



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO:**  
**CONHECIMENTO E INCLUSÃO SOCIAL**  
**EDUCAÇÃO, CULTURA, MOVIMENTOS SOCIAIS E**  
**AÇÕES COLETIVAS**

**CYNTHIA INÉS CARRILLO SÁENZ**

**DE MULHER A PAJÉ:**

**Aprendizagem das mulheres pajés Yawanawa**

**como transformação**

Belo Horizonte

2017

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO: CONHECIMENTO E**  
**INCLUSÃO SOCIAL**  
**EDUCAÇÃO, CULTURA, MOVIMENTOS SOCIAIS E AÇÕES COLETIVAS**

**DE MULHER A PAJÉ:**

**Aprendizagem das mulheres pajés Yawanawa**

**como transformação**

Cynthia Inés Carrillo Sáenz

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação: Conhecimento e Inclusão Social da Universidade Federal de Minas Gerais, como parte dos requisitos para a obtenção de título de Mestre em Educação.

Orientadora: Profa. Dra. Ana Maria Rabelo Gomes

VERSÃO FINAL

Belo Horizonte

2017

C317d T	<p>Carrillo Sáenz, Cynthia Inés, 1981-</p> <p>De mulher a pajé [manuscrito] : aprendizagem das mulheres pajés Yawanawa como transformação / Cynthia Inés Carrillo Sáenz. - Belo Horizonte, 2017. 144 f., enc.</p> <p>Dissertação -- (Mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Educação. Orientadora: Ana Maria Rabelo Gomes Inclui bibliografia.</p> <p>1. Educação -- Teses. 2. Índios da America do Sul -- Mulheres -- Teses. 3. Xamanismo -- Teses. I. Título. II. Gomes, Ana Maria Rabelo. III. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Educação.</p> <p style="text-align: right;">CDD- 305.898081</p>
------------	--

**Catálogo da Fonte<sup>1</sup> : Biblioteca da FaE/UFMG (Setor de referência)**

(Atenção: É proibida a alteração no conteúdo, na forma e na diagramação gráfica da ficha catalográfica<sup>2</sup>.)

1 Ficha catalográfica elaborada com base nas informações fornecidas pelo autor, sem a presença do trabalho físico completo. A veracidade e correção das informações é de inteira responsabilidade do autor, conforme Art. 299, do Decreto Lei nº 2.848 de 07 de Dezembro de 1940 - "Omitir, em documento público ou particular, declaração que dele devia constar, ou nele inserir ou fazer inserir declaração falsa ou diversa da que devia ser escrita..."

2 Conforme Art. 297, do Decreto Lei nº 2.848 de 07 de Dezembro de 1940: "Falsificar, no todo ou em parte, documento público, ou alterar documento público verdadeiro..."



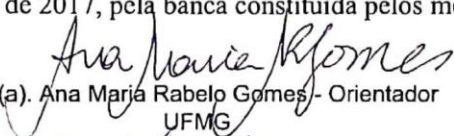
## FOLHA DE APROVAÇÃO


**De mulher a pajé: aprendizagem das mulheres pajés Yawanawa  
como transformação**

**CYNTHIA INES CARRILLO SAENZ**

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em EDUCAÇÃO - CONHECIMENTO E INCLUSÃO SOCIAL, como requisito para obtenção do grau de Mestre em EDUCAÇÃO - CONHECIMENTO E INCLUSÃO SOCIAL, área de concentração EDUCAÇÃO: CONHECIMENTO E INCLUSÃO SOCIAL.


Aprovada em 26 de setembro de 2017, pela banca constituída pelos membros:

  
Prof(a). Ana Maria Rabelo Gomes - Orientador  
UFMG

  
Prof(a). Bernardo Jefferson de Oliveira  
UFMG

Prof(a). Celeste Ciccarone  
UFES

Belo Horizonte, 25 de outubro de 2019.

  
Profa. Andrea Moreno  
Coordenadora do Programa de  
Pós-Graduação em Educação:  
Conhecimento e Inclusão Social  
FAE/UFMG

## Resumo

Este trabalho aborda a aprendizagem xamânica das mulheres pajés Yawanawa como transformação. Partindo, inicialmente da noção de aprendizagem como gênese, a complexidade de processos implicados na aprendizagem xamânica aponta outras direções. O corpo, tema central para a compreensão da noção de pessoa nas sociedades ameríndias, é o local onde as transformações acontecem. A partir da perspectiva do corpo, analisamos a forma como conceituam o ser Yawanawa, ser mulher Yawanawa e ser pajé Yawanawa. O corpo Yawanawa é produzido, e, através de um longo processo, e imbuído de agência masculina ou feminina. O corpo feminino Yawanawa e a agência feminina estão associados à produção de seres humanos através dos processos de gestação e nutrição, e associados à categoria *bata* (doce), enquanto o corpo masculino Yawanawa é formado com mais *tsimu* (amargo), e preparado para interações com seres não-humanos, *yuxin*. Ainda, o corpo feminino, pelos seus processos relacionados à sua especificidade (menstruação, gestação, puerpério) seria um corpo ‘visível’ aos olhos dos *yuxin*, e sujeito à ação vingativa e predatória dos mesmos. Por outro lado, o corpo do pajé é aquele que se transforma através de uma série de processos: dietas e rigorosos resguardos e uso de substâncias amargas consideradas ‘espíritos fortes’, tais como o *muká*, o *seya*, o *uni*, o *rume* e o *yutxi*, com os quais o pajé torna-se um (*samakei*), com a finalidade de ‘ver’ os *yuxin* e ‘ser visto’ por eles como afim ou parente, assim como desenvolver a capacidade de se transformar e transformar a realidade ao seu redor. No passado, a prática xamânica era restrita aos homens. Em decorrência dos processos colonizadores sofridos pelo povo Yawanawa, a mesma foi quase abandonada durante décadas (da década de 60 a 1999). A partir de vários processos históricos, relacionados às interações dos Yawanawa com o mundo dos *nawa* (brancos), tais como afirmação da identidade, demarcação de terra e aliança com *nawas*, surge uma nova geração de pajés, com a retomada das iniciações do *muká*. Nesta nova geração de pajés, a partir da iniciação de duas irmãs, Hushahu e Putanny, novas transformações são produzidas tanto no campo da agência feminina como da agência xamânica: surgem os *kenes* (desenhos) permeados ‘da força’ e o canto feminino ingressa aos rituais de *uni* (ayahuasca). A partir do juramento sagrado do *muká*, as mulheres transformam, um corpo de mulher, em um corpo de mulher pajé. E, como pajés, adquirem a capacidade de se transformarem, e de transformarem a realidade em sua volta. Aqui percorremos a transformação de mulher a pajé, a partir da narrativa mítica, como metáfora e fio condutor; e também, a partir de dados etnográficos de pajés iniciadas(os), assim como da experiência de transformação vivenciada em campo pela pesquisadora.

Palavras-chave: Aprendizagem como transformação; xamanismo feminino Yawanawa; aprendizagem ritual; corpo de mulher-pajé

## Abstract

This work approaches the female Yawanawa *pajés* shamanic learning as a transformation. Initially departing from the concept of learning as genesis, the complexity of processes involved in shamanic learning points to other directions. The body, central issue for the comprehension of the conception of person in American indigenous societies, is the local where transformations occur. Starting from the body approach, we analyze how being Yawanawa, being a Yawanawa woman and being a Yawanawa *pajé* are conceptualized. The Yawanawa body is produced, and, through a long process, it is imbued with male or female agency. Yawanawa female body and agency are associated to the production of human beings through processes of gestation and nurturing, and are associated to the *bata* (sweet) category, while Yawanawa male body is formed with more *tsimu* (bitter), and is prepared for interactions with non-human beings, *yuxin*. Furthermore, female body is, naturally, due to its processes related to its specificity (menstruation, pregnancy, puerperium), is a 'visible' body to the eyes of the *yuxin*, and susceptible to their revengeful and predatory action. On the other side, the *pajé*'s body is that one which transforms itself through a series of processes: diets and rigorous isolation, and the use bitter substances considered to be 'strong spirits', such as *muká*, *seya*, *uni*, *rume* and *yutxi*, which whom the *pajé* turns one (*samakei*), with the objective of 'seeing' the *yuxin* and 'being seen' by them as an affine or relative, as well as developing capacities such as being able to transform himself and to transform the surrounding reality. In the past, shamanic practice was exclusive to men. Due to the colonization processes suffered by the Yawanawa people, it was almost abandoned for decades (from the 60's to 1999). Stem from various historical processes, related to interactions between the Yawanawas and the *nawas* (white people) world, such as identity affirmation, land demarcation and alliances with *nawas*, a new generation of *pajés* emerges with the resumption of *muká* initiations. In this new generation of *pajés*, as a consequence of the initiation of two sisters, Hushahu and Putanny, further transformations are produced on the field of female agency as well as on shamanic agency: *kenes* (drawings), which are shot through with 'the force', emerge, and female chanting gets into the *uni* (*ayahuasca*) rituals. Through the *muká* sacred oath, women transform a female body into a female *pajé* body. And, as *pajés*, they acquire the capability of transforming themselves, and transforming reality around them. Here we go through this transformation from woman to *pajé*, departing from the mythological narration, as a metaphor and conducting thread; as well as from ethnographic data collected from initiated *pajés*, and the researcher's own field camp transformation experience.

Key-words: Learning as a transformation; Yawanawa female shamanism; ritual apprenticeship; shaman woman's body

*Às mulheres indígenas, pela força e  
inspiração em minha vida.*

## Agradecimentos

Agradeço a todos aqueles que de uma forma ou de outra contribuíram com a realização desta dissertação.

Em primeiro lugar agradeço ao Grande Espírito pela minha vida e minha caminhada que me conduziram até aqui. Aos meus ancestrais quéchuas, chankas, mochicas e espanhóis, pela mistura única que sou. Ao meu pai, de quem aprendi a perseverança para chegar até o fim e a minha mãe pelo constante carinho e interesse em meus projetos, mesmo à distância. Ao meu irmão e companheiro de aventuras na infância, de quem guardo belas memórias.

Agradeço profundamente a minha orientadora Ana Gomes, por todos esses anos de aprendizados, desde a iniciação científica e diversos projetos, por ter me mostrado os caminhos da educação indígena.

Pelo apoio financeiro em forma de bolsa de mestrado agradeço ao Observatório da Educação Escolar Indígena/CAPES, sem o qual não teria sido possível a realização desta pesquisa.

Aos amigos e amigas, que são minha família escolhida no Brasil, por acreditarem em mim e estarem sempre na torcida. Especialmente agradeço ao meu grande amigo Gabriel Meira pelo apoio incondicional em todos os momentos da realização desta pesquisa, e quem cuidou das minhas gatas e plantas durante as minhas viagens de campo. Ao meu amigo Leandro Altheman, pelas trocas e longas conversas sobre xamanismo Yawanawa.

Um agradecimento profundo ao povo Yawanawa, que abriram as portas de sua aldeia, me permitindo viver junto a eles momentos de aprendizados e transformações intensas. Especialmente agradeço, da aldeia Mutum, ao pajé Tatá (*in memoriam*) pela sua sabedoria e simplicidade. Ao pajé Matsini, por todos seus ensinamentos, à querida pajé Hushahu, por ser quem é, mulher guerreira que tanto me inspira e inspira todas as mulheres que a conhecem. A Keneweci, Hukena, Wanu, Matsã, Kenemani e Yawavana, pelos dias que partilhamos juntas e pela amizade. A Beth e Isabel pelas nossas conversas e amizade. Agradeço também, da aldeia Nova Esperança, ao querido pajé Yawarani, pela sua alegria eterna, ao cacique Biraci e Putanny, pela sempre boa



recepção em sua aldeia. Aos queridos Nani e Fátima pela amizade e carinho. Enfim, a todos os Yawanawa, que de uma forma ou de outra contribuíram para a realização desta pesquisa.

Agradeço também, ao povo Guarani M'byá de Biguaçu, pela parceria e amizade de longa data, e seus ensinamentos aos quais devo grande parte da pessoa que sou. A todos os amigos indígenas Huni Kuin, Pataxó, Maxakali, Xacriabá pela amizade e pelo exemplo de luta, que me traz inspiração para sempre seguir enfrente.

A todos os amigos, colegas, conhecidos e parentes, que de alguma forma contribuíram para a realização desta pesquisa, meu muito obrigada!

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
Sobre ser quem sou.....	10
Sobre o campo e seus desdobramentos .....	12
Entre ‘Ser aqui’ e ‘Ser lá’ .....	16
Da aprendizagem como gênese à aprendizagem como transformação .....	19
1 SER YAWANAWA .....	23
Breve contexto histórico.....	24
Corpo Yawanawa .....	28
2 SER MULHER YAWANAWA .....	39
Agências feminina e masculina .....	39
Menstruação.....	43
A caiçuma.....	49
Casamento .....	53
Histórias que as mulheres contam .....	55
3 SER PAJÉ YAWANAWA.....	60
O xamanismo Yawanawa .....	60
Os pajés de antigamente .....	68
<i>Samakei</i> : Aprendizagem xamânica.....	69
<i>Muká</i> , a batata sagrada.....	70
O <i>tsimu</i> .....	77
As medicinas .....	80
<i>Uni</i> .....	81
<i>Rume</i> .....	84
<i>Kapum</i> .....	86
Mestre .....	88
Mitos, rezas e cantos.....	91
Sonhos .....	94

A transformação do pajé.....	96
As mulheres na pajelança Yawanawa .....	98
4 A TRANSFORMAÇÃO .....	104
Pintar-se de urucum e jenipapo: A decisão .....	106
Tomar o remédio para conversar com os <i>yuxin</i> : O <i>seyá</i> .....	110
Vivendo e aprendendo com os <i>yuxin</i> .....	113
Enfrentar a morte.....	120
O presente dos <i>yuxin</i> : <i>Vana</i> .....	123
5 SER MULHER PAJÉ.....	127
<i>Saitis</i> .....	128
<i>Kenes</i> .....	130
Para além de um corpo de mulher, para além de um corpo de pajé .....	137
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	139
BIBLIOGRAFIA .....	142

## INTRODUÇÃO

Ao longo desta pesquisa e dissertação, fui ganhando a certeza que a educação indígena tem mais a ver com formação e transformação de pessoas que com a aquisição de conhecimentos e habilidades específicas. Não que estes últimos não estejam presentes na educação indígena, pelo contrário, são muito relevantes nos processos de aprendizagem, porém, como é mostrado ao longo deste trabalho, o saber e saber fazer se apresentam como consequência de ‘ser’ uma pessoa indígena que cumpre um papel específico dentro da sociedade, como é o caso das mulheres pajés Yawanawa.

Acompanhar trajetórias de xamãs iniciadas e, ainda, passar pelo processo de aprendizagem ritual indígena me ensinou que a aprendizagem é uma transformação, na qual o ponto de partida é o próprio aprendiz. Grande parte dos dados recolhidos durante esta investigação derivam da minha experiência pessoal durante uma dieta xamânica realizada na Aldeia Mutum, na qual vivi os processos de aprendizagem xamânicos no próprio corpo, os quais transformaram profundamente minha pessoa e inclusive, o jeito de enxergar o mundo e, em consequência, esta pesquisa.

Da Antropologia aprendi, também, que tão importante quanto a pesquisa é quem pesquisa e a partir de que lugar. Por esse motivo, quebro o protocolo tradicional da academia, para começar à maneira indígena: do aprendiz, por considerar que esse é o primeiro passo da metodologia usada nesta dissertação.

### **O ponto de partida: Sobre ser quem sou**

Nasci no Peru, no meio a uma família, assim como a maioria da população peruana, com ascendência indígena. A minha pele e olhos claros me evitaram sofrer diversas situações de racismo que presenciei contra os mestiços e indígenas no meu país, e assim, durante o início da minha vida, optei por identificar-me como branca. Cheguei ao Brasil em 2001, em um tempo de várias e recentes conquistas de direitos indígenas, fruto de décadas de luta. Conheci um Brasil onde era seguro ser indígena, onde as políticas garantiam o direito à diversidade e a uma educação diferenciada. Assim, passei a reconhecer a minha própria identidade indígena quéchua, chanka e mochica. Em 2008 iniciei meus estudos em Pedagogia na Universidade Federal de

Minas Gerais. Desde o primeiro semestre me envolvi com a iniciação científica, me debruçando sobre os processos de aprendizagem das crianças Xakriabá no cotidiano, no dia a dia, e nas relações familiares entre diversas gerações. Em 2012, participei do I Encontro Nacional de Educação Tradicional Indígena, organizado pelo Grupo de Pesquisa em Educação Indígena, da FaE/UFMG, do qual fazia parte como bolsista de iniciação científica. O evento de cinco dias, entre o 6 e 11 de maio desse ano, contou com a presença de 46 convidados de 16 etnias indígenas: Baniwa, Baré, Galibi-Marworno, Guarani-Mbyá, Guarani-Kaiowá, Guarani-Nhandeva, Kaingang, Macuxi, Maxakali, Pataxó, Terena, Xakriabá, Xerente, Xikrin, Yawanawa, Yanomami e Yekuana. Foi nesse encontro onde tive meu primeiro contato com os Yawanawa, por meio do casal Nani e Fátima. Os depoimentos durante o encontro, tanto de Nani sobre os processos de aprendizagem Yawanawa no dia a dia, e através do uso de ‘plantas sagradas’ e práticas específicas destinadas à formação do corpo, como de Fátima, sobre a educação das meninas e mulheres Yawanawa, despertaram profundamente o meu interesse em conhecer mais sobre eles. Durante a fala de encerramento do encontro, realizado na FaE/UFMG no dia 12/05/2012, Nani Yawanawa, liderança e representante da mesma etnia, faz público um pedido de que as discussões e resultados desse encontro e outros subsequentes fossem divulgados, com o objetivo de “tornar conhecidas” as culturas indígenas, pois, conforme expressado em diversos momentos durante o encontro, por diversos representantes indígenas, “somente é possível respeitar aquilo que se conhece”. Ainda, alguns dos problemas relatados pelos representantes indígenas durante o encontro apontaram para a dificuldade dos órgãos institucionais responsáveis pela educação em compreenderem o que seria essa tão falada, porém tão pouco compreendida “educação diferenciada”<sup>3</sup>. Pareceu-me, então, evidente uma necessidade de realização de estudos sobre os processos específicos da aprendizagem indígena, que ajudassem a superar a enorme distância entre a educação diferenciada no papel e na prática.

No mesmo ano conheci Matsini e Hushahu, durante uma série de rituais com as medicinas de *uni* (ayahuasca) e *rume* (tabaco, rapé), que os irmãos Yawanawa estavam realizando em Minas Gerais e São Paulo. Mais tarde estabeleceria com Matsini e Hushahu uma relação de parceria e amizade. Foi a partir desse primeiro encontro com eles, que soube da existência de mulheres pajés entre os Yawanawa, fato que sabia ser

---

<sup>3</sup> Para uma descrição detalhada do I Encontro Nacional de Educação Tradicional Indígena consultar Carrillo (2013).

incomum na Amazônia. Ainda, me encontrei frente a Hushahu, uma das duas primeiras mulheres a realizarem a iniciação como pajé. Certa tarde, após o encerramento do ciclo de rituais realizados pelos irmãos Yawanawa, enquanto Hushahu pintava meu braço de jenipapo, curiosa, comecei a indaga-la sobre o fato de ela ser mulher e pajé. Perguntei a ela como fazia para lidar com os processos do corpo feminino, tais como a menstruação, que sabia, entre muitos povos amazônicos, era considerado como um impedimento para a realização da prática xamânica. Hushahu respondeu: “*Eu não sou mulher mais... quer dizer, sou, mas não sou*”. Tinha surgido, nesse momento, a frase que impulsionou esta pesquisa de mestrado.

A minha relação com os rituais indígenas e as ‘medicinas’ data do ano 2000. As minhas primeiras ‘tomas’ aconteceram junto a *maestros* do povo Shipibo-Conibo no Peru. Uma vez no Brasil, estabeleci relações com o Santo Daime, religião ayahuasqueira, e, além dos Yawanawa, com os povos Guarani M’byá (Biguaçu, SC) e Huni Kuin (Jordão e Humaitá, AC), que também fazem uso ritual da ayahuasca e do tabaco. Junto aos Guarani M’byá da aldeia M’Biguaçu, participei durante quatro anos do ritual chamado *Kaa’guy Nhembo’ê* ou Busca de Visão, o mesmo que consiste em um jejum de alimentos e água, e isolamento na mata durante 4, 7, 9, e 13 dias<sup>4</sup>. Dessa forma, o uso ritual da ayahuasca (*uni, nixi pãe*) e tabaco, assim como o isolamento e jejum de forma ritual, relacionados a modos de aprendizagem ‘nativos’ não eram um universo desconhecido para mim. De fato, para Matsini, as minhas experiências anteriores com as medicinas e dietas, junto a outros povos, tornaram possível que a experiência de *samakei* que vivenciei em campo junto aos Yawanawa fosse, na sua avaliação, muito positiva.

## **Sobre o campo e seus desdobramentos**

Estive no território indígena Yawanawa do Rio Gregório pela primeira vez em outubro de 2015, durante o XIV Festival Yawa, realizado na aldeia Nova Esperança. O evento de cinco dias que reúne anualmente visitantes externos para a realização de brincadeiras e rituais xamânicos, como símbolo da retomada cultural Yawanawa, me pareceu um bom momento para apresentar o projeto de pesquisa na aldeia Nova Esperança. Tinha como objetivo contar com a colaboração de Putanny, irmã de

---

<sup>4</sup> Sobre a Busca de visão Guarani e outros rituais consultar De Rose (2010).

Hushahu, quem, junto com ela, foram as duas primeiras mulheres Yawanawa a serem iniciadas na pajelança. Infelizmente, ela não demonstrou interesse em participar desta pesquisa, e por isso, e, em respeito à negativa de Putanny em ter sua história exposta neste trabalho, os nossos dados relacionados à sua iniciação limitam-se às informações que me foi possível acessar a partir da etnografia realizada por Oliveira (2012), quem cita brevemente algumas passagens da experiência dela. Nossos dados são basicamente relacionados à iniciação e experiências de Hushahu, Matsini e Hukena, da aldeia Mutum, assim como os dados recolhidos através da minha permanência em campo nessa aldeia, onde realizei um processo iniciático através de uma dieta xamânica e durante a qual tive um contato frequente com cinco jovens Yawanawa estudantes das medicinas.

Durante o Festival em 2015, encontrei com Hushahu e combinei minha ida à aldeia Mutum, onde ela residia na época, prevista para fevereiro de 2016. A volta dessa primeira visita à terra Yawanawa não esteve livre de percausos. Na viagem de volta, descendo o Rio Gregório, o barco no qual navegava virou, sendo eu e mais uma passageira lançadas à correnteza do rio. Felizmente atinamos a nadar até um tronco de árvore no meio do rio até sermos resgatadas. Além do susto, somente perdi alguns pertences, dentre os quais o que mais lamentei foi a câmera de fotos com todas as imagens que capturei durante o festival. Nesse momento compreendi que minha experiência junto aos Yawanawa estaria permeada por constantes desafios e precisaria ter muita determinação para enfrenta-los. Também decidi que não tiraria fotos, e pelo contrário, me permitiria ‘ser afetada’<sup>5</sup> pela experiência, como já estava sendo.

Tendo combinado minha volta para uma estadia de um ou dois meses junto a Hushahu na aldeia Mutum, e já com minha passagem comprada para voltar ao Acre em fevereiro de 2016, soube que Hushahu, que era meu contato principal, não estava morando mais na aldeia. Assim, entrei em contato com Matsini, irmão dela que conhecia desde 2012, quem me permitiu passar um mês na aldeia para realizar uma dieta. Então, o campo, que inicialmente se voltaria a acompanhar o dia a dia de Hushahu na aldeia, tomou outro rumo, me permitindo vivenciar através da minha experiência pessoal durante a dieta, os processos de aprendizagem xamânica no meu próprio corpo. A dieta que fundamenta os dados principais desta dissertação foi realizada durante o mês de fevereiro de 2016 na aldeia Mutum, onde fui recebida, aconselhada e cuidada

---

<sup>5</sup> Termo inspirado no trabalho de Favret-Saada (1990).

por Matsini. O local onde as dietas (*samakei*, ou ‘se tornar um com’) são realizadas é chamado de *Samakei* ou Centro Cerimonial de Cultura e Terapias Yawanawa. O mesmo está localizado a 30 a 40 minutos a pé da aldeia Mutum, floresta dentro. Além do pajé Matsini e do velho pajé Tatá (*in memoriam*), que tinham um trânsito frequente pelo *Samakei*, alguns jovens também frequentavam o local, seja para realizarem dietas, para participarem dos rituais de *uni*, ou para dar suporte às atividades de dieta realizadas, tais como feitiço do *uni* ou alimentação das pessoas em dieta.

Durante o mês que permaneci no *Samakei* ou Centro Cerimonial de Cultura e Terapias Yawanawa, o pajé Matsini ‘entrou na dieta’ com o objetivo de ‘me acompanhar’, por considerar melhor eu não ficar sozinha no *Samakei*. Ainda, cinco jovens Yawanawa entraram em dieta no mesmo período, na segunda semana em que me encontrava em dieta: Keneweci, Matsã, Wanu, Kenemani e Yawavana, filhas e sobrinhas do pajé Matsini. Assim, permaneci no mesmo terreiro que elas, o que permitiu uma convivência diária durante a qual compartilhamos conversas, cantos, rituais e o preparo de caçuma e alimentos. No décimo dia da minha dieta, chegou um grupo de nove russos, que se alocaram no terreiro acima, mais afastado. Dessa forma, as únicas ocasiões em que vi os russos foram durante alguns rituais de *uni*, realizados no *shuvu* (choupana) central do *Samakei*.

Embora estivesse interessada em compreender alguns aspectos relacionados à educação escolar Yawanawa, o recorte desse trabalho, assim como o contexto no qual estive inserida durante o campo: período de férias escolares, e em resguardo de dieta no *Samakei*, afastada da aldeia, impediu-me coletar dados significativos a respeito do lugar que ocupa a escola atualmente para os Yawanawa. Apenas pude constatar que, diferentemente de outros povos indígenas, onde alguns pajés cumprem também a função de professores, ou estão envolvidos com assuntos relacionados à escola, os meus entrevistados, ao tentar indagá-los sobre o assunto ‘escola’, sempre indicavam outra pessoa para ‘falar sobre escola’, denotando que, para eles, o conhecimento xamânico e suas formas de aprendizagem distam bastante dos meios utilizados pela escola e seus processos. Em certa ocasião, a pajé Hushahu me disse, ainda, que ela não gostava de professores e nem de escola, ao tentar entender o porquê, a resposta dela foi que “é escola diferenciada só de falar, mas eles [os professores] fazem igual os *nawa*, não é diferenciado”. Ainda, Hushahu compartilhou em várias ocasiões a sua vontade de fundar uma escola tradicional na aldeia Mutum, onde as crianças falassem exclusivamente a língua Yawanawa e fossem transmitidos os conhecimentos orais da



tradição, tais como cantos e histórias Yawanawa, junto com o uso das plantas medicinais. Esta dissertação é, portanto, um esforço de descrever algumas das formas como os Yawanawa aprendem, de uma maneira que é, por eles, proclamada como própria e diferenciada, o xamanismo.

Retornei à Terra Indígena Yawanawa novamente em outubro de 2016, por ocasião do XV Festival Yawa, realizado na aldeia Nova Esperança, durante o qual participei ativamente das brincadeiras e rituais. Nessa ocasião, tive a oportunidade de permanecer na aldeia Nova Esperança durante uma semana após o fim do festival, totalizando 13 dias, período no qual me foi possível participar de uma grande pescaria junto com toda a aldeia. Durante essa última viagem, mais um percauso. Enquanto acompanhava um grupo de visitantes *nawa* que tinha participado do festival, de volta à cidade, extraviei a minha carteira com todos os documentos nela, e, sem dinheiro nenhum e sem banco próximo a mais de dez horas de viagem, contei com a ajuda de uns humildes moradores Yawanawa da vila São Vicente, que me alimentaram e fizeram companhia até eu conseguir voltar à aldeia, a quem, por isso, sou muito grata. Já em Rio Branco, indocumentada e com todas as delegacias fechadas no final de semana, por pouco não consigo embarcar de volta a Belo Horizonte. Felizmente, consegui ajuda através da Polícia Federal, que gentilmente assinou uma documentação que me permitiu viajar.

Entre essas viagens à Terra Indígena do Rio Gregório, outros encontros aconteceram. Em julho de 2016 fui até a cidade de Curitiba, onde fui recebida por Hushahu em sua residência atual. Ela se preparava para fazer uma viagem à Europa e, durante um dia, acompanhei-a na sua produção de *curipes* e *tepis* (artefatos de uso ritual). Em outubro de 2016, durante uma semana em Rio Branco, Acre, participei da Conferência Internacional da Ayahuasca, onde tive a oportunidade de encontrar com Hushahu e um grupo de uma dúzia de Yawanawas. Além de produtivas conversas, me foi possível participar de alguns rituais xamânicos que Hushahu realizou na cidade. Também, durante alguns dias em abril de 2017, recebi a visita em Belo Horizonte, de Hukena e Keneweci, filhas de Hushahu e Matsini, respectivamente, e jovens estudantes do *Samakei*, por motivo de uns trabalhos xamânicos que as primas se encontravam realizando na cidade. Devo a esses encontros a maior parte das informações coletadas sobre a iniciação de Hushahu.

Embora algumas gravações foram feitas, apenas nos momentos em que me foi permitido gravar, como durante a narração de histórias e mitos, e dos *saitis* (cantos), a

maioria das intervenções orais foram registradas sem o auxílio do gravador, através de anotações em caderno de campo. O motivo dessa escolha, além de me permitir ‘ser afetada’ de uma forma mais profunda, foi o fato de perceber que a presença do gravador era um empecilho para o andamento natural das conversas. Muitas vezes a presença do caderno de campo durante as conversas também prejudicava a comunicação; então, optei por observar mais, perguntar menos e gravar profundamente na memória tudo aquilo que via e ouvia, para no final do dia verter tudo no caderno de campo. Logo percebi que o tipo de aprendizagem que estava vivenciando era de uma ordem em que o que se vê, ouve, sente e sonha, e assim, ‘se faz um’ consigo, é muito mais importante do que aquilo que seria possível registrar através de aparelhos.

## Entre ‘Ser aqui’ e ‘Ser lá’<sup>6</sup>

*“Because fieldwork is an anthropological rite of passage, we, [...] stress the link between doing and knowing.” (STOLLER 2007, p.175)*

O trabalho de campo constitui-se, para mim, num verdadeiro rito de passagem, onde as fronteiras entre fazer, o saber e, ainda, o ser, tornaram-se tênues, quase imperceptíveis. O campo tinha me transformado profundamente. A partir de que lugar poderia, então, escrever sendo que eu não era mais a mesma pessoa que outrora ingressara em campo?

Nesse sentido, grande inspiração para a escrita deste trabalho foi a obra de Paul Stoller (2007) *Embodying Knowledge and Finding a Path in the Village of the Sick*. O antropólogo foi iniciado na prática da feitiçaria Songhay, na Nigéria, e 25 anos depois, ao adoecer com câncer, na sua luta contra a doença, encontra na feitiçaria a força para atravessá-la.

*“...sorcery is, first and foremost a set o prescriptions about how to cope with the vicissitudes of life. I gradually realized that this knowledge, which years ago had drifted into the background of my awareness, could make me strong. It could help me to confront the physical burdens of chemotherapy treatments and the emotional quandaries of remission with respectful humility and steadfast dignity” (STOLLER, 2007, p.159, grifos meus)*

---

<sup>6</sup> Termo emprestado de Geertz (2005), em inglês ‘Being there’ e ‘being here’. O verbo *be* pode ser traduzido por *ser* ou *estar*.

*“From my new vantage as a person living in the village of the sick, sorcery, by contrast, provided a reassuring set of principles about how to live in the world.[...] As now I understand it, sorcery is a set of embodied principles. It is more than a set of esoteric practices: it is a way of carrying yourself in the world.”* (ibid. p.165, grifos meus)<sup>7</sup>

O autor define sua experiência na aprendizagem da feitiçaria como uma série de princípios incorporados (*embodied*), ou melhor, que se fazem corpo, e são uma forma de nos conduzirmos no mundo, oferecendo meios para enfrentar as vicissitudes da vida.

Encontro nessas palavras de Stoller ressonância com o resultado da profunda transformação por mim vivenciada em campo através da breve, porém profunda, imersão no universo dos *yuxin*<sup>8</sup> Yawanawa, cujo alcance não se limita a este trabalho, mas se constitui como um saber que se fez corpo em mim e, de fato, tenho hoje como uma fonte de força e inspiração para ‘me conduzir no mundo’.

Segundo Stoller, a pessoa que aprende, aprende “being in her body and in the world” (ibid. p.175), onde a mente não está separada do corpo nem a experiência da aprendizagem.

*“By way of these embodied practices, apprentices deepen their experience-in-the-world... [the] social experience, in turn, further deepens their experience-in-the-world... In the end, cumulative experience-in-the-world slowly ripens the apprentice’s mind, preparing it to receive powerful knowledge”* (ibid. p.175)

A escrita desta dissertação não teria sido possível sem os ensinamentos incorporados durante minha dieta junto aos Yawanawa, ainda mais, ela só se tornou possível quando reconheci que as vivências incorporadas durante a experiência que vivi tinham agora um papel fundamental na minha forma de ‘me conduzir no mundo’ e enfrentar os desafios por ela propostos. Assim, escolhi organizar a escrita desta dissertação da mesma forma como se organiza um processo de aprendizagem ritual: começando com o aprendiz como ponto de partida, permitindo que uma profunda transformação aconteça, tendo o corpo como centro do ser, saber e fazer, e, sendo guiada pelos mitos e histórias tradicionais e relatos de experiências de quem já caminhou antes.

Retomando as ideias de Clifford Geertz (2005) em *Works and lives: Anthropologist as author*, para quem existe uma fenda entre ‘estar lá’, a experiência de

---

<sup>7</sup> Também: “Sorcerers are the embodiment of power. They are the masters of incantations, plants and magic. And yet, sorcerers do not ‘own’ this power; the power ‘owns’ them. It is said that in the process of eating power, in the form of aforementioned *kusu*, sorcerers are consumed by power.” (STOLLER, 2007, p.172)

<sup>8</sup> Termo nativo para designar, neste contexto, o domínio extra-humano dos espíritos da floresta. O termo pode indicar também a energia vital que permeia todos os seres ou seres específicos com agência específica, como será explicado no seguinte capítulo

campo e, ‘estar aqui’, a experiência institucional do acadêmico; encontrar o meu lugar na escrita foi extremamente difícil e demandou muito tempo e esforço. A imersão no universo xamânico Yawanawa que vivenciei como uma transformação no corpo, através de experiências sensoriais, sonhos, ‘da força’, parecia ser intraduzível à linguagem acadêmica. Transcorreram vários meses ‘estando aqui’, de repetidas tentativas de descrever como foi ‘estar lá’, sem sucesso. O primeiro passo foi, então, reconhecer que eu tinha me transformado, e que, eu tinha incorporado formas de ação no mundo provindas da prática ritual Yawanawa. Passei a preparar meu corpo para a escrita, da mesma forma como se preparam os Yawanawa para iniciar um ritual, a mesma forma como me preparava diariamente estando ‘lá’, com o sopro do *rume* para alinhar o pensamento com as palavras e com a brasa do *sepá* para trazer purificação. E então, a distância entre ‘lá’ e ‘aqui’ tornou-se transponível, a ponte sendo eu mesma, o meu próprio corpo transformado. Somente então, a escrita, sendo ela mesma, um ritual, tornou-se possível.

Muitas das vezes, segundo o Stoller (2007) toda a paixão da experiência humana completa, plena de sentido(s) fica fora da escrita, deixando de lado a maneira como fazer e saber moldam o ser na antropologia (op.cit. p.175). Portanto, a escrita desta dissertação procura transparecer o que foi a experiência de campo, onde, como dito acima, as fronteiras entre o fazer, o saber e o ser tornaram-se tênues. Por isso, algumas das passagens são narradas em primeira pessoa a partir das próprias vivências em campo no processo de aprendizagem do mundo dos *yuxin* através da dieta do *mame*<sup>9</sup>, dialogando com os relatos recolhidos em campo e outras informações bibliográficas importantes.

Cabe dizer, ainda, que foi a partir do campo que a bibliografia etnográfica sobre noções de pessoa, gênero e xamanismo amazônicos, passou a cobrar sentido, a partir da abordagem da centralidade do corpo em todos os processos de aprendizagem e formação de pessoas Yawanawa. Para compreender os processos de aprendizagem xamânica era necessário compreender primeiramente, o que é ser Yawanawa, o que é ser uma mulher Yawanawa e o que é ser um pajé Yawanawa, tudo isso, sob o olhar do corpo.

---

<sup>9</sup> Caiçuma ou bebida fermentada de milho ou mandioca. O termo será melhor explicado posteriormente no capítulo sobre as medicinas.

## Da aprendizagem como gênese à aprendizagem como transformação

*'The whole body knows'* (MCCALLUM 1996a, 1990)

Apoiada na abordagem, comum entre os povos Pano, de que o local de aprendizagem por excelência é o corpo, e que todos os processos de formação de pessoas estão centralizados nele, neste trabalho dedicamos uma atenção especial ao corpo e aos processos formadores do mesmo como processos de aprendizagem.

A primeira premissa deste trabalho é a de considerar a iniciação das pajés Yawanawa como um processo de aprendizagem, e, as suas etapas<sup>10</sup>, como partes desse processo. O interesse inicial da pesquisa foi o de identificar, descrever e analisar as diferentes práticas e perspectivas envolvidas no processo ao que se submetem as aprendizes ou aspirantes a pajé femininas. A iniciação das pajés é abordada como um complexo processo de aprendizagem, onde aspectos como o corpo, noção de pessoa, gênero e relação com os *yuxin*, se configuraram como elementos chave para a compreensão do mesmo. Ainda, os próprios processos de formação de corpo, construção de pessoas, socialidade Yawanawa e de generização (*gendering*<sup>11</sup>) se apresentaram como processos complexos de aprendizagem, que tem no corpo o lócus de produção, reprodução e gênese.

A revisão bibliográfica, assim como o campo, deram-me logo a percepção de que em vista da especificidade do objeto do meu estudo, seria necessário uma abordagem de aprendizagem que transcendesse as fronteiras que uma abordagem unidisciplinar poderia oferecer. Tendo em vista a cosmovisão indígena Yawanawa, onde a socialidade acontece a partir das relações sociais entre humanos (homens e mulheres), estrangeiros (*nawa*) e não-humanos (*yuxin*), como veremos no decorrer deste trabalho; uma noção de aprendizagem sustentada nas divisões entre indivíduo/sociedade, pessoa/ambiente seria limitada para compreender a pluralidade de aspectos dos processos envolvidos na aprendizagem ritual, e a centralidade do corpo nestes processos.

---

<sup>10</sup> Etapas que, como veremos estão interligadas e não necessariamente organizadas em ordem sequencial ou cronológica como o termo poderia sugerir.

<sup>11</sup> McCallum (2001)

Vários autores trouxeram contribuições para a noção de aprendizagem apresentada neste trabalho, a partir de diversas perspectivas para além da abordagem cognitivista, trazendo abordagens multidisciplinares.<sup>12</sup>

Lave e Wenger (1991) reconhecem o caráter situado da aprendizagem, isto é, não separado, e constitutivo da vida cotidiana. Aqui o aprendiz assume um papel ativo no seu processo de aprendizagem. As autoras, ainda, introduzem os conceitos de “comunidade de prática”, ou contextos onde a aprendizagem acontece, e de “participação periférica legitimada”, que assinala a posição do aprendiz no processo.

Gisli Pálsson (1994, p.919), a partir do estudo da formação de pescadores na Islândia, assume uma abordagem sobre o desenvolvimento do aprendiz na prática como uma forma de *enskilment* (ou habilitação), termo que busca evitar a dicotomia indivíduo/sociedade, e pessoa/ambiente: “o processo de *enskilment* não é apenas cognitivo; antes, ele envolve a pessoa como um todo, interagindo com o ambiente social e natural”.

Tim Ingold (2010) em *Da transmissão de representações à educação da atenção*, argumenta que o “nosso conhecimento consiste [...] em habilidades<sup>13</sup>, e que todo ser humano é um centro de percepções e agência em um campo de prática.” Assim, ele sugere uma abordagem que dialoga com as perspectivas fenomenológicas, ecológicas e “prático-teóricas” sobre percepção e cognição. (INGOLD, 2010, p.7).

Carlos Sautchuk (2015), em seu estudo sobre aprendizagem de pescadores, adota uma abordagem da aprendizagem como gênese, que se mostra interessante no sentido de ir além do foco da aprendizagem nas habilidades, defendendo uma abordagem da aprendizagem para além do humano. Sautchuk retoma as ideias de Chamoux, quem vai além da classificação da aprendizagem pelo seu meio de transmissão (oral ou escrita), dando maior visibilidade às relações sociais estabelecidas pelo aprendiz em cada tipo de aprendizagem. Assim, ela distingue entre “transmissão por impregnação”, que se daria de acordo com a experiência cotidiana do neófito, sem uma interação efetiva e sistemática com um responsável por sua educação; ou, uma relação específica de aprendizagem, caracterizando o que ela chama de “transmissão por um mestre”, seja ele informal ou instituído (Chamoux, 1981, p.81 apud. Sautchuk op.cit.).

---

<sup>12</sup> Uma síntese detalhada sobre as diversas abordagens da aprendizagem, na qual baseio as proposições que seguem, foi feita por Sautchuk (2015).

<sup>13</sup> *Skills*

Para Sautchuk, esses trabalhos avançam para além do pressuposto de que há uma diferença fundamental entre situações modernas e tradicionais; e de que o critério principal de diferenciação seria o meio de aprendizagem: escrita, oralidade, imitação, experiência própria, etc. (op.cit.).

Simondon (2005, p.191-192) afirma que “O indivíduo é o resultado de uma formação [onde] a aprendizagem não difere profundamente da gênese, mas trata-se de **uma gênese que exige uma formação somática muito complexa**” (Tradução e grifos meus).<sup>14</sup> Em sua teoria de sistemas de individuação, o indivíduo não apenas assimila ou resulta de uma gênese, mas a exerce ativamente, sendo estes os planos de emergência e de agência do indivíduo.

Para nosso estudo, inicialmente partimos da abordagem da aprendizagem xamânica Yawanawa como gênese, que tem no *samakei* (dieta) a maneira como o corpo do aprendiz é formado a partir do consumo de certas substâncias, evitação de outras e relação com o mestre e os *yuxin*. O resultado desses diversos processos de formação, onde o aprendiz tem papel emergente e agente, resultariam na gênese da pessoa pajé. Contudo, à medida que fomos adentrando no universo do *samakei*, a complexidade dos processos envolvidos apontou para outra direção onde a ideia de aprendizagem como transformação tornou-se mais forte. Como veremos nos seguintes capítulos, os processos de aprendizagem Yawanawa, tanto os que dizem a respeito das pessoas e suas agências, sejam estas femininas, masculinas e/ou xamânicas, consistem, para além de uma “formação somática muito complexa”, em uma transformação corporal complexa.

Como veremos, os processos de construção de pessoas Yawanawa estão centralizados no corpo, que será o elemento central para compreendermos conceitos fundamentais para nosso estudo. No primeiro capítulo analisamos o que é ser Yawanawa, a partir dos processos de formação do corpo. No segundo capítulo, sobre ser mulher Yawanawa, abordamos alguns aspectos da formação de pessoas, os quais incluem a generização (*gendering*) e a aquisição de agência feminina. No terceiro capítulo, a nossa atenção é voltada para descrever os aspectos relacionados ao ser pajé Yawanawa, tais como o *samakei*, as medicinas, o amargo e a relação com o mestre. No quarto capítulo, optamos por uma abordagem da transformação xamânica tendo como

---

<sup>14</sup> “L’individu est le resultat d’une formation [...] L’apprentissage ne differe pás profondément de la gênese, mais il se trouve être une gênese qui exige une formation très complexe” (ibid.)

foi condutor o mito *Nane putani* e percorremos todas as etapas da iniciação xamânica. No quinto capítulo, analisamos as especificidades do ser mulher pajé Yawanawa.



## 1 SER YAWANAWA

*Yawa yawa ikatè vatxi pinihu*

(Os que comeram o ovo do pássaro que cantava *yawa yawa*)<sup>15</sup>

Depois de ter feito o trabalho do roçado um chefe convidou outro chefe: “Ô! nós já trabalhamos muito, agora vamos preparar-nos para fazer uma caçada para comer e desenfadar o corpo, e nossas mulheres vão fazer caçuma e massa de milho para levarmos na caçada”. Naquela época havia muitos chefes porque tinha muitas pessoas para comandarem. O chefe pediu então para as mulheres fazerem massa de milho e caçuma, mandou pegar macaxera, batata doce, e todo tipo de alimentos para eles levarem. Todos saíram com a bagagem nas costas, viajaram e chegaram num lugar onde o rio era muito bonito, limpo e com palmeiras na beira. Lá fizeram um acampamento grande. Um homem reparou numa árvore com as folhas se mexendo e viu um pássaro do tamanho do jacu saindo do ninho. Botou a mão dentro para ver se tinha algum ovo, mas só tinha um. O pegou e o levou. Sem falar nada para ninguém pensou: “vou averiguar o que é aquilo”, e falou para outro: “rapaz vou buscar água, para que a mulher faça caçuma para nós”. Ele saiu e quando ia descendo viu o pássaro sair novamente. Não conseguia enxergar bem, apenas via o mato mexer. “Será que já tem mais algum ovo?”. Botou a mão e pegou dois ovos. Os guardou sem cozinhá-los e pensou: “eu vou ver de novo que é o que tem lá, vou ver se eu consigo ver a mãe”. Quando ele voltou viu de novo o mato balançar e pensou: “Mas não acredito, será que tem outro ovo?”. Quando ele meteu a mão já tinha três ovos dentro. Então ele os foi juntando. Sempre que ia até lá o pássaro voava, mas tinha sempre o dobro de ovos, assim ele conseguiu até dez ovos de uma vez só. Então ele parou. Tinha tanta gente que os tapiris<sup>16</sup> estavam todos encostados uns com outros; deixaram no meio um espaço para comer. O homem foi dividindo os ovos e deu pedaços para todo mundo. Era tanta gente que não deu para todos comerem. Ele voltou novamente e o ninho estava cheio, pegou os ovos, os cozinhou e repartiu os pedaços para quem não tinha comido ainda. Por duas vezes que ele dividiu os ovos e ainda ficou a metade do pessoal sem comer. A última vez que ele foi, o ninho estava cheio; ele trouxe e os cozinhou todos, assim dividiu para todo mundo. Finalmente ele deu para todos, apenas uma mulher não comeu aquele ovo. O homem não lhe deu ovo porque tinha raiva dela: ela não queria ter marido, queria viver solteira, não queria compartilhar nada com eles, não queria crescer. Tinha mais dois rapazes que não participaram dessa comida, porque quando o homem estava repartindo o ovo eles tinham ido na mata caçar alguma coisa para comer. Os jovens ficaram espreitando perto do pé de cocão; lá iam muitas aves e outros animais para comer, o *kutapitu*<sup>17</sup>, a cotiara, a cotia, o nambu galinha. Assim eles caçaram vários animais mas não comeram o ovo. Quando chegaram no acampamento, os dois rapazes também dividiram sua caça entre o pessoal. No momento em que todos foram dormir o chefe falou: “Olha, vamos ficar calmos, sem fazer barulho. As mães devem amamentar os bebês para eles não chorarem à noite. Assim vamos poder escutar o assobio do pássaro cujo ovo comemos, provavelmente algum pássaro vai cantar para nos avisar o que foi que comemos”. Ficaram todos calados, as mulheres fizeram os filhinhos dormirem, para

---

<sup>15</sup> Extraída de CARID NAVEIRA (1999). Uma versão com poucas diferenças me foi contada pelo pajé Matsini como ‘história de força’ durante a minha dieta. Escolhi a versão publicada por Carid Naveira por conter maior riqueza de detalhes.

<sup>16</sup> Palhoça provisória.

<sup>17</sup> Pássaro.

ficar quietos. Passou um bom tempo e o pássaro cantou: “*Yawa, yawa, yawa...*”. Então, acima do igarapé cantou o marido desse pássaro: “*Makutxu, makutxu...*”. A fêmea cantou de novo, “*Yawa, yawa, yawa...*” e o macho respondeu, “*makutxu, makutxu...*”. O chefe falou: “Que coisa!, vocês estão ouvindo o pássaro cantar?, agora nós vamos virar queixada. Nós comemos o ovo do *yawa yawa ika*”. Dormiram, e mais ou menos na madrugada, os dois rapazes saíram novamente para esperar no *kutaputu* e matar mais bichinhos. Mais tarde, se ouviu na aldeia uma criança chorar, mas já não era mais choro de criança senão o grito que faz a queixada. O chefe estava acordado e ia dizer: “O que é isso?”, mas já falou com voz de queixada: “*We, we, we!...*”. Então todos foram dizer: “O que é isso?”, e já foi: “*Ê!, ê!, êya!*” que é como as queixadas se comunicam umas com as outras. Transformaram-se todos e começaram a falar com a língua das queixadas. Depois começaram a comer e a estragar tudo o que eles tinham levado: comiam o mingau de macaxera, comiam a batata, derramavam o fubá de milho, o passavam no queixo, se lambuzavam. Enquanto isso, a mulher que não tinha participado da comida pulou encima do tapiri, só para olhar, ela ficou lá deitada observando toda aquela festa que o pessoal estava fazendo. Alguns deles, logo depois de se transformarem, começaram a viajar para onde o sol entra. Assim as queixadas que não fizeram a festa são *kushi yawa*: os *kushi yawa*, vão em direção onde o sol se põe. Os *yuyu*, que é outro tipo de queixada, fazia que viajava e logo dava a volta falando: “ah! eu perdi minha lança”, outro, “perdi meu brinco”, outro, “perdi meu colar”, eles iam mas somente para comer a batata e a macaxera que tinham levado. Depois dessa festa foram embora. Não se ouviu mais barulho, foram embora e essa mulher que não queria ter marido desceu, correu na direção da aldeia para avisar o resto do povo que tinha ficado lá. Um pouco depois os dois jovens chegaram com a caça que eles tinham matado. Quando voltavam, iam escutando de longe o barulho e viram só aquele pátio grande, emporcalhado, tudo estragado já, e eles ficaram com medo. Eles jogaram toda a caça que tinham trazido no caminho e foram olhar. Passaram em volta do tapiri até que acharam uma casca de ovo e um disse: “será que foi isto o que comeram?, vem olhar aqui!”. Pegou a casca: “cheira!, rapaz é gostoso!, cheira!”. Assim fez o outro também cheirar: “rapaz, acho que foi isto o que eles comeram, eles se transformaram aqui, vamos embora, vamos correndo para aldeia, vamos avisar, vamos dizer para o pessoal que eles se transformaram”. Quando eles iam andando, caiu palha de um paxiubão<sup>18</sup> e fez muita zoada “brumm!”. Eles ficaram com medo: “Corre meu primo!”. Mas quando foi dizer “Corre meu primo”, já começou a falar na língua do veado: “fff, fff!”, e quando o outro ia dizer “corre”, o fez na língua do porco: “huss, huss!”. Eles se transformaram também, um virou veado e o outro virou porco. A única pessoa que levou a mensagem foi a mulher. E quando chegou na aldeia disse: “ô!, nossos parentes viraram *yawa* (queixada), porque comeram ovo do *yawa yawa ika* e se transformaram todos”. Os *yuyii* não foram longe, eles ficaram por perto. Eles pensavam no que tinham plantado e iam comer lá: “Rapaz, vamos comer a macaxera que plantamos, vamos comer a batata que plantamos”. Apesar de que os que se transformaram em queixadas eram parentes dos que não se tinham transformado, estes pensaram: “Agora é caça”, e começaram a matá-los e a comê-los. Foi assim que aconteceu.

## Breve contexto histórico

Os Yawanawa são um grupo étnico pertencente ao tronco linguístico Pano, grupo ao qual pertencem também os Huni Kuin (ou Kaxinawa), Yaminawa, Shanenawa,

---

<sup>18</sup> Palmeira

Kuntanawa, Katukina, Shipibo-Conibo, Matsés, Matis, dentre outros. ‘Yawanawa’, literalmente, significa ‘o povo da queixada’, onde *yawa* = queixada e *nawa* = povo<sup>19</sup> (Lagrou, 1991; Pérez Gil, 1999; Carid Naveira, 1999; Calávia, 2002).

Os Yawanawa habitam a Terra Indígena do Rio Gregório, no município de Tarauacá, no Acre, distribuídos em diversas aldeias à margem do mesmo, e contam com uma população de aproximadamente 650 pessoas (Oliveira, 2012). A terra indígena ocupada pelos Yawanawa foi a primeira a ser demarcada no Acre, e conta com 92.859 ha. A BR364, de Rio Branco a Cruzeiro do Sul, encontra o Rio Gregório na vila São Vicente, a qual serve de porto e passagem de acesso à aldeia, a partir de onde se deve seguir viagem de barco subindo o rio. Os Katukina habitam as primeiras colocações, enquanto os Yawanawa habitam as colocações subindo o Rio Gregório em direção à cabeceira. Cada aldeia é habitada por uma família extensa, sendo que duas aldeias se destacam, na atualidade, em número e visibilidade devido às suas interações no mundo político e trânsito pelas cidades<sup>20</sup>: Nova Esperança, liderada pelo cacique Biraci Nixiwaka, e Mutum, liderada pela cacique Mariazinha. O destaque dessas aldeias se dá também pela presença de dois velhos sábios e reconhecidos pajés ao momento da realização desta pesquisa, Yawarani na aldeia Nova Esperança e Tatá (*in memoriam*) na aldeia Mutum.

Segundo Carid Naveira (1999), os primeiros contatos com os brancos remontam aos últimos anos do século XIX. Os encontros esporádicos com os seringueiros peruanos teriam deixado marcas de matanças sangrentas, levando os Yawanawa a se refugiarem na cabeceira do rio. Posteriormente, seringueiros brasileiros teriam ingressado na região no início do século XX, e teriam conseguido reunir ao redor de si empregados de alguns grupos Pano. Contudo, na memória dos velhos Yawanawa, o primeiro contato significativo dos Yawanawa com os brancos se deu através de Antônio Luiz, quem, ainda jovem, desceu o rio ao encontro dos *nawa*, acompanhado de seu primo, levando caça e recebendo farinha dos *nawa* em troca. A partir de então, teria se estabelecido o contato com os brancos, fato que acarretou a Antônio Luiz a fama de “amansador de brancos”. A sua capacidade de se relacionar com os brancos, junto a seus traços de liderança teriam contribuído para que Antônio Luiz se tornasse um importante líder do seu povo durante toda a época dos seringais até seu falecimento nos

---

<sup>19</sup> A palavra *nawa* também é usada para designar o ‘estrangeiro’, ou branco.

<sup>20</sup> Para uma melhor compreensão de como se dá esse trânsito e rede de relações entre os Yawanawa e os *nawa*, consultar Oliveira (2012).

anos 70. Uma característica de destaque do lendário Antônio Luiz consiste no fato dele ter reunido em si tanto a função de líder de seu povo e a de pajé. (Carid Naveira, 1999; Peres Gil, 1999; Oliveira, 2012)

Carid Naveira (op.cit.) reconstrói a dinâmica da constituição do povo Yawanawa no último século, a partir dos relatos dos mais velhos: A avó Panani (*in memoriam*, mulher Sainawa que foi casada com Antônio Luiz), Raimundo Luiz (*in memoriam*), filho mais velho de Antônio Luiz), Tatá (*in memoriam*) e Yawarani. O autor se baseia nos relatos sobre, por um lado, a origem étnica de oito mulheres com quem Antônio Luiz foi casado, e, por outro, relatos das antigas relações de guerra, raptos e alianças dos Yawanawa com esses povos. Desses relatos, é possível perceber que a noção de identidade/alteridade entre os Yawanawa, responde a processos bastante fluidos e em movimento, de definição de grupo, parentesco e relações interétnicas (de afinidade ou guerra, e por vezes, ambos), com outros grupos Pano, como os Iskunawa (provavelmente Shanenawa), Sainawa, Katukina, Rununawa, Kaxinawa, Matsés.<sup>21</sup> Algo que vale a pena salientar é a fluidez das relações, onde a alteridade é passível de ser transformada em afinidade e/ou consanguinidade a partir de diversos processos, como o casamento, *mariris*<sup>22</sup>, co-residência, partilha de alimentos, troca de fluidos corporais, etc.

Na década de 80, a partir da gestão de Biraci Nixiwaka, que na época residia em Rio Branco, se inicia um momento de luta pela conquista de direitos e autoafirmação étnica, que traz como consequência uma série de eventos relacionados entre si: o reconhecimento como indígenas perante a FUNAI e a demarcação da terra indígena em 1983; a expulsão da Missão Novas Tribos do Brasil, que tinham se estabelecido na aldeia desde os anos 60; e, o início de uma parceria econômica em 1992 com a empresa norte-americana Aveda, que usava o urucum como matéria prima para cosméticos e tinha entre seus valores a valorização da cultura Yawanawa. Essa série de eventos desencadearam a revitalização de ‘práticas culturais’ como o uso da língua, das ‘medicinas’ como o *uni*, o *rume* e o ‘juramento sagrado do *muká*’, os quais começam a ser incentivados entre os Yawanawa após quase cinco décadas em desuso. Segundo Oliveira (2012), baseada em depoimentos de Biraci, a revitalização das práticas

---

<sup>21</sup> Para um estudo mais aprofundado sobre guerra e festa Yawanawa, consultar Carid Naveira (1999).

<sup>22</sup> Termo regional do norte do Brasil que pode significar ‘festa’, ou um momento específico da festa que se refere as danças e cantos que acontecem a noite, por vezes associada ao uso da bebida ayahuasca. (Carid Naveira, 1999, p.101)

xamânicas foi, não somente objetivo principal do movimento de ‘fortalecimento da cultura’, mas teve nela sua via principal.

Durante a parceria com a Aveda, por ocasião de doença do presidente americano da empresa, o pajé Yawarani e Biraci viajaram aos Estados Unidos para atendê-lo, o mesmo que recebeu a cura graças ao tratamento de Yawarani. Em retribuição, a empresa ofereceu bolsas para três Yawanawa estudarem inglês e adquirirem os conhecimentos dos *nawa*<sup>23</sup>, e, em troca, um americano foi enviado à aldeia com a intenção de realizar a iniciação do *muká*, para adquirir os conhecimentos xamânicos Yawanawa. Nessa época, 1999, o juramento do *muká* não era realizado há quase cinco décadas pelos Yawanawa, assim como as outras práticas relacionadas aos rituais e à pajelança, tais como consumo do *uni*, e *rume*, e realização das grandes festas *mariris*. Assim, a parceria com a empresa americana, e, o interesse do americano em fazer o ‘juramento sagrado do *muká*’, fizeram possível com que, não somente a iniciação do *muká* voltasse a ser realizada, mas também, com que dois jovens Yawanawa entrassem ‘na dieta’ junto com ele: Kuni e Teika. Biraci considerou fazer a dieta junto com o americano, porém seu envolvimento como liderança política no movimento indígena acreano não lhe permitiu fazê-lo naquele momento. Então, Biraci pede ao seu primo Kuni para que vá ‘em seu lugar’, junto com outro primo, Teika. No ano seguinte o próprio Biraci, na companhia de outro primo, Nani<sup>24</sup>, ‘entram na dieta’. Em 2001 aconteceria mais um evento que marcaria a história do povo Yawanawa, em que duas mulheres realizariam o ‘juramento do *muká*’, pela primeira vez da qual se tem registro na história Yawanawa; quebrando uma tradição que prescrevia apenas pajés masculinos. Hushahu e Putanny, duas irmãs, filhas do pajé e liderança Raimundo Luiz, e netas do lendário Antônio Luiz inauguram, assim, a possibilidade de praticantes femininas da pajelança Yawanawa.

É dentro desse contexto que surge o Festival Yawanawa<sup>25</sup>, evento anual realizado na aldeia Nova Esperança que recebe visitantes de outros povos indígenas e

---

<sup>23</sup> Neste contexto *nawa* = branco(s)

<sup>24</sup> Segundo Oliveira (2012), o pajé Matsini, sobrinho de Biraci, teria se iniciado no mesmo ano, porém alguns relatos orais diferem dessa informação. De toda forma, após a separação política, Raimundo Luiz, pai do Matsini, sai da aldeia Nova Esperança e se estabelece na aldeia Mutum. Matsini atualmente reside na aldeia Mutum e é responsável pelo *Samakei* (Centro Cerimonial de Cultura e Terapias Yawanawa, ou Centro de estudos espirituais, como ouvi ser chamado em repetidas ocasiões).

<sup>25</sup> As fontes bibliográficas discordam em relação ao ano de início deste Festival. Oliveira (2012, p.90) informa a data do primeiro Festival acontecido em 1997. Carid Naveira (1999), que realizou pesquisa de campo junto aos Yawanawa em 1998 afirma não somente não ter presenciado nenhum mariri desse porte, mas que, segundo seus informantes, ele não havia sido realizado há décadas. Participei em duas ocasiões do Festival Yawa, em 2015, na XIV, e em 2016, na XV edições, respectivamente, o que indicaria que no

*nawas*, em cinco dias de brincadeiras tradicionais diurnas e sessões noturnas de pajelança com o uso da bebida *uni*. O Festival Yawanawa realizou, em outubro de 2016, sua XV edição. Após divisão política interna, e consequente saída de algumas famílias da aldeia Nova Esperança para a aldeia do Mutum, hoje em dia esse último grupo realiza também um festival próprio, chamado de Mariri Yawanawa, que realizou em julho de 2016 sua IV edição.

Segundo Peres Gil (1999), a escola parece, também, ter sido impulsionada nos últimos anos, a partir da formação dos professores. Uma das preocupações existentes em relação à escola seria desenvolver um alfabeto próprio e fomentar o uso da língua, principalmente entre as crianças. O uso da língua Yawanawa, pelo que observei, é domínio de apenas alguns velhos; enquanto alguns poucos adultos são bilíngues, e se comunicam preferencialmente em português, sendo a língua Yawanawa mais comumente falada nos rituais e rezas, e entre aqueles adultos iniciados na pajelança. Alguns dos jovens, sobretudo filhos e sobrinhos desses iniciados, entendem algo da língua, embora usem comumente o português para se comunicarem entre si.

## **Corpo Yawanawa**

Antes de abordarmos propriamente a noção de corpo, e suas atribuições, entre os Yawanawa, é necessário compreendermos os significados de *yuxin*. *Yuxin*, entende-se como “um princípio vital que permeia toda a realidade, e do qual participam todos os seres, animados e inanimados (pedras, água...) que povoam o universo” (Peres Gil, 1999, p.53). Contudo, esta noção não deverá ser mal interpretada, pois, segundo Lagrou, devemos entendê-la a partir de “uma visão que não considera o espiritual (*yuxin*) como algo sobrenatural e sobre-humano, localizado fora da natureza e fora do humano” (Lagrou, 1998, p.28), mas a partir de uma visão em que existe “um universo de múltiplos níveis, onde a realidade visível supõe sempre outra invisível” (Langdon, 1996, p.27). Ainda, o trânsito entre estes diversos níveis ou perspectivas é frequente nas narrativas míticas Yawanawa, geralmente a partir do uso de algum tipo de substância de origem vegetal ou animal, que permite uma transformação no corpo do visitante aos diferentes mundos não-humanos.

---

caso de ter sido realizado anualmente desde o início, remontaria ao início em 2001. Contudo, em várias informações que circulam nos meios, inclusive o site oficial do festival (<http://yawanawa.org/festival-yawa/>), informa-se o ano de 2002 como o ano de início deste Festival.

Para Townsley, *yuxin* não é apenas a força que anima os seres vivos, mas também aquilo que define suas características particulares (Townsley, 1988, p.65, apud. Peres Gil, 1999). Assim, *yuxin* também é usado para designar os diversos seres personificados que habitam o universo. Alguns são nomeados como conjunto, como por exemplo, os *nii yuxinhu*, *waka yuxinhu*, *meshkiti yuxinhu*, *kapa yuxinhu*, *tua yuxinhu*, *suya yuxinhu*, *yawixi yuxinhu*, respectivamente, espírito(s) da mata, da água, da pedra, do quatipuru, da jia, do rato, e do tatu. Outros se referem a seres personificados que aparecem nas narrativas míticas, e outros são associados a elementos da natureza, como por exemplo, os *nii yuxinhu*, *waka yuxinhu*, *meshkiti yuxinhu*, *kapa yuxinhu*, *tua yuxinhu*, *suya yuxinhu*, *yawixi yuxinhu*, respectivamente, espírito(s) da mata, da água, da pedra, do quatipuru, da jia, do rato, e do tatu. Existem, ainda, os *yuxin* das doenças, de conotação ambivalente, que podem provocar doenças por vingança pela quebra de algum resguardo ou norma de conduta esperada dos humanos. (Townsley, 1988 apud. Peres Gil, 1999)

Tendo isso em vista, vejamos agora os componentes do corpo Yawanawa. Segundo Peres Gil, o corpo Yawanawa está composto por um corpo material (*yura*) e várias essências de caráter espiritual, sendo estas: o *huru yuxin*, ou espírito dos olhos, que se desprende temporariamente da pessoa durante o sono para perambular no mundo dos *yuxin*, desprendendo-se definitivamente no momento da morte; o *nia vaka*, ou sombra; e o *isun yuxin*, ou espírito da urina. As relações entre todos esses componentes do corpo são muito estreitas e o que acontece com um deles afeta os outros (Peres Gil, 1999).

O *yura yuxin* corresponde ao *diawaka* dos Yaminawa, que é o ‘local’ onde se concentram a memória progressiva e o conhecimento desperto (Townsley, 1988 apud. Peres Gil, 1999). Entre os Kaxinawa, o *yuda yuxin* ou ‘alma do corpo’ contém todo o conhecimento e as memórias que uma pessoa adquire ao longo da vida. Na infância o *yuda yuxin* é fraco e sem habilidades (*unskilled*), e vai se desenvolvendo ao longo da vida até se tornar poderoso, tornando-se, após a morte, perigoso para os vivos. Neste *yuxin* residem a consciência, o pensamento e a vontade, isto é, todos os aspectos que permitem a interação com os vivos (McCallum, 2001).

O *huru yuxin*, seria semelhante ao *bedu yuxin* dos Kaxinawa (*bedu* significa ‘olho’ e também ‘semente’). Para os Kaxinawa, este *yuxin* se encontra ‘sentado no olho’, e de lá voa em direção ao céu transformado em pássaro ou besouro após a morte da pessoa. Esse *yuxin*, que também é chamado de ‘*yuxin* verdadeiro’, seria um

componente imortal da pessoa (ibidem). É o aspecto da pessoa que interage com os mortos e com outros *yuxin*, tais como os espíritos da floresta. O *huru yuxin* sai do corpo durante o sono e passeia no mundo dos mortos. Conforme afirma o pajé Matsini: “Quando a gente dorme é como se a gente morresse, a gente sai e vai viajar.” (MATSINI YAWANAWA, 18/02/2016). Assim, durante o sono, enquanto o *yura* (corpo) jaz dormente, inconsciente, incapacitado de poder falar, o *huru yuxin* (‘*yuxin* verdadeiro’ ou ‘*yuxin* do olho’) passeia pelo mundo dos mortos. Quando o último retorna, o *yura* será fortalecido (ou, em certos casos, enfraquecido) pelas experiências vivenciadas pelo *huru yuxin* em interação com outros *yuxin*. Dessa forma, os sonhos são importante recurso de aprendizagem, e daí a importância de recordá-los. A memória referente aos sonhos pode ser estimulada através de processos de formação e transformação do corpo, através de dietas e resguardos e o uso de eméticos<sup>26</sup> ou outras substâncias alucinógenas de origem vegetal ou animal. Na iniciação xamânica, os sonhos tem uma grande importância como fontes de aprendizado, como veremos no capítulo sobre a aprendizagem dos pajés. As interações com o mundo dos *yuxin*, como fonte de conhecimento, vivenciadas pelo *huru yuxin* e incorporadas pelo *yura yuxin*, são almeçadas pelos aspirantes a pajé, motivo pelo qual buscam propicia-las através de dietas e restrições e pelo consumo de substâncias alucinógenas. Contudo, não é somente no contexto ritual que os sonhos revelam aprendizagem. Também entre os jovens Kaxinawa que desejam adquirir qualidades como bons caçadores ou boas tecedoras, o sonho mostrará se a aprendizagem foi bem sucedida ou não. Os jovens caçadores podem receber armas de caça e/ou informações sobre onde encontrar caça, enquanto as jovens tecelãs podem ou não receber de uma ancestral já falecida o ensinamento dos *kenes*<sup>27</sup>, simbolizando o sucesso ou o fracasso na aprendizagem da habilidade desejada (McCallum, 2001). Também as jovens Yawanawa desejosas de aprenderem os *kenes* confirmariam, através de sonhos o sucesso ou fracasso de uma aprendizagem. O processo consistia em pedir à jiboia, que é considerada como dona do *kene*, para que ela lhe ‘dê o *kene*’, isso poderia ser feito, ao encontrar o rastro do animal (Peres Gil, op.cit), ou passando a mão sobre a pele dela, segundo minhas informantes. Uma vez feito o pedido, a mulher entraria numa dieta, que evita alimentos pesados e contato sexual. Se a jovem cumprisse corretamente o resguardo, ela teria um sonho em que uma ancestral

---

<sup>26</sup> Substâncias de efeito vomitivo

<sup>27</sup> ‘Desenhos’ realizados pelas mulheres Pano em pinturas corporais, artesanatos em miçanga e tecelagem. O termo é comum entre vários grupos como os Yawanawa, Kaxinawa e Shipibo.



lhe entregava um palito para pintar com urucum, ou lhe mostraria um *kene*, que a jovem, tendo aprendido em sonhos, deveria guardar e reproduzir em vigília.

Assim, a aquisição do conhecimento requer uma relação entre os dois *yuxin* principais do corpo: o *yura yuxin* e o *huru yuxin*. O *huru yuxin* se encarregará de interagir com o mundo dos *yuxin* durante o sono, e o resultado dessas interações se transformará em conhecimento incorporado (*embodied*) no corpo ou *yura*.

É nessa perspectiva de interação com os *yuxin* que podemos compreender, não somente os processos de aprendizagem xamânica, como também os processos tradicionais Yawanawa, e dos grupos Pano, de modo geral, de produção de pessoas, a partir de processos de formação do corpo, tais como os resguardos e dietas que propõem interação com o mundo espiritual e que evitam certos alimentos em momentos específicos da vida com finalidades específicas. Como veremos adiante, os processos de formação de pessoas, visam a incorporação (*embodiment*) de certas qualidades relacionadas à produção e socialidade, inclusive o gênero, preparando o corpo para as diversas interações sociais, entre humanos (homens e mulheres) e, entre humanos e *yuxin*. Isso tudo faz parte do que envolve ser uma pessoa Yawanawa.

Dentre os Yawanawa, tal como nas sociedades ameríndias, de modo geral, a noção de pessoa, assim como o corpo, como local de perspectivas, ocupa um lugar central na cosmologia. Segundo Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro, “a produção física de indivíduos se insere em um contexto voltado para a produção social de pessoas [...] membros de uma sociedade específica” (SEEGER ET ALL., 1979), de modo que, compreendermos o que é ‘ser uma pessoa Yawanawa’, ou, para o foco específico dos próximos capítulos deste trabalho, a compreensão do que seja ‘ser uma mulher Yawanawa’ ou ‘ser uma pajé Yawanawa’, passa necessariamente pela compreensão do que seja ‘ter (ser) um corpo Yawanawa, ‘ter (ser) um corpo de mulher Yawanawa’ ou ‘ter (ser) um corpo de pajé Yawanawa’. Ser (ter) um corpo Yawanawa, seja este de mulher, homem ou pajé implica em cumprir a agência incorporada nesse(s) corpo(s), assim como propiciar ou evitar as interações com humanos e não humanos, conforme tais sejam ou não desejadas, para a formação e/ou transformação de cada corpo específico.

Baseado no estudo de diversas etnografias amazônicas, o perspectivismo, noção elaborada por Viveiros de Castro, propõe que, diferentemente da cosmovisão evolucionista ocidental, onde haveria uma origem animal comum e uma humanidade cultural diferencial, isto é, uma natureza comum e diversas culturas; a cosmovisão

ameríndia, em oposição, consideraria uma humanidade original e uma animalidade diferencial, ou seja, uma humanidade comum e diversas naturezas, onde o corpo (os diferentes corpos, sejam humano, de queixada, de onça, de macaco, de jiboia, etc.) seria o ponto de vista a partir do qual o mundo se organiza de formas (perspectivas) diferentes. Assim, os corpos animais seriam uma espécie de roupa ou envelope que esconderia uma essência espiritual humana, em um mundo altamente transformacional. (Viveiros de Castro, 1996). Como veremos, a noção do corpo como ponto de vista é um conceito central para este trabalho.

No mito de origem do povo Yawanawa, a ‘história dos que se transformaram em queixadas’ (porcos), a humanidade foi o ponto de partida antes da transformação da metade do povo em queixadas. Aqui, tanto o corpo seria uma roupagem que esconderia a verdadeira essência humana, quanto trocar de corpo implicaria em trocar de ponto de vista. Após a transformação, as novas queixadas começam a vivenciar o ambiente em sua volta a partir de sua nova perspectiva, isto é, a partir de seus novos corpos. Eles dizem “O que foi?”, mas o que se ouve é o som que as queixadas fazem. Eles ‘fazem festa’, porém, aos olhos da mulher que não foi transformada, e dos dois jovens que voltam de caçar, e tampouco foram inicialmente transformados, tal ‘festa’ aparece como uma grande e assustadora bagunça. Porém, aos olhos das queixadas, eles estão procurando a lança, o brinco, o colar que perderam. Aos seus olhos eles se veem como humanos. Mas seus parentes humanos os veem como queixadas, e, portanto, como caça.

É preciso, aqui, também, compreender o corpo a partir da visão ameríndia, onde o mesmo, para além de ser considerado apenas como um organismo biológico, está dotado de um princípio espiritual, pois está constituído de substâncias portadoras de *yuxin*<sup>28</sup>, como a sede das capacidades e do conhecimento da pessoa. Nesse sentido, o corpo é considerado como “*locus of the construction of sociality*” (McCallum, 1996, p.350), onde a trama das relações sociais incluem relações entre humanos (homens e mulheres), *nawa* (estrangeiros) e não-humanos (*yuxin*).

Existe uma ideia comum entre os povos amazônicos de que as pessoas são feitas, as relações de parentesco são construídas, e, em suma, os parentes são feitos. A procriação, nascimento e cuidados na infância, assim como rituais de passagem são o meio através do qual as pessoas são feitas. Os pais e parentes (*kin*) atuam sobre o corpo da criança, dando-lhe substância, força e conhecimento de forma progressiva,

---

<sup>28</sup> Neste contexto; força vital que permeia todos os seres e os dota de características próprias (Peres Gil, 1999).

imbuindo-lo daquilo que precisa para ser uma pessoa completa, isto é, capaz de participar ativamente dos processos produtivos (de pessoas e alimentos): gênero e agência masculinos ou femininos (ibid.).

O corpo Yawanawa, como veremos, também é feito, moldado, preparado desde o nascimento até a vida adulta. Para os Yawanawa, a criança se gera a partir do sangue menstrual da mãe (*imi*) e do sêmen (*uku*) do pai. O sangue é associado à energia física e à força, é uma substância portadora de *yuxin*, e pode, em alguns casos, ser perigosa, como no caso da ingestão de sangue cru, o que pode ocasionar doenças; ou no caso de troca de fluidos corporais entre parentes próximos poderia trazer consequências perigosas (Peres Gil, 1999). Alguns povos amazônicos, como os Kaxinawa, consideram que o sangue e o sêmen são similares (McCallum, 2001).

Segundo Peres Gil (1999) a criança Yawanawa seria gerada de uma só vez, porém, a sua formação dentro do útero seria progressiva, de modo que qualquer homem que tenha relações sexuais com uma mulher grávida também é considerado como pai da criança. *Shuvima apa* (*shuvini* = gerar, *apa* = pai) é o que gerou o filho, o primeiro em ter relação com a mulher depois da menstruação, enquanto o(s) *vawa apa* seriam aqueles que mantiveram relações com a mulher grávida e contribuem com seu espermatozoide na formação do feto. Tanto a mãe (*ewa*) como os pais (*apa*) da criança seriam os responsáveis pela formação do corpo do feto. Este aspecto, denominado por DaMatta (1976) como ‘relações de substância’, constitui um aspecto muito importante na produção de corpos Yawanawa, onde “pais, filhos e siblings plenos estão ligados para toda a vida por laços de identidade corporal” (VIVEIROS DE CASTRO, 1977, p.203; SEEGER, 1980, p.129). Os parentes mais próximos ou *imiki*, onde *imi* significa ‘sangue’, como responsáveis pela formação do corpo das crianças, devem evitar alimentos não adequados e devem fazer resguardos para evitar que seus *imiki* adoçam, ou, também, quando algum deles está passando por algum tipo de tratamento (Peres Gil, 1999). Ser parente, ainda, implica em compartilhar do mesmo corpo, como o evidencia o termo *êwê yura*, literalmente, ‘meu corpo’, que é usado para designar aos parentes próximos.

Para os Kaxinawa, o termo usado para ‘fazer uma criança’ é *ba va*, onde *ba* pode significar ‘nascer’ ou ‘ser cozido’. Os bebês são formados (cozidos) a partir da repetição de relações sexuais. O processo de formação do feto entre os Kaxinawa é chamado de *dami va*, que significa ‘transformar’, onde *dami* significa ‘se transformar’. Também o processo de dar nome a uma criança está associado à transformação. *Dami vakinan*

significa ‘transformação’, assim como também pode significar ‘dar nome’ e ‘fazer o feto’ através do ato sexual (McCallum, 2001).

Assim, podemos inferir que processo de se tornar uma pessoa, entre os Kaxinawa, é associado a uma série de transformações que são produzidas ao longo da vida da pessoa Kaxinawa. Crescer significa se transformar, e se transformar é condição necessária para se tornar uma ‘pessoa verdadeira’<sup>29</sup>.

O ritual do *nixpupima*, muitas vezes denominado como ‘batizado’<sup>30</sup> do cipó’, marca um momento importante na socialidade das crianças Kaxinawa, onde são introduzidas ao mundo das relações sociais, estabelecendo relações com os *yuxibu* (*yuxin*, para os Yawanawa) para adquirirem características desejadas; para os meninos, habilidades na caça e pesca, e para as meninas, habilidades culinárias e na confecção de tecidos com os *kenes*<sup>31</sup>. O processo de batizado, que pode durar de três dias a duas semanas, inclui vários momentos, que iniciam com os cantos de invocação aos *yuxibu* cujas características serão transmitidas às crianças, colheita de milho e preparo de caiçuma pelas mulheres, caça e pesca pelos homens, sequências de cantos de nomeação dos vegetais, intercaladas com brincadeiras de conotação sexual pelos adultos, e um resguardo extremamente cuidadoso por parte dos neófitos. Os alimentos são restringidos a caiçuma<sup>32</sup> de milho (que constitui a única bebida cujo consumo é permitido durante todo o *nixpupima*), amendoim e banana verde. Os neófitos devem permanecer em resguardo nas suas redes, em posição reta, evitando quaisquer tipos de acidentes como quedas ou cortes e picadas de insetos durante esse período. Tais cuidados respondem à ideia de que tudo que for feito durante o batismo terá repercussões permanentes. Assim, uma criança deve ficar reta na rede para evitar deformações quando chegar à velhice. Os momentos de resguardo são intercalados com momentos em que as crianças são ‘puxadas’ pelos adultos e devem pular por períodos longos, sem cair e sem se machucar. O ritual inclui um momento em que as crianças passam o cipó *nixpu* nos dentes, para protegê-los, assim como outros momentos em que as crianças são pintadas de jenipapo, recebem banhos e a vacina da rã *kapum*<sup>33</sup> (Haibara, 2016; McCallum, 2001; Lagrou, 1998). O ritual prepara a criança para o engajamento corporal

---

<sup>29</sup> *Huni kuin* = pessoa verdadeira, na língua Hãtxa kuin, como os Kaxinawa se auto-denominam.

<sup>30</sup> Termo usado pelos Kaxinawa para denominar o ritual do *Nixpupima* em português. Para McCallum (2001) o termo ‘batismo’ deve ser entendido como uma série de técnicas que se imprimem no corpo e lhe dão a capacidade de ser social.

<sup>31</sup> Desenhos, considerados como a escrita verdadeira (McCallum, 1999).

<sup>32</sup> Bebida feita a partir do milho e mastigada pelas mulheres.

<sup>33</sup> Vacina extraída da secreção de uma rã do mesmo nome, de efeito vomitivo e purgante.

(*engagement*) que deverá ter com os espíritos para se tornar adulto. Nesse ritual, as palavras das músicas entoadas pelos seus parentes penetram os corpos das crianças, outorgando a eles poderes e qualidades, e formando-os. O milho transformado em caiçuma pelas mulheres, ao ser consumido, se transforma literalmente no corpo das crianças. Todo o ritual é permeado de simbolismos da socialidade Kaxinawa, a qual se baseia nas relações de substância e mutualidade das agências masculina e feminina. Este é o momento em que as crianças ingressam formalmente à rede das relações sociais, as quais são ‘generizadas’ (*gendered*) e incluem a interação com seres não-humanos. Da mesma forma como receber um nome implica numa transformação, e este nome precisa entrar no corpo; da mesma forma como as qualidades que tornarão a criança numa pessoa capaz de produzir, o gênero também precisaria entrar no corpo. O *nixpupima* seria, nesse sentido, o momento em que se inicia formalmente a diferenciação de gênero (McCallum, 2001).

Embora entre os Yawanawa não tenha sido possível identificar rituais como o *nixpupima*, onde se marca o início formal de uma série de processos em que a criança ou jovem recebe um nome, e busca-se transformar um corpo de criança em um corpo dotado de agência masculina ou feminina, existem, contudo, processos continuados de formação do corpo que respondem à lógica das relações de substância, assim como das relações entre humanos e não-humanos. É bastante comum, entre os Yawanawa, a ideia de que certos alimentos podem provocar a aquisição de características indesejadas na pessoa que os ingere, principalmente durante momentos específicos de maior vulnerabilidade corporal, tais como os momentos da vida da mulher associados à sua fertilidade (menstruação, pré e pós-parto), durante a infância e em caso de doença. Durante a gravidez, as mulheres evitam consumir alimentos cujo *yuxin* possa ser incorporado pela mãe e/ou pela criança, gerando efeitos (mutações) indesejados. Assim, a mãe evitará o consumo de carne de jabuti, tatu, jacaré e porco da mata, por causarem um parto demorado e doloroso. A lógica que sustenta estas restrições alimentares é a de evitar as características que o animal possui e de alguma forma seriam transmitidas à mãe e/ou bebê através da ingestão de sua carne. Por exemplo, o jabuti é um animal que fica dentro do casco e ao ser caçado sangra muito; portanto, o consumo de sua carne pela mãe poderia ocasionar que a criança se escondesse na hora de nascer ou que ocorra risco de sangramento excessivo no parto.<sup>34</sup> A mesma ideia parece estar presente entre os

---

<sup>34</sup> Para mais restrições alimentares relacionadas às doenças e sistema de saúde Yawanawa consultar Peres Gil (1999).

Kaxinawa e outros grupos Pano (Lagrou, 1998; McCallum, 2001; Haibara, 2016; Peres Gil, 1999). Peres Gil (ibid.) identifica alguns dos alimentos e plantas que são evitados ou deliberadamente usados pelos Yawanawa, segundo a transformação que a ingestão ou uso dos mesmos ocasionaria no corpo da criança. Se uma mulher Yawanawa consumir ovo durante a gravidez, a criança poderia desenvolver um abscesso. Por outro lado, é comum também o uso de determinadas plantas às quais são atribuídas características desejáveis de alguns animais. Por exemplo, nos bebês é ‘passada’ uma folha que se assemelha ao pé de jabuti, para que a criança aprenda a andar rápido; e é ‘passada’ também uma fruta para que a criança aprenda a falar rápido, que é uma fruta preferida por vários pássaros considerados faladores. As crianças são interdidas de comerem vários alimentos como o fígado de arraia, paca, anta e ‘bichos de casca’ porque se considera que eles estragam os dentes; nem podem comer ovos de peixe porque geram espinhas; nem ovo de galinha porque faria com que tenham vista ruim ao chegar à velhice. As meninas não devem comer abacaxi, porque faz com fiquem grávidas muito cedo. Por outro lado, as crianças mordem o fígado do macaco preto ou do capelão quente ou o cipó *nixpu* com o objetivo de proteger os dentes. As mulheres devem evitar comer bananas gêmeas e pisar nas sementes de algodão sob o risco de engravidarem de gêmeos. Na velhice as restrições seriam mínimas, pois o corpo se torna menos maleável e sujeito a mutações com o passar dos anos.

Tal lógica da possibilidade de transformação por agência de alimentos carregados de *yuxin* estaria por trás de certas afirmações que ouvi em campo, como quando Isabel atribui a teimosia e o comportamento agitado de sua filha ao fato dela não ter guardado as restrições alimentares necessárias durante sua gravidez: “Eu comi de tudo, até carne de macaco eu comi! Por isso ela é assim” (ISABEL YAWANAWA, fevereiro de 2016).

Evitar certos alimentos, assim como o uso de certas ervas específicas em momentos determinados da vida da pessoa respondem a uma lógica onde a doença seria uma transformação produto de uma ação vingativa dos *yuxin* (Peres Gil, 1999), principalmente dos animais de caça, onde “o corpo imita seu invasor de tal modo que a sua existência humana é posta em perigo, isto é, se torna o outro que foi ingerido” (Lagrou, 1998, p.57-58).

Na história dos que se transformaram em queixada, a transformação acontece após a ingestão do ovo de um pássaro que canta “*yawa yawa...*”. Aqui aparecem dois elementos que causam efeitos no corpo, alimento e canto. Assim como no ritual do

nixpupima Kaxinawa o milho transforma o corpo da criança, fazendo-lo forte e saudável; no mito, a ingestão do ovo produz a transformação do corpo dos humanos em queixada. De forma semelhante que os cantos e invocações dos pais e parentes das crianças durante o nixpupima nomeiam os espíritos para que suas características venham a fazer parte do corpo das crianças; no mito, o canto do pássaro “yawa, yawa...” concretiza definitivamente a transformação dos humanos em queixada. Todos os que estavam presentes, que compartilharam do alimento, ou mesmo não tendo partilhado do alimento, porém, tiveram algum tipo de contato com ele (os dois jovens que foram caçar, que não comeram, mas cheiraram as cascas de ovo), receberam as consequências da ingestão do mesmo por parte dos seus kin (parentes). Todos os kin foram transformados, todos exceto uma pessoa. Uma mulher que “não queria ter marido, queria viver solteira, não queria compartilhar nada com eles, não queria crescer”. A atitude da mulher de não querer casar, compartilhar e crescer, seria contraditória à agência feminina; assim como a atitude do chefe de não compartilhar do alimento com ela é oposta a atitude esperada (socialmente correta) de alguém em relação àqueles com quem se tem relações de substância. Tal fato pode ser interpretado da seguinte maneira: A mulher, ao não desempenhar satisfatoriamente sua agência feminina aos olhos dos seus parentes, teria provocado um distanciamento dos seus consanguíneos, a partir do não compartilhamento de substâncias e alimentos. Isto faz com que, no desfecho do mito, seu destino seja diferente ao dos demais do grupo, seu corpo torna-se diferente dos outros outrora seus pares.

Fica evidente, aqui, que o parentesco é uma série de relações continuamente construídas através de um processo constante de ações cotidianas realizadas mediante agências. Notamos, também, a possibilidade de formação e transformação de pessoas e construção ou quebra das mesmas relações de parentesco mediadas pelas ações individuais e grupais, pautadas pela agência que cada sociedade prevê para os grupos.

Em suma, como vimos, o corpo Yawanawa é passível de diversas transformações ao longo da vida da pessoa. Enquanto algumas destas transformações fazem parte do processo natural de se tornar uma pessoa, outras transformações são evitadas através de restrições alimentares e resguardos. Transformar-se em uma pessoa Yawanawa implica em processos de formação do corpo que gradualmente resultam na incorporação do gênero e das agências feminina e masculina. O corpo Yawanawa, também, é formado pelas relações de substância, onde o pai e a mãe formam a criança, e onde o que um *imiki* ingere (ou faz) afeta os outros parentes próximos.

Por outro lado, transformar-se em uma pessoa Yawanawa implica em incorporar características pela ação dos bons alimentos e plantas que contém qualidades desejáveis, e, ao mesmo tempo ser suscetível a transformações por ação do *yuxin* de certos alimentos tabu, cujo efeito dependerá da idade e gênero da pessoa, dentre outros aspectos. A criança teria mais restrições alimentares por ter um corpo mais maleável e sujeito a modificações. A mulher seria mais suscetível à ação do *yuxin* dos alimentos em momentos específicos relacionados à sua fertilidade. O corpo dos velhos não precisaria de maiores restrições por ser considerado menos vulnerável a essas transformações indesejáveis.

Ainda, os resguardos relacionadas à formação do corpo, entre os povos do grupo Pano, coincidem em alguns elementos: isolamento, redução drástica dos alimentos que podem ser consumidos e regulação das ações realizadas durante esse período, pois estes podem gerar repercussões na vida futura. Por exemplo, todas as dietas que os Kaxinawa realizam, seja para caçar, ou por motivo da menarca, puerpério, doença, ou iniciação, incluem os mesmos ingredientes: mandioca, banana verde, milho e amendoim (McCallum, 2001). O mesmo tipo de prescrição, com pequenas variações, se observa no ritual de iniciação das crianças Matis (Erikson, 1999 [1996]). Também entre os Yawanawa observamos restrições semelhantes. A ideia parece ser a de ingerir alimentos neutros ou portadores de características adequadas para formar corpos.



## 2 SER MULHER YAWANAWA

### Agências feminina e masculina

“[...] a binary distinction between 'male' and 'female' structures social life in the Amazonian societies under focus, but that it does not underwrite a power 'structure'.” (MCCALLUM, 2001, p.3)

“Male and female agency are kinds of human agency (as men and women are kinds of human beings), and the relationship is one of complementary opposition within economic and social processes.” (IBID., p.48)

Para McCallum (2001) o gênero entre os Kaxinawa é adquirido e está atrelado aos processos de produção. Somente quando uma pessoa é capaz de produzir, se torna uma ‘pessoa verdadeira’; e se tornar uma ‘pessoa verdadeira’ implica na aquisição de uma agência feminina ou masculina, sendo a mulher e o homem dois tipos de seres humanos. A autora de *Gender and sociality in Amazon: How real people are made* mostra a oposição e complementaridade de ambas agências nos processos de produção de pessoas. Ela descreve como a agência (*agency*) feminina é gradualmente incorporada (*embodied*) no corpo entre as mulheres Kaxinawa. As meninas aprendem, primeiro, a fiar algodão, para na puberdade começarem a tecer suas primeiras roupas, assim como cestos e esteiras. O trabalho de tear e de cestaria requer que a jovem saiba ficar quieta, além de muita concentração, perseverança e boa memória. Para isso, a jovem deve observar restrições alimentares, assim como recebe da sua avó materna banhos de ervas e cantos para aumentarem sua concentração, e gotas de ervas nos olhos para ajuda-la a recordar os *kenes*. Os *kenes* são considerados como a ‘escrita verdadeira’ dos Kaxinawa. Segundo McCallum, esse seria um dos motivos pelo desinteresse geral das mulheres Kaxinawa em aprenderem a escrita *nawa* (de fora, do branco), pois já carregariam em si a capacidade incorporada (*embodied*) de gerarem identidade real, o que se aplicaria, não somente à habilidade de produzir a escrita verdadeira, mas também à capacidade de produzir ‘pessoas verdadeiras’ através da gestação e reprodução, assim como através do

cozimento e distribuição de alimentos cozidos que, por sua vez, ajudam a formar corpos verdadeiros.

Através do cozimento, as mulheres transformam substâncias perigosas, como o sangue cru, em alimentos. O termo *ba*, que significa cozinhar, significa também criar, procriar, nascer. Assim, as mulheres seriam responsáveis pela transformação de substâncias cruas (e perigosas) em substâncias cozidas comestíveis, da mesma forma como são responsáveis pela transformação do sêmen e sangue (menstrual) crus em bebês ‘cozidos’ (gestados) em seus úteros. (ibid., p.52). Tal constatação colocaria a mulher no centro da produção da identidade social e cultural Kaxinawa. Ainda, a aprendizagem das mulheres Kaxinawa acontece no interior da aldeia, junto à sua avó materna. As tarefas realizadas pelas mulheres requerem delas um estado de atenção consciente. Assim, as experiências que um corpo feminino vivenciará ao longo de sua vida, se diferenciam das experiências de um corpo masculino, incorporando, respectivamente habilidades (*skills*) diferenciadas.

Os jovens Kaxinawa, por sua parte, adquirem a agência masculina junto a seus irmãos mais velhos, cunhados, tios, pais e avôs, em expedições à floresta para caçar e ao rio para pescar. A formação do corpo masculino inclui o uso da vacina da rã *kapum*, de efeito vomitivo, assim como o consumo de *nixi pãe* (ayahuasca). Segundo McCallum, a aprendizagem masculina se dá tanto a partir de estados conscientes de atenção, como através de estados alterados de consciência pelo uso de alucinógenos, com os quais o jovem ‘viaja’ para outros mundos, mantém contato com os *yuxin* e vivencia experiências de aprendizado (ibid.). Aqui o *bedu yuxin* (*huru yuxin* para os Yawanawa) seria expandido e, a relação com os *yuxin*, estimulada.

Conforme foi exposto, enquanto a agência feminina estaria ligada à produção de pessoas, associada às tarefas de cozinhar para nutrir e formar corpos, de gestar dentro de si corpos ‘verdadeiros’, onde as suas interações de aprendizagem mais frequentes acontecem no âmbito da consanguinidade (avós maternas); a agência masculina estaria ligada ao exterior, a trazer elementos de fora para dentro (caça, pesca), onde as relações por eles estabelecidas acontecem em um âmbito distanciado da consanguinidade (*yuxin* da floresta e uso de alucinógenos e eméticos) (ibid.).

Para o caso Yawanawa, o meu contexto de reclusão em dieta durante a pesquisa de campo não me permitiu recolher dados ‘ao vivo’ dos processos específicos da aprendizagem de gênero, esforço que demandaria uma permanência maior em campo e um convívio no cotidiano da aldeia, duas condições das quais estive privada durante

minha estadia em campo. Contudo, as informações recolhidas a partir de conversas com minhas informantes, assim como dados bibliográficos recolhidos, coincidem com o caso Kaxinawa na diferenciação das atividades consideradas femininas e masculinas, respectivamente. Para a descrição que segue, tomamos como fontes a etnografia de Carid Naveira junto aos Yawanawa, que coincidem com os dados do trabalho de McCallum junto aos Kaxinawa; assim como as minhas informações de campo e os mitos e histórias Yawanawa, que mostram o que as mulheres fazem ou deveriam fazer (a agência feminina), os limites de cada agência, mostrando as consequências (por vezes negativas) de transgressões às ditas agências. A ênfase em alguns aspectos da agência feminina como o sangue, a caiçuma, assim como aspectos relacionais da mesma, como o casamento, aponta para elementos importantes do que significa ser uma mulher Yawanawa.

A diferença entre as atribuições de um corpo masculino e feminino Yawanawa se expressam na diferença de nomenclatura para designar a líder feminina em relação ao líder masculino. A *tsauihu* ou ‘dona do assento’, nome dado à primeira esposa de um líder e que cumpria função de líder feminina, se opõe e complementa o termo usado para designar o líder masculino, *naihu*, ‘o que fica em pé’ (Carid Naveira, 1999). Para Carid Naveira, ser uma *tsauihu* dependia de ela ter uma “conduta adequada ao papel que devia assumir”, o que implicava em dar conta de várias atividades, sendo valorizada a sua habilidade no trabalho artesanal com a cerâmica e elaboração de alimentos. Também era valorizada por “não ter ciúmes<sup>35</sup> e cuidar dos filhos e de seu marido”. Nota-se que a agência feminina “vincula-se mais às relações internas que às externas, pois é essa a esfera em que se desenvolve a feminilidade Yawanawa” (ibid., p.72).

Fátima Yawanawa, no Encontro sobre Educação dos Povos Indígenas, discorre sobre o papel da mulher. Para ela, “mulher famosa é aquela que tem dez, vinte filhos, que sabe fazer caiçuma, que não tem ciúme do marido”. (FÁTIMA YAWANAWA, em comunicação oral).

Conforme observou Carid Naveira, e conforme também pude observar (mais a partir dos relatos das minhas informantes que por observação do cotidiano, em decorrência da reclusão de ‘dieta’ em que me encontrava em campo), as atividades diárias são marcadas pela divisão de trabalho por gênero. São atribuições femininas: prover alimentos da roça, cozinhar, limpar a casa, lavar a roupa, trazer água do rio,

---

<sup>35</sup> A qualidade de não ter ciúmes garantiria a continuidade do casamento em uma sociedade que pratica a poligamia.

cuidar das galinhas, costurar. Os homens, por sua parte, são responsáveis por proverem caça e pesca, ocupando-se de suas ferramentas de trabalho como terçado e espingarda. Carid Naveira identifica, também, diferenças entre as atividades realizadas pelos meninos e as meninas. Enquanto as meninas começam a ajudar suas mães a partir dos quatro anos de idade a cuidarem de seus irmãos mais novos, assim como assumem tarefas no cuidado da casa como lavar louça e passar pano na casa; os meninos se dedicam a pescar com linha e anzol, ajudar os adultos durante a época das colheitas, jogar futebol e espantar os bois (op.cit.).

A complementaridade da agência feminina e masculina Yawanawa fica em evidência em momentos como as pescarias, onde os homens e as mulheres realizam tarefas específicas que complementam o trabalho de um e do outro, respectivamente. Enquanto navegando, as mulheres retiram a água do barco, ao tempo que os homens remam. Durante a pescaria os homens se dedicam a bater o *tingui*<sup>36</sup>, pescar com arpão, enquanto as mulheres fazem cestas de palha e com elas pegam os peixes que descem com a correnteza. Outro momento onde a complementaridade das agências fica evidente é o *yuina yunua* ou “mandar por carne” (*yuina*=carne, *yunua*=mandar buscar), onde as mulheres pedem aos homens que cacem para elas, usando metáforas das folhas ou frutos que os animais, que elas estão pedindo como carne, gostam de comer. Os homens vão caçar enquanto as mulheres vão preparar pamonha de milho. Quando os homens voltam com os ‘pedidos’ das mulheres, elas retribuem com as pamonhas de milho, em uma espécie de equivalência de ‘caça por pamonha’ (Carid Naveira, 1999).

Uma refeição completa seria aquela que oferece carne e/ou peixe e mandioca e/ou milho (o que pode incluir outros vegetais). Para que isso seja possível, é necessário que tanto o homem como a mulher desempenhem suas respectivas agências. O homem que caça ou pesca precisa da agência feminina para complementar a sua própria agência, tornando comestível o produto de sua agência (caça e pesca). Da mesma forma, a mulher também precisa que a agência masculina abasteça o elemento ‘externo’(carne ou peixe) para a refeição estar completa. Dessa maneira, o casal constitui a base da produção, onde a relação de complementaridade e reciprocidade homem-mulher é o que estrutura a sociedade. (McCallum, 2001)

Para McCallum, assim como para outros pesquisadores do grupo Pano, a reciprocidade entre homens e mulheres se estende aos processos que resultam na

---

<sup>36</sup> Folha que contém um veneno que é amassada e jogada no rio, fazendo com que os peixes saiam a superfície, ficando mais fácil de pega-los.

produção de fluidos vitais masculinos e femininos. As mulheres colhem e produzem a caiçuma, que aumenta a produção e qualidade do sêmen; enquanto o sêmen, e as relações sexuais produziram ou aumentariam o fluxo de sangue menstrual (ibid., p.18).

## Menstruação

### Mito do *Usheni*<sup>37</sup>

Conta a história que havia uma mulher cujo irmão, enquanto dormia, todas as noites entrava em sua rede e mantinha relações sexuais com ela. Apenas percebia que algo estava acontecendo porque de manhã encontrava tudo molhado. Ela começou a desconfiar: “Será que é meu marido que está fazendo isto comigo?” E perguntou ele:

- É você quem está transando comigo enquanto durmo?

- Não, você é minha mulher, como é que vou fazer isso com você dormindo? Então perguntou para seus namorados, mas todos negaram ter feito aquilo com ela. E pensou: “O que eu vou fazer para descobrir quem é esse homem?”. Pediu para seu marido ir para a mata procurar jenipapo para ela. Ralou todo o jenipapo e botou num vaso: “hoje eu vou descobrir quem é esse rapaz”. Quando deitou na rede aquela noite ficou com a mão dentro do vaso cheio de jenipapo e não dormiu, ficou preparada ali, fingindo que estava dormindo. Já de madrugada, sentiu alguém tocando sua rede. Quando o intruso deitou sobre ela como tinha feito até então, bateu em seu rosto com a mão cheia de jenipapo. Ele saiu correndo. Quando o dia amanheceu o irmão da mulher foi caçar. Ela ficou o dia todo espiando os homens da aldeia para descobrir qual deles tinha a cara manchada de jenipapo, mas todos tinham o rosto limpinho; seus primos, seus namorados... apenas faltava seu irmão.

Então ela começou a chorar: “será que é meu irmão que está fazendo isto comigo?”. Contou a seu marido a preocupação que tinha. Já de tardezinha chegou seu irmão que tinha ido caçar, e enquanto comia o que sua mãe tinha preparado para ele, evitava virar o rosto para a luz. Então ela fingiu espantar os cachorros e quando virou viu o sinal preto da sua mão no rosto dele. Então começou a chorar mesmo. Passaram dois dias e no terceiro o rapaz chamou seu irmão mais velho:

- *Utxi*<sup>38</sup>, vamos matar, vamos matar outros *nawa* que moram longe daqui?

- Mas, tão de repente assim? que aconteceu? Você não se preparou, agora de repente você quer matar?

- É assim mesmo, vamos matar assim mesmo.

- É, já que tu está com vontade de matar então eu vou te esperar.

No outro dia cedinho ele pegou as armas, desceu, e seu irmão foi atrás dele. Mas quando chegou na frente lembrou que tinha esquecido o dente de cutia que ele utilizava para amolar as pontas das flechas:

- *Utxi*, tu me espera aqui que eu vou buscar meu dente de cutia

- Então vá.

E quando ele estava descendo da escada depois de ter pegado o dente de cutia, escorregou e caiu. Então ele praguejou com raiva para sua irmã escutar:

- Ichi!, eu dei uma topada, será que eu vou matar?, será que é *nawa* que vai me matar, depois vai cortar meu pescoço, pegar nesse meu cabelo grande, me exhibir no meio do terreiro? Será que é isso que vai acontecer comigo?

<sup>37</sup> Extraído de PERES GIL (1999). Informante: Vicente Yawanawa.

<sup>38</sup> ‘Irmão’

Quando os dois irmãos estavam já longe de casa, num lugar onde era possível encontrar inimigos, saiu gritando e assoprando para ver se alguém respondia. Mas o grupo que ele tinha ido matar era mais esperto e ninguém respondeu, ficaram só vigiando o que eles faziam, e quando ele ia passando mataram-no, rolaram seu pescoço, cortaram o cabelo no arco e levaram a cabeça à aldeia onde a pregaram numa estaca no meio do terreiro.

Todas as mulheres começaram a esculhambar a cabeça: “Ah! você veio matar nosso grupo para pegar as mulheres mais bonitas daqui, leva logo as mulheres mais bonitas”, e pegavam um tição de fogo e queimavam no rosto dele, “leva as mulheres mais bonitas que tu veio buscar. Tu já matou nossos parentes, leva agora”, e o queimavam.

Seu irmão tinha acompanhado todo o processo, ficou por perto e quando anoiteceu pegou os vaga-lumes que voavam e os esfregou no corpo todinho, ficando todo iluminado. Depois que tinha se pintado todinho com aquelas luzes de vaga-lumes, saiu no meio do caminho de quatro pés. Então o pessoal da aldeia acharam que era o espírito do morto e fugiram. Ele aproveitou para recuperar a cabeça do irmão e voltar até o acampamento que eles tinham feito. Ele deixou a cabeça do irmão embaixo, e pulou encima do tapiri. Após um tempo, a cabeça começou engolir a saliva: “txão, txão, txão”. Depois começou a falar, chamando seu irmão. Chamou várias vezes, mas o irmão não queria responder.

- Como é que você está deitado aí encima rapaz? Não quer me responder?

- Sim, que foi?

- É que eu estou sentindo a sede da taboca, estou sentindo a sede da taboca com que o *nawa* me matou, eu queria beber água, eu quero que tu vai buscar água para mim.

E o irmão foi buscar a água nos canos de taboca, mas quando dava para ele saia toda pela garganta. A água formou um pozinho, e a cabeça pulou sobre ele:

- Ham!, agora eu matei minha sede, estou de barriga cheia. Êh!, meu irmão, hoje já é noite, vamos dormir, amanhã a gente viaja.

Quando ainda não tinha amanhecido, o irmão pulou do tapiri e correu com muito medo. Correu, correu, mas pouco depois escutou aquele barulho, “toc, toc, toc”. Olhou para trás e viu a cabeça correndo como se alguém tivesse chutado uma bola, assim atrás dele. Ele correu com medo, correu, correu, e quando deu mais ou menos o meio dia, olhou para trás e não escutou mais barulho, então viu uma fruta, *shekushi*, (bacuri) e trepou na árvore para comê-la. Ficou lá acima um tempo e de repente escutou o barulho. Ficou caladinho lá encima, e a cabeça passou, mas depois esta percebeu que o irmão não tinha passado e voltou para trás até o pé de bacuri.

- Rapaz, tu me deixou, agora eu estou com fome igual a você, derruba uma fruta aí para mim.

O irmão ficou com mais medo, ele pegou umas frutas, mas em vez de jogar perto, jogou-as longe, num lugar ruim de descer e de subir.

- Que coisa é essa, rapaz? Por que está fazendo isso comigo?

Mas assim mesmo desceu para ir pegar as frutas, foi rolando a cabeça. O irmão aproveitou para descer da árvore e sair correndo de novo. Chegou num rio que ao atravessá-lo na ida estava seco, mas como tinha chovido muito na cabeceira desde então, agora estava muito cheio. Pegou suas flechas, as flechou para o outro lado, amarrou seu arco no corpo e atravessou o rio, mas ficou esperando para ver se a cabeça conseguia superar também essa prova. Demorou, mas finalmente chegou na beira do rio: “Agora quero ver como é que ela vai vir”, pensou o irmão. Mas, contrariamente ao que esperava, a cabeça atravessou o rio com a mesma rapidez que um calango “tsumu, tsumu, tsumu”. O irmão correu de novo até chegar na sua casa. Quando chegou avisou à família do que tinha acontecido:

- Ô mãe, seu filho, *nawa* já matou ele, cortou sua cabeça, mas a alma dele está vivinha ainda, a alma dele está normal e vem aí, só a cabeça, eu recomendo vocês taparem as portas, e fechar tudinho.

Fizeram como ele disse, fecharam as portas da frente e de atrás, e pouco depois escutaram o barulho da cabeça que vinha correndo. Quando chegou bateu na palha:

- Que isso? vocês estão com medo? fecharam a casa com medo de eu entrar?, que isso?

Ele lamentou-se muito mas ficou do lado de fora, não conseguiu entrar, porque estava bem fechado. Começou então a chamar a sua mãe:

- *Ewa*<sup>39</sup>, estou com sede, estou sentido muita sede, eu queria que a senhora viesse me dar caíçuma, eu estou com sede.

E sua mãe, que estava com medo, encheu um vaso de caíçuma, abriu uma brecha na palha a jogou fora. A caíçuma espalhou mas ficou um pozinho, então a cabeça sentou-se encima;

- Bom, agora eu matei minha sede, estou de barriga cheia, tomei caíçuma.

Então começou a pensar:

- Eles não me deixaram entrar, minha mãe não me recebeu, eu vou ser alguma coisa. Será que eu vou ficar no meio do caminho, num galho de uma árvore, será que eu viro uma colmeia de cava grande?, não, porque muita gente tem raiva de cava e põe fogo; será que eu vou virar um buraco na beira do caminho?, não, na beira de caminho a jia gosta de fazer morada, e quando a jia faz morada o pessoal gosta de tocar fogo e fica abanando na boca da gente, então não vou ser isso não; será que é bom eu ficar na beira do caminho, um toco forte? não, eu não vou virar toco não, às vezes as pessoas passam e dão uma topada e cortam o toco, então não vou virar toco não; será que eu viro uma sumaúma na beira do caminho? não, não vou virar não, porque muitas vezes as pessoas passam com terçado e cortam, porque a sumaúma fica buchuda; será que eu viro raiz de um pau grande no meio do caminho? Não, muitas vezes as mulheres passam por cima e cortam com terçado.

Pensou em muita coisa mais nada o satisfazia, mas então decidiu:

- Ah! rapaz, eu vou ser a lua, eu já devia ter sido a lua, eu estava perdendo tempo, eu vou ser a lua. Mãe, mãe, cadê a linha que você disse que ia fazer, aquela linha com que você disse que ia fazer uma rede para mim, me dá aquela linha.

A mãe lhe deu a linha e ele a esticou e a jogou, mas não era suficiente

- Mãe, cadê aquela linha?, aquele rolo de linha com que você falou que ia fazer minha saia?.

A mãe deu para ele. Ele pediu ainda mais um novelo de linha:

- Cadê aquela linha que você falou que ia fazer para mim, para eu amarrar minhas flechas?

A mãe deu-lhe a linha, e quando a jogou, conseguiu enganchá-la no céu. Com os dentes segurou a corda e começou a subir como se tivesse alguém içando ele. Mas antes de subir fez uma advertência;

- Eu vou virar lua, mas eu vou perseguir as mulheres porque foi por causa delas que aconteceu isso comigo, então eu vou sempre ferir as mulheres com a minha espada, com a minha arma, com a minha lança (*imi paka*), eu vou virar lua, de aqui a três dias vocês vão me ver em pé, na direção do pôr do sol, e escutem bem o que eu estou dizendo, eu vou perseguir todas as mulheres com minha arma, e também eu vou ficar cutucando, quando chegar cada final de mês eu vou ficar cutucando com a minha arma e vai aparecer sangue.

É por isto que as mulheres menstruam.

---

<sup>39</sup> 'Mãe'

No mito do *Usheni*, o sangue menstrual é consequência da ação de um homem que ao se transformar na lua, manifesta sua vingança para com as mulheres todo mês. Se, como vimos no capítulo anterior, um ser humano se torna *yuxin* após a morte, no mito, vemos a trajetória de um homem, que como consequência de um ato considerado socialmente incorreto, o incesto, sai ao encontro dos seus inimigos, pelos quais é morto, e, mantendo somente viva a cabeça, se torna um *yuxin*<sup>40</sup>, que, ao não encontrar mais lugar entre os seus *kin*, produto do ato dessocializante do incesto, e por ele não ser mais humano, mas *yuxin*, decide ir para o céu e transformar-se na lua. A ação vingativa desse *yuxin* masculino seria o motivo das mulheres menstruarem. Se, como vimos, a agência masculina aumenta a agência feminina e vice-versa, e, se considerarmos também que as relações sociais Yawanawa se dão no âmbito das relações entre humanos e não-humanos, não resulta difícil de compreender que o sangue, como marca exclusiva da agência feminina, fosse ocasionada pela ação vingativa de um *yuxin* masculino.

Em uma versão Kaxinawa do mesmo mito<sup>41</sup>, após todas as mulheres menstruarem juntas, todas ficam grávidas ao mesmo tempo. Dai que possamos afirmar que o sangue é, também, uma condição prévia para a gravidez. Tanto entre os Yawanawa, como nos Kaxinawa e outros grupos Pano, como vimos anteriormente, o sangue da mulher e o sêmen do homem são similares no sentido que, da união de ambos é formado o feto. A matéria feminina que dá origem ao feto, junto com o sêmen, é ‘aquele restinho de sangue’ que ficou da menstruação. (Peres Gil, 1999; Lagrou, 1998; McCallum, 2001).

Em *El Recuerdo de Luna: Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*, Belaúnde (2008) elabora uma profunda análise das equivalências, complementaridades e relações do sangue e seus derivados para diversos povos amazônicos, tais como o sangue menstrual e o leite materno, como derivados do sangue femininos e o sêmen como derivado do sangue masculino. A autora analisa as diversas formas de produção de corpos femininos e masculinos, e as relações de gênero, sob a perspectiva dos fluidos, sua produção e controle através de dietas e resguardos, tendo o sangue como fio condutor. Dessa forma, Belaúnde nos leva a aguçar a análise e percepção em relação à importância do sangue e seus derivados na formação de corpos e construção de relações de gênero na Amazônia.

---

<sup>40</sup> Esta análise, do personagem como *yuxin* é feita por Lagrou (1996).

<sup>41</sup> Essa versão está disponível em McCallum (2001).



Todo sangue corporal, para os povos Pano, de modo geral, é associado à energia física e à força, é portador de *yuxin*, e pode, em alguns casos, ser perigoso, como no caso da ingestão de sangue cru, que pode ocasionar doenças. Assim como existem restrições quanto à ingestão e contato com o sangue cru, existem também restrições quanto ao período menstrual.

Segundo McCallum, por ocasião da primeira menstruação da púber Kaxinawa, ela deve permanecer em reclusão na casa da avó materna, pois o sangue menstrual seria ofensivo aos espíritos da floresta e do rio. O cheiro do sangue poderia despertar a atenção desses *yuxin* sobre a presença humana, o que seria muito perigoso no caso dos espíritos canibais.

Menstrual blood, like other bodily substances, links humans to spirits, because it makes the separation between human domain and spirit domain begin to break down. Its smell '**makes a path**' from one domain to the other and **makes normally invisible humans visible to the spirits**. (MCCALLUM, 2001, p.53, grifos meus)

O sangue menstrual é, ele próprio, um elemento da agência feminina causado pela ação vingativa de um *yuxin*. Através do cheiro, o sangue cria caminhos entre o mundo humano e o não-humano, fazendo com que os humanos (mulheres), normalmente invisíveis, se tornem visíveis aos espíritos.

Por esse motivo, se um caçador tiver relações sexuais ou dormir junto a uma mulher menstruada ele perde a sorte na caça. O cheiro dos fluidos corporais é considerado desagradável e pode também ser perigoso. Os cheiros produzidos durante o ato sexual, tanto do sêmen, quanto os fluidos vaginais são considerados ofensivos e fedorentos. (McCallum 2001, p.15-16)

Se, como veremos adiante, ser pajé, implica no contato com os *yuxin*, o cheiro do sangue seria um impedimento para tal função. Ser mulher implica em ter um corpo que é alvo, todo mês, a ação vingativa de um *yuxin*, e cujo cheiro torna os humanos visíveis, passíveis da ação predadora dos mesmos. De fato, dentre as etnografias é possível encontrar algumas referências a mulheres pajé, como no caso Shipibo, estudadas por Colpron (2005), porém que alcançam o status de pajé após a menopausa, onde não existiria mais o 'perigo' da menstruação.

Em certa ocasião, Yawavana, jovem estudante das medicinas, cortou a mão com o terçado por acidente, enquanto descascava mandioca, gerando abundante sangramento. Estava tendo um feitio de *uni* durante esses dias, e quando saiu a primeira fervura da panela nesse dia de tarde, todos os que estávamos presentes no *Samakei*

nesse momento, tomamos o *uni* para ‘experimentar’ e ‘fazer estudo’. Na hora de servir o *uni* para Yawavana, o seu tio, o pajé Matsini, serviu uma quantidade menor e advertiu: “você vai sentir”. A ideia de que o sangramento corporal deixa a pessoa mais ‘sensível’ ao efeito do *uni*, coincide com as restrições menstruais de outros povos que fazem uso de ‘medicinas’. Veremos mais adiante que, o *uni* é uma forma de se conectar com o mundo dos *yuxin*, e que, muitas vezes o estudante das medicinas enfrenta forças negativas dos *yuxin*. Assim, o sangramento deixaria a pessoa mais desprotegida à ação desses *yuxin*. As mulheres dos povos nativos da América do Norte, como os Lakota, Navajo, Pueblo, dentre outros, que fazem uso ritual do *peote*<sup>42</sup>, não participam desses rituais durante o seu período menstrual. Entre os Guarani M’byá, da aldeia M’Biguaçu e Amaral, se bem é permitido à mulher no período de *djatchy* (lua), participar das cerimônias de medicina, onde se consome *ayahuasca* e *wachuma*<sup>43</sup> de forma ritual, ela deve permanecer quieta dentro da casa de reza (*opy*), sem chegar perto do fogo e nem bailar. Na maioria dos povos amazônicos existem restrições para a mulher no período menstrual relacionadas à sua participação em rituais, circulação pelos rios e floresta e realização de atividades cotidianas.

A mulher, a partir dos seus processos de fertilidade, portaria em si a capacidade de se aproximar do mundo dos *yuxin*. Em McCallum, como vimos acima, tal aproximação é descrita como uma quebra da separação das barreiras entre ambos mundos, onde o cheiro do sangue faria um caminho entre ambos. Poder-se-ia pensar que a natureza feminina se aproximaria da transformação do pajé, que consiste justamente em uma aproximação do mundo dos *yuxin*. Contudo, parece-me que, pelo menos no caso Yawanawa, as aproximações da natureza *yuxin* acontecem de forma diferente para as mulheres que para os pajés.

Se o processo de transformação do pajé consiste na acentuação de sua natureza *yuxin*, vemos, em muitos relatos, que a partir dessa transformação, são os *yuxin* que se tornam visíveis aos olhos do pajé, antes não acessíveis à sua percepção. Tal transformação corporal é desejada pelo pajé, e seu efeito é o resultado das longas dietas e resguardos (*samakei*) que os pajés realizam. Em oposição, a quebra de fronteiras seria perigosa para a mulher, pois ela passaria a estar numa posição de maior visibilidade aos *yuxin*, e assim sujeita ao perigo do ataque predatório por parte deles. Enquanto no corpo

---

<sup>42</sup> Cactus de efeito alucinôgeno oriundo do deserto do México e sul dos Estados Unidos, consumido ritualmente pelos povos nativos da região.

<sup>43</sup> Cactus oriundo dos Andes de efeito alucinógeno.

do pajé os *yuxin* tornam-se visíveis aos seus olhos; no corpo de mulher é ela que se torna visível aos *yuxin* por ação do sangue menstrual.

Ainda, se considerarmos que o corpo masculino é preparado desde jovem para contatos com o mundo dos *yuxin*, essa aproximação é almejada e trabalhada desde a juventude no sentido de tornar os *yuxin* visíveis a ele, para poder enxergar a caça, entrar em contato com os seres da floresta para lhe auxiliarem nesse sentido. Os *yuxin* se tornam visíveis para ele, oferecendo-lhes favores que possam auxiliar os jovens em suas atividades de caça e pesca. Da mesma forma, os *yuxin* tornam-se visíveis para os pajés; os primeiros reconhecem os corpos transformados dos pajés como parentes e/ou afins belos e poderosos. Com isso os pajés obtém conhecimento e poder.

Nesse sentido, a distância entre um corpo feminino e um corpo de pajé seria maior que a distância entre um corpo masculino e um corpo de pajé, onde o essencial, me parece, é o ponto de vista (corpo). Se por um lado, o corpo de mulher pode ser visto; por outro lado, o corpo masculino é formado para ver. De uma forma similar o pajé transforma seu corpo para ver. Tal vez seja nesse sentido que podemos entender expressões como: “As mulheres antes não podiam ser pajés porque sempre foram mais fracas... mas hoje tem mulher pajé” (INÁ YAWANAWA, fevereiro de 2016). Retomaremos o assunto adiante com maior detalhe, quando tratarmos sobre xamanismo feminino.

## A caiçuma

Embora não será possível aprofundarmos no estudo da caiçuma neste trabalho, a sua importância como elemento emblemático da agência feminina Yawanawa não podia deixar de ser destacado.<sup>44</sup>

Trabalhos anteriores como Carid Naveira (1999) apontam para o lugar de importância da caiçuma de mandioca em momentos das grandes festas Yawanawa como o *mariri*; Lagrou (1996) e McCallum (2001) sobre a caiçuma de milho entre os Kaxinawa; e, Erikson (1999 [1996]) entre os Matis. Estes trabalhos ressaltam a importância da caiçuma, ora considerada como equivalente à carne de caça (Erikson, *ibid.*) durante os rituais de iniciação das crianças, ora reconhecida por ser portadora de

---

<sup>44</sup> Para uma teoria mais aprofundada sobre a caiçuma ver a análise de Belaúnde (2008) sobre as relações de nutrição e predação do cauim entre os Juruna. O trabalho recolhe dados etnográficos da tese de doutorado de Lima (1995).

qualidades desejáveis na formação dos corpos das crianças (Lagrou, op.cit.; McCallum, op.cit.).

A caiçuma, para os Yawanawa, sobretudo aquela usada nas grandes festas *mariri*, teria uma conotação erótica pelo fato de ser mastigada e conter a saliva das mulheres. Nas grandes festas *mariris*, segundo Carid Naveira (op.cit.), boa parte das músicas que acompanham as brincadeiras e as danças usam metáforas sexo-alimentares para se referirem às mulheres. Em algumas destas músicas a mulher é lembrada pelo seu gosto como o abacaxi, ou é exaltado o sabor (doce) do mingau de amendoim (elaborado pela saliva da mulher, assim como a caiçuma); por vezes é comparada ao louro por se enfeitar; e os genitais femininos por vezes são comparados ao morcego. Por sua vez, o homem é comparado metaforicamente à taboca e exaltado pelas suas qualidades de força. Pude comprovar pessoalmente, nas duas ocasiões em que participei do Festival Yawanawa (em 2015 e 2016), realizado anualmente na aldeia Nova Esperança, o tom jocoso das brincadeiras, geralmente organizados em grupos de homens ‘contra’ grupos de mulheres, onde os/as jovens aproveitavam a oportunidade para dançarem ou brincarem com suas/seus primas/os cruzadas/os, respectivamente, ou seja, com seus afins.

O *mame*, ou caiçuma de milho ou mandioca, é também usada como única bebida permitida durante a dieta de iniciação dos pajés Yawanawa. É importante diferenciar a ‘caiçuma de dieta’ da ‘caiçuma das festas’, pois a primeira deve ser fervida a cada dois ou três dias, no máximo, para evitar sua excessiva fermentação, enquanto a segunda é apreciada mais fermentada. Embora não presenciei o feitiço de caiçuma de festa, baseada nos relatos das minhas informantes, parece-me que se trata de um evento social mais coletivo que envolve a maioria das mulheres da aldeia. Já no caso da caiçuma para dieta, são observadas maiores restrições de quem pode ou não pode fazê-la. Uma vez, conversando com Dona Maria, anciã da aldeia Mutum, ela afirmou que “não é qualquer uma que faz caiçuma não, não pode estar com homens, é o Matsini (pajé) que fala quem pode fazer”, e apontando para as netas disse, “essas ai não fazem não!”. Por outro lado, em outra ocasião uma jovem afirmou com orgulho que a caiçuma que as moças de sua idade faziam era mais ‘doce’ do que a que as velhas faziam. Aqui notamos dois aspectos interessantes, o primeiro é que tanto a mulher mais velha como a mais nova, ambas proclamam para si o dom de fazerem a melhor caiçuma. A caiçuma seria, assim, um aspecto muito valorizado da agência feminina, apreciado principalmente pelo seu sabor doce que a saliva das mulheres outorga. Em certa ocasião ouvi que “os homens

Yawanawa gostavam das mulheres com saliva doce”, e era nos momentos das grandes festas onde era possível às mulheres ostentarem suas doces caiçumas, e aos homens apreciarem-nas. O outro aspecto interessante é que, no caso da caiçuma de dieta, ela adquire uma posição relacional, onde é o pajé que escolhe quem estaria habilitada para cumprir essa função. É importante salientar, que, embora a saliva da mulher e a caiçuma sejam apreciadas pelo seu sabor ‘doce’, ela não seria considerada como um alimento dentro da categoria gustativa *bata* (doce), e sim considerada dentro da categoria ‘azedada’, que é associada ao *tsimu* (amargo). Não deixa de ser sumamente interessante analisarmos como um corpo *bata* (mulher) pode produzir uma substância *tsimu*. Tal fato parece estar relacionado à relação de mutualidade, complementaridade e reciprocidade entre as agências masculina (mais associada ao *tsimu*) e feminina (mais associada ao *bata*), onde uma aumenta a outra e vice-versa, que foi exposta anteriormente. Uma análise aprofundada sobre esse assunto, contudo, não será possível neste trabalho.

Sendo a caiçuma a única bebida permitida durante a dieta, mesmo no passado, em que somente aos homens seria permitida a possibilidade de iniciação na pajelança, a agência das mulheres, através da caiçuma, seria indispensável para o sucesso da iniciação. Em certa ocasião, um jovem Yawanawa iniciado comentava em tom bastante orgulhoso o fato de ter ficado na dieta absolutamente sozinho, sem depender de ninguém, nem para cozinhar para ele. Segundo ele, tinha feito “tudo sozinho”, até cozinhar. Quando lhe perguntei se ele mesmo teria feito também a sua caiçuma, ele riu, visivelmente consternado pela minha pergunta, e respondeu: “Claro que não! Minha mãe que fez a caiçuma!”. Obviamente, ‘tudo’ para o homem teria na caiçuma um limite impossível de transpor. Se bem hoje em dia é possível ver alguns homens, principalmente jovens, sobretudo aqueles que têm um trânsito frequente pelos centros urbanos onde realizam trabalhos aliados aos movimentos neo-xamânicos <sup>45</sup>, desenvolvendo habilidades, antigamente apenas relacionadas ao âmbito de atuação feminina, como a pintura corporal, pintura de tecidos e artesanatos em miçangas com os *kenes*; nenhum dos meus informantes afirmou saber preparar caiçuma ou sequer ter intenção de fazê-lo. Em uma escala de atividades da agência feminina, a caiçuma ocuparia o polo extremo intransponível para os homens, sem que isso implicasse em uma mudança de gênero, como veremos adiante na História do homem que se transformou em mulher. Penso que o fato da caiçuma ser elemento emblemático e

---

<sup>45</sup> Para compreender como se dá esta dinâmica de relações consultar Oliveira (2012).

exclusivo da agência feminina se deve ao fato dela ser feita a partir da saliva da mulher, fluido corporal, que, assim como o sangue, é portador de *yuxin*. Se somente um corpo de mulher pode fazer caiçuma, estudar com mais profundidade este elemento pode trazer luzes para melhor compreender que corpo é esse.

Eu já havia tido a oportunidade de beber caiçuma no Festival Yawanawa, e sabia que ela era feita através da mastigação e regurgitação das mulheres, mas, de fato, nunca tinha visto a maneira de ser preparada e nem participado do seu feitio. Durante a minha dieta realizada em campo na aldeia Mutum, onde a única bebida que eu poderia tomar era a caiçuma (ou algum chá extremamente amargo, como o *meyu*, que, recém chegada à floresta, parecia mais difícil de obter do que aprender a fazer a caiçuma), fui solicitada a ajudar no preparo de caiçuma para uma dúzia de pessoas que estávamos na dieta simultaneamente, eu, duas filhas e três sobrinhas do pajé Matsini e um grupo de russos. O preparo consiste basicamente na mastigação do milho e/ou mandioca cozidos pelas mulheres. Depois de mastigado, o líquido é cuspidado em uma panela, onde fermenta, por ação da saliva, até o ponto desejado. Nessa ocasião, no momento em que nos encontrávamos mastigando a caiçuma, eu, Matsá e Keneweci, dois rapazes que voltavam de mariscar<sup>46</sup>, passaram próximo ao *shuvu*<sup>47</sup>, onde nos encontrávamos, e fizeram comentários em tom de brincadeira, porém com conotação de paquera: “Ah! Mas essa caiçuma vai ficar muito boa” ou “Eu vou tomar dessa caiçuma!”. No dia seguinte, o pajé Matsini, depois de experimentar a caiçuma, me parabenizou: “Cynthia, você está de parabéns!”. Ainda sem entender ao que se referia, compreendi que falava da caiçuma quando vi o copo vazio na mão dele.<sup>48</sup>

Fazer uma boa caiçuma é uma qualidade bastante apreciada entre as mulheres Yawanawa. Assim, vimos aqui que, a caiçuma é um elemento muito importante do ‘ser mulher Yawanawa’. A caiçuma, além de ter uma conotação erótica, quando usada nas grandes festas; é por outro lado, um forte elemento da agência feminina Yawanawa presente de forma imprescindível nas dietas de iniciação xamânicas.

---

<sup>46</sup> Termo usado pelos Yawanawa para designar a pesca de peixes de pequeno porte com ajuda de uma rede que é segurada por uma pessoa em cada ponta e deslizada pelo igarapé, estendida de uma beira até a outra.

<sup>47</sup> Palhoça central onde são realizados os rituais de uni no Samakei ou Centro de Espiritualidade Yawanawa e onde as vezes se reúnem as pessoas que estão em dieta para cantar, estudar as medicinas ou realizar atividades fins.

<sup>48</sup> Considero importante como dado de pesquisa mencionar que esse foi o único elogio que recebi do pajé durante todo o período da minha estadia em campo.

## Casamento

O casamento Yawanawa segue preferencialmente uma tendência uxorilocal onde a mulher permanece na casa de sua família enquanto o homem passa a morar na casa dos sogros. Segundo Peres Gil (1999), os casamentos seguem uma tendência de tipo dravidiano, sendo que o casamento preferencial é aquele entre primos cruzados, que podem ser matrilineares, patrilineares ou bilaterais. O termo Yawanawa para designar prima e esposa é o mesmo, para o ego masculino = awi, e, o termo para designar primo e esposo, para o ego feminino, é também o mesmo = *vènè*.

Quando a jovem Wanu, afirma que "o mais bonito que tem na nossa cultura é casar com teu primo", revela implicitamente a possibilidade de outros tipos de alianças matrimoniais, assim, o casamento entre primos não se trata, hoje em dia, tanto de uma imposição cultural obrigatória, como parece ter sido nas gerações passadas, onde os pais escolhiam o genro ou a nora, mas sim de uma escolha, onde 'o mais bonito' está relacionado com a 'cultura', o qual tem um valor significativo para esta jovem 'estudante da espiritualidade Yawanawa'. A esse mesmo respeito, muitas das minhas informantes complementavam as informações sobre os casamentos de antigamente, afirmando que "hoje não é mais assim", ou ainda, que "muita coisa mudou". De forma geral, essa mudança é percebida, pelos menos entre as mulheres, como algo positivo<sup>49</sup>.

Voltando à dinâmica dos casamentos, a mulher permanece, idealmente, perto dos seus parentes (*imiki*) enquanto o homem se distancia dos seus. Contudo, há também alguns casos de mulheres que passam a morar na residência do marido, segundo ouvi algumas vezes, "quando o esposo tem uma condição boa". Pelo que pude observar, a maioria das mulheres que moram fora, casaram com *nawas* vinculados aos movimentos neo-xamânicos nas grandes metrópoles<sup>50</sup>.

Parte importante do aprender a ser mulher ou ser homem implica em adquirir habilidades para ser uma boa esposa ou um bom esposo. Vejamos em que consistem essas habilidades. Segundo Isabel Yawanawa:

"Antigamente os pais escolhiam os genros e noras dos filhos e por isso eles tinham que ensinar. A mãe ensina a filha e o pai ensina o filho. A mãe ensina a ser trabalhadeira, fazer comida, atender bem o marido. Quando o marido vai caçar ou vai cortar lenha, quando ele volta ele quer ter a comida pronta, senão ele arruma outra que dê conta dele. Então para ele não arrumar outra, a gente

---

<sup>49</sup> Não me foi possível, pelo motivo obvio de ser mulher, obter informações do que os homens falam ou pensam sobre tais mudanças.

<sup>50</sup> Sobre as dinâmicas de interação yawa-nawa, ver Oliveira (2012).

tem que fazer tudo... Isso se ele for trabalhador... se for um preguiçoso uma mulher basta e sobra! (risos) [...] e o menino aprende a caçar e abrir roçado. O roçado muitas vezes fazem juntos [o homem e a mulher].” (ISABEL YAWANAWA, fevereiro de 2016)

Aqui fica clara a noção, recorrente entre os povos Pano, de que o corpo feminino das meninas é formado pelas mulheres e nas relações com as suas *kin* (parentes) mulheres, enquanto o corpo masculino é formado pelos homens e nas relações com seus *kin* homens.

Outro aspecto que aparece em algumas conversas com mulheres é o da poligamia. A poligamia era uma prática comum no passado, que ainda não foi completamente abandonada, sendo praticada preferencialmente por líderes casados com suas primas cruzadas, geralmente, todas elas irmãs. Embora o Mito do *Usheni*, analisado acima, sugere que seria socialmente aceito o fato de tanto as mulheres como os homens terem ‘namorados’ ou realizarem trocas sexuais fora do casamento, não me foi possível verificar tal costume por parte das mulheres em campo, sendo que ouvi em repetidas ocasiões as minhas informantes se referirem às trocas sexuais extra-matrimoniais como ‘traição’.

Ainda, não somente para Isabel, mas para várias das minhas informantes, a poligamia, e a traição, constituem ameaças, às quais desenvolvem estratégias para evitá-las, como ser trabalhadora e ‘fazer tudo’ para o marido. Carid Naveira (1999) identifica durante sua pesquisa de campo, realizada em 1998, três casos de poligamia. Já então, o pesquisador constata o fato de muitas mulheres não aceitarem que seus maridos tenham outras esposas, o que, segundo ele, teria influenciado no aumento do número de mulheres solteiras com filhos, os quais muitas das vezes acabam sendo criados pelos avós maternos. Uma realidade similar é constatada também por Peres Gil (1999). Já na época da realização da pesquisa de campo para este trabalho, em 2016, identifiquei apenas um caso de poligamia, o qual não se dava sem conflitos por parte dos envolvidos.

Em certa ocasião, conversando sobre a poligamia com uma jovem, espontaneamente revelando minha faceta feminista, expressei meu desconforto com o fato da poligamia ser permitida apenas para os homens. Esse fato me revelou, também, a importância das histórias como formas de aprendizagem dos valores Yawanawa e do que seja ser mulher.

Eu: Mas que injustiça! Só o homem pode ter várias mulheres e a mulher não pode ter vários homens?!



Jovem: Pois é, eu também acho uma injustiça, mas nas nossas histórias a gente sempre ouve que os homens antigos tinham várias mulheres e só tem uma história que fala de uma mulher que tinha dois maridos... mas eles não contam... porque se contassem... (risos).

Não somente nessa ocasião, mas também em outras ocasiões, minhas jovens informantes justificaram o que consideram certo ou errado no comportamento feminino, e, no seu próprio comportamento, baseadas nas histórias que ouvem desde muito cedo. Por esse motivo dedicamos a seguir um pequeno trecho deste trabalho a observar algumas dessas histórias contadas pelas mulheres.

## **Histórias que as mulheres contam**

Uma noite, em que estávamos em dieta, eu e as filhas e sobrinhas do pajé Matisini, algumas destas foram para a vila da aldeia, permanecendo no *Samakei* apenas eu, Keneweci, filha do pajé Matsini, e um dos seus irmãos de 11 anos de idade. Por ocasião de uma chuva muito forte, ficamos em volta do fogo no *shuvu* e pedi a Keneweci para ela contar algumas histórias. Sem fazer nenhuma sugestão do tipo de histórias que eu gostaria de ouvir, a escolha dela foi pela história da mulher que traiu o marido, a história da Manxivake, e a história da mulher que tinha dois maridos.

A primeira história conta de uma mulher que tinha um amante e eles se encontravam sempre na roça. O marido começou a suspeitar que ela tinha um amante porque ela começou a trazer caça para casa, quando ele perguntou como ela tinha conseguido essa caça ela falou que ela tinha visto a ave caindo, e a pegou em seguida. O marido ficou muito suspeito e se fingiu doente. No dia seguinte, a mulher saiu de casa dizendo que estava indo para a roça, sendo que estava indo se encontrar com seu amante. Então o marido foi atrás dela levando a lança dele. Quando chegou à roça os encontrou, um em cima do outro, e cravou ambos com a lança, deixando eles lá. Quando ele voltou para casa, encontrou com sua sogra, quem, muito preocupada, lhe perguntou onde estava a filha dela e o que ele tinha feito com ela, ao que ele respondeu que ele não tinha feito nada e que seguramente ela devia estar na roça ou talvez tivesse caído em algum buraco. Quando a mãe da mulher chegou na roça, encontrou a filha e o amante dela mortos atravessados pela lança. Segundo Keneweci, “essa história não é

somente para a mulher que faz coisa errada, mas também para a mãe da mulher que não corrigiu”.

A segunda história, da Manxivake, conta de uma mulher que também trai o marido, ela era esposa de um ‘pajé muito forte’, quem, quando soube da traição dela quase a matou, ‘batendo nela até as tripas saírem para fora’. Assim a deixou durante uma noite sofrendo, e depois tratou dela e a curou com ervas e rezas. A partir de então Manxivake se tornou uma mulher muito fiel a seu esposo e fez um *saiti* para ele.

A terceira história trata de uma mulher que era maltratada pelo marido. Um dia, caminhando pela floresta, pegou um caminho errado e chegou na terra dos *nawas*, onde foi encontrada e casou com dois homens (*nawas*), tornando-se uma líder importante entre eles.

É muito interessante notar a escolha da Keneweci por contar essas histórias. Nas duas primeiras histórias, aparece claramente o modelo de conduta esperado da mulher Yawanawa. Não se espera que ela traia o marido, pois isso poderia ter consequências muito graves, como a morte, no caso da primeira história; e uma agressão e quase morte, na segunda história, após o qual a mulher se arrepende e se torna ‘uma mulher muito fiel a seu esposo’. Assim, podemos observar que a fidelidade feminina em relação ao seu esposo é um valor considerado muito importante no sistema de valores Yawanawa exposto nas histórias. Não necessariamente o oposto, mas talvez, a exceção à regra, é observada durante as brincadeiras e grandes festas, em que as relações entre primos e cunhados é permitida<sup>51</sup>.

A terceira história, da mulher que casou com dois homens, trata-se de dois estrangeiros, não Yawanawas. E embora seja uma história, como afirma a jovem Yawanawa, que “eles não contam”, é uma história que é contada por elas.

Nesta secção incluo alguns comentários sobre o mito do povo que se transformou em queixada, incluído no início do Capítulo 1 deste trabalho, e uma quarta história, que, embora me foram contados por homens, mostram aspectos importantes da socialidade Yawanawa e do lugar da mulher na trama das relações sociais.

No mito *Yawa yawa ikatë vatxi pinihu* (Os que comeram o ovo do pássaro que cantava *yawa yawa*), observa-se um detalhe: “apenas uma mulher não comeu aquele ovo. O homem não lhe deu ovo porque tinha raiva dela: ela não queria ter marido, queria viver solteira, não queria compartilhar nada com eles, não queria crescer”. Essa

---

<sup>51</sup> Para uma análise sobre as festas ver Carid Naveira (1999).

mulher, transgride o que se espera da agência feminina, isto é, que case e cuide do marido, que compartilhe e ‘cresça’. Penso que esse ‘crescer’, está relacionado ao que, para McCallum (2001) implica se tornar uma ‘pessoa verdadeira’, isto é, ser um homem ou uma mulher, e desempenhar sua agência masculina ou feminina, a qual, necessariamente, está atrelada aos processos econômicos e de produção de pessoas. É possível, também, que esse crescer esteja relacionado com a noção Pano de continuidade, bem exemplificada na fala do filho de um renomado pajé Kaxinawa (Agostinho Manduka), Isaka, quando diz que “o melhor que o pai deixou foi esse tanto de Murus”, netos dele que levam seu nome, sendo evidente o fato que de um Ikamuru, ‘cresceram’ vários. A negativa da mulher a ‘crescer’ poderia estar relacionada à negativa dela a se casar e portanto, ter filhos. A atitude diferenciada da mulher na narrativa mítica, teria colocado a mesma em uma situação diferenciada dentro da comunidade em relação aos seus parentes. Embora ela estivesse junto com eles, na caçada, não foram oferecidos a ela alimentos, como é regra entre os *kin*. De alguma forma, a transgressão da mulher à agência feminina, seria um ato antissocial que a teria colocado em uma posição distanciada dos seus *kin*. Tal fato se comprova quando, diante da transformação dos seus *kin* em *yawa*, não acomete a ela o mesmo destino. O distanciamento se expressa a través de um corpo diferenciado, ao que se reserva, por tanto, uma percepção (ponto de vista) de mundo diferenciado dos seus parentes.

Caberia aqui uma análise mais aprofundada sobre a posição externa ocupada pela mulher no mito, para além da interpretação de sua exterioridade somente devido à sua negação em agir conforme o esperado da agência feminina: que casasse, tivesse filhos (crescer) e compartilhasse com seus parentes. Nos povos Tucano, por exemplo, pela regra de casamento virilocal, a mulher, de modo geral, ao casar muda para a aldeia do esposo, quem pertence a outro clã e fala uma língua diferente, ocupando a mulher, dessa forma, uma posição forânea (Lasmar, 2006). A pesar dos Yawanawa terem como regra de casamento a uxorilocalidade, onde é o homem quem passa a viver com a família da esposa após o casamento, se analisarmos relatos mais antigos, como os recolhidos por Carid Naveira (1999), observamos que várias mulheres forâneas Katukina, Shanenawa, Kaxinawa, dentre outras, foram incorporadas ao povo Yawanawa. Tais relatos parecem coincidir com declarações dos meus entrevistados, que afirmam que, diferente dos dias atuais, antigamente tinha poucas mulheres Yawanawa. A mulher ocuparia, assim um lugar simbólico de forânea, onde sua agência feminina: casar, ter filhos e compartilhar (alimentos), como indicado pelo mito citado acima,

transformaria ela continuamente em uma consanguínea, através de um processo constante de ações cotidianas. Por sua parte, a não realização da agência feminina esperada, deixaria ela em vista como forânea perante os seus parentes, dando a ideia que o parentesco é uma relação que precisa ser constantemente construída através de agências.

Seja como for, o que fica evidente é o lugar simbólico que ocupa a mulher Yawanawa, e, mais uma vez, a possibilidade de formação e transformação de pessoas e construção ou quebra de relações de parentesco mediadas pelas ações individuais e grupais, pautadas pela agência que cada sociedade prevê para os grupos.

Observemos agora a última história desta secção, a história do homem que se transformou em mulher.

Antigamente o machado era de pedra e era muito difícil cortar com ele. Tinha um homem que era muito devagar. Um dia foram todos os homens cortar um toco muito grande. Ele ia atrás de todos os homens, bem devagarinho e não conseguia cortar nada de lenha. Então ele falou: “Essa não é vida para mim”, e foi para casa e se vestiu de mulher e começou a fazer coisas de mulher, fazia comida e era muito ágil, mastigava caiçuma, fazia beiju, fazia artesanato. Antigamente moravam todos num *shuvu* grande e quando era a hora do café, enquanto muitas mulheres ainda estavam meio devagar, ele chegava e já oferecia comida e caiçuma para os maridos. Até teve alguns homens que deixaram suas mulheres por ele. (INA YAWANAWA, fevereiro de 2016)

Na história do homem que se transformou em mulher existem dois aspectos cruciais para entendermos o lugar da mulher na trama das relações sociais Yawanawa. O primeiro aspecto é, como vimos anteriormente, a relação intrínseca que existe entre gênero feminino e agência feminina, e, gênero masculino e agência masculina. Isto é, se é (ou se torna) mulher Yawanawa quando se desempenha as funções consideradas do domínio feminino, neste caso: fazer caiçuma, cozinhar os alimentos e distribuí-los entre seus parentes. É possível que o mesmo se aplique ao caso masculino, a pesar de não existirem registros de uma história ou narrativa Yawanawa em que uma mulher se transforme em homem por desempenhar ações da agência masculina. Embora, sim, ouvi em campo sobre uma mulher antiga que caçava tão bem que “era como um homem”.

O segundo aspecto é, considerando o exposto anteriormente, o corpo – e sua agência, características particulares, e *yuxin* – seria uma ‘roupa’ que abrigaria uma essência espiritual, dentro de um mundo altamente transformacional. Assim, as transformações ocorreriam quando, por meio de transformações no corpo (entenda-se, na sua agência, características particulares e *yuxin*), esse corpo passaria a adquirir a capacidade de exercer outra agência, com características particulares. Como vimos, é

possível que um homem se transforme em mulher, ou uma mulher em homem, desde que estes corpos se transformem ao ponto de poderem realizar as funções que os corpos feminino e masculino realizam, respectivamente.

Como provamos ao longo deste capítulo sobre Ser mulher Yawanawa, o esperado, ou melhor, previsível, a partir da formação e produção continuada do corpo e a incorporação (*embodiment*) gradual do gênero feminino, é a produção e reprodução da agência feminina, que consiste em ‘ser boa esposa’, casar, ter filhos, fazer comida, fazer boa caçuma e comida, e respeitar os resguardos menstruais.

É nesse sentido que consideramos a aprendizagem xamânica como uma transformação, que transforma um corpo feminino, ou masculino, cada um com sua agência, características particulares e *yuxin*, em um corpo de pajé, um corpo que exerce outro tipo de agência. Vimos também, que, pelo menos a partir da perspectiva do ponto de vista, a diferença entre o corpo feminino e o corpo de pajé consistiria na diferença entre ‘ser vista’ e ‘ver’ os *yuxin*.

### 3 SER PAJÉ YAWANAWA

#### O xamanismo Yawanawa

“Shamanism is best perceived as a dialogical phenomenon, rather than as an analytical category that directs the anthropological gaze to a concrete object.” (LANGDON, 2013, p.20)

Antes de passarmos a uma descrição mais detalhada do ‘xamanismo’ Yawanawa, é necessário fazermos algumas considerações a respeito das nomenclaturas ‘xamã’, ‘pajé’, ‘xamanismo’ e ‘pajelança’, usadas neste trabalho.

O termo ‘xamã’ designa na sua acepção original, o indivíduo que realiza a prática ritual entre os grupos caçadores e coletores da Sibéria, e se tornou uma categoria antropológica para designar figuras ambíguas que desempenham funções do âmbito “mágico/sacerdotal ou feitiçaria/cura” das Américas e outras regiões (LANGDON, 2013, p.21).

O termo ‘pajé’, de origem Tupi, mais do que uma função específica, designaria um tipo de energia ou poder na língua original. Contudo, o termo é comumente usado no Brasil para designar uma pessoa que realiza práticas associadas à ‘magia indígena’. O uso do termo ‘pajé’, para a autora (que retoma as ideias de Campbell), seria um erro de tradução, pois o mesmo seria um “conceito colonial que se aplica a uma ampla variedade de praticantes da cura, que pode ou não coincidir com o conceito antropológico do xamã indígena” (IBID. p.25, tradução minha). O uso do termo pajelança também apresentaria o problema de representar, segundo os estudiosos, “o resultado de um panorama religioso diverso [...] e não uma tradição indígena” (IBID. p.25, tradução minha). Assim, os termos ‘xamã’ e ‘pajé’, ‘xamanismo’ e ‘pajelança’, seriam termos de uso dos antropólogos e não termos nativos.

Por outro lado, no caso específico desta pesquisa, os meus informantes se referiram quase sempre à sua função como ‘pajés’ e nunca como ‘xamãs’, mostrando, inclusive, certo desconforto quando chamados dessa maneira. Embora o trabalho de

Peres Gil (1999), cuja pesquisa de campo foi realizada em 1998, recolha termos nativos para designar os diversos especialistas da cura Yawanawa; a realidade do meu campo, em 2016, mostrou-se um tanto diferente, e ouvi o termo ‘pajé’ sendo usado para se referirem tanto aos dois especialistas mais velhos, Tatá (*in memoriam*) e Yawarani, como a alguns iniciados da nova geração (a partir da retomada das iniciações dos pajés em 1999). Aqueles denominados pajés têm em comum o fato de possuírem conhecimentos e poder, assim como o reconhecimento da comunidade. Peres Gil identifica o uso do termo pajé para se referirem aos especialistas *rumeya*, *yuvehu* e *tsimuya*, nunca aos *xinaya* e *shuintia*. Ela identifica Tatá e Yawarani como *xinaya*, cuja prática seria a da reza (*shuãnka*) da caiçuma de mandioca ou jenipapo em sessões de cura com o uso do *uni*. O termo *xinaya* atribuído a Tatá e Yawarani também seria uma forma genérica de designar os especialistas que realizaram a formação completa e tem um grau reconhecido de poder. A prática dos *xinaya* descrita por Peres Gil coincide com a prática que observei daqueles denominados por si mesmos ou por outrem de ‘pajés’.

Ainda, o termo pajé também se mostrou como um termo relacional. Ouvi, em alguns casos, o termo ser usado por iniciados da nova geração para designar apenas aos conhecedores mais velhos, colocando-se eles mesmos, nessas situações, como ‘aprendizes de pajé’, afirmação por vezes acompanhada de outras como: “pajé mesmo, só aqueles velhos”, “pajé mesmo, só daqui a alguns anos”, “ainda estou estudando”. Ouvi, em outras ocasiões, os mesmos sujeitos se apresentarem como pajés, geralmente no seu trânsito pelas cidades e em contato com grupos neo-xamânicos, sempre com a ressalva de reconhecerem que os ‘mais velhos’ seriam ‘mais pajés’, ‘pajés mesmo’ ou ‘tem maior conhecimento’, enquanto eles estariam ainda ‘estudando’. Ainda, em outras ocasiões, ouvi outras pessoas não iniciadas se referirem a esses mesmos iniciados da nova geração como ‘pajés’. Vemos assim, como o termo ‘pajé’ toma diferentes conotações que respondem de forma relacional a fatores como quem são os interlocutores, o local onde se encontram, ou se o termo é usado em relação comparativa com um *xinaya* mais velho e experiente.

Ainda, os termos nativos recolhidos por Peres Gil (*ibid.*), apresentam a característica, como a antropóloga pontua, de serem também relacionais e das fronteiras entre um e outro não serem claramente definidas. Também, fazem referência a especialistas que, na época de sua pesquisa, haviam realizado suas iniciações há aproximadamente três décadas, antes da ‘retomada’ da prática das iniciações xamânicas

entre os Yawanawa. Assim, o uso desses termos para os especialistas do xamanismo Yawanawa não retrataria a realidade de campo que observei dezoito anos depois.

Sobre o uso de termos estrangeiros emprestados nas suas nomenclaturas, Carneiro da Cunha escreve:

“Usar palavras de empréstimo é o mesmo que declarar sua intraduzibilidade, um passo que não é ditado por limitações linguísticas e sim por uma opção linguística. Essa afirmação, que à primeira vista pode parecer tautológica, tem um significado importante: as palavras emprestadas contêm informação meta-semântica. Sinalizam o fato de que, embora haja outros meios possíveis para a comunicação semântica, houve a escolha de mantê-las explicitamente ligadas a um determinado contexto. As palavras de empréstimo devem ser entendidas, por convenção, segundo uma certa chave. Em outras palavras, indicam o registro de sua própria interpretação.” (CARNEIRO DA CUNHA, 2010, p.61)

Assim, o uso dos iniciados Yawanawa do termo emprestado de ‘pajés’ para designarem o especialista do xamanismo, pode querer indicar, de forma implícita, que os pajés da nova geração diferem dos *xinaya* em diversos aspectos. Ao longo deste trabalho mostramos algumas dessas diferenças, principalmente relacionadas aos modos de aprendizagem e da prática xamânica, que passam por diversas transformações na nova geração, sobretudo, a partir da inserção das mulheres no universo xamânico. A escolha Yawanawa pelo termo pajé, ainda, aponta, também implicitamente, para a rede de relações entre Yawanawas e *nawas*, que se constituem como o cenário onde ressurgem a prática da pajelança Yawanawa.

Considero importante, como dado de pesquisa, salientar que meu maior contato durante o mês que estive em reclusão realizando a dieta do *mame* no *Samakei* da aldeia Mutum, e nos vários contatos em diversas situações, tanto na aldeia, como nos centros urbanos, foi principalmente com pajés da nova geração e jovens estudantes, os quais se comunicam quase exclusivamente em português; embora contasse com a presença próxima do velho pajé Tatá (*in memoriam*), pajé da velha geração, em vários momentos durante esse período. A nomenclatura da sua função não parecia, para ele, ter tanta importância no seu discurso, como o fato de cumpri-la, através de rezos, cantos, contar histórias e aconselhar os jovens aprendizes. Assim, durante minha estadia no *Samakei*, não ouvi o Tatá mencionar nem o termo ‘pajé’ nem o de ‘*xinaya*’, para designar sua função, embora sempre ouvi as pessoas se referirem a ele como pajé. A maioria das lembranças que tenho do velho pajé são dele cantando, rezando ou dando conselhos, enfim, sendo o que ele é.

A escolha, por outro lado, de quem escreve, em utilizar o termo xamanismo, indica uma ligação deste trabalho ao contexto da escrita etnográfica. Consciente das



limitações que isso possa acarretar, e, apesar dos problemas que os termos ‘xamã’, ‘pajé’, ‘xamanismo’ e ‘pajelança’ apresentam, optaremos por usá-los como sinônimos: ‘xamã’ e ‘pajé’, ‘xamanismo’ e ‘pajelança’. Lidar com, por um lado, o termo ‘pajé’, usado como termo ‘nativo’ pelos meus informantes, assim como, por outro, com o termo ‘xamã’, categoria antropológica comumente utilizada; retrata o ‘dilema entre estar lá e estar aqui’ enunciado na introdução deste trabalho. Usar ambos termos como equivalentes constitui um esforço de diálogo entre saberes distintos sobre a base da equivalência. Vejamos agora a concepção de xamanismo que, pensamos, permite compreender melhor o complexo fenômeno do xamanismo Yawanawa hoje.

Décadas após os primeiros estudos dos xamãs originários da Sibéria, entre os anos 60 e 70, ressurgiu o interesse da antropologia, e de outros campos, a respeito do uso de substâncias psicoativas e as práticas xamânicas de diversos povos, assim, algumas pesquisas nesse período giraram em torno de definir o xamanismo como categoria analítica, ou de investigar a diversidade das cosmologias nativas e práticas xamânicas. Assim surge o xamanismo como categoria analítica, da prática mágico-religiosa relacionada à cura e uso de psicotrópicos, não somente da América, mas também de diversos povos (Langdon, 2013).

Segundo Langdon, noções como o perspectivismo amazônico, que constata a multiplicidade de seres dotados de intencionalidade nas realidades visíveis e invisíveis, assim como a noção de possibilidade de trânsito entre essas realidades, contribuíram para chamar atenção para a centralidade do xamanismo nas cosmologias ameríndias, o qual, expressa temas centrais nessas sociedades, tais como a transformação, fluxo de energia vital e a influência das forças ocultas no dia a dia. O xamanismo permitiria a compreensão de eventos do dia a dia, assim como das forças invisíveis que os afetam. Assim, o xamanismo é considerado como uma instituição cultural central, que abrange aspectos diversos que vão desde o bem-estar da sociedade, harmonia social e processos reprodutivos, até relações sociais que incluem humanos e não-humanos (ibid.).

Carneiro da Cunha (1998) postula o xamanismo como tradução, não somente de outras realidades não-humanas para os humanos, mas também do conhecimento nativo para os não-indígenas. Langdon, por sua vez, propõe que para além de uma concepção do xamã como tradutor,

“Shamanism is a performative mode that is best understood as dialogue and as an emergent phenomenon resulting from specific actors and events that are engaged in its construction.” (LANGDON, 2013, p.30-31)

Veremos a seguir que essa definição de xamanismo como ‘diálogo’ e ‘fenômeno emergente’ produto de relações se aplica ao caso Yawanawa. Sabemos, a partir dos trabalhos etnográficos anteriores, que a pajelança Yawanawa, se bem, não completamente abandonada, reduziu seu campo de atuação à realização de *mariris* com o consumo de *uni*, durante algumas décadas, que correspondem a um período de não identificação como povo indígena por parte dos Yawanawa, junto com a repressão dessas práticas pela presença da Missão Novas Tribos do Brasil na aldeia sede de Nova Esperança. Já na década de 80, o então jovem, Biraci Nixiwaka, atual cacique da aldeia Nova Esperança, se estabelece em Rio Branco e se envolve com os movimentos indigenistas nacionais e internacionais, trazendo como consequência o reconhecimento e identificação dos Yawanawa como indígenas e a conquista da demarcação da Terra Indígena do Rio Gregório, a primeira a ser demarcada no estado do Acre. Segundo Biraci Nixiwaka, nessa época, a grande maioria dos Yawanawa professava a religião evangélica, e ‘tinham se afastado de si mesmos’, chegando ao ponto de ‘temerem a si mesmos’ por acreditarem que as práticas xamânicas eram ‘diabólicas’. Vários acontecimentos importantes e relacionados entre si acontecem nesse período: a demarcação de terra em 1984, o reconhecimento do povo Yawanawa perante a FUNAI e a expulsão da missão cristã da aldeia em 1987. Após tais significativos eventos, os Yawanawa sentem a necessidade de “se afirmar na [...] própria história que é na nossa cultura principalmente uma firmeza espiritual. Esse é o único caminho de sobrevivência de um povo, de uma nação.” (BIRACI NIXIWAKA in: OLIVEIRA, 2012, p.87).

A participação de Biraci Nixiwaka, no Eco 92, propicia um contato e posterior inauguração de parceria econômica com a empresa americana Aveda, de produção de cosméticos a base de urucum, e que tinha entre seus princípios a ecologia e a valorização da ‘cultura indígena’. Essa parceria se fortalece quando, por ocasião da doença do presidente da firma americana, o pajé Yawarani, acompanhado pelo Biraci, realiza uma viagem aos Estados Unidos, com o objetivo de fazer um tratamento no *nawa*, resultando na sua cura. A partir desse episódio, a empresa americana demonstra um profundo interesse em adquirir os conhecimentos da cura Yawanawa e fazem o acordo de enviar um americano da empresa para realizar a iniciação xamânica na aldeia, e, ao mesmo tempo, viabilizarem a estadia de três Yawanawa nos Estados Unidos para estudarem inglês e terem acesso aos conhecimentos dos brancos. A troca possibilitou que dois jovens Yawanawa realizassem a iniciação junto ao americano, sendo Yawarani e Tatá os responsáveis pelas iniciações. Assim, é neste cenário de relações políticas,

afirmação de identidade, e relações entre os Yawanawa e os *nawa*, que se dá a retomada das iniciações xamânicas em 1999 (Oliveira, 2012).

Segundo Biraci,

“E onde os Yawanawa se sentiram também seguro, firme, respeitado como povos [...] nós começamos é a praticar aquilo que a gente tinha deixado durante quase 30 anos. E é onde vem a língua, a prática da ayahuasca, do *uni*, do *rume*, do rapé, do juramento sagrado, aonde a nova geração depois quase 50 anos que não fazia um juramento sagrado na nossa formação espiritual onde a gente cede o nosso espírito ao nosso Criador [...]” (BIRACI NIXIWAKA in: OLIVEIRA, 2012, p.89-90)

De ambas falas do cacique, é possível notar a importância da ‘espiritualidade’, isto é, as práticas associadas à pajelança Yawanawa: o uso da língua, do *rume* (rapé), do *uni* (ayahuasca) e a realização do ‘juramento sagrado’, simultaneamente, como principal via do processo de fortalecimento cultural, e como objetivo do mesmo (ibid.).

O ‘juramento sagrado’ refere-se à iniciação xamânica através da ingestão da raiz *muká* e o cumprimento de um rigoroso resguardo de, no mínimo, um ano. Ouvi alguns iniciados se referirem à iniciação como ‘juramento sagrado’, ‘fazer a dieta do *muká*’, ‘ter o *muká*’, ‘mexer o *muká*’ e ainda, em uma ocasião, como ‘plantar o *muká* no coração’. Oliveira (ibid.) identifica também as expressões ‘ser da família do *muká*’ e ‘ser filho do *muká*’. Muitas vezes ouvi o pajé Matsini e muitos outros se referirem, assim como Biraci, na sua fala acima, ao conjunto das práticas que engloba o xamanismo Yawanawa como ‘espiritualidade Yawanawa’<sup>52</sup>.

Dessa nova geração de iniciados no *muká*, os três primeiros a realizarem a dieta, em 1999, foram o americano; junto com Kuni, primo de Biraci Nixiwaka, que teria ido ‘no seu lugar’, por conta do envolvimento deste último como liderança política, motivo que lhe impediria de se ausentar de suas atribuições para realizar a longa dieta; e outro primo deles chamado Teika. No ano seguinte foram o próprio Biraci Nixiwaka, junto com Nani, seu primo, e Matsini<sup>53</sup>, seu sobrinho e filho do Raimundo Luiz, quem, após separação política das lideranças, se estabelece na aldeia Mutum. Atualmente Matsini é a ‘liderança espiritual’, como ele mesmo se apresenta, da aldeia Mutum, e responsável pelo *Samakei* ou Centro Cerimonial de Cultura e Terapias Yawanawa, sede onde são

---

<sup>52</sup> Assim como nos termos ‘pajelança’ e ‘xamanismo’, poderíamos ter aqui um problema de tradução. A pesar do termo ‘espiritualidade’ ser usado, em muitas ocasiões, pelos meus informantes, estou convencida que ele não significa o mesmo para os Yawanawa que para os *nawa*. Para os Yawanawa está relacionado a uma cosmovisão própria específica, enquanto para os *nawa* trata-se de um termo mais geral e passível de diversas interpretações. Nesta dissertação, o termo original será mantido nos casos das citações orais ou ao fazer referência às mesmas.

<sup>53</sup> Ver nota 22.

realizadas as dietas de formação, que, na atualidade, recebe tanto os jovens pajés, como jovens estudantes da espiritualidade Yawanawa<sup>54</sup> e, ainda, *nawas* interessados nos estudos da pajelança Yawanawa. O *Samakei*, localizado a uns trinta minutos a pé da aldeia, floresta dentro, foi a sede onde permaneci em reclusão durante a realização desta pesquisa, realizando a dieta do *mame* (caijuma). Durante parte do período em que estive em dieta, o centro recebeu também um grupo de nove russos, e, segundo soube, já recebeu pessoas de diversos estados do Brasil e outros países como Estados Unidos e Canadá para realizarem dietas. O fato do *Samakei* ter dois nomes, um em língua Yawanawa, e outro em português, assim como o fato do centro aceitar *nawas* para realizarem dietas; junto com o fato da própria retomada da iniciação xamânica ter se dado no meio a um contexto de relações com os *nawa*, coloca o xamanismo Yawanawa atual como um ‘fenômeno dialógico emergente’ (Langdon, op.cit.) produto de relações entre Yawanawas e *nawas*.

Nesse novo contexto em que se desenvolve o xamanismo Yawanawa atual, é que acontece um novo marco na sua história, com a iniciação, em 2001, das primeiras duas mulheres, as irmãs Hushahu e Putanny. Conhecer Hushahu e a história das duas mulheres que tiveram a coragem de dar um passo no contrafluxo do ‘tradicional’ foi a motivação inicial desta pesquisa. Como vimos no capítulo anterior, o corpo feminino Yawanawa é formado desde a infância para desempenhar atividades associadas à agência feminina (produção, reprodução e formação de pessoas), e não seria preparado para desempenhar a função de pajé e enfrentar todas as dietas e resguardos necessários para alcançar poder xamânico. Contudo, essas duas mulheres demonstram o contrário, inaugurando, assim, a possibilidade da participação feminina no xamanismo Yawanawa. No sentido antropológico, temos aqui, também, duas situações convergentes, por um lado uma antropologia das categorias, onde noções como corpo, mulher, pajé parecem dar conta de uma realidade homogênea; e por outro lado, vemos também, biografias individuais que se destacam da regra geral, indo, por vezes, na contramão do que as categorias postulam. Seriam essas exceções a confirmação da regra? Ou parte de um movimento de transformações que fazem parte da conjuntura do xamanismo Yawanawa atual? Veremos maiores detalhes da iniciação feminina como uma transformação no próximo capítulo.

---

<sup>54</sup> Reproduzo aqui o termo que repetidamente ouvi em campo para designar aos jovens não iniciados que frequentam o *Samakei* e tem uma participação frequente nos rituais e dietas.

Outro evento que merece destaque no processo de revitalização do xamanismo Yawanawa é o Festival Yawa, que, anualmente desde 2002<sup>55</sup>, reúne, durante cinco dias, Yawanawas de diversas aldeias, assim como ‘parentes’ de outros povos indígenas e *nawas* interessados nas práticas associadas à pajelança como os *saitis* (cantos), rituais com o uso do *uni*, *rume*, e que valorizam os elementos ‘tradicionais’ como as saias de palha, pinturas corporais, artesanatos em miçanga com os *kenes* (pulseiras, tiaras e colares), adornos feitos com penas, dentre outros elementos associados à ‘cultura Yawanawa’. Após separação política e consequente saída de algumas famílias da aldeia de Nova Esperança, o novo grupo se estabelece na aldeia Mutum, que também, desde 2013, realiza o Mariri Yawanawa. O Festival Yawa é realizado no final de outubro na aldeia Nova Esperança, e o Mariri Yawanawa ocorre entre julho e agosto na aldeia Mutum. Se bem, em seu início, o Festival teria tido como objetivo o fortalecimento das práticas culturais, hoje em dia, constitui-se como um evento notadamente voltado para as relações com os *nawa* desejosos de conhecer a ‘cultura Yawanawa’.

No site do evento Festival Yawa 2017 encontramos na página inicial:

Em 2002, como parte da nossa luta pela revitalização da **nossa cultura**, massacrada pela colonização do passado, reunimos todo o nosso Povo a aldeia Nova Esperança e durante uma semana relembramos nossas danças, nossos cantos, nossas brincadeiras, nossas comidas tradicionais e nossos rituais. A partir daí, todos os anos, nos reunimos, **nos firmamos com a nossa cultura**, com a **nossa espiritualidade** e **convidamos outros parentes de outros Povos e amigos** para, junto com o Povo Yawanawa, celebrarmos as nossas tradições, com a energia e a força da nossa floresta. (<http://yawanawa.org/festival-yawa/>, grifos meus)

Aqui é possível perceber, também, o uso do termo cultura pelos Yawanawas para se referirem a alguns elementos, principalmente relacionados aos festivais e ao xamanismo (espiritualidade). Este uso do termo ‘cultura’ corresponde à segunda de duas formas em que é possível usar o termo, distinção elaborada por Carneiro da Cunha (2009), onde a cultura (sem aspas) se refere a uma lógica interna a uma dada sociedade (com todos os problemas que o uso dessa noção traz<sup>56</sup>) enquanto ‘cultura’ se refere a uma lógica interétnica, uma relação entre diferentes sociedades, como quando a palavra cultura permite que membros de uma dada cultura falem sobre sua própria cultura. Este seria o caso do Festival Yawa, do Mariri Yawanawa e os elementos que os mesmos envolvem, e que os Yawanawa denominam como ‘cultura’.

---

<sup>55</sup> Ver nota 23.

<sup>56</sup> Para um estudo mais aprofundado de diversos conceitos de cultura consultar Geertz (1989), Sahlins (2003), Wagner (2010), Ingold (2010).

## Os pajés de antigamente

“Não tem mais pajés como antigamente, que sabiam curar, matar mesmo” (INÁ YAWANAWA, fevereiro de 2016).

Peres Gil reúne em seu trabalho *Pelos caminhos do Yuve* (1999), relatos de alguns especialistas da saúde Yawanawa da ‘velha geração’, isto é, que passaram pelo processo de iniciação antes da retomada das práticas xamânicas em 1999. Dos nove especialistas incluídos em sua dissertação, oito são homens e uma mulher. Cabe destacar que a única especialista feminina, Dona Nega, é considerada uma *niipuya*<sup>57</sup>, assim como outros dois especialistas, Manel Pequeno e Augusto, todos eles, conhecedores das plantas e remédios do mato. Cinco dos especialistas fizeram a iniciação de *xinaya*: Antônio Luiz, Yawarani, Tatá, Raimundo Luiz e Valdemar. Desses, contudo, nem todos teriam alcançado a cumprir os resguardos indicados, ou, por alguma ação indevida durante a dieta, não teriam adquirido o poder necessário para serem reconhecidos como *xinaya*, ou rezadores. Apenas Antônio Luiz, Yawarani e Tatá teriam alcançado esse reconhecimento. Raimundo Luiz teria sido considerado como uma importante liderança, tanto espiritual como política, assim como foi seu pai Antônio Luiz, o ‘amansador de brancos’. Um dos especialistas, João Grande, era considerado um *yuvehu* ou *tsimuya*, que teria a capacidade de incorporar espíritos ou *yuxin*. O trabalho da antropóloga revelou a existência, de várias classificações de especialistas da medicina Yawanawa, dependendo dos conhecimentos que os mesmos adquiriram através de dietas e iniciações. Os *niipuya* seriam os sabedores do uso das plantas da mata (*rau*<sup>58</sup>); os *xinaya*, literalmente ‘aquele que tem pensamento’, refere-se, em geral, às pessoas que praticam a técnica da reza (*shuãka*); e os *tsimuya*, que literalmente significa ‘aquele que tem o amargo’, faz referência a esta categoria gustativa tão importante no xamanismo Pano. Entre vários grupos dessa família linguística, como os Kaxinawa (Lagrou, 1998) o poder xamânico está associado ao ‘amargo’, de forma que, a introdução de substâncias classificadas sob esta categoria é imprescindível para que o xamã adquira e desenvolva seu poder.

Segundo um *nawa*, que fez o juramento do *muká* junto aos Yawanawa, adquirir poder e conhecimentos xamânicos implicaria em transcender o *yuxin* de criança, que é associado ao *bata* (doce), e alcançar o *yuxin* de ancião, associado ao *tsimu* (amargo), ao

<sup>57</sup> *Nii* = mato, floresta; *niipu* = plantas do mato

<sup>58</sup> Termo comumente traduzido pelos Yawanawa como ‘remédios da mata’.

conhecimento e à sabedoria. Tal perspectiva coincide com as noções Kaxinawa, onde o corpo do pajé é considerado amargo, oposto aos corpos da criança e da mulher, associados à doçura (Lagrou, 1996). Segundo Erikson (1999), para os Matis, crescer também seria sinônimo de amargar, endurecer o corpo; onde as mulheres Matis possuiriam um corpo ‘doce’, associado à reprodução e nutrição de crianças, e os homens um corpo mais ‘amargo’. Segundo esta perspectiva, o corpo do homem (mais *tsimu*) estaria mais próximo do corpo do pajé (‘que tem o *tsimu*’) do que um corpo de mulher (mais *bata*).

Segundo Colpron (2005), entre os Shipibo, é comum a existência de mulheres xamãs. Contudo, elas somente passariam a exercer essa função, uma vez que tivessem alcançado a menopausa. Tal fato, além dos aspectos relacionados ao sangue menstrual e os resguardos necessários, também poderia estar associado ao ‘amargamento’ do corpo (*bata*) da mulher com a chegada da velhice (fase da vida *tsimu*), isto é, a transformação do corpo feminino (sangrante, gestante, puérpero, etc.), como vimos, mais vulnerável aos olhos dos *yuxin*, em um corpo mais amargo (sábio e poderoso).

É, também, comum entre os Yawanawa a ideia de que, embora na nova geração de pajés existam pajés bastante jovens, o pajé somente alcançaria o *vana* (conhecimento, poder) na velhice.

### **Samakei: Aprendizagem xamânica**

“O *muká* é uma força muito grande para o povo Yawanawa. Ela é uma planta, mas não é apenas uma planta, porque ela encerra um espírito muito grande e muito poderoso. Antigamente os pajés tomavam e desenvolviam tanto o poder de curar como de matar, porque para curar as doenças tem que conhecer sobre ela, e a doença é algo que leva à morte, então ter o poder de matar é o mesmo que de curar. O *muká* é um espírito que pode ser homem ou pode ser mulher. Se você quiser tomar é porque tem um motivo muito forte que tu tá sentindo no teu coração, não é porque vê os outros tomando e acha bonito. Tem doenças que nada cura, e o *muká* cura. Ele vai te dar esse poder da palavra, a nossa palavra tem poder. Se eu falar algo que você não gosta você vai ficar com raiva mas não passa disso. Agora quem tem o *muká* é muito forte, a palavra dele tem poder. Realmente o que você fala vai acontecer. Tem o poder de curar e também de matar. Aí, se tem um propósito bem firmado tu vai vestir uma saia tradicional, pintar, colocar um cocar. Tem que estar feliz, não pode estar triste. Aí eu conheço ele, eu posso chamar de meu avô, meu pai, meu irmão, meu primo. Aí eu falo com ele que essa pessoa ouviu falar de você e quer te conhecer... ele vai ficar de costas.... mas é isso mesmo. Aí tu vai comer e aí ele vai rodar o mundo durante um ano. Depois que passar um ano, no dia que cumprir um ano do dia que tu tomou, ele vai estar no mesmo lugar, e aí ele vai avaliar e responder. Se tu pediu poder, prosperidade, conhecimento, aí ele entrega. Se pedir algo tem

que ter um sacrifício, tem que fazer dieta. A dieta do *muká* é um ano.” (MATSINI YAWANAWA, fevereiro de 2016)

A dieta ou *samakei* do *muká*, e seus diversos elementos, constituem o conjunto de processos de aprendizagem xamânica Yawanawa por excelência. Os elementos que formam parte do processo que implica se ‘tornar um’ (*samakei*) com o *muká*, isto é, se transformar em pajé, mais do que processos paralelos e simultâneos, formam parte de um todo complexo de elementos que se entrelaçam e interatuam entre si. A separação dos diversos elementos em subtítulos, que será feita a seguir, busca apenas possibilitar a nossa análise e facilitar a leitura de terceiros. Várias abordagens analíticas seriam possíveis para este processo complexo que implica o *samakei*. Contudo, escolhemos usar a sequência dos elementos que Matsini enuncia na proposição acima.

### ***Muká*, a batata sagrada**

“Não é simplesmente tomar. O *muká* não é apenas uma dieta de um ano. É um juramento sagrado para a vida toda.” (BIRACI NIXIWAKA in: ALTHEMAN, 2013, p.15).

Peres Gil (1999) identifica diversos usos do *muká* ou *rarê* entre os Yawanawa: para virar bom caçador, [...] para virar “o rei do vômito” nas festas de caiçuma, para adquirir habilidades de caça, e nas iniciações para aprender as rezas e os remédios do mato. O *rarê* faria possível com que o aprendiz entre em contato com os *yuxin* de quem vai adquirir conhecimento. Se bem a autora identifica o uso da folha para tais finalidades; quase todas as vezes, meus informantes se referiram ao *muká* como a ‘batata sagrada’.

Numa ocasião, em que me encontrava visitando a aldeia do professor Nani, em 2017, enquanto me mostrava sua horta, uma folha me chamou a atenção fiquei observando-la. O professor explicou que era a planta do *muká* que tinha brotado naturalmente ali, por vontade própria, e então comentou sobre a existência de uma dieta feita com a folha do *muká*, de um mês de duração, indicando que para a realização da mesma era necessário ser chamado pelo espírito da planta, através de visões ou sonhos. Nani advertiu que se eu tocasse na folha deveria realizar a dieta. O respeito e sigilo com que transmitiu esse ensinamento me indicou que não era adequado perguntar mais a respeito do *muká* naquele momento, e que o ancião só teria comentado sobre o assunto



ao notar a forma como a planta tinha me ‘encantado’. A seguir trataremos do uso do *muká* no contexto da iniciação xamânica, relacionado ao contato com os *yuxin*.

Entre os Yawanawa, um profundo e respeitoso ambiente de mistério envolve todos os temas relacionados ao *muká*. Pouco se ouve e fala a respeito, a não ser pelas pessoas iniciadas, que teriam propriedade para falar do assunto. O pouco que me foi revelado sobre o assunto, em um contexto de dieta, foi tratado sempre nessa seriedade. Na escrita desta dissertação optamos por manter o sigilo naqueles pontos relacionados à iniciação do *muká* que são guardados com mais zelo pelos pajés Yawanawa e me foram revelados apenas pelo fato de me encontrar em dieta. Assim, nesse mesmo respeito, as informações que seguem são aquelas que coincidem com o que ouvi os Yawanawa contarem também em presença de outros *nawas*, em situações de rituais ou conversas fora da aldeia; ou o que dizem alguns *nawas* iniciados.

Leandro Altheman (2013), *nawa* que fez a dieta do *muká*, jornalista, com relações de parceria e amizade com os Yawanawa de Nova Esperança de longa data, conta que a primeira vez que pisou no terreiro do *muká* teve que fazer uma dieta de um dia, com a advertência de Biraci Nixiwaka de não tocar nas plantas, pois se o fizesse deveria fazer outra dieta. O *muká* não é plantado, mas nasce espontaneamente na floresta, geralmente de forma espalhada. Surpreendentemente, no chamado ‘terreiro do *muká*’ a planta de pequeno porte, semelhante a uma trepadeira, se estendia por uma grande área, revelando uma intencionalidade e uma mensagem.

“Nossos ancestrais querem que retomemos o antigo caminho. [...] Para cada planta dessas, uma dieta, um *samakei*. São muitas, e está nascendo mais.” (BIRACI NIXIWAKA in: ALTHEMAN, 2013, p.15).

Evidentemente, Biraci atribui o crescimento de vários pés de *muká* à ação dos antepassados. Se o crescimento de vários pés de *muká* representa a possibilidade de várias iniciações, e se, os ancestrais, sendo eles mesmos *yuxin*, estão ligados ao conhecimento xamânico; o crescimento espontâneo de vários pés de *muká* corresponderia a uma vontade do espírito do *muká* e dos ancestrais que essa expansão aconteça. Assim, a expansão e retomada das iniciações e aprendizagem de conhecimentos xamânicos pelos pajés da nova geração representam, de alguma forma, resultado da ação dos *yuxin*. Ainda, é evidente uma intenção do *yuxin* do *muká* concretizada na realidade visível, no crescimento dos pés de *muká*. Retomando a fala de Matsini acima, notamos o aspecto espiritual associado ao *muká*: “O *muká* é uma planta, mas não é apenas uma planta, porque ela encerra um espírito muito grande e muito

poderoso”, e, poderíamos acrescentar, sua ação originada no mundo invisível realiza transformações no mundo visível.

Ao ‘mexer o *muká*’ esse ‘espírito muito forte’ passaria a habitar dentro da pessoa que ‘planta o *muká*’ no seu corpo, ou ‘no seu coração’, como ouvi de um jovem iniciado. A forma de plantar o *muká* seria ‘roendo a batata’, mastigando e engolindo, ação que se torna extremamente difícil pelo seu gosto extremamente amargo. *Muká* também significa, literalmente, amargo. Apesar do gosto amargo o iniciando não pode ‘fazer careta’. Para se apresentar perante o *muká* o iniciando deve estar ‘bem arrumado’, isto é, pintado, vestindo as roupas ‘tradicionais’ e alegre; e ser apresentado pelo pajé que já o conhece, que já possui uma relação de parentesco com o *muká* (avô, tio, primo, irmão). O pajé que apresenta o iniciando perante o *muká* é quem ‘abre a dieta’ para ele.

Uma vez plantado o *muká*, o iniciando entra em dieta ou *samakei*, que significa ‘tornar-se um com’, a qual restringe radicalmente a quantidade e tipo de alimentos que podem ser ingeridos, o contato com outras pessoas, e prevê o uso de substâncias amargas como o *uni* e o *rume*, comumente chamadas de ‘medicinas’. O iniciando, durante um ano, deverá se abster de ter relações sexuais, comer doce e beber água. Segundo alguns iniciados, durante os primeiros três meses o iniciando poderia comer apenas banana verde cozida ou assada, alguns peixes pequenos sem esporão; e beber caçuma de mandioca ou milho e *meyu*, um chá muito amargo extraído de uma árvore amazônica. Com o correr dos meses aumenta a variedade de alimentos possíveis, desde que não sejam água, doce (incluindo frutas) e carnes. Alguns iniciados afirmam ter sentido as transformações corporais logo após terem ingerido o *muká*, enquanto outros relatam terem sentido as mesmas de forma mais gradual. A iniciação xamânica também prevê o uso do chá psicotrópico *uni*, assim como o *rume*, que, como veremos, também induzem transformações corporais perceptíveis através dos sentidos. Quem planta o *muká* dentro de si, não somente passa a perceber melhor as cores, os sons, os cheiros, como tem as barreiras da realidade visível e invisível transpostas. Segundo Hushahu e Matsini, eles passaram a ver e ouvir os ‘espíritos da floresta’ a olho nu e à luz do dia. Esse seria um dos motivos pelos quais o iniciando deve estar sempre pintado de *nane* (jenipapo), pois conforme a fala de Hushahu: “quando os espíritos vêm, eles veem outro espírito”. A transformação do pajé não seria apenas uma mudança nas percepções sensoriais, como também uma mudança corporal, onde o pajé não é mais visto como humano pelos espíritos, mas como um semelhante, um parente ou um afim.

A duração de um ano da dieta do *muká* corresponde ao período que o ‘espírito do *muká*’ demora em dar a volta ao mundo e retornar ao lugar de onde a planta foi retirada. Segundo Matsini, uma vez que o iniciando toma o *muká*, o espírito do *muká* empreende uma viagem ao redor do mundo, após a qual, um ano depois, ele retornaria ao lugar donde ele (o espírito-planta) foi retirado. Nesse momento acontece uma avaliação por parte do *muká*. Se o iniciando tiver feito ‘tudo certo’, isto é, se ele tiver guardado todas as restrições do *samakei*, então o *muká* lhe entregaria o conhecimento, o poder, enfim, aquilo que o iniciando tiver pedido a ele.

Se o que faz do iniciando se tornar um pajé é a transformação do seu corpo que lhe aproxima da natureza *yuxin*, a dieta parece ser o momento em que essa transformação acontece. Durante todo esse período, a pessoa se encontra em um estado maleável e em formação, assim, deve evitar fazer, falar e pensar aquilo que não deseja que constitua seu novo ser pajé. Assim, deve evitar qualquer tipo de situações que possam lhe provocar sentimentos como raiva, tristeza e susto. É fundamental, durante todo o período de dieta, manter o pensamento firme no propósito que deseja alcançar, seja adquirir conhecimentos, se tornar pajé, adquirir poder ou desenvolver certas capacidades específicas. As ações realizadas pelo iniciando durante esse período determinarão suas ações pelo resto da sua vida, como se tratando de um novo nascimento. Assim, principalmente nos primeiros três meses, a reclusão na mata, sem nenhum contato e sem mesmo ter notícias dos seus familiares, é um denominador comum entre os iniciandos. Tais disposições da dieta xamânica Yawanawa se assemelham aos resguardos realizados por outros povos amazônicos analisados por Belaúnde (2008), para quem, trata-se de momentos em que o corpo do resguardado está sendo formado, e, o seu sangue, processado.

Para Matsini:

“O *muká* é uma planta mas é um espírito muito forte e se você promete algo tem que cumprir. Do jeito que for sua dieta você vai ser o resto da vida porque é como nascer de novo. Se você derramar comida no primeiro dia da dieta você vai derramar comida o resto da sua vida, se você pegar a mania de colocar o dedo no nariz você vai fazer isso mesmo no meio de muitas pessoas, e isso não é bom para pessoa do *muká*. Por isso na dieta tem que ser bem certinho, pensar muito bem o que vai falar, porque uma vez que falou é isso e pronto. Tudo isso que eu passei no *muká* me mostrou que meu caminho espiritual tinha erro e tive que ter muita firmeza para enfrentar. Teve um tio que perdeu uma filha e o espírito do *muká* mostrou para ele que foi por causa do erro dele. Então é muito forte, tem que ser uma pessoa muito equilibrada.” (MATSINI YAWANAWA, fevereiro de 2016).

Aqui fica evidente a importância que tem o ‘pensar’, ‘falar’ e ‘fazer’ certo. Estas capacidades tem relação com a noção de *xinã*. Durante a dieta é fundamental manter o equilíbrio, porque ‘falou, é isso e pronto’. Se retomamos o dito acima, a nomenclatura Yawanawa para os rezadores é *xinaya*, ou ‘aquele que tem pensamento’, onde *xinã* pode ser entendido como pensamento. No contexto do xamanismo, o *xinã* do pajé parece ter uma importância fundamental e estaria associado ao poder que o pensamento e a palavra do pajé tem para atuar sobre a realidade. Peres Gil (1999) se refere ao *xinã* como ‘ação consciente’, que incluiria pensamento, sentimento e intencionalidade. Seria essa intencionalidade no pensamento que teria a capacidade de atuar sobre a realidade.

A este respeito, em uma ocasião, durante o Festival Yawanawa de 2015, um jovem Yawanawa comentou que tinha convidado o cunhado dele para entrarem juntos em uma das brincadeiras em que um bate no outro enquanto o outro ‘aguenta’ o golpe, para depois trocarem de posição<sup>59</sup>. O cunhado, iniciado na pajelança, se negou rotundamente a participar da brincadeira junto dele. A resposta do iniciado foi que, se bem, o meu jovem informante era mais forte fisicamente e poderia fazer ‘mais estrago’ no físico, a raiva que a dor física poderia gerar no cunhado iniciado, seria muito perigosa para o primeiro, e poderia chegar a causar uma doença nele ou até matá-lo.

Citando as palavras de Matsini: “Se eu falar algo que você não gosta, você vai ficar com raiva, mas não passa disso. Agora, quem tem o *muká* é muito forte, a palavra dele tem poder. Realmente o que você fala vai acontecer. Tem o poder de curar e também de matar.”

Tal força no pensamento ou capacidade do pajé de curar ou gerar doença e morte, e que se desenvolve no iniciando é, durante a dieta, rigorosamente observada, controlando o contato com outras pessoas, situações que poderiam gerar algum tipo de sentimento negativo, mas, principalmente, a partir de uma atenção do iniciando ao que pensa, fala e faz. Lembro que, ao ingressar na dieta, Matsini me recomendou profundamente respeitar o resguardo e evitar ao máximo conversar com outras pessoas. Nessa ocasião, o pajé comentou o caso de duas *nawas* europeias que teriam ido fazer a dieta do *mame* (caiçuma) no *Samakei*, e durante uma discussão acalorada, teriam se agredido fisicamente. Para Matsini, tal fato teria, de alguma maneira, ‘cortado o efeito’ da dieta, impedindo as *nawas* de alcançarem seus objetivos, e ainda, trazendo

---

<sup>59</sup> Para maiores detalhes sobre as brincadeiras Yawanawa ver Carid Naveira (1999), cuja pesquisa, embora realizada antes da revitalização da cultura através dos Festivais, descreve a brincadeira à qual me refiro e outras que são ‘brincadas’ durante o Festival Yawa e o Mariri Yawanawa.

consequências negativas para elas. Daí, reforçava o pajé, a importância de manter o equilíbrio em todo momento durante o *samakei*.

A pajé Hushahu, como veremos adiante, foi posta a prova durante dois anos antes de ingressar à dieta, com o objetivo de verificar se ela teria o equilíbrio, força e persistência necessários para enfrentar as dificuldades da dieta.

Assim, o ‘equilíbrio’, a ‘força no pensamento’ é algo a ser conquistado, plasmando no corpo qualidades e hábitos considerados positivos na prática xamânica, como ser trabalhador, não ter preguiça, ter uma atitude de interesse e estudo em relação aos mitos, histórias, cantos e rezas, ter sempre presente os seus propósitos, em suma, ter um bom *xinã*<sup>60</sup>. Matsini costumava falar que não importasse o que eu estivesse fazendo, era importante ter sempre presente os objetivos da dieta; não importava se estivesse conversando com alguém, tomando banho no igarapé, ou até mesmo no banheiro, sempre devia ter os meus objetivos ‘bem firmes no coração’.

Em suma, durante a dieta, que é quando se nasce de novo, é de extrema importância ter um bom *xinã*, para plasmar no corpo aquilo que se deseja. Ainda, é através da força do seu *xinã*, que o iniciado comprova o resultado da sua iniciação, sendo comum a realização de diversas provas durante o período de dieta como fazer chover ou fazer o céu se abrir, ou, nas palavras de Hukena, “tomar rapé e desenvolver a força”. Veremos adiante que o desenvolvimento do *xinã* está associado ao uso de substâncias amargas como o *rume* e o *uni*.

Antes de prosseguirmos com os próximos elementos que tomam lugar dentro da aprendizagem xamânica, falaremos brevemente sobre as ‘dietas menores’.

Existem outras dietas ‘menores’ como a do *uni* (ayahuasca), *mame* (caçuma de mandioca ou milho), *yutxi* (pimenta), e *nane* (jenipapo), que são de nível inicial. A dieta do *uni* pode durar até três semanas, as dietas do *mame* e do *yutxi*, tem duração de um mês, e a do *nane*, dois meses. É possível fazer várias dietas durante a vida, sem que isso necessariamente implique que a pessoa irá fazer a dieta do *muká* e se tornar pajé. Por vezes, a realização de uma dessas dietas pode também não estar relacionada à aprendizagem xamânica, mas à cura de alguma doença, como foi o caso de Dona Maria, mãe do Matsini, que já fez uma dieta do *mame*, mas que nunca tomou *uni* nem *rume* e não participa das sessões xamânicas. A mesma me disse ter medo de tomar *uni* e, na ocasião em que a conheci, no dia em que cheguei à aldeia Mutum, me perguntou se eu

---

<sup>60</sup> O termo para os Kaxinawá é o mesmo e parece ter as mesmas conotações.

“não tinha medo de tomar *uni* e sair gritando”. Por outro lado, as cinco jovens ‘estudantes da espiritualidade Yawanawa’, de entre 13 e 17 anos, na época, com quem convivi durante a minha dieta, já tinham realizado pelo menos uma dessas dietas anteriormente. Kenemani, de 13 anos tinha realizado a dieta do *nane*, de dois meses para sarar de uma doença. Keneweci, Wanu e Yawavana, todas de 17 anos, já tinham feito a dieta do *mame*. Na ocasião, Keneweci, Wanu e Matsã entraram para a dieta do *yutxi* (pimenta), com o objetivo de abrir a voz para o canto. E Kenemani e Yawavana entraram para a dieta do *mame* (caçuma de mandioca) com o objetivo de fazerem ‘estudo da espiritualidade Yawanawa’. Contudo, apesar de não descartarem tal possibilidade, nenhuma delas disse ter certeza de querer fazer a dieta do *muká*. Embora, muitas vezes, ouvi de alguns jovens que tem como objetivo ‘fazer o juramento sagrado’ no futuro, que estavam ‘se preparando’ fazendo essas dietas menores, ouvi também o caso de outros jovens iniciados, como Hukena, filha da Hushahu, e Rasu, neto do Tatá, que ‘fizeram o juramento sagrado’ sem nunca antes terem realizado alguma dieta preparatória. Inicialmente acompanhando sua mãe, e, seu avó e tios, respectivamente; hoje em dia ambos jovens participam ativamente nos rituais xamânicos realizados no *Samakei*, assim como realizam rituais de *uni* em alguns centros urbanos do Brasil e do mundo, tendo o reconhecimento e apoio das ‘lideranças espirituais’ da aldeia. Assim, vemos que, a realização de dietas menores responde mais a uma trajetória individual, que pode estar relacionada a fatores dos mais diversos, de doença ao ‘estudo da espiritualidade Yawanawa’, e inclusive, preparação para o ‘juramento sagrado’.

Por outro lado, em duas ocasiões diferentes, em que encontrei Hushahu e Putanny, em São Paulo e Belo Horizonte respectivamente, elas se encontravam em dieta. Ambas disseram que estavam em dieta por causa de uma “reza que o Tatá fez”. Não ficou claro, nessas ocasiões (que aconteceram antes de eu realizar a minha dieta e ‘ver’, ‘ouvir’ e ‘sentir’ o que significa ‘estar em dieta’), se elas teriam tomado *mame*, *nane* ou *yutxi*, ou tratava-se de algum tipo diferente de reza que desconheço ou que não tive oportunidade de presenciar. Seja como for, é interessante notar que, mesmo as pajés já iniciadas tem nas dietas menores uma constante maneira de, nas palavras de Putanny, “fazer estudo”. As dietas menores seriam, dessa forma, um meio constante e necessário de formação do corpo de pajé.

Em suma, vimos aqui que, a caminhada de preparação xamânica, através das dietas menores, depende fundamentalmente do ‘estudante’, dos seus objetivos, da sua determinação em alcançar o que almeja. Da mesma forma, as dietas menores,

constituem um meio de formação continuada dos pajés já iniciados. Daí que seja possível perceber que o corpo de pajé é um corpo que precisa ser constantemente formado e transformado, sendo as dietas o meio através do qual as transformações tomam lugar.

## **O *tsimu***

“Thus the world of *yuxin* power, illness and shamanising is always associated with bitterness, while the world of raising young human bodies in a protected atmosphere is linked to sweetness, and also includes salt (this seems to be the rule among all Panoans).” (LAGROU, 1996, p.89)

Como vimos anteriormente, o corpo Yawanawa é fabricado através de um longo processo de formação e transformação que responde às relações de substância, onde são incorporados (*embodied*) o gênero, a agência masculina ou feminina, associada às atividades de produção econômica. Se, por um lado, o corpo feminino está associado ao centro da socialidade, através da produção de pessoas (reprodução), cozimento e distribuição de alimentos cozidos (formação de corpos); por outro, o corpo masculino estaria associado ao exterior (relações com os *yuxin* e predação).

Vários autores e estudiosos dos grupos Pano identificam a oposição de duas qualidades gustativas doce/amargo. O sal estaria incluído dentro da categoria *bata* (doce), junto com as frutas e outros vegetais doces, e o picante e azedo dentro da categoria *tsimu* (amargo). Na formação dos corpos são necessários ambos, porém os bebês e as crianças precisariam mais dos alimentos doces e neutros. O doce estaria associado ao crescimento, à formação de corpos, às formas arredondadas da mulher. Entre os Yawanawa, como vimos, o *bata* (doce) da saliva da mulher é um atributo muito apreciado no preparo da caiçuma, assim como é apreciado o gosto doce atribuído à mulher em boa parte das músicas cantadas nas festas. Certa vez ouvi dizer que “não existe coisa mais *bata* que uma mulher grávida”. Se bem é verdade que os homens também precisam do *bata*, eles precisariam mais do *tsimu* (amargo). Enquanto as mulheres Yawanawa são apreciadas pelos seus corpos volumosos e cheios de curvas, os homens Yawanawa são apreciados pelos seus corpos endurecidos, pelas suas qualidades de força, associadas à caça e à guerra, ambos atributos relacionados ao *tsimu*.

O *tsimu* está também associado aos *yuxin* e ao poder xamânico. Assim, se pensarmos no *bata* e *tsimu* como duas categorias opostas, o corpo da mulher, sobretudo

nos momentos associados à fertilidade feminina (menstruação, gravidez e puerpério), estaria mais associada ao extremo *bata*, enquanto o corpo do homem estaria mais associado ao *tsimu*. Já o corpo do pajé se encontraria no extremo *tsimu*. O grau de *tsimu*, entenda-se, de natureza *yuxin*, no corpo do pajé seria tal que o colocaria para além do humano, como o exemplifica a fala de Hushahu quando diz que “ser pajé é ser um humano, como nós, mas também é ter o mundo espiritual” (ou mundo dos *yuxin*).

Se, como vimos, ‘ser’, para os Yawanawa, está intrinsecamente ligado ao corpo, entendemos que ser mulher Yawanawa significa ‘ser’/ ‘ter’ um corpo mais *bata*, e ser homem implica em ‘ser’/ ‘ter’ um corpo mais *tsimu*. Ser pajé, então, implicaria em ‘ser’/ ‘ter’ um corpo *tsimu* para além do humano, qualidade que o aproximaria dos *yuxin*.

Durante a dieta são excluídos todos os alimentos *bata*, e o iniciando passa a fazer uso regular de substâncias *tsimu*, como o *uni* (ayahuasca), *rume* (rapé), *yutxi* (pimenta). Em relação ao *nixpupima*, o batizado das crianças Kaxinawa onde, assim como na dieta do *muká*, se forma o corpo e se espera que as crianças adquiram qualidades entregues pelos *yuxin*, Lagrou aponta que são evitados “alimentos que podem inchar o corpo, vegetais doces, água, carne” (LAGROU, 1996, p.251, tradução nossa). Se o que se busca é endurecer o corpo, e, aproxima-lo de sua natureza *yuxin*, os alimentos *bata*, formadores de pessoas por excelência, deveriam ser evitados pela sua qualidade mais próxima do humano. A carne teria o duplo problema de estar dentro da categoria *bata*, pelo seu sabor associado ao sal, e, por ser portador de *yuxin* do animal, além de, como aponta Lagrou, ter a possibilidade de inchar o corpo, que é uma característica *bata*. A água pura, além de ‘inchar o corpo’, estaria, entre os Matis, associada à morte, e seu consumo proibido, inclusive no dia a dia (Erikson, 1999 [1996]). Basicamente, a dieta parece evitar os alimentos *bata* e abundantes em *yuxin* animal (carnes, caça, peixe com esporão), que poderiam, como vimos no capítulo I, trazer qualidades e gerar transformações indesejadas no corpo de quem o consome, e favorecer o uso de substâncias *tsimu*, ou ‘medicinas’<sup>61</sup> (não consideradas alimentos) que são em si espíritos: *muká*, *uni*, *rume*, e, portanto, ricos em *yuxin*, no sentido de conterem força espiritual, poder e conhecimento.

---

<sup>61</sup> Termo usado pelos Yawanawas para se referirem às plantas de poder usadas de forma ritual pelos pajés. O termo parece ter sido apropriado dos grupos neo-xamânicos, que por sua vez inspiraram-se no uso do termo pelo povos norte-americanos como os Lakota, Sioux, dentre outros.



A banana verde cozida ou assada e a caiçuma de mandioca e/ou milho parecem ter sido desde antigamente, os elementos primordiais da dieta, junto com as ‘medicinas amargas’. A banana é considerada um alimento neutro por não conter *yuxin* (McCallum, 2001), assim, no seu estado verde, seria o alimento ideal para o iniciando: não *bata* e sem *yuxin*. A caiçuma de mandioca e/ou milho, por ser azeda estaria dentro da categoria do *tsimu*. A caiçuma de dieta só pode ser feita por uma mulher de extrema confiança do iniciando, sua *êwê yura* (parente, literalmente ‘meu corpo’). Se, como afirma McCallum (2001), dentro do princípio da complementaridade, a agência feminina estimula a agência masculina, e se considerarmos também, a importância dos fluídos corporais como portadores de *yuxin*, é evidente que algo importante é transmitido ao iniciando através da caiçuma. Ou, visto de outra perspectiva, o fato da caiçuma ser feita por uma *imiki* (‘meu sangue’), geralmente mãe, irmã ou filha, pode querer evitar a influência de outro sangue ou outros corpos sobre o iniciando. Faltam-nos, contudo, elementos para elaborar uma teoria mais aprofundada a respeito.

Segundo contam alguns iniciados, o ideal é permanecer os primeiros três meses alimentando-se apenas de banana verde, caiçuma, e alguns peixes pequenos, sem esporão. Os temperos que podem ser usados são apenas limão e pimenta, da categoria *tsimu*.

Em relação ao *tsimu*, Lagrou, afirma que “*bitter substances are rich in yuxin agency and have the power to induce bodily mutations*” (LAGROU, 1996, p.129). E, segundo Townsley, se transformar em pajé

is a question of being transformed in a substantive way [ ...] The common feature of all the initiations procedures is the taking into the body of substances of other creatures or plants. With the substance, something of their essence, or *yoshi*, is ingested and it is this essences which becomes part of the initiate (TOWNSLEY, 1988, p.133 apud. (PERES GIL, 1999, p.44).

Essas transformações no corpo seriam justamente as características necessárias aos pajés, contidas nas ‘medicinas’, que, ao serem ingeridas, passariam a ser parte do corpo do pajé (*yura* e *huru yuxin*). Para os Yawanawa, o *muká*, *uni*, *rume*, *yutxi*, não são considerados alimentos, e sim ‘medicinas’, ou espíritos com quem se estabelece uma relação. O *muká* é considerado um “espírito muito forte” com quem se faz um juramento, que implica em ‘entregar o espírito ao criador’. Por vezes, o juramento do *muká* é comparado a um casamento, ou a uma relação de parentesco como ‘filho do *muká*’, onde todos os iniciados se tornariam parte da ‘família do *muká*’. Da mesma forma, o *uni* e o *rume* seriam espíritos com agência, capazes de ensinar, trazendo

revelações, conhecimentos aos iniciandos. Todas as ‘medicinas’, consideradas de gosto amargo, propiciariam no iniciando uma percepção diferente da realidade (*uni*), ou dariam algum tipo de poder (*rume* e *yutxi*). O *muká* reuniria em si ambas qualidades, tanto de fazer os *yuxin* visíveis aos olhos do pajé, como de lhe outorgar poder. Na força do *uni*, o iniciando acessaria o mundo dos *yuxin* através da ‘miração’ e dos *kenes*. O *rume* seria usado para trazer força e equilíbrio no pensamento do iniciando, o *xinã*. E o *yutxi* traria força para a palavra do iniciando, aspecto também relacionado ao *xinã*.

A lógica me parece ser a seguinte: alimentos neutros e sem *yuxin* para alimentar o *yura* (corpo); e ‘medicinas amargas’ para alimentar o *huru yuxin* (*yuxin* do olho), aquele componente do corpo que vê os *yuxin* em sonhos e visões e interage com eles no mundo espiritual, e também, para trazer qualidades *tsimu* necessárias à função de pajé: força e equilíbrio no pensamento e na palavra (*xinã*).

## As medicinas

“Todas nossas plantas tem espírito, tem força espiritual.”  
(MATSINI YAWANAWA, fevereiro de 2016)

O mito sobre a origem das medicinas, conta que as medicinas do *uni*, *rume*, e *yutxi* brotaram do corpo de um *rua* (rei) que foi o primeiro a morrer. Os antepassados Yawanawa teriam ascendido ao céu fazendo uso dessas medicinas. Por respeito ao sigilo com que é tratado este mito, que é um mito de poder do *muká*, não explicitaremos os detalhes do mesmo. Apenas destacaremos dois aspectos: primeiro, a relação entre as medicinas e a morte, pois é a partir da morte do rei que surgem as medicinas, que são o próprio corpo dele transformado em planta. Segundo, a transformação corporal que o uso dessas medicinas pode ocasionar, ao ponto de permitir o trânsito de seres humanos pelo mundo dos *yuxin*, também associado à morte.

A narrativa mítica sobre a origem das medicinas Kaxinawa coincide com a narrativa Yawanawa, na qual, é a partir do corpo de um homem que morre e é enterrado, que surgem as medicinas, cada uma delas como uma planta que brota de uma parte do corpo do mesmo. Para os Kaxinawa, este homem teria sido ‘assoprado’, e seu espírito ‘chupado’ para dentro do lago pela jiboia, ocasionando sua morte. Um detalhe interessante é que este homem, Dua Busê, é irmão de Dua Yube, quem casa com a mulher-jiboia, e a partir de sua convivência com as jiboias, ele adquire os

conhecimentos do *nixi pãe (uni)*. Uma vez transformado em plantas, Dua Busê avisa seu irmão em sonhos da sua transformação, e assim Dua Yube encontra o *nixi pãe (uni)* para os Yawanawa), o *kawa*<sup>62</sup> (chacrana), o *yutxi* (pimenta), o *rume* (tabaco) e outras medicinas. Dua Yube prepara e toma o *nixi pãe* junto à sua família, e dessa forma, o conhecimento da jiboia é apropriado pelos Kaxinawa.

Também na mitologia Yawanawa o conhecimento xamânico do *uni* seria fruto da relação de parentesco estabelecida por um homem que casa com a mulher-jiboia. Este mito, *Nane putani*, argumentamos, representa metaforicamente o processo iniciático dos pajés, e será assunto do próximo capítulo.

A seguir faremos uma breve descrição do uso e outros aspectos relacionados ao uso das medicinas do *uni*, *rume*, *yutxi*. Não pretendemos, de forma alguma, fazer um estudo aprofundado de cada um, mas nos limitaremos, com base aos nossos dados de campo, a descrever os usos dessas medicinas por parte dos Yawanawa dentro da prática da pajelança.

## **Uni**

“O *uni* é assim... a cada povo o criador deu uma forma dele se comunicar, dele alcançar.” (MATSINI YAWANAWA, fevereiro de 2016)

O *uni* é a bebida usada nos rituais xamânicos. Seu uso é comum aos grupos do povo Pano. É feita a partir da fervura do cipó do mesmo nome, *uni (Banisteriopsis caapi)*, e a folha *kawa (Psychotria viridis)*. Segundo Matsini, o *uni* e a *kawa*, cada um tem uma força e eles se complementam. O *uni* e a *kawa* separados, cada um possuiria uma “força fechada, escura”, e somente após serem fervidos juntos é que eles “alcançam o brilho”.

O *uni* é considerado como um meio que o criador deu ao povo Yawanawa de se comunicar com ele, de alcança-lo. Antigamente somente os pajés tomavam *uni*, sendo seu uso vetado às mulheres e crianças. Sendo um ‘espírito muito forte’, ele exige que seja feito um resguardo antes e depois de ingeri-lo. O incumprimento do resguardo poderia trazer como consequência o adoecimento.

---

<sup>62</sup> A folha, conhecida também como chacrana ou rainha, que fervida junto com o cipó *uni* (ou *nixi pãe*) produz a bebida dos mesmos nomes: *uni* (ou *nixi pãe* para os Kaxinawa)

“Você toma e **ele entra dentro do teu corpo e ele espalha dentro de você** e quando ele faz isso, **ele quer que você faça dieta**. Se não ele tem doença também, o *nisun* (loucura), dor de cabeça. *Uni* significa que esta nascendo, então **ele vai nascer dentro de você, e você vai ter as mirações, e dentro das mirações você vai trabalhar tudo que você esta vivendo**. Dentro dessa força o pajé tem mais facilidade de se comunicar com a força espiritual. É uma força que leva o pajé a se conectar com outras forças que estão longe, do espírito. Se o pajé não tem *uni* ele pode fazer, mas com *uni* fica muito mais aberto, muito mais claro. Trazer a força espiritual de lugares longe e fazer cura. **Quando você trabalha dentro de você é um outro você**. Aquelas mirações que você tem dá uma organizada dentro de você. Muitas pessoas passam por processo forte porque precisa organizar, precisa ajeitar, ele vai abrindo essas visões e vai deixar você no lugar certo.” (MATSINI YAWANAWA, fevereiro de 2016, grifos meus).

Ao consumir o *uni*, ele se espalha, ‘nasce dentro’, toma vida, e se torna um outro de quem o ingere. Ele passa a ser parte de quem o toma. Nesse sentido, as mirações parecem ser, para Matsini, consequência deste tornar-se um com o *uni*. É interessante notar, também, que através do *uni*, o iniciando trabalha aquilo que está dentro dele mesmo, ou seja, aquilo que o iniciando traz dentro de si. O mesmo aconteceria com os sonhos durante a dieta, que refletem o aprendizado necessário para aquele aprendiz único naquele momento específico. Durante minha dieta tive o entendimento de que ‘o ponto de partida é o aprendiz’, pois mesmo fazendo uso das mesmas substâncias e evitando as mesmas, as experiências na força do *uni* e a partir dos sonhos variam consideravelmente para cada aprendiz. Ainda, através dessa comunhão com o *uni*, o pajé teria a possibilidade de se conectar com forças do espírito que estão longe, no mundo dos *yuxin*. Trabalhar o *uni*, isto é, toma-lo, produziria uma transformação no interior de quem o toma, se tornando um “outro você”, transformado e organizado pela força dos *yuxin*. Ainda, a ideia de que o *uni* é trabalhado dentro do pajé, transmite a ideia de se tratar de um processo longo e que requer o esforço do aprendiz até chegar ‘no lugar certo’, da sabedoria e do conhecimento xamânico. Esse processo, o percurso até o conhecimento é semelhante a uma relação, onde a força ‘aparece’, ‘conversa’ com o estudante e ‘tira suas dúvidas’.

“Se você tomar *uni*, e você prestar atenção no que o pajé estiver fazendo, o canto, o trabalho dele, ai vai abrir algo para você pode abrir miração, cores, pode se emocionar. Se você tomar *uni* sozinha **você vai conversar com essa força, ela vai aparecer pra você e você vai tirar suas duvidas**. As vezes você consegue entender melhor sozinho com você na força, **mas tem que ter muita atenção porque tem muitas forças trabalhando ali**. Pode ter força negativa, mas não significa que esta acontecendo aquilo, mas que você pode trabalhar, mas tem possibilidade de acontecer, **ai você pode trabalhar ou pra acontecer ou pra não acontecer**.” (MATSINI YAWANAWA, fevereiro de 2016, grifos meus)

Ainda, aprender na força, e, sobretudo, fazê-lo sozinho, implicaria a possibilidade de encontro com outras forças, que podem ser positivas ou negativas. Nesta passagem Matsini se refere a um tipo de ‘miração ruim’ que pode mostrar eventos negativos, tais como doenças ou acidentes, que podem ou não vir a se concretizar. Recordemos que as doenças e acidentes são considerados como resultado da ação vingativa ou predadora dos *yuxin*. Assim, ao tomar *uni*, o estudante lida com diversas forças do mundo espiritual, interagindo com os *yuxin*, sejam estes aliados ou predadores.

Por outro lado, também ouvi em algumas ocasiões meus informantes relatarem ter tido visões positivas, relacionadas a encontros e viagens desejadas. E, nesses casos, por vezes o relato vinha acompanhado da afirmação: “Eu vi o futuro”. Assim, a tarefa do iniciando de ‘trabalhar a miração dentro dele’, seria fazer uso do seu *xinã*, força do pensamento (e palavra), para agir sobre a realidade, fazendo com que um evento aconteça ou deixe de acontecer.

Tive a oportunidade de assistir a um feitiço de *uni* durante minha dieta. Dois troncos foram fincados horizontalmente no chão como base, e encima foi colocada uma vara transversal, de onde ficaria pendurada a panela contendo o líquido. Inicialmente as tarefas giravam em torno do manejo do cipó. Colher, cortar, e posteriormente bater os pedaços do *uni*. Notei que, embora houvesse um movimento de uma dúzia de homens, somente dois, Matsini e Keya, mexiam diretamente nas panelas. Ambos são iniciados no *muká*. Os outros se dedicavam a outras tarefas, como buscar água, rachar lenha, ou ‘trazer sua força’ através de cantos. Vi, inicialmente, só o Matsini batendo o cipó, e depois alguns homens indicados por ele. Ele mesmo comentou que “o *uni* era bom somente um bater”. O fato de serem apenas os iniciados a mexerem diretamente na panela de *uni*, ou baterem o cipó, poderia estar relacionada a essa noção do *xinã*, como pensamento e força espiritual que pode ser transmitida através do sopro, do contato, e neste caso, pela manipulação da bebida. A manipulação da *kawa*, antes de entrar na panela, teria a restrição de não poder ser colhida nem tocada por mulheres menstruadas. Quando indaguei sobre o porquê desse impedimento às mulheres menstruadas de tocarem e mexerem na folha *kawa*, obtive a resposta, similar a várias ocasiões em que perguntei sobre o motivo de alguma restrição durante a dieta ou norma de conduta de modo geral, que “é assim desde os nossos ancestrais”. Como vimos anteriormente, os mitos e narrativas antigas, assim como os relatos dos mais velhos sobre como era antigamente legitimam e embasam a maior parte dos comportamentos sociais e rituais

Yawanawa. Contudo, podemos inferir que a restrição das mulheres menstruadas a manipular a folha *kawa* seja uma forma de garantir a qualidade *tsimu* que faz possível ‘ver os espíritos’ e interagir com eles, qualidade aparentemente oposta ao *bata*, associado à mulher.

Certo dia de manhã, fomos, todos os que estávamos presentes naquele momento no *Samakei*, chamados para colher *kawa* para o feitiço. Naquela manhã no *Samakei*, éramos uma dúzia de pessoas entre homens, alguns deles iniciados, que teriam chegado de visita apenas para trabalharem no feitiço, ou seja, não estavam em dieta; as jovens estudantes das medicinas, os caçadores, dois grupos de visitantes e eu, que estávamos todos em dieta. Nos foi indicado que colhêssemos *kawa* de um tipo específico que ‘tem mais *kene*’. Essa característica presente na fisionomia da folha afetaria o efeito da bebida, que daria mais miraço de *kene*. Uma vez na panela, o cipó e a folha foram fervidos durante toda a noite, sendo possível ouvir os sopros e os cantos dos pajés até o dia raiar. Notei que durante toda a noite tinha iniciados cuidando do fogo e das panelas, enquanto o som dos *saitis* era permanente.<sup>63</sup> Em alguns momentos os pajés faziam uso do *rume*. Vejamos a seguir sobre essa medicina.

## **Rume**

O *rume* ou *nawe* é o tabaco, que é usado na forma de rapé pelos Yawanawas e diversos povos do grupo Pano. Assim, a palavra *rume* refere-se comumente ao rapé, pó do tabaco misturado com *tsunu*, cinza de uma árvore da floresta. A combinação é moída no pilão e peneirada de forma a ficar um pó bem fino. Outros povos Pano, como os Katukina, Kaxinawa, Puyanawa, dentre outros, também utilizam desta medicina, sendo que o resultado pode variar consideravelmente em força, textura e cheiro dependendo dos ingredientes utilizados, que de forma geral, incluem sempre o tabaco e algumas ervas da floresta, que agregam propriedades específicas. Embora outros povos apreciem diversos tipos de misturas, atribuindo a cada uma delas as propriedades medicinais das ervas que o compõem, os Yawanawa preferem usar apenas o *rume* e o *tsunu* para seu preparo. A forma de uso é através do sopro. Os instrumentos para a aplicação do *rume*

---

<sup>63</sup> Nas diversas ocasiões anteriores em que participei do preparo da bebida junto ao grupo do Santo Daime, observei uma dinâmica similar no cuidado permanente com as panelas em fervura, o que podia durar por toda a noite. Os hinos ou cânticos sempre acompanhavam o processo, segundo os seguidores daimistas, para ‘chamar a força do Daime’.

são o *tepi* e o *curipe*. O *tepi* é um cano de osso ou bambu para aplicar rapé, com uma boca mais larga e outra menor, onde uma pessoa sopra o rapé na narina da outra pessoa, enquanto a outra recebe o sopro, um sopro em cada narina. O *curipe* é um aplicador de rapé, de uso pessoal, também com uma boca mais larga e geralmente menor, e outra mais comprida e estreita, com o qual a pessoa pode soprar o rapé em si mesma, assoprando na boca mais larga enquanto recebe o rapé na narina pelo cano mais fino. Seja no *tepi* ou no *curipe*, coloca-se uma quantidade na palma da mão, a qual é dividida em duas partes, uma para cada narina. Aplica-se primeiro em uma narina, e depois na outra.

A força de uma aplicação estaria, não somente na força da planta, mas também no sopro. Certa vez, uma conhecida Kaxinawa me disse: “O rapé sempre é bom, o que às vezes não é bom é o sopro”. Em repetidas ocasiões fui instruída a prestar muita atenção de quem recebia o sopro, pois a energia de quem sopra passaria a quem o recebe. Esta precaução deve ser especialmente observada durante o período de dieta, em que a recomendação é que se receba o sopro somente de quem também está em dieta, ou de alguém, geralmente da família mais próxima, em quem se tem plena confiança. A importância do sopro pode ter sua base no fato que o mesmo é um dos veículos em que pode ser transmitido o *xinã*<sup>64</sup>.

Segundo o pajé Matsini, o *rume* é a planta portadora da força, enquanto que a função do *tsunu* seria apenas de afinar o pó. Já os Kaxinawa atribuem forças específicas a cada cinza com a qual é misturado o tabaco com o fim de obter o rapé. Antigamente o *rume* era somente usado pelos pajés, que o usavam “dentro do estudo do desenvolvimento espiritual para ter mais capacidade na palavra... toma o rapé e sente aquela força para fazer cura, uma bênção, o *vekush*... usa essa força”.

Matsini era bastante enfático em apontar que existe o ‘momento certo’ para fazer uso dessa medicina. Da mesma forma, o jeito certo de tomar estaria relacionado ao fortalecimento do *xinã* através do equilíbrio, calma, concentração e uso da palavra certa.

**“Tem o momento de tomar.** Por exemplo, quando está na dieta. Quando está passando por muitas coisas, muito estresse, toma um rapé forte para dar uma aliviada naquelas coisas. Também no momento de decisões, antes de tomar uma decisão toma um rapé e concentra. Toma de manhã para fazer um *vekush*, para desejar um bom dia, e no final de tarde, **para ‘se equilibrar’**, antes de tomar banho, **para dar uma acalmada, concentrar.** Também **no momento da palavra**, a gente usa muito antes de conversar, para firmar mais, para ter certeza

---

<sup>64</sup> Para uma análise sobre o *xinã* e as formas como é transmitido entre os Kaxinawa ver Haibara (2016).

do que está dizendo. A medicina, assim como ela faz bem, se não usar do jeito certo ela tem doença também.” (MATSINI YAWANAWA, fevereiro de 2016, grifos meus)

O *rume* é usado também durante os rituais de *uni*, pois, para os Yawanawa, ambas medicinas, o *uni* e o *rume*, combinam e ‘trabalham bem juntas’. Alguns fazem uso do *rume* antes de tomar o *uni*, ou em momentos em que a força está muito grande, para ‘baixar a força’. A escolha do momento em que cada um faz uso do rapé parece ser bastante pessoal e responde a critérios como tomar rapé quando se está muito na força do *uni* para poder baixa-la, para poder cantar, para realizar um *vekush* (somente no caso dos iniciados), dentre outros.

O respeito pelo espírito do *rume* implica em fazer um resguardo, em momentos, como por exemplo, depois de uma noitada de *uni*, onde a maioria usa de várias aplicações durante o ritual. A dieta consiste em evitar relações sexuais e carnes como paca, cutia, e porco novo.

O uso do *rume* parece bastante importante como parte da agência xamânica, e aparece em alguns relatos dos nossos informantes de momentos significativos de aprendizados ‘na força’, como veremos no próximo capítulo.

## ***Kapum***

O *kapum* é um emético<sup>65</sup> usado pelos Yawanawa e outros povos Pano para fazer uma purga ou purificação física através do vômito. Consiste na aplicação da secreção da rã *kapum* em ‘pontos’ ou queimaduras superficiais feitas na pele com um cipó chamado titica, após ter ingerido grandes quantidades de caiçuma. O número de pontos varia conforme critérios tais como quem está recebendo a aplicação, se ela é criança ou adulto, se é homem ou mulher, segundo o tamanho e peso da pessoa que o recebe, e o objetivo almejado com a aplicação. A diferença do *uni* e do *rume*, o uso do *kapum* não está associado exclusivamente à prática xamânica, sendo mais associado à formação de corpos saudáveis e fortes. Contudo, incluímos o *kapum* nesta sessão por ser uma das medicinas utilizadas durante a dieta, especificamente no fim da mesma, que tem como função ‘fechar a dieta’ e fortalecer o corpo após o longo resguardo.

O *kapum* tem várias funções para os Yawanawa. Em crianças é usado para ‘tirar a preguiça’, a partir dos 7 a 8 anos. O motivo para isso, segundo Matsini, seria que na

---

<sup>65</sup> Substância de efeito vomitivo.



vida na floresta as crianças aprendem a fazer tudo muito cedo, como pescar, a andar junto com os pais. Nessas caminhadas pela floresta a criança precisa estar muito atenta, percebendo tudo em sua volta. A criança não pode andar com sono, pois nesse caso ela poderia pisar em um espinho, ser picada por uma cobra, ou se machucar. Notamos aqui, novamente, a importância da constante formação do corpo Yawanawa, sendo o *kapum* uma medicina muito utilizada com esta finalidade.

A preguiça é uma característica que os Yawanawa evitam com diversos meios, como o *kapum*. Em algumas ocasiões me foi possível observar que elementos associados à preguiça são constantemente evitados, sendo uma ofensa, para um Yawanawa, ser chamado de preguiçoso. Algumas vezes vi alguns primos brincando de chamarem de preguiçoso um ao outro, sempre em tom de zombaria. Associado à preguiça está a má sorte na caça, ou na pesca e não ser trabalhador. Segundo Matsini: “Quem dá o sono é a preguiça, o *kapum* vai tirar a preguiça, ajuda a prevenir doença. O corpo fica imunizado.”

Ainda, o *kapum* seria uma espécie de vacina, inclusive, por vezes, ela é chamada dessa forma; que, aumenta a imunidade e protege contra as doenças. Antigamente era usado no caso de febre, que os antigos chamavam de *saki*. Era aplicado também, nas mulheres, após dois ou três meses do parto, após ter cessado o sangramento, para que a mulher recupere suas energias. Também era usado nos casos de envenenamento, para, através do vômito, eliminar o veneno do corpo.

Segundo Matsini, o *kapum* seria fundamental para o pajé, pois

“a pessoa que toma muito *uni*, ele tem um *txitá*, tipo aquela borra que fica no fundo, isso fica no estômago, pode dar preguiça, *shukaxi*. Ai tem que tomar *kapum* pelo menos uma ou duas vezes ao ano para limpar.” (MATSINI YAWANAWA, fevereiro de 2016)

Também existe uma forma correta de aplicar o *kapum*, de manhã cedo em jejum e tendo ingerido uma enorme quantidade de caiçuma, que ajudaria a realizar a limpeza. Embora representantes de outros povos, principalmente jovens pajés que realizam trabalhos xamânicos nos grandes centros urbanos, tenham flexibilizado certas regras, como os horários de aplicação, e façam uso de água no lugar de caiçuma, os Yawanawa parecem ser bastante rigorosos com as formas como o *kapum* é aplicado. Na aldeia, apenas dois ou três especialistas estariam ‘habilitados’ a fazerem aplicações de *kapum*. Para Nani Yawanawa, quem aplica o *kapum* geralmente é um velho, um sábio, alguém trabalhador, reforçando a ideia que essas qualidades seriam transmitidas por quem aplica a quem recebe a vacina. Se não houver caiçuma (feita por alguma mulher), da

mesma forma como ocorre com a dieta xamânica, não há aplicação de *kapum*. Outro cuidado rigorosamente observado é o horário da aplicação, a qual é feita sempre ao amanhecer do dia, nunca no sol quente. Segundo Matsini, “dizem que no tempo que tinha guerra eles pegavam um escravo e dava (*kapum*) no sol quente para ele sentir ruim. O corpo fica quente e isso pode prejudicar depois.” Esta última citação reforça a relação próxima entre saúde e doença, onde a mesma ‘medicina’ pode gerar o efeito contrário quando usada de um jeito incorreto.

O *kapum* seria a medicina que fecha a dieta após o período de reclusão. Segundo pude observar, é considerado ideal que sejam feitas três aplicações durante a última semana. Após a última aplicação (não somente no caso do fechamento de dieta, mas em todos os casos que aplicar *kapum*) a pessoa deve realizar uma dieta bastante rigorosa de pelo menos dez dias sem nenhum alimento doce, *rume* e nem *uni*. Água pode ser consumida normalmente. No caso do fechamento de dieta, é possível tomar *uni* até antes da última aplicação da vacina, após a qual deve-se evitar também o consumo do *uni*. Segundo Matsini, os resultados da dieta seriam mais evidentes após a aplicação de *kapum*, fato que pude comprovar após a primeira aplicação do *kapum* ao chegar ao final da minha dieta.

## Mestre

“Quem abre a dieta tem uma relação muito forte com a pessoa que faz a dieta, por isso eu tenho uma ligação muito forte com o Tatá.” (MATSINI YAWANAWA, fevereiro de 2016).

A figura do mestre é um elemento fundamental na aprendizagem xamânica, durante o processo da dieta. Peres Gil (1999) identifica, nos relatos dos iniciados, a transmissão de conhecimentos xamânicos: rezas e cantos, prioritariamente entre parentes próximos, de pai para filho, entre cunhados e outros do tipo. O sigilo em relação a esses conhecimentos se deveria ao fato do conhecimento xamânico estar relacionado tanto ao poder de curar como de matar. Assim, o conhecimento seria compartilhado apenas para pessoas de suma confiança do mestre.

O mestre tem um papel fundamental na aprendizagem do iniciando na dieta do *muká*, pois é ele, já iniciado, que já ‘conhece’ o *muká*, e tem uma relação de parentesco com seu espírito, quem apresenta o iniciando ao espírito do *muká*. Nas palavras de Matsini,

“Aí eu conheço ele, eu posso chamar de meu avô, meu pai, meu irmão, meu primo. Aí eu falo com ele que essa pessoa ouviu falar de você e quer te conhecer... ele vai ficar de costas... mas é isso mesmo.” (MATSINI YAWANAWA, fevereiro de 2016).

O fato de o *muká* ficar de costas para o iniciando denotaria um estranhamento inicial, que após um ano, em que o espírito do *muká* dá a volta ao mundo e retorna ao mesmo lugar, se a dieta tiver tido sucesso, ele finalmente reconheceria o novo iniciando, dando a ele o que ele pediu no momento da iniciação, conhecimento, poder, força espiritual.

Nas dietas menores é o mestre que reza o *seyá*, plasmando através de sua reza o que o iniciando deseja alcançar no *mame*, *yutxi* ou *nane* que o estudante bebe para iniciar a dieta. Em todos os casos, o mestre acompanha o iniciando durante todo o processo, realizando a mesma dieta. O pajé mais experiente interpreta os sonhos do iniciando, transmite os cantos e rezas que o iniciando deve ver e ouvir, e fazer o esforço de memorizar. Uma vez me foi dito que quando o iniciando cumpre bem todos os resguardos da dieta, tanto ele como o mestre sonham um com o outro. Quando o iniciando recebe algum ensinamento em sonhos e consegue recordá-lo, seria um dos sinais de que a dieta teve sucesso.

Segundo Matsini, “a responsabilidade da dieta é de quem está fazendo, mas mais ainda de quem abriu”. Ainda, a transmissão de ensinamentos seria função destinada apenas ao mestre. Durante meu resguardo de um mês, Matsini, que foi quem ‘abriu a dieta’, isto é, quem rezou o *seyá* que tomei, observou a importância de entrar na dieta junto comigo, ‘para que eu não ficasse sozinha’. Também apontou a importância de todo dia eu comentar como estava me sentindo, assim como os sonhos que tivesse. Era, ainda, muito importante que todas as dúvidas ou perguntas que tivesse fossem direcionadas apenas a ele, pois, outras pessoas que ‘ainda estão aprendendo’ poderiam passar uma informação incompleta ou errada.

Também observei a interação de Matsini com as cinco jovens que entraram na dieta no mesmo período, suas filhas e sobrinhas, às quais dava conselhos e detalhes de como conduzir os cantos, ele passava as coordenadas do que elas deveriam fazer durante os rituais, e após os mesmos comentava o que tinha observado e ‘visto na força’. Em outras ocasiões vi o Matsini instruindo os caçadores que também estavam em dieta sobre a forma de ‘usar a folha’ da dieta ou contando histórias e anedotas que traziam algum ensinamento. Durante o feitio de *uni* que presenciei no *Samakei*, era

Matsini que dava as coordenadas do tempo de cozimento, as instruções do que cada um devia fazer, e ficou responsável por grande parte da bateção do *uni* que seria fervido.

O pajé Tatá teve uma presença frequente durante os rituais realizados no *Samakei* durante meu resguardo. Neles, era sempre o velho Tatá quem iniciava os cantos e muitas vezes contava histórias na língua, que lamentei muito não conseguir compreender. Quando o Tatá cantava, todos acompanhavam na voz, e quando ele falava, seja para contar histórias ou dar conselhos, todos, inclusive, e principalmente os já iniciados, como o Matsini, seu neto Rasu, e outros, prestavam bastante atenção. Em várias ocasiões vi os pajés mais jovens e as jovens estudantes registrando no gravador os ensinamentos de Tatá.

Contudo, foi possível notar que a aprendizagem xamânica dista de ser um processo que siga um currículo pré-determinado, mas pelo contrário, parece depender muito do interesse e do esforço do aluno. Nas palavras de Matsini:

“A dieta é uma porta para vários saberes, se você quiser saber sobre o *uni*, sobre o rapé, sobre o povo Yawanawa, mas depende do seu interesse, não é como uma escola de línguas, onde o professor diz o que você vai estudar, você tem que escolher e ir atrás.” (MATSINI YAWANAWA, fevereiro de 2016).

A afirmação de Matsini coincide com o relato de Kuni (Oliveira, 2012), em que, uma vez na dieta, ele pede ao pajé Yawarani que faça alguma reza ou que cante, ao que Yawarani responde que ‘era isso que ele estava esperando’. Ainda, quando Yawarani começa a rezar, ele menciona que seria bom se ele estivesse doente, porque a reza, e a aprendizagem da mesma por parte do Kuni, seria muito mais efetiva diante de uma situação real de doença. Vemos aqui que a aprendizagem xamânica carregaria em si uma característica presente nos processos de aprendizagem indígenas, onde,

“Nossa educação é feita todo dia, em todo lugar da nossa terra, é no rio, é na pescaria, é na caçada, no acampamento, à tarde, à noite, no amanhecer do dia, compartilhando o alimento, no trabalho comunitário, escutando a liderança falar. [...] Ela é feita oralmente, é feita na prática. **Não tem nada agendado. Na hora que acontece vai sendo ensinado**”. (NANI YAWANAWA in: CARRILLO, 2013)

O mesmo seria válido para o caso da aprendizagem xamânica, onde não tem agenda, cronograma ou currículo, mas o que é aprendido depende, em primeiro lugar, como vimos, do que o aprendiz traz consigo, e irá ‘trabalhar na força’ das medicinas, e em segundo, do próprio esforço e vontade de aprender deste, onde o próprio contexto, como, por exemplo, uma doença real, um dia chuvoso, dentre outros, podem determinar

o que o aprendiz irá desenvolver: aprender uma reza de cura ou aprender a controlar os fenômenos naturais.

## Mitos, rezas e cantos

‘Ver’ e ‘ouvir’ constituem dois processos importantes na aprendizagem xamânica.<sup>66</sup> Muitos dos aprendizes, para mencionar que tem algum tipo de conhecimento ou habilidade na prática xamânica, se referem aos mesmos usando esses termos, o que também implicaria no esforço do iniciando de ‘incorporar’ esses conhecimentos. O uso das ‘medicinas’ propiciaria um estado corporal que estimularia a ‘incorporação’ dos mesmos. Alguns autores como Lagrou (1996) se referem a este processo como ‘memorização’, o que deve ser entendido dentro perspectiva do corpo Pano, onde a memória reside no corpo.

A observação dos termos nativos como *xinaya* ou *tsimuya*, ‘aquele que tem pensamento’ e ‘aquele que tem o amargo’, sugere que o conhecimento e o poder passam a ser parte do corpo do iniciado. Ainda, como vimos, o *tsimu* é a categoria que engloba as ‘medicinas’, que são, por sua vez, consideradas ‘espíritos muito fortes’, como no caso do *muká*, que o iniciado passa a chamar de pai/mãe, primo/a, irmã/o. Da mesma forma, expressões como ‘plantar o *muká* dentro de si’ ou ‘plantar o *muká* no coração’ transmitem a ideia de que o *muká* passa a habitar dentro do iniciado, se tornando parte dele. Assim, a incorporação de conhecimentos estaria relacionada ao sentido do termo nativo *samakei*, ‘se tornar um com’, pois as ‘medicinas’ não seriam somente meios para obter os conhecimentos, mas elas próprias seriam ‘espíritos’ portadores de conhecimentos, com o qual o iniciando ‘se torna um’. O processo do *samakei* ou ‘tornar-se um com’ o espírito do *muká* acontece no corpo do iniciado, que, como vimos capítulos acima sobre o corpo Yawanawa, trata-se de um corpo dotado de *yuxin*, de memória, de agência.

Os mitos são um aspecto fundamental da aprendizagem xamânica relacionados ao ‘ver’ e ‘ouvir’. Existem alguns mitos, chamados de ‘mitos de poder’, ou ‘histórias do *muká*’ que somente são revelados aos iniciandos. O poder desses mitos consistiria em que eles contem informações sobre a origem e cura das doenças. As passagens desses mitos, ao serem rezadas (recitadas ou cantadas), teriam o poder tanto de produzir como

---

<sup>66</sup> O mesmo fato foi constatado anteriormente por Peres Gil (1999), que identifica os termos *niki* para ‘escutar’ e *uy* para ‘olhar, ver’.

de curar doenças. Outros mitos, e histórias, são de domínio mais geral e servem como referência de conduta entre os Yawanawa.

Uma observação importante a respeito dos mitos é a forma de transmissão dos mesmos. Todas as ocasiões em que ouvi um mito foi no contexto xamânico, dentro de um ritual de *uni*, por vezes acompanhado da recomendação de Matsini de ‘estudar’ o mito durante os próximos dias, isto é, lembrar de todas as partes da história e ‘sentir’ (no corpo) seus significados. ‘Estar na força’ do *uni* seria o contexto adequado para que o estudante possa incorporar os mitos, ‘fazer-se um com’ eles. Após ter ouvido o mito, o estudante deve, nas palavras de Matsini, “fazer estudo”, o que significa lembrar constantemente das passagens do mito, analisar seus significados. Neste ponto, além do esforço pessoal do estudante, é importante também o seu *background*, pois a maneira como cada um irá interpretar o mito, ou as passagens que terão maior ou menor ressonância dependerão em grande medida das experiências de vida e conhecimentos prévios do mesmo. Esse é um ponto que observei em relação, tanto ao aprendizado dos mitos, como do aprendizado através dos sonhos e através das visões do *uni*, dentro do contexto das dietas Yawanawa. Em certa ocasião Iná Yawanawa comentou sobre a forma de transmissão dos mitos pelos velhos sábios. Eles, ao contarem as passagens dos mitos, perguntavam às crianças e jovens o que eles fariam no lugar do protagonista, ou o que eles achavam dos feitos narrados. Para Iná, as respostas das crianças e jovens permitia aos velhos conhecerem a índole e personalidade de cada um.

As rezas (*shuãnka*), os cantos de cura (*meka*), a massagem (*sheyua*) e a aplicação de remédios da mata seriam as formas que o pajé utiliza para ativar a ação dos *yuxin* (Peres Gil, 1999). Além dessas, conforme pude observar, faz parte da prática xamânica o domínio do *vekush*, uma espécie de bênção através do sopro que o pajé realiza sobre o corpo de outra pessoa, seja para baixar a força, realizar alguma cura ou harmonizar as suas energias. O ato de soprar sobre o copo de *uni* antes de servi-lo a outra pessoa também é chamado de *vekush*. A ideia de que algo de quem sopra é transmitida através do sopro está implícita em práticas como o a reza (*shuãnka*), o *seyá*, *vekush* e o sopro de *rume*, e está relacionada ao *xinã*. Os primeiros três podem ser executados exclusivamente pelos pajés iniciados, e o último, embora não restrito aos iniciados, observa alguns cuidados. Durante a dieta, o estudante não deveria receber o sopro de ninguém que não esteja na dieta, nem de alguém que não seja de sua absoluta confiança.

O que é denominado como reza (*shuãnka*) é uma sequência melódica com finalidade específica, de cadência ritmada, diferenciadamente mais pausada e de tom menos festivo que o *saiti*. A forma em que as rezas são transmitidas seria ‘vendo’ e ‘ouvindo’ o mestre fazer a reza para curar uma pessoa. Segundo Peres Gil (op.cit.), os *yuxin* que auxiliam nas curas através das rezas são seres personificados, tais como os personagens míticos.

Em relação aos cantos, eles também fazem parte do contexto dos rituais de *uni*. Os mais frequentemente entoados são os *saitis* (que significa ‘festa’ ou ‘gritar’), também usados nos *mariris* durante os rituais de *uni*. Os *meka*, ou cantos de cura, são cantados em circunstâncias muito específicas de doença ou tratamento espiritual. Existem também os *saiti vanaya*, que são cantos de força que, assim como os *meka*, são aprendidos durante a iniciação do *muká*. Já os *saitis* são de domínio mais abrangente, sendo comumente entoados, reproduzidos e, até criados, tanto pelos iniciados quanto pelos estudantes das medicinas nos rituais xamânicos, e conhecidos por todos na aldeia, entoando-os em grandes coros nas festas *mariri* durante os festivais.

Durante o mês que permaneci no *Samakei*, observei alguns tipos de cantos diferentes que eram intercalados em momentos diversos durante os rituais de *uni*. Geralmente, o ritual iniciava com cantos *a cappella*<sup>67</sup>, entoados pelo Tatá, e acompanhado por todos os presentes. Em algumas ocasiões eram também entoados cantos de *mariri*, formando uma roda girante. Depois, iniciava-se um período com cantos acompanhados de violão. Entre os Yawanawa, a diferenciação na nomenclatura (*shuãnka*, *meka*, *saiti vanaya* e *saiti*) parece estar relacionada com a função de cada tipo de canto e as forças que os mesmos evocam. Ouvi, em diversas ocasiões, que certo *saiti* serviria para ‘trazer de volta uma pessoa quando está muito na força’, ou que determinado *saiti* trazia a força dos pássaros, do sol ou do amanhecer do dia, respectivamente. Ouvi também, que determinado *meka* era cantado somente em situações específicas de cura. Ainda, durante os rituais me foi possível perceber nuances no tom de voz, na musicalidade, no ritmo, possivelmente seguindo esse critério, para chamar a força, manter a força, chamar a miração ou trazer a força específica de algum elemento da natureza. Certa vez, ouvi Matsini instruindo suas filhas e sobrinhas sobre a forma de iniciar os cantos, em um tom mais baixo, para, depois que a força chegasse, cantarem em um tom mais alto e em um ritmo ‘mais animado’. Assim, não somente a

---

<sup>67</sup> Música vocal sem acompanhamento musical.

melodia e letra seriam importantes ao entoar os cantos, mas também a forma como são entoados, e ainda, a intencionalidade que é colocada neles. Conforme afirmado por Hushahu, que é dona de uma potente e melodiosa voz: “A voz tem que vir do coração”. Da mesma forma, algumas das jovens estudantes com quem convivi durante a dieta, se encontravam fazendo a dieta do *yutxi* com o objetivo de ‘abrir a voz’ para cantar. Notamos, assim, a grande ênfase que é dada, não somente ao canto, mas também à maneira de cantar dentro da aprendizagem xamânica.

## Sonhos

“Quando a gente dorme é como se a gente morresse, a gente sai e vai viajar. Por isso na hora de acordar, até umas sete é bom tomar um banho, para tirar tudo que ficou no corpo, limpar e começar bem o dia” (MATSINI YAWANAWA, fevereiro de 2016)

Os sonhos constituem, durante todo o processo de iniciação do pajé, um aspecto fundamental da aprendizagem xamânica. Grande parte do que se aprende durante a dieta é através dos sonhos. A importância que os Yawanawa dão aos sonhos, tanto no dia a dia, como, especialmente, durante o processo de iniciação dos pajés, revela seu papel fundamental como meio de aprendizagem xamânica. Os sonhos trariam as lições a serem aprendidas durante o sono, e que devem ser, posteriormente, aplicadas em estado de vigília. Alguns iniciados relataram terem recebido ensinamentos dos seus antepassados através dos sonhos, onde os iniciandos viam os primeiros realizando curas ou ouviam eles fazendo rezas ou entoando cantos. Ainda, é comum que os iniciandos recebam, em sonhos, alguns objetos simbólicos como o *maiti* (cocar) ou uma lança, como parece ter sido o caso do pajé Yawarani, segundo relata Peres Gil (1999). Outros elementos significativos podem aparecer nos sonhos, que dizem a respeito da própria história de vida, capacidades e objetivos de quem sonha. No contexto atual do xamanismo Yawanawa, com a abertura da possibilidade de iniciados *nawa*, novos elementos aparecem nos sonhos, cujos significados devem ser destrinchados pelo iniciando e o pajé que ‘abriu a dieta’ para ele<sup>68</sup>. O sucesso da dieta seria comprovado se o iniciando sonha com quem ‘abriu a dieta’ e/ou com seus antepassados que possuíam conhecimentos xamânicos.

---

<sup>68</sup> Para um relato detalhado dos sonhos vivenciados por um *nawa* durante sua iniciação conferir Altheman (2013).



Como vimos anteriormente, a legitimação do aprendizado através dos sonhos não seria exclusividade do aprendizado xamânico Yawanawa, pois é comum, entre as jovens mulheres Kaxinawa que buscam aprender as técnicas de tecelagem, terem um sonho em que uma antepassada lhes ensina algum *kene*, que deverão aprender em sonhos e praticar em estado de vigília; assim como no caso dos jovens caçadores Kaxinawa, que sonham com o traço da presa de caça desejada ou o local onde ela se encontra e deverão, em vigília, aplicar o conhecimento revelado para ter sucesso na caçada (Lagrou, 1998; McCallum, 2001). Também as mulheres aprendizes das técnicas de pintura corporal Yawanawas teriam, a revelação em sonhos, do sucesso ou fracasso de sua aprendizagem. Sendo a jiboia a dona do *kene*, seria ela a quem as mulheres desejosas em aprender os desenhos devem pedir que lhes ‘entregue o *kene*’. Conforme me foi dito, a forma de realizar o pedido seria passando as mãos sobre a pele da jiboia, enquanto se faz a ela o pedido para ‘ter o *kene*’. Ato seguido, deve ser iniciada uma dieta, evitando ter relações sexuais e comer alimentos pesados. Segundo Peres Gil (1999), o pedido também poderia ser feito ao se encontrar o rastro do animal. Em ambos casos, um sonho revelaria o sucesso ou fracasso da aprendizagem. Se a mulher sonhasse com uma velha parente falecida lhe entregando um palito ou caroço de urucum e lhe mostrasse algum desenho, e ela, em vigília conseguisse reproduzi-lo, a aprendizagem teria sucesso. Caso a velha desenhista não lhe entregasse nada, ou, caso a mulher acordasse do sonho antes de aprender o desenho, seria um sinal que a aprendiz nunca iria alcançar as habilidades no desenho dos *kenes*. (ibid.)

Vimos anteriormente que a cosmologia Yawanawa concebe a existência de uma realidade visível e outra invisível, em que uma influencia a outra. Se, como afirmam os Yawanawas, durante o sono, o *huru yuxin* se desprende temporariamente do *yura* para andar pelo mundo dos *yuxin*, os sonhos seriam um importante meio de comunicação entre o mundo humano e não-humano. Se considerarmos também que é através do contato e aproximação do xamã com o mundo dos *yuxin* que o pajé adquire seu conhecimento, então, os sonhos se constituem como fonte importante do aprendizado xamânico, como o resultado do contato do pajé com o mundo dos *yuxin*.

Certa vez, o pajé Matsini, estando em dieta, contou que teve um sonho em que ele viu um pé de açaí que ele nunca tinha visto antes. Ele tentou alcançar dois cachos grandes que estavam em uma altura fora do seu alcance. Para ele, era um sonho ‘muito bom’, que significava que ele já tinha encontrado o conhecimento que desejava alcançar, e era só questão de tempo e esforço para ele conseguir alcançá-lo. Segundo

Matsini, o próprio pajé Tatá teria se tornado o pajé poderoso que é, porque, em um sonho, ele comeu um caroço de açaí do mundo dos *yuxin*.

## A transformação do pajé

Como vimos, dentre os Yawanawa, alguns processos estão presentes (não necessariamente na mesma ordem ou intensidade) em todos os relatos de iniciação xamânica, e inclusive em várias narrativas míticas: a incorporação de saberes, tais como rezas, cantos de cura e uso de plantas; a ingestão de ‘medicinas’ ou substâncias alucinógenas; a realização de resguardos rigorosos; e, a superação de certas provas. O aprendiz deve cumprir uma dieta, a qual reduz drasticamente a quantidade de alimentos que podem ser ingeridos, elimina o consumo de alimentos doces e permite apenas beber bebidas azedas, como a caiçuma, e substâncias amargas (*tsimu*) como *muká*, *uni* (ayahuasca), *rume* (tabaco) e *yutxi* (pimenta). Como vimos anteriormente, o mundo humano Yawanawa é constantemente afetado pela ação dos *yuxin*, pertencentes ao mundo não-humano. Assim, o xamã é aquele que acentua sua natureza *yuxin* através da transformação de seu corpo, permitindo-lhe transitar entre os diferentes domínios do cosmos.

Segundo Peres Gil (2001), se o que têm em comum os diferentes seres que o habitam é precisamente a posse de *yuxin*, o que permitiria a aproximação do pajé a estes outros seres seria esta transformação do seu corpo acentuando a sua natureza *yuxin*. Dessa forma, a ligação que estabelece o iniciando durante o período de aprendizado com o mundo dos *yuxin* e dos antepassados através dos sonhos e das visões do *uni* é de grande importância, principalmente, se consideramos que uma das fontes de poder do pajé é sua capacidade para lidar com esse mundo. Da mesma forma, o pajé transita entre o domínio humano e aquele dos *yuxin* realizando a intermediação necessária entre um e outro. Conforme relatado em diversos mitos Yawanawa, alguns dos protagonistas dos mesmos se veem envolvidos em um processo que os leva a mudar sua pessoa, através da ingestão de certas substâncias (*muká*, *uni*, *yutxi*, *rume*) e da abstinência de outras (alimentos pesados, doce e água), e assim aproximam sua natureza à dos *yuxin*.

A iniciação está ligada ao sofrimento (resguardos rigorosos, esforço para memorizar longas rezas, superar o cansaço, a sede e a fome, e limitações físicas), à ingestão de substâncias *tsimu*, à memória, e à familiarização com o mundo dos *yuxin*,

com o qual se estabelecem contatos contínuos. Tudo isto desemboca na transformação do corpo de quem se inicia nas práticas xamânicas. Para Lagrou, esta mutação do corpo é possível precisamente se consideramos que as substâncias amargas são meios de ação do *yuxin* (Lagrou, 1998, p.146). Assim, o corpo do iniciado ‘incorpora’<sup>69</sup> (‘torna corpo’ ou ‘faz corpo’) uma série de características físicas associadas ao poder, eliminando o doce e ingerindo substâncias amargas e azedas. O corpo do pajé paulatinamente transforma-se em um corpo *yuxin* para além do humano, um corpo que se relaciona com os espíritos da floresta, um corpo que canta, reza, cura e domina forças.

Da mesma forma, Townsley considera que se tornar xamã

is a question of being transformed in a substantive way[...] The common feature of all the initiations procedures is the taking into the body of substances of other creatures or plants. With the substance, something of their essence, or *yoshi*, is ingested and it is this essences which becomes part of the initiate. (TOWNSLEY, 1988, p.133 apud. PERES GIL, 1999, p.44)

Portanto, o poder do xamã está intimamente ligado à sua capacidade de transformar sua pessoa-corpo e nela incorporar características que o aproximem dos *yuxin* dos quais deseja adquirir conhecimento e/ou poder, assim como de estabelecer relações com o mundo dos *yuxin*. Tal transformação implica na modificação da relação entre o corpo e a essência espiritual da pessoa, sendo que o corpo parece ser negligenciado, através de restrições alimentares e comportamentais (abstinência sexual e social); em favor do espírito, através da ingestão constante de substâncias que colocam o xamã em relação com o domínio dos *yuxin* (Peres Gil, 2001, p.43-44). Assim, o xamã, ou pajé, é entendido como "mediador entre os domínios humano e extra-humano" (Langdon, 1996, p.29).

Ainda, o grau de sabedoria e a eficácia que cada um dos especialistas alcança, depende em grande medida de suas capacidades, das circunstâncias e possibilidades que se apresentaram durante sua vida e, muito importante, da rigorosidade com que fizeram os resguardos durante sua iniciação. Em uma conversa com Isabel, irmã de Hushahu e Putanny, as primeiras mulheres iniciadas, ela comentou a esse respeito:

Isabel: Depois [delas] outras mulheres fizeram [a dieta do *muká*] mas não teve tanto resultado quanto elas.

Eu: Por quê?

Isabel: Por que elas ficaram mais tempo, ficaram um ano.

Eu: Isoladas um ano?

Isabel: Seis meses isoladas e aos poucos foram voltando.

---

<sup>69</sup> Esta abordagem tem relação com o conceito de *enskilment* de Tim Ingold (2001) e da aprendizagem como gênese de Carlos Sautchuk (2015).

O resultado seria o poder de curar, que os Yawanawa frequentemente associam ao poder também de matar. Para Adriano, jovem estudante das medicinas, o *vana* seria “o poder que o pajé tem, tanto de dar vida a alguém doente, como de tira-la.” Segundo Adriano, jovem iniciado, é o *muká* que dá esse poder e seriam somente três pessoas que, hoje<sup>70</sup>, teriam esse poder, os velhos pajés Tatá e Yawarani, e Matsini. Eu, sabendo da existência de mais pessoas iniciadas, que ‘tem o *muká*’, inclusive sabendo que ele tinha ‘mexido o *muká*’, perguntei:

Eu: Mas se é o *muká* que dá, porque somente três tem o *vana*? E os outros que também fizeram o *muká* não tem não?

Adriano: Depende do estudo da pessoa, do próprio desenvolvimento.

A exemplo disto, conta o mito sobre a origem dos animais, que todos eles tomaram *kapi*, uma bebida alucinógena de grande poder e entraram em dieta. Aqueles animais que quebraram mais rapidamente o resguardo, como o marimbondo, ou as cobras não venenosas, são aqueles mais inofensivos, enquanto os animais mais peçonhentos são aqueles que teriam permanecido em resguardo por mais tempo. Assim, notamos que a intensidade do poder de matar, ou envenenar, que, como vimos, é o mesmo poder de curar, perseguido pelos pajés, está associada ao esforço do iniciando mediante a realização de um resguardo mais rigoroso e prolongado, assim como depende, também, da própria vontade do iniciando de aprender os cantos, rezas e de ‘trabalhar na força’ através das ‘medicinas’.

## **As mulheres na pajelança Yawanawa**

A participação das mulheres nos rituais iniciáticos da pajelança no passado, embora não permitida como aprendiz, teria um papel fundamental, através da elaboração dos vasos de barro rituais utilizados para conter a substância vegetal que é rezada pelo pajé (*seyá*), e também através do preparo da caiçuma que é consumida pelo iniciando, e em alguns casos, também de alguns alimentos. Mesmo que o homem iniciado conseguisse fazer seu próprio alimento, ele precisaria de uma mulher que fizesse caiçuma para ele, por se tratar de um produto exclusivo da agência feminina. Vemos aqui um exemplo claro da complementaridade, reciprocidade e interação entre as agências feminina, masculina e xamânica, em que uma alimenta a outra e todas

---

<sup>70</sup> Fevereiro de 2016.

interdependem entre si.<sup>71</sup> É importante salientar que, esta interdependência evidenciada na esfera ritual supera o pensamento etnológico que considera o xamanismo Pano como um campo que exclui completamente as mulheres. Pelo contrário, observamos a participação feminina como fundamental no processo de iniciação xamânica: sem mulheres não há caiçuma nem vasos de *seyá*; sem caiçuma e vasos não há dieta; e sem dieta não há pajés.

Vimos, no capítulo sobre Ser mulher Yawanawa, a maneira como o corpo feminino é formado desde a infância em um processo associado à ação das mulheres da família, principalmente da mãe; no qual a agência feminina é incorporada. A agência feminina estaria ligada à produção de pessoas e ao cozimento e distribuição de alimentos. A caiçuma, elemento exclusivo da agência feminina é imprescindível para a produção da agência xamânica.

Por outro lado, o sangue menstrual parece-me o elemento da agência feminina mais representativo como indicador do que seja ter um corpo feminino, isto é, ser mulher Yawanawa. O sangue menstrual é, em si mesmo, como vimos, um aspecto da agência feminina ocasionado pela ação vingativa de um *yuxin* masculino. Ainda, é um elemento que torna a mulher no período menstrual (e outros momentos relacionados à sua fertilidade, e portanto, também relacionados à menstruação) mais visível aos olhos dos *yuxin*, e sujeita à ação predadora dos mesmos. Essa ação vingativa dos *yuxin* no corpo feminino é evitada através de resguardos. Tudo isso nos leva a pensar que a acentuação de natureza *yuxin* que acontece de forma espontânea na mulher, através de seus ciclos, seria perigosa e, portanto, evitada. Não se trata do mesmo tipo de acentuação de natureza *yuxin*, que, longe de ser espontânea, é perseguida pelos pajés através da realização de rigorosos resguardos e dietas e do consumo de substâncias *tsimu*. A mulher menstruada ‘é vista’ e pode se tornar presa da ação predadora ou vingativa desses *yuxin*.<sup>72</sup> O pajé não somente ‘é visto’, mas também ‘vê’, ele é apresentado pelo seu mestre, e se apresenta *rauti* (bonito, pintado, enfeitado e feliz) aos olhos dos *yuxin*. Assim, a forma como ele é visto é perspectivamente diferente de como uma mulher menstruada é vista pelos *yuxin*.

No caso dos homens, a agência masculina implica, desde cedo, em relações com os *yuxin*, e por extensão, os *nawa*. Embora também o homem possa ter algum risco de

---

<sup>71</sup> Para mais exemplos amazônicos desta complementariedade de agências consultar Belaúnde (2008).

<sup>72</sup> Para uma análise profunda sobre o sangue, seus derivados, suas implicações e resguardos em outros povos amazônicos, consultar Belaúnde (2008).

predação ou ação vingativa por parte dos *yuxin*, isso corresponderia a alguma infração realizada pelo homem, e não a partir de processos específicos do seu corpo, como é para as mulheres. Nesse sentido podemos dizer que o corpo da mulher carrega essa perspectiva (ponto de vista) de, em certos momentos associados à sua especificidade, ser mais visível, como presa, aos *yuxin*.

Também, como vimos, a partir da abordagem das categorias gustativas, o corpo feminino estaria associado ao *bata* (doce), enquanto o corpo masculino estaria mais associado ao *tsimu* (amargo). Um corpo de mulher, mais suave e arredondado, seria menos amargo, por ter sido formado desde a infância com maioria de alimentos e atividades *bata* para favorecer sua agencia feminina de nutridora e gestadora de seres humanos. Um corpo masculino teria sido formado para ser mais endurecido e de natureza mais *tsimu*.

Em duas ocasiões, ao perguntar por que o uso do *uni*, antigamente, era proibido às mulheres, os meus dois informantes (ambos homens) disseram que o motivo dessa proibição era porque “as mulheres são mais fracas”. Um deles acrescentou que o *uni* podia ser tomado somente por “pessoas que tem o pensamento firme mesmo, porque ele [o *uni*] também tem doença”. Já as minhas informantes mulheres tem uma opinião diferente. Para elas o motivo dessa proibição estaria mais relacionada ao desejo dos homens de guardarem o poder para si. Para Matsini, a proibição das mulheres em tomar *uni*, seria uma forma de proteção à mulher.

**“Mulheres são mais fracas, não tem pensamento forte, eles não davam pra mulher... no nosso povo... Katukina, Kulina tem mulher pajé. O perigo era adoecer, se não é teu caminho pode adoecer. O *uni* só foi tomado por criança e jovens nessa geração agora, mas na época do meu avó era só os homens.”**  
(MATSINI YAWANAWA, fevereiro de 2016, grifos meus)

Notamos nas expressões acima, que existiria um perigo implicado no consumo de *uni* pelas mulheres, na fala de Matsini, equiparadas aos jovens e crianças. Este perigo estaria relacionado à falta de pensamento forte (*xinã*). As consequências da transgressão a essa norma seriam o adoecimento.

*Xinã*, como vimos, literalmente, significa ‘pensamento’, que, para os Yawanawa, está associado à capacidade dos pajés de agir sobre a realidade. *Xinã* também estaria associado ao ‘conhecimento’ e à ‘força vital’. Para os Kaxinawa, o uso do rapé estaria associado ao *xinã*, tendo no sopro uma forma de transmissão do mesmo, uma vez que o *xinã* dos pajés estaria ligado ao *xinã* dos *yuxibus*. É comum ouvir relatos de iniciados que tiveram que superar certas provas para comprovarem a eficácia de sua dieta, através

da realização alguma ação concreta sobre a realidade, como citado por Hukena, “tomar rapé forte e fazer um tempo chuvoso se abrir”.

A palavra do pajé seria também portadora de *xinã*, posto que a palavra de um pajé tem o poder de agir sobre a realidade. O uso do *yutxi* (pimenta) pelos pajés teria como finalidade dar força à palavra do pajé, tanto nos cantos como na própria palavra, no sentido apontado por Matsini: “o que ele falar vai acontecer mesmo”.

Assim, vemos que o *xinã* estaria associado ao uso de substâncias *tsimu* (amargas). Se ‘ter o amargo’ no corpo seria condição para ter o *xinã*, esse poderia ser o motivo pelo qual as mulheres fossem consideradas como ‘fracas de pensamento’, pois seu corpo seria formado principalmente com alimentos *bata* (doce) e a agência feminina, associada ao *bata*.

Isso tudo indica que, aparentemente, a distância de um corpo feminino para um corpo de pajé, de atribuições *tsimu*, seria maior que a distância entre um corpo masculino e um corpo de pajé. Como visto anteriormente, McCallum (2001) pontua que o corpo da mulher seria similar ao do pajé no sentido de ser visível aos *yuxin*; contudo, parece-me que, a forma de relação é perspectivamente diferente entre mulheres e *yuxin*, que aquela entre pajés e *yuxin*. Os ciclos reprodutivos da mulher, como vimos, de fato, deixariam a mulher mais visível aos *yuxin*, porém, em uma condição de presa. A relação entre uma mulher menstruada e os *yuxin* é de presa-predador, enquanto, a relação que parece ser buscada pelo pajé é de afinidade ou parentesco, como é sustentado pelos mitos e relatos de iniciados que estabelecem relações de parentesco com os *yuxin*. A própria denominação do iniciado como sendo parte da ‘família do *muká*’ ou ‘filho do *muká*’ já indica esta relação. Considerando que um *yuxin* não é essencialmente bom ou ruim, mas apenas responde a relações, o que o pajé busca é se apresentar bonito e poderoso perante os *yuxin*, estabelecendo com eles uma relação de afinidade, de parentesco, de modo que possa contar com eles como aliados. Assim, da mesma forma como os mestres transmitem seus conhecimentos, rezas e cantos somente a seus parentes próximos, os *yuxin* transmitem ao pajé, que se apresenta como afim e cria com eles uma relação de parentesco, seus conhecimentos e capacidades que o auxiliarão na sua agência xamânica.

Nos poucos casos Pano (dos quais se tem registro) em que as mulheres desempenham a função de pajés, como é o caso dos Shipibos, a iniciação, de modo frequente, acontece depois que a mulher alcança a menopausa (Colpron, 2005), na velhice, momento da vida em que o corpo, seja este masculino ou feminino, se

aproxima do *tsimu*, também associado ao conhecimento e à sabedoria. Cabe destacar também, que segundo o relato de vários informantes, as iniciações xamânicas no passado, de modo geral, aconteciam quando o iniciando chegava à maturidade e já era avô e até bisavô, por volta dos 40 a 50 anos, em que se considera que o corpo torna-se mais *tsimu*. Na atualidade, o jovem Yawanawa mais novo a realizar a iniciação do *muká* foi o Rasu, que fez o juramento com 17 anos. Assim, tanto a iniciação de pajés mulheres, a iniciação de pajés cada vez mais jovens, como inovações na prática xamânica, são características da ‘nova geração’ de pajés Yawanawa.

Voltando à relação mulher-*yuxin*, observemos que, na fala de Matsini citada acima, o uso das medicinas constituiria um perigo de adoecimento para a mulher. A doença é considerada, entre os Yawanawa, como uma quebra no fluxo de energia produzida pela ação vingativa dos *yuxin* (Peres Gil, 1999). Recordemos que, o motivo dos resguardos menstruais e de parto, é que a mulher se tornaria mais visível aos olhos dos *yuxin* durante esses momentos, e assim, poderia ser alvo da ação predadora destes. O corpo da mulher, seria, nesse sentido, mais propenso à ação vingativa dos *yuxin*, e é nesse sentido que podemos compreender as afirmações sobre o perigo potencial da prática do xamanismo pelas mulheres. Ainda, recorrendo à noção de perspectivismo<sup>73</sup>, observamos que, se os *yuxin* vêm nela uma presa, isso seria, evidentemente, porque o corpo dela é de natureza diferente à desses *yuxin*. Ela é vista.

Por outro lado, vimos que no xamanismo é previsto o uso do *tsimu* (oposto ao *bata*, associado às mulheres), que endurece o corpo, por ser portador de *yuxin*. Mas não somente. Como vimos, ‘as medicinas’ são consideradas em si mesmas ‘espíritos’ (*yuxin*) com os que se estabelece uma relação de parentesco. As medicinas tem uma intencionalidade, agência e poder de transformar a realidade visível. Ao fazer o juramento, o pajé não só se torna visível aos *yuxin*, que o reconhecem como afim, como um parente potencial. Ele também passa a ver os *yuxin*. Ele vê.

A diferença, parece-me, está entre ver e ser visto, e em como os *yuxin* vêm os diferentes corpos. Se, por um lado, a mulher torn-se mais visível aos *yuxin* durante seus ciclos reprodutivos; por outro, quando o pajé toma o *muká*, ou quando, assim como nos mitos, coloca um ‘remédio’ nos olhos ‘para ver’, isto é, transforma seu corpo; não somente ele se torna visível aos *yuxin*, mas também ele passa a ver os *yuxin*. Ele pode

---

<sup>73</sup> Viveiros de Castro (1996).



ser reconhecido como afim, como parente, não mais como presa a ser predada. O corpo do pajé vê e é visto como afim e parente potencial pelos *yuxin*.

Mas, o que acontece quando o corpo de uma mulher, com todas as suas especificidades e agência transforma-se em um corpo de pajé? Veremos adiante os desdobramentos do corpo feminino Yawanawa transformado em pajé.

## 4 A TRANSFORMAÇÃO

### Mito do *Nane putani*<sup>74</sup>

Um dia um homem já casado estava sem nada para comer e decidiu pescar alguma traíra na beira do lago. Foi no lago, e ficou olhando devagarzinho na beira para ver se encontrava alguma. Chegou na parte mais profunda do lago e quando ia começar a voltar para examinar a outra beira, escutou um barulho bem forte “chaz!” Olhou e viu uma anta vindo. Ele ficou parado. Naquela época ninguém comia anta. A anta chegou até a beira do lago e jogou jenipapo no meio do lago. Então se ouviu uma voz: “*txu*, teu marido te chamou”, a água começou a balançar e saiu do lago uma mulher muito bonita. Depois de jogar o jenipapo na água a anta tinha-se escondido quando a mulher saiu e ficou olhando. A anta a agarrou, conversaram bastante e depois tiveram relação sexual. Depois a mulher voltou para o lago e a anta foi embora. O homem voltou para casa sem a traíra pensando naquilo que tinha visto, e não conseguiu dormir lembrando da mulher do lago. No dia seguinte disse para sua mulher:

- ô, eu vou buscar jenipapo, meu corpo está muito feio, tão branco  
- tá, vai buscar, quando voltares eu pinto teu corpo.

Ele pegou jenipapo, deu uma parte para que sua mulher o pintasse mas guardou um cacho para jogar mais tarde no lago. A mulher o pintou desde os dedos dos pés até o rosto. Mais tarde falou que ia tomar banho e caçar alguma coisa no lago, pegou suas flechas e foi embora. Mas ele foi diretamente até o lugar onde tinha visto a anta, pegou o jenipapo e o jogou. Escutou a voz, mas dessa vez foi a irmã mais velha que falou para a mais nova “*txu*, teu marido chegou”. O homem escondeu-se num pau. Balançou a água e saiu uma mulher muito mais bonita que a que tinha visto o dia anterior. Ela saiu caminhando procurando seu marido. Quando passou do lado do homem, ele a agarrou pelo cabelo fazendo um nó para ela não fugir. A mulher, vendo que não era seu marido, contorcia-se:

- me deixa, me deixa  
- ah!, você namora com a anta e agora me rejeita, eu sou uma pessoa igual a você, a anta que tem olhos grandes, que tem o focinho comprido e mole, a anta da bunda grande, você namora com ele e não quer namorar comigo?

- mas, você viu isso?  
- é, todo dia eu vejo isso  
- não sou eu não, acho que deve ser minha irmã  
- não, são vocês duas  
- então para nós poder conversar direito eu vou ter que passar um remédio em seus olhos

Aí quando a mulher passou o remédio nos olhos do homem, ele já não viu mais o lago, mas uma casa grande.

- e você é solteiro, não tem mulher?

- Não tenho, não, e você?

- Não tenho.

Aí se ajeitaram para o casamento.

---

<sup>74</sup> Extraída de CARID NAVEIRA (1999). Nane = jenipapo, putani = jogou

- Mas primeiro vou avisar meu pai. Você me aguarda aqui. Aqui só moramos eu, minha irmã mais velha, meus dois irmãos e meu pai.

Ela entrou na casa e chamou o velho e ele aceitou logo o casamento de suas filhas com aquele homem. Ele não voltou mais para sua casa. Todas as noites o velho tomava cipó com os homens e as mulheres mas falou para o novo genro que não podia tomar porque ele era de outra gente e ia estranhar.

- Vocês são mulheres e estão tomando, porque eu não posso tomar?

- Está bom, mas você pode estranhar e dizer coisas que façam meu pai ficar com vergonha.

Assim, aquela noite, apesar dos conselhos da mulher, ele tomou cipó junto com as outras pessoas do grupo. Quando ele sentiu a pressão não tinha costume e começou a se sentir mal. Então a mulher pediu seu pai assoprar sobre ele para ele ficar melhor, mas quando o sogro foi assoprar sobre ele, o homem gritou “essa cobra quer me engolir, mulher me ajuda que a cobra está me engolindo”. Ele passou a noite gritando sem controle. Depois disso passou muito tempo, e suas mulheres já estavam grávidas dele. Uma delas teve um menino e a outra uma menina. O homem já tinha se acostumado a sua nova família. Enquanto isso, a outra mulher que tinha ficado na terra achava que ele estava morto e tinha rapado seu cabelo. Um dia foi com os filhos até uma ponte que o marido tinha construído sobre um igarapé. Quando chegaram lá, a mulher sentou na ponte e começou a chorar. As crianças, entraram no igarapé e acharam um bode<sup>75</sup> (*ishki*) no buraco de um pau e tentando pegá-lo descascaram seu rabo. Quando o pegaram deram-no à criança mais pequena para que o guardasse enquanto procuravam mas o bode a ferrou.

- Bode velho preto, porque tu fugiu?, meus filhinhos estão com fome, eles vivem sem seu pai, eles vieram pegar bode e você corre.

Esse mesmo igarapé desembocava no lago onde morava o homem. O bode foi passeando até lá e viu o homem deitado com as duas mulheres.

- Ah, primo, tu veio para cá?

- Ah, já estou com muito tempo.

À tarde o convidou para tirar lenha e quando não tinha ninguém escutando contou para ele que tinha visto seus filhos e o que tinha acontecido.

- Ah, primo tu veio aqui, casou com duas mulheres, mas eu vi tua mulher e teus filhos, que estão abandonados, passando fome, eles estavam todos com o cabelo rapado, eles tentaram me pegar, olha aqui, arrancaram meu cabelo todinho, mas eu escapei deles.

O homem começou a chorar lembrando dos filhos e da mulher.

- Rapaz, será que não tem jeito de tu me mandar embora?

- Ah, se tu quiser ir embora eu te levo.

- Ô primo, o dia que for fazer alguma coisa tu me convida, eu vou fingir que não quero ir, mas tu me arrasta.

Assim combinaram tudo. No outro dia cedinho o *ishki* convidou o homem para trazer o resto da lenha que tinha deixado. Mas o outro falou que não queria. O *ishki* agarrou o homem do braço e arrastou ele para fora como tinham combinado. Quando entraram no mato, pegaram o mesmo caminho pelo qual o *ishki* tinha vindo e chegaram até a ponte. O homem sentou sobre a cola do *ishki* e este o lançou sobre o seco. O homem foi embora para sua casa e o *ishki* foi se esconder no último remanso de água para as cobras não encontrarem ele. Quando o homem chegou na sua casa encontrou sua mulher ainda chorando. Ela sentiu um cheiro muito ruim nele. Esquentou água e deu banho nele. Enquanto isso, a família das cobras ficaram com muitas saudades e o procuraram. O pai fez uma reza chamando a chuva, e choveu muito de forma que o rio cresceu e alagou. Mas as cobras não podiam sair no seco.

---

<sup>75</sup> Peixe bode

O mito *Nane putani* oferece um belo recurso metafórico para compreendermos o percurso que empreende um pajé durante sua iniciação xamânica. O protagonista vivencia uma transformação, onde sua percepção se transforma, e passa a ‘ver’ a realidade do mundo das jiboias, que até então permanecia invisível a seus olhos. O mundo das jiboias torna-se visível à sua percepção pelo efeito de um ‘remédio’ que a mulher-jiboia lhe oferece. Não somente ele passa a ver esse outro mundo e os seus habitantes, como também estabelece com eles relações de parentesco, como representado no seu casamento com as duas irmãs jiboia. Ele se casa e tem filhos com suas esposas jiboias. Dessa forma, e através da criação de uma relação de parentesco com esses seres de outro mundo, ele acessa o conhecimento xamânico, do qual o espírito da jiboia é considerada, pelos Yawanawa, como a dona e guardiã. Os conhecimentos sobre o preparo e uso do *uni*, aqui chamado de cipó, assim como o *rume*, os cantos, rezas e *kenes*, teriam sido trazidos após a volta do protagonista do mito ao mundo dos humanos, e repassados aos seus parentes, segundo outra versão deste mesmo mito.<sup>76</sup> Na versão Kaxinawa deste mito, não somente o protagonista, Dua Yube, retorna e repassa os conhecimentos aos seus parentes, como também, quando seu irmão Dua Busê morre, ele transforma seu corpo nas medicinas, as extremidades em várias espécies de *uni*, o cabelo em *kawa*, os olhos e língua em *yutxi* (Haibara, 2016).

A seguir, deixaremos que o mito *Nane putani*, assim como o relato da trajetória de Hushahu, Matsini e outros pajés nas suas transformações, sejam o fio condutor da narrativa que segue, na qual também apresento dados do processo de transformação que vivenciei durante a realização da dieta do *mame*.

## **Pintar-se de urucum e jenipapo: A decisão**

“Se você quiser tomar [o *muká*] é porque tem um motivo muito forte que tu tá sentindo no teu coração [...] Aí se tem um propósito bem firmado tu vai vestir uma saia tradicional, pintar, colocar um cocar. Tem que estar feliz, não pode estar triste.” (MATSINI YAWANAWA, fevereiro de 2016).

“As mulheres não faziam parte do mundo espiritual. Foi como se alguma coisa despertasse dentro mim... uma curiosidade de entender ou

---

<sup>76</sup> Essa versão está disponível em animação produzida em 2010 pelo Ministério de Cultura em parceria com Coopyawa. Disponível em: <https://vimeo.com/72352580>.

descobrir um pouco do mundo deles. Os homens tiveram muita resistência.” (HUSHAHU YAWANAWA, julho de 2016)

O protagonista do mito *Nane putani* (que ouvi também ser chamado de *Nane Aware Putani*), após observar o encontro entre a mulher jiboia e seu marido anta, decide voltar no dia seguinte para se encontrar com ela também. Uma vez pintado da cabeça aos pés, ele vai ao encontro dela.

A ideia de que uma das formas de preparar o corpo do xamã é através da pintura corporal aparece em outros autores como Langdon (2013, p.20-21). Pintura corporal de urucum, *sepá*<sup>77</sup> e jenipapo, o *maite* (tiara de taboca ou cocar), *shapanati* (saia de palha), e adornos com penas e ornamentos faciais fazem parte dos relatos dos mais velhos sobre o *rauti*, isto é, estar bonito aos olhos dos *yuxin*. O pajé se apresenta, dessa forma, como um ser poderoso perante os *yuxin*, para ser respeitado (Peres Gil, 1999). A prática de preparar o corpo para se apresentar perante os *yuxin* foi abandonada durante algumas décadas, juntamente com o decaimento das iniciações do *muká*, e do uso do *uni* e *rumé*; e, voltou a ser fortalecida após a retomada das iniciações xamânicas.

A ênfase na produção do corpo antes entrar na dieta do *muká* fica evidente no trabalho de Oliveira (2012), o qual recolhe o relato do Kuni, que, ao partir para a dieta, sem estar ‘tão bem arrumado’ como os outros, ou seja, sem ter tomado banho e sem estar pintado e cheio de adornos, é alvo de deboche por parte de seus familiares. Ele reconhece não estar tão bonito e arrumado como eles, mas o seu preparo interior era muito profundo, e, na sua visão, estar com o pensamento firme e decidido era o mais importante.

Ainda antes de entrar para uma dieta existe um processo preparatório, ou melhor, o processo iniciático começa com a decisão do iniciando de entrar na dieta. Na época da juventude de Hushahu, o *uni* era considerado ‘coisa de homem’. A mãe de Hushahu, a mesma que no dia em que cheguei à aldeia Mutum me perguntou se eu não tinha ‘medo de tomar *uni* e sair gritando’, inicialmente teria proibido ela de tomar a bebida. A primeira vez que Hushahu iria tomar *uni*, o tio dela ia dar a bebida em segredo. Nisso chegou a mãe e falou para o tio nunca mais dar *uni* para a filha, e, dirigindo-se a ela, disse que isso era ‘coisa de homem’. O tempo passou e Hushahu passou a participar esporadicamente dos rituais de *uni*. Isabel, irmã de Hushahu e Putanny, conta que elas sempre estavam nas rodadas de *uni*, pois sempre tiveram

---

<sup>77</sup> Tinta de coloração preta extraída da resina de uma árvore. A resina é usada também como defumador e conhecida como ‘fumaça sagrada’ pelas suas propriedades de limpeza e força espiritual.

interesse nos rituais. Tashkã, irmão delas que tinha ido estudar nos Estados Unidos através da pareceria com a empresa americana Aveda, volta à aldeia casado com uma indígena mexicana. Hushahu, que sempre tinha tido interesse nos conhecimentos espirituais de seu povo, soube, pela sua cunhada, que existiam em outros povos, como no México, mulheres curandeiras e sábias. Isso despertou mais ainda sua curiosidade pelos conhecimentos espirituais Yawanawa e, ainda bastante jovem, ela expressa seu desejo de fazer o ‘juramento sagrado’ à sua cunhada, que intercede por ela perante ao seu irmão Tashka. Quando seu pai, Raimundo Luiz, e os pajés mais velhos, souberam desse interesse de Hushahu em fazer a iniciação, ela é colocada à prova durante dois anos. A ela, como jovem, e mulher, foi exigido que provasse arduamente que tão determinada estava a realizar a dieta. Assim, enquanto as amigas dela brincavam no igarapé, pulando, tomando banho de chuva, rindo, ela não poderia fazer nada disso. Ela tinha que manter uma postura sempre muito calma. O mesmo aspecto é abordado por Matsini quando ele diz que hoje em dia quando alguém o procura para fazer a dieta do *muká*, ele faz um teste de dois meses na pessoa, para ver se a pessoa realmente está preparada, “porque tem que ter muito equilíbrio”. No caso de Hushahu, ainda, este teste parece ter cobrado maior importância e duração pelo fato dela ser uma mulher jovem, e seu desejo de fazer o juramento do *muká* ir à contramão da tradição da prática da pajelança, naquele tempo, realizada exclusivamente por homens.

Tanto Matsini como Hushahu apontam para a decisão de fazerem o juramento sagrado como um momento importante, a partir do qual é importante ter ‘firmeza’ no objetivo, e demonstrar essa firmeza através de uma atitude de equilíbrio e responsabilidade. Assim como o protagonista do mito *Nane putani*, embora o mesmo provavelmente estivesse sob o efeito de um encantamento que mantém ele acordado durante toda a noite lembrando da mulher jiboia, o seu pensamento estava firme e determinado a realizar esse encontro.

Já na hora de se apresentar perante o *muká*, é importante, também, manter um estado de ânimo de alegria e confiança, e estar ‘bonito’ e ‘bem arrumado’, o que implica em estar pintado, vestindo as roupas tradicionais: *maite* (tiara ou cocar), *shapanati* (saia de palha) e adornos de penas. Hushahu lembra que, na época da sua iniciação, grande parte do conhecimento relacionado às pinturas corporais ‘tinha se perdido’, assim, tanto ela como a irmã Putanny, que também decidiu realizar a dieta junto a Hushahu, apenas passaram o urucum no corpo e vestiram a saia de palha. A mãe dela, enquanto a pintava, chorava e dizia: “Minha filha, não vai! Ainda está na hora de você desistir”. A mãe e as

tias choravam por acreditem que elas morreriam durante o processo, enquanto o pai, Raimundo Luiz, disse: “A decisão é dela, e se ela morrer, vai ser por causa dela mesma.”. Mas Hushahu tinha certeza da decisão, a pesar de não saber se sobreviveria ao processo. E ainda, tinha a certeza de sua coragem estar abrindo caminhos para outras mulheres.

“Eu estava feliz, eu queria ir, não tinha medo da morte. Eu sabia que se morresse pelo menos teria morrido fazendo algo para a liberdade das mulheres, se não sobrevivêssemos, pelo menos, todos lembrariam que uma vez houve duas irmãs que tiveram a coragem de partir para a dieta [...] Mas se eu voltar vou trazer algo para as mulheres.” (HUSHAHU YAWANAWA, 3/7/2016).

\*\*\*

Chamou-me a atenção que ao chegar à aldeia Mutum para realizar a dieta do *mame*, a primeira pessoa com quem conversei foi a Dona Maria, mãe do Matsini e Hushahu, cuja primeira pergunta foi “Porque eu queria fazer dieta?”. Ela estava admirada de ver uma mulher *nawa* sozinha que tinha atravessado grandes distâncias, enfrentando os ‘perigos’ de andar de avião e barco para chegar até lá. No meu primeiro encontro com o pajé Tatá, o primeiro que ele fez foi formular a mesma pergunta. Assim aconteceu também quando encontrei o pajé Matsini, quem cuidaria de mim durante a dieta. E acrescentou que:

“A dieta é uma forma de conseguir ‘o que você quer’. A dieta é uma porta para vários saberes, se você quiser saber sobre o *uni*, sobre o rapé, sobre o povo Yawanawa, mas depende do seu interesse, [...] você tem que escolher e ir atrás.” (MATSINI YAWANAWA, fevereiro de 2016)

Logo percebi que, não somente a decisão de fazer a dieta seria importante, mas também ter um objetivo muito claro e o suficientemente importante para atravessar os ‘perigos’ que isso implicava, e para enfrentar todo o ‘sofrimento’ que a mesma envolve. Decidi, então que meus objetivos seriam três: Saúde no meu corpo físico; firmeza no coração para conseguir enfrentar tudo que viesse pela frente na minha vida; e, aprofundar no conhecimento das medicinas Yawanawa.

Ciente dos meus três propósitos, Matsini concluiu que a dieta do *mame* seria a indicada para mim. E acrescentou:

“Ela é uma raiz e pega força da terra, do sol, do vento, da água e ela vai se plantar dentro do seu corpo quando você tomar, mas igual como uma raiz, você não vai tomar e ver a árvore pronta. Tem que aguardar, colocar adubo, podar” (MATSINI YAWANAWA, fevereiro de 2016)

## Tomar o remédio para conversar com os *yuxin*: O *seyá*

“... invocando um espírito ainda mais forte e poderoso: *seyá* [...] cuja reza é considerada uma das mais poderosas na prática da cura [...]” (PERES GIL, 1999, p.141)

“Quando você tomar, as três coisas que você quer vão estar aí dentro.” (MATSINI YAYAWANA, fevereiro de 2016).

- O que é *seyá*?
- São várias coisas, força da floresta, da água, do fogo, da jiboia. É aquilo que você tomou.
- É a planta?
- Não só ela, mas várias coisas também.

Na seguinte passagem do mito *Nane putani*, o protagonista tem sua percepção transformada a partir de um ‘remédio’ vegetal que a mulher jiboia pinga em seus olhos, a partir do qual, ele passa a ‘ver’ a casa e o mundo das jiboias como humanos (semelhantes a si) e passa a ser visto da mesma forma. O homem é visto como um afim potencial, o que acarreta a aceitação do mesmo como membro da família das jiboias através da aliança matrimonial com as duas irmãs jiboias.

O momento que ‘abre a dieta’ do pajé é o momento da ingestão do *muká*. Que, como vimos, consiste em um juramento sagrado, em que o iniciando “entrega seu espírito ao Criador”, nas palavras de Biraci Nixiwaka. Trata-se de se ‘tornar um com’ o espírito da planta, o qual acontece a partir da ingestão da planta, o processo da dieta e o esforço de cada um.

No mito, é um ser do outro mundo que coloca o remédio nos olhos do homem para dar lugar a sua transformação, alguém que conhece bem o outro mundo. No caso do juramento do *muká*, é sempre um pajé mais experiente, que conhece bem o mundo dos *yuxin*, quem entrega ou ‘abre o *muká*’ para o iniciando. Essa abertura consiste em apresentar o *muká* para o iniciando, que deve estar enfeitado e feliz. Nas palavras de Matsini: “Aí eu conheço ele, eu posso chamar de meu avô, meu pai, meu irmão, meu primo. Aí eu falo com ele que essa pessoa ouviu falar de você e quer te conhecer...”. Inicialmente, segundo o pajé, o *muká* fica de costas para o iniciando. Então, o último roe a batata, iniciando a dieta, enquanto o espírito do *muká* “[...] vai rodar o mundo durante um ano”. Depois que passar um ano, no dia que cumprir um ano do dia que tu tomou, ele vai estar no mesmo lugar, e aí ele vai avaliar e responder.” (MATSINI YAWANAWA, fevereiro de 2016)



As transformações e mudanças na percepção sensorial após a ingestão do *muká* seriam mais imediatas, enquanto o resultado alcançado depende do esforço e do sofrimento que o iniciando atravessa durante sua dieta. Para Hushahu, depois de tomar o *muká*, a sua percepção mudou. As cores ficaram mais vivas e intensas, os sons se intensificaram, e passou a enxergar o que antes não enxergava. Também, foi necessário, para ela e sua irmã Putanny, muito esforço para aguentarem a sede, a força das medicinas e a fraqueza física.

“Tomava rapé muito forte, caía no chão, daí ia pro igarapé e só virava a cabeça para não beber água. É muito, muito difícil. Você enfrenta a morte mesmo.”  
(HUSHAHU YAWANAWA, julho de 2016)

Como vimos, as chamadas ‘medicinas’ são substâncias *tsimu*, portadoras de *yuxin*, e de capacidade de transformação do corpo (Lagrou, 1996), essa transformação, como podemos observar, requer um grande esforço e sofrimento. Todos os relatos dos iniciados coincidem na dificuldade que deve ser superada. O sofrimento durante a iniciação geralmente está relacionado à fome, à sede, e à saudade dos familiares, produzidos pela dieta e pelo isolamento do resguardo. Perante a todas as dificuldades que enfrentou, Hushahu muitas vezes menciona que “tinha que aguentar”.

Sendo o *muká* um espírito muito forte, ao ingeri-lo, ele ‘torna-se um com’ o iniciando. A partir desse momento, todas as percepções que o iniciado terá, serão influenciadas pelo *muká*. Matsini relata, por exemplo, que quando ele chegou à Europa: “o seu [meu] *muká* mexeu”, alertando ele para o fato de estar em terras desconhecidas, o que requeria muita atenção. Leandro Altheman, *nawa* iniciado, comentou em comunicação pessoal, que ele percebe que existem coisas que ‘o *muká* dele’ gosta e coisas que ele não gosta. Segundo ele, o *muká* gosta de ordem, produzindo uma sensação de bem-estar quando, através de suas ações, ele estabelece ordem em seu cotidiano. Por sua parte, Hushahu procura, da mesma forma, manter uma vida ordenada, sendo trabalhadora, pois considera que essa é a forma correta de agir de uma pessoa que ‘tem o *muká*’.

\*\*\*

Matsini colocou brasa no meio do *shuvu*, colocando nela *sepá*<sup>78</sup> para queimar, e em seguida colocou a panela de caiçuma no fogo. Pouco depois me chamou para tomar *uni*. Tomei um copo cheio. Matsini cantava e tocava violão enquanto Manxivake, sua companheira, acompanhava a melodia na voz. Ambos tinham entrado na dieta três dias antes, segundo o Matsini, para eu não ficar dietando sozinha, o que, segundo ele, “não era muito bom”. A força veio devagar. A cada certo tempo Matsini perguntava como estava a força e perguntava se queria tomar mais *uni*. Aceitei em todas as três vezes em que a bebida me foi oferecida.

Quando chegou a hora de rezar o *mame*, Matsini me chamou para perto dele. Me posicionei enfrente a ele, que segurava o pote (*xumu*) de caiçuma no meio, entre eu e ele. Antes de iniciar a reza sobre a caiçuma, Matsini disse que as três coisas que eu queria alcançar estariam aí dentro. Matsini, com o pote entre as mãos, começou a rezar (*shuãka*) sobre a caiçuma, dirigindo as palavras e melodia sobre o líquido. Após aproximadamente uma hora de reza, Matsini me entregou o pote, o qual tomei com profunda concentração. Matsini disse apenas: “Agora você está na dieta. Boa caminhada”.

Podia comer apenas um bolinho de banana verde cozida ou assada, sem nenhum tipo de tempero, nem sequer sal, e beber um dedo de caiçuma no máximo três vezes ao dia. Durante os primeiros cinco dias Matsini e Manxivake providenciariam meu alimento, após o qual eu mesma teria que fazê-lo. Senti as transformações no meu corpo a partir dos primeiros dias, a visão mais clara, o ouvido mais aguçado e uma fraqueza no corpo físico que aumentava com o passar dos dias. Me foi indicado que acordasse bem cedo de manhã, com o dia amanhecendo, e fizesse esforço de lembrar meus sonhos, e, na sequência, tomasse *rume* ainda em jejum, e, logo após tomar a medicina entrasse no igarapé para tomar banho; e também no fim de tarde, antes de descansar. Passados os primeiros dias de dieta, com a fraqueza física mais acentuada, tornou-se extremamente desafiador tomar *rume* de manhã em jejum. Tinha dias, em que tomava o *rume* do lado do igarapé e deixava meu corpo enfraquecido cair dentro dele, apenas tomando o cuidado de não beber água. Nesse estado de fraqueza física, as tarefas mais básicas como ascender um fogo para cozinhar a banana verde e ferver a caiçuma podiam demorar até duas horas, enquanto tarefas simples como lavar roupa no igarapé podiam levar meu corpo a um estado de extrema exaustão. Em várias ocasiões ao me

---

<sup>78</sup> Resina perfumosa de uma árvore muito usada nos rituais xamânicos, à qual se atribui o poder de purificar, limpar. Um pouco da resina é queimada nas brasas para soltar a fumaça perfumosa.

levantar rapidamente ou fazer movimentos que requeriam esforço senti a visão se escurecer como antes de um desmaio.

Matsini observava meu andamento, perguntando a cada dia como estava me sentindo. Certo dia, na primeira semana de dieta, tive um sonho que considerei não muito bom, pois nele apareciam dois animais peçonhentos. Ao contar o fato ao Matsini, ele me instruiu:

- Quando for assim você pode tomar rapé e se soprar ‘Ux! Ux!’ Agora você já tem *seyá*, você pode fazer para tirar as energias que ficam no corpo.
- E quem não tem *seyá* não pode fazer?
- Pode, mas não é tão efetivo porque não tem onde se apoiar, a não ser que a pessoa tenha uma força espiritual muito grande que ela confia [...]. Quem reza o *seyá* para alguém faz uma ligação com quem o toma e passa a conhecer a pessoa.

Dessa forma, o *seyá* rezado pelo Matsini já constituía parte do meu corpo, e tinha me concedido uma força espiritual para lidar com os desafios de estar na dieta.

## Vivendo e aprendendo com os *yuxin*

“Agora estamos conversando aqui mas existem muitos espíritos aqui olhando para nós que a gente não consegue ver com nossos olhos” (MATSINI YAWANAWA, fevereiro de 2016)

No mito *Nane putani*, o protagonista estabelece uma relação matrimonial com as mulheres jiboia do mundo subaquático. É essa relação de parentesco estabelecida a qual permite ao mesmo a convivência e estadia temporária no mundo das jiboias, e, dessa forma, ele pode não somente ‘ver’ e ‘ouvir’ as práticas xamânicas do sogro jiboia, mas também beber a bebida desses *yuxin*, e assim se aproximar gradualmente da natureza jiboia.

O tema da transformação corporal e de experiências de humanos que se transformam em animais é comum entre os Yawanawa. São comuns também os relatos míticos de humanos que vivem experiências em outros mundos, e depois disso, retornam, por vezes, trazendo do mundo não-humano pelo qual passaram, algum presente, objeto tomado, ou conhecimento adquirido, que lhes dota de uma espécie de poder sobre os seus parentes (ou inimigos) humanos. Vejamos outro exemplo disso.

Em um mito de poder, mito contado durante a iniciação do *muká*, um homem cria um filhote da ave japu e posteriormente o deixa em liberdade. Ele é alvo de uma

cilada por parte do seu primo, que o deixa pendurado no galho de uma árvore, sem ele poder descer, com a finalidade de ficar com sua mulher, que era muito bonita. Após bastante sofrimento físico causado pelo calor, a sede e as abelhas, ele “começou a sentir aquela transformação; ele já não era uma pessoa, ele tinha mudado, e quando o japu vinha voando ‘to, to, to, to’, ele já escutava que era gente que vinha andando. Então chegou um japu, mas ele já viu que não era japu, era uma velhinha”. A velhinha “abriu a saia dela e tirou uma folha, a amassou e pingou o suco nos olhos dele, para poder ‘falar direito’. Quando ele abriu os olhos, as coisas iam se transformando, onde ele estava sentado não eram mais os galhinhos do mato, era uma casa.” O filho da velhinha era o mesmo japu que o homem tinha criado e depois libertado, o qual, ao encontrar com o homem, o chama de pai e lhe apresenta seu neto, ao qual tinha dado o mesmo nome do seu ‘pai’. Logo oferecem comida a ele, vários tipos de lagarta, porém ele “apenas comeu o que dava para os homens comer”. De noite ele se encontra com um *yuxin*, e ao contar a ele sua história, o mesmo oferece ajudá-lo a descer do galho da árvore onde se encontrava, com uma recomendação: “antes de tu encostar em meu corpo, vamos passar remedinho em teus olhos”. Já em terra se encontra com outro animal que o lança ao mundo dos urubus. Também no mundo dos urubus, uma velhinha urubu coloca o suco de uma folhinha nos olhos dele, e pede aos seus filhos urubu que não o matem. Certo dia um dos urubus vê a mãe humana do rapaz. Quando conta o fato ao rapaz, este começa a chorar de saudade e o urubu o ajuda a voltar, entregando-lhe uns presentes. Com um deles, ele alimenta a sua mãe e com os outros, ele se vinga dos seus parentes que não tinham se importado com ele.<sup>79</sup>

Nas passagens destacadas do mito, podemos observar o tema da transformação corporal. A transformação se inicia com o sofrimento do homem pendurado no galho. A partir daí a sua percepção começa a mudar e passa a enxergar uma velhinha no lugar de um japu. Observamos que substâncias próprias dos seres de outros mundos são usadas em repetidas ocasiões no mito. A cada encontro com um ser de outro mundo, um remédio nos olhos. A cada uso do remédio, a percepção se modifica. Tal observação nos dá a ideia da transformação como um processo gradual e constante, onde o corpo que ‘vê’ é constantemente moldado pelo uso dos remédios. O uso desses remédios ou ‘medicinas’ faria possíveis as diferentes percepções. Observamos ainda, que as

---

<sup>79</sup> Maiores detalhes sobre o mito ultrapassariam os limites do que considero respeitoso expor, dado o sigilo com que esse mito de poder é tratado entre os Yawanawa. Considero que os dados expostos são suficientes para nossa análise aqui.

transformações são graduais, a partir de diversas aplicações do remédio. Outro aspecto interessante é o perigo de predação que o jovem atravessa durante a sua jornada no mundo dos urubus, perigo que é mediado pela velhinha mãe dos urubus. Aqui, um aliado do outro mundo intercede pelo estrangeiro, refreando os instintos predadores deles, assegurando que o visitante se mantenha vivo. Um aliado também é quem ajuda o rapaz a voltar para casa, e ainda, quem lhe entrega os presentes que lhe concedem poder para modificar a realidade.

Em ambos mitos, tanto este último como o *Nane putani*, o protagonista se afasta de sua natureza humana e se aproxima da natureza dos seres de outros mundos. Tanto no primeiro como no segundo mito, a aproximação do protagonista à natureza não-humana de seus anfitriões é produto e/ou consequência de uma relação de parentesco. Em ambos mitos é o uso de remédios de origem não-humano, o que permite a transformação dos protagonistas. É interessante notar que em ambos mitos os protagonistas fazem uso de um ‘remédio nos olhos’, fazendo uma referência implícita ao estímulo do *huru yuxin*, ou *yuxin* do olho, aquela parte do corpo que tem a capacidade de transitar pelo mundo dos espíritos. O sofrimento está presente em ambas narrativas, e está relacionado à transformação; no *Nane putani*, quando o jovem ingere o cipó, e no último mito, quando fica pendurado na árvore, passando calor, fome e sede. Ainda sobre a transformação, nota-se que o processo é gradual e continuado, mediado através do uso da bebida das jiboias, no primeiro mito; e de repetidas aplicações do remédio nos olhos do humano, no segundo. Em nenhum dos casos, contudo, o protagonista deixa de ser humano, como o comprova a saudade que sente de casa, da mulher e filhos, e, da mãe, respectivamente; e, a volta deles ao mundo humano, no final da narrativa. Contudo, ambos jovens, voltam ao mundo dos humanos transformados de alguma forma, dotados de algum conhecimento ou poder de agir sobre a realidade humana em sua volta. Em *Nane putani*, o jovem traz o conhecimento sobre o *uni*, o qual reparte entre seus parentes; e no outro mito, o jovem traz presentes que lhe permitem, tanto alimentar a si mesmo e sua mãe, assim como realizar sua vingança contra seus inimigos.

\*\*\*

Quando Hushahu entra na dieta, ela não sabia como seria seu processo, pois, segundo contavam os velhos pajés, muitos deles encontravam com *yuxin* mulheres, com

as quais casavam no mundo espiritual, e com isso, obtiam os conhecimentos desejados. Ela, contudo, ao passar pelo processo iniciático xamânico, encontra somente yuxins femininos, nas palavras dela, “um monte de amiga”. O fato dela encontrar pares e não afins, a diferença dos pajés masculinos, responderia a sua condição de mulher transformada em pajé, e evidencia sua perspectiva (corpo) diferente daquela de um corpo de pajé masculino. Enquanto eles veem afins, ela vê pares. Veremos adiante que a forma como um corpo de pajé feminino exerce sua agência xamânica é diferente da forma como um corpo de pajé masculino o faz.

Uma vez em dieta, isolada e sentindo a fraqueza no corpo decorrente da fome e sede, Hushahu, tomou um rapé muito forte que a fez cair ao chão. Hushahu pensa então, “Será que essa queda vai ser em vão?” E nesse momento pede uma força, uma inspiração que possa ajudar a ela e às mulheres do seu povo. Foi nesse momento que Hushahu tem seu primeiro encontro com o mundo espiritual. Hushahu vê uma borboleta azul que pousa na sua mão, abrindo e fechando as asas. Em seguida, a borboleta se transforma em uma mulher-borboleta, que ela descreve como uma mulher muito linda, com asas de cor azul brilhante. Nas asas da borboleta Hushahu vê os *kenes*. O encontro traz a Hushahu esperança e a certeza de estar no caminho certo. Depois desse primeiro encontro, em outro momento de ‘força’, Hushahu encontra com uma mulher jiboia com cauda, braços e cabelos de jiboia. Hushahu começa a desenhar o que ela via no chão ou nas árvores com um galho. Segundo ela, “não tinha como eu explicar pro meu pai o que estava vendo e sentindo, não dava para falar com palavras, então eu desenhava”. Ao ver seus desenhos, o pai de Hushahu falou: “Minha filha, você está descobrindo o segredo dos pajés.”

As iniciações da antiga geração previam que o iniciando ficasse um mês sem falar e sem cantar. Mas Hushahu ‘escutava’ constantemente *saitis* sendo entoados na sua mente. Então, antes do primeiro mês acabar, Hushahu decidiu cantar.

“Era para ficar um mês sem poder cantar, tira sua voz. [...] Acho que isso era para os pajés antigos. Mas eu sou de outra geração. Eu senti que eu tinha que desenvolver conforme eu estava recebendo, e eu cantei antes de terminar um mês. Porque o Tatá canta com a voz dele, e ninguém consegue cantar com a voz dele... eu não consigo... Então eu tinha que cantar os *saitis* com minha voz.” (HUSHAHU YAWANAWA, 3/07/2016).

A iniciação da pajé esteve marcada pela inovação, não somente pela sua condição de mulher, que fez da sua iniciação algo inédito; mas também sua relação com o mundo espiritual se dá de forma diferenciada e particular. Como já foi dito, os

‘espíritos da floresta’ que se apresentam a ela são ‘todas mulheres’, seus pares. E, como mulher, as suas experiências são também diferenciadas. Ela desenvolve uma forma de cantar feminina, com ‘voz de mulher’. Ainda em dieta, após alguns meses, segundo conta sua filha Hukena; Hushahu e Putanny saem e apresentam os cantos e servem *uni* para todas as mulheres na aldeia. Elas cantam tão bonito com suas vozes femininas, que todos ficam impressionados, incentivando as jovens a cantarem junto com elas.

Para Hukena, filha da pajé, e também jovem iniciada, o primeiro contato com o mundo dos *yuxin* se deu da seguinte forma. Um dia, durante a sua dieta, andando pela floresta, Hukena arrancou uma folha de árvore sem motivo e, nesse momento, escutou uma voz: “Você acharia bom se arrancasse seu braço? Isso dói!”, logo entendeu que se tratava do ‘espírito da planta’ falando com ela. Ela compreendeu, então, que “tinha entrado no mundo dos espíritos”.

Outra noite, quando se encontrava sozinha na mata, na força do *uni*, Hukena “via os espíritos passando, via os espíritos saindo e entrando dentro da terra”, e ficou com muito medo. Mas logo compreendeu que “O medo te faz fraquejar. Eles podem te assustar, te cutucar, mas tu não sai, e daqui a pouco eles viram teu amigo.” Foi dessa forma que ela venceu o medo e ganhou confiança em si e ‘na força’. “Os espíritos existem, mas ele não vai me levar, então é só ter equilíbrio.”

Assim, para Hukena, o encontro com os *yuxin*, se deu a partir de percepção auditiva e visual, ouvindo e vendo. Ainda, o que inicialmente parecia ser assustador, com o tempo e o esforço da inicianda de ter equilíbrio e confiança em si e nas suas vivências com as medicinas, torna-se uma relação de ‘amizade’. Aqui novamente encontramos a experiência de estabelecer uma relação favorável com os espíritos como elemento importante a ser desenvolvido pelo iniciando.

\*\*\*

Ao tomar *uni*, segundo Hukena, “você entra em contato com os espíritos na força”. Os rituais de *uni* dos quais participei durante minha dieta costumavam acontecer seguindo uma forma similar. Depois do sol se por, era acesa uma fogueira em um dos lados do *shuvu*. Já de noite, brasas do fogo eram colocadas no meio do *shuvu* e sobre elas era colocado *sepá*, resina perfumosa à qual muitas vezes ouvi se referindo como resina sagrada, à qual se atribui a capacidade de limpar. Sempre observei o *sepá* sendo usado antes e durante os *vekush*, e, em alguns momentos durante os rituais, o mesmo era

passado entre os presentes, permanecendo alguns segundos na frente de cada pessoa. Em algumas ocasiões também ouvi algumas pessoas solicitando alguém para colocar o *sepá* perto dela, em momentos em que essas pessoas afirmavam estar “muito na força”.

Sempre Tatá chegava nesse horário, geralmente acompanhado do seu neto Rasu ou de Mani. A maioria das vezes alguém se aproximava para perguntar algo e pedir algum conselho, e quando não, Tatá permanecia sentado na rede cantando alguns *saitis*, tocando flauta ou em silêncio. Aos poucos iam chegando as demais pessoas, que sentavam em bancos feitos de troncos de madeira em volta do Tatá. Alguns penduravam redes e deitavam nelas, porém, a minoria. Geralmente era Tatá quem iniciava os cantos, *a cappella*<sup>80</sup>, acompanhado pelas vozes femininas que destacavam mais que as masculinas na sua potência e melodia. Às vezes, Tatá contava histórias na língua Yawanawa, que lamentei muito não conseguir entender. Após algum tempo dos cantos *a cappella* do Tatá, iniciavam os cantos acompanhados por instrumentos musicais, geralmente entoados pelo Rasu ou Matsini, e acompanhados por todos. As jovens estudantes Keneweci, Wanu, Matsã, Kenemani e Yawavana também apresentavam *saitis*. O *uni* era solicitado e servido conforme o ‘estudo’ de cada um, se a pessoa não ‘estava sentindo o *uni*’, ela poderia tomar mais até ‘entrar na força’. Durante todo o ritual em diversos momentos, era comum observar as primas, irmãs ou parentes pedindo o sopro de rapé e tomando a medicina com o *tepi*<sup>81</sup>. Outros preferiam usar o *curipe*<sup>82</sup>. A escolha do momento em que cada um faz uso do rapé parece também bastante pessoal e responde a critérios como tomar rapé quando se está muito na força para poder baixar, para poder cantar, para realizar um *vekush*, dentre outros. Esta maneira difere um pouco da forma que seguem os rituais realizados pelos Yawanawa nas cidades, com a presença de *nawas*, onde os momentos de tomar o *uni* e o rapé são mais conduzidos.

A maioria dos participantes frequentes dos rituais eram os mesmos que permaneceram a maior parte do tempo no *Samakei* durante minha estadia: o pajé Matsini e as cinco jovens estudantes Keneweci, Wanu, Matsã, Yawavana e Kenemani; os que assistiam regularmente ao centro, como o pajé Tatá e Rasu, ou outros que iam até lá para fazer algum tipo de trabalho, tais como cortar lenha, cortar e raspar *uni*, como foi o caso de cinco rapazes que tinham um trânsito regular pelo *Samakei*. Também era

---

<sup>80</sup> Música vocal sem acompanhamento musical.

<sup>81</sup> Cano de osso ou bambu para aplicar rapé, com uma boca mais larga e outra menor onde uma pessoa sopra na narina da outra pessoa, enquanto a outra recebe o sopro, um sopro em cada narina.

<sup>82</sup> Auto-aplicador de rapé, também com uma boca mais larga e geralmente menor, e outra mais comprida e estreita, com o qual a pessoa pode soprar o rapé em si mesma.



frequente a presença de algumas pessoas da aldeia, que iam especificamente para participar do ritual, embora esse número nunca ultrapassasse as quatro ou cinco pessoas. Era nos rituais de *uni*, os únicos momentos em que encontrava com os nove russos que se encontravam em dieta no ‘terreiro de cima’.

O *uni* era separado em duas garrafas, uma que era servida apenas para todos que nos encontrávamos em dieta, e outra para os demais. O *uni* sempre era servido por alguém iniciado, geralmente o Matsini ou o Rasu, que faziam um sopro ou *vekush* na bebida antes de entrega-la à pessoa que iria beber a medicina. Observei também, que os netos do velho pajé Tatá sempre solicitavam que ele fizesse o *vekush* no copo de *uni* deles, sobretudo na primeira dose. E, sempre que foi possível, fiz o mesmo.

Era comum as pessoas me perguntarem se eu estava na força, sobretudo Matsini, que, sempre que eu dizia não estar sentindo muito a força, me convidava para tomar mais *uni*. De forma geral, percebi que, embora já estivesse acostumada a ‘sentir a força’, o meu estado corporal da dieta aumentou a minha sensibilidade, não somente nas percepções sensoriais: ver, ouvir, sentir mais as cores, os sons e ‘a força’ da floresta, mas também a ‘força do *uni*’. As mirações geralmente estavam relacionadas ao que vivenciava na dieta através do meu estudo pessoal dos mitos, dos *saitis* e dos sonhos que se me apresentavam, trazendo revelações através da miração, do significado de alguns sonhos ou *insights* que tivesse tido nesses dias. Outras vezes, apenas sentia a força da floresta, dos seres da floresta, e nessas ocasiões ‘vi’ os *kenes* da força.

Aprendi durante os rituais de *uni*, que quando vem alguns momentos muito fortes de miração ou encontro com forças espirituais de *yuxin* predadores, o *rume* traz equilíbrio e força para manter o ‘pensamento firme’. Em certa ocasião, próximo ao final do meu período em campo, durante um ritual de *uni*, devido à fraqueza física que sentia decorrente da falta de alimentos e água durante o período de dieta, diferentemente de todos os rituais anteriores, decidi deitar na rede e descansar um pouco em vez de acompanhar os cantos, como normalmente costumava fazer. Em um momento dado, senti uma ‘força’ segurando minha garganta, que travou imediatamente, e a miração de desenhos *kenes* se transformou em uma de doenças. Estava vendo uma gripe querendo me atacar. Fui até o Matsini para relatar o que estava me acontecendo e ele me indicou que eu mesma soprasse um rapé em mim com meu *curipe*. Assim o fiz. Embora Matsini não tivesse me dito como proceder ao tomar o *rume*, soube que tinha que ‘firmar meu pensamento’ na saúde e no bem-estar, não dando lugar a qualquer doença ‘se aproximar’. Soprei sobre meu corpo, conforme Matsini tinha me ensinado semanas

antes, trazendo para ele a luz que vi na miração após tomar o *rume*. O *rume* me deu as condições necessárias para saber o que precisava fazer e conseguir realizar o esforço de lidar com ‘a força’ e para saber me proteger de um ataque de *yuxin* de doença.

## Enfrentar a morte

“Para seguir o caminho espiritual, quem quiser seguir o caminho espiritual, não pode ter medo da morte, porque você se encontra cara a cara com ela, e se você tiver medo... (gesto negativo com o rosto)... não pode ter medo não. Tem que tomar rapé, tomar *uni*, não é pouquinho porque sou mulher, mas é bastante, para tomar e estudar, e aprofundar [...] para cantar, para desenvolver.” (HUSHAHU YAWANAWA, 3/07/2016)

No mito *Nane putani*, o protagonista, estando no mundo das jiboias vive uma experiência muito intensa na ‘miração’ do cipó e pensa que será engolido pelas jiboias. Vários relatos de iniciados coincidem na superação de difíceis provas, que, de alguma forma, estão relacionadas a enfrentar a morte. Alguns relatos narram experiências de vida, cura de doenças ou passagens fortes na ‘miração’, nesse contato com o mundo espiritual. Vimos anteriormente que a cura, a doença e a morte estão intimamente relacionadas entre si. Do mito *Nane putani* entendemos que o protagonista passa pela experiência de enfrentar o medo da morte para somente depois poder alcançar o poder da medicina do *uni*. Assim também os pajés relatam suas experiências de vencer alguma passagem difícil dentro ‘da força’, e a superação de provas espirituais.

Para Hukena, filha de Hushahu, e também iniciada, a própria decisão de ‘mexer o *muká*’ se deu a partir de uma experiência próxima da morte. Certa vez, em um ritual de Daime<sup>83</sup> na cidade, teve uma ‘miração’ que mostrou dois caminhos que ela poderia seguir, um caminho era escuro e levava à morte, e o outro caminho era o caminho da espiritualidade. A força disse para ela que não mostrava o fim desse caminho por que: “A espiritualidade não tem fim. Quanto mais você busca mais as coisas se abrem. Quando você se entrega de coração mais as coisas vão se abrindo, mas você só vai descobrir se você entrar para isso.” Hukena, assim, voltou para a aldeia e entrou na dieta do *muká*.

---

<sup>83</sup> Religião ayahuasqueira brasileira de caráter sincrético, onde se unem elementos cristãos, afro e indígena ao uso da bebida como sacramento.

\*\*\*

Os primeiros sonhos que tive durante a dieta se remeteram a situações que tinha vivenciado no passado, algumas delas eram situações de medo, situações perigosas que enfrentei na vida e outras eram situações que tinham a ver com o passado na época em que eu morava no Peru. Cenas comuns do cotidiano como tomar um ônibus em Lima, ou chegar a uma casa e ter chaves na mão foram alguns dos elementos presentes. Sem me deter nos sonhos e seus significados, que fazem parte do estudo de ordem pessoal que desenvolvi, irei apenas afirmar que esses sonhos de alguma maneira estavam relacionados ao meu *background*, sendo eu mesma o ponto de partida. Tinham a ver com aquilo que eu “estava trazendo para trabalhar”, segundo as palavras do Matsini, e que, de alguma forma, estavam relacionados com aquilo que eu precisava vencer e enfrentar para poder ‘nascer de novo’, uma espécie de morte.

Na primeira semana houve um ritual fora do *Samakei*, no *shuvu* da aldeia, do qual participei acompanhando o pajé Matsini e sua esposa Manxivake. Durante a madrugada, tive uma experiência corporal e ‘da força’ muito intensa em que senti o meu corpo tremendo com muito frio e sentia, ‘na força’, se tratar de ‘um frio de morte’. A ‘força’ me mostrou que os sonhos que tinha tido naquela semana estavam relacionados àquilo que precisava morrer do meu passado. Apesar do calor da floresta e de eu estar bem agasalhada, senti um frio muito intenso que me fez tremer durante toda a noite. No dia seguinte, quando comentei sobre essa experiência com Matsini, ele disse que ele também tinha sentido esse mesmo frio nessa noite durante o ritual. Para ele, era ‘o frio do *uni*’ que estava trazendo essa vivência corporal. Sobre a morte ele comentou:

“A morte sempre está perto da gente mas depende do nosso comportamento, se você fizer tudo certinho. Por exemplo, a palavra tem um poder muito grande. Se eu falar algo aqui que você possa ficar com raiva, você pode querer me matar e da mesma forma ao contrário. O nosso comportamento é como um passo que pode definir o restante da sua vida, então o seu comportamento é como um passaporte que vai te permitir andar por vários países sem ter nenhum perigo. Dependendo do seu comportamento e sua palavra você vai ser como uma flor cheirosa que todos admiram e quanto mais admiram mais você cresce. Depende do comportamento, e isso é tudo, o que você fala, o que você come, aonde você vai, a morte se afasta de você. Ela sempre está perto, mas quando você toma consciência dela, ela se afasta da gente. A única certeza que temos quando nascemos é que vamos morrer. Tem um mundo que é da criação: a terra, a água, a floresta, mas tem o que cada um vai seguir, vai fazer. Quando você compreende algo sobre a morte você ganha um bocado de anos de vida. Na cultura Yawanawa tem vários espíritos. Dizem que tem uns que gostam de crianças, outros que gostam de estar onde as pessoas estão, mas tem uns que

sempre ficam querendo puxar a gente para o outro lado, para o lado deles. Tem alguns *txais* que vieram aqui e falaram de mestres que se iluminaram. Na nossa cultura nunca teve isso não, o máximo foi um pajé que foi para o outro mundo e ele voltou. Teve um pajé que trouxe uma fruta de lá e mostrou.” (MATSINI YAWANAWA, fevereiro de 2016)

Tanto na fala de Matsini, como nas de Hushahu e Hukena, notamos a importância do iniciado superar o medo da morte. Vencer a morte dependeria das escolhas do iniciado. Assim, através de um comportamento adequado, isto é, a partir do esforço do iniciado em estudar a espiritualidade, e ter um seguimento adequado nas suas ações cotidianas, seria possível afastar a morte. Ainda, Matsini faz menção aos *yuxin* predadores, que ‘querem puxar’ os seres humanos para o ‘outro lado’, como uma causa de morte possível. Esta afirmação ressalta a importância de cumprir adequadamente todos os resguardos da dieta. Em uma ocasião ouvi sobre um pajé da antiga geração que tendo falecido de diabetes, a sua morte teria sido atribuída ao fato dele ter comido doce na sua dieta realizada décadas antes. Em outra ocasião ouvi de um iniciado que não tinha cumprido adequadamente a dieta, e posteriormente a filha dele faleceu em um acidente de barco no rio. O iniciado teria compreendido, ‘na força do *uni*’, que a tragédia teria acontecido pelo fato dele ter quebrado a dieta.

Durante meu resguardo, um dos três jovens caçadores que estavam realizando uma dieta ‘de folha’ para pegar caça comeu doce, quebrando assim a dieta. No mesmo dia de noite, enquanto conversávamos em volta do fogo no *shuvu* do *Samakei*, apareceu uma caranguejeira na rede, próximo do filho de um dos caçadores. Nessa mesma noite, dois jovens que tinham ido mariscar, voltaram relatando que tinham visto duas cobras *sucuris* no igarapé. Nessa mesma semana, pelo menos três pessoas avistaram cobras próximo da aldeia. Todas essas aparições de animais peçonhentos foram atribuídas ao fato do jovem caçador ter quebrado a dieta. Beth, esposa de outro dos caçadores, comentou: “Quando alguém quebra a dieta começa a aparecer cobra venenosa e não para até morder alguém.”

É possível observar que, da mesma forma como os *yuxin* entregam o conhecimento e o poder, os mesmos *yuxin* podem também exercer uma ação vingativa sobre os humanos. Daí a importância dos resguardos da dieta. Uma das funções da dieta seria justamente ativar a ação positiva dos *yuxin* e evitar sua ação destrutiva.

## O presente dos yuxin: *Vana*

No mito *Nane putani*, o protagonista estabelece uma relação de aliança através do seu casamento com a mulher jiboia, o que lhe permite acessar os conhecimentos xamânicos. O casamento com um espírito feminino constitui um elemento fundamental da iniciação xamânica Yawanawa, conforme relatam os pajés da velha geração (todos homens). A *Vanashahu* (mulher palavra, *Vana*=palavra e *shahu*=mulher) seria responsável pelo desenvolvimento das rezas do pajé. O encontro e relação da *Vanashahu* com o pajé seria através de sonhos (Peres Gil, 2006). Um pajé demoraria anos de estudo e esforço para finalmente alcançar a ter o *vana*.

“Eu achava que tomava o *muká* e virava pajé, mas não é não, você toma *muká* e vai abrindo o estudo, vem os testes, tem que ter muita firmeza no coração. Muita gente toma *muká* e depois não desenvolve, não quer tomar nem rapé nem *uni*, ai não adianta de nada” (MATSINI YAWANAWA, fevereiro de 2016)

O depoimento de Matsini põe em evidência a natureza continuada da formação do pajé. A ideia é que o corpo do pajé é feito dia após dia através do exercício das práticas de reza e cantos, assim como o uso das medicinas. Ainda, é bastante comum que os pajés já iniciados no *muká* realizem dietas menores ‘para fazer estudo’. Inclusive há aqueles que já mexeram o *muká* por duas vezes. O *muká* é um espírito tão forte que ele poderia ser tomado somente uma ou, no máximo, duas vezes na vida. Matsini, sem saber disso, ‘mexeu o *muká*’ uma terceira vez e disse sentir a morte muito perto durante a experiência. Nessa ocasião relata, também, ter sido a força, através da miração do *uni*, a lhe guiar a superar todos os desafios que teve que enfrentar.

As experiências nos rituais de *uni*, através da miração, seriam momentos onde, não somente os pajés iniciados, mas também os estudantes tem a possibilidade de estabelecerem contatos com essa força espiritual que guia o iniciando, e estudantes, no seu aprendizado. O uso do *rume*, também permitiria ao iniciando e estudantes se conectarem com essa força espiritual. Embora é dito, entre os Yawanawa, que somente os pajés mais velhos ‘tem *vana*’, vários dos iniciados relatam ter tido algum tipo de contato com essa ‘força’ durante a dieta.

Para Hukena, o encontro com ‘a força’ se deu em alguns momentos específicos. Durante a sua dieta, no quarto mês, Hukena precisou sair da reclusão para ir à cidade por alguns dias, e ao voltar à aldeia, sentindo-se carregada pela energia da cidade, tomou rapé muito forte e, na força, recebeu instruções de ir até um pé de *sepá*. No dia

anterior ela tinha passado por ele para tentar colher a resina, e estava vazio, mas ao chegar lá, seguindo as instruções da força, encontrou uma resina recém saída, como se a árvore tivesse acabado de abrir.

Em outra ocasião, em uma passagem muito intensa da força, Hukena sentiu uma dor nas costas que a fez cair no chão. Os pajés Tatá e Hushahu fizeram ‘trabalho’ (*vekush*) nela até ela se levantar, e foi quando ela ‘viu’ suas duas irmãs lhe segurando, uma de cada braço, e atrás dela muitas mulheres, cada uma com uma roupa muito colorida e brilhante, e cocares em suas cabeças. Elas disseram que eram suas guias desse mundo: “Você nunca vai estar sozinha, aonde você for, nós vamos estar junto.”

Em outra ocasião, quando se preparava para fazer sua primeira viagem para realizar trabalhos fora da aldeia, Hukena tomou *uni* sozinha e sentiu uma força muito grande. Teve uma miração onde viu uma jiboia de grande porte e de várias cores muito vivas: laranja, azul, vermelho e preto, e uma coroa na cabeça. A jiboia disse: “Sou teu guia nesse mundo, não importa onde você estiver, eu vou estar com você, a proteção que te traz para te dar força.” Segundo Hukena, foi nesse momento em que ela começou a acreditar na força.

\*\*\*

Na última semana de dieta comecei o tratamento com o emético *kapum* para ‘fechar a dieta’. A aplicação da vacina, como também é chamada, consiste na queimadura superficial de alguns pontos na pele e a aplicação da secreção da rã *kapum*, o que produz o vômito. Antes de aplicar a vacina, a pessoa deve ingerir uma grande quantidade de caiçuma para ajudar na eliminação. O tratamento para fechar a dieta consiste em três aplicações na última semana. Matsini tinha me avisado que eu ia sentir o resultado da dieta depois que tomasse o *kapum*. Já tinha realizado a primeira aplicação quando participei do último ritual de *uni* durante minha estadia no *Samakei*. Como de costume, tomei o *uni*, e sentei perto das jovens Yawanawa enquanto acompanhava os cantos. Veio uma força muito grande e muita miração. Nela, vi a raiz branca do *seyá* que tinha se plantado em mim atravessando todo meu corpo e saindo pelas minhas mãos e pés em direção à terra. A miração me levou por todos os lugares pelos quais eu já tinha passado na minha vida e por aqueles pelos quais ainda vou passar, e de todos eles, uma raiz branca crescia em direção à terra. Dentro da terra todas essas raízes se uniam em uma só raiz. Em seguida, no meio da miração com muitos *kenes*, senti o fluxo da

minha vida, o que viria pela frente, e uma força guiando minha caminhada, como uma guia mostrando todos os passos que eu iria a percorrer a partir da minha saída da aldeia até a finalização desta dissertação e ainda depois. No dia seguinte, quando comentei com Matsini sobre a minha miração ele contou sobre uma experiência similar em que ele tinha sentido ‘essa força’ lhe guiando. Ele se encontrava viajando pela Europa realizando uns trabalhos de cura. “Quando cheguei na Europa meu *muká* mexeu. Senti que estava num lugar diferente, que tinha que ter cuidado, foi essa força e meu *muká*.” Antes de fazer uma das viagens do percurso, ele teve “um sonho ruim”. Então tomou *uni* e a força mostrou para ele que ele “tinha que acreditar nela firme e não podia ter dúvida”. Dias depois, ao atravessar a fronteira, a polícia federal parou o carro onde viajavam ele e seus anfitriões *nawa*, e foram revistados. Matsini pensou nesse momento que o porte do *uni* na Europa poderia acarretar a eles algum problema na imigração. Mas então lembrou da mensagem da força e ‘firmou’. Os policiais perguntaram quem era ele, e os *nawas* responderam que ele era um xamã. O policial, que tinha um filho doente, pediu a Matsini para dar uma bênção nele. Matsini fez um *vekush*. Depois correu tudo bem na viagem e nos trabalhos até voltar à aldeia. Ele concluiu: “Essa força é quem guia e é essa mesma força com a qual você se conectou”. Matsini chamou essa força de *vana*, que ele disse ainda estar desenvolvendo e que só os pajés mais velhos tem: “Tatá tem e por isso ele não fica com raiva das coisas, ele sabe que tudo é da criação mesmo”.

Matsini teria se conectado com ‘essa força’ também em outro momento em que teve que enfrentar uma grande provação por questões familiares. Ele foi para o *Samakei* e, junto a sua irmã Hushahu, tomaram *uni*. A força foi muito grande ao ponto dele pensar que não iria dar conta, mas então ele pensou: “Eu já tenho experiência, tenho que saber controlar. Ai entrei em uma força muito grande que foi me guiando. Eu soube que tinha que firmar”.

\*\*\*

Vimos, neste capítulo, a partir do mito *Nane aware putani* como metáfora, os momentos da transformação que acontece durante a dieta. Foram destacados aspectos como a decisão e preparação; a ingestão de remédios para poder ver, que por sua vez iniciam e continuam o processo de transformação do corpo do iniciando; estabelecer relações com os *yuxin*; vencer a morte; e receber presentes dos *yuxin*. A decisão de fazer

uma dieta e o preparo do estudante estariam relacionados a manter um pensamento firme e um objetivo forte o suficiente para atravessar todas as dificuldades que a dieta supõe. A ingestão do *muká*, no juramento sagrado, assim como do *seya* nas dietas menores, marcariam o início formal da dieta, onde o pajé mais experiente apresenta o iniciando, ou transmite, através de sua reza no *seya*, ao estudante, conhecimento e habilidades que o iniciando ou estudante deverão, com esforço, desenvolver. Tais medicinas iniciam a transformação que é reforçada pelo uso continuado do *uni* e do *rume*, dando lugar a vivências e encontros com o mundo dos *yuxin*, na força. Trabalhar na força, ou em contato com o mundo dos *yuxin*, pressupõe sempre um aprendizado e um perigo. Assim, faz parte do processo de aprendizagem xamânica a superação de provas, ou testes, que por vezes pode ser comparado a vencer a morte. Para o iniciado que superar as provas vem um presente do mundo espiritual, da força, que em muitos dos casos é uma força guia que conduzirá a caminhada do iniciado daí em diante.



## 5 SER MULHER PAJÉ

“Eu não sou mais mulher... quer dizer, sou, mas não sou” (HUSHAHU YAWANAWA)

“Ser pajé é ser um ser humano, ser como a gente é... mas ao mesmo tempo ter o mundo espiritual” (HUSHAHU YAWANAWA)

Vimos nos capítulos anteriores, os aspectos mais importantes do que implica a aprendizagem xamânica, como uma transformação de um corpo humano em corpo de pajé. Que especificidades são produzidas nessa transformação quando o corpo que se transforma em pajé é um corpo de mulher?

Citamos, no capítulo anterior, algumas das experiências da iniciação de Hushahu e Hukena, que se dão de forma particular a partir o ponto de vista de um corpo feminino transformando-se em um corpo de pajé. As experiências de ambas, mãe e filha iniciadas, coincidem na forma como os *yuxin* se apresentam a elas. Tanto Hushahu como Hukena afirmam terem se encontrado com *yuxin* femininos no mundo espiritual. Chama-nos a atenção a diferença da maneira como os *yuxin* se apresentam perante os iniciados masculinos e as iniciadas femininas. Consideremos que, segundo o perspectivismo, a forma como o mundo se apresenta, o que se vê, depende essencialmente do corpo que vê. Existe, então, uma importante diferença entre o que os iniciados homens e as iniciadas mulheres veem. Essa diferença reside no corpo transformado. Os homens pajés encontram espíritos femininos afins com quem casam no mundo espiritual para obterem os saberes e poder xamânicos. Hushahu e Hukena encontram “amigas” no mundo espiritual, isto é, pares semelhantes a elas. Se um corpo de pajé masculino vê *yuxins* afins no mundo espiritual, deduzimos que, um corpo de homem que se torna pajé torna-se um afim a estes. Se um corpo de mulher pajé vê *yuxins* como pares, deduzimos que, um corpo de mulher transformado em pajé torna-se um par a estes, isto é, um corpo mais próximo, mais semelhante deles que os pajés masculinos. As mulheres pajés alcançam a beleza e o *rauti* (beleza perante os *yuxin*) das antepassadas dos relatos míticos, descritas como mulheres de grande beleza e poder xamânico. Elas manifestam sua beleza e poder xamânicos também a partir das especificidades do seu corpo feminino transformado em pajé. Abordaremos a seguir

dois aspectos do xamanismo feminino Yawanawa que nos parecem fundamentais: os *saitis* e os *kenes*.

## **Saitis**

“A minha voz não tinha que sair daqui (da garganta). Ela tinha que vir lá do profundo, lá do meu coração.” (HUSHAHU YAWANAWA)

Hushahu, durante sua iniciação, realiza uma série de inovações de modo a realizar sua iniciação a partir do seu ponto de vista, a partir do seu corpo. Uma destas é o fato de ter cantado antes de passar um mês. Hushahu afirma que essa regra era ‘para os pajés antigos’, reconhecendo o lugar diferenciado dos pajés da nova geração, dentre os quais ela se inclui. Ainda, a sua busca era por ‘cantar com sua própria voz’, isto é, com voz de mulher, com a ‘voz do seu coração’, uma voz própria, carregada da sua essência e da sua individualidade. O que fica evidente aqui é o seu ponto de vista, seu corpo de mulher, transformando os próprios processos de aprendizagem xamânica a partir de si mesma. Assim, a partir desse ponto de vista feminino, os *saitis* ganham potência e vigor no canto, ademais de ritmo e cadência melódicas. Hushahu encontrou nessa forma de canto feminino um meio para que os espíritos vissem sua firmeza e a força que seu canto buscava trazer para o povo Yawanawa. Cantava alto para que eles pudessem vê-la e escutá-la, através da firmeza e força do seu canto. Tanto Hushahu quanto Putanny são donas de uma voz potente e firme. Ambas, depois da dieta, já fizeram outras dietas com a finalidade específica de ‘abrir a voz’. Essa capacidade de cantar alto e forte parece ser uma habilidade buscada pelas jovens estudantes das medicinas, as quais fazem dietas menores, e estudam constantemente os *saitis* com a finalidade de ‘abrir a voz’.

Paralelamente, alguns jovens da nova geração de pajés passam a introduzir o uso de instrumentos musicais como o violão para acompanharem os *saitis*. Muitos dos jovens estudantes das medicinas têm, como parte dos seus estudos, aprender a tocar violão e cantar os *saitis*. Nas rodadas de *uni* das quais participei na aldeia Mutum, durante minha dieta, e também na aldeia Nova Esperança, por ocasião do 14º e 15º Festival Yawanawa; se bem, ainda conservam o canto com o formato mais ‘tradicional’ (*a cappella* e sem instrumentos) nos momentos iniciais dos rituais, é bastante comum, após esse momento de cantos *a cappella*, ser aberto o espaço para os cantos acompanhados por instrumentos musicais. O canto feminino Yawanawa esteve presente

em todas as ocasiões em que participei de rituais xamânicos Yawanawa, seja nas aldeias ou nas cidades, destacando pelo seu volume e potência. Ele se tornou uma marca do ritual xamânico Yawanawa. Seria difícil, atualmente, entre os Yawanawa, imaginar uma rodada de *uni* sem seu potente canto feminino e sem essa característica de força que o canto feminino acrescenta ao ritual. Todavia, não foram apenas características que o canto feminino de Hushahu acrescentou ao ritual xamânico, mas conforme afirma a cacique Mariazinha sobre Hushahu e Putanny: “Elas trouxeram todas as músicas de volta!”. A iniciação das pajés femininas não somente acrescentou características inovadoras aos *saitis* já existentes, mas inauguraram um processo de invenção e reinvenção dos mesmos. Pude verificar que o processo criativo dos *saitis* ‘trazidos da força’ está ativo e, atualmente, não se limita apenas aos pajés, mas também estende-se aos jovens estudantes das medicinas. A exemplo disso, entre uma visita e outra ao território Yawanawa, em encontros com alguns jovens Yawanawa nos centros urbanos, no intervalo de apenas alguns meses entre um encontro e outro, surpreendeu-me a rapidez com que são criados novos *saitis* e ainda, a quantidade de novas versões que, principalmente os jovens, recriam a partir dos *saitis* tradicionais.

Por ocasião de uma visita de duas e dois jovens Yawanawa à cidade de Belo Horizonte, que se encontravam, respectivamente, realizando trabalhos com *uni*, em momentos diferentes, chamaram minha atenção dois fatos relacionados à grande criatividade que circunda a circulação de novas versões dos velhos *saitis* e ainda, novos *saitis*. As primeiras duas jovens, Hukena e Keneweci, ficaram hospedadas na minha casa durante alguns dias em abril de 2017, em que constantemente estudavam os *saitis*, cantando e tocando violão. Alguns meses atrás eu tinha convivido com Keneweci no *Samakei* da aldeia Mutum durante minha dieta, e naquele então, cheguei a conhecer o repertório de *saitis* que ela costumava cantar e tocar durante seus estudos e nos rituais de *uni*. Durante os dias que estiveram em casa, pude ouvir alguns *saitis* que eu nunca tinha ouvido; e, ao perguntar a Keneweci sobre esses *saitis* ela afirmou se tratarem de ‘*saitis* novos’. Os outros dois jovens, Rasu e Tuata, em uma breve visita que fiz a eles, na casa onde eles estavam hospedados em Belo Horizonte em junho de 2017, durante a qual cantamos alguns *saitis*, Tuata comentou, após cantar um, que “esse *saiti* é novo, ele tem somente duas versões”. Os *saitis* mais antigos possuem até cinco ou mais versões diferentes. Todos os cantores, porém, conhecem também as versões mais tradicionais, o que não impede o fluxo de criação e transformação continuada que os *saitis* Yawanawa vem experimentando.

Me foi relatado que, aproximadamente no quarto ou quinto mês da dieta das primeiras mulheres pajés, Hushahu e Putanny, elas realizaram um ritual para as pessoas da aldeia, que estavam curiosos para vê-las apresentarem o que estavam aprendendo durante a dieta. Elas serviram *uni* para todas as mulheres, algo que não era comum, e então começaram a cantar. Todos ficaram impressionados com a força e potência dos seus cantos. As irmãs tinham preparado um *rume* (rapé), o qual tiveram a ideia de peneirar em um tecido mais fino, tornando o pó mais fino e apreciável. Todos reconheceram a força da medicina preparada com um ‘toque feminino’.

Notemos aqui que a partir da iniciação xamânica feminina, alguns elementos da agência xamânica sofrem transformações, dando lugar a inovações que o ponto de vista (corpo) da mulher trazem. O ritmo, tom e melodia dos cantos se transformam, originando uma constante recriação de velhos elementos (novas versões de *saitis* velhos) e criação de novos (novos *saitis*). Também a forma de preparar a medicina do *rume* é modificada pelo toque feminino. A partir de então, as irmãs pajés começaram a compartilhar os cantos com as outras mulheres, até que, a maneira feminina de cantar os *saitis* se transformou em uma marca cultural Yawanawa. Assim, a partir da entrada das mulheres pajés ao xamanismo Yawanawa, alguns elementos que são fundamentais à agência xamânica, sofrem inovações e transformações, sendo acrescentados de características femininas.

## ***Kenes***

Conforme já foi exposto, o primeiro presente ‘da força’ no contato com os *yuxin*, da-se, para Hushahu, através de uma visão da mulher borboleta. A segunda visão foi a da mulher jiboia, e, é a partir de então, que Hushahu começa a receber muitos *kenes* da força.

Não foi possível encontrar a origem mítica da borboleta (*awa vana*) para os Yawanawa; e o conhecimento da origem mítica da jiboia e sucuri (*mai runua* e *maka runua*, respectivamente), estaria reservada apenas aos iniciados do *muká*. Sabemos, através de Lagrou (1996), que para os Kaxinawa, a jiboia e a sucuri são duas espécies do mesmo tipo. O fato de uma viver na terra e a outra na água se deveria à diferença de tamanho e idade. Alguns significados e atribuições desta já foram mencionados anteriormente. Como vimos através da narrativa do mito *Nane putani*, a jiboia seria a dona do *uni*, ‘medicina’ que propicia o contato com o mundo dos *yuxin*. Sabemos,

também que ela é a dona do *kene*, e as mulheres que desejam adquirir esse conhecimento, passam a mão sobre a pele da jiboia, enquanto fazem a ela o pedido de ‘ter o *kene*’. Ainda, sabemos, a partir de relatos recolhidos em campo, que alguns aspirantes a pajé engolem a saliva da *runua* com o objetivo de obterem a sua força. A *runua* é a dona do *shuinti* (um tipo de reza) e do *rane* (língua usada nessa reza)<sup>84</sup>. Uma das dietas mais fortes, considerada, por alguns informantes, como mais forte que a dieta do *muká*, consistiria em beber o líquido branco do coração da *runua*. O próprio Matsini disse ainda não ter tido ‘coragem de enfrentar essa dieta’.

Já a força da *awa vana*, segundo Hushahu, consistiria nela em ser o único animal que pousa na cabeça da *runua* enquanto ela está levemente submersa para respirar. Assim, para Reis (2015), a importância da borboleta consistiria em indicar a relação e um caminho que leva ao encontro com a cobra, sem o perigo da predação. Também, para o antropólogo, por não ser portadora de grandes forças na pajelança, a *awa vana*, seria, ante tudo, um símbolo do ‘revival cultural’.

Vejam os significados da *awa vana* e da *runua* para outros povos Pano. Na narrativa mítica Kaxinawa sobre a origem da morte, o criador, *yuxibu*, teria colocado um cantor para cantar a oração “*Shuku shukuwe*”, ou “A vida é para sempre”. Quem a ouvisse e a compreendesse, adquiriria a capacidade de trocar de pele, e dessa forma, nunca morreria. A narrativa conta que uma mulher, em três ocasiões repetidas, não compreendeu o que estava sendo cantado, e finalmente, o *yuxibu* responde: “Para morrer todo mundo! Para acabar com tudo!”. A partir desse momento todos os seres que não conseguiram ouvir a mensagem original do *yuxibu*, morrem; enquanto que aqueles que conseguiram ouvir, como a cobra, a árvore mulateiro, a aranha, dentre outros, aprenderam a ‘se descascar’ ou mudar de pele.

Também Capistrano de Abreu, no início do século XXI registra uma narrativa de origem Pano que trata da primeira morte de um ser humano. O relato conta que um jovem pergunta ao seu pai quando ele iria morrer. O pai lhe responde que precisaria de algo venenoso para ele morrer. Assim, o filho lhe trouxe um sapo. Quando o pai come o animal, ele vomita muito e disse ao filho que iria morrer. Ao morrer, sua alma subiu ao céu gritando “*Shuku shukuwe!*”, ou “Muda a pele! Muda a pele!”. O filho perguntou ao seu irmão o que a alma do pai estava dizendo, e o irmão responde: “Acaba! Acaba!”.

---

<sup>84</sup> Essa denominação *shuinti*, para reza aparece em Reis (2015). Faltam-nos dados para precisar se o *shuinti* seria outra denominação para *shuâka*, citada neste trabalho, ou se trata-se de outro tipo de reza. Seja como for, trataria-se de um tipo de reza realizada pelos pajés Yawanawa.

Dessa forma, os Kaxinawa, que não ouviram bem, passaram a morrer, enquanto a cobra e o mulateiro teriam aprendido a mudar de pele.

Em ambas narrativas, recolhidas por Haibara (2015), é possível observar a capacidade de trocar de pele como uma característica associada à vida eterna. Saber transformar o corpo através da troca de pele seria a chave do poder sobre a vida e a morte. Ainda, em ambas narrativas, o conhecimento sobre essa transformação teria sido dado, na primeira, por um ser do mundo espiritual (*yuxibu*), e, na segunda, pela alma de uma pessoa desencarnada (*yuxin*). Ambos seres estariam dentro do domínio englobado pela categoria Yawanawa de *yuxin*.

Lembremos que, uma das capacidades do pajé que o aproxima dos *yuxin* é sua capacidade de transformar-se, e ainda, transformar a realidade. Ainda, seria justamente esta aproximação do pajé aos *yuxin*, através de sua transformação corporal, aquela que dota ao pajé com dita capacidade. Vimos ao longo deste trabalho que as substâncias amargas seriam apreciadas pelos pajés justamente por serem portadoras de *yuxin* e dotarem o corpo do pajé com poder e força de ordem espiritual.

Segundo Lagrou (1996), os animais que mudam de forma durante sua vida, seriam considerados animais *yuxin*, pelos Kaxinawa, como é o casulo, que se transforma em borboleta. A autora comenta ter presenciado a reação assustada de um grupo de mulheres, dentre elas uma mulher grávida, ao se depararem com um casulo durante uma colheita na roça. Todas as mulheres teriam concordado que era necessário saírem apressadamente do local, buscando evitar o risco da ação transformativa do *yuxin* do animal, que poderia afetar, sobretudo, à mulher grávida e ao feto. Embora não venenoso, o casulo teria causado um grande temor nas mulheres pelo seu alto poder transformacional.

A *runua*, por sua parte, teria um alto poder transformacional devido à sua capacidade de morar tanto na água como na terra. Para os Kaxinawa, a sua capacidade de trocar de pele faz dela um dos poucos seres deste mundo que nunca morre realmente. Ainda, para além de um animal *yuxin*, seria um animal *yuxibu*, isto é, que tem capacidade, não só de transformar-se a si mesmo, mas também de transformar o ambiente ao seu redor (op.cit.), capacidade desenvolvida também pelos pajés.

O encontro de Hushahu com a mulher-jiboia parece estar relacionado à força e qualidades xamânicas desenvolvidas durante sua dieta. Encontro similar se deu com Hukena, sua filha, como relatado anteriormente, em que a jiboia se apresenta a ela como sua guia e proteção neste mundo. A mulher-jiboia se apresenta como uma mulher do

mundo espiritual portadora de força e poder xamânicos. O encontro da pajé com ela, poderia representar o encontro da mulher pajé com a *Vanashahu*, como vimos, força espiritual de guia e poder xamânicos.

Já o encontro com a mulher-borboleta, parece-me ainda mais emblemático e representativo, para além de apenas um símbolo do ‘revival cultural’ Yawanawa ou um caminho para o encontro com a força da *runua*.

Segundo a narrativa de Hukena, o encontro de Hushahu com a mulher-borboleta se dá durante sua dieta de iniciação, após uma queda que ela vivencia na força do *rume*, onde ela se pergunta se essa queda seria em vão e, então pede uma inspiração, algo que ela pudesse levar para as mulheres. Nesse momento a *awa vana* se apresenta.

A *awa vana* vem como uma mensagem da força, uma mensagem para as mulheres. Ela chega em um momento de inovação da ‘tradição’ xamânica inaugurado por uma mulher. A *awa vana* representa a capacidade de transformar-se, a possibilidade da ‘vida para sempre’. Se, como diz Hushahu, a força da borboleta estaria em pousar na *runua* sem perigo de predação, a *awa vana* representaria a própria transformação de um corpo de mulher em corpo de pajé. Como vimos, uma das características da força espiritual da borboleta para os Yawanawa é a de fazer caminhos para o encontro com a jiboia, dona do poder e conhecimento xamânico.

Vimos anteriormente que, durante alguns momentos associados à sua fertilidade, a mulher se tornaria mais visível aos *yuxin*, sob o perigo de predação. Um dos perigos de ser mulher é que o seu sangue menstrual abre caminhos para o mundo espiritual, onde ela é vista como presa. O que vimos ao longo deste estudo é a transformação desse corpo de mulher em corpo de pajé, a concretização de uma transformação que lhe permite ver e ser vista pelos *yuxin*, não mais como presa, mas como par. Uma mulher que se transforma e agora se apresenta como um ser de beleza e força perante os *yuxin*, um corpo cuja força reside no seu poder de se transformar, e transformar a realidade em sua volta, não como predadora, mas a partir da beleza, do *rauti*<sup>85</sup>.

A *awa vana*, representando o caminho para o mundo espiritual, para mim, representa a própria mulher Yawanawa transformada em pajé, dotada de força espiritual, brilho e beleza. Sua força é delicada e consiste na capacidade de transformar-se a si mesma, com arte, com beleza, com *rauti*, ao mesmo tempo que transforma o

---

<sup>85</sup>*Rauti* significa ser belo aos olhos dos *yuxin*.

mundo xamânico Yawanawa com seu canto feminino, com seu bailado, com seu jeito feminino de ser pajé.

\*\*\*

“Eu sempre pinto elas dentro da força, todas elas, todas as pinturas”  
(HUSHAHU YAWANAWA)

“A partir do momento que a gente começou a trazer essa... esses cantos, as pinturas, foi como se o nosso povo começaram a se despertar.”  
(HUSHAHU YAWANAWA)

Hushahu, após receber da força esses primeiros *kenes*, começa a desenhar no chão e nas árvores. Colhe sementes da mata e pergunta ao Tatá como eram os adornos que os antepassados Yawanawa usavam. Baseada nos relatos de Tatá, aliados às inspirações que ela recebia da força, reinventa os enfeites de penas, cocares, brincos. Plasma os *kenes* em pulseiras, colares e tiaras de miçangas. Surgem, assim, vários *kenes*: *Awa vana*, *runua*, *pasipi*, *runua mapu*, *washushaka* e *yumashou*, (borboleta, cobra, andorinha, cabeça da cobra, peixe e espinha do peixe, respectivamente). Inova na forma de combinar as cores, introduzindo o *degradé*<sup>86</sup>, plasmando a força das suas visões do *uni* nos artefatos.

Conta Hushahu que, a primeira vez que ela fez uso da medicina do *rume* foi durante sua iniciação. Nas palavras dela, teria se perdido a ‘tradição’ dos *tepis* e *curipes*, instrumentos para aplicação do *rume*, e por isso, a sua primeira aplicação do *rume* foi usando uma caneta de plástico. Hushahu recuperou a prática da confecção dos *tepis* e *curipes*, com ossos de animais e/ou bambu. Os *tepis* também passaram por uma inovação, a partir da iniciação xamânica feminina. Hoje, Hushahu faz uso dos *kenes* feitos com miçangas como característica dos seus *tepis*. Cada *tepi* carrega a força do *kene*, que a pessoa “sente muito forte” na hora de tomar o *rume*. Tive a oportunidade de acompanhar Hushahu durante um dia na produção de alguns destes artefatos numa ocasião em que ela se preparava para fazer uma viagem à Europa. Durante todo o processo Hushahu fez uso do *uni* para ‘trabalhar na força’. Hushahu sentia na força a combinação de cores, os elementos e desenhos que plasmaria em cada um deles, para, dessa maneira, imbuir cada *tepi*, *curipe*, colar ou tiara, da força que ela estava sentindo

---

<sup>86</sup> A inovação da confecção de adornos feitos em miçanga usando a técnica do degradé é analisada por Reis (2015).



naquele momento. Assim, suas produções iriam além de simples representações das suas visões. Suas produções seriam em si mesmas, portadoras de força.

Hushahu também plasmou as suas visões na força do *uni* da mulher-borboleta e da mulher-jiboia em telas usando acrílico. Segundo ela, começou a pintar depois da morte do seu pai Raimundo Luiz, no intuito de mostrar a ele, em espírito, o seu desenvolvimento na força. Depois das duas primeiras obras, a mulher-borboleta e a mulher-jiboia, vieram outras. Os quadros, que já foram expostos na exposição MIRA!, no Centro Cultural da UFMG, na Casa da Cultura da América Latina da UnB e no Museu dos Correios de Brasília, mostram também aos olhos *nawa* as imagens da trajetória xamânica de Hushahu.<sup>87</sup>

O movimento de revitalização do uso dos *kenes* se deu, também, através da pintura corporal. Hushahu lembra que, quando criança, eram poucos os *kenes* dos quais os Yawanawa faziam uso. Eles teriam caído em desuso com o enfraquecimento das práticas xamânicas durante décadas. Com a revitalização dos *kenes*, a partir da inserção feminina na pajelança, a prática da pintura corporal, teria sido, assim como a confecção de adornos e artefatos de uso ritual, acrescido da força. A partir dos *kenes*, Hushahu efetua curas ou transmite alguma força no corpo da pessoa que é pintada. A força do *kene* pintado no corpo teria o poder de agir sobre o mesmo, exercendo seu poder xamânico de transformar a realidade.

Hushahu não somente foi buscar os *kenes* no mundo dos *yuxin*, como os trouxe e os compartilhou com as mulheres Yawanawa, conforme era sua vontade de “trazer algo para as mulheres”. Hushahu tornou-se para elas uma grande professora, e é bastante comum as jovens estudantes das medicinas se reunirem em torno dela para tomarem *uni* e trabalharem fazendo artefatos e adornos de força em miçanga. Hoje em dia, a maioria das mulheres, mesmo aquelas que não tomam *uni* com frequência, conhecem os *kenes* e produzem adornos em miçangas associados à prática ritual.

Existe atualmente a Cooperativa das Mulheres Yawanawa, idealizada por Júlia Yawanawa, e desenvolvida em parceria com o Governo do Estado do Acre, que busca valorizar o trabalho em miçanga feito pelas mulheres Yawanawa. A cacique Mariazinha Yawanawa lançou, durante o Mariri Yawanawa 2017, a primeira coleção de roupa pintada com os *kenes* Yawanawa. Assim, os *kenes* são hoje uma marca cultural do povo

---

<sup>87</sup> Para uma análise das pinturas e *kenes* de Hushahu ver Reis (ibid.).

Yawanawa, e sua produção e reprodução, que tem tomado diversos desdobramentos, está nas mãos das mulheres.

\*\*\*

Vimos, nesta seção, as diversas transformações que a iniciação xamânica feminina trouxe, não somente no corpo da mulher iniciada, mas na agência feminina, isto é, no lugar que ocupa a mulher na sociedade e na sociedade Yawanawa de modo geral.

Se inicialmente, como vimos, já faziam parte da agência feminina Yawanawa, as habilidades com a pintura e conhecimento dos *kenes*, a aprendizagem e prática das mesmas sofre uma metamorfose a partir da iniciação xamânica feminina, ao serem acrescidas com as experiências da força do *uni* e inspirações do mundo dos *yuxin*.

Por outro lado, também a agência xamânica se transforma por efeito da iniciação feminina. Os *saitis* sofrem modificações em tom e melodia. A força da voz feminina entra ao ritual, transformando-lo.

O que observamos aqui é uma transformação de via dupla e com diversos desdobramentos. A partir da iniciação xamânica feminina, tanto a agência feminina como a agência xamânica transformam-se, dando lugar a diversas transformações na sociedade e nos modos de produção e reprodução da ‘tradição’.

Não deve passar despercebido também, a intencionalidade feminina em ‘ser vista’ e ‘ser ouvida’ pelos *yuxin*. Foi dito acima que o motivo pelo qual Hushahu inaugura a forma feminina de cantar os *saitis*, cheia em potência e força, com a finalidade de ser ouvida pelos espíritos, e mostrar a eles a sua força. Também, quando Hushahu começa a plasmar suas visões em obras de arte, sua intenção é mostrar ao seu falecido pai o que ela estava vendo, sentindo e aprendendo na força. Em ambos casos, vemos que o que motiva Hushahu é mostrar seu corpo transformado em pajé, e ser vista e ouvida pelos *yuxin* como um ser de *rauti* (beleza) e *xinã* (força e poder). Hushahu canta forte e com o coração, mostrando sua especificidade feminina, para que os *yuxin* a ouçam. Pinta suas visões para que os *yuxin* a vejam. Ela não é mais uma possível presa. Ela se transformou, nasceu de novo, como a borboleta, a *awa vana*. E transformou a realidade em sua volta, transformou a vida das mulheres, assim como a prática xamânica Yawanawa. Tal como a *awa vana*, a mulher pajé Yawanawa transforma-se a si mesma e transforma a realidade em sua volta.

## Para além de um corpo de mulher, para além de um corpo de pajé

Para finalizar, um aspecto interessante é o fato de Putanny ter se tornado mãe depois de ter passado pela iniciação do *muká*. A maternidade, como vimos, seria um aspecto relacionado ao *bata* (doce) e oposto ao *tsimu* (amargo) do corpo do pajé. Ainda, os dois filhos de Putanny, gestados após a sua dieta, tem o nome de Mukashahu e Mukaveine, e são considerados ‘filhos do *muká*’.<sup>88</sup> No caso de Putanny, assim como no caso de Hushahu, a inovação gerada pela sua iniciação se manifesta em via de mão dupla. Por um lado, a agência xamânica é transformada pelo fato da iniciada ter se tornado mãe após a sua iniciação, inovando com isso o campo de possibilidades daquilo que um corpo de pajé pode fazer, trazendo elementos femininos ao campo xamânico; por outro, a agência feminina é transformada, no sentido que os filhos da mulher pajé são considerados filhos do *muká*, trazendo, dessa forma, para dentro da agência feminina, elementos xamânicos, como a presença do espírito do *muká* no corpo das crianças desde o nascimento.

Hushahu, que já era mãe quando passou pela iniciação afirma: “Eu tinha que trazer pra eles mais amor, por eu ser mãe, com essa força da espiritualidade”. Assim, Hushahu reconhece que, por ela ser mulher e mãe, a força da espiritualidade Yawanawa transformou-se a partir do ‘amor’ que ela trouxe. Hushahu, dessa forma, permeia de força espiritual sua agência feminina na sua função de mãe. Embora tenha enfrentado muita resistência por parte dos homens, e tenha quebrado a exclusividade masculina na pajelança, Hushahu afirma:

“Eu sempre precisei dos homens, assim como os homens sempre precisaram de nós. A força junto de um homem e uma mulher dentro da força da espiritualidade ela se torna mais linda, bem maior!” (HUSHAHU YAWANAWA)

Nete Yawanawa, em comunicação oral durante a Conferência Internacional da Ayahuasca em outubro de 2016 mencionou também que, o objetivo das mulheres dentro da espiritualidade é o de “caminhar junto dos homens, lado a lado”, no sentido de unir forças, tal como menciona Hushahu.

As transformações ocasionadas pela ação das mulheres pajé não se limitam ao campo xamânico. Conforme afirma Tashkã Yawanawa, irmão das primeiras mulheres

---

<sup>88</sup> Pelo fato desta pesquisa ter sido realizada principalmente na aldeia Mutum, nos faltam dados sobre a experiência de Putanny, residente da Aldeia Nova Esperança, na sua iniciação, que, seguramente, podem revelar outros aspectos relevantes sobre a mulher Yawanawa e os aspectos transformativos da sua iniciação xamânica.

pajés: “Elas fizeram uma grande diferença no nosso povo. Trouxeram também o reconhecimento do papel da mulher na aldeia.” Nesse sentido, a cacique da aldeia Mutum, Mariazinha, afirma que: “enquanto elas estavam conquistando o espaço delas perto dos pajés, eu tava também conquistando meu espaço no meio das lideranças”, tornando-se, dessa forma, na primeira liderança política feminina entre os Yawanawa.

Ainda, após Hushahu e Putanny, outras mulheres passaram pela iniciação, dentre elas Waxi, irmã mais velha delas, Hukena, filha de Hushahu, e Kenewmá, sobrinha delas. As três iniciadas desenvolvem, na atualidade, trabalhos xamânicos, tanto nas suas aldeias, como nos centros urbanos do Brasil. Hukena, inclusive, já realizou duas giras pela Europa realizando trabalhos xamânicos em vários países. Hoje, na aldeia Mutum, as principais jovens estudantes das medicinas são mulheres, as cinco jovens com as quais convivi durante minha dieta. Inclusive, em duas ocasiões em que Matsini precisou se ausentar do *Samakei*, foi sua filha Keneweci, de apenas 17 anos, quem ficou responsável pelo andamento do centro.

Vemos, assim, como a inserção feminina no universo do xamanismo Yawanawa produziu transformações de diversas ordens. Por um lado, modificou a agência xamânica, inserindo novidades relacionadas ao jeito feminino de ser na prática xamânica, e, por outro, transformou a agência feminina, trazendo o elemento da força xamânica nas atividades femininas, e oferecendo às mulheres a possibilidade de desempenharem outras funções para além da agência feminina, como pajés e estudantes das medicinas, com um grau de reconhecimento e responsabilidade perante a sua comunidade. A complementaridade e reciprocidade entre as agências encontram, dessa forma, na iniciação das mulheres pajés, os caminhos de sua continuidade e expressão, onde a agência feminina nutre e transforma a agência xamânica, e, por sua vez, a agência xamânica nutre e transforma a agência feminina.

Voltando à imagem dos *kenes*, a mulher acessou a força do poder xamânico da *runua*, e mais do que isso, alcançou a possibilidade de, como a *awa vana*, se transformar e transformar a realidade em sua volta, através da beleza e da ação feminina.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Espero que através dessa dieta você tenha encontrado algum fortalecimento e através disso seguir o que você tem que fazer”  
(MATSINI YAWANAWA, fevereiro de 2016)

Foi mostrado, ao longo deste trabalho, que a aprendizagem xamânica Yawanawa acontece dentro da trama de relações entre humanos, *nawa* e *yuxin*. O processo de aprendizagem xamânica constitui-se como um processo de transformação, de se tornar um com os *yuxin* o qual tem o corpo como centro onde tais transformações acontecem. Tal noção de aprendizagem transcende as fronteiras indivíduo/sociedade e pessoa/ambiente, transcende, também, as limitações de algumas abordagens de aprendizagem, que, embora úteis para compreendermos alguns aspectos da transformação das pajés Yawanawa, não dão conta do processo como um todo.

Alguns elementos presentes em certas abordagens da aprendizagem nos ajudaram a lançar luzes sobre os processos da aprendizagem ritual Yawanawa. Da abordagem de aprendizagem situada de Lave e Wenger (1991), destacamos o papel ativo do aprendiz e a dimensão prática da aprendizagem, a partir do conceito de participação. O conceito de *enskilment* de Pálsson (1994) evita a dicotomia indivíduo/sociedade e pessoa/ambiente, e considera a aprendizagem como um processo que envolve a pessoa como um todo, interagindo em um ambiente social e natural. Já para Ingold (2010), a aprendizagem consiste na incorporação de habilidades. Sautchuk (2017) postula a aprendizagem como uma gênese, que vai além da incorporação de habilidades, para além do humano. A aprendizagem, para Simondon (2005), seria uma gênese que exige uma formação somática muito complexa. Todas estas abordagens se mostraram úteis para a compreensão de certos aspectos do todo complexo que é a aprendizagem xamânica Yawanawa. Contudo, durante nosso percurso de pesquisa, a ideia de aprendizagem como transformação mostrou ter mais força nos processos de aprendizagem das mulheres pajés Yawanawa.

De forma similar, o processo de aprendizagem xamânica que vivi junto aos Yawanawa transformou-me profundamente, incorporando qualidades de força xamânica no meu dia a dia, trazendo o fortalecimento enunciado por Matsini para a finalização

desta dissertação, e para os próximos passos na minha caminhada de vida. A experiência dotou meu corpo de mulher *nawa* com percepções distintas da vida e das forças da natureza, assim como me aproximou do mundo dos *yuxin*, força na qual tenho hoje, uma guia e um meio para enfrentar as vicissitudes da vida.

Ao longo desta dissertação tentamos compreender os diversos aspectos da aprendizagem xamânica feminina como uma profunda transformação corporal. Para tal, foi necessário explorar, a partir da perspectiva do corpo, a forma como são concebidos o ser Yawanawa, ser mulher Yawanawa, ser pajé Yawanawa, e as especificidades do que implica ser uma mulher pajé Yawanawa. Vimos que o processo de tornar-se uma pessoa Yawanawa consiste em uma constante produção do corpo, onde o gênero e a agência masculina ou feminina é incorporada. O processo de se tornar uma mulher ou homem Yawanawa é um processo longo e contínuo de produção do corpo pelos *kin*, e envolve diversas transformações ao longo da vida. Vimos que as agências masculina e feminina se complementam e tem como base a produção econômica, relacionada à produção e formação de seres humanos. O corpo *bata* da mulher Yawanawa é produzido, desde a infância, de modo a resultar no desempenho de sua agência feminina, que implica em produzir seres humanos e alimentos para a formação de seres humanos. Por outro lado, o corpo *tsimu* masculino é, desde a infância, produzido e preparado para interações com o mundo dos *yuxin*. A prerrogativa que restringia, no passado, a atividade xamânica aos homens, parece ter estado relacionada à especificidade do corpo feminino, o qual, a partir dos ciclos relacionados à sua fertilidade, como menstruação, gravidez e pós-parto, tornam o corpo feminino em um corpo visível aos *yuxin* e passível da ação vingativa e predatória dos mesmos. Em oposição, o corpo do pajé é aquele que, através de um longo processo de *samakei*, o qual inclui uma rigorosa dieta e resguardo, assim como o consumo de ‘medicinas’ *tsimu*, como o *muká*, o *uni*, o *rume* e o *yutxi*, que são, elas mesmas, espíritos muito fortes que tornam-se um com o pajé. Através deste complexo processo, o pajé altera sua natureza, aproximando-la da natureza *yuxin*, tornando-se visível aos olhos dos *yuxin* como um ser de força e poder, um afim ou parente potencial. Os *yuxin*, tornam-se também visíveis para ele.

Quando duas mulheres Yawanawa inauguram a participação feminina dentro do campo de atuação xamânica, profundas transformações são produzidas. O corpo feminino produz uma experiência xamânica diferenciada, onde ela torna-se par aos espíritos femininos da floresta. Como uma *awa vana*, a mulher pajé se transforma para acessar seu poder xamânico e expressá-lo através do *rauti*, da beleza, do canto, da

criação artística, dos artesanatos, da maternidade. O xamanismo Yawanawa incorpora características relacionadas ao modo de ser feminino, transformando os *saitis*, trazendo a dimensão sensitiva para a espiritualidade. As mulheres assumem novos lugares dentro da pajelança, conquistam posições de liderança xamânica e política. O fazer feminino é modificado pela força xamânica, surgem os *kenes* da força. Os corpos femininos se transformam, aproximando-se dos *yuxin*, não mais como corpos vulneráveis à ação predatória *yuxin*, mas como seres que tem a força da *runua* e a beleza e poder de transformação da *awa vana*. Ao mesmo tempo, a mulher Yawanawa, transforma também sua natureza e agência femininas, dotando-las de força espiritual, e dessa maneira, aproxima-se, não somente às mulheres do mundo espiritual, mas também à beleza e força xamânica de suas ancestrais míticas. É nesse sentido, que a mulher pajé Yawanawa pode afirmar com toda certeza:

*“Eu não sou mais mulher... quer dizer... sou, mas não sou.”*

## BIBLIOGRAFIA

ALTHEMAN, Leandro. Muká, a raiz dos sonhos. Rio de Janeiro: Livre expressão. 2013.

BELAÚNDE, Luisa Elvira. *El Recuerdo de Luna: Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. CAAAP, 2008.

CALAVIA SAEZ, Oscar. "A variação mítica como reflexão". *Revista de Antropologia*, 45(1):7-36.

CARID NAVEIRA, Miguel. *Yawanawa: da guerra à festa*. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina. 1999.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. "Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução". *Mana* 4 (1): 7-23. 1998.

\_\_\_\_\_. *Cultura com aspas e outros ensaios*. Cosac Naify, 2008.

\_\_\_\_\_. Direitos intelectuais indígenas, "cultura" e cultura: uma perereca e outras histórias. 2010. <https://pedropeixotoferreira.wordpress.com/2010/04/>

CARRILLO, Cynthia. *Analisando o I Encontro sobre Educação Tradicional dos Povos Indígenas: Um olhar para as especificidades da Educação indígena no Brasil*. Monografia de conclusão de curso. UFMG, 2013.

COLPRON, Anne-Marie. Monopólio masculino do xamanismo amazônico: o contra-exemplo das mulheres xamã shipibo-conibo. *Mana* vol.11 no.1 Rio de Janeiro. 2005.

DAMATTA, Roberto. *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé*, Petrópolis: Editora Vozes. 1976.

DE ROSE, Isabel Santana. *Tata endy rekoe - Fogo Sagrado: encontros entre os Guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho*. Tese de doutorado em antropologia social, UFSC, 2010.

ERIKSON, Philippe. "El sello de los antepasados. Marcado del cuerpo y demarcación étnica entre los Matis de la Amazonía". IFEA/Abya-Yala, Quito, 1999. [La Griffé des Aieux: Marquage du Corps et Demarquage Ethniques chez les Matis d'Amazonie. Paris/Leuven: Peeters. 1996]

FAVRET-SAADA, Jeanne. "Être Affecté". In: *Gradhiva: Revue d'Historie et 'Archives l'Anthropologie*: Paris, 1990.

HALLOY, Arnaud. Percebir la presencia de los dioses. La danza de posesión en un culto afro-brasileño. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad (RELACES)*, 10: 30-45. 2012.

GEERTZ, Clifford. *Obras e Vidas: o antropólogo como autor*. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.



GOLDMAN, Márcio. Jeanne Favret-Saada, os Afetos, a Etnografia. Cadernos de Campo. Cadernos de Campo, São Paulo, 2005.

HAIBARA, Alice. Já me transformei: modos de circulação e transformação de pessoas e saberes entre os Huni Kuin. Dissertação de mestrado. SP: USP. 2016.

INGOLD, Tim. Da transmissão de representações à educação da atenção. In: *Educação*, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, 2010.

LAGROU, Elsje. *Uma Etnografia da Cultura Kaxinawá. Entre a Cobra e o Inca*. Florianópolis, Dissertação de Mestrado, UFSC, 1991.

\_\_\_\_\_. Cashinahua Cosmology a perspectival approach to identity and alterity. Tese de doutorado. University of Saint Andrews, 1998.

LANGDON, Jean. Introdução: Xamanismo- velhas e novas perspectivas. In: *Xamanismo no Brasil: Novas perspectivas*, E. Jean Matteson Langdon (org.), Florianópolis: UFSC. 1996.

\_\_\_\_\_. “New Perspectives of Shamanism in Brazil: Shamanisms and Neo-Shamanisms as Dialogical Categories”, *Civilisations* [Online], 61-2 | 2013.

LASMAR, Cristiane. De volta ao Lago de Leite: Gênero e transformação no alto Rio Negro. Universidade Federal do Paraná, 2005.

LAVE, Jean; WENGER, Etienne. *Situated learning: Legitimate peripheral participation*. Cambridge University Press, 1991.

MCCALLUM, Cecília. “Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá”. *Revista de Estudos Feministas*, v. 7, n. 1-2, p. 157-175, 1999.

\_\_\_\_\_. The Body That Knows; From Cashinahua Epistemology to a Medical Anthropology of Lowland South America, *Medical Anthropology Quarterly*, 10(3);347-372. 1996.

\_\_\_\_\_. *How Real People Are Made. Gender and Sociality in Amazonia*. Oxford: Berg. 2001

OLIVEIRA, Aline Ferreira. *Yawa-nawa: alianças e pajés nas cidades*. Dissertação de mestrado. UFSC, 2012.

PÁLSSON, Gilson. Enskilment at sea. *Man*, London, v. 29, p. 901-927, 1994.

PÉREZ GIL, Laura. Pelos caminhos de Yuve: cura, poder e conhecimento no xamanismo Yawanawa. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina. 1999.

\_\_\_\_\_. O sistema médico Yawanawá e seus especialistas: cura, poder e iniciação xamânica. In: *Cadernos de Saúde Pública*. Rio de Janeiro, 17 (2). 2001.

SAUTCHUK, Carlos Emanuel. Aprendizagem como gênese. In: *Horizontes Antropológicos*. Disponível em: <http://horizontes.revues.org/1094>. Acesso em: 29/06/2017.

SEEGER, Anthony. “Corporação e corporalidade: Ideologias de concepção e descendência” em *Os índios e nós: Estudos sobre as sociedades tribais brasileiras* : 127-132, Rio de Janeiro: Ed. Campus. 1980.

SEEGER et all. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: *Boletim do Museu Nacional*, n° 32, RJ, 1979.

SIMONDON, G. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2005.

TOWNSLEY, Graham. *Ideas of order and patterns of change in Yaminahua Society*, Tese de Doutorado, Cambridge University.1988.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio, *Mana* 2(2): 115-145. 1996.

\_\_\_\_\_. *Indivíduo e sociedade no alto Xingú: os Yawalapiti*, Tese de Mestrado, Museu Nacional. 1977.