se; capaz de transitar por diferentes esferas, ele é capaz, igualmente, de compreender diferentes linguagens, a saber, a da aldeia (*mae hantxa*), da floresta (*ni medan hantxa*), das águas (*hene hantxa*). O xamã é aquele que interpela as

¹⁸⁸ Segundo disseram Augusto Feitosa e Antônio Pinheiro à Elsje Lagrou (2007:364), o morcego (*caxi*) é conhecido por ser capaz de plantar o *muka* no coração de uma pessoa caxinauá.

¹⁸⁹ São muitas as formas de manifestação dos *yuxin* – ela se dá pela visão (*uinkin*), olfato (*xetekin*), audição (*ninkakin*), fala (*hantxakin*). Se, por um lado, todos os Caxinauá podem ouvi-los e senti-los, de outro, a percepção visual (*uinkin*) é exclusividade dos xamãs (Camargo, ms.).

árvores por seus nomes e conversa com elas; “ele entende o grito da chuva, do vento. Isto quer dizer que tem caça à vista” – disse um Caxinauá (Camargo, ms.).

Não encontrei dados mais precisos acerca dos requisitos que fazem uma pessoa caxinauá atraente aos olhos dos *yuxin*, para que estes implantem em seu coração o *muka*, salvo uma breve menção de Kensinger (1995:211) à capacidade que ela – homem ou mulher – deve ter para sonhar: é durante o sonho que o *bedu yuxin* deixa temporariamente esta terra e segue a passeio para moradas mais distantes, interagindo com outros *yuxin*. De acordo com os interlocutores de Deshayes e Keifenheim (1994:79), trata-se da ocasião em que “os homens combatem os Espíritos da floresta a fim de dominá-los e fazer deles seus aliados”. Todavia, não basta apenas sonhar: deve-se ter pleno controle sobre os sonhos, não se assustar com o que vê e, sobretudo, lembrar-se daquilo que visualizou e vivenciou, pois, como já dito, as incursões noturnas do *bedu yuxin* constituem momentos privilegiados de acesso a saberes que, no plano imediato dos fatos e das coisas, não são apreendidos. Nesse sentido, a possibilidade de comunicação onírica com os *yuxin* é partilhada por todos os Caxinauá – pois todas as pessoas, em alguma medida, sonham –, a capacidade de controlar os sonhos e lembrar-se deles não é exclusiva dos xamãs, mas, em contrapartida, algo que todo Caxinauá pode adquirir, em diversas medidas, conforme seu amadurecimento (Lagrou 2007:378). Falar, gritar, chorar e se debater durante o sono são indícios de alguma perturbação e acometem tanto os adultos quanto as crianças: o *bedu yuxin* está agonizando. Mas é sobre os mais novos, em especial, que a preocupação recai, pois, vulneráveis que são, seus *bedu yuxin* podem facilmente se perder pelo caminho. Saber sonhar, afirma Lagrou (*idem*:382), condiz com a capacidade gradualmente adquirida do *yuxin* do olho de viajar para longe, ao qual restaria acrescentar: ele deve, contudo, *retornar*.

Aqueles que sonham em demasia e, no entanto, não almejam tornar-se xamã devem recorrer a um *dauya* para que este lhes ministre banhos com infusão de plantas, cujo intuito,

segundo Kensinger (1995:217), é acalmar seu *bedu yuxin* e impedi-lo de criar laços com outros *yuxin* durante suas viagens, além de expulsar de seu corpo o *muka*. Tal rejeição deve-se, no entendimento de Lagrou (2007:371), a uma incompatibilidade entre os requisitos que implicam “ser xamã” e as obrigações do dia-a-dia: dizem que mulheres tomadas pela amargura não param quietas, andam por todo canto e fazem sexo com *yuxin* (*idem*:372). Dessas relações podem nascer os *yuxin bake*, “filhos de *yuxin*”, cuja descendência é atestada por alguma deficiência física, tal como albinismo – caso de Pedro, de San Martín –, mudez e cegueira, além da inteligência e habilidade superiores aos demais. “Eles são como o *huni mukaya*” – disseram os Caxinauá à lingüista Eliane Camargo (ms.) – “seus ouvidos ouvem tudo e seus olhos vêem tudo”¹⁹⁰. Da parte dos homens, Deshayes (1999:103) define o xamã como um “incurável”: plantado o *muka* em seu corpo, não há meios de reverter sua inabilidade para a caça. Na condição de “*yupa* permanente”, raras são as mulheres que aceitarão casar-se com ele, visto que, contraposta à sua capacidade de compreender as línguas dos animais, não suprirá a necessidade de carne (*yuinaka*) de sua família.

Aparentemente não há problema algum em declinar os chamados dos *yuxin*. Em virtude do caráter ambíguo da figura do xamã – capaz de curar e matar, onde quer que esteja sempre terá consigo não somente os *yuxin* aliados, como também aqueles que lhe são hostis e perigosos –, são poucos os Caxinauá que se dispõem a aceitar o *muka* em seus corpos e, assim, submeter-se às agruras dessa existência. A negativa em atender aos chamados se expressa, sobretudo, na manipulação de determinados *dau* que, ao expulsar a amargura e afastá-los das visões, reinstaura uma distinção previamente existente. Nesses termos, desconheço até o momento qualquer referência a uma suposta “etiqueta de recusa” tal como se encontra, por exemplo, entre os Katukina, cujo processo para se tornar xamã (*romeya*) ou

¹⁹⁰ Segundo os interlocutores caxinauá de Camargo (ms.), o *yuxin bake* seria filho de *yuxin* de uma pessoa já morta, ao passo que o *yuxibu bake* seria filho de *yuxin* de alguém vivo – dizem que o primeiro é inteligente e hábil, ao passo que o segundo possui o dom da premonição.

rezador (*shoitiya*) envolve, necessariamente, o encontro com a cobra grande (Lima 2000:133). Aquele que não deseja receber dela o *rome* – equivalente ao *muka* caxinauá – deve *desculpar-se* e lhe pedir, em troca, um roçado próspero ou sucesso na caça; sob o risco de ser alvo de vingança por parte do *yuxin* do animal, não se deve jamais machucá-lo e, muito menos, matá-lo (*idem*:142)¹⁹¹.

A cordialidade, contudo, se faz necessária para aqueles que almejam tornar-se *mukaya*. Segundo Kensinger (1995:217), o poder de ação do xamã advém, sobretudo, das alianças que ele estabelece com os *yuxin*; para tanto, é imperativo que lhes dispense um tratamento adequado, seja durante os sonhos, seja durante as visões ocasionadas pela *ayahuasca* (*idem*:198). Mais que isso, a exemplo dos Marubo, a pessoa que almeja ser xamã deve afastar-se das algazaras, das bebidas alcoólicas e dos alimentos doces; abster-se sexualmente também é necessário. “A vagina causa torpor/bebedeira (*shevi pae vetsa*)”, escreve Cesarino (2008:277), em alusão ao *pae*, termo que designa força, veneno, doença, remédio e embriaguez – em suma, males trazidos pelos *yuxin* e qualidades de determinadas substâncias que, em seus dizeres, “estragam o corpo” (*idem*:275-276). Nesse sentido, dizem os Shipibo-Conibo que a virgindade (*chotáyosma*) favorece, em ampla medida, a aprendizagem xamânica: livre dos odores fétidos do coito – ou, nas palavras de Rosa, “enfraquecida” –, a pessoa torna-se mais sensível à ação dos *dau* (Colpron 2004:287-288) – mesmo efeito obtido com a abstenção de carne.

De fato, se o xamanismo pano, em geral, impõe como condição a constituição de um corpo agradável aos *yuxin*, Pérez-Gil (2003:34) afirma que uma pessoa disposta a isso deve submeter-se, necessariamente, a algum tipo de sofrimento: ferroadas de vespas e formigas,

¹⁹¹ O chamado para se iniciar no xamanismo independe do desejo ou da aspiração dos Katukina, afirma Edilene Coffaci de Lima (*idem*:135,138): durante a caçada ou a caminho de casa, o homem é tomado por estranhas sensações em seu corpo – a visão fica turva, seu cheiro altera, sente tonturas e calafrios – até que, de repente, a cobra aparece diante de seus olhos e lhe arremessa o *rome*. É esta “substância” que, ao penetrar no corpo da pessoa, torna-a capaz de estabelecer “relações sobrenaturais” (*idem*:136).

consumo de alimentos picantes, reclusão absoluta¹⁹². O sofrimento endurece o corpo e potencializa a capacidade de aprendizagem e memorização de cantos, rezas e mitos; ao submeter o(a) iniciando(a) a um extenuamento físico e emocional, busca-se, segundo Colpron (2004:283), medir sua força (*cóshi shinán*) e, assim, determinar se ele(a) seria “apto” ou não à vocação xamânica. No caso caxinauá, a pessoa disposta a se tornar xamã não é obrigada a esperar passivamente os ataques – um tanto violentos e inesperados – dos *yuxin*; ela pode participar ativamente de sessões de ayahuasca e rapé, com o intuito de visualizar estes últimos, bem como recorrer a outro xamã, já experiente, com quem passará boa parte de seu tempo (Deshayes & Keifenheim 1994:79-80). No interior da floresta, enfeitada com envira, brotos de murmuru e outras plantas perfumadas, ela canta e assovia para atrair a atenção dos *yuxin* ali residentes e, assim, receber deles o *muka* (Lagrou 1991:36), o que em muito se assemelha à iniciação xamânica dos Shipibo-Conibo. Segundo Colpron (2004:284-287), estudiosa deste grupo, o aprendiz deve impregnar-se de *dau* – em sua maioria espécies vegetais – e, junto a isso, obedecer a severas interdições alimentares e comportamentais: não comer carne, dormir pouco, não se expor ao sol nem à chuva em demasia, não se banhar com sabão, manter a postura ereta¹⁹³. No decorrer desse período de abstinência, receberá em seus sonhos e nas visões do cipó a visita dos *ráo jónibo*, “as gentes do *ráo*”, descritas pela antropóloga como “entidades” capazes de assumir a aparência humana e, mais que isso, intervir a favor dos Shipibo-Conibo quando estes desejam adquirir certas qualidades: beleza, bom comportamento, sapiência (Colpron 2005:109). São os *ráo jónibo* que contribuem para dar uma forma a seus corpos e lhes ensinam, na forma de cantos, a guerrear e a se defender

¹⁹² Os Chacobo, também falantes de uma língua pano, vetam até mesmo o consumo de alimentos classificados como quentes (Córdoba 2008:125). Fato curioso, visto que os Shipibo-Conibo associam tal qualidade, por exemplo, à pimenta, considerada por muitos grupos pano como amarga (Colpron 2004:2876).

¹⁹³ O veto a alimentos classificados como doces e à carne de caça como condição para a pessoa tornar-se xamã é generalizado nas etnografias pano. Da parte de Colpron (*idem*:286), a antropóloga deixa claro que há uma variedade de interdições alimentares conforme os propósitos da aprendizagem. Além disso, cada *ráo* implica proibições específicas, em virtude de suas características igualmente particulares.

de possíveis ataques de outrem. Quanto mais a pessoa enfeita-se com plantas e manipula os *dau*, sempre combinados à obediência de certas restrições, mais saberes (*óni shinán*) ela adquire.

Há, todavia, sua contrapartida. Não se brinca com os *ráo jónibo*, alertam os xamãs shipibo-conibo (Colpron 2004:284). Caso o aprendiz desrespeite as interdições impostas, alimente-se de doces e faça sexo, essas mesmas gentes se voltarão contra ele: fragilizado para, justamente, incorporar saberes e qualidades desejadas, aquilo que adentra seu corpo terá nele um efeito reverso, fazendo-o doente. Na condição de aprendiz, a já mencionada “permeabilidade necessária” torna-o ainda mais vulnerável à ação dos odores maléficos enviados pelas gentes do *ráo*, sobretudo porque, não sendo ainda um *onánya* (xamã), ele não é capaz de controlar a abertura e fechamento de seu corpo e, portanto, pode não impedir a entrada de agentes potencialmente patogênicos e mal quistos.

Volto, com isso, aos Caxinauá. Aqui, o próprio convívio junto aos *yuxin*¹⁹⁴, com vistas a estreitar os laços com eles, carrega em si uma ambivalência que se traduz, por um lado, na aquisição de importantes aliados, de outro, no enfraquecimento da pessoa. O desafio, escreve Lagrou (2007:372), consiste em “[...] transformar uma relação que começa de forma predatória em relação produtiva para o aprendiz”. Delsa, sua interlocutora, certo dia foi tomada por visões e, desde então, seu falecido pai – que, em vida, fora xamã – passou a visitá-la. Ele lhe ensinou não somente a controlar aquilo que vê, como também a curar febre de crianças pequenas; posteriormente, ela casou-se com *Yube Xeni*, o *yuxin* da jibóia¹⁹⁵. Dizem os Caxinauá que sua boca deformada é sinal de que o *yuxin* faz sexo com ela todas as

¹⁹⁴ Lagrou (2007:373) faz uso do termo *yuxian* para se referir às pessoas que vivem com os *yuxin*, isto é, que “se entregaram” a eles. Segundo ela, o *yuxian* não é capaz de causar doença a outrem – isto seria restrito ao *huni mukaya*, à pessoa que possui em seu corpo o *muka*, a amargura, dotada da capacidade de materializar seu poder (*idem*:375). Não encontrei na literatura caxinauá qualquer outra menção a esse termo.

¹⁹⁵ Alguns rezadores katukina disseram a Edilene Coffaci de Lima (2000:138) que, no momento de sua iniciação, sonharam com um homem que lhes oferecia ayahuasca ou rapé para consumirem juntos e, em seguida, uniam-se a uma mulher, *Rono Yushin*, *yuxin* da serpente. É ela quem os acompanha e lhes ensina a identificar as doenças e suas respectivas curas.

noites (*idem*:373-374). Nesse sentido, a antropóloga compreende o corpo do xamã como produto de uma “predação mal sucedida”: ao adentrá-la, os *yuxin* alimentam-se de sua comida, emergem feridas na pele, a pessoa torna-se magra – em suma, aos olhos de seus parentes, ela foi acometida por alguma doença. Contudo, ao se mostrar capaz de estabelecer uma relação equilibrada com esses agentes intrusos – contando, para tanto, com o auxílio de outros *yuxin* –, a situação se reverte (*idem*:365-366).

A aliança com os *yuxin* se expressa, igualmente, por meio do consumo de certas partes da jibóia (*Yube Xeni*), descrita como capaz de atrair, com seu olhar, os animais e os homens, a ponto destes últimos perderem o rumo na floresta. É ela também quem ensina aos Caxinauá os cantos do cipó, os desenhos, certas técnicas de sedução e de cura. “Basta fazer-lhe o pedido” – diz Carlito Cataiano (Carneiro da Cunha & Almeida, 2002:594). Segundo ele, deve-se conversar com a cobra para que esta lhe ensine a cantar e a curar; feito isso, caberá à pessoa passar um mês sem comer doce e qualquer carne, assim como abster-se de sexo. O *yuxin* do animal, então, aparecerá em seus sonhos e durante as beberagens de ayahuasca (*nixi pae*): “a jibóia passa a noite cantando pra você ouvir nos sonhos; depois que você acorda, a cantoria não sai mais da sua cabeça” (*idem*:595). Diferentemente dos Katukina que, conforme mencionado, julgam impensável matar ou maltratar uma jibóia ou qualquer espécie de cobra não venenosa, os Caxinauá tomam como parte de seu processo de aprendizagem a matança e o consumo do corpo da jibóia, atos realizados no interior da floresta e sempre de maneira discreta¹⁹⁶. Nas palavras de Lagrou (2007:352), tal prática visa estabelecer uma espécie de “comunhão de poder e conhecimento”, por meio da partilha de substâncias, entre tal animal e os Caxinauá. Assim, ao menos outrora, era comum o consumo do coração e da língua da jibóia por parte dos homens desejosos de fartura na caça (Lagrou 2007:205), tal como

¹⁹⁶ A jibóia, na verdade, não morre – afirma Lagrou (2007:214). Tal imortalidade deve-se, segundo a antropóloga, à sua capacidade de trocar de pele.

meninas interessadas em se aprimorar na arte do desenho (*kene*) recorriam a ela, pedindo a seu *yuxin* que lhes ensinasse os padrões que ostenta em seu corpo. Em noite de lua nova, na companhia de suas avós maternas, entoavam cantos para saudar *Yube*, o “mestre” do *kene*; matavam, então, uma cobra, comiam seus olhos e penduravam o couro no alto do teto da casa, onde ninguém pudesse vê-lo. Feito isto, suas avós pingavam sumo de plantas nos olhos para que sonhassem com os desenhos e visualizassem, com mais nitidez, aquilo que o *yuxin* da jibóia procurava lhes ensinar (Lagrou 1996:215-216; Carneiro da Cunha & Almeida 2002:595).

Àquela que deseja vir a ser *ainbu keneya*, respeitada tecelã, portanto, não basta que desenvolva, conforme sua maturação, determinadas habilidades corporais: é preciso recorrer a *Yube*, “dono” (*ibu*) dos desenhos (*kene*), assim como da *ayahuasca* (*nixi pae*) e dos cantos que acompanham esta última (Lagrou 2007:201)¹⁹⁷. É a jibóia que lhe ensinará os padrões. E não só isso, a aquisição de um saber não se restringe a uma relação singular: conhecimento associado, segundo Weber (2006:199-200), sobretudo aos olhos (*bedu*) e às mãos (*meken*), a tecelagem requer, a cada nova tessitura, uma *re-apreensão* – em sonho –, de modo que a habilidade nunca está *definitivamente adquirida*: exige uma (re)negociação contínua, embora intermitente, com sua *fonte*, neste caso, *Yube*¹⁹⁸. Assim, Colpron (2004:281) afirma que os Shipibo-Conibo devem solicitar aos “mestres” do *ráo* permissão a cada uso que queiram fazer, por exemplo, de uma planta, deixando-lhes, em troca, um pequeno agrado, como um punhado de tabaco. Caso não o façam ou, pior, não cumpram sua parte de modo adequado, serão alvos de vingança por parte dessas gentes. De modo semelhante, a permanência do

¹⁹⁷ A tradução do termo *ibu* como “dono” é da referida autora.

¹⁹⁸ Cito aqui uma passagem escrita pela antropóloga Elsje Lagrou (2007:90-91) que, a meu ver, *parece* aproximar-se, de alguma forma, à afirmação exposta acima: “[...] considerando que os padrões são interrompidos imediatamente depois de terem começado a ser reconhecíveis no pano tecido, precisa-se da capacidade imaginativa para perceber a continuação do padrão através de uma visão mental. A técnica sugere 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”.

rome no corpo do xamã *katukina* não está assegurada, deve ser obtida continuamente numa rotina sem sobressaltos e de dietas alimentares (Lima, 2000:137). Quanto ao *mukaya*, Kensinger (1995:217) afirma que ele deve manter-se atento em seus sonhos para não ter seu *muka* subtraído por *yuxin hostis* ou xamãs concorrentes.



Para concluir, se na seção anterior evidenciei o papel fundamental desempenhado por movimentos alternos de concentração e dispersão da pessoa – de seus *yuxin* – no processo de apreensão de saberes e na incorporação destas potencialidades exteriores, no tópico acima apresentado procurei indicar que estas, pelo menos em parte, não subsistem fora dos corpos como meras propriedades ou atributos inertes de substâncias impessoais. Ao contrário, pertencem a *outras gentes* e sua aquisição e exercício dependem da graça de que gozam os postulantes à sabedoria junto a elas. Nesse caso, o conhecimento se afigura, portanto, como uma relação contínua entre sujeitos necessariamente diversos. Aqui, a virtude do sábio reside em sua capacidade de perceber aquelas *outras gentes* enquanto tais, ou seja, *como gente* – caso contrário, a comunicação seria impossível –, embora seja sempre necessário dosar a intensidade dos laços que assim se estabelecem – em outras palavras, a abertura de si.

Xinan, “pensar”

Quando, ao cabo do segundo capítulo, referi-me a uma “força” que enfeixaria os diversos componentes da pessoa, seus *yuxin*, e cuja ação corresponderia a estados de concentração desta, aludi a uma categoria caxinauá específica e extremamente complexa, o *xinan*.

Glosado como “pensamento” e “pensar” (Camargo 1999; McCallum 1996; Capistrano de Abreu 1941), mas também como “consciência” (Keifenheim 2002), “memória” (Capistrano de Abreu 1941), o termo remeteria, segundo Keifenheim (2002:103), a “principal força de integração” que, frente à heterogeneidade intrínseca à pessoa e à sua vulnerabilidade perante interferências de agências externas, agiria nos mais diversos níveis da personalidade, determinando o vigor físico, intelectual e social de um *huni kuin*. Mais que isso, o *xinan* seria responsável por coordenar as diferentes impressões sensíveis em “sínteses cognitivas” abrangentes (*idem*). Assim, por exemplo, a faculdade sensitiva do *bedu yuxin* se apresentaria, a princípio, ambivalente e desordenada, cabendo a tal força atribuir-lhe um sentido. Trata-se, afirma a autora (*idem*), de um aspecto fundamental do “*in-divíduo*” caxinauá.

Os caxinólogos, bem como os panólogos em geral, parecem concordar que o desenvolvimento de tal “força” acompanharia o amadurecimento da pessoa. Partindo de um estado puramente potencial no momento do nascimento, seria progressivamente fortificada-endurecida (*kuxipa*) com a administração de diversos *dau*, o consumo de carnes, a fixação do nome, a aprendizagem da língua; em suma, com a integração da pessoa numa cadeia de relações entre *huni kuin*. Atingindo um ápice na juventude, após o *nixpu pima* – quando a

criança já é dita ter “pensamentos próprios”¹⁹⁹ – e, sobretudo, à medida que vêm os primeiros filhos, depois os netos, o *xinan* enfraqueceria com a chegada da velhice para, finalmente, deixar de existir com a *morte* – momento de dispersão definitiva dos *yuxin*. Assim, “já não pensa mais, dizemos [um Caxinauá, sobre ele e os seus] quando uma pessoa morre” (Montag, 1981:405-406 *apud* Cesarino 2008:29-30).

Não obstante, toda a existência caxinauá, mesmo de homens e mulheres dotados de um “bom *xinan*” – generosos, ativos, sábios –, é pontuada por fragilizações involuntárias e induzidas do *xinan*. De um lado, doenças, desmaios e estados de inconsciência são caracterizados como momentos de desfalecimento desta “força” (Keifenheim 2002:106) e, portanto, de vulnerabilidade e permeabilidade/dispersividade da pessoa. De outro, como insisti ao longo deste trabalho, constituem requisitos fundamentais e são ativamente produzidos pelas próprias pessoas – através do uso de *dau*, dietas e repouso – justamente quando se trata de *absorver* os saberes, fazer-se permeável à sua penetração, *apreendê-los*.

No mais, há uma curiosa e pouco explorada associação entre *xinan*, seus correlatos pano (“pensar”) e sangue (*himi*, em caxinauá). Assim, disse Herminia, uma xamã shipibo-conibo, à Colpron (2005:215), que o recém-nascido possui um sangue ralo e amarelado e, portanto, um pensamento delicado. Em outro momento, o fortalecimento do sangue e do *caráter*²⁰⁰ da criança aparecem como processos concomitantes, mutuamente implicados na administração dos *ráo* e fabricação de seu corpo. Córdoba (2008), por sua vez, afirma que o *shinana* chacobo – entendido aqui como *vetor da subjetividade da pessoa* – residiria no peito, mais precisamente no coração. Em sentido semelhante, Cesarino (2008:128) chega a traduzir o termo (*chinã*, em marubo) como “*peitopensar*”, enfatizando que os xamãs devem “alterar seu sangue, fortalecer seu pensamento”. Enfim, os interlocutores caxinauá de McCallum

¹⁹⁹ Ou seja, quando se mostra capaz de realizar suas atividades cotidianas sem ceder facilmente às intrusões e seduções dos *yuxin*.

²⁰⁰ Tradução que oferece Colpron (2006:220) para o *shinán* shipibo-conibo.

(1996:64) atribuem ao *xinan* as qualidades *leve* (positiva) ou *pesado* (negativa), o que me parece sugerir a idéia de algo que, como o sangue (*himi*), precisa circular na pessoa e entre elas: *pesado* torna-se relativamente imóvel, mais difícil de mover; quando *leve*, flui. Não que o *xinan* seja, propriamente, o *peito*, o *coração* (Cesarino 2008:109) ou o *sangue*, mas se Elsjé Lagrou (2007:347) compreende *yuxin* como uma “qualidade ou movimento que liga todos os corpos inter-relacionados neste mundo”, poder-se-ia, talvez, entendê-lo como uma qualidade ou movimento que liga todos os *yuxin* inter-relacionados num mesmo corpo. Assim, se o que torna, para os Caxinauá, uma pessoa sábia é sua capacidade de conjugar diversos saberes situados em diversas partes de seu corpo, o *xinan* revela-se como o *mediador da relação* – como *a relação mesma* – entre estas, e o “pensar” como algo que, ao atravessá-las, *conjuga-as*. Outra analogia seria ainda possível: se o *dau* faz a diferença entre os *huni kuin* e *outras gentes*, operando disjunções e conjunções de perspectivas, o *xinan* distingue os *huni kuin* de dupla forma: entre um *huni kuin* e outro – assumindo o sentido de “memória”, experiência específica e diferença relativa à pessoa – e no interior daquele, entre aquilo que se configura como “a pessoa” e a multiplicidade de seus *yuxin* componentes. A associação é garantida pelo fato de que é diretamente sobre o *xinan* que os *dau* exercem seus efeitos, enfraquecendo ou fortificando-o, abrindo ou fechando as fronteiras dos corpos.

Luisa Elvira Belaunde (2006:210) sugere que uma tal relação entre sangue e pensamento seria, na verdade, comum a diversos grupos ameríndios: “uma variedade de etnografias mostra que o sangue é concebido como uma relação porque circula pelo corpo, pondo todas as suas partes em comunicação e enchendo-as de pensamento e força para a ação intencional”. Nesse sentido, o sangue, com o pensamento, impulsionado pelo coração, circularia nos corpos e entre eles se traduzindo em trabalhos e outros saberes ativos e em cuidados efetivos entre parentes – “carecer de pensamento, carecer de corpo e carecer de

parentesco, portanto, são coisas intimamente relacionadas” (*idem*:211-212)²⁰¹. Assim, como entre os Caxinauá, os Muinane que a antropóloga estuda consideram que as habilidades de reconhecer os parentes e utilizar os termos de referência apropriados são indicativas da boa presença de pensamentos e, portanto, de que a criança já está adquirindo uma forma humana. Isto não quer dizer, todavia, como já dito a propósito dos Caxinauá, que o coração seja o centro ou o detentor do monopólio do *pensar*. Pelo contrário, “o pensamento pode também estar assentado sobre outras partes do corpo, mas o coração as reúne sob a batida e o fluxo unificadores do sangue. Pensar com o coração significa pensar como um todo fluido, e não em pedaços desconectados” (Belaunde, 2006:212)²⁰².

Então, fraco ou forte, o *xinan* seria a relação entre os *yuxin* que compõem a pessoa. Restaria, entretanto, especificar que qualidade de relação é esta. A questão é espinhosa, pois remete a outra ainda mais complexa e abrangente, a saber, *o que é “a pessoa” caxinauá?* Neste sentido, e embora seja impossível, por ora, dar uma resposta satisfatória a isso, arrisco algumas hipóteses – que constituem, bom dizer, focos de minhas pesquisas futuras.

Suponho que o *xinan* não seja *unicamente* uma “força de integração” (Keifenheim 2002), um todo sintético sob o qual se unificaria a multiplicidade inerente aos *yuxin* (Belaunde 2006), a figura de um “*in-divíduo*” caxinauá. Quando alguns etnólogos descrevem-no desse modo, enfatizam um de seus aspectos, mas se esquecem do outro: tomam *xinan kuxipa* (“forte”) como *xinan* em geral, deixando de lado seu estado *enfraquecido*. Na verdade, “enfraquecido” talvez não seja a melhor palavra a empregar, já que não se trata, aqui, de uma qualidade sempre indesejável; como já disse mais de uma vez, a *fraqueza* é condição

²⁰¹ Entre os Caxinauá, mais do que uma carência absoluta de parentesco, a ausência de pensamento implica um parentesco com os mortos.

²⁰² Conta-nos Kensinger (1995:242-243) que, ao indagar os Caxinauá sobre onde se situaria, em seus corpos, o “pensamento” (*xinan*), alguns lhe responderam que este estaria nos ouvidos (*pabinki medan*); para outros, estaria no coração (*huinti*) ou fígado (*taka*). A maioria, contudo, afirmou que “o pensamento está em todo corpo” (*yuda medan*), rejeitando, portanto, sua localização no cérebro (*mapu*).

fundamental para apreensão de certos saberes e, nestes contextos, é desejada tanto quanto ativamente induzida. A tal “força”, o pensar, não opera apenas o fechamento da pessoa, sua concentração – a permanência dos *yuxin* e sua recondução aos corpos –, mas, igualmente, sua abertura e dispersão. O *xinanya*, “aquele que sabe muito” – prefiro, contudo, “aquele que possui o pensar” –, mais do que alguém que *possui* muitos conhecimentos (Lagrou 2007:369) ou dotado de um *xinan* “forte”, no sentido usual, é aquele que consegue controlar a força (*kuxipa*) de seu *xinan*, apresentando-o ora fraco ora forte, conforme a exigência do contexto. Assim, é apenas *dispersa* e *enfraquecida* que a pessoa pode se comunicar com outras *gentes* – a jibóia, por exemplo –, vê-las enquanto tais e *absorver* suas qualidades e saberes. Ademais, se, como sugere Belaunde (2006), o pensamento-sangue circunscreve “a unidade” da pessoa – ou seja, sua “memória” e diferença particulares –, também a *dispersa* em seus parentes, fazendo-a *participar* dessas e de outras pessoas. É, portanto, aquilo que as separa e une. Neste sentido, Fleck (2006:320-323 *apud* Cesarino 2008:32) fornece uma definição do correlato mayoruna/matses para *xinan* que, embora restrita, é de grande interesse: “habilidade de caça, pontaria, força e valor que pode ser passado de um homem para o outro soprando tabaco ou aplicando veneno de sapo no braço ou no peito”. Assim, talvez a misteriosa “energia” da qual falei anteriormente e que, segundo Erikson (2003:145), é transferida daquele que ensina para aquele que aprende junto com os saberes, não seja outra coisa senão um análogo do *xinan* mayoruna/matses e caxinauá. Então, um saber (*unan*) poderia ser aqui descrito como um pensamento (*xinan*) que circula entre e nas – dentro das – pessoas, operando uniões e disjunções em toda parte, alternadamente.

Bibliografia

AMARANTE RIBEIRO, Lincoln. 2007. “Uma proposta de classificação interna das línguas da família Pano” In: *Investigações*, v.19.

AQUINO, Terri Valle de. 1977. *Índios Kaxinawá: de seringueiro caboclo a peão acreano*. Dissertação de Mestrado. Brasília, Universidade de Brasília.

AQUINO, Terri Valle de. “Prefácio” In: WEBER, Ingrid. *Um copo de cultura. Os Huni Kuin (Kaxinawá) do rio Humaitá e a escola*. Rio Branco, EDUFAC, 2006.

AQUINO, Terri V. de & IGLESIAS, Marcelo P. 2002. “Os habitantes: Kaxinawá” In: CARNEIRO DA CUNHA, M. & ALMEIDA, M. W. B. de (orgs.). *Enciclopédia da Floresta – o Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações*. São Paulo, Companhia das Letras.

BELAUNDE, Luisa Elvira. 2006. “A força dos pensamentos, o fedor do sangue. Hematologia e gênero na Amazônia” In: *Revista de Antropologia*. São Paulo, v.49, n.1.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. 2006. *O nome e o tempo dos Yaminawa. Etnologia e História dos Yaminawa do rio Acre*. São Paulo, Ed. UNESP, ISA; Rio de Janeiro, NuTI.

CALAVIA SÁEZ, Oscar, CARID NAVEIRA, Miguel & PÉREZ-GIL, Laura. 2003. “O Sabor é estranho e amargo. Sociologia e Mitologia do conhecimento entre os Yaminawa” In: *Revista Campos*. Curitiba, Universidade Federal do Paraná, n.3.

CAMARGO, Eliane. 1995. “Enunciação e Percepção: a informação mediatizada em Caxinauá” In: *Société suisse des Américanistes*. Bulletin 59-60.

CAMARGO, Eliane. 1996. “Valeurs médiatives em Caxinauá” In: GUENTCHÉVA, Zlatka (org.). *L'énonciation médiatisée*. Paris: Éditions Peeters.

CAMARGO, Eliane. 1999a. “Alimentando o corpo – o que dizem os Caxinauá sobre a função motriz do sexo” In: *Sexta-Feira. Antropologia, Artes, Humanidades*. São Paulo, Ed. Hedra.

CAMARGO, Eliane. 1999b. “La découverte de l’amour par Hidi Xinu: récit caxinaua” In: *Bulletin d’Institut Français des Études Andines*. Lima: 28(2).

CAMARGO, Eliane. 2002. “Narrativas e o modo de apreendê-las: a experiência entre os Caxinauás” In: *Revista Cadernos de Campo*. São Paulo, v.10.

CAMARGO, Eliane. *Animate/Inanimate in Cashinahua (Huni Kuin) Grammar and Sociability*. Ms.

CAMARGO, Eliane & MANÁ, Joaquim. 2006. *Relatório da Oficina de Língua e Cultura caxinauá*. OPIAC, ASKPA, DoBes, Nanterre.

CAPISTRANO DE ABREU, João. 1938. “Os Caxinauás” In: *Ensaio e Estudos (crítica e história)*. Rio de Janeiro, Sociedade Capistrano de Abreu.

CAPISTRANO DE ABREU, João. 1941. *Rã-txa hu-ni-kui. A língua dos Caxinauás do rio Ibuacú*. Rio de Janeiro, Sociedade Capistrano de Abreu, 2ª edição.

CARNEIRO, Robert L. 1970. “Hunting and hunting magic among the Amahuaca of the Peruvian Montaña” In: *Ethnology. An international journal of Cultural and Social Anthropology*. University of Pittsburgh, v.IX, n.4.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1978. *Os Mortos e os Outros: uma análise do sistema funerário e da noção da Pessoa entre os Índios Kraho*. São Paulo, Hucitec.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1987. *Os Direitos do Índio – ensaios e documentos*. São Paulo, Ed. Brasiliense.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2004. “De Charybde en Scylla: savoirs traditionnels, droits intellectuels et dialectique de la culture” In: *Conférence Marc Bloch*. Paris, École de Hautes Études en Sciences Sociales.

CARNEIRO DA CUNHA, M. & ALMEIDA, M. W. B. de (orgs.). 2002. *Enciclopédia da Floresta – o Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações*. São Paulo, Companhia das Letras.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. 2008. *Oniska. A poética da morte e do mundo entre os Marubo da Amazônia Ocidental*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro, Museu Nacional/UFRJ.

COELHO DE SOUZA, Marcela S. 2002. *O Traço e o Círculo; o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro, Museu Nacional/UFRJ.

COLPRON, Anne-Marie. 2004. *Dichotomies sexuelles dans l'étude du chamanisme: le contre-exemple des femmes « chamanes » shipibo-conibo (Amazonie péruvienne)*. Thèse de Doctorat. Université de Montréal.

COLPRON, Anne-Marie. 2005. “Monopólio masculino do xamanismo amazônico: o contra-exemplo das mulheres xamã Shipibo-Conibo” In: *Mana*. Rio de Janeiro, 11(1).

COLPRON, Anne-Marie. 2006. “Chamanisme féminin ‘contre nature’? Menstruation, gestation et femmes chamanes parmi les Shipibo-Conibo de l’Amazonie Occidentale” In: *Journal de la Société des Américanistes*. Paris, 92 (1-2).

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO. 1981. *A questão da educação indígena*. São Paulo, Ed. Brasiliense.

CÓRDOBA, Lorena Isabel. 2008. *Parentesco em feminino: gênero, alianza y organización social entre los Chacobo de la Amazonía Boliviana*. Tese de Doutorado. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.

D’ANS, Marcel. 1991. *Le dit des Vrais Hommes*. Paris, Gallimard.

DÉLÉAGE, Pierre. 2005. *Le chamanisme sharanawa. Enquête sur l'apprentissage et l'épistémologie d'un rituel*. Thèse de Doctorat. Paris, École de Hautes Études en Sciences Sociales.

DRAGO, André Ferreira A. *Notas sobre uma consangüinidade potencial*. Ms.

DESHAYES, Patrick. 1992. "Chamanisme et chefferie chez les Kashinawa" In: *Journal de la Société des Américanistes*. Paris, LXXVIII.

DESHAYES, P. & KEIFENHEIM, B. 1994. *Penser l'Autre chez les Indiens Huni Kuin de l'Amazonie*. Paris, Ed. L'Harmattan.

ERIKSON, Philippe. 1990. *Les Matis d'Amazonie. Parure du Corps, Identité Ethnique et Organisation Sociale*. Tese de Doutorado. Paris, Université Paris X-Nanterre.

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.

ERIKSON, Philippe. 1993. "Une nébuleuse compacte: le macro-ensemble pano" In: *L'Homme*. Paris, XXXIII (2-4).

ERIKSON, Philippe. 1996. *La griffe des aïeux. Marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d'Amazonie*. Paris, Peeters.

ERIKSON, Philippe. 2002. "Reflexos de si, ecos de outrem. Efeitos do contato sobre a auto-representação Matis" In: ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida (orgs.). *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo, UNESP.

ERIKSON, Philippe. 2003. "'Comme à toi jadis on l'a fait, fais-le moi à present...'. Cycle de vie et ornementation corporelle chez les Matis (Amazonas, Brésil)" In: *L'Homme*. Paris, 167-168.

ERIKSON, Philippe. 2006. “Bières, masques et tatouage chez les Matis d’Amazonie brésilienne” In: *La pirogue ivre. Bières traditionnelles em Amazonie*. Musée Français de la Brasserie, Université de Paris X-Nanterre.

FARAGE, Nádia. 1997. *As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapishana*. Tese de Doutorado. São Paulo, Universidade de São Paulo.

FAUSTO, Carlos. 2002. “Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia” In: *Mana*. Rio de Janeiro, v.8, n.2.

FRANCO, Mariana Pantoja. 2001. *Os Milton. Cem anos de história familiar nos seringais*. Tese de Doutorado. Campinas, Universidade Estadual de Campinas.

GALLOIS, Dominique Tilkin. 1994. *Mairi revisitada: a reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi*. São Paulo, Núcleo de História Indígena e do Indigenismo, FAPESP.

GALLOIS, Dominique Tilkin (org.). 2006. *Patrimônio Cultural Imaterial e Povos Indígenas*. São Paulo, Instituto de Pesquisa e Formação em Educação Indígena (IEPÉ).

GOW, Peter. *Asleep, drunk, hallucinating. Altering bodily state through consumption in Peruvian Amazonian*. Ms.

GOW, Peter. 2006. ”Canção Purús’. Nacionalização e tribalização no sudoeste da Amazônia” In: *Revista de Antropologia*. São Paulo, v.49, n.1.

INSTITUTO NACIONAL DE RECURSOS NATURALES (INRENA). 2005. ”Parque Nacional Alto Purus” In: *Plan Maestro (2005-2010)*. Lima.

KEIFENHEIM, Barbara. 1990. “Nawa: un concept clé de l’alterité chez les Pano” In: *Journal de la Société des Américanistes*. Paris, LXXVI.

KEIFENHEIM, Barbara. 1997. “Futurs beaux-frères ou esclaves? Les Kashinawa découvrent des Indiens non contactés” In: *Journal de la Société des Américanistes*. Paris, LXXXIII.

KEIFENHEIM, Barbara. 2002. “Suicide à la Kashinawa. Le désir de l’au-delà ou la séduction olfactive et auditive par les esprits des morts” In: *Journal de la Société des Américanistes*. Paris, LXXXVIII.

KENSINGER, Kenneth. 1995. *How Real People ought to live. The Cashinahua of Eastern Peru*. Illinois, Waveland Press.

LAGROU, Elsje Maria. 1991. *Uma etnografia da cultura kaxinawá. Entre a Cobra e o Inca*. Dissertação de mestrado. Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina.

LAGROU, Elsje Maria. 1996. “Xamanismo e representação entre os Kaxinawá” In: LANGDON, Esther Jean M. (org). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis, Editora da UFSC.

LAGROU, Elsje Maria. 1998. *Caminhos, Duplos e Corpos. Uma abordagem perspectivista da identidade e alteridade entre os Kaxinawa*. Tese de Doutorado. São Paulo, Universidade de São Paulo.

LAGROU, Elsje Maria. 2007. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro, Topbooks.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1989. *O pensamento selvagem*. Campinas, Papirus.

LIMA, Edilene Coffaci de. 1994. “Katukina, Yawanawa e Marubo: desencontros míticos e encontros históricos” in: *Revista Cadernos de Campo*. São Paulo, n.4.

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, Universidade de São Paulo.

LIMA, Edilene Coffaci de. 2005. “Kampu, kampo, kambô: o uso do sapo verde entre os Katukina” In: *Revista do Instituto de Patrimônio Histórico Nacional (IPHAN)*. Rio de Janeiro, n.32.

LIMA, Tânia Stolze. 2005. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo, FAPESP & EDUSP.

LOPES DA SILVA, Aracy & FERREIRA, Mariana Kawall Leal (orgs.). 2001. *Práticas Pedagógicas na Escola Indígena*. São Paulo, Ed. Global.

LOPES DA SILVA, Aracy & GRIZZI, Dalva C. S. 1981. “A Filosofia e a Pedagogia de educação indígena: um resumo dos debates” In: COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO. *A questão da educação indígena*. São Paulo, Ed. Brasiliense.

McCALLUM, Cecilia. 1996. “Morte e Pessoa entre os Kaxinawá”. *Mana*, v.2, n.2

McCALLUM, Cecilia. 1997. “Comendo como Txai, comendo com txai: a sexualização das relações inter-étnicas na Amazônia” In: *Revista de Antropologia*. São Paulo, v. 40, n.1.

McCALLUM, Cecilia. 1998. “Alteridade e Sociabilidade Kaxinawá: Perspectivas de uma antropologia da vida diária”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.13, n.38.

McCALLUM, Cecilia. 2001. *Gender and Sociality in Amazonia. How Real People are made*. Oxford: Ed. Berg.

McCALLUM, Cecilia. 2002. “Incas e Nawas: produção, transformação e transcendência na história kaxinawá” In: ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida (orgs.). *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo, UNESP.

MELATTI, Julio Cezar. 1979. “The Relationship system of the Krahó” In: MAYBURY-LEWIS, David (Ed.), *Dialectical Societies: The Ge and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Harvard University Press.

OLIVEIRA, Maria da Conceição Maia de & DINIZ, Keilah. 1981. “A Escola Kaxi” In: COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO. *A questão da educação indígena*. São Paulo, Ed. Brasiliense.

OVERING, Joanna. 1991. “A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa” In: *Revista de Antropologia*. São Paulo, 34.

PÉREZ-GIL, Laura. 2001. “O sistema médico Yawanawá e seus especialistas: cura, poder e iniciação xamânica” In: *Cadernos de Saúde Pública*. Rio de Janeiro, 17 (2).

PÉREZ-GIL, Laura. 2003. “Corporalidade, ética e identidade em dois grupos pano” In: *Ilha*. Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, v.5, n.1.

PISSOLATO, Elizabeth. 2007. *A duração da pessoa. Mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo, Ed. UNESP, ISA; Rio de Janeiro, NuTI.

RODRIGUES, Aryon D. 1981. “Política lingüística e educação para os povos indígenas” In: COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO. *A questão da educação indígena*. São Paulo, Ed. Brasiliense.

SANTOS-GRANERO, Fernando. 2006. “Vitalidades sensuais. Modos não corpóreos de sentir e conhecer na Amazônia indígena” In: *Revista de Antropologia*. São Paulo, v.49, n.1.

SCHULTZ, Harald. 1955. “Informações sobre os Índios do Alto Purus”. *Revista do Museu Paulista*. N. S., 9, pp. 181-201.

SEEGER, Anthony. 1980. *Os Índios e Nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro, Ed. Campos.

SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1979. “A construção da Pessoa nas sociedades indígenas brasileiras” In: *Boletim do Museu Nacional*. Rio de Janeiro, 32.

SHEPARD JR., Glenn Harvey. 1999. *Pharmacognosy and the Senses in Two Amazonian Societies*. Tese de Doutorado. University of California, Berkeley.

TASTEVIN, Constant. 1924. “Les études ethnographiques et linguistiques du P. Tastevin en Amazonie” In: *Journal de la Société des Américanistes*. Paris, XVI.

TASTEVIN, Constant. 1925. “Le fleuve Muru. Croyances et moeurs Kachinauá” In: *La Géographie*. Paris, XLIII/XLIV.

TASTEVIN, Constant. 1926. “Le Haut Tarahuacá” In: *La Géographie*. Paris, XLV.

TAYLOR, Anne-Christine & DESCOLA, Philippe. 1993. “Introduction” In: *L’Homme*. Paris, XXXIII (2-4).

TESTA, Adriana Queiroz. 2008. “Entre o canto e a caneta: oralidade, escrita e conhecimento entre os Guarani Mbya” In: *Educação e Pesquisa*. São Paulo, v.34, n.2.

TOWNSLEY, Graham. 1993. “Song Paths - the ways and means of Yaminahua shamanic knowledge” In: *L’Homme*. Paris, v.33, n.126.

VANDER VELDEN, Felipe Ferreira. 2004. *Por onde o sangue circula: os Karitiana e a intervenção biomédica*. Dissertação de Mestrado. Campinas, Universidade Estadual de Campinas.

VANDER VELDEN, Felipe Ferreira. 2008. “O gosto dos outros: o sal e a transformação dos corpos entre os Karitiana no sudoeste da Amazônia” In: *Temáticas. Dossiê Estudos Indígenas*. Campinas, IFCH/UNICAMP.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 1979. “A fabricação do corpo na sociedade xinguana” In: *Boletim do Museu Nacional*. Rio de Janeiro: n.32.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2006. “A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos” In: *Revista Cadernos de Campo*. São Paulo: n.14/15.

WEBER, Ingrid. 2006. *Um copo de cultura. Os Huni Kuin (Kaxinawá) do rio Humaitá e a escola*. Rio Branco: EDUFAC.